

نقد مقاله:

«زبان علم» و «زبان معرفت» در نظرگاه عطار نیشابوری (نقد یک خوانش)

مصطفی جلیلی تقویان

دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

جست‌وجو در آرای معرفت‌شناختی متفکران اسلامی حکایت از آن دارد که شناخت آدمی از سه راه امکان‌پذیر است: معرفت حسی، معرفت عقلی و معرفت شهودی؛ گرچه برخی متفکران راه سوم را جزء منابع شناخت نمی‌شمارند. ابومعین نسفی، متکلم ماتریدی، معتقد است: «اسباب علم و طریش سه چیز است: ۱. حواس سالم ۲. خیر صادق ۳. عقل» (۱۹۹۰: ۲۴). اما صوفیه نظر دیگری دارند. آن‌ها نه تنها معرفت شهودی را باور دارند؛ بلکه آن را بالاتر از دو سطح دیگر می‌دانند. متکلمان اسلامی از واژه‌ای مشابه سود می‌برند که به اصطلاح «معرفت» نزد صوفیه بسیار نزدیک است. این اصطلاح «الهام» نام دارد. آیا می‌توان ادعا کرد عطار نیشابوری در مقام صوفی، صاحب نظریه معرفت‌شناختی بدیعی باشد که قداما از آن بی‌بهره بوده‌اند؟ شفیعی کدکنی براساس تفسیر بیتی از عطار چنین باوری دارد. عطار در کتاب *الهی‌نامه* می‌گوید:

زبان علم می‌جوشد چو خورشید زبان معرفت گنگ است جاوید

شفیعی کدکنی معتقد است در این بیت «زبان علم» زبانی است روشن و بی‌ابهام؛ درحالی که «زبان معرفت» ابهام دارد. بر این اساس، این دو اصطلاح عطار با دو اصطلاح «زبان ارجاعی» و «زبان عاطفی» ریچاردز، منتقد انگلیسی، قابل مقایسه است.

در این مقاله نشان می‌دهیم: ۱. شارح بیت عطار را اشتباه معنا کرده است. ۲. این اشتباه مبنای مقایسه‌ای نامتناسب با آرای ریچاردز شده است. ۳. اگر بیت عطار مطابق با نظر شارح تفسیر شود، ادعای دستیابی عطار به نظریه‌ای بدیع در حوزه معرفت‌شناسی منتفی خواهد بود؛ زیرا پیش از او این حوزه شناخته‌شده بوده است. شرح هرکدام از این موضوعات در مقاله آمده است.

۱. مقدمه

شرح و تفسیر متن اصول و قواعد مشخصی دارد که هر مفسری با آن آشناست. برای اینکه مراد از تفسیر روشن‌تر شود، آن را از حوزه‌های دیگری که ویژگی‌شان ناممکن بودن ارائه تفسیر نهایی است، متمایز می‌کنیم؛ برای مثال تفسیر با تأویل تفاوت دارد. بحث را از حوزه‌های پیچیده دیگری مانند پساساختارگرایی و... نیز باید جدا کرد. در این پژوهش، تفسیر نه با حوزه تأویل ارتباطی دارد نه با مباحثی مانند آرای اصحاب پساساختارگرا. در این نوشته تفسیر معنای ساده‌تری دارد و از اصول و قواعد معینی برخوردار است. در شرح هر متنی، باید به مسائل لغوی و نحوی توجه کرد و بافت سخن را در نظر داشت. اگر متن تاریخی است، باید دو جنبه نخست را به لحاظ تاریخی بررسی کرد و جنبه سوم، یعنی بافت را هم در خود متن در نظر گرفت و هم به عوامل برون‌متنی از دیدگاه تاریخی توجه کرد. شاید تفسیر متن تاریخی از بعضی جهات مسئله‌برانگیزتر از متون معاصر باشد. با شرح اشتباه یک عبارت، قطعه و... ممکن است به نتایج نادرستی دست یابیم که تأثیر آن به همان متن محدود نباشد؛ بلکه دامنه این تفسیر اشتباه چنان فراگیر شود که مبنای مقایسه‌ای نابجا شود. در این نوشته، مشاهده خواهیم کرد که چگونه از یک سوی بی‌توجهی به بافت متن می‌تواند تفسیری اشتباه بیافریند و از سوی دیگر چگونه این تفسیر اشتباه زمینه مقایسه‌ای نامتناسب میان نظریه‌ای مدرن و نظریه‌ای سنتی را فراهم می‌آورد.

جست‌وجو در آرای معرفت‌شناختی متفکران اسلامی حکایت از آن دارد که شناخت آدمی از سه راه امکان‌پذیر است: معرفت حسی، معرفت عقلی و معرفت شهودی. بنابه قاعده، صوفیه هواخواه نوع سوم معرفت هستند؛ زیرا آن را بالاتر از دو

سطح دیگر می‌دانند. متکلمان اسلامی از واژه‌ای مشابه سود می‌برند که معنای اصطلاح «معرفت» نزد صوفیه را می‌رساند. این اصطلاح «الهام» نام دارد. آیا می‌توان ادعا کرد عطار نیشابوری صاحب نظریه معرفت‌شناختی بی‌سابقه‌ای در میان قدمای علماست؟ شفیعی کدکنی، شارح و مصحح برجسته آثار عطار، چنین باوری دارد. او در تفسیر بیتی از **الهی‌نامه** متذکر شده است که این بیت «یکی از درخشان‌ترین سخنانی است که بشر در دنیای قدیم بر زبان آورده است». این بیت چندان مهم بوده که در فصلی از کتاب **زبان شعر در نثر صوفیه** نیز مورد توجه قرار گرفته است.

اما بیت عطار این است:

زبان علم می‌جوشد چو خورشید زبان معرفت گنگ است جاوید

(۱۳۸۷: ۶۴۸۰)

شفیعی کدکنی این بیت عطار را چنین شرح کرده است:

زبان علم می‌جوشد چو خورشید: شبلی گفته است «عبارت، زبان علم است و اشارت، زبان معرفت». (تذکر الاولیا ۲ / ۱۷۷). «و سئل الشبلی عن فرق بین لسان العلمو لسان . فقال: لسان العلم ما تأدی الینا بوا و لسان ما تأدیالینا بلاوا .» (تهذیب‌الاسرار، ۴۳۶). حتی اگر علم را در معنای فقه و حدیث هم بگیریم، این سخن عطار یکی از درخشان‌ترین سخنانی است که بشر در دنیای قدیم بر زبان آورده است. می‌خواهد بگوید: در قلمرو «علم» عباراتی که ردوبدل می‌شود، نوعی اطلاع‌رسانی و روشنی‌فزایی در ضمیر مخاطب است و «زبان علم» مثل خورشید روشنی می‌پراکند؛ اما وقتی وارد قلمرو معرفت شدیم، یعنی مباحث الاهیات و عرفان و هنر و زیبایی و اخلاق، این زبان گنگ است و چیزی به مخاطب منتقل نمی‌کند. مقاله «ادراک بی‌چه گونه هنر» در مجله بخارا، ۳۸ (مهر-آبان ۱۳۸۳)، صص ۱۸۹-۱۹۶ و مقایسه شود با این سخن بایزید که «معرفت چون خورشید است و علم همچون ستاره‌ها و عقل مانند ماه» (علم‌القلوب، منسوب به ابوطالب مکی، ۱۲۸).

شفیعی کدکنی فقط در اینجا چنین تفسیری از بیت به‌دست نمی‌دهد؛ او در مقدمه **الهی‌نامه** هنگام بحث از معنای اصطلاح «علم» نزد عطار، به این بیت استناد می‌کند (عطار، ۱۳۸۷: ۳۶). همچنین، در کتاب **زبان شعر در نثر صوفیه** ضمن اشاره به این بیت

عطار، با نظریه ریچاردز هم مقایسه می‌شود. در اثر اخیر، گفته می‌شود که عطار با جدا کردن «زبان علم» و «زبان معرفت» توانسته است به نظریه کسانی مثل ریچاردز درباب کاربردهای زبان دست یابد.

۲. علم و معرفت؛ بنادهای کلامی و عرفانی

بافت تاریخی متن عامل مهمی در تفسیر آن است. همان‌طور که در تفسیر بیت مشاهده کردیم، شارح نیز به این مسئله عنایت داشته و برخی سخنان صوفیه درباره «زبان علم» و «زبان معرفت» و یا خود «علم» و «معرفت» را آورده است. در تاریخ اندیشه‌های اسلامی این دو اصطلاح اهمیت دارد؛ به‌گونه‌ای که هم گفتمان^۱ کلامی از آن سود برده است، هم گفتمان عرفانی. در این بخش به‌اختصار موضع این دو گفتمان اساسی را درباره علم و معرفت با هم مقایسه می‌کنیم. این مقایسه نه‌تنها می‌تواند زمینه بهتر فهم بیت عطار را فراهم آورد؛^۲ بلکه مشخص می‌کند آیا به‌راستی عطار توانسته است به حوزه‌ای بی‌سابقه از معرفت‌شناسی دست یابد.

۲-۱. بنادهای کلامی

شکل‌گیری گفتمان کلامی در اسلام مقدم بر گفتمان عرفانی بود؛ به همین دلیل در برخی متون عرفانی به موضوعات و اصطلاحات کلامی برمی‌خوریم. اصطلاح «علم» بارها در متون کلامی به‌کار رفته است. چنان‌که از این متون (معتزله و اشاعره) برمی‌آید، منظور از «علم» آگاهی است؛ آگاهی از «معلوم». یکی از مسائلی که درباره علم مطرح شده، ضروری بودن یا اکتسابی بودن آن است. ادامه همین بحث به این مسئله می‌انجامد که آیا علم به وجود خداوند ضروری است یا مکتسب. ابوالهذیل علف (ف. ۲۲۶ق) از نخستین کسانی است که نظریه‌ای در باب «علم» دارد. به اعتقاد او:

علوم مردم و سایر حیوانات بر دو قسم است: ۱. ضروری ۲. مکتسب. تفاوت این دو معرفت در آن است که صاحب علم مکتسب می‌تواند آن را با قدرت خود کسب کند و بر آن علم استدلال آورد؛ اما علم ضروری بدون استدلال، در شخص ایجاد می‌شود و او قدرتی بر کسب آن ندارد. سپس علم ضروری را به دو نوع

تقسیم می‌کند: بدیهی و حسی. علم بدیهی به دو نوع: بدیهی فی اثبات و بدیهی فی النفی تقسیم می‌شود. مثال برای علم بدیهی فی اثبات، علم شخص به نفس خود است و مثال برای علم بدیهی فی النفی، آگاهی به قانون امتناع تناقض. علم حسی علمی است که از طریق حواس ظاهری ما به دست می‌آید.

عکاف علوم مکتسب یا علوم نظری را به دو دسته تقسیم می‌کند: عقلی و شرعی. ازدیدگاه او، علم نظری از چهار طریق به دست می‌آید: ۱. استدلال با عقل از راه قیاس و نظر؛ ۲. از راه تجارب و عادات؛ ۳. از راه شرع؛ ۴. از راه الهام در بعضی از مردم و حیوانات (بدوی، ۲۰۰۵: ۱۳۷-۱۳۸).

معمربن عبّاد السلمی (ف. ۲۲۰ق) و ابراهیم‌بن سیار معروف به نظام (ف. ۲۳۱ق) دو معتزلی دیگری هستند که به بحث در این مسئله می‌پردازند. جاحظ رأی نظام را چنین شرح می‌دهد:



(۱۹۷۹: ۲۷).

ابوالحسن اشعری، از متکلمان اشعری قرن چهارم، روافض را در این مسئله به هشت فرقه تقسیم می‌کند. برای مثال رأی فرقه اول چنین است: «

« (اشعری، ۱۹۶۹: ۱۲۳). امام‌الحرمین جوینی، متکلم اشعری، نیز در این باره مباحثی دارد. بدوی می‌نویسد: «العلم كما يعرفه الجويني "هو معرف المعلوم على ما هو به" (الارشاد ص ۱۲ ۱۹۵۰)» (۲۰۰۸: ۷۰۷). جوینی علم را به قدیم و حادث تقسیم می‌کند و علم قدیم را صفت باری تعالی می‌داند (همان‌جا).

برای آخرین نمونه از این بحث از قاضی عضدالدین ایجی یاد می‌کنیم. او درباره انواع علم مانند ضروری و... توضیح می‌دهد. قاضی عضدالدین درباره علم نظری معتقد است این علم بدون نظر کردن در معلوم حاصل نمی‌شود: «

«.

(ایجی، ۱۳۷۰: ۹۶).

از آنچه گفته شد، درمی‌یابیم به‌ظاهر در کلام اسلامی (یا دست‌کم میان معتزله و اشاعره) میان «علم» و «معرفت» تفاوتی نیست. در تمام نقل‌قول‌ها، علم و معرفت به یک معنا آمده است و به‌راحتی می‌توان آن‌ها را به‌جای هم به‌کار برد. بنابراین، آیا نمی‌توان نتیجه گرفت تفاوت میان علم و معرفت از جای دیگری وارد تاریخ اندیشه اسلامی شده است؟

۲-۲. بنلادهای عرفانی

در گفتمان عرفانی، تفاوت میان «علم» و «معرفت» مشهود است. همان‌طور که شفیعی کدکنی در شرح بیت عطار یادآور شده است، شبلی و بایزید میان علم و معرفت تفاوت نهاده‌اند. در تکمیل این سخنان باید افزود در کتاب *طبقات الصوفیه* حکایتی درباره ابوسعید خراز (ف. ۲۷۹ق) آمده است که در آن آشکارا میان «علم» و «معرفت» تفاوت نهاده می‌شود. حکایت از این قرار است:

(سلمی، ۱۹۹۸:

۱۸۴-۱۸۵).

در کتاب **خلاصه شرح تعرف** (۱۳۸۶: ۲۵۴) باب سی و یکم مباحثی درباره «علوم الصوفیه و علوم الاحوال» آمده و علوم صوفیه به چهار دسته تقسیم شده است: ۱. علم توحید، ۲. علم شریعت، ۳. علم حکمت، ۴. علم خواطر و مشاهدات و مکاشفات. نویسنده ناشناخته این کتاب علم چهارم را «علم اشارت» می‌خواند و معتقد است: «ازبهر آن این علم را علم اشارت خوانده که مشاهدات دل و مکاشفات سرّ از وی نتوان عبارت کردن به حقیقت آن. یعنی چون مشاهدات قلوب و مکاشفات اسرار درست گردد بیش مر عبارت را راه نماند.» (همان‌جا). او در سطرهای بعد «علم باطن» را «علم اشارت» نامیده است. از سخنان مؤلف دو گونه مهم علم را بازمی‌شناسیم: علم ظاهر و علم باطن (علم اشارت).

قشیری (قرن چهارم) معتقد است «علما»^۳ میان «علم» و «معرفت» تفاوتی نمی‌گذارند: «بر زبان علما معرفت علم بود {و همه علم معرفت بود} و هر که به خدای {عزّ و جلّ} عالم بود عارف بود و هر که عارف بود عالم بود.» (همان، ۵۴۰). او بی‌درنگ نظر صوفیه را نیز بیان می‌کند و بدین ترتیب، تفاوت نظر آن‌ها را با علما نشان می‌دهد: «و به نزدیک این گروه معرفت صفت آن کس بود که خدای را بشناسد به آسماء و صفات او {پس صدق در معاملت با خدای تعالی به جای آرد}.» (همان‌جا). از نظر قشیری، صوفیه به صراحت میان علم و معرفت تفاوت می‌گذارند: «و گفته‌اند به عالم اقتدا کنند و به عارف راه یابند.» (۱۳۸۱: ۵۴۷).

یک قرن بعد هجویری نیز از این تفاوت یاد می‌کند:

پس مردمان از علما و فقها و غیر آن صحت علم به خداوند را معرفت خواندند و مشایخ این طایفه صحت حال را به خداوند معرفت خواندند. و از آن بود که معرفت را فاضل‌تر از علم خواندند؛ که صحت حال جز به صحت علم نباشد و صحت علم صحت حال نباشد؛ یعنی عارف نباشد که به حق عالم نباشد، اما عالم بود که عارف نبود (هجویری، ۱۳۸۵: ۳۹۱-۳۹۲).

عین‌القضات همدانی (قرن ششم) میان «علم» و «معرفت» تفاوت قائل است. از دیدگاه او، هر معنایی که بتوان برایش عبارتی مطابق با آن تصور کرد و از آن عبارت فقط یک معنا فهمیده شود، آن معنا علم است؛ اما اگر برای معنایی نتوان عبارتی تصور

کرد مگر با استفاده از الفاظ متشابه، آن معنا معرفت خواهد بود. عین‌القضات (۱۳۷۹: ۶۷) معتقد است گاهی لفظ علم بر معنای معرفت دلالت دارد و این امر در قرآن کریم بارها پیش آمده است؛ مانند آیه «و علمناه من لدنا علما» (کهف/ ۶۵). علوم لدنی به‌هیچ‌وجه به عبارتی که مطابق با آن باشد در نمی‌آید. از سخنان عین‌القضات استنباط می‌شود که معرفت را فقط به زبان رمز می‌توان بیان کرد و فهم آن جز برای صاحبان ذوق که از حق تعلیم می‌گیرند، میسر نیست.

بنابر این شواهد، ظاهراً باید اذعان کرد تقابل علم و معرفت دستاورد صوفیه است. هنگامی که شناخت آدمی از طریق معمول صورت گیرد، علم حاصل می‌شود؛ اما اگر این شناخت از راه دل صورت گیرد، معرفت حاصل می‌شود. معرفت - برخلاف علم - معمولاً به ساحت ماورای طبیعت تعلق دارد. اصطلاح «الهام» در سخن متکلمان شبیه اصطلاح «معرفت» نزد صوفیه است. در واقع، واژه الهام در زبان عربی کاربردی قدیمی دارد. در کتاب بیان معانی الفاظ القرآن الکریم منسوب به ابن عباس «باب الوحی» می‌خوانیم: «و هو علی سته اوجه: اولها: الوحی: الرسالة و منه قوله "انا اوحینا الیک" (۴/ ۱۶۳) و الوجه الثانی: الالهام و منه قوله: "و اوحی ربک الی النحل" (۱۶/ ۶۸) ای الهمه.» (۱۳۹۰: ۱).

متکلمان معتزله با اصطلاح الهام آشنا بودند. ابوالهذیل علف یکی از منابع شناخت در علوم نظری را الهام می‌داند که در بعضی از مردم و حیوانات وجود دارد (بدوی، ۲۰۰۵: ۱۳۷-۱۳۸). جاحظ در وصف خطبه‌های عرب می‌نویسد: «...» (۱۹۲۶: ۳/ ۱۵).

ابومعین نسفی، متکلم ماتریدی، (۱۹۹۰: ۳۴) نیز «الهام» را امری قلبی می‌داند. عضدالدین ایجی در شرح مواقف بر این باور است که «الهام» حاصل مجاهده است. بنابراین، متکلمان با اصطلاحی مشابه اصطلاح معرفت نزد صوفیه آشنا بوده‌اند. بافت تاریخی تقابل «علم» و «معرفت» به اختصار بیان شد. در بخش بعد به بافت متنی بیت عطار می‌پردازیم.

۳. بافت متنی بیت عطار

بیت مورد بحث ذیل «حکایت وفات اسکندر رومی» آمده است. عطار پس از نقل حکایت اسکندر به نقل حکایت و «نقد روزگار» خویش می‌پردازد و این‌گونه می‌سراید:

دریغا و دریغا روزگارم که دایم جز دریغا نیست کارم
چو نقد روزگار خود بدیدم امید از خویشتن کلی بریدم
(۱۳۸۷: ۶۴۵۶-۵۷)

تا آنجا که به بیت مورد نظر نزدیک می‌شود:

چو گل عمر عزیزم بر سر خار به پایان بردم و من بی سر کار
چو نتوان کرد شرح سرگذشتم نفس در دم شکستم گنگ گشتم
چه گویم کانچه گویم هست گفته کرا گویم، خلاق جمله خفته
زبان علم می‌جوشد چو خورشید زبان معرفت گنگ است جاوید
چو مستی حیرت خود بازگفتم چو مستی خاک زیر خاک خفتم
مرا گویی: «مگو!» دیگر نگویم چه سوزم من بسوزم گر نگویم
(همان، ۶۴۷۷-۸۲)^۵

عطار در همین کتاب ذیل «حکایت ایوب پیامبر» دوباره بحث مشابهی را مطرح می‌کند: عجایب بین کزین یک آه می‌خواست وزین یک خامشی را راه می‌خواست
نه آهی می‌توان کرد از بر خویش نه خامش می‌توان بود، این بیندیش
(همان، ۶۵۰۹-۱۰)

بافت بیت مورد نظر تا حد زیادی معنایش را روشن می‌کند. عطار می‌گوید از آنجا که نمی‌تواند سرگذشتش را شرح دهد، ناگزیر «نفس در دم شکستم گنگ گشتم»؛ یعنی خاموش می‌شود. با توجه به این بیت، معنای واژه «گنگ» در بیت مورد نظر، خاموشی است.^۶ ابیات ۶۵۰۹-۶۵۱۰ که به فاصله دو حکایت از حکایت اسکندر آمده است، گزینش معنای «خاموشی» را تقویت می‌کند. علاوه بر این، عطار در کتاب *منطق الطیر* از واژه گنگ استفاده کرده است. او در بخشی که متعلق به «وادی پنجم در توحید» است چنین می‌سراید:

تا کی ای عطار از این حرف مجاز
مرد سالک چون رسد این جایگاه
با سر اسرار توحید آی باز
جایگاه مرد برخیزد ز راه
گم شود زیرا که پیدا آید او
گنگ گردد زان که گویا آمد او

(۱۳۸۹: ۳۷۵۷-۵۹)

با توجه به بافت متنی بیت که سخن از توحید و نیست شدن سالک است و بنابر قرینه‌ای که در مصراع اول بیت ۳۷۵۹ هست یعنی «گم شدن»؛ «گنگ گردد» به معنای «خاموش شدن» است و «گویا آمدن» به معنای مطلق «سخن گفتن». در دوره معاصر، این تعبیر از واژه کاربرد دارد: به انسان کر و لالی که اصلاً قادر به سخن گفتن نیست، می‌گویند: «فلانی گنگ است».

۴. معنای لغوی بیت عطار

مفسر در مصراع اول بیت با دو مشکل روبه‌رو می‌شود:

۱. «زبان علم می‌جوشد» به چه معناست؟

۲. تشبیه به کاررفته در مصراع چگونه توجیه می‌شود؟

در فرهنگ **برهان قاطع** ذیل واژه «جوش» آمده است: «از جوشیدن/ از شورش و به هم برآمدن/ حلقه‌ای مانند زره و جوشن/ نام روز چهاردهم است از هر ماه شمسی». «جوش و خروش» معنایی است که در متون کهن نیز تأیید شده است: در **شاهنامه** از زبان کیخسرو، خطاب به یزدان می‌خوانیم:

ز کین پدر بودم اندر خروش
کنون کینه نوشد به کین فرود
دلی داشتم با غم و درد و جوش
سر توس نوذر بیاید درود

و در غزل حافظ می‌خوانیم:

به کوی میکده یا رب سحر چه مشغله بود
ای آفتاب خوبان می‌جوشد اندرونم
که جوش ساغر و ساقی و شمع و مشغله بود
یک ساعت بگنجان در سایه عنایت
این تعبیر از فعل با گنگ (خاموش) بودن زبان نیز در تقابل است. به عبارت دیگر، عطار می‌گوید زبان علم همواره می‌جوشد و روان است و سخن می‌گوید و حتی

پرگویی می‌کند؛ اما زبان معرفت گنگ و خاموش است و اساساً زبانش بی‌زبانی است.^۷ عطار در *اسرارنامه* بار دیگر از این فعل استفاده کرده که مؤید معنای یادشده است:

بدان این جمله و خاموش بنشین
زبان در کام کش وز جوش بنشین
صبوری پیشه کن اینک طریقت
خاموشی پیشه گیر اینک حقیقت
ز خاموشی است بر دست شهان باز
که بلبل در قفس ماند ز آواز [...] *...*
چو چشمه تا به کی در جوش باشی
که دریا گردی از خاموش باشی
(۱۳۸۶: ۳۱۳۶-۴۳)

در اینجا، «در جوش بودن» برای چشمه به‌کار رفته و در تقابل با مصراع بعد به همان معنای «فوران» و «غلغل» است. تقابل «جوشیدن» و «خاموشی»^۸ در این بیت درست همان تقابل «جوشیدن» و «گنگ» بودن در بیت مورد بحث است.

حال به مشکل دوم می‌رسیم. جوشیدن زبان مانند خورشید چگونه تشبیهی است؟ وجه‌شبه آن چیست؟

با مراجعه به اثر دیگری از عطار امکان پاسخ به این سؤال فراهم می‌شود. فرض آن است که وجه‌شبه در این مصراع همان «فوران کردن» و «جوشیدن» است که هم در زبان علم- و اساساً در زبان به‌طور کلی- وجود دارد و هم در خورشید که ما با فوران و روان شدن مداوم نور و روشنایی مواجهیم. بنابراین، وجه‌شبه به‌هیچ‌وجه «روشنی» و «شفافیت» نیست. مراجعه به ابیاتی از کتاب *اسرارنامه*- که بیشتر هم ذکر شد- به اثبات فرضیه کمک می‌کند:

ز خاموشی است بر دست شهان باز
که بلبل در قفس ماند ز آواز

که دریا گردی از خاموش باشی
چو چشمه تا به کی در جوش باشی
(همان، ۳۱۳۸ و ۳۱۴۳)

با توجه به اینکه در آثار شاعران پارسی‌زبان گاه خورشید به چشمه تشبیه می‌شود و ترکیبی مانند «چشمه خورشید» یا «چشمه آفتاب» می‌سازد، می‌توان گفت ویژگی چشمه یعنی «غلغل» و «روانی» به خورشید نیز قابل انتقال است. در واقع، خورشید

چشمه‌ای است که آب آن از نور است. در شاهنامه هنگامی که افراسیاب سپاهی به یاری پیران می‌فرستد تا درمقابل سپاه ایران بجنگد، چنین می‌خوانیم:

یکی لشکری ساخت افراسیاب که تاریک شد چشمه آفتاب

کزازی (۱۳۸۳: ۴۶۹) معتقد است وجه‌شبه چشمه و آفتاب، «زاینده‌گی» و «رخشانی» است. حتی می‌توان وجه‌شبه «زاینده‌گی» و فوران را قوی‌تر از «رخشانی» دانست؛ زیرا خورشید بیش از چشمه درخشان و روشن است. تشبیه شیء اول به دوم باوجود قوی‌تر بودن وجه‌شبه در شیء اول، کاری بیهوده است.

مولوی در دفتر سوم مثنوی معنوی بیتی دارد که تکلیف معنای بیت عطار را تا حد زیادی روشن می‌کند. داستان «قصه خورندگان پیل‌بچه از حرص و ترک نصیحت ناصح» (آغاز دفتر سوم) با این ابیات شروع می‌شود:

آن شنیدی تو که در هندوستان دید دانایی گروهی دوستان
گرسنه مانده شده بی برگ و عور می‌رسیدند از سفر از راه دور
مهر دانایش جوشید و بگفت خوش سلامیشان و چون گلبن شکفت
گفت دانم کز تجوع وز خلا جمع آمد رنجتان زین کربلا
(۶۹-۷۲)

واژه «مهر» ایهام دارد: هم به معنای «مهربانی» است، هم به معنای «خورشید». در بیت ۷۱ معنای «خورشید» مناسب‌تر می‌نماید؛ زیرا تشبیه بلیغ می‌سازد و از لحاظ معنایی معمول‌تر و قابل فهم‌تر است. معنای بیت چنین است: خورشید دانایی آن فرد دانا روان شد و چنین جملاتی گفت. مولوی جوشیدن مهر دانایی را بی‌درنگ با «گفتن» پیوند داده است که با بیت مورد نظر عطار شباهت دارد.

یکبار دیگر به شرح بیت عطار مراجعه می‌کنیم. شارح در قسمتی از شرح بیت می‌نویسد:

می‌خواهد بگوید: در قلمرو «علم» عباراتی که ردوبدل می‌شود نوعی اطلاع‌رسانی و روشنی‌فزایی در ضمیر مخاطب است و «زبان علم» مثل خورشید روشنی

می‌پراکند، اما وقتی وارد قلمرو معرفت شدیم، یعنی مباحث الاهیات و عرفان و هنر و زیبایی و اخلاق، این زبان گنگ است و چیزی به مخاطب منتقل نمی‌کند. آشکار است که ایشان جوشیدن زبان علم را مرادف اطلاع‌رسانی و روشنی‌افزایی و به عبارتی، بی‌ابهام بودن گرفته‌اند و در عوض، واژه «گنگ» را در مصراع بعد عدم اطلاع‌رسانی معنا کرده‌اند. ایشان در این پاره‌گفت دقیقاً مشخص نکرده‌اند که گنگ بودن زبان به معنای خاموشی است یا به معنای مبهم بودن. اما با توجه به معنایی که از مصراع اول به دست می‌دهند (روشنی‌افزایی)، می‌توان تشخیص داد که مراد ایشان از «گنگ» همان ابهام است نه خاموشی؛ زیرا این دو مصراع از لحاظ معنایی با هم تقابل دارند. ایشان در مقدمه **الهی‌نامه** توضیحاتی درباره این بیت آورده‌اند که مؤید همین برداشت است. در بخشی از این توضیحات می‌خوانیم:

وقتی عطار از تقابل «علم» و «معرفت» سخن می‌گوید و «زبان علم» را زبانی روشن توصیف می‌کند و «زبان معرفت» را زبانی مبهم و گنگ، آن‌هم گنگ همیشگی، به نظر می‌رسد که به حوزه‌ای از معرفت‌شناسی **epistemology** دست یافته است که قدما از آن محروم بوده‌اند (عطار، ۱۳۸۷: ۳۶).
با در نظر گرفتن بافت متنی بیت مورد بحث و کاربرد فعل «جوشیدن» در اثر دیگر عطار، ثابت شد که قصد عطار آن است تا توضیح دهد کار «علم» بسیارگفتن و پرگویی است؛ در حالی که کار معرفت از خاموشی و «گنگ» می‌رود.

در شرح بیت عطار به سخنی از شبلی استناد شده است: «عبارت، زبان علم است و اشارت، زبان معرفت» (۱۷۷/۲). بافت این سخن هم آشکار نیست تا معنای «اشارت» به درستی روشن شود. در کلام صوفیه «اشارت» به دو معنا به کار رفته است:

۱. به معنای کلام مختصر و رمزی؛ چنان‌که در **کشف‌المحجوب** آمده است:
اما اشارت اندر مرقع بسیار گفته‌اند: [...] و بهترین اشارت اندر مرقع آن است که قبّ مرقع از صبر باشد و دو آستین از خوف و رجا و دو تیریز از قبض و بسط و کمر از خلاف نفس و کرسی از صحت یقین و فراویز از اخلاص (هجویری، ۱۳۸۹: ۷۶).

در کتاب *هزار حکایت صوفیان* باب ۶۵ حکایتی از ابوعلی دقاق نقل شده است. نویسنده ناشناس کتاب پس از اتمام حکایت و در شرح آن می‌گوید: «اشارت اندر این آن است که بنده را ملک تعالی برگزید و تاج کرامت بر سر او نهاد و [...]» (۱۳۸۹: ۴۷۸).

۲. معنای دوم «اشارت» در کلام صوفیه این است که هرگاه معنا یا قصدی بدون واسطه زبان به کسی منتقل شود، گویند اشارت صورت گرفت. در *رساله قشیریه* باب اول که «در بیان اعتقاد این طایفه» است، از ابوالحسین نوری نقل شده: «خاطری که اشارت کند به خدای و اندرو تشبیه را راه نبود آن توحید است.» (قشیری، ۱۳۸۱: ۱۸). در کتاب *هزار حکایت صوفیان* باب ۶۱ در پایان داستان برصیصای زاهد، ابلیس بر او ظاهر می‌شود و به برصیصا می‌گوید: «مرا سجده کن تا تو را برهانم. او گفت: "بر دار چگونگی سجده کنم؟" گفت: "به اشارت." [...]».

باری، مشخص نیست که «اشارت» در سخن شبلی به کدام معنا به کار رفته است. هرچند قول عربی آن که از *تهذیب الاسرار* آمده، مؤید معنای دوم است که به معنای واژه «گنگ» در بیت عطار نزدیک است؛ زیرا در هیچ‌یک زبان قال دخالتی ندارد.

۵. عطار و ریچاردز؛ قیاسی نابجا

آیا عطار با سرودن این بیت «به حوزه‌ای از معرفت‌شناسی دست یافته است که قدما از آن محروم بوده‌اند؟» مراد شارح از این حوزه معرفت‌شناختی چیست؟ برای دریافتن منظور ایشان به کتاب *زبان شعر در نثر صوفیه* مراجعه می‌کنیم. در فصل سوم کتاب ذیل عنوان زبان «علم» و زبان «معرفت» (گزاره‌های ارجاعی و گزاره‌های عاطفی) (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۵)، پس از شرح بخشی از آرای ریچاردز نتیجه گرفته می‌شود: «آری "زبان علم" که همان زبان "ارجاعی" است بمانند خورشید روشن است و تابان ولی زبان عاطفی که همان "زبان معرفت" است، در حالات مختلف انسان معانی بی‌شمار دارد.» (همان، ۳۲). در جایی دیگر از همین فصل می‌خوانیم: «آنچه از طرح نظریه رسانگی در "زبان" عاطفی و در "زبان" ارجاعی و به تعبیر عطار "زبان معرفت" و

"زبان علم" مورد نظر ما بود، همین بود که خوانندگان با نگاهی دقیق تمایز این دو گونه زبان را بدانند. (همان، ۳۷-۳۸).

از آنچه گفته شد، معلوم می‌شود این حوزه جدید معرفت‌شناسی چیزی نیست جز آنچه ریچاردز در فرق میان زبان علمی و زبان هنری بیان کرده است. اگر بیت عطار را مانند شارح معنا کنیم، می‌توانیم ادعا کنیم عطار به قلمرو مباحث مدرن نزدیک شده و نظریه او با نظریه ریچاردز قابل مقایسه است. اما چنان‌که در بخش‌های قبل گفته شد، معنایی که شارح از بیت عطار به دست داده، اشتباه است. شرح اشتباه بیت مبنای مقایسه نظر عطار و ریچاردز شده است. ریچاردز، منتقد انگلیسی، (2001: 244) که تحت تأثیر جریان پوزیتیویسم منطقی است، در کتاب *اصول نقد ادبی* از دو کاربرد زبان^۹ سخن می‌گوید. مصداق آشکار این دو زبان، یکی زبان علم است و دیگری زبان شعر. زبان علم ادعای مطابقت با واقع را دارد؛ اما هدف زبان شعر تأثیرگذاری بر مخاطب است و ادعای مطابقت با واقع را ندارد. تفاوتی که ریچاردز میان زبان علمی و زبان هنری قائل می‌شود، نوعی دسته‌بندی درون خود زبان است. اما «زبان معرفت» نزد عطار کاملاً از حوزه زبان- با تعریف مورد نظر ریچاردز- خارج است و اصلاً به بیان در نمی‌آید. فلسفه تحلیلی نگاهی ابژکتیو به زبان دارد؛ به عبارت دیگر برآن است تا از زبان فاصله بگیرد و آن را به‌مثابه یک ابژه تحلیل کند. پرسش مهم این است که آیا به‌راستی عطار و اندیشمندان گذشته چنین نگاه ابژکتیوی به زبان داشته‌اند. چنانچه پاسخ منفی باشد، آن‌گاه باید گفت مراد عطار از «زبان علم» و «زبان معرفت»، همان «علم» و «معرفت» است.

چنانچه بخواهیم در میان قداما به جست‌وجوی کاربرد زبان مورد نظر ریچاردز برآییم، می‌توانیم به آرای ابن سینا و جرجانی درباره این مسئله که آیا گزاره‌های شعری صادق‌اند یا کاذب، رجوع کنیم. ابن سینا در کتاب *فن الشعر* می‌نویسد:

بر اساس کلام ابن‌سینا، اشعار را نباید با معیار صدق و کذب سنجید؛ البته نه به این دلیل که آن‌ها به لحاظ منطقی و محتوای گزاره‌ای^{۱۱} قابل صدق و کذب نیستند؛ بلکه از این نظر که هدف شعر چیزی دیگر است. شاعر با سرودن شعر در پی آن است که برای نفس لذتی فراهم کند تا با تأثیر بر آن، قبض یا بسطی در مخاطب به وجود آورد.

جرجانی هم در این باب آرای درخور توجهی دارد. او معانی را به دو دسته تقسیم می‌کند: عقلی و تخیلی. معانی عقلی صادق‌اند و «معانی تخیلی صادق نیستند» (جرجانی، ۱۹۴۸: ۳۰۱)؛ به عبارت دیگر کاذب‌اند. از دیدگاه جرجانی، گرچه گزاره‌های نوع دوم به لحاظ عقلی کاذب‌اند، شاعر هرگز قصد دروغ گفتن ندارد؛ بلکه می‌خواهد در مورد یک ویژگی دست به مبالغه بزند. سخن کاذب یا مبالغه‌آمیز شعاع انتشار مطلب را گسترش می‌دهد و دایره وسیع‌تری از مخاطبان را دربرمی‌گیرد.^{۱۱}

بنابراین، اگر بیت عطار را به شیوه شارح تفسیر کنیم، نمی‌توانیم ادعا کنیم عطار به حوزه‌ای از معرفت‌شناسی که قدما از آن محروم بوده‌اند دست یافته است؛ زیرا هدف زبان عاطفی تأثیرگذاری بر مخاطب است و ادعای مطابقت با واقع را ندارد. این مسئله مورد توجه ابن‌سینا و جرجانی بوده است. در واقع، بنیاد چنین نظری بر آرای ارسطو استوار است که در کتاب *بوطیقای* او آمده است.

۶. نتیجه‌گیری

«زبان معرفت» در شعر عطار زبانی «گنگ» است. بافت متنی شعر عطار نشان می‌دهد «گنگ» به معنای خاموش است، نه چنان‌که شفيعی کدکنی در نظر می‌گیرد. او «گنگ» را به معنای «مبهم» تفسیر می‌کند و «جوشیدن» زبان را به معنای «روشنی» زبان می‌داند. حتی اگر بیت عطار را مانند شارح تفسیر کنیم، ادعای دست‌یابی عطار به حوزه جدیدی از معرفت‌شناسی منتفی است؛ زیرا بوعلی سینا و جرجانی به مسئله تأثیرگذاری زبان شعر بر مخاطب توجه کرده‌اند. عین‌الفضات همدانی با جدا کردن «علم» و «معرفت» از یکدیگر بر این باور است که «معرفت» اگر به بیان درآید، فقط به زبان رمز عیان خواهد شد و زبان رمز دارای معنایی متشابه است. بدین ترتیب، این زبان ویژه بسیار نزدیک به زبان شعر است. با تفسیر درست بیت عطار مقایسه نظر او با اندیشه ریچاردز، منتقد انگلیسی، منتفی خواهد بود؛ زیرا ریچاردز درون خود زبان

تفکیک ایجاد می‌کند؛ اما «زبان معرفت» مورد نظر عطار اساساً خارج از زبان - در معنای مورد نظر ریچاردز - است. در واقع، «زبان معرفت» همان تعبیر متناقض‌نمای «زبان بی‌زبانی» است.

پی‌نوشت‌ها

۱. گفتمان در اینجا برابر اصطلاح *discourse* نزد فوکو است. جان فرو در کتاب *ژانر* تعریف این اصطلاح را به نقل از فوکو بیان می‌کند: «عاداتی که به‌صورتی نظام‌یافته، به موضوعاتی که درباره آن‌ها سخن می‌گویند شکل می‌دهند (Foucault, 1984: 49)». (2007: 17).
۲. بی‌تردید، اگر شارح لازم می‌دید، توانایی آن را داشت که زمینه‌های کلامی و عرفانی را به تفصیل بیاورد؛ اما شرح بیت باید کوتاه و موجز باشد.
۳. مراد از علما اهل ظاهر مانند فقیهان، محدثان و شاید متکلمان هستند. همان‌طور که پیشتر گفته شد، تفاوت «علم» و «معرفت» در میان متکلمان دیده نمی‌شود. این سخن قشیری این حکم را تقویت می‌کند.
۴. ابوالحسن سیرجانی در کتاب *البیاض و السواد* بابی با عنوان «...» دارد. در آنجا حدیثی از محمدبن عبدالله نقل می‌کند که در صورت درست‌بودن، می‌تواند یکی از قدیم‌ترین کاربردهای اصطلاح *الهام* را مشخص کند. او می‌نویسد: «و قال النَّبِيُّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : فِي أُمَّتِي مَلْهَمِينَ.» (۱۳۹۰: ۳۲۴).
۵. بیت آخر یادآور بیتی از مولاناست:
این‌قدر هم گر نگویم ای سند از ضعیفی شیشه دل بشکند
۶. شاید شواهدی از کاربرد واژه «گنگ» بتواند گزینش معنای خاموشی را تقویت کند. سهروردی در داستان *فی حقیقه العشق* می‌نویسد: «و بر دروازه آن شهرستان پیری جوان موکل است و نام آن پیر جاویدخرد است و او پیوسته سیاحی کند چنان‌که از مقام خود بجنبند و حافظی نیک است، کتاب الهی داند خواندن و فصاحتی عظیم دارد اما گنگ است.» (۱۳۹۰: ۸۱-۸۲).
- و در این بیت مشهور:
من گنگ خواب دیده و عالم تمام کر من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش
۷. مولوی تعبیری نزدیک به «بی‌زبانی» دارد:
ای خدا جان را تو بنما آن مقام که در او بی‌حرف می‌روید کلام
۸. تقابل «جوشیدن» و «خاموشی» در این بیت از کتاب *اسرارنامه* نیز به‌کار رفته است:
همه عالم ز حوران می‌زند جوش چو ناخن زنده‌اند ایشان و خاموش

در و دیوار ایشانند جمله ولی در پرده پنهانند جمله

9. the two uses of language

10. propositional content

۱۱. تفاوتی که عین القضاة میان «علم» و «معرفت» قائل است نیز به رأی ریچاردز نزدیک است.

منابع

- ابن سینا، فن الشعر من منطق الشفا فی: ارسطو، (۱۹۵۳). فن الشعر. عن
- اشعری، ابی الحسن علی (۱۹۶۹). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. بتحقیق محمد محی الدین عبدالحمید.
- بدوی، عبدالرحمن (۲۰۰۵). مذاهب الاسلامیین. بیروت: دارالعلم للملایین.
- ایچی، عضدالدین عبدالرحمن (۱۳۶۴). شرح المواقف. یلیه حاشیة السیالکوتی و الجلبی. قم: انتشارات الشریف الرضی.
- جاحظ، ابی عثمان عمرو بن بحر (۱۹۲۶). البیان والتبیین. بقلم محققه و شارحه حسن السندوی. الکرری.
- جرجانی، عبدالقاهر (۱۹۴۸). الاسرار البلاغیه. علق حواشیه احمد مصطفی المراغی بک. مطبع
- سلمی، ابی عبدالرحمن (۱۹۹۸)، طبقات الصوفیه. حقیقه و علق علیه مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۹۰)، عقل سرخ. شرح و تأویل از تقی پورنامداریان. تهران: سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲). زبان شعر در نثر صوفیه. تهران: سخن.
- صدوقی سها، منوچهر (۱۳۹۰). موسوعه النصوص التأویلیة المختارة ۱. تهران: امیرکبیر.
- عطار، فریدالدین محمد (۱۳۸۶). اسرارنامه. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۷). الهی نامه. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

- _____ (۱۳۸۹). *منطق الطیر*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- قشیری، عبدالکریم (۱۳۸۱). *رساله قشیریہ*. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.
- [بی‌نا] (۱۳۸۹). *هزار حکایت صوفیان*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات حامد خاتمی‌پور. تهران: سخن.
- [بی‌نا] (۱۳۸۶). *خلاصه شرح تعرف*. به تصحیح احمدعلی رجایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نسفی ابی‌المعین میمون بن محمد (۱۹۹۰). *تبصرة الادله*. ج ۱. بتحقیق و تعلیق حسین آتای. نشریات
- هجویری، ابوالحسن (۱۳۸۵). *کشف المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. ج ۵. تهران: سروش.
- همدانی، عین‌الرضا (۱۳۷۹). *زبدة الحقایق*. متن عربی به تصحیح عقیف عسیران. ترجمه فارسی مهدی تدین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- Frow, J. (2007). *Genre*. London: Routledge.
- Richards, I.A. (2001). *Principles of Literary Criticism*. London: Routledge.
- Avesina, *Fan Al-še'r in Aristotle* (1953). *Fan Al-še'r*. Translated from Greek and Interpreted and Researched by 'Abd Al-rahman Al-badvi. Qahere: Maktebat Al-nehzat Al-mesriat. [In Persian]
- Ash'ari, A. (1969). *Maqâlât Al-eslâmiyyin va Extelâf Al-mosallin*. Researched by Mohye Al-dîn 'Abd Al-hamid. Qahere: Maktebat Al-nehzat Al-mesriat. [In Persian]
- Badvi, A. (2005). *Religions of Moslems*. Beyrout: Dar Al-'elm. [In Persian]
- Igi, A. (1985). *Šarh Al-mavâqef*. Interpreted by Al-siyalkouti and Al-chalapi. Qom: Al-sharif Al-razi. [In Persian]
- Jahez, A. (1926). *Al-bayân va Al-tabyin*. Interpreted and Researched by H. Al-Sandoubi. Al-matbe'at Al-jariyat Al-cobra. [In Persian]
- Jorjani, A. (1984). *Al-asrâr Al-balâqat*. Interpreted by A.M. Al-maraghi Beyk. Matba' Al-esteghamat. [In Persian]
- Sohrevardi, Sh. (2011). *'Aql-e Sorx*. Interpreted by T. Pournamdariyan. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Shafi'i Kadkani, M.R. (2013). *Language of Poetry in Prose of Sufis*. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Sadoughi Soha, M. (2011). *Collection of Extract of Interpretive Texts 1*. Tehran: Amirkabir. [In Persian]

- 'Atar, F. (2008). *Elâhi Nâme*. Preface, Interpretation and Research from M.R. Shafi'i Kadkani. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- _____ (2007). *Asrâr Nâme*. Preface, Interpretation and Research from M.R. Shafi'i Kadkani. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- _____ (2010). *Manteq Al-teyr*. Preface, Interpretation and Research from M.R. Shafi'i Kadkani. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Ghosheyri, A. (2002). *Resâle-ye Qoşeyriyyeh*. Translated by Abou A. 'Osmani. Researched by B. forouzanfar. Tehran: 'Elmi va farhangi. [In Persian]
- [Anon.] (2010). *Thousand Story of Sufis*. Preface, Interpretation and Research from H. Khatamipour. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- [Anon.] (2010). *Abridged of Şarh-e Ta'rrof*. Researched by A.A. Rajayi. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Nasafi, A. (1990). *Tabserat Al-adelleh. Vol. 1*. Interpreted and Researched by H. Atay. Nahriyat Riasat Al-sho'oun Al-diniye Al-jomhouriyat Al-torkiye. [In Persian]
- Hojviri, A. (2006). *Kaşf Al-mahjub*. Researched by M. 'Abedi. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Hamedani 'Eyn Al-ghozat (2000). *Zobdat Al-haqâyeq*. Arabic Text is Researched by 'Afif 'Osayran. Translation of Persian from M. Tadayyon. Tehran: Markaz-e Nashr-e Danshgahi. [In Persian]
- Solami, A. (1998). *Tabaqât Al-sufiye*. Interpreted and Researched by M.a. 'Ata. Beyrout: Dar Al-kotob Al-'elmiyeh.