

پیامبر شاعر نیست پژوهشی جامعه شناختی در یک مفهوم قرآنی

سید حیدر علوی نژاد

پیش از آن که قرآن نازل شود، افتخار عرب اسب و شمشیر، و دل بستگی اش شراب و شعر بود، اما دیدگاه قرآن درباره شعر، خواننده را به شگفتی وا می دارد. شعری که دیوان عزت و سلاح برآن عرب است، چنان تیره نشان داده می شود که به سختی ممکن است بدتر از آن تصویر شود؛ شاعران به شدت تحقیر و پیروی از آنان تقبیح می گردد:

«و الشعراء يتبعهم الغاؤون» شعراء/۲۲۴

و شاعران را گمراهان پیروی می کنند.

شعر چه خصوصیتی دارد که چنین تیره معرفی می شود؟ آیا وزن و قافیه شعر را بی ارزش کرده و یا صور خیال ۱ که در شعر تبلور می یابد؟ یا از آن رو که «شعر رستاخیزی در زبان است»^۲ این چنین تقبیح شده است؟

نفی شاعری از پیامبر و قرآن

اگر گامی فراتر بگذاریم خواهیم دید که قرآن شعر بودن خود و شاعر بودن حضرت محمد(ص) را به شدت تکذیب می کند و مدعیان آن را دروغگو می داند:

«و ما علّمانه الشعر و ما ینبغی له إن هو إلا ذکر و قرآن مبین» یس/۶۹

و (ما) به او شعر نیاموختیم و در خور وی نیست، این (سخن) جز یادآوری و قرآن روشن نمی باشد.

«إنه لقول رسول کریم. و ما هو بقول شاعر قلیلاً ما تؤمنون» حاقه/۴۱-۴۰

و البته مشرکان نیز درست با همین حربه به قرآن حمله می کردند و پیامبر را شاعر قلمداد کرده، می گفتند:

«بل هو شاعر» انبیاء/۵

بلکه او شاعر است.

مگر نه اینکه شاعری از بزرگ ترین افتخارات عرب بوده؟ پس چرا پیامبر(ص) را به شاعری متهم می کردند و بدین سان می خواستند او را کوچک کنند؟ چه چیزی در این اتهام وجود داشت که

تهمت زندگان به آن نظر داشتند و می خواستند به پیامبر(ص) ضربه بزنند؟ در حالی که «جایگاه شعر نزد عرب جاهلی بسیار والا بود، زیرا شعر به حسب و نسب و تاریخ معنوی آن مردم مربوط بود، پس شگفت آور نخواهد بود که شعر همراه با خورشید و باد در بین آنان در گردش باشد، تا جایی که زبان آنان مسخر شعر شود و تمام هم و غمشان سرودن و یا نقل شعر باشد، و شعر در بین آنان به جایگاه بسیار بلندی برسد»^۳.

ابن خلدون می گوید:

«هنر شعر، از میان گونه های سخن در میان عرب شریف ترین بود، به همین سبب شعر را دیوان همه دانشها، تاریخ و گواه درستی و خطای گفته هاشان قرار دادند، و آن را اصلی قرار دادند که در بسیاری از علوم و حکمتها بدان مراجعه می کردند.»^۴

پرسشهای اساسی

در این نوشتار پرسشهای اساسی زیر مورد بحث قرار داده می شود:

۱. چرا قرآن درباره شعر و شاعران نظر خوشی ابراز نداشته است؟
۲. چرا عرب پیامبر را متهم به شاعری می کردند و قرآن را شعر می خواندند؟ چه معنایی در پس این اتهام نهفته بود؛ با آن که شعر نزد آنان جایگاه بلندی داشت؟
۳. و چرا قرآن به شدت در برابر این اتهام واکنش نشان داد و آن را تکذیب کرد؟

پرسش نخست

چرا قرآن درباره شعر و شاعران نظر خوشی ابراز نداشته است؟ تعبیری که قرآن در باره شاعران دارد لحنی بسیار شدید دارد، چرا قرآن با چنان شدتی شعر را محکوم و شاعران را مذمت می کند؟ نخست باید تعریف و ماهیت شعر را دریافت.

شعر چیست؟

جرجی زیدان می گوید:

«شعر از هنرهای زیباست که عرب آنها را «الآداب الرفیعة» می نامد، و هدف آن به تصویر کشیدن زیبایی طبیعت است. شعر، زیبایی طبیعت را با خیال به تصویر می کشد و اعجاب و شادی ما را از زیبایی طبیعت با واژگان بیان می کند، موسیقی نیز مانند شعر است؛ شعر، زیبایی طبیعت را با کلام و معنی بیان می کند و موسیقی با نغمه ها و آواها، و هر دو در اصل یکی است.

این تعریف واقعی شعر است، اما منظور دانشمندان عروضی از شعر، سخن مقفا و موزون است، و بدین سان شعر را در مرز واژگان و الفاظ محصور می کنند. در حالی که این تعریف نظم است، نه تعریف شعر، و میان این دو تفاوت بسیار است، زیرا گاهی شخصی شاعر است، اما «ناظم» خوبی نیست، گاهی ناظم خوبی است، اما در او هنر شاعری وجود ندارد، اگر چه وزن و قافیه اثر شعر را در نفس و زیبایی آن را بیشتر می کند، زیرا نظم قالبی است که شعر در آن ریخته می شود، اما سرودن شعر و قالب بندی آن در نثر نیز ممکن است.

با این تعریف از شعر، سخنان فراوانی که آنها را امثال و حکم می نامیم شعر خواهند بود؛ امثال و حکمی که بر کنایه استوارند...» ۵

اگر این نظریه را مبنا قرار دهیم باید بگوییم: شعر بودن شعر، به محتواست، و نه به وزن و قافیه. به همین دلیل برخی از دانشمندان قدیم عرب در تعریف شعر این ویژگی را لحاظ کرده اند. در «الآغانی» ۶ شعر این گونه تعریف شده است: «الشعر کلام و أجوده أشعره»؛ «شعر کلام است، بهترین آن احساس برانگیزترین آن است - یا: که بهترین آن شعرترین آن است -» این تعریف، شعر را به وزن و قافیه مقید نکرده است. در تعریفی دیگر آمده است: «الشعر شیء تجیش به صدورنا فنقذفه علی ألسنتنا» ۷.

شعر چیزی است که سینه ما بدان می تپد و بر زبانمان افکنده می شود. شاعران امروز فارسی زبان نیز همین تعریف را درباره شعر می پذیرند و نظم را از شعر جدا می کنند، و اگر چه برخی در عین توجه به خیال انگیزی و تصویرگری، به فرم زبانی شعر نیز توجه دارند و شعر را به «حادثه ای در زبان» تعریف می کنند. اما این «حادثه در زبان» بودن به وزن و قافیه نظر ندارد.

اما وقتی سخن از شعر در کلام قدیم عرب باشد، باید تعریفی را در نظر بگیریم که با نگاه آن زمان تطابق داشته باشد. طه حسین شعر عربی را این گونه تعریف می کند:

«بنابراین می توانیم با اطمینان، شعر را این گونه تعریف کنیم: سخن دارای وزن و قافیه که هدف آن زیبایی هنری است» ۸.

اما چرا کلام زیبا یا تصویرگر زیبایی، آن چنان زشت تصویر شده است؟

۱. نگاه به کارکرد شعر در آن زمان شاید بتواند دلیل این دیدگاه را مشخص کند.

۲. شعر در میان عرب جاهلی جایگاه بلند و کاربرد گسترده ای داشته، به جای تحلیل سیاسی، اطلاع رسانی خبری، موضعگیری و اعلام جنگ، اطلاعیه و اعلامیه، اظهار عشق و محبت و بیان نفرت و خشم به کار می رفت و گاه نیز کارکرد اقتصادی داشت؛ گاه با شعری جنگی آغاز می شد و با شعری دخترانی به خانه بخت می رفتند و یا کسی سخره مردم می شد و یا بر عکس جایگاه والایی می یافت. هجو، رجز، حماسه، مدح، و عشق و... به جای روزنامه، کتاب و بسیاری از رسانه های جمعی امروز عمل می کرد. اما اینها مشکل شعر عربی نبود، مشکل شعر جاهلی این بود که آن تأثیرات را می گذاشت، بدون اینکه در وراء آن منطق، اندیشه و برنامه مفیدی وجود داشته باشد. شاعر به دلخواه خود، در اثر خشم و نفرت، یا عشق و علاقه و یا دستور رئیس قبیله شعر می گفت و مردم را به حرکت وامی داشت، طبیعی است که چنان مردمی که به دنبال یک بیت شعر - جنگ دراز مدتی را آغاز می کردند، مردمانی گمراه بودند، نه مردمانی آگاه که از روی فکر و برنامه ریزی و بر اساس تدبیر حرکت کنند.

بنابراین هنگامی که شاعران مذمت می شوند منظور، چنان شاعران و چنان شعرها و پیامدهای زشت آنها بوده است.

«ضحاک گفت دو شاعر در عهد رسول(ص) با یکدیگر خصومت کردند، یکدیگر را هجا کردند. یکی از انصار بود و یکی از قوم دیگر، و هر یک را جماعتی در قفا ایستادند و معاونت می کردند، خدای تعالی این آیت را بفرستاد» ۹.

و این نمونه ای از رسوبهای فرهنگ جاهلی در میان عربها بود.

پس طبیعی است که قرآن چنان حرکت‌های بی تدبیر و نابخردانه ای را که سبب بروز برخوردهای خونین و خصومت بار در جامعه می شد تصدیق نکند، و شاعران را که بدون تکیه بر اندیشه و خرد، احساسات مردم را تحریک کرده اند، پیشرو گمراهان بنامد.

با این بیان، توجه قرآن به عملکرد رایج شاعران آن عصر بوده است چون حرکت آنان احساساتی و بر اساس خشمهای تند و زودگذر بوده، و نمی توانسته برای حرکت جامعه به سوی رشد مناسب باشد، بلکه وسیله ای بوده برای گمراهی مردم و ایجاد فتنه و خصومت قتل و خونریزی، یا ترویج ضد ارزشها به جای ارزشهای اجتماعی: «ألم تر أنهم فی کلّ وادٍ یهيمون» (شعراء/۲۵)

۲. باید توجه داشت که آیه مطلق نیست، و نکوهش آیه شامل هر شعر و شاعری نبوده است؛ زیرا آیه در همین جا تمام نمی شود، بلکه برخی از شاعران هدفمند و ارزش گرا را استثنا می کند:

«إلا الذین آمنوا و عملوا الصالحات و ذکروا الله کثیراً و انتصروا من بعد ما ظلموا و سيعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون» شعراء/۲۲۷

مگر آن کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده و خدا را بسیار به یاد آورده و پس از آن که مورد ستم قرار گرفته اند یاری خواسته اند. و کسانی که ستم کرده اند به زودی خواهند دانست به کدام بازگشتگاه برخواهند گشت.

با توجه به این مطلب حل مشکل آسان می نماید و بیان قرآن درباره شعر و شاعران، همانند آیه ای خواهد بود که انسان را یکسره گرفتار «خسران» می داند، اما پس از آن مؤمنان شایسته کار را استثنا می کند:

«والعصر. إن الإنسان لفی خسر. إلا الذین آمنوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحقّ و تواصوا بالصبر»
عصر/۱-۳

سوگند به عصر، تمام انسانها در حال خسران و زیان هستند، به جز آنان که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده اند و به حق توصیه کرده اند و به شکیبایی و پایداری توصیه نموده اند. در این آیه نیز تمام شاعران (دوره جاهلی را) محکوم می کند، ولی مؤمنان مجاهد را از آن استثنا می کند.

«امام صادق (ع) فرمود: مراد شاعران کفارند چون عبدالله بن الزبّیری، و هبیره بن ابی وهب، و مسافع بن عبد مناف، و عمرو بن عبدالله الجمحی، و امیه بن ابی الصلت که ایشان رسول (علیه السلام) را هجو کردند و مردمان (نادان و گمراه) در دنبال ایشان فتادندی به وقت انشاد این اشعار». ۱۰

پس همه شاعران نه، بلکه آن شاعرانی که:

- ایمان ندارند (شعراء/۲۲۸)

- دروغگویند (شعراء/۲۲۳)

- رهبری گمراهان را به دوش می گیرند (شعراء/۲۲۴)

- به جای حرکت در راه راست، در هر وادی سرگردانند (شعراء/۲۲۸)

- و به آنچه می گویند عمل نمی کنند (شعراء/۲۲۶)

از نظر قرآن محکومند و تقبیح شده اند.

اما شاعرانی که

- ایمان آورده اند؛

- عمل صالح و شایسته می کنند؛

- (در شعرشان) خدا را بسیار یاد می کنند؛

- و برای مبارزه با ستمگران به پا می خیزند؛

از نظر قرآن محکوم نبوده و تقبیح نشده اند، این آیه درست مانند سوره عصر است، در هر دو مورد «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» استثنا شده، و عمل شایسته آنان هم به تناسب در هر مورد تفسیر شده، که در اینجا مصداق عمل صالح، حرکت جهادی علیه جبهه فرهنگی شرک و کفر است. بنابراین هنگامی که قرآن از شعر و شاعران بدگویی می کند منظورش مشرکان فتنه انگیز، دروغگویان ناشایسته کردار، و مدعیان بی عمل است، اما شعر در ذات خود بد نیست، شعری که در خدمت تعالی انسان و جامعه انسانی باشد نه تنها بد نیست، بلکه دارای پاداش نیز خواهد بود. شعر جاهلی با کارکرد ویژه آن زشت بود، و هر شعری که همانند آن باشد مذموم است، شعری که در پی دروغ و تملق، یا مدح ستمگران، یا ایجاد فتنه باشد زشت است:

چند از این ترهات بی حاصل	گفت بی مغز و قول لاطائل
شاعری چیست؟ شعر و نظم کدام	سخن لغو و گفته باطل
مادری ۱۱ را لقب کنی حاتم	ظالمی را صفت نهی عادل
گه کنی وصف از تلال و رسوم	که چنین گفته آعشی و دعبل
بوده این یک سعاد را مأوی	گشته این یک رباب را منزل
گه ستایی به وصف روباهی	که شجاع و غضنفر و باسل
گه سرایی به مدح گمراهی	که حکیم و محقق کامل
این سخن کی سزاست از دانا	این روش کی رواست از عاقل
چون سراید سخن به لاف و گراف	مرد دانش پژوه صاحب دل
سخن بی فروغ و کذب و دروغ	کی برآید جزاز دل غافل ۱۲

۲. راز تأکید قرآن بر شاعرنبودن پیامبر(ص)

با اینکه قرآن شاعران را به دو دسته ۱. خیال پرداز و بی ایمان ۲. مؤمن حق گرا، تقسیم کرده است، اما چرا باز هم پیامبر را اساساً از شعر و شاعری مبرا دانسته است؟ به عبارت دیگر، مگر شعر نوعی سخن گفتن هنرمندانه نیست؟ چرا این هنر آن قدر وحشت ناک باشد که اتهام آلودگی به آن، چنان سنگین بنماید که قرآن در آیات فراوان این اتهام را پاسخ بگوید؟ شاید برای اینکه امروزه ما تصویری پسندیده از شعر داریم، به همین دلیل زشت شمردن آن به نظر عجیب می رسد، بویژه که در تاریخ اسلام نه تنها شعر در عمل طرد نشد، بلکه ترویج نیز شد، در زمان خود پیامبر گرامی اسلام(ص)، حضرت به شاعر بزرگ صدر اسلام، حسان بن ثابت فرمود: «قل، و روح القدس معک» ۱۳؛ بگو که روح القدس با توست.

گویی «متن» چیزی را می گوید که ما در نیافته ایم، چه چیزی از ما پنهان مانده است؟

روش پژوهش

روش ما در این پژوهش نوعی نگاه جامعه شناختی است، مطالعه یک مسأله در افق تاریخی آن، اما نه نگاهی تنها تاریخی، بلکه با نگاهی جامعه شناختی؛ و به طور دقیق جامعه شناسی تفهیمی ماکس وبر، که نگاهی معنی کاوانه به رفتار معنی دار دارد، و رابطه وثیق آن با هرمنوتیک نیز روشن است؛ ۱۴ زیرا مسأله یک اتهام است؛ شاعر بودن پیامبر، می خواهیم بدانیم این اتهام به چه قصدی وارد می شده است. بنابراین ما از یک سو با یک متن روبه رو هستیم، و از سوی دیگر با یک رفتار معنی دار جمعی که اتهام علیه قرآن و پیامبر(ص) است. باید برای تفسیر این متن، از قواعد تفسیر متن استفاده کنیم، و برای عمل اجتماعی اتهام زدن، با نگاه جامعه شناختی مسأله را بررسی کنیم.

جامعه شناسی تفسیری(تفهیمی)

«تفسیر هر عمل به این است که زمینه فرهنگی و حالت روحی فاعل آن عمل را چنان روشن کنیم که آن عمل را برای ما معقول و مفهوم سازد. فهم پذیر ساختن (Make Sense) فعل و رفتار است، یعنی روشن کردن معنای آن عمل در نظامی از نهادها و تصویرهای معنی دار فرهنگی. ۱۴. وبر می گوید:

«ما عملی را جامعه شناسی می نامیم (با معانی بسیار گوناگونی که دارد) که می خواهد از راه تفسیر به فهم کردار اجتماعی نائل آمده، و سپس به شیوه علی چگونگی گسترش و آثار مترتب بر این کردار را تبیین کند». ۱۵.

در جامعه شناسی وبر، رفتار اجتماعی معنی دار مورد تفسیر قرار می گیرد، اینک باید دید رفتار معنی دار اجتماعی انسان چیست؟

«کردار، فقط تا وقتی رفتار انسانی تلقی می شود که فرد یا افراد عامل، به نوعی عمل که دارای معنای ذهنی است، دست می زنند. چنین رفتاری ممکن است درونی یا برونی باشد، و نیز امکان دارد که عمل یا انصراف از آن را شامل شود. اصطلاح رفتار اجتماعی را درمورد فعالیت‌هایی به کار خواهیم برد که بر حسب معنی و مقصودی که افراد عامل برای آن قائل هستند، با رفتار دیگران مرتبط باشد و بر اساس آن جهت گیری شود». ۱۶.

در جای دیگر می گوید:

«رفتار اجتماعی که عدم فعل، تسلیم شدن و تن به قضا دادن را نیز دربر می گیرد، ممکن است به سمت رفتار گذشته یا حالی یا آتی دیگران جهت گیری شود». ۱۷.

از نظر ماکس وبر

«رسالت جامعه شناسی... تفسیر رفتار قابل فهم است». ۱۸.

تفسیر چه نوع عملی است؟ در جامعه شناسی وبر از دو اصطلاح تفهم و تفسیر استفاده می شود، که اگر چه با هم تفاوت دارند اما دو روی یک سکه به نظر می رسند؛ زیرا تفهم یعنی درک معانی، و تفسیر یعنی بیان معنای ذهنی به صورت مفاهیم منظم. ۱۹. بنابراین بدون تفهم، تفسیر ممکن نیست؛ نخست باید تفهم صورت گیرد و در گام دوم، بر اساس تفهم به دست آمده تفسیر متناسب ارائه شود. پس مهم است که بدانیم تفهم چیست و چگونه صورت می گیرد. وبر برای تفهم دو مرحله قائل است: «تفهم بر دو نوع است: نخست، تفهم تجربی و مستقیم معنای یک عمل مفروض (از جمله اداء یک لفظ). در این تفهم وقتی قضیه $4=2 \times 2$ را می خوانیم یا می شنویم، معنای آن را (مستقیماً) «فهم»

می کنیم. ما در اینجا تفهیم عقلانی و مستقیم یک اندیشه را تجربه می کنیم. به همین ترتیب، طغیان خشم در قالب اصوات، تعجب، حالات چهره و یا حرکات غیرعقلانی به فهم در می آید. این امر همان تفهیم تجربی و مستقیم واکنشهای عاطفی و غیرعقلانی است و در آن مقوله ای می گنجد که مشاهده عمل یک هیزم شکن یا کسی که دستش را برای بستن در به طرف دستگیره دراز می کند و یا تفنگش را به طرف جانوری قراول می رود، بدان تعقل دارد. این حالت، مشاهده تجربی و عقلانی رفتار است.

نوع دوم تفهیم، غالباً تفهیم تبیینی نام دارد؛ ما قادریم انگیزه های کسی که قضیه $2 \times 2 = 4$ را به طور کتبی یا شفاهی بیان می کند، دقیقاً در زمان معین و تحت شرایط مشخصی بفهمیم. چنین تفهیمی ممکن است در اوضاع و احوالی حاصل شود که فرد مورد مشاهده به کاری از قبیل دفتر داری یا شرح و اثبات علمی و یا پروژه هایی که کار مذکور بخش اساسی آن به شمار می رود، پرداخته باشد. این امر، تفهیم عقلانی انگیزه یک عمل است. به عبارت دیگر، عمل به عنوان بخشی از یک «وضعیت» قابل فهم تلقی می شود. اگر ما بدانیم که هدف گیری تفنگ، به خاطر تفریح و سرگرمی است، و بریدن چوب، توسط هیزم شکن در ازای مزد صورت می گیرد، آن گاه «تفهیم انگیزه ای» به «تفهیم مشاهده ای» افزوده می شود.

... چنین تفهیمی را می توان به مثابه تبیین واقعی «سیر بالفعل» قبول کرد.» ۲۰

چنان که دیدیم، پس از تفهیم، نوبت تفسیر فرا می رسد، اما تفسیر نیز بیان بی برنامه نیست که مفسر هرگونه خواست آن را بیان کند، بلکه همان گونه که از وبر نقل کردیم «تفسیر، یعنی بیان معنای ذهنی به صورت مفاهیم منظم».

مفهوم نظام یافته از دیدگاه وبر را ژولین فروند این گونه بیان کرده است:

«وبر در یک بند از مطالعات انتقادی اعلام می کند که یک بخش از این رساله را به بررسی مفهوم نظام یافته اختصاص خواهد داد، به یقین اوضاع و احوال او، او را از نگارش این بخش باز داشته است، و ما ناگزیریم اطلاعات لازم را در نوشته هایی که وبر تفکرش را در این موضوع در آنها بیان کرده است، جست و جو کنیم. مفهوم نظام یافته بر سه چیز دلالت دارد:

۱. پروراندن مفاهیم به گونه ای روشن و بدون ابهام، مثلاً به صورت نمونه آرمانی، به منظور پرهیز از هرگونه اشتباه در معنی و در پی آن پرهیز از زنجیره اشتباهات در سطح مسائل.
۲. اقدام به تحلیل واقعیت تجربی و تاریخی در این چارچوب فکری، به منظور تعیین و تصریح فردیت یک رویداد، یا مقایسه پدیده های گوناگون با یکدیگر.
۳. ساختن یک تابلوی عقلانی از جزء واقعیت مطالعه شده، به منظور اسناد روابط علی صحیح یا محتمل و بر نمودن مناسب ترین معنی.» ۲۱

بدین سان عمل اجتماعی همچون متنی در نظر گرفته می شود که نیاز به تفسیر دارد:

«تشابه مهم و عمیقی میان تفسیر افعال آدمیان و تفسیر متون برقرار است. در هر دو جا، مفسر با مجموعه ای از عناصر و اجزاء معنی دار روبروست و می کوشد تا از پیوندهای معنی دار میان آنها پرده برداری کند. (و همین است که تفسیر را فرایندی معنی کاو می سازد). همین که چنان توصیفی به دست آمد «نامعقول» نبودن رفتار شخص فاعل نمایانده شده است و گنجیدنش در نظام هماهنگ فرهنگی و هنجاری بزرگ تری معلوم شده است. یکی از چارچوبهای تفسیری ممکن برای فهم افعال

فاعلان، چارچوب عقلانیت وسیله - هدف است. اما این تنها چارچوب ممکن نیست؛ می توان از افعال فاعلان تفسیرهای دیگر داشت و آنها را نمایشی نمادین، شیوه ای نمادین، شیوه ای تئاتری یا عمل به شعائر و امثالها دانست» ۲۲.

پرسش دوم

اکنون به پاسخهایی که به پرسش دوم داده شده است می پردازیم؛ که چرا عرب به پیامبر تهمت شاعری می زدند. برخی از مفسران در این باره به مسأله افق تاریخی متن توجه داشته و پاسخهایی برای این مسأله داده اند، که رهگشاست، اما کمتر کسی مسأله را با موشکافی بایسته ای به پژوهش نشسته است. برخی دیگر از مفسران نیز خواسته اند پاسخهای کلی و بدون توجه به افق تاریخی متن ۲۳ بدهند، به گونه ای که برای تمام زمانها پاسخگو باشد. اگر چه این پاسخها نیز می تواند در جای خود صحیح باشد، اما فقط بخشی از حقیقت را دربردارد. یکی از آن پاسخها پاسخ سید قطب است:

«سپس شایستگی شعر را نسبت به پیامبر نفی کرده است، «و ما ینبغی له الشعر» زیرا شعر راهی جز راه نبوت دارد، شعر انفصال و تأثیرپذیری است و بیان آن انفصال، و انفصال در موقعیتهای متفاوت مختلف است، اما نبوت وحی است و بر رویه های ثابت متکی است، در راستای راه راست. و از سنت الهی حاکم بر تمام هستی پیروی می کند؛ با احساسات و گرایشهای گوناگون متفاوت نخواهد شد، آن گونه که شعر با انفصالات نو به نو دگرگون می شود و بر حالتی ثابت نمی ماند.

نبوت، اتصال پیوسته با خداست، که مستقیماً از وحی الهی دریافت می شود، و تلاش پیوسته برای ارجاع زندگی به خداست، در حالی که شعر - در برترین شکل آن - گرایشهای انسانی به جمال و کمال است، که آمیخته با نگرشهای محدود شاعر در محدوده کوتاه نگری ها و توانمندی هایش است. و شعر نمایاننده فریادهای نفس است و فوران های برخاسته از تن!

بنابراین طبیعت شعر و نبوت از بنیاد جداست، شعر در برترین شکل آن، شوقها و گرایشهایی است که از زمین برخاسته به بالا می رود، اما وحی در ذات خود هدایتی است که از آسمان می آید» ۲۴. این پاسخ ممکن است خواننده امروزی را تا حدودی قانع کند، و در محدوده دیدگاه خود درست نیز هست، اما این فقط بخشی از حقیقت در این باره است.

آلوسی بغدادی، نیز در ضمن چندین پاسخ، پاسخهایی هم دارد که بیشتر ناظر به درک امروزیان است، اگر چه تعریف قدیمی شعر را نیز در بر می گیرد، اما گویی همان چیزی را می خواهد بگوید که سالها بعد از او سید قطب بیان کرده است:

«بر کسی که اندک بهره ای از هوش داشته باشد پوشیده نیست که این کتاب حکیم، در بردارنده تمام منافع دینی و دنیایی است، با روش قاطع و استوار، که از زمین تا آسمان با منطق شعر متفاوت است؛ اما تفاوت آن با شعر از جنبه لفظی در این است که مانند شعر وزن و قافیه ندارد. و اما از نظر معنی، در این است که شعر سخنانی برخاسته از خیال است که چیزی را خوب و شوق آور یا نفرت انگیز جلوه می دهد، یا چیزهایی از این دست. شعر در بردارنده دروغهای بسیار است. گفته شده «أعذبه أكذبه» (در شعر مپیچ و در فن او، چون اکذب اوست احسن او) در حالی که قرآن دستور و عقیده و قانون است» ۲۵.

اگر چه آلوسی در اینجا گویی زشتی و ناشایستگی شعر را تحلیل می کند، و با این پیش فرض به نفی شعر و شاعر بودن از قرآن و پیامبر(ص) می پردازد، اما در پایان سخن به حل مناسب تر مسأله می پردازد و می گوید:

«این رد آن چیزی است که آنان ادعا می کردند؛ یعنی اینکه قرآن شعر و پیامبر(ص) شاعر است، و مقصودشان از این سخن این بود که آنچه پیامبر به نام قرآن آورده است دروغ و خیال، و افترا بر خداوند است، که قرآن این پندار آنان را به شدت حاشا کرده است.» ۲۶

اما گویی نمی تواند از پاسخ اول دل بکند، یک بار دیگر با همان دیدگاه به مسأله نگاه می کند و می گوید «و ما علّمانه الشعر و ما ینبغی له»، یعنی:

«شعر سرودن شایسته پیامبر(ص) نبوده او را نمی سزد، زیرا شعر تغییر معنی را برای لفظ و وزن (و قافیه) نمی طلبد، برای اینکه زیباترین شعر آن است که دارای مبالغه و گزافه گویی باشد و اغراق در وصف. بسیاری شعرها تحسین چیزهایی است که زیبا نیستند و یا زشت انگاری آنچه که در واقع زشت نیست، و این خود دروغ گویی است که ساحت مقدس شارع از آن به دور است.» ۲۷

اما اگر تعریف جرجی زیدان، یا تعریفهای معاصران را از شعر بپذیریم که شعر نه قافیه است و نه وزن، و سپس برای آزادی از سیطره خنثی کننده این قافیه، شعر نیمایی، و برای رهایی از سیطره وزن و قافیه، شعر آزاد یا شعر سپید را در نظر بگیریم، این پاسخ که شعر قافیه و وزن دارد و قرآن ندارد، یا اینکه شعر پایند قافیه و زندانی وزن است، دیگر پاسخی متناسب نخواهد بود.

آلوسی پاسخی را از ابن حاجب نقل می کند که نفی شعر از پیامبر برای رفع تهمت است؛ یعنی اینکه پیامبر با توانایی و نیروی شاعرانه خود قرآن را پدید آورده باشد. ۲۸

اما این پاسخ بی اشکال نیست، زیرا توانایی بر آفرینش نثر فصیح و بلیغ در مرتبه والا، از این نظر شاید سبب اتهام بیشتر شود؛ زیرا این اتهام به کسی که توانایی آفرینش نثر ادبی فصیح و بلیغ را دارد بیشتر می چسبد. ۲۹ و به همین دلیل، آلوسی با ایراد این اشکال بار دیگر به تفاوتهای شعر و قرآن می پردازد؛ شبیه پاسخ اول. ۳۰

جالب اینجاست که با همین پیش فرض، برخی از مفسران؛ مثل آلوسی، و برخی از نویسندگان درباره قرآن و پیامبر؛ مانند مصطفی صادق الرافعی، مطالبی را بیان کرده اند تا نشان دهند که پیامبر یا شعر نمی خوانده و آن را منفور داشته و یا نمی توانسته درست بخواند... ۳۱

در یک مقایسه کوتاه، اگر چه پاسخ سید قطب هم مشابه همین نظر است، اما سخن او حتی با تعریفهای جدید از شعر پذیرفتنی تر است؛ تا این پاسخها که ناظر به تقبیح کلی شعر است، و استثنای وارده در سوره شعراء را نیز نادیده گرفته اند، و این حقیقت را که شعر در زمان پیامبر مطرود نبود، و شاعران متعهد در تاریخ اسلام همیشه مورد تأیید و تحسین بوده اند.

مرحوم علامه طباطبایی نیز بر این نظر است که:

«در شعر معنای سخن با صور خیال شاعرانه ای که دروغ است آرایش داده می شود، که هر چه در این زمینه پیش تر رود تأثیر آن بر نفس بیشتر خواهد بود. و در شعر، تنظیم کلام با وزنهای موسیقایی است تا گوش نوازتر باشد، پس برای آن حضرت(ص) سزاوار نیست که شعر بگوید، زیرا او رسول خداست و علامت رسالت و متن دعوت او قرآنی است که در بیان خود معجزه است، و «ذکر» و «قرآن مبین» است...» ۳۲

اما فخررازی مسأله را شایسته پژوهش ژرف تری دیده و به درک تاریخی مسأله نزدیک شده است: «چرا خداوند آموزش شعر به پیامبر(ص) را از سوی خود نفی کرده است در حالی که اعراب، افزون بر این تهمت‌های دیگر نیز بر پیامبر وارد می کردند؛ مثلاً تهمت ساحری، خداوند نفرمود به او ساحری نیاموختیم. یا اینکه آن حضرت را متهم به کاهن بودن می کردند، اما خداوند نفرمود که به پیامبر کاهن بودن را نیاموختیم.

پاسخ این است که: تهمت کاهن بودن را هنگامی به پیامبر(ص) می بستند که آن حضرت از غیب خبر می داد و همان گونه که فرموده بود اتفاق می افتاد، و تهمت ساحری را هنگامی به آن حضرت نسبت می دادند که کارهای خارق العاده انجام می داد، معجزاتی که دیگران از انجام آنها ناتوان بودند، مانند شق القمر یا سخن گفتن سنگ ریزه و درختان، و امثال آن را. اما تهمت شاعری در هنگامی به حضرت نسبت داده می شد که قرآن را بر آنها تلاوت می کرد. اما تحدی پیامبر (به مبارزه و مقابله فرا خواندن مشرکان) فقط درباره قرآن بود، همان گونه که خداوند می فرماید: «و إن كنتم فی ریب ممّا نزلنا علی عبدنا فأتوا بسورة من مثله و ادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين» (بقره/۲۳) و امثال این آیات. قرآن نگفته است: اگر درباره رسالت من تردید دارید شاخه های درختان را به سخن درآورید، یا مردمانی بسیار را سیر کنید و یا از امور غیبی خبر دهید. چون تحدی پیامبر با کلام بود، از همین رو بدو نسبت شعر دادند و به همین سبب خداوند آموزش شاعری را از آن حضرت نفی کرد.» ۳۳

فخررازی با این نگاه، اتهام را رفع کرده و به مطالعه زمان نزول پرداخته که آنان معجزه پیامبر را می خواستند تخطئه کنند. اما گویی دانشمندی مانند او نیز اندکی با شتاب داوری کرده است. گویی می پذیرد که سایر معجزات پیامبر مانند شق القمر و اخبار غیبی برای عاجز کردن مشرکان نبوده است، و فقط قرآن این خصوصیت را داشته، اما حقیقت این است که آن اتهامات نیز در قرآن نفی شده است؛ مثلاً در آیه ۲۹ سوره طور از آن حضرت کاهن بودن نفی شده:

«فذكر فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون» (طور/۲۹) و همین طور در سوره حاقه علاوه بر رد این اتهام که قرآن سخن یک شاعر است چنین می خوانیم:

«و لا بقول كاهن قليلاً ما تذكرون» حاقه/۴۱

و در سوره طور، سحر بودن قرآن نفی شده: «أفسح هذا أم أنتم لا تبصرون» (طور/۱۵) و در آیات دیگر به همین سوره کاهن بودن، مجنون بودن و شاعر بودن نیز نفی شده است.

از آیات سوره حاقه معلوم می شود پیامبر(ص) را نه تنها برای سایر معجزات ایشان، بلکه درباره قرآن هم کاهن می خواند، زیرا قرآن می گوید «این گفتار کاهن نیست» یعنی رفع اتهام کهانت از پیامبر(ص) مربوط به قرآن است، همان گونه که نفی سحر بودن درباره قرآن است.

اگر تعبیر و ما علمناه که در سوره یس آمده در سایر سوره ها نیست، اما در مفهوم آنها تفاوتی ایجاد نمی کند، زیرا کهانت و ساحری و مجنون بودن نیز، به همان شدت تهمت شاعری، از پیامبر(ص) نفی شده است، بنابراین اگر چه زاویه نگاه فخررازی درست است، اما حوصله کافی به خرج نداده و شتاب و رزانه قضاوت کرده است، زیرا:

۱. اینکه گفته فقط در موقعی پیامبر(ص) را کاهن می خواندند که کارهای خارق العاده انجام می داد، و فقط هنگامی شاعرش می خواندند که قرآن بر ایشان تلاوت می کرد، ادعایی نادرست است، زیرا

قرآن ادعای مشرکان را درباره سحر یا کهانت بودن قرآن نفی می کند، و این می رساند که آنان اتهام کهانت، ساحری، شاعری و مجنون بودن را درباره قرآن به آن حضرت(ص) می بستند. در قرآن کریم تصریح شده که آنان قرآن را سحر می خواندند: «فقال إن هذا إلا سحر یؤثر»؛ پس گفت: این جز جادویی که (به برخی) آموخته اند نیست.

۲. اگر این ادعای او نادرست باشد پاسخ او که بر پایه این مطلب و تقسیم بندی خاص آن ممکن است، ناتمام خواهد بود.

بر همین اساس، قرطبی، فخررازی و آلوسی تلاش کرده اند که نشان دهند آن حضرت شعری را مورد استفاده قرار نداده، و یا اگر شعری را هم خوانده، وزن آن را خراب کرده! ۳۴ و درباره آیاتی که موزونند، مانند «لن تنالوا البرّ حتّی تنفقوا ممّا تحبّون» (آل عمران/۹۲) نیز پاسخ داده اند که هر کلام موزونی شعر نیست، بلکه کلام موزونی شعر است که وزن آن با قصد «موزون سخن گفتن» آمده باشد! ۳۵

اما به نقل قرطبی، جاری شدن شعر بر زبان پیامبر(ص) را منافی این آیه ندانسته اند و گفته اند با گفتن یک مصرع یا دو مصرع کسی شاعر نمی شود، همان گونه که با دوختن یک یا دو درز کسی را خیاط نمی گویند.

«ابواسحاق زجاج گفته است: معنای و ما علّمانه الشعر و ما ینبغی له؛ یعنی او را شاعر قرار ندادیم، یعنی شعر با علم به شعر، و این با سرودن اندکی از شعر ناسازگاری ندارد.

نخاس در ارزیابی این نظریه گفته است: این بهترین پاسخی است که در این باره داده شده است» ۳۶

ظاهراً این سخن، چنان که نخاس گفته پاسخ درستی است، و اینکه بگوییم پیامبر(ص) شعر را غلط خوانده یا اعراب و وزن آن را خراب کرده پاسخ مناسبی نیست، زیرا اولاً خود این ادعا جای تأمل و انکار دارد، به خصوص که برخی از آیات قرآن نیز موزون است. پس پاسخ درست همین است که یک بیت شعر از شاعری دیگر خواندن یا یک بیت مقفی سرودن، کسی را شاعر نمی سازد. آیا اگر ما مسلمانان، به عنوان مدح، همان دو بیت مقفی را سند شاعر بودن آن حضرت قرار می دادیم به ما نمی خندیدند؟

اما آیات موزون قرآن نیز شعر نیست، زیرا شعر تنها وزن نیست؛ خیال، وزن، قافیه، رستاخیزی زبان و... دست به دست هم می دهند و شعر را پدید می آورند.

اگر پاسخهای مفسران تمام مسأله را حل نکنند و فقط بخشی از حقیقت را حل کند، راه حل کامل چیست؟ آیا بهترین راه این نیست که در فضای تاریخی نزول قرآن برویم و ببینیم دلیل آن که قرآن را شعر می خوانند و قرآن به شدت آن را نفی می کرد چه بود؟ اگر منظور از شعر کلام موزون باشد، در قرآن کلام موزون پیدا می شود:

«لن تنالوا البرّ حتّی تنفقوا ممّا تحبّون» آل عمران/۹۲

«نصر من الله و فتح قریب» صف/۱۳

«وجفان کالجواب و قدور راسیات» سبأ/۱۳

یا کلمات موزونی که در چند مورد خود پیامبر سروده است.

اگر منظور از شعر، تنها صور خیال باشد، یا استفاده و تصویر، در قرآن نیز چنین مواردی هم پیدا می شود؛ مانند:

«والصبح اذا تنفس» شمس/۱۸

وسوگند به صبح، هنگامی که نفس بکشد.

«ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة و إن من الحجاره لما يتفجر منه الأنهار و إن منها لما يشقق فيخرج منه الماء و إن منها لما يهبط من خشية الله» بقره/۷۴

سپس دل‌های شما سخت گردید؛ همانند سنگ، یا سخت تر از آن، چرا که از برخی سنگها جویبارهایی بیرون می زند، و پاره ای از آنها می شکافد و آب از آن خارج می شود، و برخی از آنها از بیم خدا فرو می ریزند...

تصویرگری های شگفت انگیزی که در قرآن درباره برخی از حالت‌های روحی و روانی انسان یا چشم اندازه‌های قیامت آمده از عهده هیچ شاعری ساخته نیست. کاربرد مجاز در قرآن نیز که از مباحث عمده در چالش میان معتزله و شیعه از یک سو و اشاعره از سویی دیگر بوده خود مسأله ای درخور توجه است.

از مبالغه نیز گاه برای نشان دادن شدت عملی استفاده شده است، که از مشخصه های شعر است:

«يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصّواعق حذر الموت» بقره/۶۹

در پی صاعقه ها انگشتان خویش را در گوشها فرو می برند؛ از ترس مرگ.

«إنها بقره صفراء فاقع لونها تسر الناظرين»

آن ماده گاوی است زرد؛ یکدست و خالص، که رنگش بینندگان را شاد می کند!

دمیدن روح احساس در توصیف یک رنگ، ارزش هنری شاعرانه دارد.

یا در تصویر صحنه های از قیامت در سوره نبأ، در آیه ۳۸، صحنه عظیمی را به ایجاز، اما به روشنی و دقت شگرف توصیف می کند.

هدف ما بررسی کامل جنبه های بیان هنری قرآن و شکوه ادبی آن که گاه با خروج از فرم عادی زبان بر افقهای عالی بیان دل انگیز تصویری می نشیند نیست؛ اما واقعیت این است که چنان بیانهایی در قرآن وجود دارند، آیا این با نفی شعر بودن از قرآن ناسازگاری ندارد؟ شاید نکته اساسی این است که باید ببینیم انگیزه عربهای جاهل وقتی پیامبر را به شاعری متهم می کردند چه بود، فصیح، بلیغ، زیبا و دل انگیز بودن بیان آن حضرت(ص)؛ یا قصد دیگری داشتند.

شاعری در جاهلیت

اگر هر یک از پاسخهای پیشین به گونه ای ناتمام است، یا پاسخگوی پرسش مطرح شده نیستند، یا فقط بخشی از حقیقت را دارند، پس اصلاً پرسش درستی وجود دارد؟

در این میان یک حلقه مفقوده وجود دارد که با به دست آوردن آن مسأله روشن تر و پاسخ آن به وضوح و شفافیت می رسد. بنابراین پرسش را دوباره مطرح می کنیم:

۱. شعر در میان جاهلیت جایگاه رفیعی داشت

۲. شعر، در ذات خود، از نظر قرآن چیزی بد و ناروا نیست، در اسلام هم عملاً پیامبر(ص) و امامان معصوم از یک سو، و خلفای وقت از سوی دیگر شاعران را می خواستند و شعر را گرامی می داشتند.

۳. قرآن شباهتی با شعر زمان جاهلیت که دارای فرم و محتوای مشخص بود ندارد؛ زیرا لازمه شعر بودن در آن زمان افزون بر بیان شاعرانه و خیال انگیز، داشتن وزن و قافیه بود، که عمدتاً قرآن از آن استفاده نمی کرد.

با توجه به این سه واقعیت، پرسش این است که چرا عرب با اینکه شعر را می ستودند و شاعران را مهم می شمردند و گرمی می داشتند، و در عین حال که قرآن به سبک شاعران جاهلی دارای وزن و قافیه نبود، چرا قرآن را شعر و پیامبر را شاعر می خواندند؟ شعر بودن چه عیبی می توانست باشد، آیا کلام وحی - عقلاً - نمی توانست با فرم شعر نازل شود؟ چه ناسازگاری میان موزون بودن آن می پنداشتند؟

و قرآن چرا به شدت شعر بودن خود و شاعر بودن پیامبر را ردّ می کند، مگر سخن موزون و خیال انگیز چه عیبی داشت؟ قرآن که شعرای متعهد را نکوهش نمی کند، پس سرّ اینکه هم عرب ادعای خود را به منزله انکار و حیانی بودن آن تلقی می کردند، و هم قرآن با همین تلقی - یعنی ناسازگاری شعر بودن قرآن با وحی الهی بودن آن - این تهمت را ردّ می کند چیست؟ لازم است به فضای این اتهام و پاسخگویی برویم و ببینیم مقصود آنها از اتهام شاعری چه بوده که قرآن آن را مردود شمرده: اگر به تاریخ شعر و شاعران جاهلی نگاه کنیم با نکته ای غریب روبرو خواهیم شد که اگر چه شگفت آور است، اما اعتقاد جاهلیت را درباره شاعران و شعر بیان می کند که با توجه به آن، پاسخ پرسش ما کامل خواهد شد.

عرب جاهلی را باور بر این بود که هر شاعری جنّی دارد که شاعر را در گفتن کمک می کند. البته تعبیر جنّ یا شیطان به یک معنی است، زیرا منظورشان از شیطان نیز جنّ است:

«اعتقاد کرده اند که تلقین شعر شیاطین می کنند ایشان را، و هر کس را که شیطان او در این باب قوی تر باشد شعر او بهتر باشد، از اینجا گفت شاعر ایشان:

إني و كل شاعر من البشر شيطانه أنثى و شيطاني ذكر

و سبب استمرار این شبهت بر ایشان از آنجاست که ایشان را شعر گفته می شود بی رنج و اندیشه بسیار؛ آنچه دیگران مثل آن نتوانند گفتن به رنج و تکلیف. ایشان می پندارند که آن شیاطین تلقین می کنند.» ۳۷

در مقدمه دیوان اعشی (میمون بن قیس) چنین آمده است:

«عرب در زمان جاهلیت معتقد بود که در هر کس نشانه های نجابتی و آثار ذکاوتی باشد جن با او رابطه دارد، و جنیان در سرزمین عبقر سکونت دارند. و هر شاعری چنین بود که به اعتقاد آنان جنی قصائد و اشعار او را به او الهام و تلقین می کرد، به همین سبب شاعران برجسته را با نسبت به «عبر»، «عبقری» می خواندند.» ۳۸

در لسان العرب، ذیل واژه عبقر آمده است:

«عبقر محلی در بادیه است که جنّ بسیار دارد، به گونه ای که در مثل گفته می شود: «کأنهم جن عبقر»؛ آنان مانند جنّ عبقر هستند. ابن کثیر گفته: عبقر، آبادی است که چنان می پندارند جن ها در آن سکونت دارند، عرب هنگامی که چیزی فوق العاده غریب و یا چیزی که انجام آن دشوار یا نیازمند ظرافت بود، و یا چیزی را بزرگ و بااهمیت می دیدند، آن را به به آن محل نسبت می دادند و می

گفتند «عبقری» است. سپس این معنی توسعه یافت، تا آنجا که هر رئیس و بزرگی را «عبقری» می گفتند.» ۳۹

آن گاه شعری را از لبید در این باره شاهد می آورد:

ابوعبید می گوید: کسی را نیافتم که بداند این سرزمین (عبقر) کجاست، و چه وقت وجود داشته است؟! ۴۰

شاعران، زیاد درباره شیطان یا جنّ خود سخن گفته اند، اعشی شاعر معروف عرب، که دو قصیده «معلقه» دارد، جن خود را مسحل بن ائاثه معرفی کرده است، او خود در این باره می گوید:

«به قصد دیدار قیس بن معدی کرب عازم حضرت الموت شدم، در مرزهای یمن راه را گم کردم، زیرا پیش از آن از آن راه نرفته بودم، بارانی هم شروع به باریدن کرد، به اطراف نگاه کردم تا شاید محلی برای پناه گرفتن بیابم، چشمم به خیمه گاهی افتاد، به سوی آن روان شدم، پیرمردی را بر در خرگاه نشسته دیدم، بر او سلام کردم، جواب سلامم را داد. شترم را به خرگاهی دیگر جای داد، من هم لباس سفر را بیرون آوردم و نشستم.

گفت: تو کیستی؟ و کجا می روی؟

گفتم: من اعشی هستم، به قصد دیدار قیس بن معدی کرب می روم.

گفت: خدا تو را به سلامت بدارد، گمان می کنم او را به شعری مدح گفته ای؟

گفتم: آری.

گفت: آن را برایم بخوان.

من، مطلع قصیده ام را برای او خواندم:

رحلت سمیة عذوة احمالها غضباً علیک، فما تقول بدالها

مطلع شعر را که خواندم گفت: بس است، این شعر را تو گفته ای؟

گفتم: بلی.

گفت: این سمیه که در قصیده ات از او یاد کرده ای کیست؟

گفتم: او را نمی شناسم، این فقط نامی است که به ذهنم خطور کرده.

او صدا زد: سمیه، بیرون بیا.

ناگهانی دخترکی پنج ساله از خرگاه بیرون آمد، ایستاد و گفت:

پدر چه می خواهی؟

گفت: قصیده ای را که در مدح قیس بن معدی کرب سروده ام برای عمویت بخوان، همان که در

اوایل آن را به تو نسبت داده ام. شروع کرد به خواندن قصیده، از اول تا آخر، حتی حرفی از آن را فرو

نگذاشت. هنگامی که قصیده را تا پایان خواند به او گفت: برو.

سپس رو به من کرد و گفت: آیا چیز دیگری هم سروده ای؟

گفتم: آری بین من و یکی از پسرعموهایم به نام یزید بن مسهر مسأله ای پیش آمد؛ از آن نوع که

گاه بین پسرعموها اتفاق می افتد، و او مرا هجو کرد، من هم او را هجو کردم و زبانش را بدین سان

بستم.

گفت: درباره او چه سروده ای؟

گفتم: دعی هریره إن الركب مرتحل

هنگامی که بیت اول شعرم را برای او خواندم گفت: کافی است، «هریره ای» که در شعرت از او نام برده ای کیست؟

گفتم: او را نمی شناسم، این هم مثل آن یکی فقط اسمی است که به زبانم جاری شده.

صدا زد: هریره!

ناگاه دخترکی در حدود همان سن و سال بیرون آمد، به او گفت: قصیده ای را که در آن اباثابت یزید بن مسهر را هجو کرده ام برای عمویت بخوان.

او هم قصیده را از اول تا آخر خواند، حتی حرفی از آن کم نکرد، متحیر شدم، لرزشی بر اندامم افتاد، هنگامی که دید چه برای من اتفاق افتاده برای اینکه وحشتم از بین برود گفت: من هاجس تو، مسحل بن اثاثه هستم، همان که شعر را به زبان تو انداخت.

نفس راحتی کشیدم، حالم سرجایش برگشت. باران نیز بند آمد، او راه به من نشان داد و گفت:

به چپ و راست بپیچ تا به سرزمین قیس برسی.» ۴۱

اعشی در شعر خود نیز به رابطه با مسحل اشاره می کند. وقتی که «شراحیل بن طور» او را هجو می کند، او نیز برای دفاع از حیثیت شاعرانه خود که به خطر افتاده، و برای دفاع از حیثیت قبیله خود مجبور است هجو او را پاسخ بگوید، اما چه می توان کرد، شعر چنان نیست که هرگاه بخواهی فوران کند، مدتی می گذرد و او نمی تواند پاسخ آن هجو را بدهد، اما سرانجام موفق می شود قصیده ای بلند بگوید، که در دیوانش ثبت شده و به ۶۱ بیت می رسد.

علت تأخیر خود را نیز در ضمن قصیده بیان می کند:

«فما أنا عمّا تعملون بجاهل	و لا بشبابة جهله يتدقق
نهار شراحیل بن طود یریبنی	و لیل ابی لیلی أمرّ و أعلق
و ما كنت شاحردا و لكن حسبّتی	إذا مسحل سدّی لی القول أنطق
شریکان فیما بیننا من هوادة	صفیان جتی، و إنس موقّق
یقول، فلاأعیا لشیء أقوله	کفانی لاعی، و لا هو اخرق...» ۴۲

همان گونه که یادآور شدیم این عقیده ویژه اعشی نبود، باوری عمومی بود.

«شاعران بر این اعتقاد بودند که شعرهای آنان حرفی آتشین است که جن آن را به زبان شان می اندازد. آنان (قماش) مردم به حساب بیابند، و فروتر از آن جن نامیده شوند... و هنگامی که شعری

می سرودند می گفتند آن را از زبان سراینده آن (جن) نقل می کنند.» ۴۳

جن یا شیطان هر شاعر مشخص بود و نام مشخصی نیز داشت. گفته اند: لافظ پسر لاحظ، جنّ همراه امرء القیس بود، و هبید همراه عبید الأبرص و بشیر بن ابی حازم، و هاذر بن ماهر همراه زیاد ذبیانی بود، او بود که ذبیانی را به نبوغ رساند و او شاعرترین جنیان بود و بخیل ترین آنان نسبت به شعر خود، با این حال شگفت آور است که چگونه آن را بدان گونه به زبان وی جاری می ساخت... ۴۴ مسحل بن اثاثه همراه اعشی بود و جهنم همراه عمرو بن قطن، و عمرو همراه مخبل سعدی بود. جنّ همراه حسان بن ثابت از بنی شیبصان (نام قبیله ای از جن) بود، و مدرک بن واغم همراه کمیت. و گفته اند که الصلادم و واغم از شاعرترین های جن بودند. و همین طور «سنقنان» که همراه بشار بود. جریر اظهار می داشت که سورمه چشمی از جنیان شعر را به او القا می کند، و فرزدق نیز مدعی بود

که زبان او زبان شاعرترین شیطان است که خداوند آفریده، ولی این دو (فرزدق و جریر) نامی از جن همراشان نمی بردند.

در داستانی آمده:

«مردی پیش فرزدق آمد، گفت شعری سروده ام ببین چگونه است.

فرزدق گفت بخوان. او چنین خواند:

و فیهم عمر المحمود نائله کانه رأسه طین الخواتیم

فرزدق خندید و گفت:

پسر برادر، شعر دو شیطان دارد، یکی به نام هوبر و دیگری به نام هوجل، آن کسی که فقط هوبر به سراغش بیاید شعرش خوب و سخنش درست خواهد بود، و آن که تنها هوجل به سراغش آید شعرش تباه خواهد شد. اما در این بیت شعر تو آن دو با هم آمده اند، در مصر اول هوبر همراه تو بود، شعر را خوب گفته ای، اما در مصر دوم هوجل همراهی ات کرده و آن را خراب کرده ای!» ۴۵

این گونه اعتقادات می رساند که عربها جن را می شناخته اند و به وجود او اعتقاد داشته اند، آنان برای جن نامهای متفاوت گذاشته بودند.

«هنگامی که جنی کافر، ستمگر، متجاوز و مفسد باشد آن را شیطان می نامیدند» ۴۶

جاحظ در الحیوان، به تفصیل درباره داستانهای مربوط به جنیان سخن گفته، و نیز درباره عقاید اعراب درباره جن.

مثلاً او از جن، عول و سعلاء (که نامهای دیگر جن هستند) یاد می کند و از مراتب و درجات جن، مکانها و محلات اجنه و از کمک جن، سخن گفتن و حتی ازدواج عرب با جن، مثلاً ازدواجی با زنی از جنیان که به دلخواه در همخوابی با شوهرش می توانست باکره یا ثبیه (غیرباکره) باشد ۴۷ و از قبیله ای نام می برد که از مادری جنی بودند و آنان را بنی السعلاء می نامند.

تأثیر «رئی» در شاعران

جاحظ همچنین می نویسد:

«هنگامی که جنی با انسانی الفت برقرار می کرد خبرهایی را به او می داد، می گفتند با فلان شخص یک «رئی» از جن همراه است. از جمله کسانی که این سخن را در باره آنان می گفتند عمرو بن لُحی بن قَمَعَه، مأمور الحارثی عتیبه بن الحارث بن شهاب بودند؛ افرادی که به قدرت، شجاعت، و بزرگی معروف بودند» ۴۸

به این ترتیب، اتهام شاعری به پیامبر(ص) به این معنی بوده است که اگر چه آن حضرت سخنانی آورده است که آوردن مانند آن آسان نیست، اما این سخنان نه از منبع وحی الهی که او ادعا می کند، بلکه از ارتباط او با جن است که دیگر شاعران نیز این ارتباط را داشته و دارند. بدین سان آنان افزون بر اینکه قداست قرآن را زیر سؤال می بردند، رسالت آن را نیز مانند شاعران دیگر قبایل، رسالتی قبیله ای در خدمت قریش و بنی هاشم می دانستند. مبارزه قرآن نیز با این اتهام برای این بود که اولاً آسمانی بودن قرآن را از اتهام مبراً سازد، و در گام دوم رسالت آسمانی قرآن را از محدودیت رسالت شاعران قبایل جدا سازد. این است رمز و راز اصرار قرآن بر شاعر نبودن پیامبر(ص) و شعر نبودن قرآن کریم.

با توجه به این مطلب می فهمیم که چرا خداوند می گوید قرآن سخن شیطان نیست (شیطان نیز از جن بود، و عرب، شیطان و جن را به جای یکدیگر به کار می برد. این شعر را نیز پیش از این آوردیم:

آئی و کلّ شاعر من البشر
شیطانه أنثی و شیطانی ذکر

«إنّه لقول رسول کریم. ذی قوّه عند ذی العرش مکین. مطاع ثمّ أمين. و ما صاحبکم بمجنون. و لقد رآه بالأفق المبين. و ما هو علی الغیب بضنین. و ما هو بقول شیطان رجیم» تکویر/۲۵-۱۹

«به دلیل تصویری که عربهای آن زمان از ماهیت، منبع الهام و کارکرد شعر داشتند، متن قرآنی در صدد بود که وصف شعر بودن را از خود نفی کند. هم از این رو می کوشید که صفت شاعری را از محمد(ص) به دور دارد، چرا که وظیفه شاعر در آن جامعه، مغایر با وظیفه ای بود که قرآن به محمد(ص) نسبت می داد. شاعران در چنان جامعه ای سخنگوی قبیله خویش اند، و محمد(ص) مبلغ رسالت خود. شعر متنی است که منافع قبیله را با هجو دشمنان، یاری هم پیمانان و مدح مردان و رهبران خود پاس می دارد، اما قرآن متنی است که می خواهد واقعیت خارجی را بازسازی کند و وضعیت بهتری را به جای آن بنشانند. از همین جاست که قرآن اصرار و تأکید فراوان می ورزد که خود شعر نیست و محمد(ص) نیز شاعر، کاهن یا ساحر نیست.» ۴۹.

«جنگهایی که آن عربها علیه متن قرآنی به راه انداختند، در واقع جنگ با واقعیت تازه ای بود که متن قرآنی نخست در ساخت زبانی خویش پدید آورده و سپس آن را با انسانها در صحنه واقعیت تحقق بخشیده بود. وقتی آن عربها محمد(ص) را به اوصاف شاعری، ساحری و کهانت متصف می کردند، از یک جهت تنها در صدد بودند که متن قرآنی را در چارچوب متون آشنای فرهنگ خود بگنجانند، و از سوی دیگر می خواستند دعوت و رسالت پیامبر را در دایره کارکردهای اجتماعی کهانت، ساحری و شاعری آن جامعه قرار دهند. همین امر نشان می دهد که ایراد و انتقاد ایشان بر وحی، متوجه خود عمل ارتباطی میان انسان و فرشته نبود؛ بلکه انتقادی گاه بر مضمون و محتوای وحی و گاه بر شخصی که وحی را دریافت می کرد.» ۵۰.

عربها خود به خوبی به این سخن قرآن پی بردند، و شعر بودن قرآن به عنوان یک اتهام جا نیفتاد، اتهامات دیگری مانند کهانت و یا سحر بودن قرآن را مطرح کردند که از سوی افکار عمومی پذیرفته نشد و سرانجام سخن آسمانی جای خویش را در دلها یافت و راه خویش را به سوی دیگر سرزمین ها و ملتها گشود.

۱. شفیعی کدکنی، محمدرضا، صور خیال در شعر فارسی، تهران، نگاه تمام فصل اول.

۲. همو، موسیقی شعر، تهران، نگاه، ۱۳۵۸، ۳.

۳. رافعی، مصطفی صادق، تاریخ آداب العرب، دارالکتاب العربی، ۱۳۹۴ق، ۳۵۱/۱.

۴. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه تاریخ، تصحیح خلیل شحاده، بیروت، دارالفکر، الطبعة الثانية،

۱۴۰۸، ۷۸۵.

۵. جرجی زیدان، آداب اللغة العربیة، بیروت، منشورات دارمکتبة الحیاء، ۱۹۸۳، ۵۴و۵۳/۱.

۶. اصفهانی، ابوالفرج، الاغانی، ۲۱/۱۸.

۷. جاحظ، عمرو بن بحر، البيان و التبیین، جلد دوم.
۸. طه حسین، من تاریخ الأدب العربی، بیروت، لبنان، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۱م، ۶۴/۱.
۹. رازی، ابوالفتوح، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تصحیح دکتر یاحقی و دکتر ناصح، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸، ۳۶۶/۱۴.
۱۰. همان؛ زمخشری، الکشاف، بیروت، دارالکتب العربی؛ میبدی، کشف الأسرار، ۱۶۸/۸.
۱۱. مادر در عرب معروف به بخل بوده است و در مثل گفته می شده است: «أبخل من مادر».
۱۲. خراسانی، حاج میرزا حبیب، دیوان اشعار، ۱۵۱.
۱۳. رافعی، مصطفی صادق، تاریخ آداب العرب، ۳۱۳/۲.
۱۴. رک: دانیل لیتل، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، زمستان ۱۳۷۳، ۱۱۳، نظریه تفسیر (علم الاجتماع تفسیری).
۱۵. همان، ۱۱۷ - ۱۱۶.
۱۶. ماکس، وبر، اقتصاد و جامعه، ۱۰، به نقل: ژولین فروند، جامعه شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران، نشر نیکن، ۱۳۶۲، ۱۰۱.
۱۷. ماکس وبر، مفاهیم اساسی جامعه شناسی، ترجمه احمد صدارتی، ۳۳.
۱۸. همان، ۶۴.
۱۹. همان، ۳۹.
۲۰. همان، ۴۰.
۲۱. دانیل لیتل، تبیین در علوم اجتماعی، درآمدی به فلسفه علم الاجتماع، ۱۱۷ - ۱۱۶.
۲۲. در مقاله ای دیگر با عنوان فهم متن در افق تاریخی آن، درباره معنای درست این عنوان به تفصیل سخن گفته ایم، شماره ۲۱ - ۲۲ فصلنامه پژوهشهای قرآنی.
۲۳. سید قطب، فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق، ۱۴۰۱هـ / ۲۰۹/۵.
۲۴. آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، مصر، دارالمنیریة و بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۴۶/۲۳.
۲۵. همان، ۴۷/۲۳.
۲۶. همان.
۲۷. همان؛ قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، قاهره، دارالکتب العربی، ۱۳۸۷ق، ۵۵/۱۵.
۲۸. آلوسی، محمود، روح المعانی، ۴۷/۲۳.
۲۹. همان.
۳۰. همان.
۳۱. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۰۸/۱۷.
۳۲. فخررازی، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)، ۱۰۴/۲۶.
۳۳. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ۵۲/۱۵.
۳۴. همان؛ فخررازی، ۱۰۵/۲۶؛ آلوسی، روح المعانی، ۴۸/۲۳.

۳۵. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ۵۳/۱۵.
۳۶. این سه آیه را قرطبی به عنوان کلمات وزن دار ذکر کرده است. اخوان ثالث نیز «لن تنالوا البرُّ حتى تنفقوا ممّا تحبون» را دارای وزن دانسته است، رک: تو را ای کهن بوم و بر دوست دارم.
۳۷. رازی، ابوالفتوح، تفسیر روض الجنان و روح الجنان، ۳۶۶/۱۴.
۳۸. دیوان الأعشی، تقدیم: فوزی خلیل عطوی، بیروت، دار صعب، ۱۹۸۰، مقدمه، ۹.
۳۹. ابن منظور، لسان العرب، ۵۳۴/۴.
۴۰. همان، ۵۳۵/۴.
۴۱. دیوان الأعشی، صفحه ۱۰-۱۲.
۴۲. همان، ۱۲۸.
۴۳. تاریخ آداب العرب، ۵۸/۳، فصلی مستقل با عنوان شیطین الشعراء.
۴۴. ابن درید، جمهره اللغة، ۱۹.
۴۵. رافعی، مصطفی صادق، تاریخ آداب العرب، ۶۰/۳.
۴۶. همان، تاریخ آداب العرب، ۵۸/۳.
۴۷. جاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، ۱۰۸/۶، ۱۸۸، ۱۹۰ و ۲۲۸.
۴۸. همان، ۲۰۳/۶.
۴۹. نصر حامد ابوزید، معنای متن (مفهوم النص، دراسة فی علوم القرآن)، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱ (صفحه ۱۴۰ متن عربی).
۵۰. همان، ۲۴۶.

