

دانش

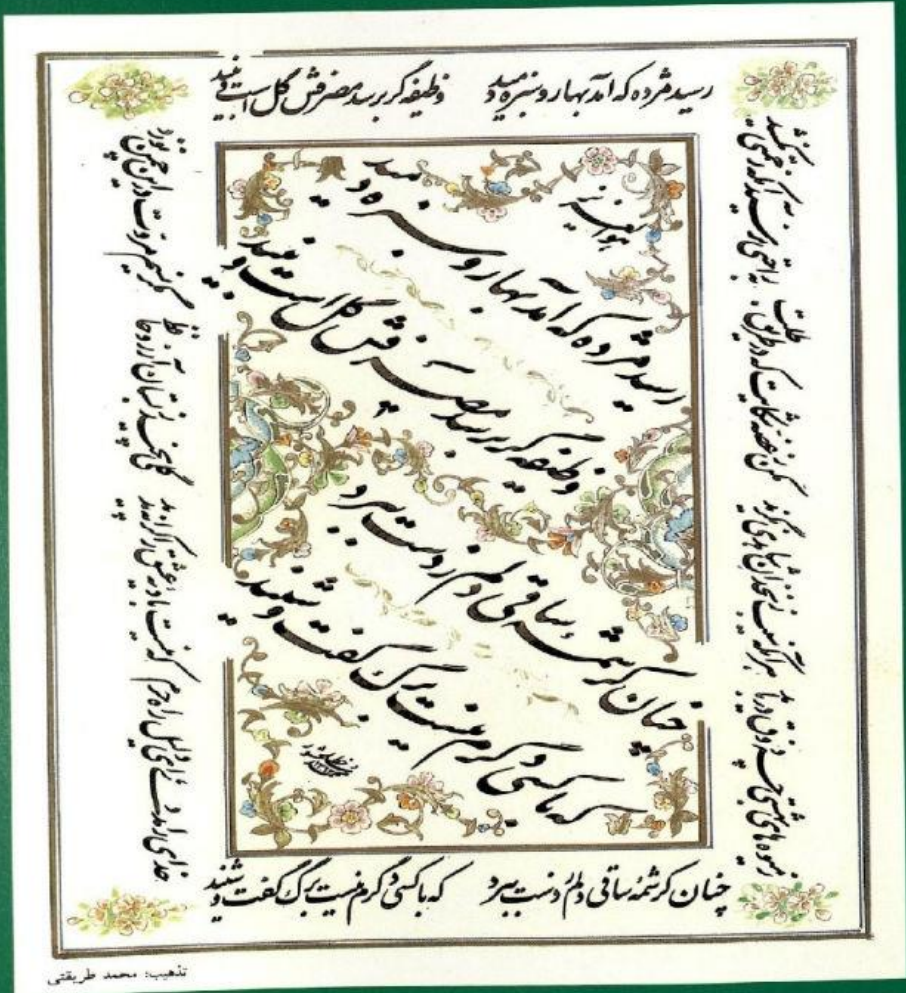


۱۱۶

بهار

۱۳۹۳

فصلنامه علمی پژوهشی مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان - اسلام آباد





۱۱۶

بهار

۱۳۹۳

فصلنامه علمی - پژوهشی مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد

فصلنامه دانش از سوی کمیسیون آموزش عالی پاکستان

حائز درجه علمی - پژوهشی شده است.

مدیر مسئول و سردبیر: قاسم مرادی

مدیر: سید مرتضی موسوی

شنورای علمی

دکتر نعمت‌الله ایران‌زاده (دانشگاه علامه طباطبایی)، دکتر سعید بزرگ بیگدلی (دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر محمدحسین تسیحی (پژوهشگر و فهرست‌نگار)، دکتر ساجدالله تفهیمی (دانشگاه کراچی)، دکتر احمد تمیم‌داری (دانشگاه علامه طباطبایی)، دکتر محمد مهدی توسلی (دانشگاه سیستان و بلوچستان)، دکتر اقبال ثاقب (دانشگاه جی‌سی لاهور)، اکبر ثبوت (بنیاد دائرةالمعارف اسلامی)، دکتر ابوالقاسم رادفر (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)، دکتر سلطان الطاف علی (دانشکده دولتی کویت)، دکتر سلیم مظهر (دانشگاه پنجاب)، دکتر صغری بانو شگفته (دانشگاه ملی زبانهای نوین)، دکتر محمود عابدی (دانشگاه تربیت معلم)، دکتر کلثوم ابوالبشر (دانشگاه داکا)، دکتر رضا مصطفوی (دانشگاه علامه طباطبایی)، سید مرتضی موسوی (پژوهشگر مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان)، دکتر معین نظامی (دانشگاه پنجاب)، دکتر سید علی‌رضا نقوی (دانشگاه بین‌المللی اسلامی)، دکتر مهر نورمحمد خان (دانشگاه ملی زبانهای نوین)، دکتر عارف نوشاهی (دانشکده گوردن)، دکتر گوهر نوشاهی.

حروفنگاری و صفحه‌آرایی: محمد عباس بلتستانی؛ نمونه‌خوان: شگفته یاسین عباسی

چاپ: آرمی پریس (اسلام‌آباد)

نشانی مجله: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، خانه ۴، کوچه ۴۷، ایف ۸ / ۱،

اسلام‌آباد ۴۴۰۰۰، پاکستان

تلفن: ۲۸۱۶۰۷۴ - ۲۸۱۶۰۷۶ دورنگار: ۲۸۱۶۰۷۵

نشانی اینترنتی: daneshper1@yahoo.com & thedanesh.com

بها: ۳۰۰ روپیه

وبگاه مرکز: <http://ipips.ir>

روی جلد : رسید مژده که آمد بهار و سبزه دمید

وظیفه گر برسد مصرفش گل است و نبید
چنان کرشمه ساقی دلم ز دست ببرد
که باکسی دگرم نیست برگ گفت و شنید
«حافظ»

پدید آورنده : استاد سلحشور
تذهیب : محمد طریقتی

شرایط پذیرش مقاله

مجله دانش، فصلنامه‌ای علمی- پژوهشی با موضوعات تاریخ و زبان و ادبیات فارسی و نسخه‌های خطی در ایران و شبه‌قاره هند و پاکستان است. از آنجا که این مجله حایز درجه علمی - پژوهشی (ISI) در پاکستان گردیده، اولویت پذیرش با مقالات تحقیقی در خصوص موضوعات مذکور است. راهنمای تدوین مقاله

- مقالات باید به شیوه علمی تدوین شوند و مستند به منابع متقن و درجه یک باشند. منابع هر مقاله در متن، به اجمال و در پایان مقاله، به تفصیل، ذکر شود. به شرح ذیل:
الف. شیوه ارجاع در متن مقاله: «نام خانوادگی مؤلف، تاریخ چاپ: شماره جلد و صفحه» در دو کمان.
ب. شیوه کتابنامه نویسی در پایان مقاله:
نام خانوادگی، نام کوچک، تاریخ چاپ اثر، نام اثر، نام مصحح، نام ناشر، محل نشر.
ج. شیوه ارجاع به مقاله:
نام خانوادگی، نام کوچک، تاریخ چاپ، «نام مقاله»، نام مجله، دوره یا سال و شماره مجله، محل نشر.
د. ارجاع به منابع اردو و انگلیسی و جز آن نیز به شیوه مذکور است.
- ساختار مقاله باید منسجم و به هم پیوسته باشد و بنا بر این، در هر مقاله لحاظ کردن موضوعات ذیل ضروری است: عنوان مقاله، چکیده مقاله، واژه‌های کلیدی، مقدمه یا پیش‌گفتار، متن مقاله که به تشخیص نویسنده می‌تواند در ذیل چند عنوان فرعی بیابد، نتیجه‌گیری، کتابنامه، چکیده و واژه‌های کلیدی به انگلیسی.
- زبان مقاله باید به فارسی روان و شیوا و قابل فهم باشد.
- هر مقاله حداکثر در ۳۰۰۰ کلمه (حدود ۱۵ تا ۲۰ صفحه A4) تدوین شود.
- چکیده و واژه‌های کلیدی حداکثر در ۲۰۰ کلمه تنظیم شود.
- ذکر نام کامل نویسنده، مقام و شأن علمی ایشان، رایانامه، نشانی و شماره تلفن ضروری است.
- نویسندگان محترم فایل مقالات خود را در word.doc با قلم میترا، به انضمام نسخه تایی ارسال کنند.
- رسم الخط مقالات دانش مبتنی بر شیوه‌نامه مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی است.
- موضوع و مضمون مقالات نشانگر دیدگاه شخصی نویسندگان آنهاست.
- مجله دانش در ویرایش مقالات آزاد است.
- مقاله غیر قابل چاپ، به نویسندگان مسترد نخواهد شد.
- مقالاتی که به دانش ارسال می‌شود، نباید در مجله دیگری به چاپ برسد.
- نسخه اینترنتی مجله دانش بر روی وبگاه مرکز به نشانی <http://ipips.ir> جهت استفاده عموم پژوهشگران عرضه می‌گردد.
- استفاده از مقالات دانش با ذکر مأخذ آزاد است.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست مطالب

۵		سخن دانش
		مقالات
۷		نسخه شناسی
۹	امتیاز علی خان عرشی / سید حسن عباس	رباعیات عمر خیام در مرصاد العباد
۱۳	مهر داد چترایی	آثار نویافته سدید الدین اعور در یک سفینه قدیمی
		ادب و فرهنگ
۲۹	شاهرخ محمد بیگی / امیر امینیان طوسی	نقد و بررسی داستان رستم و سهراب بر اساس دیدگاه ارسطو
۴۳	واصف احمد	شیخ سعدی : پرچمدار انسانگرایی و همزیستی مسالمت آمیز
۶۱	فلیحه زهرا کاظمی	رزمیه فتح گجرات : سیمای اوضاع تاریخی و ادبی دوره اکبر شاه
۷۱	فایزه زهرا میرزا	زیب النسا (مخفی) برجسته ترین زن شاعر عصر تیموریان شبه قاره
۸۱	علی محمدی / علی اصغر بشیری	تاثیر پذیری ساختار مثنوی خموش خاتون از هفت پیکر

محمد محسن الدین میا / عبدالصبور خان ۹۷

نقش عرفا در گسترش اسلام و فرهنگ عرفانی
ایرانی در بنگلادش

اقبال شناسی

بهاره فضلی درزی / علی محمد موذنی ۱۳۹

تابو شکنی در اشعار اقبال لاهوری

اخلاق احمد آهن ۱۵۹

سهم اقبال در شناخت بیدل در ایران

روزینه انجم نقوی ۱۶۷

تذکار علی مرتضی در شعر اقبال

عرصه های پژوهش

سید مرتضی موسوی ۱۷۷

پژوهشگران مقاله نویس فارسی پاکستان :

دکتر محمد ظفر خان

دفتر دانش ۱۸۷

پاسخ به نامه ها

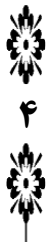
چکیده مطالب به انگلیسی

Abstracts of Contents in English

A glimpse of contents of this issue

Syed Murtaza Moosvi 1 - 9

دانش
۱۱۳
نقد
۱۳۹۳



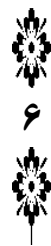
به نام خداوند جان آفرین
حکیم سخن در زبان آفرین

سخن دانش

فصل بهار مقارن با بزرگداشت بزرگ مردانی همانند عطار نیشابوری ، سعدی شیرین سخن ، حکیم ابوالقاسم فردوسی و حکیم عمر خیام است ، هر یک به عنوان ستاره گانی در آسمان علم و ادب فارسی می درخشند، ضمن گرامی داشت یاد آنان ، خداوند منان را شاکر هستیم که توفیق نصیب راهمان شد تا شماره دیگری از نشریه وزین دانش را با همکاری صادقانه نویسندگان فارسی نویس دور و نزدیک را به ساحت علاقه مندان و دوستداران زبان وادب فارسی تقدیم نماییم.

بنابر گفته یکی از صاحب نظران ، نشریه های ادواری ادبی و علمی دارای مزایای گوناگونی از جمله تنوع موضوعات، تنویر افکار ، تقویت ارزشهای جامعه و وسیله انتقال میراث گذشتگان می باشد.

فصلنامه دانش طی سه دهه اخیر همراه با فارسی نویسان محترم از چند کشور منطقه ، این فرصت را فراهم آورده است تا هزاران اثر منشور و منظوم به سلک نگارش در آید ، این حرکت ارزشمند بخصوص در سرزمین عزیز پاکستان بی



سابقه بوده است . در مدت سی سال گذشته صدها موضوع شامل نسخه شناسی و متون ، شعر فارسی ، فردوسی شناسی ، سعدی شناسی ، حافظ شناسی ، مولوی شناسی، اقبال شناسی ، مناسبات های ادبی و فرهنگی ایران و پاکستان و کشورهای شبه قاره و فارسی زبان و نیز کتاب شناسی از جمله موضوعاتی هستند که با قلم شیوای اندیشمندان به رشته تحریر در آمدند و با استقبال خوب خوانندگان مجله روبرو گردیده است، به همین مناسبت از گروه های فارسی دعوت به عمل می آید تا جهت تهیه و تدوین فهرس موضوعی توسط پژوهشگران دوره های عالی بذل توجه بفرمایند.

لازم به یاد آوری است که بخش اول فهرست مقالات دانش شماره ۵۳ همزمان با نشر شماره ۵۴ - ۵۵ به طور ضمیمه ، بخش دوم فهرست مقالات تا شماره ۸۴ - ۸۵ در شماره ۸۶ (ص ۱۷۷ - ۲۵۴) چاپ گردیده است ، و افزون بر این بخش سوم فهرست مقالات از شماره ۸۶ تا شماره ۹۹ در شماره ۹۹ (ص ۲۰۹ - ۲۶۵) منتشر شده است و بخش چهارم فهرست مقالات از شماره ۱۰۰ تا ۱۱۶ هم اکنون در دست تدوین است و بزودی در اختیار علاقه مندان قرار می گیرد. شایسته تذکر است که ویژه نامه « میراث فرهنگی مشترک » را با اتکا بر همکاری های صادقانه پژوهشگران صاحب نظر به مناسبت سی امین سال انتشار فصلنامه دانش را پیش از این اعلام کردیم و منتظر دریافت آخرین مقالات استادان و محققان ارجمند از طریق پست الکترونیکی (ایمیل) مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان می باشیم .

بمنه و کرمه

قاسم مرادی

مدیر مسئول

نسخه شناسی

رباعیات خیام در مرصاد العباد

نوشته : امتیاز علی خان عرشی *

ترجمه : سید حسن عباس **

«مرصاد العباد من المبدء والمعاد» تالیف نجم الدین ابو بکر رازی همدانی یکی از کتابهای فارسی در تصوف و عرفان است که در ۶۲۰ هـ تالیف گردیده است. در این بعضی جاها رباعی و اشعار آمده است که در میان آن رباعی های چند از عمر خیام نیز دیده می شود. در باب منابع قدیمی رباعیات خیام، ذکر این کتاب نیز می آید. اولین بار در ۱۸۹۷م ذکر آن در مقاله زوکووسکی خاور شناس شوروی آمده که در مجموعه مظفریه چاپ شده است. اما زوکووسکی فقط دو بار به این کتاب ارجاع داده است که در آن دو رباعی با نام خیام مذکور است ولی در این کتاب، رباعی های دیگر نیز آمده که نام خیام به صراحت مذکور نیست. اما در نسخه های (رباعیات) خیام دیده می شوند. در سطرهای زیر با ارجاع آن جاها که رباعیات خیام با نام یا بدون نام او آمده اند، آورده می شود:

* . محقق شهیر اسبق - رام پور

** . مدیر گروه فارسی دانشگاه هندوی بنارس - وارنسی هند . shabbas_05@yahoo.co.in .

نسخه ای که من زیر نظر دارم از کتابخانه رام پور است به شماره ۴۲۸ در فن سلوک فارسی.

۱. ورق ۱۷ الف و ب تا ۱۸ الف :

و چون مرید صادق و طالب عاشق از سر صدق و تانی نه از سر هوا و تمنی مطالعه کند و بر اصول این فصول اطلاع یابد، واقف گردد که او کیست، از کجا آمده است و چون آمده است و به چه کار آمده است و کجا خواهد رفت و چون خواهد رفت و مقصد و مقصود او چه چیز است، رباعی :

جان و دل عاقلان عالم ریش است زان یک منزل که جمله در پیش است
از تیغ اجل بریده در طشت فنا زین غم سر صد هزار زیرک نیش است

و معلوم گردد که روح پاک علوی نورانی را در قالب خاکی سفلی ظلمانی کشیدن چه حکمت بود و باز مفارقت دادن و قطع تعلق روح از قالب کردن و خرابی صورت چراست و باز درحشر قالب را نشر کردن و کسوت روح ساختن سبب چیست آن که از زمره اوئیک کالانعام بل هم اضل سیبلا بیرون آید و به مرتبه انسانی رسد، و از حجاب غفلت یعلمون ظاهرا من الحیوة الدنیا و هم عن الاخره هم غافلون، خلاص یابد و قدم به شوق و ذوق در راه سلوک نهد، تا آن چه در نظر آرد، در قدم آورد که ثمره نظر ایمان است، و ثمره قدم عرفان است، بیچاره فلسفی و دهری و طبایعی که ازین هر دو مقام محرومند و بی خبر و سرگشته و گم گشته، تا یکی از فضلا که نزد ایشان به فضل و حکمت و کیاست معروف و مشهور است و آن عمر خیام است علیه مایستحقه، از غایت حیرت در تیه ضلالت او را جنس این بیت ها می آید، گفت و اظهار ناینائی کرد،

رباعی

در دائره پر کار صفت رفتن هست آن را نه بدایت زنهایت پیداست
کس می نزند دمی درین عالم است کین آمدن از کجا و رفتن به کجا است



رباعی

دارنده چو ترکیب طبایع آراست باز از چه قبل فگندش اندر کم و کاست
گر زشت آمد این صور عیب کراست و ر خوب آمد خرابی از بهر چراست
و آن سرگشته نابینا فانها لا تعمی الابصار ولكن تعمی القلوب التي فی الصدور، را خبر
نیست که حق تعالی را بندگانند که در متابعت سید المرسلین و سید الاولین و الآخیرین
بر کل کائنات عبور کرده اند، و از قاب قوسین، در گذشته و در سر او ادنی همگی
هستی خویش گم کرده دیده بصیرت را به کحل، ما زاغ البصر و ما طغی، مکمل
گردانیده «... الخ هر دو رباعی بالا در کتاب مذکور برگ ۱۸ الف آمده است.

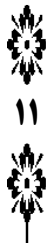
۲. کتاب مذکور، برگ ۲۲۶ الف :

« اما آنچه حکمت در میرانیدن بعد از حیات و در زنده کردن بعد از ممات چه بود تا
جواب آن سرگشته غافل و گم گشته عاطل گفته آید که می گوید عمر خیام،
رباعی :

دارنده چو ترکیب طبایع آراست باز از چه قبل فگندش اندر کم و کاست
گر زشت آمد صورتش آن عیب کراست و ر نیک آمده خرابی از بهر چراست
این رباعی از رباعی قبلی (یعنی برگ ۱۷ الف و ب تا ۱۸ الف) به صورت مختلف آمده
است، همان طور که من آن را نقل کرده ام.

۳. کتاب مذکور، برگ ۴۴ الف و ب

« الطاف الوهیت و حکمت ربوبیت به سر ملایکه فرو می گفت : انی اعلم ما لا تعلمون، شما
چه می دانید که ما را با این مشتی خاک از ازل تا ابد چه کارها در پیش است، شعر
عشقی است که از ازل مرا در سر بود کاریست که تا ابد مرا در پیش است
شما معذورید که شمارا سروکار با عشق نبوده است. شما خشک زاهدان صومعه نشین خط
بر قدس آید، از گرم روان خرابات عشق چه خبر دارید. سلامتیان را از ذوق حالت
ملامتیان چه چاشنی تواند بود، رباعی :



قدر گل و مل باده پرستان دانند نی تنگ دلان، تنگ دستان دانند

از بی خبری بی خبران معذورند سربست درین شیوه که مستان دانند

درد دل خسته دردمندان دانند نی خوش منشان و خیره خندان دانند
از سر قلندری تو گرمحرومی سربست درین شیوه که رندان دانند

رباعی اول در مجموعه رباعیات خیام شامل است اما در مرصاد العباد بدون نام آمده است و رباعی دیگر از خیام نیست. احتمال است شاعر دیگر در همین زمین طبع آزمائی نموده است.
۴. الف برگ ۱۱۸ ب:

رباعی

تا دل ز بد و نیک جهان آگاه ست دستش ز بد و نیک جهان کوتاه ست
زین پیش دلی بود و هزار اندیشه اکنون همه لاله الا الله است

۵. برگ ۱۸۱ الف:

«اما این ضعیف بنا بر آن نظر که بس مدعیان بی معنی در میان این طائفه پدید آمده اند، چنان که عزیزی گوید، رباعی:

پوشیده مرقعد این خامی چند بگرفته ز طامات الف لامی چند
نارفته ره صدق و صفا گامی چند بدنام کننده نکو نامی چند

خواست تا برای محک این مدعیان از مقامات و احوال سکو شمه (کذا) بیان کند «
این رباعی نیز در مجموعه رباعیات خیام دیده نمی شود ولی در مرصاد العباد بدون نام آمده است.



آثار نویافته سدیدالدین اعور در یک سفینه قدیمی

مهرداد چترایی*

چکیده

پژوهش در آثار نظم و نثر قدیم فارسی به روشن شدن زوایای ناپیدای تاریخ ادب ما کمک فراوان می‌کند و روشنگر سبک گویندگان و نویسندگان فارسی خواهد بود. از آنجا که بسیاری از دستنویسهای فارسی هنوز در معرض پژوهش و تصحیح دقیق علمی قرار نگرفته، برای دستیابی به آگاهیهای صحیح از آثار و احوال شعرا و نویسندگان فارسی، ابتدا تصحیح و نقد علمی آن منابع ضروری به نظر می‌رسد. بدیهی است که پس از آنکه متون معتبر فارسی به صورت مصحح و محقق منتشر شود، تحلیل اطلاعات مندرج در آنها به نتایج دقیق از تطور سبکهای نظم و نثر فارسی منجر خواهد شد.

آثار نظم و نثر بسیاری از بزرگان ادب فارسی از بین رفته و نشانه‌هایی اندک در بعضی جنگها و سفینه‌ها به صورت پراکنده از سروده‌ها و نوشته‌های آنان باز مانده است. در این مقاله آثار نویافته‌ای از سدیدالدین اعور، که در سفینه‌ای قدیمی ثبت شده، به همراه نقد و تحلیل آنها ارائه می‌شود و کوشش شده است که با توجه به پژوهشهای معدودی که در باب آن شاعر و نویسنده صورت گرفته، تصویر دقیق‌تری از سبک سخنوری وی ترسیم شود.

کلیدواژه‌ها: سدیدالدین اعور، شعر فارسی، نثر فارسی، سبک، سفینه، نسخه خطی.

با وجود پژوهشهای فراوانی که در شرح احوال و معرفی آثار شاعران و نویسندگان فارسی انجام گرفته، هنوز تعداد شاعران و نویسندگانی که احوال و آثارشان ناشناخته مانده، کم نیست. از تألیف اغلب منابع و مآخذی که آگاهیهای کتابشناسی شعر و نثر فارسی را معرفی می‌کند، سالیان درازی گذشته و بیشتر آنها نیز در روزگارانی تألیف شده که بسیاری از متون نظم و نثر فارسی به صورت مصحح و منقح منتشر نشده بود. در چند دهه اخیر که پژوهش در آثار و احوال گویندگان و نویسندگان فارسی به علت دسترسی آسان‌تر به منابع، گسترش یافته، بازنگری در مآخذ کتابشناسی و تکمیل و تصحیح آنها بر اساس منابع مصحح، ضرورت فراوان دارد. بنابراین هر اطلاعی که به روشن کردن نام و نشان و آثار شعرا و نویسندگان گمنام یا ناشناخته کمک کند، مغتنم خواهد بود.

یکی از این شاعران و نویسندگان ناشناخته «سدیدالدین اعور» است که آگاهیهای پراکنده‌ای از وی در بعض تذکره‌ها و منابع قدیم ذکر شده، اما متأسفانه آثار و سرگذشت او به طور کامل به دست ما نرسیده است. نخستین بار زنده‌یاد ایرج افشار اوراق پراکنده‌ای از آثار او را منتشر کرد که از همان نمونه‌های اندک، قدرت طبع و استادی وی آشکار است.

فرهنگ سخنوران منابع مربوط به سدیدالدین اعور را مجمع الفصحاح، تذکره روز روشن، الذریعه، ریاض الشعرا، خلاصه الافکار، آتشکده و مقاله‌ای از مرحوم ایرج افشار معرفی کرده است (خیامپور ۱۳۶۸: ۴۴۳/۱).

پیش از پرداختن به منابع مذکور و بررسی مطالب آنها، سفینه‌ای نویافته — که حاوی اطلاعات تازه و ارزشمندی در باب سدیدالدین اعور است — معرفی می‌گردد.^۱

۱. این سفینه که مجموعه‌ای از اشعار شاعران تا پایان قرن هفتم را در بر دارد، اشعاری از شعرای گمنام آورده و ضبطهای تازه‌ای نیز از شعر شاعران شناخته شده ارائه کرده است. نویسنده این مقاله اشعار نویافته سفینه مذکور را تصحیح کرده، با پژوهش درباره محتوای آن منتشر خواهد کرد. نیمه دوم آن را نیز محمدرضا ضیاء معرفی کرده است (نک: ضیاء ۱۳۹۱: ۲۹۷-۵۰۷).



معرفی سفینه ۶۵۱ مجلس شورای اسلامی

در کتابخانه مجلس شورای اسلامی، نسخه‌ای به شماره ۶۵۱ محفوظ است که ظاهراً عنوان «سفینه» را از مقدمه‌ای که گردآورنده آن در دو صفحه آغازین نگاشته، بر آن نهاده‌اند. این مجموعه شامل اشعاری است از شاعران مشهور و نیز چند شاعری که چندان شناخته شده نیستند یا اشعار زیادی از آنها بر جای نمانده است.

این سفینه بر اساس قالب اشعار تنظیم شده، هر چند در بعضی بخشهای آن ترتیب قوالب برهم خورده، اما گردآورنده آن در آغاز، قصایدی آورده است از شعری چون عطار، عبدالواسع جبلی، ازرقی، معزی، مختاری غزنوی، ضیاءالدین فارسی، جمال‌الدین عبدالرزاق، شمس طبسی، سید حسن غزنوی، شرف‌الدین ساری، نجیب‌الدین جرفادقانی، لامعی گرگانی، عراقی، فخرالدین مبارکشاه، ظهیر فاریابی، عزالدین شروانی، کمال اسماعیل، امامی هروی، رضی‌الدین نیشابوری، سیف‌الدین اسپرنگی، خاقانی، عمادی غزنوی، سید اشرف کاشانی، ادیب صابر، مجیر بیلقانی، ابوالعلائی گنجوی، فلکی شروانی، روحانی غزنوی، اثیرالدین اخسیکنی، انوری، فتوحی، رشید وطواط، سراج‌الدین قمری، اوحدالدین کرمانی، فرید کاتب، کمال زیاد اصفهانی، مجد همگر، سوزنی، ناصر خسرو، سنایی، کافی ظفر همدانی، رشیدی سمرقندی، جلال‌الدین اثیری، نظامی، سیف فرغانی، و چندین شاعر کم‌نام و نشان‌تر. او گاهی در ضمن قصاید این شاعران ترکیب‌بند یا قطعه‌هایی نیز از آنان نقل کرده است. به جز مقدمه سفینه که منثور است، چند صفحه نثر دیگر نیز در آن آمده است.

تقسیم بندی ساختار این سفینه ۲۴۶ برگ، به طور کلی چنین است:

- از آغاز تا برگ ۱۴۷ الف اشعار در قالب قصیده است.

- از برگ ۱۴۷ ب «ترکیب بند مجد همگر در مرثیه منکوحه خویش».

- از برگ ۱۵۰ الف «قصیده قوام‌الدین مطرزی بر منوال حدائق‌السحر رشید وطواط».

- از برگ ۱۵۴ ب چند قصیده از سوزنی سمرقندی.



- از برگ ۱۵۹ الف تا ۱۸۷ ب: «مقطعات».
- از برگ ۱۸۷ ب تا ۲۲۷ ب: «غزلیات».
- از برگ ۲۲۷ ب تا ۲۴۱ ب با عنوان «الایات» (با ترتیب موضوعی) که بیشتر آن رباعی است.
- از برگ ۲۴۱ ب: مجموعه‌ای از رباعیها (با ترتیب الفبایی) تا برگ ۲۴۵ الف.
- از برگ ۲۴۵ الف: سیزده رباعی از خیام و یک رباعی با عنوان «لغیره».
- در پایان سفینه، پنج رباعی از مبارک شاه غزنوی و رضی‌الدین نیشابوری (برگ ۲۴۶ ب).

انجامه سفینه چنین است:

تمام شد بفرخی و بیروزی کتابت این سفینه که بحقیقت دریای
حکمت و کان بلاغت و دستور فصاحت و مونس شبهای فراغ و
تعویذ بازوی جان عشاق و مطلوب ارباب الباب و مقصود
اصحاب احبابست. در دهم شهر رجب المرجب سنه... تم.

متأسفانه تاریخ این انجامه مخدوش است، ولی در فهرست کتابخانه مجلس، کتابت آن را قرن دوازدهم حدس زده‌اند (نقل از: درایتی ۱۳۸۹: ۱۵۴/۶). شاعرانی که شعرشان در این سفینه آمده، همگی متعلق به پیش از قرن هشتم هستند. ویژگیهای نسخه‌شناسی - مانند خط نستعلیق که به خطوط صفویه شبیه است یا کتیبه و سرلوح آغاز نسخه که در کتابت نسخه‌های روزگار صفوی مرسوم بوده^۱ - نشان می‌دهد که تاریخ کتابت این مجموعه را نباید پیش از قرنهای نهم و دهم فرض کنیم.

۱. البته نوع جمله‌بندی در مقدمه و انجامه سفینه و سبک عبارات و تعبیرات به کار رفته در آن به شیوه نسخه‌های پیش از قرن هشتم شبیه است. در این باره، نک: صفری آق‌قلعه ۱۳۹۰: ۱۱۷.

اما اینکه مجموعه‌ای از شعر شاعران در قرن دهم (یا پس از آن) تدوین شده باشد و هیچ شعری از شعرای قرن هشتم و نهم در آن نباشد، نکته‌ای بسیار شگفت است. چنین به نظر می‌رسد که ظاهراً نسخه‌ای قدیم از سفینه (مثلاً متعلق به نیمه نخست قرن هشتم) به دست کاتبی در قرن دهم رسیده و او عین آن را کتابت کرده، بدون هیچ افزود و کاستی. از همین روی اشعار مندرج در این سفینه را باید مجموعه‌ای دانست که بدون واسطه از روی نسخه‌ای قدیم و اصیل نویسانده شده و بدون شک تأمل در محتوای آن و بررسی ضبطهای ارائه شده در آن و تطبیق آنها با منابع دیگر، نتایج تازه‌ای را به دست خواهد داد. شناسایی گویندگان و نویسندگان ناشناخته و دستیابی به آثار تازه‌یاب آنها از جمله فواید پژوهش در باب این سفینه است.

سدیدالدین اعور

به‌جز شاعران مشهوری که در این سفینه اشعارشان نقل شده، شعرهایی نیز از شعرای گمنام در جای‌جای آن آمده است. همچنین گاه صورت متفاوتی از اشعار بعضی شاعران در آن ارائه شده، یا شعرهایی تازه به نام آنان ثبت گشته است.

یکی از شاعرانی که اشعار تازه‌ای از او در این مجموعه آمده، سدیدالدین اعور است. او را «از اماجد شعرا دانسته‌اند که با اثیرالدین اخسیکتی معاصر و مهاجرات فیما بین ایشان روی داده است» (هدایت، مجمع، ج ۱، ص ۹۰۳). هدایت رباعی اثیر اخسیکتی و جواب سدیدالدین اعور را نقل کرده^۱ و نیز رباعی دیگری از سدیدالدین آورده است (همانجا) که همان رباعی را مؤلف تذکره روز روشن هم به نام سدیدالدین اعور غزنوی ذکر کرده است (صبا، تذکره، ص ۳۵۰). در این تذکره آمده است که او مداح خسرو شاه ابن بهرام شاه غزنوی بوده است.

۱. در منابع دیگر هم رباعی اثیرالدین اخسیکتی و پاسخ سدیدالدین اعور بدو نقل شده است (نک: رحم علیخان، منتخب، ص ۳۱۸).

در تذکره ریاض الشعرا علاوه بر ابیات ذکر شده، قطعه‌ای چهار بیتی نیز از وی نقل شده است با این مطلع:

مرد باش و زن مکن زیرا که در ایام ما زن نخواهد هیچ مرد باتمیز هوشیار
(واله داغستانی، تذکره، ج ۲، ص ۹۴۹)

رباعی:

گویند که بردمید از گل خارش جرمی است که می‌نهند بر گلزارش
چون رخسارش همیشه در چشم من است عکس مژده من است بر رخسارش
در آتشکده نیز نقل شده است (آذر، آتشکده، ج ۱، ص ۶۴)

اما مفصل‌ترین نوشته درباره سدیدالدین اعور، مقاله مرحوم ایرج افشار است که ضمن آن نوشته‌ها و اشعاری را از سدیدالدین منتشر کرده است (افشار ۱۳۴۸: ۶۷۳-۶۹۶). افشار نوشته است:

«خوشبختانه اخیراً مجموعه‌ای خطی متعلق به آقای محمدباقر ترقی (رقت) کتاب‌دوست معاصر که کتابت آن از اوایل قرن هفتم و به امکان از قرن ششم هجری است، به لطف ایشان به دستم رسید. در انتهای آن شش ورق به خط غیر خط اوراق اصل نسخه (ولی از همان قرن هفتم یا ششم) ملاحظه شد که عبارت از چند مقامه و شعر به فارسی کهن با ذکر نام سدیدالدین اعور است. چون تا آن موقع به این نام برنخورده بوده و متن فارسی را کهنه یافتیم به تجسس برآمدم و به مراجع مذکور در فوق مراجعه کردم و معلوم شد که این چند مقامه و شعر باز یافته‌ای است از آثار شاعر و نویسنده‌ای که جز دو رباعی از او در تذکره‌ها اثر دیگری ضبط نشده است. البته ممکن است که احیاناً در



جنگها و مجموعه‌های خطی بعضی ابیات و اشعار ازو نقل شده باشد که فعلاً
مرا بر آنها اطلاعی نیست.» (همان: ۶۷۴).

مرحوم افشار تصویر آن شش ورق و متن تصحیح شده آنها را در ادامه مقاله خویش نقل
کرده است و درباره آنها حدس زده که «این شش ورق خط سدیدالدین اعور باشد» و آثار
مندرج در آن اوراق را از این جهت که مؤلف آن از اقدم مقامه‌نویسان به زبان فارسی باشد،
دارای اهمیت دانسته است.

افشار در نوشته دیگری، آگاهیهای تازه‌ای درباره سدیدالدین اعور به دست آورد که آن را
به صورت یادداشتی — به عنوان تکمله نوشته پیشین — منتشر ساخت (افشار ۱۳۵۱: ۳۲۸).
نکته تازه ذکری بود که در تاریخ جهانگشای جوینی از سدیدالدین اعور شده و چند بیت از
وی در آنجا آمده است:

« و امیر حبش عمید که از عهد آنکه ماورالنهر مستخلص شده بود به خدمت
جغتای متصل گشته بود و منصب وزارت یافته در خدمت خاتون برقرار
متمکن شد و شاعری است او را سدید اعور شاعر گویند روز عیدی بر حسب
حال بیتی چند گفته است و تخلص به امیر حبش عمید کرده:

روشن گشت که این تیره جهان دام بلاست	خیرت شد که جهان عشوه دهی داو دغااست
قرچی و کیتول ^۱ و لشکر جراره چه سود	چون اجل تاخن آورد و گرفت از چپ و راست
آنکه در آب نمی‌رفت کسی از بیمش	غرقة بحر محیط است که بس باپهناست

(جوینی، جهانگشا، ج ۱، ص ۲۲۸)

۱. در متن جهانگشای جوینی، علامه قزوینی این کلمه را بدون نقطه ت ضبط کرده و در زیرنویس از
قول بلوشه درست آن را «کیتول» (مخفف کوتوال) نوشته؛ اما در منبع دیگری به شکل «کیول» به
معنی آخرین صف در رزمگاه، آمده است (خاتمی ۱۳۷۳: ۱۶۰).

زنده یاد افشار — چنانکه در آن یادداشت نوشته — این مطلب را در ضمن خواندن تاریخ جهانگشا با دانشجویان در ژاپن یافته است (افشار ۱۳۵۱: ۳۲۸).

اما آثار تازه‌ای که از سدیدالدین اعور در سفینه مجلس شورای اسلامی نقل شده، عبارت است از: دو قطعه نه و یازده بیتی و نیز قصیده‌ای بیست بیتی. پس از این قصیده قطعه‌ای دوبیتی بدون نام شاعر و با عنوان «قطعه» آمده که ظاهراً از سدیدالدین است. اثر دیگری از سدیدالدین در این مجموعه نقل شده که مناظره انگور و خریزه است. این مناظره از معدود آثار نثر سفینه است.

هیچ یک از آثار نظم و نثری که در این سفینه به نام سدیدالدین اعور آمده، در منابع دیگر — و از جمله در اوراقی که افشار از آثار سدیدالدین منتشر کرده — وجود ندارد.

۱. قطعه سدیدالدین: برگهای ۱۶۱ و ۱۷۶ (مکرر): این قطعه که ظاهراً در هجو چند بتکچی^۱ است که سدیدالدین چندان دل خوشی از آنان نداشته، از نظر کاربرد شناسه قدیمی «ایت» به جای «اید» در قافیة ابیات قابل توجه است:

گمان بدم که در این ملک چون سلیمانیت	زهی سه چار بتکچی که چون نظر کردم
یقین شدم که سلیمان نه‌ایت، دیوانیت	ولیک چون خیرم شد ز اعتقاد شما
به مثل دفتر ابتر همه پریشانیت	بسان عامل معزول جمله بی‌کارتیت
کسی نه‌ایت از آن قدر کس نمی‌دانیت	چو یک برات سخاتان به نام بنده نبود
درست شد که قوی خاتم قلتبانانیت	بسوختم که همه پخته‌ایت ز آتش بخل
نه ملحدیت نه نصرانی نی مسلمانیت	نه کافریت نه گبریت نی زنیت نه مرد

۱. بتکچی یا بیتکچی به معنی محاسب، حسابرس و منشی جمع و خرج و مأمور مالیات است که در روزگار ایلخانان شغل آنها جزء مناصب دیوانی مهم به شمار می‌آمده است (نک: اقبال آشتیانی ۱۳۶۴: ۲۸۶). مرحوم قزوینی این لغت مغولی را کاتب و دبیر و نویسنده و منشی و محرر معنی کرده است (جوینی، جهانگشا، ج ۱، ص کو).

عظیم عاجز و حیرانم اندر این معنی
 به جامه رنگ به رنگیت همچو فصل بهار
 که بر چه‌ایت و که‌ایت و شما چه خلقانیت
 ولی به سردی مانده زمستانیت
 خدای مرگ دهدتان که زنده بزمانیت
 از گفتار سدیدالدین اعور گوید: [۱۶۵ب]

ترف^۱ و رخیین^۲ و سرکه و سرگین
 زنج^۳ و زرنیخ و بلغم و گه و قی
 هر سه چار آمدند پیش سدید
 * با هم آمیختند و برجسید^۴

قطعه (ظاهراً از سدیدالدین اعور) [۱۶۶ب]

ای بر کرم نهاده سرشت و نهاد تو
 چون راح و روح نغز گرفت و گشاد تو
 گویی تو از عتاب که یادم نمی‌کنی
 خود یاد را ز یاد ببردست یاد تو
 مناظره انگور و خربزه از انشاء ملک الشعرا سدیدالدین اعور

روزی برسبیل تماشا به صحرا بیرون شدم؛ آب را دیدم بی‌پای در تک‌وپوی شده و بی‌جای
 در جست‌وجو آمده؛ گاهی عنان [به سوی] میدان رزان می‌تافت و زمانی تیز به جانب
 سرهای (۴) پالیز می‌شتافت. گفتم ای جان روان و روان بی‌جان، سبب چندین شتاب و باعث
 این اضطراب چیست؟

آب بر آب جواب داد و گفت: من مسافر پاکیزه‌رفتارم، رسول شاه‌شمارم، مأمورم بدانکه
 رسالت انگور به طبع بطیخ رسانم و پیغام جمال او در گوش حال خربزه فرو خوانم. شاه

۱. بر وزن برف، کشک سیاه را گویند (برهان).

۲. به ضم اول بر وزن خرچین، دوغ ترش سخت نشده را گویند (همان).

۳. به فتح اول و سکون ثانی، به معنی صمغ و به کسر اول زاج سفید باشد (همان).

۴. ملک‌الشعرا بهار چفسیدن به معنی چسبیدن را از جمله افعالی برشمرده است که در متون
 فارسی قدیم به کار می‌رفته است (بهار ۱۳۷۰: ۳۵۹/۱).

* چند بیت و یک قطعه از ص ۱۶۵ ب و ۱۶۶ الف حذف گردید.

شمار سپاهسالار خیارزار را چنین گفت: که ای زردروی خاک‌نشین و ای صاحب فراش بستر زمین چون معلولان رخساره زرد کرده‌ای و چون ملولان رنگ اهل درد گرفته‌ای و چون عاشقان دونه‌مت در طلب دلجویی به لب جویی قانع گشته و چون معشوقان بی‌نهایت به رنگ و بویی خرسند شده، تویی که در این فصل بی عقل و تمیز در باب شیخی سخنرانی کنی و بر عزیزان پالیز با آن هیکل چون حنظله میرانی کنی، زردک سنگ و شوخی، زاده سنگ و کلوخی، چون غم ناگهان گران‌سنگ و درشت‌رویی و چون معشوقان جهان همه رنگ و بویی. آخر ندانسته‌ای که شاه فواکه و ثمار منم، شایسته میوه دل اشجار و انهار منم. منم که بر خلیفه‌زادگان بغداد باغ شام و چون آل عباس در لباس سیاهم. عقود لالی طرب در سلک عقود من و جوهرشناسان بحر ادم حلقه به گوش عقود من [۱۸۵ب] خیرالادام بیان تشریف سرکار من است و منافع للناس برهان تعریف صهبای من. مویز من منقاست و عسل من مصفاست اصل منقا و کشمش منم، زیب من حبیب هر صاحب ادب است. زاده مرا بنت الکرام لقب است. از من خوشه‌ای به پالیزی و از تو خرواری پیشیزی. تو به وزش باد خزان.^۱ روی و به دست بازی پیر و جوان پوله شوی. باد رزان بر باددهنده رخت توست و باده رزان آبروی درخت من. مرا چو عروسان بابک زنده بر تخت نشانند و تو را چون یتیمان مامک مرده بر تخته نشانند. بازیچه دست هر طفلی. توی که مذبح سکین کین هر سفلی. در بزرگی من منصف باش و به شاهی من معترف.

آب چون از لب جوی دمدمه این گفتگوی بر خربزه دمید و این رسالت به گوش حالت او رسانید، در حال زبان را آب داد و بر آب جواب داد و گفت: ای آب نوش آبنوس رنگ، و ای گران‌سایه سبک‌سنگ، تا بر کاری بر سر داری، تا معزولی لگدخواری، سرور فاکهه از کجایی چو با هزار سر بر پایی؟ عصای پیران چرایی چو با صد عصا دروایی؟ ای چون دزدان از سر دار آویخته و چون خونبان خون دل خود ریخته، تویی که با دل پر خون گشته

۱. یک کلمه محو شده است.

دلاوری کنی و با سر نگون گشته دعوی سروری نمایی. زلیخای جان عزیز منم، یوسف مصر پالیز منم، گویی که گویی مخرطم یا امرد سبز خطم. بیان بطلان دعوی تو اینکه و لیس من فاکهه حب العنب، برهان حسن معنی من اینکه ثلاثهن فی البطیخ، حسن سر تو از در بریدن است و لب من لایق مزیدن. اگر تو عسلی من انگینم، اگر تو خسروی من شیرینم. شکل من چون شکل فلک احسن الاشکال است، کرچ من نمودار هیأت هلال است. اگر چه گران سنگم اما سبک گوارنده در معده های تنگم. با آب از آنم که چون متواضعان روی بر خاک دارم. مقبول از آنم که چون مقبلان ظاهر و باطن پاک دارم. آب آتش رنگ تو بادسار کننده خاک پاشان است. آتش آب [۱۸۶الف] جرم تو خاکسار کننده بادپیمایان است. مادر تو به دختر ام الخبائث آبتن است. دختر تو مادر خیانت و فتن است. تاک تو اصل ناپاکی است، آب تو سرمایه بی آبی است. سرکاء تو انگیزنده سوداست، صهبای تو حرام کرده خداست و از اینجاست که اگر تو را هزار سر است همه نگون است و اگر هزار دل است همه پر خون است. تربیت کنندگان کوبنده سرنگون تواند. دستدارانت تشنه خون تواند.

آنگاه انگور از سر حضور جواب داد که هیهات ای مغرور ندانسته ای که من انگورم، راحت بخش رنجورم، سرمایه سرور و^۱، نامور غیب لقبم، اصل عشرت و طلبم، نی خود که غلام سیاه فام انگور نام حضرت این سرور انام و این سردفتر ایامم، عنقود من نمونه عقود جواهر این معدن جود است. خوشه من توشه طریق طرب این صدر شایسته وجود است. درخت من چون بخت هواخواهانش سرسبز است. تاک من چون عقیدت پاک دوستان نغز است. شیرینی من نمودار لفظ این سرور نامدار است. زیب من لایق جیب این صدر کامکار است. سرکاء من ترشروی اعداء این دولت است. صهباء من تلخی کام حساد این حضرت است.

۱. یک کلمه محو شده است.

پس خربزه چون این کلمات بشنود، زبان به دعوی باز کرد و نثار همین معنی آغاز کرد و گفت که من نیز که خربزه‌ام در بوی و در مزه خادم خلق مشکین این صدر باتمکینم چاکر لفظ شیرین این پناه دولت و دینم، از آن خوش بویم که خادم خلق اویم، از آن شیرین‌دهانم که حضرت او را ثنا گویم. عجب گویم که در میدان معدۀ محبتش حال دارم طرفه دلجویم که در جویبار بوستان خلق دوستانش زلالی دارم، ذبیحم که بهر فدا خود را در پیش این صدر خلیل کیش قربان می‌کنم. مسیحم که این مخدوم حواری یاری را به خوردن حلواء بی‌دود بر مائده وجود خویش مهمان می‌کنم. گونه برونم که چون برون بی‌گونه دشمنان اوست و صفاء درونم چون درون صافی دوستان او. حلالت طعمم از برای طعام اوست. طیب [۱۸۶/ب] بویم از جهت مشام اوست.

چون خربزه و انگور هر دو مر یکدیگر را خادم حضرت این سرور صدور و این سردفتر جمهور یافتند، پس به اتفاق نه از روی نفاق گفتند همان بهتر که هر دو از جاده دعاوی به اختصاص این حضرت و دعاء به اخلاص این دولت باز آییم، به جواهر ثناء این بارگاه به زبان حال نه به زبان مقال خود را جای کنیم و بگوییم، رباعی:

آنکس که دهند به شهد شکر تو گشاد
و آن را که نه در سر هوس خدمت توست

چون خربزه بادش به دهن شهد مراد
همچون سر انگور سرش کوفته باد

تم.



۲۴



نتیجه گیری

مجموعه آثار تازه‌یاب سدیدالدین اعور نشان‌دهنده قدرت و مهارت وی در نظم و نشر است. هرچند که از زندگی او بجز آگاهیهای پراکنده و اندک اطلاعی در دست نیست، لیکن از اشاره‌ای که در پایان مناظره انگور و خربزه کرده و آن مناظره را به نام یکی از وزرای

هم عصر خویش تألیف کرده است، پیوستگی او با درگاه آن وزیر مشخص می‌شود. همچنین تسلط سدیدالدین بر اصطلاحات دیوانی و به‌کارگیری آنها در شعرش ظاهراً نشان از شغل دیوانی وی دارد. لغات و اصطلاحات قدیمی که در شعر شاعران سبک خراسانی دیده می‌شود، در اشعار سدیدالدین نیز هست؛ مانند ترف، رخین، زنج، زرنیخ، برچفسیدن، و... از همین جهت وی را باید جزو شاعران سبک خراسانی در قرن ششم محسوب کنیم که آثار نظم و نثر وی از بین رفته است و هرچه از آثار او یافت شود مغتنم است. همچنین با توجه به آثار بازمانده از او باید وی را از هزل سرایان سده ششم محسوب کرد.

کتابنامه

- آذر بیگدلی، لطفعلی بیگ، آتشکده، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶ ش.
- افشار، ایرج، ۱۳۴۸، «سدیدالدین اعور»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۵-۶ (پیاپی ۶۹-۷۰)، ص ۶۷۳-۶۹۶.
- افشار، ایرج، ۱۳۵۱، «سدیدالدین اعور»، راهنمای کتاب، ش ۳-۴ (خرداد-تیر)، ص ۳۲۸.
- اقبال آشتیانی، عباس، ۱۳۶۴، تاریخ مغول، تهران، امیرکبیر.
- برهان، محمدحسین بن خلف تبریزی، برهان قاطع، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۲ ش.
- جوینی، علاالدین عظاملک، تاریخ جهانگشا، به سعی و اهتمام و تصحیح محمدبن عبدالوهاب قزوینی، لیدن، بریل، ۱۹۱۱ م.
- خاتمی، احمد، ۱۳۷۳، شرح مشکلات تاریخ جهانگشای جوینی، تهران، پایا.
- خیامپور عبدالرسول، ۱۳۶۸، فرهنگ سخنوران، ج ۱، تهران، طلایه.
- درایتی، مصطفی، ۱۳۸۹، فهرستواره دستنویسهای ایران (دنا)، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

- رحم علیخان ایمان، ۱۳۴۹، تذکره منتخب اللطائف، به اهتمام سید محمدرضا جلالی نایینی و امیرحسن عابدی، تهران، تابان، ۱۳۴۹ ش.
- صبا، مولوی محمد مظفر حسین، تذکره روز روشن، تصحیح و تحشیه محمد رکنزاده آدمیت، تهران، کتابخانه رازی، ۱۳۴۳ ش.
- صفری آق قلعه، علی، ۱۳۹۰، نسخه‌شناخت، با مقدمه ایرج افشار، تهران، میراث مکتوب.
- ضیاء، محمدرضا، ۱۳۹۱، «سفرین ره شاعران قدیم»، متون ایرانی، دفتر سوم، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ص ۲۹۷-۵۰۷.
- واله داغستانی، تذکره ریاض الشعرا، ج ۲، تصحیح محسن ناجی نصرآبادی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۴ ش.
- هدایت، رضاقلی خان، مجمع الفصحاح، ج ۲ بخش ۱، تصحیح مظاهر مصفا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲ ش.



ادب و فرهنگ

نقد و بررسی داستان رستم و سهراب بر اساس دیدگاه ارسطو

شاهرخ محمد بیگی*

امیر امینیان طوسی**

چکیده

با اینکه شاهنامه فردوسی یک اثر با ویژگی های حماسی است، یکی از محبوب ترین و ادبی ترین بخش های آن داستان رستم و سهراب است که دارای ویژگی های بارز یک اثر تراژدی است. تراژدی اثری نیست که صرفاً باعث گریه، غم و اندوه شود بلکه این ژانر (genre) ادبی دارای اصولی است. در اکثر مقالات صرفاً به اندوهناک بودن، فاجعه آمیز بودن و نقش پررنگ سرنوشت در این اثر پرداخته شده که البته ویژگی های قابل توجه و مهمی است.

در این مقاله داستان رستم و سهراب از دیدگاه ارسطونقد و بررسی شده و به اختصار با بعضی تراژدی های بزرگ مغرب زمین مقایسه شده و نتیجه گرفته شده که اکثر تراژدی های بزرگ جهان دارای ویژگی های مشابهی هستند.

کلید واژه ها : شاهنامه ، فردوسی ، رستم ، سهراب ، تراژدی ، ارسطو،نقدادبی.

Sh_beygi@yahoo.com

* . دانشیار بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز

Aminian68amir@gmail.com

** . کارشناس ارشد زبان و ادبیات انگلیسی دانشگاه داکا

در ادبیات ما بررسی و پژوهش آثار ادبی در بسیاری از موارد صرفاً به ویژگی های لغوی و معنایی متون خلاصه شده و کمتر دیده شده که منتقدی با به کارگیری تئوری های نقد ادبی و تطبیق آن ها با متن و داستان به بررسی اثر بپردازد. به همین دلیل مقالات بررسی و نقد اکثر منتقدان ادبی کشور دارای نکات شبیه یکدیگرند و در اغلب آن ها از یک منظر به اثر نگاه شده است. این در حالی است که منتقدین بنام مغرب زمین در نقد آثار، در بسیاری از موارد، ویژگی های ادبی مطرح شده توسط یکی از تئوریسین های نقد ادبی را در نظر گرفته و بر آن اساس به بررسی اثر می پردازند. این بررسی می تواند جوانب مختلفی مانند فرم و معنا را در برگیرد.

شاهنامه فردوسی به عنوان یکی از بزرگترین آثار ادبی ایران زمین دارای ویژگی های منحصر به فردی است که از زوایای مختلفی قابل نقد و بررسی است. در این مقاله به تراژدی رستم و سهراب از دیدگاه ارسطو پرداخته شده است. ارسطو در کتاب خود به نام فن شعر (Poetics) ابتدا تعریف تراژدی و سپس ویژگی های آن را بیان می کند. در این مقاله با بازگو کردن ویژگی های تراژدی به بررسی چگونگی ماهیت وجودی آن در داستان رستم و سهراب پرداخته می شود که مهمترین این ویژگی ها وحدت کنش (unity of act) ، خصوصیات قهرمان تراژدی و لغزش تراژیک او می باشند.

اهمیت دیدگاه ارسطو

دیدگاه ارسطو را می توان بنیان و اساس نقد و نقادی غرب دانست. لسینگ، منتقد آلمانی معتقد است: « رساله فن شعر ارسطو مانند اصول هندسه اقلیدس از خطا خالی است. » آنتونیولو، محقق اسپانیایی هم در تمجید از این اثر می گوید: « ذوق ارسطو متین تر و محکم تر از ذوق تمام شاعران است و وی بهتر از همه شعرا دریافته است که در اثر شاعرانه کدام امور لازم و درخور است و کدام درخور و لازم نیست. » به هر حال می توان دیدگاه



ارسطو را در زمینه شعر، جزو بهترین و دقیق ترین نظر قدما دانست. (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۲۹۰-۲۹۱)

مفهوم تراژدی

ارسطو در کتاب فن شعر (۱) (Poetics) دربارهٔ تقلید یا به عبارت دقیق تر تخیل (mimesis) سخن به میان می آورد ولی منظور او تصویر و نمایشی برابر با خود زندگی نیست چرا که خود او تراژدی را در چارچوب آیین و قانون هایی معنا می کند که با زندگی واقعی دوگانگی دارد. (ابجدیان، ۱۳۸۹: ۳) تراژدی، خرد را برای زندگی کافی نمی داند و به دنبال چیزی فراتر از نگرش خردمندانه است. تراژدی بر این باور است که بزرگترین و گران قیمت ترین تجربه های انسانی از فشارهای احساسی نشأت می گیرند که انسان را به حال خود نمی گذارند. تراژدی دارای نهادی گسترده و جهانی است. قهرمان تراژدی ارسطویی فردی برجسته و کامیاب است که نماد کشور و یا ملتی است. (همان، ۱۰-۱۱) منشأ آرزوها و اهدافی که قهرمان تراژدی به دنبال آن است، احساساتی هستند که از خرد به دور می باشند. معنای هر تجربه در تأثیر احساسی آن است و فرد خود باید آن را تجربه کند. به این مفهوم که انسان تنها به دنیا می آید و تنها می میرد. همانطور که فردوسی در آغاز داستان درباره مرگ سخن می کند و انتقاد می کند که اگر مرگ حق است، پس ناله و زاری پس از آن چه توجیهی دارد:

ز داد این همه بانگ و فریاد چیست؟	اگر مرگ دادست، بیداد چیست؟
چو آرام گیری بدیگر سرای	به رفتن مگر بهتر آیدت جای
بجز داد فرمای داد آفرین	که داند چنین داستان را یقین
دلیر و جوان خاک نبسایدی	نخستین تن از مرگ نبسایدی

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۱۷-۱۱۸)

وحدت کنش در تراژدی رستم و سهراب

از مهمترین ویژگی های تراژدی ارسطویی این است که همگی آنها دارای وحدت کنش است. (به گفته ارسطو داستان باید دارای بخش آغازین، میانی و پایانی باشد. اگر قسمت های مختلف داستان باهم همبستگی و ترتیب مشخصی نداشته باشد، بطوری که بتوان رویدادی را از میان حذف و یا جابجا کرد پیرنگی (plot) خواهیم داشت که ارگانیک و سازمان یافته نیست که به آن پیرنگ از هم گسیخته (episodic plot) می گویند. از نظر ارسطو پیرنگ از هم گسیخته ضعیف ترین نوع پیرنگ است چرا که هیچ گونه وابستگی میان رویدادها وجود ندارد و تراژدی از کنش تهی می باشد. وی پیرنگ ساده (simple plot) را هم نمی پسندد زیرا در آن گره گشایی (denouement) و آگاهی (recognition) نقشی در دگرگونی سرنوشت قهرمان تراژدی ندارد. به عقیده ارسطو پیرنگ پیچیده (complex plot) بهترین نوع پیرنگ است که دربردارنده گره گشایی و آگاهی است. در واقع نقطه کمال تراژدی هنگامی است که پیرنگ، پیچیده باشد و کنش آن به شکلی باشد که بر انگیزاننده ترس و دلسوزی باشد. نیازی نیست که رویدادها و شخصیت های داستان صرفا تقلیدی راستین از زندگی باشند بلکه کنش نمایش باید با نهاد جهانی بشرهماهنگ باشد. در واقع اتفاقات و حوادث داستان باید به گونه ای تنظیم شود که قابل باور، ممکن، شدنی و تابع رابطه علت و معلولی باشند. برای هر رویداد باید دلیلی قانع کننده وجود داشته باشد. به همین دلیل است که هماهنگی، سازمان و دلیل منطقی برای هر گفتار و کنش ضروری است تا همه رویدادها با منطق پیش رفته و رخ دادنشان ناشی از علت باشد.

فردوسی، تراژدی رستم و سهراب را طوری سروده است که جابجا کردن هر کدام از رویدادهای داستان باعث نابودی کل داستان خواهد شد و به هیچ وجه جابجایی امکان پذیر نمی باشد. به عبارت دیگر، رابطه علت و معلولی به قدری خوب رعایت شده است که نمی توان هیچ دو رویدادی را باهم جابجا و یا حذف کرد. به طور مثال اگر رستم به قصد جاسوسی به سپاه دشمن سرکشی نمی کرد و با «زنده رزم» روبرو نمی شد و او را نمی کشت داستان به کلی عوض می شد:



به شایسته کاری برون رفت زند
بدان لشکر اندر چنو کس نبود
گوی دید برسان سروی بلند
چو مردی؟- بدو گفت- با من بگوی
سوی روشنی آی و بنمای روی
تهمت یکی مشت بر گردش
بزد تا برون شد روان از تنش
بدان جایگه خشک شد زندرزم
سرآمدش رزم و سرآمدش بزم

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۵۵)

و این رویداد در حالی اتفاق می افتد که خواننده می داند زنده رزم از طرف تهمینه مامور شده بود که پدر و پسر را به یکدیگر معرفی کند که مبادا برخوردی بین ایشان پیش آید. حتی اگر تهمتن در تاریکی ننشسته بود و زنده رزم می توانست صورت او را ببیند، قطعاً کشته نمی شد و داستان تراژدی به وقوع نمی پیوست. با اینکه پیرنگ داستان رستم و سهراب پیچیده است، پیوستگی و همبستگی کم نظیری بین تک تک رویدادها دیده می شود. این همان وحدت کنش مد نظر ارسطو است که نمی توان رویدادی را حذف یا جابجا کرد.

«رویداد تراژیک رویدادی است که فرو افتادن قهرمان تراژدی را به دنبال دارد و غالباً هنگامی به پیام دلخواه می رسد که میان دو خویشاوند رخ دهد و آن ها برای یکدیگر گرامی باشند ولی یکدیگر را نشناسند، همانند رویدادی که میان ادیپ و پدرش در ادیپ شهریار (۲) (Oedipus the Rex) و یا میان سهراب و پدرش رخ می دهد. این پیرنگ هنگامی به کمال میرسد که کشتن حریف از روی ناآگاهی انجام می شود و سپس خویشاوندی آشکار می گردد و قهرمان تراژدی زمانی به آگاهی میرسد که دیگر کار از کار گذشته است. در چنین جایی تاثیر تراژیک به بار می آید.» (ابجدیان، ۱۳۸۹: ۴۵)

در تراژدی رستم و سهراب، پس از اینکه رستم سهراب را بر زمین می کوبد و بی درنگ سینه اش را از هم می درد، سهراب به او می گوید:

ازین نامداران گردنکشان کسی هم برد سوی رستم نشان
که سهراب کشته ست و افکنده خوار ترا خواست کردن همی خواستار

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۸۶)



و آگاهی مد نظر ارسطو که از ویژگی های پیرنگ پیچیده است اتفاق می افتد. رستم به عنوان قهرمان تراژدی پس از گشودن خفتان سهراب و دیدن مهره و شناختن او تراژدی را به پیام دلخواه خود می رساند:

چو بگشاد خفتان و آن مهره دید همه جامه ی پهلوی بر درید
 همی گفت کای کشته بر دست من دلیر و ستوده به هر انجمن
 همی ریخت خون و همی کند موی سرش پر ز خاک و پر از آب روی

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۸۷)

داستان در نقطه اوج خود به گره گشایی می رسد و تا بدینجا پیش می رود که رستم قصد کشتن خویش می کند. در اینجا است که پیرنگ داستان به کمال رسیده و تاثیر تراژیک آن به وضوح بر هر خواننده ای آشکار می شود.

قهرمان تراژدی و لغزش تراژیک

قهرمان تراژدی بازگو کننده روح تراژدی است. تراژدی یک و یا دو شخصیت را بر می گزیند. آن ها با بزرگی خود بر دیگران فرمان می رانند. در هملت (۳) (Hamlet) تنها خود هملت، در شاه لیر (۴) (King Lear) خود لیر و کردلیا (Cordellia)، در اتلو (۵) (Othello) تنها اتلو و یاگو (Iago) و در مکبث (۶) (Macbeth) تنها مکبث و لیدی مکبث (Lady Macbeth) در کانون تراژدی جای دارند و دیگر شخصیت ها همگی فرعی هستند. به عقیده ارسطو قهرمان تراژدی انسانی بی گناه نیست و نماد نیکی و خوبی نمی باشد. او فردی است با ویژگی هایی بزرگ و قهرمانانه ولی دچار لغزشی تراژیک (tragic flaw/hamartia) می شود که ناشی از احساس انسانی و یا ناآگاهی اوست. «خودبزرگ بینی و شیفتگی ادیب در آشکار کردن واقعیت او را از فرازارجمندی به خواری می کشاند. لیر آن هنگام خواهان ابراز عشق دیگران به خود است که دوست را از دشمن و راستگو را از فریبکار نمی تواند تشخیص دهد. او چنان اسیر خشم است که به گفته خودش "اژدهایی شده است". اتلو زودباورتر از آن است که بتواند واقعیت را دریابد. مکبث آن اندازه جاه

طلب است که برای پادشاه شدن و ماندن از هیچ تبهکاری دوری نمی‌گزیند. هملت شاهزاده ای شرافتمند و فلسفی است که خونخواهی را در چارچوب دین جستجو می‌کند و در داد خواهی، آن اندازه درنگ می‌کند که خونخواهی به بهای جانش به پایان می‌رسد.» (ابجدیان، ۱۳۸۹: ۱۴-۱۳) در واقع به وقوع پیوستن تراژدی به همین لغزش تراژیک قهرمان تراژدی وابسته است و اگر چنین نباشد رابطه علت و معلولی داستان زیر سؤال می‌رود.

لغزش تراژیک در داستان رستم و سهراب

در دنیای شاهنامه، شاه توسط خدا انتخاب می‌گردد و باید دارای فره ایزدی باشد. به همین دلیل نمی‌توان این انتخاب را به چالش کشید حتی اگر این انتخاب منطقی به نظر نیاید. در واقع مردم آن روزگار بر این باور بوده‌اند که کشور تا زمانی به حیات خود ادامه می‌دهد که توسط حکمرانان برگزیده خدا اداره شود. بنابراین سرنگون کردن نماینده خدا و یا تصمیم به انجام این کار گناهی نابخشودنی است، گناهی در مقابل خدا و کشور. گرچه ممکن است انتخاب کسی چون کیکاووس به عنوان پادشاه جای سؤال داشته باشد اما کسی حق چون و چرا کردن در این مورد را ندارد. سهراب با تصمیم خود مبنی بر سرنگونی کیکاووس و به تخت نشاندن پدر خود در واقع مقدمات بوجود آمدن تراژدی را فراهم می‌کند:

بر انگیزم از گاه کاوس را ز ایران ببرم پی طوس را
به رستم دهم تاج و تخت و کلاه نشانمش بر گاه کاوس شاه
(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۲۶)

به همین شکل گستاخی و درشت خویی رستم در مقابل کیکاووس که از فره ایزدی برخوردار است گناهی نابخشودنی است:

چه خشم آورد؟ شاه کاوس کیست؟ چرا دست یازد به من، طوس کیست؟
(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۴۷)

که در پایان هم به این ختم می‌شود که کیکاووس از دادن نوش دارو به رستم برای سلامتی سهراب خودداری می‌کند:

شنیدی که او گفت: کاوس کیست؟ گر او شهریارست، پس طوس کیست؟

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۹۲)

یا پس از آنکه پهلوانان برای دلداری دادن رستم و برگرداندن وی به نزد کاووس به سوی او می روند، اینگونه پاسخ می دهد:

چه کاوس پیشم، چه یک مشت خاک چرا دارم از خشم او ترس و باک

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۵۰)

همانطور که مشاهده می شود در تراژدی رستم و سهراب لغزش تراژیک مورد بحث ارسطو به وضوح دیده می شود.

اما این لغزش در جایی دیگر نیز به هنگام پیکار رستم و سهراب در میانه میدان دیده می شود و فردوسی آز، غرور و بی خردی را از دیگر دلایل بوجود آمدن این تراژدی بر می شمارد. به هنگام پیکار اول رستم و سهراب، پس از آنکه رستم خود را معرفی نمی کند و سهراب از سخنان او نا امید می گردد فردوسی چنین می سراید:

جهانا شگفتا که کردار تست هم از تو شکسته، هم از تو درست

از این دو یکی را نجنید مهر خرد دور بد، مهر نمود چهر

همی بچه را باز داند ستور چه ماهی به دریا، چه در دشت گور

نداند همی مردم از رنج آز یکی دشمنی را ز فرزند باز

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۷۱-۱۷۲)

همچنین در جایی دیگر، قبل از اینکه پیکار دوم رستم و سهراب آغاز شود، پس از اینکه تهمتن لباس رزم پوشیده، بر رخسار نشسته و عزم میدان می کند بیتی توسط فردوسی آورده شده است که دوباره بر روی آزمندی و شهرت طلبی او تأکید دارد:

همه تلخی از بهر بیشی بود مبادا که با آز خویشی بود

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۷۹)

همانطور که گفته شد قهرمان هر تراژدی دارای لغزشی تراژیک است. «قهرمان

بی لغزش، انسانی پارسا است و در خور تراژدی نیست» (ابجدیان، ۱۳۸۹: ۱۴) در داستان رستم

و سهراب هم مشاهده می شود که فردوسی با هنرمندی و ظرافت خاصی لغزش تراژیک مورد نظر ارسطو را با استفاده از باورهای مردم آن روزگار و همچنین رذالت های اخلاقی همچون آز و غرور به تصویر کشیده است.

قهرمان تراژدی باید انسانی بزرگ و برجسته باشد تا فرو افتادن او بزرگ جلوه کند. ادیب زمانی فرو می افتد که پادشاهی است مقبول و محبوب. مکبث به تازگی از نبرد با پادشاه نروژ برگشته است و همه جا سخن از دلاوری های اوست. اتلو به سبب شجاعت و صداقتش از نزدیکان پادشاه شده است و لیر فرمانروایی است که همه بدون چون و چرا از وی تبعیت می کنند. فرو افتادن آنان، بدین سبب اسباب تراژدی را فراهم می کند که انسان های برجسته و مقبول زمان خود هستند، نه انسانی معمولی و خطا کار. همچنانکه در تراژدی رستم و سهراب هر دو شخصیت را انسان هایی بزرگ و محبوب می دانیم. «رستم در سرتاسر شاهنامه نماد ایران زمین است. همانطور که " تاریخ سیستان از قول فردوسی می گوید: « خدای تعالی خویشتن را هیچ بنده چون رستم دیگر نیافرید.» (اسلامی ندوشن، ۱۳۴۹: ۲۹۱) در جایی دیگر افراسیاب " چون از دست رستم رها می شود او را نزد پدرش پشنگ " چنین توصیف می کند:

ببالا بسان نهنگ دژم که گفتی جهان را بسوزد به دم
تو گفتی که از آهنش کرده اند ز سنگ و ز رویش برآورده اند

(همان، ۲۹۸)

«رستم برترین آفریده فردوسی است و تنها نمودار نیرو نیست. او مجموعه ای است از اندیشه و خرد، شجاعت و دلاوری، بردباری و از خود گذشتگی و دارای زیرکی و منطقی خاص است که فردوسی از او نمونه آرمانی خود را ساخته است. او خرد گودرز پیران، پهلوانی و آیین خواهی گیو، دلیری، میهن پرستی و از خود گذشتگی بهرام، بی باکی و بیشروری بیژن، نیرومندی شگفت آور و پاک دلانه سهراب و نازک دلی و آزر م سیاوش را همگی در خود جای داده است. سهراب هم که فرزند او، از نوادگان سام و زال و پهلوانی برومند است.» (ثاقب فر، سوگنامه رستم و سهراب ، saghebfar.ilssw.com) قهرمان تراژدی نمی تواند بی گناه و بی اشتباه باشد زیرا شکست و مرگ چنین انسانی فجیع،

ناعادلانه و بسیار حزن انگیز است. به سخنی دیگر، به اندازه ای دلسوزی بر می انگیزد که پالایش نمی شود و جانکاه است. انسان دون مایه و بد کار نیز نمی تواند قهرمان تراژدی باشد، زیرا چنین فردی به کیفر کارهای خود می رسد. به همین دلیل است که در شاهنامه فردوسی، داستان رستم و سهراب به عنوان تراژدی شناخته شده است. رستم به عنوان قهرمان داستان، پهلوانی است نامدار و به همین دلیل است که فرو افتادن وی باعث به وجود آمدن تراژدی می شود. اگر این اتفاق برای هر کدام از شخصیت های شاهنامه به جز رستم می افتاد قطعاً چنین حس تراژیکی به وجود نمی آمد.

نتیجه گیری

شاهنامه فردوسی اثری جهانی است. در بسیاری از کتبی که به آثار ماندگار ادبیات جهان می پردازند، می توان داستانی از شاهنامه، به ویژه تراژدی رستم و سهراب را در آن ها یافت. بنابراین نقد و بررسی این داستان از منظر منتقدان مختلف و تئوری های ایشان نه تنها بیهوده نمی باشد، بلکه باعث باز شدن دریچه های جدیدی برای نگاه به این اثر خواهد شد. در این مقاله این اثر بر اساس دیدگاه ارسطو نقد و بررسی شد و می توان گفت که تراژدی رستم و سهراب در بسیاری از معیار ها با تئوری تراژدی ارسطو همخوانی دارد. این اثر بزرگ فردوسی از وحدت کنش مد نظر ارسطو تبعیت می کند. همین وحدت کنش است که باعث شده پیوستگی و همبستگی در تک تک رویداد ها و همچنین ارتباط آن ها به هم به طوری پدیدار شود که نتوان هیچ رویدادی را نادیده گرفت. همه اتفاقات داستان دارای دلیلی موجه و قانع کننده هستند. در نتیجه کششی بسیار قوی در داستان پدید می آید که هر خواننده ای را مجذوب خود می کند.

به عقیده ارسطو قهرمان تراژدی باید فردی بزرگ و برجسته باشد که در جایی از داستان اشتباه و یا گناهی مرتکب می شود. وی نباید انسانی پاک و بی اشتباه باشد بلکه باید دچار لغزشی تراژیک شود که به فرجام تراژیک او می انجامد. می دانیم که رستم پهلوانی نامدار در ایران زمین است که از همان دوران طفولیت ویژگی های خارق العاده خود را به

نمایش می‌گذارد. وی دارای مجموعه‌ای از سجایای اخلاقی و ویژگی‌های پهلوانی است اما دارای لغزشی تراژیک نیز هست. اهانت به پادشاهی که دارای فره ایزدی است، آز، غرور و دوری از خرد همگی باعث رقم خوردن پایان تراژیک داستان او و پسرش می‌شود.

با توجه به مثال‌هایی که از شماری تراژدی‌های بزرگ ادبیات جهان آورده شد می‌توان گفت که اکثر آن‌ها دارای ویژگی‌های کلی همسانی هستند. ارائه آثار بزرگ و ماندگار ادبیات پارسی منطبق با اصول و روش‌های نقد ادبی غربی می‌تواند یکی از راه‌هایی باشد که به شناساندن و معرفی کردن این ادبیات بکر، غنی و کهن به جهان غرب کمک کند.

منابع:

۱ - کتاب "فن شعر" دارای بیست و شش بخش می‌باشد. بخش‌های نخستین آن ابتدا به مفهوم شعر پرداخته، ویژگی‌های آن را بیان کرده و سپس به اهمیت و لزوم تقلید می‌پردازد. پس از آن، ارسطو به طرح موضوع تراژدی پرداخته، مفهوم و ویژگی‌هایش را بررسی می‌کند. بعد از تراژدی، به بحث حماسه می‌پردازد و برای مثال هومر را مورد بررسی قرار می‌دهد. ارسطو در فصل آخر کتاب به بررسی تفاوت‌های تراژدی و حماسه می‌پردازد و با استدلال ثابت می‌کند که تراژدی گونه برتر ادبی می‌باشد.

(Translated by James Hutton(1995), The Norton Anthology World

Masterpieces (pages 520-527), Norton & Company, New York/ London)

این اثر به کوشش دکتر زرین کوب در کتابی به نام ارسطو و فن شعر، انتشارات امیر کبیر مطرح و تفسیر شده است.

۲ - "ادیپ شهریار" از بزرگترین تراژدی‌های یونان باستان به شمار می‌رود که توسط سوفوکل (Sophocles) نوشته شده است. "ادیپ شهریار" قسمت اول از نمایشنامه‌های "افسانه‌های تبا" می‌باشد که اثری سه‌گانه است. داستان نمایشنامه درباره پسری که از تقدیر خود آگاه شده و می‌فهمد که خود وی قاتل پدرش بوده و با مادرش هم‌بستر می‌شود. برای فرار از این پیشگویی، ادیپ به طور ناآگاهانه و تصادفی پدر خود را کشته و با مادرش که ملکه شهر تب است ازدواج می‌کند. پس از سال‌ها، مصیبت‌هایی همچون طاعون به شهر وارد می‌شود. ادیپ راه حل را از خدایان خواستار است و جواب را

اینگونه می یابد که گناهکار باید از میان برود تا همه چیز به حالت عادی برگردد. پس از کش و قوس های فراوان مشخص می شود که ادیب خود آن گناهکار است....

(Translated by Robert Fagles(1995), The Norton Anthology World Masterpieces(pages388-433), Norton & Company, New York/ London)

برای مطالعه کامل این سه گانه می توانید به کتاب افسانه های تبا، منتشر شده توسط انتشارات خوارزمی مراجعه نمایید.

۳ - هملت که گاه از آن به عنوان کامل ترین و قوی ترین تراژدی شکسپیر یاد می شود، داستان شک و تردید شاهزاده ای در باره تقدیر خویش است. شاهزاده دانمارکی (هملت) پس از مرگ پدرش روح وی را می بیند که از خیانت مادر هملت و عمویش سخن می گوید. این در حالیکه پیمان زناشویی مادر و عمویش بلافاصله پس از مرگ پادشاه (پدر هملت) منعقد می شود. هملت در پی انتقام بر میخیزد اما تردید بین دروغ و راست، درست و غلط تا پایان نمایشنامه ادامه می یابد و زمینه ساز تراژدی می شود.

(Shakespeare, William (1992), Hamlet, 2nd Edition, New York, Norton & Company)

برای خواندن متن کامل نمایشنامه می توانید به هملت، ترجمه م. به آذین، انتشارات دات مراجعه نمایید.

۴ - شاه لیر داستان شاه پیر و قدرتمندی است که در اواخر عمرش تصمیم به تقسیم ممالک و داراییش بین سه دختر خود می گیرد. وی شرط این بخشش را میزان علاقه دخترانش به خود قرار می دهد که هر دختر باید به زبان علاقه اش را بیان کند. دو دختر بزرگتر به سبب گرایشی که به پول و حکومت دارند سخنرانی چاپلوسانه ای انجام می دهند که به دل پیرمرد بسیار خوش می آید، اما دختر سوم که قلبا پادشاه را دوست دارد وی را غیر قابل مقایسه با هر چیز دیگری می داند و نمی تواند از طریق بیان میزان علاقه اش را ابراز کند. پس از ارث محروم و از کشور اخراج می شود. دو دختر بزرگتر هم پس از دریافت ارث پدر خود را رها کرده و به همراه شوهران و معشوقه هایشان به فساد و تباهی می پردازند. در پایان شاه به اشتباه خود پی می برد اما بسیار دیر است و خود و دختر سومش کشته می شوند.

(Shakespeare, William(2010), King Lear, 3rd edition, Dhaka, Friends' Book Corner)





این اثر هم توسط آقای م. به آذین ترجمه شده است.

۵ - اتلو دلاور و جنگاور سیاه پوستی است که به تازگی توسط پادشاه برای حکمرانی در جزیره ای گماشته شده است. وی با اینکه سیاه پوست است توانسته از یکی از شاهزادگان دلبری کند و با اینکه اکثر مقامات دربار مخالف ازدواج این دو هستند، با مداخله پادشاه و اراده خود دختر شاهزاده (دزدمونا) ازدواج آن ها سر گرفته و راهی منطقه فرماندهی اتلو می شوند. نزدیکترین یار اتلو فردی حسود و خیانت کار به نام یاگو می باشد. وی که حکومت را حق خود می داند مقدمات بوجود آمدن تراژدی را فراهم می کند.

(Shakespeare, William(2009), Othello, 2nd edition, Dhaka, Friends' Book Corner)

این اثر هم توسط آقای به آذین به فارسی برگردانده شده است.

۶ - نمایشنامه مکبث از طرفی ادبی ترین و شاعرانه ترین اثر شکسپیر به شمار می رود و از طرفی دیگر شکسپیر خونخوار ترین و سنگدل ترین شخصیت تراژدی های خود را در این اثر خلق کرده است. مکبث سرداری است دلاور که با وسوسه های نفس خود و همراهی های همسرش، پادشاه را به قتل می رساند تا خود به تاج و تخت برسد. او در این راه از کشتن هیچ کس ابایی ندارد به طوری که نزدیکترین یار خود را هم از دم تیغ می گذرانند. این رفتار وی باعث فرار همه بزرگان می شود تا بدانجا که همه سرداران به کمک هم به وی یورش برده، مکبث را کشته و پسر پادشاه (پادشاهی که توسط مکبث کشته شد) را به تخت می نشانند. (ترجمه داریوش آشوری(۱۳۸۸)، مکبث، چاپ هشتم، تهران، نشر آگه)

کتابنامه

ابجدیان، امرالله. (۱۳۸۹). تاریخ ادبیات انگلیس، ج ۵، شیراز: دانشگاه شیراز.

اسلامی ندوشن، محمد علی. (۱۳۴۹). زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه، تهران: ابن سینا.

ثاقب فر، مرتضی. سوگنامه رستم و سهراب، saghebfar.ilssw.com (ثاقب فر، مرتضی، ۱۳۸۴).

نگرشی بر تراژدی رستم و سهراب، فصل نامه جهان نو.

جوینی، عزیزالله. (۱۳۸۲). داستان رستم و سهراب از دستنویس موزه فلورانس، تهران: دانشگاه تهران.

داتن، ریچارد. (۱۳۶۵). *An Introduction to Literary Criticism*، اسکس (انگلستان): لانگمن یورک پرس.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۷)، *ارسطو و فن شعر*، تهران: انتشارات امیر کبیر.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۹)، *نقد ادبی*، تهران: انتشارات امیر کبیر.

سوفوکل. (۱۳۸۵)، *افسانه های تباہی*، ترجمه شاهرخ مسکوب، تهران: انتشارات خوارزمی.

شکسپیر، ویلیام. (۱۳۸۴)، *هملت*، ترجمه م. به آذین، تهران: انتشارات دات.

شکسپیر، ویلیام. (۱۳۸۴)، *اتللو*، ترجمه م. به آذین، تهران: انتشارات دات.

شکسپیر، ویلیام. (۱۳۸۴)، *شاه لیر*، ترجمه م. به آذین، تهران: انتشارات دات.

شکسپیر، ویلیام. (۱۳۸۸)، *مکبث*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶)، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

نظری، جلیل / مقیمی، افضل. (۱۳۸۴). *داستان های پر آب چشم*، تهران: آسیم.

Shakespeare, William. (1992), *Hamlet*, New York: Norton & Company.

Shakespeare, William. (2010), *King Lear*, Dhaka: Friends' Book Corner.

Shakespeare, William. (2009), *Othello*, Dhaka: Friends' Book Corner.

Translated by James Hutton. (1995), *Aristotle's Poetics*, *The Norton Anthology World Masterpieces*, New York/ London: Norton & Company

Translated by Jerome W. Clinton. (1995), *The Tragedy of Sohrab and Rostam*, *The Norton Anthology World Masterpieces*, New York/

London: Norton & Company.



شیخ سعدی : پرچمدار انسانگرایی و همزیستی مسالمت آمیز

واصف احمد*

چکیده

در آموزه های سعدی صفات عالی انسانی لطف ، تواضع ، حلم ، قناعت ، تدبیر ، حکمت ، راستی ، صمیمیت ، عدل ، حقشناسی، اخوت ، بردباری و احترام جایگاه ممتازی دارد. در عقب نمای تنش کنونی میان جوامع بشری آنچه که در تعلیمات سعدی ابلاغ شده است ، بر افراد و جوامع انفاذ شود ، مسایل اجتماعی را می توان به آسانی حل و فصل نمود.

در این گفتار بر مبنای آموزه های سعدی در گلستان و بوستان ، شخصیت وی به عنوان پرچمدار انسانگری و همزیستی مسالمت آمیز مورد بررسی قرار گرفته است.

کلید واژه ها : سعدی ، گلستان ، انسانگرایی ، همزیستی مسالمت آمیز

مقدمه

در زمانی که ما زندگی می کنیم دوره علوم و تکنولوژی هسته ای و علوم فضایی است. درین زمان جدید ما می خواهیم کل کائنات را تسخیر کرده درسیاره های دیگر چون ماه زندگی بکنیم . در حال حاضر اگر ما دکمه دستگاهی وسایل عمومی ، از تلویزیون گرفته تا رادیو را بچرخانیم به هر ایستگاه که برویم چیزی مهمی جز نطقهای پرشور در مذمت فساد چون

*. استاد یار بخش عربی، فارسی، اردو و مطالعات اسلامی دانشگاه وشوبهارتی - هند

شور و غوغا، کشتار همگانی، بیگانگی تعصب، خود خواهی، عدم مساوات، ظلم و تشدد، جنگ و جدال، بی امنی و پایمالی حقوق بشر و غیره نمی شنویم. درعین حال صداهای پرزور در مدح آزادی و برابری، دلسوزی در حق توده های بینوا و حقوق بشر می شنویم. تصور نمی کنم هیچ دستگاه تبلیغاتی ای یا صحنه ای در جهان باشد که شعارهای بشر دوستانه بر زبان نیاورد.

بنابراین سوالی این است که همه ما نسبت به تصفیه اجتماع، تبلیغ و توسعه و ایجاد و استحکام جامعه همزیستی مسالمت آمیز این قدر نگران هستیم، پس چرا نتیجه ی مفید و ثمر بخش نمی بینیم. به نظرم علتش عدم تعادل بین گفتار و کردار، ماده و معنی، علم و عمل و طبیعت و فرهنگ است.

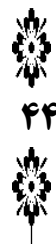
من معتقدم فاصله بین گفتار و کردار از بین برده شود یا دست کم، کم کرد. با بیدار کردن انسانیت و جذب انسانیگری می توان به پیشرفت و تصفیه و تزکیه واقعی جهان امید بست و گرنه افق آینده تیره و تار خواهد گشت.

میرزا اسد الله غالب جلو تر رفته خواستار برگرداندن قاعده کائنات است.

بیا که قاعده آسمان بگردانیم قضا به گردش رطل گران بگردانیم

انسان عقب مانده از جانوران می ترسیدند. امروز انسان متجدد از انسان می ترسند. اول الذکر از ترس حیوانات آدم خور و خونخوار بر در خانه آتش روشن می کردند تا از اذیت آنها محفوظ بمانند. برعکس انسان متجدد از خوف انسان و به قصد تباه و برباد کردن آنها سلاح هسته ای می سازند. مگر این کار غیر انسانی نیست؟ در این اوضاع خفقان آور مگر ما نباید در پی راه حل مسایل بگردیم؟ مگر ما نباید به دنبال افکار و عقاید روشنفکران، صوفیان و شاعران برجسته بافتیم؟ حتماً ما فکر حکیم و رای برهمنی را احتیاج داریم:

مزاج دهر تبه شد درین بلا آری کجاست فکر حکیمی و رای برهمنی



طنین ابتکاری سعدی

حکیم بزرگ با نسخه، دوا، دارو و درمان واقعاً دانشمند برجسته، نابغه زمان، مصلح قوم، فیلسوف عظیم و شاعر بزرگ مصلح الدین سعدی شیرازی مدارک و اسناد اصلی و منابع دست اول از اقدار انسانی و اجتماعی، زندگی، فرهنگ، شیوه زندگی، عشق و محبت، اخوت جهانی، همدردی، مهر و وفا، انسانگرایی و همزیستی مسالمت آمیز پیش چشم ما می‌گزارد:

بنی آدم اعضای یک دیگ‌گرد	که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار	دگر عضوها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بی غمی	نشاید که نامت نهند آدمی

چه خوش درمان است دردهایی که نشان دادی و درمانی هنوز بدون هیچ شک و تردید شیخ سعدی فلسفه زندگی فوق العاده‌ای را در چند کلمات گنج‌انیده است بیا حافظ به جان این پند می‌نوش درین سرزمین بی شمار انسان آمد ولی همه فراموش شدند جز چند تن از آن‌های که با تخلیق شاهکارهای ادبی و انجام دادن کارهای فوق العاده‌ی ممتاز، ممیز از دیگران بوده‌اند. شیخ سعدی یکی از همان چند تن خوشبخت هست که دنیا تا به حال حاضر او را یاد می‌کند:

نام نیک رفتگان ضایع مکن	تا بماند نام نیکت برقرار
-------------------------	--------------------------

گلستان و بوستان الهام بخش فلسفه زندگی

در واقع «گلستان» شاهکار مسلم ادبیات جهان است. از تمایلات پست آدمی گرفته تا صفات عالی انسانی مضامین گلستان است. شاید بواسطه همین تنوع مضامین، تازگی، شادابی، طراوت و خوشبویی نوشته‌هایش به ویژه گلستان و بوستان بعد از قرن‌های متمادی و مدت دراز حتی امروز هم باقی مانده است. به گفته خود سعدی:

باد خزان را برورق او دست تطاول نبوده و گردش زمان عیش ربیعیش را به طیش خریف مبدل نکرده است (دیباچه گلستان)



«اولین اقتباس گلستان دعوت به حق و احسان شناسی و شکر گزاری می دهد . ملاحظه بفرمایید: «مَنْتَ خدای را عزوجل که طاعتش موجب قربت است و به شکر اندرش مزید نعمت ...»
 در این شکی نیست که گلستان اثری است جاویدانی، اهمیت و افادیتش روز بروز می افزاید. از زمانهای گذشته در سنامه بیشتر مدارس و دانشگاه های مهم قاره آسیا به ویژه شبه قاره بوده است و همیشه مورد بحث و مباحثه قرار می گیرد. به عبارت دیگر آثارش منبع و ماخذ و سرچشمه و الهام فلسفه زندگی است . چنین افکار و پیغام سود مند او نه فقط با این زمان افکارش خود سعدی تسبیح خوان به نظر می رسد :

به چه کار آیدت ز گل طبقی از گلستان من ببر ورقی
 گل همین پنج روز و شش باشد وین گلستان همیشه خوش باشد
 مراد ما نصیحت بود و گفتیم حوالت با خدا کردیم و رفتیم

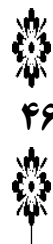
بنا بر گواهی تاریخ، انسان از آغاز تمدن و فرهنگ در پی ایجاد جامعه همزیستی مسالمت آمیز و پروراندن یک محیط همدلی و هم نوعی و انسانگرایی و انسان دوستی برای عالم بشریت بوده است. به عقیده شیخ سعدی آدمی خالی از اوصاف انسانی شبیه تصویر دیوار است.:

چون انسان را نباشد فضل و احسان چه فرق از آدمی تانقش دیوار

نویسنده و معلم فارسی آقای حسن انوری شیخ سعدی را رکن چهارگانه قومیت و افتخار هر فارسی زبان به حساب می آورد :

« سعدی یکی از چهارگانه رکن قومیت و ملیت ایرانی است و در کنار فردوسی ، مولوی و حافظ از سازندگان بنای پر عظمت زبان و ادب فارسی به شمار می رود و مایه افتخار و سرفرازی هر فارسی زبان و ایرانی است »

خصوصیات اساسی شاعری حقیقت پسندی، ندرت فکر، اظهار خیال، جوش و ولوله، حسن بیان و شیرینی کلام سعدی را پیغمبر سخن ساخت و به افق شهرت تام و دوام به مقبولیت عوام رسانید .



در شعر سه تن پیمبرانند

هر چند که لا نبی بعدی

ابیات و قصیده و غزل را

فردوسی و انوری و سعدی

ویژگیهای نثر گلستان

شیخ سعدی صفات انسانی، عناصر شیوه فکر و رفتار مردم عامه، گزارش و احوال شرح زندگی، عناصر فرهنگ ایرانی، فرمول و چهار چوب انسانگرایی و همزیستی مسالمت آمیز را به توسط حکایات شیرین و دلچسب، اشعار نغز، آیات کریمه، احادیث نبوی، سخنهای حکمت آمیز و لطیفه های نغز و ظریف در نثری ساده و روان نزدیک به شیوه گفتار پیش چشم ما گذاشته است. اینجا گفتن این کلمات مبالغه آرای نبوده بود که شیخ مابحر بیکران را در کوزه ای انداخته است.

در واقع گلستان مشهورترین اثر منثور زبان فارسی است و در ترتیب و تناسب، آهنگ کلمات، ایجاز و اختصار، سادگی، مراعات تناسب نظم و نثر همتا ندارد. استاد ملک الشعرا بهار تایید می کند. «باید انصاف داد که ازین مرتب تر و مناسب تر تا امروز کتابی تألیف نشده است».

این نکته باید تذکر داد که او برای ترویج معنویت مکارم اخلاق و فضیلتها، ارشاد جامعه به سوی ترقی و تکامل، تنویر افکار عمومی، تقویت حس انسان دوستی، میهن پرستی، رشد فرهنگی، اجتماعی و سیاسی افراد جامعه از نیروی قلم خویش مدد می گیرد. دردها و نقاط ضعف جامعه را نشان می دهد و در عین حال درمانها و راههای چاره را پیش ما آشکار می کند. روشهای نادرست آموزش و تعلیم و تربیت و شیوه های ناصواب حکومت را می کوبد و محکوم می سازد و برعکس اصول و روشهای صحیح را تأیید می کند. همان نکات را تقریباً همه شاعران فارسی نشان داده اند اما سبک سعدی جدا و متمایز دیگران است. سبک او واقعی فوق العاده است.



اینجا ذکر این نکته بی محل نخواهد بود که جامعه و اقدار انسانی از یک دیگر جدا کردنی نیست و هر دو لازم و ملزوم می باشند. به الفاظ دیگر آنها دو پهلوی یک سکه اند. نمی شود بدون آنها جامعه همزیستی مسالمت آمیز را تصور کرد.

در این مورد اندیشه های پرمغز اوجا به جا از قلم می تراود. همگی عصاره تجربیات قرون در کشورهای گوناگون بودند آنچه به نظرم می رسد و البته شاید به نظر خوانندگان گرامی نیز برسد که اینجا آوردن نمونه نه تنها ضرورتی ندارد بلکه محل سادگی، روانی و اختصار است و سخن را دراز خواهد کشید. من می پذیرم با توسعه انسانیت و جذبه انسانگرایی مسایل اجتماعی و سیاسی و حرکات و سکنات غیر انسانی را می توان از بین برد. در این توجه داشته باشیم آنچه آینده اجتماع را تهدید می کند از درون خود ما مردم است.

آموزشهای گوناگون سعدی

امیدوارم این اقدام از مرحله گفتار به مرحله کردار در آید تا به نتیجه ثمر بخش برسیم، شیخ سعدی اشاره ای می کند به سوی کردار نیک و بی ثباتی عالم:

خیری کن ای فلان و غنیمت شمار عمر **زان پیشتر که بانگ بر آید فلان نماند**

صد در صد درست است که از روابط انسانی، دنیا فشرده و کوچک شده است. به اصطلاح جغرافی و علوم سیاسی روی زمین به «روستای کره ارضی» تبدیل شده است. در مدتی مختصر، از یک کنار دنیا به کنار دیگر جهان سفر می کنیم. در زمانی به کوتاهی لحظه می توان از هر گوشه و کنار دنیا خبر گرفت. ولی از لحاظ معنوی فاصله دراز تر از پیش شده است. خصایل غیر انسانی و مضر، بیگانگی، خود خواهی، ماده پرستی، تعصب، دشمنی، مردم آزاری و بیش از پیش راه یافته است. شیخ سعدی متنبه می کند:

چه خوش گفت بکناش باخيلتاش **چو دشمن خراشیدی ایمن مباش**

زندگی ماشینی و خفقان آور، تراکم جمعیت در شهر، گاز و دود و تشعشعات اتمی که همه اینها زندگی بشر را تحت فشار سخت نهاده، لطف زندگی را منفیانه متاثر کرده است.

انسان در تلاطم است. چون حرص غنا در او ایجاد شده هر دم می خواهد چیز تازه ای را مالک شود. برعکس، شاعر بزرگ سعدی در قناعت، صبر و شکر حکمت می بیند:

ای قناعت توانگرم گردان که ورای تو هیچ نعمت نیست
 گنج صبر اختیار لقمان است هر که را صبر نیست حکمت نیست

قناعت نعمت عظمی است. قریب هفت صد سال پیش با وجود کمبود وسائط نقل و حمل و وسایل خبر رسانی: راه آهن، هواپیما، دورنویس، روزنامه و تلویزیون به واسطه قریحه خداداد، لطف ذوق، روشن بینی، فکر پخته و پرورده، مفاهیم حکیمانه، بیان عواطف و سبک، شهرتش برق آسا در بیشتر مناطق کره ارض شامل شبه قاره هند منتشر گردید. در دیباچه گلستان او خود اعتراف می کند:

« ذکر جمیل سعدی که در افواه عوام افتاده وصیت سخنش که در بسیط زمین رفته »
 گلستان از همین زمان شامل درسنامه و مقبول خاص و عام بوده و در زبانهای گوناگون اقوام زنده دنیا برگردانده شده است. مردم از آن مستفید و مستفیض شدند. حتی امروز هم بهترین منبع و فرمول انسانگرایی و همزیستی مسالمت آمیز محسوب می شود. خداشناسی و حق شناسی در بیت ذیل منعکس است:

این سعادت به زور بازو نیست تا نه بخشد خدای بخشنده

به واسطه شیرینی و لطافت این شعر زبان زد خاص و عام است. ما اشرف المخلوقات هستیم. بی شک بودن اشرف المخلوقات وجه افتخار و مایه مسرت و شادمانی است ولی در این تمدن صنعتی نوعی سلاح هسته ای، تفنگ و ضد تانک و ابزارهای مهلک تولید کرده ایم که به وسیله آنها می توانیم در لحظه ای همه بنی نوع انسان را از صحنه هستی حذف و ناپدید بکنیم. چنانکه خوانندگان گرامی نیز می دانند هیچ مخلوق جز ما در این کائنات این قدرت را تا به حال بدست نیاورده است و قادر نبوده است که در این مدت کوتاه بنی نوع انسان را نیست و نابود بکند. شیخ سعدی به سوی تکامل انسان اشاره کرده برای کردار سازی، تعمیر ذات و ساختن انسان کامل نصیحت می کند ملاحظه بفرمایند:

پند سعدی به گوش دل بشنو ره چنین است مرد باش و برو

کلام سعدی در اخلاق و پند و موعظت مورد اقبال و استفاده عموم قرار می گیرد و به دیده توقیر و احترام نگریسته می شود. هرچه شهرها بزرگتر و بارونق تر می شود فشار تنهایی و بی پناهی بر ساکنانش افزون تر می گردد. من گمان نمی کنم که چهار پایان به این میزان احساس تنهایی می کنند. ما در خلا نیستیم که از مسایل اجتماعی بی خبر باشیم بلکه به ناچار با آنها در برخورد هستیم. این برخورد مدام ما را به بررسی مسائل و تجزیه و تحلیل و حل آنها برمی انگیزد. او به توسط حکایت کوچک دعوت به صبر و تحمل، قناعت و عزت نفس می دهد:

باری او کفش نداشت و مقدر خریدنش هم نبود. در حال غمگین و پریشانی برهنه پا به مسجدی رفت و دید شخصی هست بدون پا. او به خودش گفت: اگر کفش نیست چه فرق می کند خدا را شکر که دست کم پا دارم. آنکس پاهم ندارد. به نظر وی صحبت صالح در شخصیت سازی انسان تاثیر خاصی دارد. بزبان سعدی ملاحظه شود:

گلی خوشبوی در حمام روزی	رسید از دست محبوبی به دستم
بدو گفتم که مشکى یا عبیری	که از بوی دلاویز تو مستم
بگفتا من گل ناچیز بودم	و لیکن مدتی با گل نشستم
جمال همنشین در من اثر کرد	و گرنه من همان خاکم که هستم

برعکس در اشعار زیر انعکاس تاثیر و نتیجه صحبت طالح را می توان مشاهده کرد:

با فرومایه روزگار مبر	کز نئی بوریا شکر نخوری
پسر نوح با بدان بنشست	خاندان نبوتش گم شد
سگ اصحاب کهف روزی چند	پی نیکان گرفت و مردم شد

دورانی که ما زندگی می کنیم با وجود ترقی و تکامل زندگی مادی فراهمی وسایل زندگی چون برق خیره کننده چشم، هواپیمای تیز رفتار، قطار سریع و سلاح هسته ای مردم کش

بازهم از نظر معنی دور است پراز شور و غوغا، پراز تهاجم خفقان آور، کشتار همگی، قتل و غارت، بیگانگی، تعصب و خود خواهی وغیره. چنانکه ذکرش رفت به نظرم علتش عدم تعادل است. عدم تعادل بین گفتار و کردار، ماده و معنی، علم و عمل و طبیعت و فرهنگ. این امر طبیعی است قربت و تعلق عمیق بین طبیعت و فرهنگ علامت تعادل در زندگی است و به نفع ماست. برعکس دوری و عدم مطابقت با طبیعت مضر است. لذا بین طبیعت و فرهنگ ارتباطی داشته باشد. دوری از آن باعث عدم استحکام و بی رونقی زندگی خواهد بود. طبق اصول طبیعت زندگی کردن نفع بخش است به نظرم در این زمان جدید و علوم و تکنولوژی باوجود آنکه انسان به قصد اکتشاف اسرار کائنات سعی می کند باز هم از خصایص اقدار انسانی و اهمیت وابستگی و ارتباط با طبیعت نمی توان صرف نظر کرد. اصول آن و قوانین و ضوابط جامعه باید مراعات گردد. ما نگران هستیم که چگونه از وقوع جنگ هسته ای پیشگیری کرد. حل در راه مادی نیست بلکه در راه معنوی مضمهر و پوشیده است. به خاطر بدست آوردن امن و امان وسکون، صبر و تحمل و جذب انسانی را باید تقویت داد. طبق سعدی حسب و نسب و خاندان در تعمیر ذات انسان نقش دارد:

پرتو نیکان نگیرد هر که بنیادش بد است تربیت ناهل را چون گردگان بر گنبد است
او می افزاید:

عاقبت گرگ زاده گرگ شود گرچه با آدمی بزرگ شود

من بر کلمه طبیعت و فرهنگ تاکید می نمایم. علتش این است که باوجود آن همه نعمت و غذای مادی چون برنج و عدس و سیب زمینی، ما نیازمند به غذای معنوی، شکفتگی روح، مهر و وفا، شفقت و محبت، انسانیت، انسان دوستی، انسانگرایی و همزیستی مسالمت آمیز نیز هستیم. این حقیقت مثل روز روشن عیان است که بمب، تانک و ضد تانک شکم ما را سیر نخواهد کرد. انسان محتاج به سیر کردن هر دو شکم و روح هست. ما محتاج به آنکه کسی دوست بدارد و او را دوستش بدارند هستیم. درس «لطف کن لطف» از سعدی یاد بگیریم:

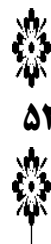


نیاز به توسعه انسانگرایی و همزیستی

خواهشات نفسانی انسان متجدد این جهان را درهم ریخته است. شاعر برجسته سعدی نیز معتقد است که با توسعه انسانگرایی و همزیستی مسالمت آمیز مشکلات و مسائل از بین برده خواهد شد. انسان سعدی باید دارای صفات عالی باشد. از لحاظ روحی آزاد ترین مردم زمین باشد. بسیار شایسته است که ما وضع خود را باز بشناسیم و زندگی اجتماعی را در روشنی اصول اساسی جامعه بسر ببریم. باید جامعه بدون تشدد ایجاد گردد. نزد سعدی انسان بودن از همه چیز مهمتر است. بی تحملی خود تشدد است. اخوت جهانی، اعتدال و مساوات استوار و محکم شود. باید از طبقه بندی بر اساس مذهب و فرقه گریز کرد. هر کس به میزان خود درمان خاص دردها می جوید. به همین علت هرگاه سخن از اصلاح جامعه به میان می آید ذهنها متوجه افکار دانشمند بزرگ و شاعر برجسته سعدی شیرازی می شود. در حکایتی از گلستان درس ذیل منعکس است:

بایستی ما حکمتی چون «بادوستان تلطف» و «با دشمنان مدارا» و رفتار مهربانی و کرم با کشورهای همسایه به عمل بیاوریم تا دشمنان، بیگانگان و همسایگان به دوستان تبدیل خواهند گردید و یک محیط انساندوستی، انسانگرایی و همزیستی مسالمت آمیز به وجود خواهد آمد. فریدون بدون گنج و ملک و حشم ملک شد. علتش پرسیدند، گفت: گرد آمدن خلق موجب پادشاهی شد. پرسیدند: موجب گرد آمدن سپاه، لشکر و رعیت و مردم عامه چه باشد؟ پاسخ داد: پادشاه باید متصف با صفات عالی، اقدار انسانی چون رحم و کرم و بخشش و لطف و مهربانی باشد تا رعیت در پناه دولتش ایمن نشینند و ترا زین هر دو نیست. خواجه شمس الدین حافظ شیرازی مویدهای همان نکته مذکور بالا است:

آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است با دوستان مروّت بادشمنان مدارا
آوردن این نکته اینجا بی محل نخواهد بود که در بحر کلام سعدی این نوع درسهای نصیحت آموز راجع به انسانگرایی و بشر دوستی و همزیستی مسالمت آمیز به شکل آب



روان، زلالی، صاف و شفاف موج می زند. باید تذکر داد به قصد زنده کردن قلب انسانی که در این تهاجم نزدیک به مرگ است، درسهای سعدی مفید و سودمند ثابت خواهد شد. من معتقدم با استفاده از آنها می توان به حیات اجتماعی بشر تازگی، طراوت و زندگی بخشید و در سایه اندیشه و افکار پرچمدار انسانیت و انسانگرایی بدون هیچ عصبیت یا سوء تفاهم با دیگران زندگی کرد. کلام سعدی به ما درس می دهد که ما باید به جنگ «نه» بگوییم. از تشدد و رهبران مفاد پرست که آنها مردم را به بهانه ای یا به بهانه دیگری به طرف مرگ هل می دهند. گریز بکنیم. این امر روشن است که افکار شیخ سعدی حتی به جهان امروز هم خیلی مربوط و مطلوب است.

کنیت کنده، رئیس اسبق کشور زامبیا، در سمینار بین المللی به عنوان «امن، عدم تشدد و تقویت فلسفه مهاتما گاندی در قرن بیست و یکم» در بیست و هشتم ژانویه ۲۰۰۷ م در دهلی ضمن سخنرانی خود درست گفت که دنیا برای زیستن جای خیلی خطرناک تر از پیش شده است:

کلید بقای انسانیت در امنیت و سکون و عدم تشدد مضمور و پوشیده است.

سعدی می گوید:

نماند ستمکار بد روزگار بماند بر او لعنت پایدار

سعدی مردم آزاری را مذمت و نکوهش می کند:

«یکی از ملوک بی انصاف پارسای را پرسید که کدام عبادت افضل تر است. گفت: ترا خواب نیمروز تا دران یک نفس خلق را نیازاری» (گلستان ص ۱۲، حکایت ۲، در سیرت پادشاهان)

حافظ شیرازی از سعدی سبقت برده به این حد می رسد:

مباش در پی آزار و هرچه خواهی کن که در شریعت ما غیر ازین گناهی نیست

هرکس به میزان درک خود، معنی خاصی از متن در یابد. من به میزان فهم و ادراک

خود دریافتم که در بیت ذیل او جانوران را بر مردم ظالم و بی انصاف تفوق داده است:

گاوان و خران بار بردار به ز آدمیان مردم آزار

درین حکایت کوچک نتایج مردم آزاری روشن است

مردم آزاری را حکایت کنند که سنگی بر صالحی زد. درویش را مجال انتقام نبود. سنگ را با خود همی داشت تا وقتی که ملک را بر آن لشکری خشم آمد و او را در چاه کرد. درویش آمد و سنگش را در سرانداخت. گفتا: تو کیستی و مرا این سنگ چرا زدی؟ گفت: من فلانم و این همان سنگ است که در فلان تاریخ بر سر من زدی. گفت چندین وقت کجا بودی؟ گفت: از جاهت می اندیشیدم. اکنون در جاهت دیدم فرصت غنیمت شمردم.

شیخ سعدی همان خیال را جامه شعر پوشانیده است:

ناسزایی را که بینی بخت یار عاقلان تسلیم کردند اختیار
چون نداری ناخن درنده تیز با بدان آن به کم گیری ستیز
محاوره ی است بزبان انگلیسی همان تعریف دوستی به زبان شیخ ما ملاحظه بفرمائید:

دوست م شمار آنکه در نعمت زند لاف یاری و برادر خواندگی
دوست آن دانه که گیرد دست دوست در پریشان حالی و درماندگی

سران دول، حاکمان و مردم عامه باید ازین حکایت نصیحت آموز درس بگیرند:

« آورده اند که انوشیروان عادل را در شکار گاهی صیدی کباب می کردند و نمک نبود. غلامی به روستا رفت تا نمک آرد. گفت نمک به قیمت بستان تا رسمی نگردد و ده خراب نگردد. این قدر چه خلل کند؟ گفت بنیاد ظلم در جهان اول اندک بوده است و هر کس به مزیدی کرده بدین غایت رسیده است »

خلاصه کلام اینکه بازار ظلم و ستم و نا انصافی یواش یواش گرم می شود.

گر زباغ رعیت ملک خورد سیبی بر آورند غلامان او درخت از بیخ
به پنج بیضه که سلطان ستم روا دارد زنند لشکر یانش هزار مرغ به سیخ

حکایت ذیل نشانگر نظریه سعدی درباره انسانگرایی، صبر و تحمل است

« یکی از صاحب‌دلان زور آزمای را دید، بهم بر آمده و کف بردهان انداخته گفت این را چه حالتست. گفتند فلان دشنام دادش. گفت این فرمایه هزار من سنگ بر می دارد و طاقت سخنی نمی آرد.

برعیب جویان اعتماد کردن کار ابلهی است :

هر که عیب دیگران پیش تو آورد و شمرد بی گمان عیب تو پیش دیگران خواهد برد
 تلقین صبر ، شکر ، قناعت و عدل ازین حکایت شیرین و اشعار زیبا می توان استنباط کرد .
 «خواهنده مغربی در صف بزازان حلب می گفت .ای خداوند نعمت اگر شما را انصاف بودی
 و مارا قناعت رسم سوال از جهان برخاستی »

شیخ سعدی طرفدار شیرین زبانی ، پرهیزگاری ، امن و آشتی و همزیستی مسالمت آمیز به نظر
 می رسد :

چو پرخاش بینی محمل بیار	که سهلی به بندد در کارزار
به شیرین زبانی و لطف و خوشی	توانی که پیلی به موئی کشی
لطافت کن آنجا که بینی ستیز	نبرد فز نرم را تیغ تیز

تدارک و تحکیم امنیت

فکرش امروز خیلی مطلوب و درکار است . دز زبان انگلیسی محاوره ی است :
 یعنی هر عمل نتیجه خاصی دارد . اساس نتیجه بر عمل است . چنانکه در حدیث است : إنّما
 الاعمال بالنیات . همین عقیده را شیخ چه خوب پیش چشم ما گذاشته است :

چه خوش گفت بکماش با خیلناش	چو دشمن خراشیدی ایمن مباش
مشو ایمن که تنگ دل گردی	چو به دستت دلی به تنگ آید
سنگ بر باره حصار مزن	که بود کز حصار سنگ آید

سعدی می گوید که اگر امروز تو بر سر کسی سنگ می زنی حتماً روزی او برسرت سنگ
 خواهد زد . ذکر این نکته اینجا لازم می دانم که اساس اصول نظری قانون حرکت سوم عالم
 و دانشمند بزرگ سر اسحاق نیوتن بر همین نظریه است

برای زندگی پر امن و سکون همزیستی مسالمت آمیز و صلح کار لازم و ملزوم است .
 سعدی می خواهد بفهماند که اگر این سلسله سنگ باری و به اصطلاح علوم و تکنولوژی
 امروزی انفجار بمب اتمی و تانک و ضد تانک بازی ادامه دهد ، عکس العمل نیز همین

استعمال سلاح مهلك و مردم كش خواهد بود. نتیجتاً آتش جنگ یواش یواش در سراسر دنیا منتشر خواهد شد و مردم كشته خواهند شد. پس نکات بالا را مدنظر گرفته باید گفت که به خاطر ایجاد محیط، همزیستی، همدلی و انسانگرایی درس سعدی را یاد بگیریم و به عمل بیاوریم.

به نقل سخنرانی یکی از سخنران برجسته سیمینار محلی که در شانتی نکیتن بنگال غربی، دردهم فوریه ۲۰۰۷ م به عنوان: نظرات و سهم مذاهب گوناگون در بدست آوردن امن و امان و صلح کل در دنیا منعقد گردیده بود، می توان گفت که از جنگ جهانی دوم تا به حال حاضر دنیا فقط بیست و شش روز را دیده است که در آن مدت هیچ جنگ و جدال و کشت و کشتار همگی به میزان قابل توجهی رخ نداده است. به عبارت دیگر علاوه بر مدت مذکور هر روز حادثه ای به میزان قابل توجهی به وقوع پیوسته است. منظورم این است که درین محیط خفقان آور و پر آشوب افکار و کلام سعدی باید مورد بررسی و بحث و مباحثه قرار گیرد می گویند:

امن و امان در دل انسان پیدا می شود درحالی که جنگ و جدال در ذهن مردم

اكتساب صفات عالی انسانی

اینجا این نکته باید تذکر داد که از راه تشدد، فتح هرگز ممکن نیست. به الفاظ دیگر جواب تشدد، تشدد نیست. عدم تشدد، اتحاد و احترام به هر فرهنگ منجر به ایجاد همزیستی مسالمت آمیز خواهد بود. خدمت خلق مساوی عبادت خدا است. خود شناسی در شناختن خدا، مخلوق و همسایگان ممدو معاون ثابت می شود هرچه در طلب صلح کل صدا بلند می شود نا پدیدي آن افزون تر می گردد. لذا تعادل بین گفتار و کردار برقرار شود. شیخ سعدی در تعمیر ذات کردار سازی، افکار نیک، گفتار نیک و کردار نیک فشار می دهد. طبق افکار او انسان باید سلیم الطبع، حلیم المزاج و قانع باشد. انسان کامل سعدی باید با صفات عالی انسانی: لطف، مهربانی، تواضع، شرافت، حلم، قناعت، نرمی، عقل سلیم، تدبیر، حکمت، هوشمندی، دانشمندی، انسانیت، صدق و صفا، اکرام، احترام، مساوات، عدل حق



شناسی ، احسان شناسی ، شکر گذاری ، همدردی ، محبت ، همدلی ، انسان دوستی ، وطن پرستی ، اخوت جهانی ، صبر و تحمل و جذبه همزیستی مسالمت آمیز متصف باشد . آدمی خالی از صفات مذکور مانند تصویر دیوار است :

چون انسان را نباشد فضل و احسان
چه فرق از آدمی تا نقش دیوار
در غفو و کرم احتیاط ضروری است و گرنه :

رحم آوردن بر بدان ستم است بر نیکان
عفو کردن از ظالمان جورست بر درویشان
همین طور از خصایل غیر انسانی : ترش رویی ، تلخ کلامی ، دروغ گوئی ، درشت خویی ، مردم آزاری ، تکبر ، غرور ، تبعیض و تعصب ، ظلم و ستم و تشدد و غیره پرهیز ضروری است . کلام سعدی مضامین مذکور را خوب احاطه می کند . او از احسن کما احسن الله الیک الهام گرفته گویاست . خواهی متمتع شوی از نعمت دنیا با خلق کرم کن چو خدا با تو کرم کرد . در حکایت ذیل سعدی می خواهد بگوید که هشدار باش ! ناتوان و کوچکان را مورد ظلم و ستم قرار مده باری پادشاهی چاکری را عقوبت می کرد . پارسایی گفت : بر او ظلم مکن . بجای آن شکر نعمت باری تعالی بجا آور چرا که خدا تو را حاکم و او را محکوم ساخت :
بر بنده مگیر خشم بسیار
جورش مکن و دلش میازار
نمونه کردار نیک و نیکی :

هرکه در حال توانایی نکوئی نکند
در وقت ناتوانایی سختی بیند
به مردم مردم آزار در وقت مصیبت کسی کمک نمی کند :

بد اختر تر از مردم آزار نیست
که روز مصیبت کسش یار نیست
سرهنگ دلدار بهتر است از فقیه مردم آزار :
سرهنگ لطیف خوی دلدار
بهرتر ز فقیه مردم آزار
نزد ابو القاسم فردوسی ، خالق شاهکار ادبیات جهان ، شاهنامه ، حتی مور آزاری گناه کبیره است :

میازار موری که دانه کش است
که جان دارد و جان شیرین خوش است
عالم بدون عمل نادان و جاهل مطلق است :



علم چندان که بیشتر خوانی

چون عمل در تو نیست نادانی

عالم بی عمل مانند زنبور بی عسل است. به عبارت دیگر :

هر که علم خواند و عمل نکرد بدان ماند که گاو راند و تخم نیفشاند.

در موقع رحم کردن مصلحت ضروری است :

ترحم بر پلنگ تیز دندان

ستمکاری بود بر گوسفندان

خود ستایی مکن : مشک آنست که خود بپوید نه که عطار بگوید . نفس پرستی کار خوب

نیست :

عقل در دست نفس چنان گرفتار است که مرد عاجز با زن گریز رای

طبق سعدی مرد بی مروت شبیه زن است :

« مرد بی مروت زن است عابد با طمع راهزن »

در زبان انگلیسی مقوله ای است شیخ ماهمین فکر را جامه فارسی پوشانده است :

« هر که با بدان نشیند اگرچه طبیعت ایشان نگیرد لیکن به طریق ایشان متهم گردد . چنانکه

شخصی به خرابات رود به نماز کردن منسوب نه گردد به خمر خوردن :

رقم بر خود به نادانی کشیدی

که نادان را به صحبت برگزیدی

ما می دانیم دشمن دانا بهتر از دوست نادان است . سعدی از پیوستن با نادان منع می کند :

طلب کردم ز دانایان یکی پند

مرا گفتند با نادان مپیوند

ضعیفان را میازار :

ضعیفان را مکن بردل گزندی

در مانی به جور زور مندی

ما متوجه شدیم که شیخ سعدی خیالات و افکار نازک و نصیحت تلخ را با مزه طنز و

ظرافت به حسن و خوبی در قالب شعر و نثر گنجانیده است. به گفته خودش :

« داروی تلخ نصیحت به شهد ظرافت بر آمیخته »

هدف عمده تعلیم و تعلم همیشه تعمیر ذات بوده است. دروغگویی دل را سیاه می کند . کسی

بر دروغگویان اعتماد نمی کند :

« دروغ گفتن به ضربت لازم بماند که اگر نیز جراحت درست شود نشان بماند. نه بینی که برادران یوسف علیه السلام که به دروغی موسوم شدند بر راست گفتن ایشان اعتماد نماند »

یکی را عادت بود راستی خطایی رود در گذارند ازو
وگر نامور شد بنا راستی دگر راست باور ندارند ازو

احسان فراموش بد تر از سگ است :

«أجل کائنات از روی ظاهر آدمی است و ارذل موجودات سگ . و به اتفاق خردمندان سگ حق شناس به ز آدمی ناسپاس »

سگی لقمه هرگز فراموش نگردد گر زنی صد نوبتش سنگ
وگر عمری نوازی سفله ای را به کمتر چیزی آید با تو جنگ

بندگان خدا را دوست داشتن خدا را دوست داشتن و به دیده توقیر و احترام و مهربانی نگرستن خود عبادت است. لب لباب حکایتی از گلستان سعدی به همین سو اشاره می کند . پادشاهی که بندگان ناتوان خدا را دوست داشته به دیده احترام و توقیر می نگرست ، به جنت رفت . در حالیکه پارسای که به قصد افزایش قدر و منزلت به شاهان وقت تقریب جست ، به دوزخ رسید .

نتیجه گیری

خلاصه کلام اینکه تبلیغ و بحث و مباحثه پیغام امن و سلامتی و درس مهر و محبت و وفای صوفیان ، دانشمندان و شاعران بویژه شیخ مصلح الدین سعدی شیرازی، آتش جذبه تنفر ، بغض ، کینه و تشدد را خاموش خواهد کرد و درعین حال محیط انسانگرایی و همزیستی مسالمت آمیز ایجاد خواهد شد، چنانکه تاکید گردیده است :

درخت دوستی بنشان که کام دل بیار آرد نهال دشمنی بر کن که رنج بی شمار آرد
مباش در پی آزار و هرچه خواهی کن که در شریعت ما غیر ازین گناهی نیست
خلل پذیر بود هر بنا که می بینی بجز بنای محبت که خالی از خلل است

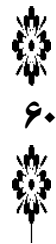


شاید شاعران می خواهند بگویند که محبت و انسان دوستی بالاتر از همه چیز است. تسبیح خوانی «ادبئی ربی فاحسن تادیبی» مفید است. معنی زندگی خیلی وسیع است. به قصد بدست آوردن نفع مادی ناچیز زندگی، محیط را خراب کردن کار ابلهی است. علامه اقبال در شعر اردو زندگی را تعریف می کند:

بر تر از اندیشهٔ سود و زیان است زندگی هی کبھی جان اور کبھی تسلیم جان، هی زندگی
تو اسی پیمانہ امروز و فردا سی، نہ ناپ جاودان، پیہم دوان، ہر دم جوان، ہی زندگی

کتابنامہ

۱. گلستان سعدی، مترجم قاضی سجاد حسین، سب رنگ کتاب گھر دہلی، ۱۹۶۰م
۲. بوستان سعدی همان همان
۳. نصاب فارسی، محمد حسن دانشگاه جواهر لعل نہرو، دہلی نو، ۱۹۷۸م
۴. دامنی از گل: گزیدہ گلستان، دکتر غلام حسین یوسفی، ایران، ۱۳۷۵ش
۵. گلستان، دکتر حسن انوری، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران ۱۳۷۵ش
۶. بوستان همان همان
۷. گزیدہ بوستان، سید محمد طباطبائی، دانشگاه علامہ طباطبائی، تهران، ایران، ۱۳۷۳ش
۸. بوستان کی کہانی، علامہ شبلی، قومی کونسل برای فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۱۹۸۵م
۹. گلستان کی کہانی، امیر حسن نورانی، همان همان
۱۰. شعر العجم ۲، شبلی نعمانی، دار المصنفین، شبلی اکادمی، اعظم گڑھ، ہند
۱۱. کلیات اقبال، اقبال ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ ۱۹۸۱م
۱۲. غالب کی فارسی شاعری، پروفیسر وارث کرمانی، غالب انستی تیوت، دہلی نو، ۲۰۰۱م
۱۳. تاریخ ادبیات ایران، رضا زادہ شفق، دانشگاه تهران، ایران



رزمیه فتح گجرات، سیمای اوضاع تاریخی و ادبی دوره اکبر شاه

فلیحه زهرا کاظمی*

چکیده:

حدود هزار سال است که ادیبان، شاعران، صوفیان و دانشمندان سرزمین شبه قاره آثار جاویدان خود را به زبان فارسی خلق می نمایند و به یادگار می گذارند- میراث فرهنگی مردمان پاک نژاد این سرزمین به نسل های امروزه منتقل گردیده است و کتاب خانه های شبه قاره سرشار از نسخه های خطی بسیار منحصر بفرد فارسی است که تعداد زیادی از آنها به بوته فراموشی سپرده شده است- رزمیه فیضی به نام «مثنوی فتح گجرات/ ظفر نامه احمد آباد/ اکبرنامه» هم از همین دست کتاب ها است که از چشم محققان و پژوهشگران به دور مانده است و در این مقاله ما کوشیده ایم تا که این اثر مهم را بعنوان تاریخچه ای مبسوط از عهد اکبر شاه معرفی نماییم*

کلید واژه ها: فردوسی، فیضی، اکبر پادشاه، گجرات، رزمیه

*. استادیار دانشگاه بانوان ال سی - لاهور faleeha.kazmi@gmail.com

در سال ۹۴۹هـ اکبر از همسر ایرانی نژاد همایون بدنیا آمد. اکبر شاه (۹۶۳-۱۰۱۴هـ/۱۵۵۵-۱۶۰۵م) از مقتدر ترین فرمانروایان عصر تیموریان بود (آفتاب اصغر، ۱۳۶۴ ش/ص:۱۰۷) و عصر مغولان بزرگ در حقیقت زمانی است که معارف هندی با معارف اسلامی و ایرانی در می آمیزد- (حکمت، ۱۳۳۷ ش/ص:۵) از این روی در عصر اکبر شاه، رویه اعتدال و مدارا به صاحبان مذاهب هندو، زرتشتی، بودایی، کلیمی، عیسوی و مسلمانان اعمال می شود- (ناصر ۱۹۹۲ م/ص:۸)

"بعد از رحلت همایون شاه امرا به اتفاق، در دوم ماه ربیع الثانی سنهٔ ثلث و ستین و تسعمایه شهزاده محمد اکبر را که سیزده سال و نه ماه از عمرش گذشته بود، در کلانور بر تخت فرماندهی نشاندند-" (فرشته ۲۰۰۷ م/ص:۷۶) از آنجا که جز دهلی و آگره و قسمتی محدود از پنجاب تمام کشور هند همچنان در تصرف دشمنان تیموریان بود جایگاه اکبر بشدت متزلزل بود- اکبر در یک سلسله از لشکرکشی ها و جنگ ها تا (۹۷۵هـ/ ۱۵۶۷م) موفق گردید، بخش بیشینه ای از سرزمین را از چنگ دشمنانش خارج ساخته و در سر تا سر مملکت امنیت و آرامش برقرار سازد.

همایون در سال ۹۴۱هـ/۱۵۳۴م ایالت گجرات را در جزو قلمرو خویش گردانیده بود و در عهد اکبر هرج و مرجی که در گجرات حکم فرما بود او را وا داشت تا بدانجا حمله کند و "در سال ۹۸۰هـ/۱۵۷۲م وی به دعوت یکی از امرای آن دیار به اسم اعتماد خان تمام آن ناحیه را به محدوده ی سلطنت خود ملحق گردانید-" (برکی ۲۰۰۶ م/ص:۹۱)

در این عهد تمامی زنان و مردان درباری به زبان و فرهنگ ایرانی- پارسی مقید و بدان تعلق خاطر خاصی داشتند-" از این دوره حدود ۳۰ تذکره دربارهٔ شاعران فارسی گوی شبه قاره در دست است" (نور محمد مهر ۲۰۱۱ م/ص:۷۰) ظاهراً گلبدن بیگم نخستین بانوی شاعری است که در این محیط به زبان فارسی شعر می سرود- (وحید مازندرانی، غلام علی/ بی تا، ص:۶۰) و در همین عهد و در اوج شکوفایی زبان و ادبیات فارسی نیای بزرگ شعر و ادب به نام ابوالفیض فرزند شیخ مبارک ناگوری از یمن به سند مهاجرت کرد (عارف نوشاهی /





ص:۳۴) و بقول شبلی: "در تاریخ ادبیات فارسی شبه قاره دو تن از شاعران این سرزمین خسرو دهلوی و فیضی بر تمام شاعران سبقت برده اند- " (شبلی ۱۹۶۳م / ص:۷۲)
 "فیضی نخست در خدمت پدر و سپس در محضر خواجه حسین مروزی (۹۷۹ق/۱۵۷۱م) به تحصیل فنون ادب و شعر و انشا پرداخت- ابوالفیض تا مدت های دراز به فیضی تخلص می کرد، اما در اواخر عمر تخلص خود را به فیاضی بگردانید (صفا ۱۳۷۱ ش / ص:۸۴۳)

فیضی رقم نگین من بود

زین پیش که سکه ام سخن بود

نیاضیم از محیط فیاض

اکنون که شدم به عشق مرتاض

فیضی در سال ۹۷۴هـ/۱۵۶۶م در یکی از جشن ها به یاری میرزا عزیز برادر همسر اکبر به حضور شاه رسید و او در سال ۹۹۳هـ/۱۵۸۵م از اکبر لقب ملک الشعراء گرفت- فیضی به سلسله چشتیه وابسته بود و کتابخانه ای غنی با ۴۳۰۰ جلد و به گفته دیگر ۴۶۰۰ و ۶۰۰۶ جلد کتب در انواع حکمت، دانش های عقلی، دینی، ادبی، تاریخی، شعر و جز آن ها داشت- لطف سخن وی بیشتر در مثنوی ها و سپس غزل هایش انعکاس یافته است، زیرا در آن ها اندیشه های نو با لفظ کهن و ترکیب های تشبیهی و استعاری تازه و توانایی بسیار در وصف دیده می شود- در شعر از شیوه بیان قصیده گوین و مثنوی سازان سده هشتم تا دهم هجری پیروی کرده است- " (نظام الدین احمد / ص:۵۲۹)

همایون نامه / داستان اکبر شاه:

به اسم عرب گشت محفل نشین

چو سلطان انجم ز خاور زمین

(منزوی ۱۹۸۸ ش / ص:۴۰۰)

" یک تاریخ منظوم بنام همایون نامه از فیضی بجای مانده است که در موزه بریتانیا نگاهداری می شود- شاعر در این منظومه تاریخ پیشینیان اکبر تا امیر تیمور گورکان را ذکر

کرده است- این تاریخ منظوم در دوره اکبری برشته نظم کشیده شده است- " (آفتاب اصغر ۱۳۶۴ش/ص: ۱۹۵)

دوره تیموریان یکی از درخشان ترین دوره ها در تاریخ نویسی (منظوم و مثنوی) شبه قاره است و اکبر شاه اگرچه سواد کامل نداشت اما گاهی شعر گفتی و در علم تاریخ وقوفی تمام داشت و قصوص هند را نیکو می دانست و در پروراندن نهال ادب فارسی هیچگونه کوتاهی نکرده بود- (صغری بانو شگفته ۱۳۸۹/ص: ۴۲)

او نخستین پادشاه هند بود که منصب " مورخ درباری " را بوجود آورد تا مورخین و شاعران را برای نگارش تاریخ دوره خود تشویق نماید و همین امر موجب گردید که شاعری چون فیضی حماسه ای با عنوان فتح گجرات نوشت- (آفتاب اصغر ۱۳۶۴ش/ص: ۵۸)

مثنوی فتح گجرات:

ابو الفیض فیضی یک مثنوی با عنوان مثنوی فتح گجرات /ظفرنامه احمد آباد/اکبرنامه سروده است که درباره آن مولانا شبلی نعمانی می نویسد: "متعلق به مهم گجرات اکبر، فیضی یک مثنوی نوشته بود که اکنون ناپدید شده است" ولی این بیان درست نیست، زیرا نسخه های خطی "مثنوی فتح گجرات" در کتابخانه ها موجود می باشد و دو نسخه در کتابخانه دانشگاه پنجاب، لاهور موجود است که به کوشش خانم دکتر نسرین (رئیس اسبق دانشکده خاور شناسی) به نسل حاضر رسیده است که مشخصات آن بشرح ذیل می باشد:

نسخه اول دارای صد و چهل و نه بیت است و دومین آن دارای صد و هشتاد بیت- اولین نسخه تحت این عنوان است: "مثنوی تصنیف فیضی در باب فتح و تشریف بری گجرات حضرت اکبر بادشاه" و به شماره (Spi xi/ 52 43) موجود است و دومین نسخه هم در دانشگاه پنجاب مشتمل بر صد و هشتاد بیت قرار دارد که دارای عنوان و سرفصل هایی هم هست: در آغاز داستان، در بیان آمدن قاصد از طرف خان اعظم به بارگاه جلال الدین محمد اکبر شاه، در تعریف شتر، سوار شدن پادشاه بر آن و رفتن به احمد آباد، رسیدن پادشاه در احمد آباد گجرات، بیان جنگ پادشاه با محمد حسین میرزا و گجراتیان، بیان



جنگ محمد حسین میرزا با پادشاه و گریختن و گرفتار شدن او بدست مبارزان و به قتل رسیدنش به مصلحت امیران، جنگ سپهدار محمد حسین میرزا با مبارزان پادشاه، تعریف از اکبر پادشاه، داخل شدن پادشاه در شهر احمد آباد به فتح و فیروزی و جلوس بر سریر سلطنت - فیضی این قسمت مثنوی یعنی عنوان دهم را که مشتمل برسی و یک بیت میباشد، به یکی از نام های مستعار خویش بنام شیخ حسن کالپی مرقوم ساخته است -

فیضی این مثنوی را به بحر متقارب یعنی به وزن شاهنامه فردوسی سروده است - وی شیوه ی بیان در نبرد آزمایی را از حکیم فردوسی در نظر داشته است و بطور نمونه آنچنان که فردوسی احوال جنگ را چنین بیان نموده است:

برید و درید و شکست و به بست	یلان را سر و سینه و پا و دست
فیضی به تقلید از فردوسی چنین می گوید:	
یلان تیغ بر کف بدو تاختند	رسیدند کشتند و انداختند
سران را در عرصه غم فزای	شکسته سر و گردن و دست و پای

از نقطه نظر تاریخی این امر روشن است که فیضی مثنوی فتح گجرات را در سال ۸۱-۹۸۰هـ / ۱۵۷۲م منظوم ساخت زمانیکه بقول دکتر صفا "فیضی در سال ۹۹۶هـ / ۱۵۸۸م پنج نامه خود را در پاسخ به پنج گنج نظامی می سرود- به این سبب ممکن است مثنوی فتح گجرات اولین مثنوی فیضی باشد که تقریباً پانزده سال قبل از مثنویات دیگر او بنظم آورده شده است -" (صفا ۱۳۷۱ش/ص: ۸۵۳)

الفاظ و تراکیب فارسی آمیخته با عربی مثل جمازه، زمام، مرکب، موکب، مهد، ساربان و حدی خوان وغیره در منظومه بسیار دیده می شود- و نیز اطلاعاتی درباره شتر سواری، ساربانان و حدی خوانان و صفات شتر بمارسانده و شرح شتر سواری اویس قرنی و حضرت محمد مصطفی را به زیبایی و لطافت به لحن شاعرانه چنین فراهم آورده است:

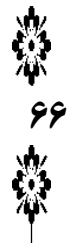
همه ساربانان کمر بسته چست
 شتر چون فرشته سرشته ز نور
 شتر مرکب موکب انبیاست
 بزرگان چو عمری شتر رانده اند
 به ویس قرن کرده نسبت درست
 به اندک زمان رفته بسیار دور
 سواری برو نسبت مصطفاست
 شتر را به سیرت ملک خوانده اند

(فیضی ۱۹۷۳م/ص: ۹۸)

”در جمادی الاول ۹۸۰هـ/ ۱۵۷۲م اکبر شاه در ناگور بود و پیر محمد خان ملقب به خان کلان را با امیران دیگر برای فتح سروهی فرستاده بود- چون خبر زخمی شدن خان کلان را دریافت، اکبر شاه شخصاً به لشکرگاه رسید و آن جا نامهٔ اعتماد خان را دریافت به طرف گجرات روانه شد- وقتی افواج اکبر به منطقه پتن (در نواح گجرات) رسیدند شیر خان فولادی که احمد آباد را محاصره کرده بود ترسیده فرار کرد و ابراهیم حسین میرزا و برادران او نیز به طرف بروج و بروده کوچ کردند و اعتماد خان و جهاز خان و اختیار الملک، احرام بسر کرده به حضور شاهنشاه اکبر رسیده درخواست عفو از پادشاه مغل کرده و در زمره خادمان او شامل شدند- سلطان مظفر هم به مقتضای وقت خدمت به شیر خان فولادی را ترک کرد و در نتیجه عهد حکومت شاهان گجرات خاتمه یافت و ناحیه ریاست گجرات در سال ۹۸۰هـ/ ۱۵۷۲م در ممالک محروسهٔ اکبر پادشاه مغل شامل شد- اکبر با این فکر که کار در گجرات به اتمام رسیده است باخاطری آسوده به دارالسلطنت برگشت ولی بزودی از طرف استاندار گجرات اطلاع یافت که دوباره در گجرات یاغیان به سرکردگی محمد حسین میرزا و یکی دیگر از میرزا زادگان به همراه اختیار الملک سپهدار مجدداً علم شورش برافراشتند و در احمد آباد خان اعظم را محاصره کرده اند-

که ناگه یکی قاصد تیزگام
 که گجراتیان اند بر مکر و ریو
 رسانید از خان اعظم پیام
 به صورت چو مردم به معنی چو دیو

(همانجا/ص: ۱۰۹)



چون اکبر این خبر شنید شخصاً روز بیست و سوم اوت ۱۵۷۳م دوباره به سوی گجرات روانه شد تا هر چه زود تر این غائله را فروبشاند- و بقول نویسنده ی "دور مغلیه" - محمد حسین میرزا در میدان جنگ زخمی گردیده گرفتار شد و همچنین اختیار الملک هم دستگیر گردید و اکبر هر دو را به رای سینگ افسر خود سپرد و او هر دو یاغی را کُشت- (صلاح الدین، ۱۹۸۷ م/ص: ۱۸۷)

"چون شاه اکبر بعد از نابود ساختن یاغیان گجرات با فتح و نصرت به دارالسلطنت برگشت همه امیران و شاهزادگان برای استقبال شاه بیرون از شهر رفتند و فیضی به این مناسبت در مدح شاه قصیده ای شامل بر بیست و شش بیت سرود و به پادشاه تقدیم نمود-

در اندک زمان کرد فتح غریب	عیان گشت معنی فتح قریب
به هر شهر بردند پیغام فتح	همه می کشیدند از جام فتح
اگر دیگری می ز ساغر کشید	ولی تیغش از کاسه سرکشید

(همانجا/ص: ۲۱)

فیضی برخلاف روش مثنوی سرایان فارسی "مثنوی فتح گجرات" را بدون هیچ تمهیدی و به روش تازه ای آغاز می نماید-

چو سلطان انجم ز خاور زمین	به رسم عرب گشت محمل نشین
کف انداز شد بختی آسمان	ز سستی بر آورد کف از دهان
کشیدند از خط صبحش مهار	که پیوند خود نگسلد از قطار
شهنشه بر اورنگ شاهنشهی	به سر تاج اقبال ظلّ الهی

(همانجا، ص: ۱۰۸)

ارزش و اهمیت مثنوی مذکور به این رو است که تمام واقعات را فیضی چون یک نقّاشی چیره دست باهمه جزئیات و خصوصیات بیان کرده تا در ذهن خواننده نمونه های جلوه گری بسیار لطیف آن مجسم گردد. بطور نمونه دربار پادشاه را چنین بیان می کند:



شهنشه بر اورنگ شاهنشهی
 سلاطین مسند نشین جابجا
 به یک سو وزیران دانش پذیر
 به یک سو فقیهان عالی مقام
 به یک سو هژبران میدان کین
 به یک سو ندیمان شیرین سخن

به سر تاج اقبال ظل الهی
 ز روی ادب ایستاده پیا
 به تدبیر بر عقل کل نکته گیر
 حکایت کنان از حلال و حرام
 که از هم درانندگاه زمین
 چو طوطی شکر ریز و شکر شکن
 (فیضی ۱۹۷۳/ص: ۱۰۸)

و میدان جنگ را چنین وصف می کند:

ز گجراتیان ریخت خون ها به جنگ
 در این عرصه از بسکه پیکار شد
 نهنگان دریای کین در خروش
 پی جنگ پوشیده جوشن همه

چو گلگون مئی از شیشه سبز رنگ
 زمین پر ز شنگرف و زنگار شد
 چون دربار ز تاب و تف خود به جوش
 نهان همچو آتش در آهن همه
 (همانجا/ص: ۱۱۵)

وقتی اکبر پس از نابود ساختن یاغیان گجرات با فتح و نصرت به پایتخت برگشت، فیضی بدین مناسبت قصیده ای در مدح شاه نیز سروده بود-

مژده کز گجرات شاهنشاه دوران می رسد
 نامه برسر هر زمان از راه می آید بشیر

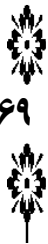
ابر گوهر بار از دریای عمان می رسد
 مژده ها از مقدم یوسف به کنعان می رسد

فیضی این قسمت مثنوی یعنی عنوان دهم را که مشتمل برسی و یک بیت میباشد، در یکی از نامه های خود بنام شیخ حسن کالپی مرقوم ساخته این اشعار در زیر انشای فیضی دیده می شود- علاوه براین فیضی در همین نامه به حسن کالپی غزل زیر را نیز نوشته است:

منعم که کشته گجراتیان بیدادم
 سهی قدی ز سرناز جلوه ای ننمود

خراب عشوه خوبان احمد آبادم
 که همچو سایه بدنبال آن نیفتادم





به هر طرف که خرامید سرو آزادم
چو رشک گلشن فردوس احمد آباد است
غلام او شدم و خط بندگی دادم
برون نرفتن از آن جاتصوریست محال
مباد ازان که بروم کنند چون آدم
به حسن مردم گجرات یاد نیست ولی
چرا برون نروم من هم آدمی زادم
به حدیث عشق تو فیضی که نقل مستان است
نمی روند جوانان دهلی از یادم
ببزم جرعه کش دهلوی فرستادم

در آخرین سطور این نامه فیضی خبر وفات غزالی مشهدی که در شهر احمد آباد در ۲۷ رجب (۱۵۷۳م) اتفاق افتاد را به احمد آلی می‌دهد- و این سطر آخر نامه که:

" تحریر فی ظاهر قلعه سورت، فتح الله با حسن الصورت " ثبت میکند که فیضی در زمان فتح گجرات همان جا بوده و بر تمام واقعات و احوال شاهد بوده- (فیضی، ۱۹۷۳م/ص: ۲۲۴) سراینده درین منظومه محیط اطراف و نواح و ترتیب واقعات را با نهایت دقت و دلکشی منعکس کرده است که گویا داستان برای خوانندگان رنگ واقعیت می پذیرد و هیچ جای ابهام پیدا نمی شود-

نتیجه گیری

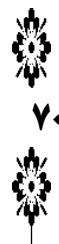
فیضی این مثنوی را به عنوان مورخ دربار بدون هیچ تصرفی در واقعات سروده است و از اول تا آخر صداقت تاریخی این مثنوی را پیش نظر داشته است-

فی الجمله در مجموع این اثر فیضی یکی از ماندگار ترین آثار در خصوص معرفی و نقد تاریخ عهد اکبر پادشاه است و بی شک منبعی موثق برای محققان و دانشجویان رشته زبان و ادبیات فارسی و تاریخ می باشد که اطلاعات معتبر درباره منطقه گجرات و اکبر پادشاه به محقق می رساند-

کتابنامه:

- ۱- آفتاب اصغر "تاریخ نویسی فارسی در هند و پاکستان" خانه فرهنگ ج.ا.ایران، لاهور ۱۳۶۴ش
- ۲- ایس-ایم-بُرکی "اکبر نامه" با ترجمه مسعود مفتی، انتشارات علم و عرفان، لاهور ۲۰۰۶م

- ۳- بدایونی، عبد القادر "منتخب التواریخ" کلکته ۱۸۶۷م
- ۴- حکمت، علی اصغر "سرزمین هند" انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷ش
- ۵- شبلی نعمانی "شعر العجم" ۱۹۶۳م، ج: ۳
- ۶- صفا، ذبیح الله "تاریخ ادبیات در ایران" ج: ۳، تهران، ۱۳۷۱ ش
- ۷- صغری بانو شگفته، دکتر "پژوهشی در افکار و اندیشه های فیضی فیاضی، برجسته ترین فارسی گوی دوره تیموریان شبه قاره" دانش، شماره: ۱۰۲، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد ۱۳۸۹ش
- ۸- صلاح الدین ناسک "دور مغلیه"، لاهور ۱۹۸۷م
- ۹- عارف نوشاهی "فهرست نسخه های خطی فارسی موزه ملی پاکستان، کراچی
- ۱۰- فرشته، محمد قاسم "گزیده تاریخ فرشته" با مقدمه و تصحیح محمد سلیم مظهر، دانشگاه پنجاب، لاهور ۲۰۰۷ م
- ۱۱- فیضی، ابوالفیض "فتح گجرات" با مقدمه نسرين اختر، دانشگاه پنجاب، لاهور، ۱۹۹۲م
- ۱۲- فیضی، ابو الفیض "انشای فیضی" با اهتمام ای-دی-ارشد، لاهور ۱۹۷۳م
- ۱۳- محب الحسن "اکبر سے اورنگ زیب تک" (اردو) بک تاک، لاهور ۲۰۰۵م
- ۱۴- منزوی، احمد "فهرست مشترک نسخه های خطی در پاکستان" ج: ۱، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، ۱۹۸۸ش
- ۱۵- ناصح، محمد مهدی "اشاره ای به پیوندهای مشترک فرهنگی ایران و شبه قاره" مقاله ای در سفینه شماره: ۶، دانشگاه پنجاب، لاهور ۲۰۰۸م
- ۱۶- نظام الدین احمد، خواجه "طبقات اکبری" با ترجمه ایوب قادری، ج: ۲
- ۱۷- نور محمد مهر "فارسی عامل اصلی روابط ایران و پاکستان، گذشته، حال و آینده" مقاله ای در مجله کمند، دانشگاه بلوچستان، ۲۰۱۱م
- ۱۸- وحید مازندرانی، غلام علی "هند یا سرزمین اشراق" تهران، بی-تا



زیب النساء (مخفی)، برجسته ترین زن شاعر عصر تیموریان شبه قاره

فائزه زهرا میرزا*

چکیده

در عهد تیموریان گورکانی هند زبان و ادبیات فارسی این قدر رواج داشت که زنان و دختران و حتی کنیزان شاهان نیز به فارسی شعر می سرودند. تذکره ها با نمونه شعری این بانوان شبه قاره پراند، اما متأسفانه از این زنان سخنور به جز چند نمونه شعری دیوان شعر به دست نمی آید. فقط یک دیوان فارسی از دختر ارشد پادشاه اورنگزیب باقی مانده است که با نام دیوان مخفی چندین بار به چاپ رسیده و شامل غزل و قصیده و رباعی و ترکیب بند و مفردات می باشد. بیشتر غزلهای وی در پیروی حافظ و عرفی سروده شده. در این مقاله سعی شده که سخن سرایی و بدیبه گوئی آن بانوی پاکیزه سرشت به نام زیب النساء متخلص به مخفی را مورد بررسی قرار دهیم.

کلید واژه ها: بدیبه گوئی، زیب النساء مخفی، دیوان مخفی، شعر فارسی شبه قاره

یادم می آید که در دوران بچگی هر موقع ظرف شیشه ای از دستم می افتاد و می شکست پدرم می گفت: «از قضا آینه چینی شکست» و مادرم بیت را کامل می کرد و می گفت: «خوب شد اسباب خود بینی شکست» من به هیچ عنوان آن وقت معنی این شعر را نمی فهمیدم اما امروز نه فقط معنی شعر برایم روشن است بلکه احوال و آثار سراینده آن نیز مورد علاقه این جانب شده است، و من مقاله خودم را درباره آن شاعر برجسته و یکتای هند ارائه می دهم که

اسمش در حقیقت گل سرسبد همه بانوان شبه قاره هند و پاکستان باشد و او را در تاریخ با نام زیب النساء یاد می کنند و تخلص وی مخفی است .

زیب النساء دختر بزرگ محی الدین اورنگزیب مشهور ترین و مقتدر ترین پادشاه سلسله گورکانی و ششمین پادشاه سلسله مغول هند است (۱۰۶۹هـ ق/۱۶۵۸م - ۱۱۱۸ق/۱۷۰۷م) معین: ۱۹۵) و مادرش دلرس بانو دختر شاهنواز خان صفوی بود (عبد الرشید: ۱۶۸) وی در سال ۱۰۴۸هـ ق برابر با ۱۶۳۸ م در دولت آباد دکن چشم به عرصه جهان گشود و در زندگی پدر در سن ۶۵ سالگی ۱۱۱۳ هـ ق / ۱۷۰۳ م درگذشت (همان) و جسد او را در تیس هزاری دفن کردند. (آقا مهدی: ۹۱)

زیب النساء نزد حافظه مریم از زنان دربار اورنگزیب که از نیشاپور هجرت کرده به هند آمده بود پرورش یافت و قرآن از بر کرد. با کمک آن زن با استعداد مطالعه کتابهای دیگر را نیز انجام داد. (اردو دائرة المعارف اسلامیه: ۵۳۷) سپس فراگیری علوم متداول را نزد ملا سعید اشرف مازندرانی دخترزاده ملا محمد تقی معروف به «ملا جیون» آموخت و شعر را نزد «ملا سعید مازندرانی» که از شعرای آن زمان به حساب می آمد فرا گرفت. او نیز اشعار فراوانی در مدح زیب النساء سروده است. زیب النساء همچنین در علم نجوم، فلسفه و ادبیات نیز صاحب نظر بوده و خط نستعلیق، نسخ و شکسته را نیکو می نوشت.

(بلخی: ۱۱)

بدیهه گویی زیب النساء:

زیب النساء در بدیهه گویی، مدح، هجا، چامه و گونه های دیگر شعر دست توانایی داشته، اگرچه درباره بدیهه گویی او در تذکره ها بسیار نقل شده است اما بین تذکره نویسان تضاد دیده می شود مانند روایتی که با نام کلیم کاشی در تذکره «زنان سخنور» و در تذکره «بزم خیال» به نام ناصر علی سرهندی نوشته شده است. اما روایتی که به نام ناصر علی سرهندی نوشته شده است درست به نظر می آید و آن چنین است که:



روزی زیب النساء یک مصراع شعر سرود و مصراع دوم را نتوانست بنویسد از شاعران دربار خود خواهش کرد که مصراع دوم را با مصراع اول موزون کنند: مصراع زیب النساء چنین بود:

از هم نمی شود ز حلاوت جدا لبم

می گویند که ناصر علی سرهندی بسیار گستاخانه این مصراع موزون کرد که:

گویا رسید بر لب زیب النساء لبم

زیب النساء در جواب این مصراع نوشت:

ناصر علی به نام علی برده ای پناهورنه به ذوالفقار علی سر بریدمت (مرزا پوری: ۲۵) اما به روایت تذکره زنان سخنور، کلیم کاشی مصراع دوم را موزون کرده بود و همین عمل باعث شد که او را از دربار هند دور کردند (مشیر سلیمی: ۱۵۷-۱۵۸) جواب زیب النساء این روایت را مسترد می کند و بنابراین روایت به نام ناصر علی سرهندی درست می باشد. همین طوری در «بزم خیال» چند قصه جالب از بدیبه گویی زیب النساء نقل شده است که به نظرم ذکر آن باعث لطافت مقاله می باشد.

گفته اند که روزی شاعری ایرانی از نزدیک قصر زیب النساء می گذشت و آن وقت وی در بالا خانه قصر خود با نقاب بر رخ قدم می زد. شاعر ایرانی از دیدن آن بانو گفت:

پرده بردار نظر محتاج است مرهمی داغ جگر محتاج است

اما زیب النساء که هیچ گاه نمی گذاشت که چنین شعری برای خود بشنود و جواب آن را ندهد وی همان وقت پاسخ شاعر را با این شعر داد:

اگر من پرده بردارم فتد بر آسمان غوغا که یارب این چه طوفان است مه شد بر زمین پیدا
همین طوری در بزم خیال آمده است که آن جوان ایرانی نادیده مشتاق حسن و زیبایی زیب
النساء شده بود و غزلی سرود که مطلع آن چنین است:

ترا ای مه جبین بی پرده دیدن آرزو دارم تجلی های حسنت را رسیدن آرزو دارم

اما در تذکره زنان سخنور این حکایت درباره عاقل خان رازی نقل شده است که عاشق زیب
النساء شده بود و با فرستادن رباعی زیر اظهار اشتیاق کرد:

بلبل رویت شوم گر در چمن بینم ترا
خود نمایی می کنی ای شمع محفل خوب نیست

می شوم پروانه گر در انجمن بینم ترا
من همی خواهم که در یک پیراهن بینم ترا
(مشیر سلیمی: ۱۶۰)

زیب النساء در پاسخ وی این رباعی فرستاد:

بلبل از گل بگذرد چون در چمن بیند مرا
در سخن مخفی شدم مانند بو در برگ گل
بت پرستی کی کند گر برهمن بیند مرا
هرکه دارد میل دیدن در سخن بیند مرا
(همان)

اما در «بزم خیال» مصراع سوم و چهارم رباعی ذکر شده چنین است:

همچو بو پنهان شدم در رنگ گل مانند گل
هرکه دیدن میل دارد در سخن بیند مرا
(مرزا پوری: ۲۷)

ولی در «کاروان هند» این رباعی به حکیم حاذق فرزند حکیم همام گیلانی منسوب است.
(گلچین معانی، ج ۲، ۱۲۶۵)

آورده اند که روزی زیب النساء در باغ به گلگشت و تماشا می پرداخت. ناگاه این بیت به
خاطر او گذشت و گفت:

چهار چیز که دل می برد کدام؟ چهار
شراب و سبزه و آب روان و روی نگار
(مرزا پوری: ۳۲)

با اختلاف مصراع دوم این شعر در تذکره زنان سخنور چنین آمده است:

چهار چیز که دل می برد کدام؟ چهار
شراب و ساقی و گلزار و {آن} (۱) قامت یار
(مشیر سلیمی: ۱۶۴)

زیب النساء ناگهان اورنگزیب را دید که قدم زنان می آید و در همان حال مصراع را
بی درنگ دگرگونه ساخته و با آواز بلند سرود:

چهار چیز که دل می برد کدام؟ چهار
نماز و روزه و تسبیح و دیگر استغفار
(همان)

مثال های فراوان از بدیبه گویی زیب النساء می توان آورد اما ذکر همه آنها در این مقاله ممکن نیست. زیب النساء در امور سیاسی تمایلی نداشت و همیشه مشغول به کارهای علمی و ادبی بود. وی به خانواده خود علاقه خاصی داشت و تمام عمر مجرد ماند. اگرچه تذکرة‌های بسیار در مورد مهر و دل بستگی وی با عاقل خان رازی استاندار لاهور نقل شده است اما زبده العلماء سید آقا مهدی لکهنوی این قصه معاشقه را بی بنیاد و دروغ می خواند و آن را تهمت و بهتان علیه آن بانوی مسلمان می پندارد. (آقا مهدی: ۷۰-۷۱)

مسجدها و بناهای زیبایی در آن زمان توسط زیب النساء بنا شده است اما اکنون از آن آثار هیچ باقی نمانده است. زیب النساء در زبان فارسی و عربی تسلط کامل داشت و قرآن را از بر بود.

ناگفته نماند که همچنین او سرپرستی برخی شعر او اهل قلم آن زمان را برعهده داشت مانند ملا محمد سعید اشرف مازندرانی، عزیز الله خان متخلص به «عزیز» که از استادان زیب النساء و فرزند ملا منطقی بود و حاجی عبد الواسع متخلص به «قدسی». (اردو دائرة المعارف اسلامیة: ۵۳۹)

مسلك و عقیده زیب النساء:

مادر زیب النساء دلس بانو از خاندان صفوی بود و صفویان اهل تشیع بودند. زیب النساء نیز مذهب تشیع داشت و مهر خاص وی به نام «کنیز فاطمه» بود. این مهر بر دیوان مرزا محمد علی صائب تبریزی ثبت شده است که اکنون در موزه کراچی محفوظ مانده است. این همان نسخه ای است که از دست اورنگزیب به زیب النساء رسیده بود. (آقا مهدی: ۷۸)

اشعاری که درباره ائمه اطهار و اولاد پیامبر سروده است عقیده او را نشان می دهد. وی خود را از گدایان شاه خراسان می داند و از امام هشتم کمک و یاری می طلبد چنانکه می گوید:

از گدایان توام شاه خراسان مددی که چو مرغان حرم در حرمت جا گیرم
(مخفی: ۷۷)



نیز بیت زیر شاهد مسلک و عقیده وی می باشد :

دوستی با دشمن آل پیمبر چون کنم من که لاف دوستی با آل حیدر می زنم
(مخفی: ۸۸)

جای دیگر می گوید :

با یزید نفس می خواهم صف آرایی کنم بهر آیین شهادت کربلائی خوش کنم
(مخفی: ۷۸)

دیوان مخفی:

درباره دیوان زیب النساء مخفی بین تذکره نویسان اختلاف زیادی وجود دارد. چون دو شاعر دیگر نیز با تخلص «مخفی» در تذکره ها ذکر شده اند. یعنی «مخفی رشتی یا لاهیجی» و مولانا سنجارا مخفی» که معاصر ظهوری و شیخ فیضی بود و در سرودن رباعی مهارت داشت. علی رغم اختلاف بین تذکره نویسان این دیوان مخفی چندین بار در هند و پاکستان و ایران به نام زیب النساء در سال ۱۲۶۸هـ در کانپور و در سال ۱۲۸۴هـ در لکهنو با مقدمه ای به زبان اردو چاپ شده است. در ایران نیز توسط دکتر سید ابو طالب میر عابدینی و سرکار خانم دکتر مهیندخت صدیقیان در سال ۱۳۸۱هـ ش انتشار یافته است.

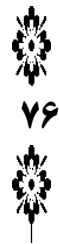
نسخه این دیوان که در دست اینجانب رسیده بسیار قدیم می باشد و توسط ملک غلام محمد و پسران، تاجر کتب کشمیری بازار لاهور انتشار یافته است.

این دیوان بدون مقدمه و تاریخ چاپ و نشر مشتمل بر ۴۸۹ غزل، ۳ رباعی، ۱ فرد، ۵ قصیده و ۷ ترکیب بنداست. یک جا در نسخه عنوان ترجیع بند آمده اما اشعار متفرقه به نظر می آیند، چون این اشعار خارج از قالب ترجیع بند آمده اند.

دیوان با این مطلع غزل آغاز می گردد:

ای ز ابر رحمت خرم گل بستان ما گفتگوی حرف عشقت مطلع دیوان ما
(مخفی: ۲)

و با این بند مخمس به پایان می رسد که :





عاشق نشان داغ خود از داغ لاله خواست مخمور ، نشه از می صاف پیاله خواست
 «مخفی» مراد خویشتن از آه و ناله خواست زاهد شراب کوثر و حافظ پیاله خواست
 تا درمیان خواسته کردگار چیست (مخفی: ۱۲۸)

بسیاری از شعر های مخفی تقلیدی و تکراری به نظر می رسد و او در سرودن اشعار پیرو سبک حافظ و عرفی بوده چون اوزان و قوافی و ردیف های بسیاری درغزل های وی با غزل های این دو شاعر ذکر شده مطابقت دارد و اشعاری به طور نمونه در زیر آورده شده است که سندی بر این گفته می باشد :

همسانی وزن و قافیه و ردیف :

حافظ

یاری اندر کس نمی بینم یاران را چه شد دوستی کی آخر آمد دوستداران را چه شد
 (حافظ: ۱۳۳)

مخفی :

بر وفا آئین و رسم دوستداران را چه شد من اگر دیوانه گشتم هوشیاران را چه شد
 (مخفی: ۴۷)

حافظ :

دل می رود ز دستم صاحب دلان خدا را دردا که راز پنهان خواهد شد آشکارا
 (حافظ: ۶)

مخفی :

غم می کند فزونی ای دوستان خدا را شاید نهفته ماند این راز آشکارا
 (مخفی: ۱۱)

چند مثال از پیروی و همسانی وزن و قافیه و ردیف از عرفی شیرازی ملاحظه شود :

عرفی :

برو از عشق مچین معرکه ای شیخ حرم طفل را شیوه بازیچه حرامست اینجا
 (عرفی: ۲۰۷)

مخفی :

باده درکش که درین بزمگه حادثه خیز
هرچه جز باده بود جمله حرامست اینجا
(مخفی: ۳)

عرفی :

تحفه مرهم نگیرد خاطر افکار ما
سایه گل برنتابد گوشه دستار ما
(عرفی: ۲۰۷)

مخفی :

ما گرفتاریم و داغ عشق شد گلزار ما
از غم گل دارد این زینت سر و دستار ما
(مخفی: ۵)

عرفی :

همت نه متاعیست که ارزد به تفاخر
این زمزمه با حاتم طی می کنم امشب
(عرفی: ۲۱۴)

مخفی :

گرم است مرا صحبت و سر بر کف دست است
مهمانی صبد حاتم طی می کنم امشب
(مخفی: ۱۲)

عرفی :

گرشوم محروم صبد سال از وصال روی دوست
دیده نگشایم مگر وقتی که آیم سوی دوست
(عرفی: ۲۴۱)

مخفی :

وه چه خوش باشد که بینم بار دیگر روی دوست
در سجود آیم به محراب خم ابروی دوست
(مخفی: ۲۸)

مخفی روحی پر از عشق و عاطفه داشت و این شاعر را بر آن داشت که اشعار بسیاری در
مورد عشق بسراید .



در غزل های مخفی عشق به عنوان سمبل بی وفایی از طرف معشوق آورده شده است چنانکه می گوید :

درسلسله عشق که قانون وفا نیست خوبان جهان را به جز آیین جفا نیست
(مخفی: ۳۸)

از دیدگاه مخفی این دنیا چیزی جز تعدی و ظلم نیست چنانکه گفته :

از گل این بوستان چشم وفاداری مدار کاندرین گلشن بسی بر بلبلان بیداد رفت
(مخفی: ۳۹)

مخفی دنیا را به مانند یک قفس تشبیه کرده و عارف حقیقی را به عنوان فریاد رسی از آن قفس ذکر کرده است . وی می گوید :

بلبل صفت ، دل ما با ناله خو گرفته باغی و بوستانی به از قفس ندارم
مخفی به ملک هستی بی یار و آشنایم جز صاحب حقیقت فریاد رس ندارم
(مخفی: ۷۹)

علی رغم اینکه مخفی شاعر هندی بود و در طول عمر خود به ایران مسافرت نکرده بود اما در زبان و ادبیات فارسی سرآمد شعرا و اهل قلم زمان خود بوده است و سرودن اشعار فارسی را افتخار برای خود می داند چنانکه می گوید :

آفرین بر جگرم باد که در کشور هند سکه نقد سخن رایج ایران زده ام
(مخفی: ۸۵)

خلاصه می توان گفت که زیب النساء مانند اسم خودش به عنوان نمادی از پیشرفت زنان مسلمان در شعر و ادبیات فارسی در هند و در سطح جهان و همانطوری که شاعر مازندرانی درباره وی سروده است سندی بر آن بانوی تیموری می باشد :

پرتو	دودمان	تیموری	زینت روزگار ،	زیب نسا
آنکه	سوی حریم	اقبالش	عینک دیده ها	ست قبله نما
عصمتش	ثانی خدیجه	بود	هست صغرا	قرینه کبرا

روی نادیده در پرستاری

بندگانت چو بندگان خدا

(صدیقیان: ۸)

کتابنامه :

۱. آقا مهدی، سید لکهنوی : سوانح حیات شهزادی زیب النساء ، چاپ ۲ ، جمعیت خدام عزا ۱۴۲ ، فیدرل بی ایریا ، کراچی .
۲. اردو دائره المعارف اسلامیه ، ج ۱۰ ، چاپ اول ، دانشگاه پنجاب ، لاهور
۳. بلخی ، فصیح الدین ، تذکره نسوان هند ، شمسی پریس ، پتنه .
۴. حافظ ، شمس الدین محمد ، دیوان حافظ ، از روی نسخه تصحیح شده علامه محمد قزوینی ، چاپ پیام حق ، چاپ چهاردهم ، ۱۳۸۵ هـ ش .
۵. صدیقیان ، مهیندخت و میر عابدینی ، سید ابو طالب : تحقیق و بررسی دیوان مخفی ، موسسه انتشارات امیر کبیر ، ۱۳۸۱ هـ ش .
۶. عبدالرشید ، سرهنگ خواجه عبدالرشید: تذکره شعرا پنجاب ، اقبال اکادمی پاکستان ، ۱۱۶ میکلودرود ، لاهور ، ۱۳۸۱ هـ ش .
۷. عرفی ، جمال الدین محمد : کلیات عرفی ، به کوشش جواهری (وجدی) ، انتشارات کتابخانه سنائی ، چاپ سوم ، ۱۳۶۹ هـ ش .
۸. گلچین معانی ، احمد : کاروان هند ، جلد اول و دوم ، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی ، مشهد ، چاپ اول ، ۱۳۶۹ هـ ش
۹. مخفی ، زیب النساء: دیوان مخفی ، ملک غلام محمد ایند سنز تاجر کتب ، کشمیری بازار لاهور .
۱۰. مرزا پوری ، صفدر : بزم خیال ، همدم برقی پریس لکهنو .
۱۱. مشیر سلیمی ، علی اکبر : زنان سخنور ، دفتر دوم ، موسسه مطبوعاتی علی اکبر علمی ، ۱۳۳۵ هـ ش ، ۱۹۵۶ م.



تأثیرپذیری ساختار مثنوی خموش خاتون از هفت پیکر

علی محمدی*

علی اصغر بشیری**

چکیده

نظامی در سنت داستان‌پردازی ادب فارسی تأثیری شگرف بر جای نهاده و بسیاری از مثنوی-سرایان بزمی پس از او، مستقیم و یا غیر مستقیم تحت تأثیر شیوه شاعرانه او بوده‌اند. بسیاری از این شاعران مانند امیرخسرو دهلوی و جامی مستقیماً داستانی را از نظامی تقلید کرده‌اند و در آثار خود به استادی نظامی اعتراف کرده‌اند که از این رهگذر بحث تأثیرپذیری این شاعران از نظامی چندان دشوار نیست؛ اما در این میان برخی شاعران به نام نظامی به طور مستقیم در آثار خود اشاره‌ای نداشته‌اند؛ ولی با مطالعه آثار آنان می‌توان فهمید که این افراد تحت تأثیر شیوه نظامی بوده‌اند. یکی از این شاعران رعدی (ق ۱۱) سراینده فارسی‌زبان ساکن هند است که خموش‌خاتون را سروده است. این اثر که در اصل داستانی هندی بوده، ساختاری داستان در داستان دارد. زنی در چهار پاس شب، چهار قصبه را خطاب به چهار نفر برای خموش‌خاتون تعریف می‌کند؛ هر داستانی نیز چهار شخصیت دارد. وزن این منظومه و هم‌چنین نوع روایت‌های داستان، هفت‌پیکر نظامی را فریاد می‌آورد؛ اهمیت عدد چهار در این اثر، در مقابل عدد هفت در هفت‌پیکر قابل ملاحظه است. این مقاله کوششی برای معرفی مثنوی خموش‌خاتون و بیان تأثیرپذیری‌های آن از برخی متون ادب فارسی به ویژه هفت‌پیکر نظامی است.

کلید واژه‌ها: خموش‌خاتون، هفت‌پیکر، چهار، هفت.

mohammadiali2@yahoo.com

aliasgharebashiri@gmail.com

*. عضو هیئت علمی و دانشیار دانشگاه بوعلی سینا

** . دانشجوی مقطع دکتری دانشگاه بوعلی سینا

تعریف مسئله

ترجمه داستان‌های هندی به زبان فارسی پیشینه‌ای کهن دارد. شاید بتوان یکی از کهن‌ترین نمونه‌های آن را در زمان انوشیروان دانست که او دستور داد برزویه طیب برای آوردن کلیله و دمنه به هند برود. برزویه آن کتاب پراهمیت را آورد و به زبان پهلوی ترجمه کرد. بعدها این اثر به زبان عربی ترجمه شد و سپس رودکی آن را به شعر فارسی ترجمه کرد. در قرن ششم نیز نصرالله منشی این کتاب را به نثر فنی فارسی برگرداند. در هر ترجمه و یا بازگردانی نیز داستان‌هایی به آن افزوده شد و حتی می‌توان گفت داستان‌های نخست هم به گونه‌ای با پردازش و افزایش و پیرایش، رنگ و لعاب فرهنگ ایرانی به خود گرفت. که در متن اصلی هندی آن موجود نبود (نصرالله منشی، ۱۳۴۳: ط).

از دیگر داستان‌هایی که می‌توان به آن اشاره کرد، داستان‌های سندباد حکیم، طوطی‌نامه و برخی داستان‌های هزار و یک شب است که یا ریشه هندی دارند و یا در ساختار کلی خود به سنت داستان‌سرایی هندیان شباهت دارند؛ یعنی داستان در داستان هستند. در توجیه این شیوه، شاید این گفته صحیح باشد که: «در تفکر هندی، یک بار زیستن، برای کشف حقیقت کافی نیست، پس در حیطة داستان و حکایت نیز یک قصه مستقل نمی‌تواند هدفی را تأمین کند؛ بنابراین قصه‌های هندی در هم می‌پیچند و از هم می‌زاینند. این شکل را می‌توانیم در بسیاری از داستان‌های سرزمین هند جست و جو کنیم» (ثمینی، ۱۳۷۹: ۳۷).

صرف‌نظر از این که آیا سنت داستان در داستان ریشه هندی دارد یا خیر، این شیوه در منظومه‌های مشهور ادب فارسی چون هفت‌پیکر و مثنوی معنوی هم وجود دارد؛ بنابراین شیوه داستان‌پردازی و روایت‌پردازی در بسیاری از این آثار قابلیت بررسی با یکدیگر را دارند. بررسی تطبیقی خموش‌خاتون و هفت‌پیکر نیز در همین راستا صورت می‌گیرد.

نکته‌ای که گفتن آن ضروری می‌نماید این است که زمانی که زبان فارسی در شبه‌قاره هند مورد توجه قرار می‌گیرد، بسیاری از داستان‌ها و آثار هندی به شعر فارسی سروده می‌شوند که برای نمونه از حدود سی اثر عاشقانه نام برده‌اند که فقط در قرون نه تا دوازده از زبان هندی به شعر فارسی برگردانده شده‌اند (خزانه‌دارلو، ۱۳۷۵: ۵۹-۷۸)؛ داستان خموش‌خاتون نیز در



همین دوره به شعر فارسی برگردانده شده است. این مثنوی از جمله آثاری است که به گفته سراینده‌اش اصل هندی داشته و نام اصلی آن ابولرانی بوده است.

پیشینه تحقیق

دکتر سید مهدی غروی مثنوی خموش خاتون را تنها با یک نسخه منحصراً به فرد، تصحیح و چاپ کرده‌اند؛ البته تصحیح ایشان تا حدودی از نظر چاپی ایراداتی دارد که کم و کیف آن در این جا فعلاً مد نظر نیست. به جز این کتاب، تحقیق جامع و مفصلی درباره این اثر به نظر نرسید؛ مقاله‌ای مختصر با نام «خموش خاتون»، در *دانشنامه ادب فارسی ایران و هند* به چاپ رسیده که در واقع صورت تلخیص شده مقدمه کتاب خموش خاتون است (ضیایی، ۱۳۸۰: ۱۰۸۶-۱۰۸۷) و یا آنچه در کتاب *منظومه‌های فارسی آمده است* نیز از کتاب *خموش-خاتون* گرفته شده است (خزانه‌دارلو، ۱۳۷۵: ۲۸۰). البته دکتر غروی در سال ۱۳۶۱ در مجله آینده مقاله‌ای در این باره نوشته‌اند که بخش‌هایی مهم و مختصر از مقدمه همان کتاب چاپ شده است (غروی، ۱۳۶۱: ۶۷۳-۶۸۰). این کتاب گویا قرار بوده در حدود سال ۱۳۵۸ به چاپ برسد که بنا به دلایلی تا سال ۱۳۷۵ به طول کشیده است که در این سال به همت مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، چاپ شده است.

در مقدمهٔ چهل صفحه‌ای کتاب ابتدا بحث مختصری دربارهٔ داستان‌های هندی آورده شده و بعد نسخهٔ خموش خاتون معرفی شده و پس از آن نیز بحث محتوایی اثر آمده که بیشتر ناظر به صورت منشور کل اثر است. مصحح تعداد ابیات آن را حدود ۱۵۰۰ بیت تخمین زده (همان: شانزده) که به طور دقیق ۱۶۰۶ بیت است و این فقط بخش‌های باقی‌مانده از این اثر است؛ چون به گفتهٔ مصحح بخشی از این اثر از میان رفته است (همان: ۵۲). دربارهٔ وجوه شباهت این داستان نیز با هفت پیکر تاکنون نوشته‌ای به نظر نرسیده است.

دربارهٔ سراینده اثر که رعدی نام یا تخلص داشته تا کنون هیچ اطلاعی به دست نیامده است؛ بر اساس قراین موجود در متن اثر، سرایندهٔ آن در قرن یازدهم می‌زیسته و در سه موضع مختلف از مثنوی خموش خاتون به نام یا تخلص خود که همان رعدی باشد، اشاره کرده است (رعدی، ۱۳۷۵: پانزده). البته در برخی از پایگاه‌های اینترنتی به اشتباه این اثر را به غلامعلی رعدی آذرخشی منسوب کرده‌اند که البته درست نیست (www.icnc.ir).

برای تحلیل اثر ابتدا خلاصه‌ای از خموش‌خاتون آورده می‌شود؛ به داستان هفت‌پیکر نیز با توجه به شهرت آن فقط اشاره‌ای مختصر خواهد شد.

خلاصه داستان خموش‌خاتون

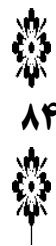
رعدی خموش‌خاتون را در جوانی خود از «باستانی هنروری» شنیده بوده و او که خود از شیفتگان زبان فارسی بوده و در وصف آن نیز شعر سروده، بعدها که در شعر و ادب فارسی مهارتی یافته این داستان را به شعر فارسی در آورده است:

هندیش نام ابولرانی بود	من نهادم خموش‌خاتون زود
تا که دانندگان شیوه هند	از زبانم چشند میوه هند
هرلغت کش به هند مشکل بود	طبع در فارسیش پرده گشود
فارسی جوهریست پاکیزه	که جهان را از اوست درويزه ^۱
فارسی دهر را چو جانان است	فارسی خسرو زبانان است

(رعدی، ۱۳۷۵: ۱۰).

اما خلاصه داستان از این قرار است که: در روزگاران کهن در سرزمین هند شاهزاده‌ای می‌زیست که هر شب دختری را به همسری بر می‌گزید و روز بعد با لنگه کفشی که بر سرش می‌زد، او را از خود می‌راند. پند و نصیحت بزرگان و دانایان برای جلوگیری از این کار زشت شاهزاده بر او تأثیری نداشت؛ تا این که در سرزمین او دختر برای ازدواج کم می‌شود. شاهزاده از طریق یکی از ندیمانش متوجه می‌شود که یکی از رایان (وزیران) همسایه او، دختری زیبا دارد. نامه‌ای به او می‌نویسد و دختر را می‌خواهد. رای ابتدا می‌خواسته صرف نظر کند و چون دخترش دانا و پیش‌بین بوده می‌فهمد که این کار باعث دردسر خواهد شد و به پدرش می‌گوید پیشنهاد ازدواج را بپذیرد. پس از ازدواج روز بعد شاهزاده طبق عادت کفش‌هایش را در می‌آورد تا بر سر دختر زند و او را بیرون کند و دختر که دانا بوده می‌گوید چند روزی دست بردارد تا مراسم بازدیدها تمام شود؛ دختر رای چند روزی به بهانه‌های مختلف رفتن خود را عقب می‌اندازد. سپس دختر رای به شاهزاده می‌گوید در سرزمینی دور،

۱. درویزه: شکلی دیگر از واژه‌ی درویش و دریوزه است؛ یعنی جهان‌گدای درگاه زبان فارسی است.



شاهی دختری زیبا در پرده دارد که خموش خاتون نام دارد و سخن نمی‌گوید؛ شاه گفته هر کسی او را به سخن وادارد دختر را به او خواهد داد و اگر نتواند خواستگار را مجازات می‌کند. شاهزاده که از زیبایی‌های خموش خاتون بسیار می‌شنود، ندیده دل به او می‌بازد؛ سپس به طور ناشناس به نزد آن شاه می‌رود و چون نمی‌تواند به سخنش آرد، آن شاه دستور می‌دهد تا او را زندانی کنند و به بیگاری وادارند. دختر رای از این انتقام ابتدا شاد شد؛ ولی بعد افسرده شد و تصمیم گرفت شاهزاده را نجات دهد. او لباس مردان بر تن می‌کند و چون جنگ‌جویان به راه می‌افتد. در راه چهار مرد جادوگر، به هیبت دوزیستان، در کنار رودی می‌بیند و با لطایف‌الحیلی آنان را به اسارت در می‌آورد و با خود به شهر می‌برد؛ ولی به جز دختر جنگ‌جو کسی نمی‌تواند آن چهار نفر را ببیند. مرد جوان (دختر جنگ‌جو) به خواستگاری خموش خاتون می‌رود و شرایط شاه را می‌پذیرد. دختر رای هر کدام از آن چهار مرد نادیده را در پای ستون، پای تخت، در شمع و در حمایل گردن پنهان می‌کند و چون خموش خاتون سخن نمی‌گوید خطاب به آنان، چهار داستان را در چهار پاس شب تعریف می‌کند و در پایان داستان سؤالاتی را از آن ستون و پایه و شمع و حمایل (در واقع چها مرد غایب) می‌پرسد و آنان نیز به عمد اشتباهی پاسخ می‌گویند و خموش خاتون پاسخ‌های غلط آنان را بر نمی‌تابد و پاسخ درست را می‌گوید و بدین ترتیب خموش خاتون سخن می‌گوید. شاه دخترش را با آن جنگ‌جو(دختر رای) عقد می‌بندد. دختر بدون فاش کردن راز خود قبل از زفاف راهی کشور خود می‌شود و برای این کار شاهزاده را به عنوان باربر استخدام می‌کند و بدین حيله شاهزاده را به تخت خود بر می‌گرداند. دختر رای، که حال مورد اطمینان شاهزاده واقع شده، خموش خاتون را خواسته و به عقد شاهزاده در می‌آورد و شاهزاده هم توبه می‌کند. البته پیکره اصلی داستان اصلی این مثنوی در واقع آن بخشی است که دختر رای برای خموش خاتون چهار داستان را تعریف می‌کند و هر کدام از شخصیت‌های آن داستان‌ها هم داستانی مخصوص خود دارند(رعدی، ۱۳۷۵: ۲۹-۶۶).

داستان هفت پیکر که با نام هفت گنبد و بهرام‌نامه نیز مشهور است، در واقع سرگذشت آمیخته به افسانه بهرام پنجم ساسانی و شرح عشق‌بازی‌های او با دختران پادشاهان هفت اقلیم است. مهم‌ترین بخش این اثر نیز حضور بهرام در هفت روز هفته در هفت کاخ است؛ هر

روز در یک کاخ و در هر کاخی - که هر کدام یک رنگ در ارتباط با هفت سیاره دارند - از یکی از دختران پادشاهان هفت اقلیم است داستانی می‌شنود.

خموش خاتون و ارتباط آن با هفت پیکر

یکی از مهم‌ترین وجوه مثنوی خموش خاتون ارتباط آن در بسیاری از موارد با هفت پیکر نظامی گنجوی است؛ تا جایی که با صراحت می‌توان گفت، سراینده این اثر، یعنی رعدی، در به نظم کشیدن آن بی‌شک به اثر نظامی نظر داشته است. این موضوع البته به نظم رعدی باز می‌گردد و اصل هندی داستان - اگر گفته رعدی صحت داشته باشد - هم در بسیاری از وجوه با ساختار داستان هفت پیکر نظامی قابل بررسی است. اینک مواردی که این موضوع را تا حد یقین آشکار می‌کند؛

۱- وزن هر دو اثر: هفت پیکر نظامی در وزن فاعلاتن (فعالتن) مفاعلهن فعلن سروده شده است و خموش خاتون نیز دقیقاً در همین وزن سروده شده است.

۲- شیوه داستان در داستان: چنان که گفته شد، خموش خاتون به شیوه داستان در داستان سروده شده است. در جایی که دختر جنگ‌جو برای خموش خاتون قصه می‌گوید، ابتدا خطاب به ستون، پایه تخت، شمع و حمایل کرده و آنان هر کدام قصه خود را بیان می‌کنند. سپس دختر رای در چهار پاس شب چهار داستان را خطاب به آنان بیان می‌کند و در هر داستانی نیز قهرمانان همان داستان‌ها نیز گاه داستان‌های خود را نیز بیان می‌کنند؛ این شیوه قصه‌گویی در هزار و یک شب و مثنوی و کلیله و ... نمونه‌های بسیار دارد. در هفت پیکر نیز این‌گونه است که هر کدام از دختران نیز در هر شبی یک داستان را برای بهرام تعریف می‌کنند؛ هر داستانی هم در درون خود ساختار روایی خاصی دارد.

۳- داستان بزم و عیش: در هفت پیکر شرح مفصل عیش‌رانی‌های بهرام گور آمده است؛ بزم او با هفت دختر در هفت گنبد و هم‌چنین وصف‌های دقیق نظامی در شرح عیش و نوش بهرام و آلات و اسباب بزم که در هفت پیکر آمده است؛ در خموش خاتون نیز عنصر عشق و بزم محرک اصلی داستان است؛ شاه‌زاده جوانی هر شب با یک

دختر را به بزم سپری می‌کند و در نهایت نیز به عشق دختری دیگر راهی دیاری می‌شود و دچار مصیبت می‌شود. گذشته از موضوع مشترک دو داستان، رعدی در بسیاری از موارد هنگامی که می‌خواهد موضوعی عاشقانه را بیان کند، در چندین بیت زیبایی دختران را بیان می‌کند و به سبک نظامی مسایل گوناگون عیش و نوش را هم بیان می‌کند؛ برای نمونه در وصف دختر شهنشاہ(رای) چنین داد سخن می‌دهد:

...تابش ماه و خور ندیده هنوز گلی در این جهان نچیده هنوز
جز پدر که آن بنا بنهاد دیدهٔ مرد بر رخسار نفتاد
او نهان است شهر روشن از او خانهٔ مردمان چو گلشن از او...
شیوة نرگش ز غمّازی نیزه بازی و تیر اندازی
(رعدی، ۱۳۷۵: ۱۴)

و به همین ترتیب تا چندین بیت در وصف این دختر شعر می‌سراید؛ موضوعی که در آثار نظامی به وفور دیده می‌شود. هم‌چنین مجالس بزمی که در این اثر توصیف شده (همان: ۶۹)، نیز شیوة نظامی رابه خصوص در هفت‌بیکر فریاد می‌آرد.

۴- ساختار کتاب: در بسیاری از منظومه‌های داستانی فارسی ابتدا حمد و ستایش خدا، نعت رسول و یا مدح شاه وجود دارد؛ اما در این میان نظامی در کلیات منظومه‌های خویش اصولی را رعایت کرده که در خموش‌خاتون نیز تا حدودی به چشم می‌خورد. در این کتاب نیز ابتدا ستایش خدا(البته در اصل متن افتادگی داشته است)؛ سپس نعت رسول و خلفای راشدین آمده و پس از آن ستایش جهانگیرشاه است. بخش دیگر هم شکایت از معشوق عهدشکن است؛ اما بخش بعدی «نظم و دل‌پذیری سخن و دست‌گیری قلم و ...» (رعدی، ۱۳۷۵: ۸) و بخش بعد هم «در سبب نظم کتاب گوید» (رعدی، ۱۳۷۵: ۱۰)، که این دو بخش اخیر در منظومه‌های نظامی از بخش‌های اصلی آغازین منظومه‌های او و به خصوص هفت‌بیکر است. نظامی در آغاز منظومه‌های خود بخش‌هایی را در برتری سخن نظم و یا ستایش سخن و ... دارد و این شیوة رعدی بی‌شک برگرفته از اوست.

۵- براءت استهلال: یکی از ویژگی‌های مهم این اثر این است که هم‌چون بسیاری از داستان‌ها نظم و نثر در ادب فارسی، وصف طلوع و غروب خورشید کاملاً با وقایعی که در همان بخش خواهد آمد تطابق دارد. برای نمونه در بخشی که شاهزاده، نمی‌تواند خموش‌خاتون را به سخن آورد، پدر دختر دستور می‌دهد شاهزاده را اسیر کنند و با کفش بر سرش کوبند و ... در آغاز این بخش شاعر در توصیف طلوع خورشید و رفتن ماه چنین می‌سراید:

باز چون خسرو منور شرق ماه را کفش ناز زد بر فرق

(رعدی، ۱۳۷۵: ۱۶)

این مورد و موارد دیگر (رعدی، ۱۳۷۵، ۱۴، ۲۲، ۲۹، ۶۶، ۷۱، ۷۶) در شاهنامه و آثار نظامی و حتی متون نثری مانند طوطی‌نامه نمونه‌های فراوان دارد و نشان می‌دهد شاعر در سنت‌های حاکم بر شعر فارسی از توانایی بالایی برخوردار بوده است. در هفت پیکر نیز قبل از آن که بهرام به یکی از کاخ‌ها برود و قصه‌ای را بشنود، نظامی اوصافی آورده که با آن کاخ و داستانش متناسب است؛ برای نمونه زمانی که شاه در شنبه می‌خواهد به گنبد سیاه برود، در مقدمه اوصافی می‌آورد که در بسیاری از ابیات رنگ سیاه وجود دارد:

روز شنبه ز دیر شماسی خیمه زد در سواد عباسی
سوی گنبد سرای غالیه فام پیش بانوی هند شد به سلام
تا شب آن‌جا نشاط و بازی کرد عود سوزی و عطسازی کرد
چون برافشانند شب به سنت شاه بر حریر سپید مشک سیاه...

به همین ترتیب در هر گنبدی با توجه به رنگ آن گنبد و داستانی که قرار است اتفاق بیفتد، نظامی اوصافش را بر آن منطبق می‌کند، که به نوعی براءت استهلال در هر بخش از داستان است.

اما جالب است که طرح کلی داستان خموش‌خاتون نیز در ادب فارسی یکسره بی‌پیشینه نیست و از جمله نظامی نیز در هفت‌پیکر بدان پرداخته است: دختری (خموش‌خاتون) که در قصری زندگی می‌کند و لب به سخن نمی‌گشاید و شاه عهد کرده که هر کس او را به سخن وادارد، دختر را به او خواهد داد؛ این طرح داستانی تا حدودی شبیه داستان بانوی





حصاری است که در متون پیشین ادب فارسی اشاراتی به آن شده است؛ در هفت‌پیکر نظامی داستان بانوی حصاری را دختر پادشاه اقلیم چهارم در روز سه شنبه در گنبد سرخ برای بهرام تعریف می‌کند؛ در این داستان، بانوی حصاری تصویر خود را به شهرهای مختلف می‌فرستد و چهار معما طرح می‌کند که چنانچه کسی بتواند معماها را پاسخ دهد با او ازدواج می‌کند و الا آن‌ها را می‌کشد (نظامی، ۱۳۷۸: ۷۳۶)؛ هر چند مایکل بری ریشهٔ این داستان نظامی را افسانه‌های کهن یونان می‌داند که البته با افسانه‌های کهن هندی نیز مرتبط هستند (بری، ۱۳۸۵، ۲۰)؛ اما به هر روی در خموش‌خاتون، این داستان بی‌شبهه از نمونه‌های کهن اقتباس شده است و شاید راوی تا حدودی هم به اثر نظامی توجه داشته است؛ آن‌چنان که در داستان‌های دیگری که در لابه‌لای این اثر وجود دارد در ساخت یا مفهوم از آثار دیگری متأثر هستند.

مواردی که بیان شد ارتباط خموش‌خاتون را با هفت‌پیکر بیش از پیش اثبات می‌کند؛ ولی این داستان در برخی وجوه خود نیز با داستان‌های دیگر ادب فارسی-قبل و بعد از خموش‌خاتون- پیوندهایی دارد. برای نمونه پیش از چاپ این مثنوی، مصحح کتاب، آقای غروی، آن را به نظر دکتر محمدجعفر محجوب گذرانده و ایشان دربارهٔ این اثر گفته‌اند: «فقط قصهٔ خیاط و نجار و زرگر و مرد درویش را در داستان‌های هندی دیگر دیده‌ام و به طور کلی این داستان به این شکل و قواره در ادبیات فارسی بی‌نظیر است» (رعدی، ۱۳۷۵: بیست). متن داستان نجار و زرگر و خیاط و درویش را که دکتر محجوب اشاره کرده‌اند در طوطی‌نامه آمده و مصحح نیز اصل آن را در مقدمه کتاب آورده است (رعدی، ۱۳۷۵: بیست و هفت). این تنها داستانی است که در کلیت خود در متون پیشین آمده است (النوری، ۱۳۸۵: ۹۶-۱۰۵)؛ البته این داستان در خموش‌خاتون و طوطی‌نامه در جزئیات خود تفاوت‌هایی با هم دارند.

کار شاهزاده در آغاز این داستان که یک شب با دختران سر می‌کند و سپس آنان را با زدن کفش بر سرشان از خود می‌راند، هم‌چون عمل شهریار در داستان هزار و یک شب است؛ فقط دلایل فرق دارند؛ در هزار و یک شب خیانت همسر شهریار باعث شده شهریار هر شب یک دختر را به عقد در آورد و قبل از طلوع آفتاب بکشد؛ «پس از آن هر شب باکره‌ای را به زنی آورده و بامدادانش همی کشت و تا سه سال حال بدین منوال گذشت.

مردم به ستوه آمده دختران خود را برداشته هر یک به سوی رفتند و در شهر دختری
نماند» (تسوجی، ۱۳۸۳: ۸). در خموش خاتون تنوع طلبی شاهزاده جوان است که باعث می‌شود
هر شب دختری را برای خود بخواهد؛ و این کار او هفت سال به طول می‌کشد:

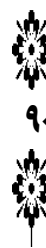
هفت سالش بدین نهج بگذشت زان طبیعت که داشت هیچ نگشت

(رعدی، ۱۳۷۵: ۱۲)

البته او دختران را نمی‌کشد. در هر دو داستان کم بود دختر پیش می‌آید و در هر دو
داستان به طریقی برای شاه خبر می‌آورند که یکی از وزیران (در خموش خاتون، شهنشاه یا
رای) دختری زیبا در پرده دارد. در هر دو داستان دختران بسیار دانا هستند و خانواده‌ای
خردمند دارند. در هر دو داستان نیز قصه‌های اصلی از زبان این دو دختر بیان می‌شود؛ اما در
دو وضعیت متفاوت. در هر دو داستان راویان، قصه را برای مخاطبی دیگر بیان می‌کنند؛ در
هزار و یک شب شهرزاد قصه را برای دنیازاد که خواهر کوچکترش است، تعریف می‌کند
و پس از آن است که شهریار شیفته داستان‌ها می‌شود. در خموش خاتون نیز دختر رای قصه
را برای چهار مخاطب خود که در پای ستون، پایه، شمع و در حمایل پنهان شده‌اند تعریف
می‌کند و خموش خاتون بعداً از سر شیفتگی و جواب‌های نادرست این مخاطبان است که
زبان می‌گشاید.

مضامین حماسی که در برخی از داستان‌های این اثر وجود دارد، داستان‌های شاهنامه را
در ذهن متبادر می‌کند. این که زنی (در این داستان دختر رای) به شکل مردان جنگ‌جو لباس
مبدل می‌پوشد، در برخی از داستان‌های ادب فارسی نیز انعکاس یافته که مشهورترین نمونه
آن داستان گردآفرید در شاهنامه فردوسی است (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۳۲-۱۳۷).

اما مهم‌ترین رد پای داستان‌های شاهنامه در این اثر در داستان سوم دختر رای است. در
سومین پاس شب دختر رای سومین قصه را تعریف می‌کند که داستان چهار دلاور و شجاعت
ورزیدن آن‌هاست؛ این بخش یادآور داستان هفت خان رستم و هم‌چنین هفت خان اسفندیار
است. چهار یار جنگ‌جو در راهی با یک‌دیگر هم‌سفر می‌شوند؛ شب در بیابانی تاریک
تصمیم می‌گیرند که استراحت کنند و در هر پاس شب یکی از آنان نگهبانی دهد. در پاس
اول شب، دلاور نخست با نره‌شیری در آن دشت مواجه می‌شود و البته با حيله‌ای آن شیر را
می‌کشد. اولین پاس شب با نبرد با شیر آغاز می‌شود؛ شیری که در شب به جوان حمله می‌کند



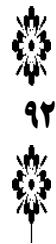
یادآور خان اول رستم است که شیری در شب به او حمله می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۲). و به همین ترتیب دیگر مبارزاتی که در می‌گیرد و به ترتیب با داستان‌های نبرد رستم و اژدها و نبرد او با زن جادو برخی از داستان‌های شاهنامه را فریاد می‌آورد که در این جامد نظر نیست.

بررسی هفت و چهار در دو منظومه

یکی از مهم‌ترین دلایلی که می‌توان بیان کرد در این که این دو اثر از یک آبخور فکری تراوش کرده‌اند، تقابل هفت و چهار در این دو اثر است. در هفت‌پیکر عدد هفت بسیار مهم است؛ به گونه‌ای که برای فهم دقیق این اثر باید به جایگاه هفت در اندیشه‌های مردم باستان آگاهی داشت و دقیقاً به همین دلیل است که استاد دکتر معین در شرح هفت‌پیکر به موارد بسیار زیادی که با عدد هفت در فرهنگ ایران و جهان وجود دارد، اشاره می‌کنند (معین، ۱۳۸۴: ۴۵-۱۵۷). در خموش‌خاتون نیز همان جایگاهی که برای هفت در هفت‌پیکر دارد، چهار در خموش‌خاتون دارد.

در هفت‌پیکر: بهرام گور در هفت روز هفته با هفت خاتون در هفت گنبد به بزم می‌نشیند. هر کدام از این گنبدها یک رنگ دارند (هفت رنگ)، و منسوب به یکی از آسمان‌ها (هفت آسمان)؛ هر کدام از این دختران از یک اقلیم مختلف هستند (هفت اقلیم).

در خموش‌خاتون نیز همین ساختار را شاهد هستیم، منتها با تکیه بر عدد چهار: دختر رای در راه خود به سمت کشور خموش‌خاتون با چهار انسان شگفت در کنار رودخانه مواجه می‌شود؛ در اتاق خموش‌خاتون هر کدام را کنار چهار شیء قرار می‌دهد، یکی کنار ستون، دیگری چهارپایه، یکی در حمایل و یکی در شمع. دختر رای برای خموش‌خاتون چهار داستان تعریف می‌کند؛ در هر داستان هم چهار شخصیت اصلی وجود دارند: در داستان نخست، چهار عاقل هستند که هر کدام شم دقیقی در فهم امور دارند. در داستان دوم که باز هم چهار شخصیت اصلی دارد: نجار، خیاط، زرگر و مرد درویش که برای تصاحب پیکره زن زیبا به نزد قاضی می‌روند. در داستان سوم هم چهار مبارز وجود دارند که هر کدام در یک نبرد شجاعتی کم‌نظیر از خود نشان می‌دهند؛ در داستان چهارم هم چهار احمق وجود



دارند که کارهای هر کدام نشان از حماقت بسیار آنان است و سر این که هر کدام مدعی است از دیگران احمق‌ترند، نزد قاضی می‌روند. از مسایل بسیار مهم دیگر در این داستان این است که در بسیاری از موارد به چهار پاس شب اشاره دارد (رعدی، ۱۳۷۵: ۴۶ و ۶۰) و اتفاقاً دختر رای هر کدام از داستان‌ها را در یک پاس شب برای خموش‌خاتون می‌خواند؛ در داستان سوم هم که نجار و زرگر و خیاط و درویش قرار است که بخوابند و یکی نگهبانی دهد، قرار می‌گذارند که هر کس یک پاس از شب را بیدار بمانند:

چار یاریم چار پاس شب است زین چهاری به جان ما طرب است

(رعدی، ۱۳۷۵: ۳۹)

در داستان چهارم هم که چهار مبارز قرار است هر کدام به نوبت نگهبانی دهند هر کدام در یک پاس شب نگهبانی می‌دهند

هم چنین چار پاس شب گذرد نام ما کس به بی‌دلی نبرد

(رعدی، ۱۳۷۵: ۴۷)

چنان که ملاحظه می‌شود، بسیاری از الگوهای خموش‌خاتون از هفت‌پیکر گرفته شده است؛ در هفت‌پیکر تأکید بر عدد هفت است و در خموش‌خاتون، این تأکید بر عدد چهار است. در چند مورد رخدادهای فضاهای داستانی در خموش‌خاتون گویی با هفت‌پیکر گویی کاملاً در تقابل هستند: قصه‌ها در هفت‌پیکر در هفت شب بیان می‌شوند و در خموش‌خاتون در چهار پاس شب؛ در هفت‌پیکر هفت راوی وجود دارند و در خموش‌خاتون دختر رای خطاب به چهار راوی (ستون، پایه تخت، شمع و حمایل) داستان می‌گوید که البته خموش-خاتون هدف اصلی است.

مورد دیگری که در تقابل هفت و چهار در این داستان می‌تواند مد نظر قرار گیرد این است که در متون حماسی ایران هم چون شاهنامه، هفت‌خان از امور مهم برای پهلوانان بوده است. در داستان سوم که دختر رای برای خموش‌خاتون تعریف می‌کند، چهار پهلوان در روایت، اعمالی را از خود به نمایش می‌گذارند که یادآور هفت‌خان رستم و اسفندیار است؛



گویی پردازنده داستان، در اعمال دلیرانه این چهار پهلوان خواستار نوعی تقابل با هفت‌خان بوده است.

البته در خموش‌خاتون مواردی هم وجود دارد که تأکید بر روی هفت است؛ مثلاً شاه-زاده پس از آن که هر دختری را که از او کام بر گرفته، می‌خواهد از خانه بیرون کند، هفت کفش به سرش می‌زند:

هفت کفشش به سرنگون کردی و آن‌گه از خانه‌اش برون کردی

(رعدی، ۱۳۷۵: ۱۱)

و یا این‌که شاه‌زاده تا هفت سال به مرور از دختران مختلفی کام بر می‌گیرد (رعدی، ۱۳۷۵، ۱۲). زمانی هم که دختر رای می‌خواهد که یک روز بیشتر در خانه شاه‌زاده بماند، به او می‌گوید: بگذار مادر و خواهرانت مرا ببینند و فردا مرا بیرون کن و به جای هفت-کفش، چهارده کفش بر سر من بزن:

روز دیگر که زیب بشکنیم هفت کش بوده چارده زنیم

(رعدی، ۱۳۷۵: ۱۷)

شاید بتوان گفت اشتراکات موجود در خموش‌خاتون و دیگر آثار نتیجه اشتراکات ذاتی در سنت داستان‌گویی ایران و هند باشد؛ آن‌چنان‌که این داستان‌گویی‌ها غالباً در شب هستند، مانند داستان‌های هفت‌پیکر و حتی هزار و یک شب؛ اما نکته جالب این است که بسیاری از وقایع داستان در این منظومه نیز در شب اتفاق می‌افتد و شاید به همین دلیل است که بحث چهار پاس شب از اهمیت ویژه‌ای در این داستان برخوردار است.

درباره اهمیت عدد هفت در هفت‌پیکر کتاب ارجمند آقای دکتر معین با نام شرح هفت‌پیکر نظامی می‌تواند تا حدودی راه‌گشا باشد (معین، ۱۳۸۴: ۴۵-۱۵۷). هم‌چنین خانم آنه ماری شیمل در کتاب راز اعداد درباره ارتباطات عدد هفت با بسیاری از اعداد و به خصوص عدد چهار مطالب مفیدی دارد (شیمل: ۱۳۸۹، ۲۶-۳۵). حال این سؤال مطرح است

که چرا در داستان خموش‌خاتون عدد چهار این قدر مهم است؟ در پاسخ به این سؤال به چند مورد می‌توان اشاره کرد.

بنابر یک نظریه و دایمی جهان در یک چهارچوب آفریده شده است (قرشی، ۱۳۸۹: ۱۳۱). در فرهنگ غیاث‌اللغات نیز مدخلی به نام چهار اقلیم هند آمده و در ذیل آن نوشته شده است: «کنایه از تمام هند؛ چرا که هندوستان در چهار اقلیم واقع است» (رامپوری، ۱۳۷۵: ۲۸۸). اما مهم‌تر از این موارد اطلاعاتی است که در اساطیر هند می‌توان این زمینه را جست‌وجو کرد.

در برخورد فرهنگ بودایی با فرهنگ هندیان اساطیر خاصی نیز برای بودا در فرهنگ هندیان به وجود آمد؛ از جمله این که زمانی که سیدرته Siddhartha (که بعدها بودا شد) در چهار سفر با چندکه Chandaka بود که به حقیقت تولد و مرگ و بیماری و راه رهایی از آن‌ها آگاه شد (ایونس، ۱۳۷۳: ۲۵۴)؛ هم‌چنین بودا این چهار حقیقت را به شاگردان آموخت که: تولد و بیماری و مرگ و پیری همه زمینی‌اند؛ زنجیر زندگی از خواستن کام بر می‌خیزد و رها شده از کام موجب رهایی است و برای رهایی باید هشت راه عالی را پیمود که بودا آن راه‌ها را به پیروان خود آموخت (همان: ۲۵۷).

در هر فرهنگی برخی اعداد نقش مهمی را دارند و شاید بر اساس قرآینی از این دست بتوان گفت عدد چهار در فرهنگ هندیان مهم است و از این رهگذر در خموش‌خاتون نیز این عدد مهم جلوه گر شده است.

از سویی دیگر باید توجه داشت که عدد چهار بر اساس فلسفه یونانیان کهن عددی مؤنث بوده است؛ چنان که امهات اربعه یا آخشيجان (خاک و باد و آب و آتش) در واقع مؤنث هستند و زمانی که با آبای علوی (هفت سیاره) در می‌آمیزند، موالید ثلاث یعنی جماد و نبات و حیوان به وجود می‌آیند (شمیسا، ۱۳۷۷: ۳۶۱). هم‌چنین برای امهات اربعه صفاتی از قبیل چهار مادر سفلی، چهار زن، امهات حیوان، چهار امهات، چهار مادر و ... گفته‌اند که همه ناشی از مؤنث بودن عنصر چهار در این مورد است (ضیایی، ۱۳۸۱: ۵). در روان‌شناسی یونگ نیز «عدد چهار مادینه و کامل است و نماینده ساحت تاریک و ناخودآگاه روان» (یاوری، ۱۳۸۷: ۱۲۱). با این تفاسیر می‌توان گفت چون در خموش‌خاتون مخاطب داستان‌ها یعنی خموش‌خاتون و قهرمان اصلی داستان نیز، یعنی دختر رای، مؤنث هستند، خودآگاه یا

ناخودآگاه داستان برحول عدد چهار می‌چرخد؛ چنان‌که در هفت پیکر که مخاطب داستان‌ها یعنی بهرام گور و البته قهرمان اصلی داستان که خود اوست نیز مذكر است، شاید بتوان برای این که داستان هفت‌پیکر بر حول عدد هفت می‌گردد، توجیهی دیگر یافت. با این وجود با توجه به قراین گفته شده می‌توان گفت که خموش خاتون، تقلیدی از هفت‌پیکر نظامی است؛ چیزی که تاکنون نظامی‌شناسان اشاره‌ای به این موضوع نداشته‌اند. برای نمونه آقای رادفر در فهرستی که از مقلدین نظامی در سرودن هفت‌پیکر ارائه می‌دهد، اشاره‌ای به این اثر نکرده‌اند (رادفر، ۱۳۷۱: ۲۶). این احتمال هم وجود دارد که رعدی این داستان هندی را به گونه‌ای دیگر شنیده باشد و با داستان نظامی و عناصر موجود در داستان‌های دیگر منطبق کرده باشد؛ به هر حال او منبع صریحی برای داستان خود ذکر نکرده و فقط گفته که این داستان را از باستانی مردی شنیده‌ام.

نتیجه

خموش خاتون اگرچه به گفته‌ی سراینده‌اش اصل هندی دارد، ولی شاعر پارسی زبان آن، این داستان را با تکیه بر اسلوب نظامی در هفت‌پیکر سروده است. مهم‌ترین نکته در این اثر، ساختار روایی داستان در داستان آن است که در ادبیات هند و ایران سابقه‌ای دیرین دارد؛ اما شیوه‌ی روایت در این داستان بر پایه‌ی عدد چهار نهاده شده است؛ به گونه‌ای که چهار داستان خطاب به چهار مخاطب، در چهار پاس شب بیان می‌شود و هر داستانی هم چهار شخصیت اصلی دارد که هر کدام داستان خاص خود را دارند و از این منظر همانند هفت‌پیکر است که هفت در آن نمودی برجسته دارد. و در واقع رعدی را می‌توان یکی از مقلدین نظامی محسوب کرد؛ موضوعی که نظامی‌شناسان هم به آن اشاره‌ای نکرده‌اند.

کتابنامه

- ۱ - النعری، عماد بن محمد: ۱۳۸۵، طوطی‌نامه (جواهر الاسمار)، به اهتمام شمس‌الدین آل احمد، انتشارات فردوس، تهران، چاپ اول.
- ۲ - بری، مایکل: ۱۳۸۵، تفسیر مایکل بری بر هفت‌پیکر نظامی، نشر نی، تهران، چاپ اول.
- ۳ - تسوجی تبریزی، عبداللطیف: ۱۳۸۳، هزار و یک شب (۲ جلد)، انتشارات هرمس، تهران، چاپ اول.
- ۴ - ثمنی، نغمه: ۱۳۷۹، کتاب عشق و شعبده (پژوهشی در هزار و یک شب)، نشر مرکز، تهران، چاپ اول.

- ۵ - خزانه دارلو، محمد علی: ۱۳۷۵، منظومه‌های فارسی، انتشارات روزنه، تهران، چاپ اول.
- ۶ - رادفر، ابوالقاسم: ۱۳۷۱، «نظیره پردازان خمسة نظامی (۲)»، کیهان فرهنگی، ش ۸۸، شهریور، صص ۲۴-۲۷.
- ۷ - رستگار فسایی، منصور: ۱۳۷۹، ازدها در اساطیر، انتشارات توس، چاپ اول (متن ویرایش یافته)، تهران.
- ۸ - رامپوری، غیاث‌الدین محمد بن جلال‌الدین بن شرف‌الدین: ۱۳۷۵، غیاث‌اللغات، به کوشش منصور ثروت، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ دوم.
- ۹ - رعدی: ۱۳۷۵، خموش‌خاتون، تصحیح دکتر سید مهدی غروی، مرکز تحقیقات ایران و پاکستان، اسلام‌آباد، چاپ اول.
- ۱۰ - شمیسا، سیروس: ۱۳۷۷، فرهنگ اشارات ادبیات فارسی (ج۲)، انتشارات فردوس، تهران، چاپ اول.
- ۱۱ - شیمیل، آنه ماری: ۱۳۸۹، راز اعداد، ترجمه فاطمه توفیقی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، تهران، چاپ دوم.
- ۱۲ - ضیایی، مهرداد: ۱۳۸۱، «آخشیجان»، فرهنگنامه ادبی فارسی (دانشنامه ادب فارسی)، ج ۲، به سرپرستی حسن انوشه، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ دوم.
- ۱۳ - ضیایی، مهرداد: ۱۳۸۰، «خموش‌خاتون»، دانشنامه زبان و ادب فارسی در شبه‌قاره (هند، پاکستان، بنگلادش)، ج چهارم، به سرپرستی حسن انوشه، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول.
- ۱۴ - غروی، سید مهدی: ۱۳۶۱، «خموش‌خاتون»، آینده، سال هشتم، ش ۱۰، دی، صص ۶۷۳-۶۸۰.
- ۱۵ - فردوسی، ابوالقاسم: ۱۳۸۶، شاهنامه (ج۸)، به کوشش جلال خالقی مطلق، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی)، تهران، چاپ اول.
- ۱۶ - قرشی، امان‌الله: ۱۳۸۹، آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی، انتشارات هرمس، تهران، چاپ دوم.
- ۱۷ - معین، محمد: ۱۳۸۴، تحلیل هفت‌بیکر نظامی، نشر معین، تهران، چاپ اول.
- ۱۸ - نصرالله منشی، ابوالمعالی: ۱۳۴۳، ترجمه کلیله و دمنه، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی طهرانی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
- ۱۹ - نظامی، الیاس بن یوسف: ۱۳۷۸، کلیات نظامی گنجوی (۲ جلد)، مطابق نسخه وحید دستگردی، به کوشش پرویز بابایی، انتشارات نگاه، تهران، چاپ سوم.
- ۲۰ - یاوری، حورا: ۱۳۷۸، روانکاوی و ادبیات: دو متن، دو انسان، دو جهان: از بهرام گور تاراوی بوف کور، انتشارات سخن، تهران، چاپ اول.
- سایت: رعدی، خموش‌خاتون: ۱۳۹۲/۷/۱، درگاه کنسرسیوم محتوی ملی، www.icnc.ir



نقش عرفا در گسترش اسلام و فرهنگ عرفانی ایرانی بنگلادش

محمد محسن الدین میا*

عبد الصبور خان**

چکیده

در دوران شکوفایی اسلام در بنگلادش، ترویج و تبلیغ اسلام در بین مردم بیشتر از طریق صوفیان صورت می‌گرفت. این صوفیان از کشورهای عربی، آسیای مرکزی و خصوصاً از ایران به این سرزمین آمدند. عرفای بنگال از راه‌های مختلف به اسلام و جامعه خود خدمات زیادی می‌رساندند. آنها نقش مهمی در توسعه اسلام در بنگلادش به عهده داشتند. خانقاه‌ها و آرامگاه‌های این صوفیان نیز از قدیم، بزرگ‌ترین مراکز دعا، نیایش و تعلیم اصول قرآن و سنت در بنگلادش بوده است. در این دوران عموماً در جوار کاخ پادشاهان یا سلاطین، محلی موسوم به «مریدخانه» قرار داشت که پیروان مذاهب مختلف به هنگام پذیرش اسلام به این محل آورده می‌شده‌اند. توسط فعالیت‌های معنوی و روحانی عرفا، فرهنگ عرفانی ایرانی در این مناطق گسترش یافته، نفوذشان در بنگلادش نامحدود بوده است که کثرت مسلمانان و ذوق و گرایش عرفانی مردم آن منطقه گواه این مطلب است. در این مقاله نقش عرفا در تبلیغات و گسترش اسلام و عرفان ایرانی در بنگلادش بیان شده است.

کلیدواژه: ایران، فرهنگ عرفان ایرانی، بنگلادش، پیشینه تاریخی تبلیغات و روابط فرهنگ عرفانی، و گسترش اسلام، چشتیه و سهروردیه.

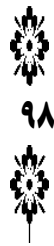
*. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه داکا، بنگلادش

** . استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه داکا، بنگلادش.

عرفا در رواج اسلام، فرهنگ و تمدن ایرانی و گسترش عرفان و تصوف اسلامی در کشورهای شبه قاره هند، پاکستان و بنگلادش نقش مهمی داشته‌اند.

برای پیوستگی‌های فرهنگی اسلام و عرفان میان ایران و شبه قاره به خصوص در منطقه بنگال کارهای مهمی انجام شده است. مطابق برخی از آثار و اسناد، از اواخر قرن دوم هجری بزرگانی از ائمه شریعت و پیران طریقت برای نشر رهنمودهای اسلام هم‌زمان با مجاهدان و غازیان مسلمان به سرحدات سرزمین پهناور شبه قاره به خصوص در مناطق غربی آن دیار قدم نهادند. مسلم آن است که در قرن بعدی مشایخ صوفیه و بزرگان عرفا در تبلیغ دین اسلام و اشاعت تعالیم عرفانی سهم زیاد و تأثیر عمیقی داشته‌اند و از قرون سوم و چهارم هجری به بعد متوالیاً طبقات عالی و سافله مردم را زیر نفوذ خود قرار داده‌اند.

چنانکه خواجه حسین بن منصور حلّاج بیضاوی (م ۳۰۹هـ) در مقدمه «الطواسین» نوشته است که وی از طریق دریا به نواحی هندوستان آمده و از راه خشکی، از راه پنجاب و آسیای مرکزی به عراق بازگشته است. (۱) در قرن پنجم هجری سید علی بن عثمان هجویری معروف به داتا گنج بخش لاهوری (۴۸۰هـ) صاحب کتاب کشف‌المحجوب از غزنه به لاهور مهاجرت نمود و در آنجا اقامت گزید و پیش‌آهنگ و مبلغ دین اسلام و تصوف در مناطق شمال غربی شبه قاره گردید. پس از این سلسله تصوف و عرفان اسلامی ایرانی بلاانقطاع به تمام نقاط شبه قاره راه پیدا کرد. در قرون ششم و هفتم هجری سلسله‌های چشتیه و سهروردیه روی کار آمدند. مؤسس سلسله چشتیه خواجه معین‌الدین از چشت خراسان به هند آمد و چندی بر سر مزار علی هجویری معتکف شد و طریقه چشتیه را در این زمین بنا نهاد. سر سلسله فرقه سهروردیه، شیخ الشیوخ شهاب‌الدین عمر سهروردی، در این مورد گفته است: «خلفائی فی الهند کثیر». (۲) همچنین ذبیح‌الله صفا در تاریخ ادبیات ایران می‌نویسد: «مشایخی که در هندوستان اجتماع کردند متعدد بودند؛ ولی از آن میان دو سلسله شهرت یافت که نسبت تعلیم غالب سلسله‌های صوفیان هندوستان بدان دو می‌رسند. سلسله چشتیه اجمیر و سلسله سهروردیه مولتان». (۳)



مهم‌ترین مرام‌ها و آداب چشتیه سهروردیه

بین مشایخ چشتی و سهروردی هیچ رقابت محسوسی وجود نداشت. صوفیان صلاح را در آن می‌دیدند که بر اساس سنتی متقدم که مبتنی بر الگوی روابط رسولان در عهد جدید بود، مناطق مختلف شبه قاره را برای تعیین قلمروهای ولایت خود تقسیم کنند و از دخالت در نواحی تحت ولایت دیگران پرهیز کنند.

پیران نخستین طریقت چشتیه اهل علم و فضل بودند، اما آرای خود را به رشته تحریر در نمی‌آوردند. نصّ نظام نامه سهروردیه، عوارف المعارف، تنها کتابی بود که تمامی صوفیان از آن بهره می‌جستند. آثار قاضی حمیدالدین ناگوری سهروردی، اعجاب همه پیران چشتی را برمی‌انگیخت و با علاقه خوانده می‌شد.

«جماعت‌خانه‌ها» جزء مکمل خانقاه‌های چشتیه بودند و آنها را به منظور ایجاد اقامتگاه‌هایی برای تعداد فراوان درویشان بنا می‌کردند. شیخ نصیرالدین در تعریف «خانقاه» آن را جای عبادت و دعا می‌داند (۴). اما واقعیت آن است در جماعت‌خانه هم همین موضوع تصوّف و عرفان دنبال می‌شد. البته چشتیان بیشتر اقامتگاه‌هایشان را «جماعت‌خانه» می‌گفتند؛ زیرا عموماً جماعت‌خانه به منزلگاه‌های پیران متصل بوده است. در نوشته‌های عرفانی چشتیه دو کلمه خانقاه و جماعت‌خانه به جای هم به کار می‌رود.

سهروردیان برعکس چشتیان خانقاه‌هایی مجلّل می‌ساختند. آنها خود را در کنف حمایت دولت قرار می‌دادند و هدایای فراوان از بازرگانان و اصناف و پیشه‌وران به دستشان می‌رسید.

هم سهروردیان و هم چشتیان می‌کوشیدند تا به سر منزل «فنا» یا «بقا» یا «فنا عن الفناء» که بزرگانی همچون جنید، غزالی، ابوسعید ابوالخیر و عین‌القضات همدانی بیان کرده بودند، برسند. پیران این دو طریقه، همچون غزالی بر این باور بودند که ورای مراتب «فنا» و «بقا» رازهایی وجود دارد؛ اما بهتر می‌دیدند که از دم زدن درباره آن خودداری کنند. اعضای هر دو سلسله به جدّ می‌خواستند جانشان را تسلیم اراده خداوند کنند و به آنجا برسند که میان اراده عارف و اراده الهی اتحاد کامل برقرار است؛ وصول به این مرحله با ردّ و نفی ماسویّیّ الله از دل و اندیشه صورت می‌گیرد.



ذوق زیستن با حق، یک سره بر عشق اتکا داشت که هم مخالف عقل اهل فلسفه بود و هم ناسازگار با قیل و قال فقها. خواجه معین‌الدین یگانگی یعنی «عاشق و عشق و معشوق همه یکی هستند» و شیخ حمیدالدین عشقیه را به همین سبک و سیاق نگاشت. البته اینها بیشتر مجال‌های بروز جذبه بودند تا اینکه طرفداری از «وحدت وجود» باشند. (۵)

پیروان هر دو سلسله می‌آموختند که از طریقت مرسوم عرفا که با «توبه» و تحت ارشاد «پیر» آغاز می‌شد و متضمن تسلیم محض به اراده الهی بود تبعیت کنند. تفاوت‌های آداب و رسوم در دو طریقه، خصوصاً در نحوه رویکردشان به جامعه و حکومت بود. علت بروز اختلاف در این آداب و رسوم وجود آرای مخالف در زندگانی خود عرفا بود. سهروردیان به دنبال آن بودند که با «نماز» و «ذکر» به کمال برسند. در نظر ایشان روزه ماه رمضان کفایت می‌کرد و بیش از آن لازم نبود. شیخ بهاء‌الدین زکریا به خوبی به خودش می‌رسید و از ظاهر فرمان قرآن، یعنی «کلوا من الطیبات و عملوا صالحاً» (۲۳ / ۵۱) پیروی می‌کرد. شیخ جلال‌الدین تبریزی یکی از صوفیان را تشویق کرد روزانه سه وعده بخورد و قوت حاصل از آن را در عبادت صرف کند و از معصیت احتراز جوید (۶). بر خلاف سهروردیان، چشتیان علاوه بر نماز به ریاضت سخت و روزه‌داری می‌پرداختند. برای اجتناب از آنکه روزه عادت‌ی همیشگی شود، غالباً یک روز در میان روزه می‌گرفتند. بر آنان تکلیف می‌شد که از مقدار غذایی که صرف می‌کنند به نحو چشمگیری بکاهند.

«توبه»، «ورع»، «محاسبه نفس»، «مراقبه» و «مجاهده» اجزاء لازم زندگی چشتیان بود؛ ارتباط با جوگیان بعد تازه‌ای بر «ذکر» افزود و متضمن هماهنگی دقیق حرکات جوارح و طرز قرار گرفتن بدن با توجه به دم و بازدم‌های متناوب بود. در خلال ذکر نوعی تمرکز بر اظهار جزء نخستین «کلمه طیبه» یا جمله شهادت «لا اله الا الله» به عمل می‌آمد.

سماع جزء لاینفک مراسم چشتی بود و حسن عرفانی را تشحید می‌کرد. حالت «جلسه آسا» یا «جذبه» سماع که به «حال» معروف است اموری به ارواح و قلوب سماع کنندگان مکشوف می‌کرد که از طریق «صلوات» و ذکر قابل وصول نبود. سهروردیان رغبتی به سماع نشان نمی‌دادند، اما فی‌المجموع نمی‌توانستند آن را مردود بدانند. بسیاری از کبار سهروردی با شوق و حال به آن می‌پرداختند. جلال‌الدین تبریزی همیشه غلام بچه‌ای صاحب



جمال همراه خود داشت تا جذبه اثر را تثبیت کند. (۷) این همه، چنین می نماید که سهروردیان عموماً در مولتان اجازه نداشتند سماع کنند.

صوفیان در بنگلادش

صوفیان ایرانی از اوایل قرن سیزدهم میلادی که حکومت مسلمانان بر بنگلادش آغاز شد، به این منطقه آمدند. اولین فاتح بنگلادش، اختیارالدین محمد بن بختیار خلجی ترک، از قبیله خلج بود، وی مقرر حکومت خود را در سال ۱۲۰۴ م. در «لاخنوتی» بنا نهاد و پس از وی حاکمان ترک حدود ۲۵ سال بر این منطقه حکومت کردند. در زمان حکومت محمد بختیار بعضی از ایرانیان نیز دارای پست‌هایی در بنگلادش بودند (۸). خلجی هم بیهار هم لکهنوتی بنگال را گشود. تفصیلات فتوحات نمایان او که منهاج سراج نقل کرده بر اطلاعاتی مبتنی است که در ۱۲۴۵/۶۴۲ - ۱۲۴۴ م. گردآورده است. (۹) محمد بختیار خلجی در آنجا (بنگلادش) مساجد و مدارس دینی و خانقاه‌هایی بنیاد گذارد تا این منطقه را به کانون فرهنگی بزرگی در شرق اسلام تبدیل کند. اسامی علما و صوفیانی که مدارس و خانقاه‌های لکهنوتی را اداره می‌کردند ثبت نشده است، اما می‌دانیم که این خطه، دانشمندان و صوفیان برجسته فراوانی را به سمت خود کشیده که عده‌ای از ایشان در بنگال متوطن شدند. آثار فعالیت‌های معنوی و روحانی این صوفیان در مناطق مختلف مانند این سرزمین بر جای مانده است.

در قرن هفتم هجری، سیزدهم میلادی، علاوه بر لکهنوتی مراکز حائز اهمیت دیگری هم برای حیات معنوی و فکری مسلمانان وجود داشت. این مراکز در حوالی «مالده» و «دیناج‌پور» و در «سنارگاون» واقع در بنگال شرقی و «پندره» در بنگال شمالی قرار داشتند. در این مراکز در نتیجه فعالیت‌های شیخ جلال‌الدین تبریزی و شیخ شرف‌الدین ابوتوامه و پیروان آنها، اسلام فوق‌العاده توسعه و ترویج یافت. (۱۰)

شیخ جلال‌الدین تبریزی

شیخ جلال‌الدین تبریزی دومین مرید اعلای شیخ شهاب‌الدین سهروردی بود، که در بنگلادش به شهرت رسید. وی و پدرش نخست از مریدان شیخ ابوسعید تبریزی بودند، اما پس از وفات سعید تبریزی، جلال‌الدین به بغداد رفت و به حلقة ارادت شیخ شهاب‌الدین سهروردی پیوست و در خدمت به «پیر» از همه مریدان شیخ سبقت گرفت. جلال‌الدین و

شیخ بهاء الدین زکریا با هم از بغداد به نیشابور عزیمت کردند. البته طرز سلویشان کاملاً فرق می‌کرد. در طول مسیر، هر جایی که می‌رسیدند بهاء الدین زکریا پیوسته در نماز و مراقبه بود. در صورتی که شیخ جلال‌الدین به دیدن درویشان آن محل می‌رفت و به تفریح می‌پرداخت. آن دو در نیشابور از هم جدا شدند. روایت می‌کنند که شیخ جلال‌الدین خود را با عطار تعریف می‌کرد. وی گفت که چنان مستغرق شخصیت عطار شده که در ذهنش، صورت شیخ شهاب‌الدین را از یاد برده است. این سخن آن قدر بهاء‌الدین را ناراحت کرد که تصمیم گرفت جدای از هم به سفر ادامه دهند. (۱۱)

جلال‌الدین مدت زیادی در مولتان نماند و از راه «اجودها» به دهلی سفر کرد. اما چندی نپایید که شیخ جلال‌الدین که از زندگی دهلی دل خوشی نداشت، از دهلی عازم «بداون» شد و بعداً در لکهنوتی بنگال اقامت گزید. جلال‌الدین مریدان زیادی در بنگال داشت. در آغاز که در لکهنوتی به سر می‌برد، خانقاهی ساخت و همچنین چند باغ و زمین خرید و به این مجموعه افزود و به جانب «دوآه تاله» (دیو محل)، نزدیک پندوه در بنگال شمالی حرکت کرد. در آنجا کافری (هندو یا بودایی) معبدی بزرگ افراشته و چاهی حفر کرده بود. شیخ آن معبد را ویران کرد و تکیه‌ای (خانقاهی) نهاد و شمار فراوانی از کافران را به دین اسلام درآورد. (۱۲)

هیچ مدرکی دال بر اینکه این کفار به استضعاف کشیده شده و بوداییان و هندوانی اذیت و آزار شده‌اند آن گونه که یکی از محققان جدید گفته است در دست نیست. وانگهی، یاد شیخ را هنداون و مسلمانان به یکسان گرامی می‌داشتند. به مرور زمان «دوآه تاله» (تبریز آباد) خوانده شد و خیل عظیم زائران به آنجا رو آوردند. (۱۳)

حکایتی مربوط به اقامت شیخ جلال‌الدین در دیو محل، به دیگر داستانها و نقل‌های جن و پری متداول می‌ماند. راوی آن، شخصیت معتبری چون گیسو دراز است. وی آورده است که شیخ جلال در پندوه در خانه گل‌فروشی فرود آمد. دید که همه افراد آن خانواده در حال گریه و زاری‌اند! چون سبب را جويا شد گفتند که در بتخانه دیوی هست که هر روز جوانی را می‌خورد. وظیفه «رای» بود که غذای روزانه دیو را تأمین کند. آن روز نوبت پسر جوان آن خانواده بود. شیخ از آنان خواست او را به جای آن جان بفرستند، اما ایشان از ترس «رای» نمی‌پذیرفتند. شیخ چون چنین دید، پسر جوان را در راه معبد دنبال کرد و با



یک ضربه عصا دیو را کشت. هنگامی که رأی همراه خدم و حشم خویش برای پرستش دیو به معبد آمدند؛ با کمال تعجب دیدند که دیو کشته شده و پیرمردی با جامه‌ای سیاه و کلاهی بر سر، ایستاده است. شیخ از آنان خواست تا انجام کار خدایشان را ببینند. منظره صنم سرنگون کشته آنان را واداشت به اسلام درآیند. (۱۴)

شرف‌الدین ابوتوامه

یکی از بزرگ‌ترین صوفیان و علماء متبحر بنگاله شیخ شرف‌الدین ابوتوامه بود. وی در اواخر شعبان ۶۶۱ هـ (اوایل ژوئیه ۱۲۶۳م) در بخارا به دنیا آمد. تحصیل علوم رایج را در خراسان با خواندن کتب مقدماتی صرف، نحو و لغت آغاز کرد. او در علوم دینی و تجربی، فقه، حدیث، شیمی و طبیعی مهارت وافر داشت و زود در تبحر علمی و خدانشناسی معروف گشت. در اوایل عهد سلطنت سلطان غیاث‌الدین بلبن در (۱۲۶۰م / ۶۵۹ هـ) به دهلی وارد شد. (۱۵) شاه شعیب معاصر ابوتوامه، در تألیف مهم خود به نام مناقب‌الاصفیا درباره شیخ شرف‌الدین ابوتوامه نوشت: «در آن دوره، شهرت دانشمندی، پاکبازی و تبحر علمی مولانا اشرف‌الدین (شرف‌الدین ابوتوامه) نه تنها در خطه‌های غربی هند بلکه در عرب، ایران و دیگر ممالک انتشار یافته، او در تمام علوم حتی در شیمی و علوم طبیعی مهارت کافی داشت. دانشمندان با اومشورت می‌کردند و مردم از جمله امراء و اعیان به او علاقه داشتند.» (۱۶)

ابوتوامه بین سال‌های ۶۷۶-۶۷۱ هـ (۱۲۷۷م) به «سنارگاون» بنگلادش وارد شد. در این زمان بلبن بر اریکه سلطنت تکیه داشت؛ اما دلایل هجرت ابوتوامه به شرق دور در پرده راز پوشیده است. وی از بخارا آمده و علوم ظاهر را به کمال فرا گرفته بود. بنا بر نقل مناقب‌الاصفیا ابوتوامه به سبب خشم سلطان دهلی را ترک گفت، یک وجه محتمل است؛ این تازه وارد بی‌گمان توانسته بود که بازار شخصیت‌های دینی را از رونق بیندازد.

شیخ شرف‌الدین در سنارگاون بنگلادش با خانواده خود اقامت گزید و به تبلیغات دینی و به تدریس مذهبی مشغول شد. تعداد کثیری از دانشجویان بنگلادش و شمال هند در محضر وی کسب علم می‌کردند. وی در سنارگاون یک مرکز تربیتی علوم اسلامی و یک خانقاه جهت استفاده بینوایان آن دیار تأسیس کرد و بدین طریق در بنگلادش نه تنها دین

اسلام را اشاعه کرد، بلکه سنارگاون را مرکز مذهبی و علمی ساخت. این مرکز تربیتی برای پیشرفت علوم اسلامی، این امر را به اثبات می‌رساند که قبل از ورود شیخ ابو توامه عده‌ای مسلمان در آنجا می‌زیسته‌اند.

ابوتوامه صاحب تصانیفی هم بود: «نام حق» کتابچه مختصر او بود، مشتمل بر ۱۸ صفحه و موضوع آن فقه اسلامی است که دارای صد و هشتاد بیت و ده باب است. این منظومه نخستین بار در بمبئی به سال ۱۸۸۵ م. (۱۳۳۰ هـ.ق) و بار دیگر در کانپور به سال ۱۹۱۳ م. (۱۳۳۲ هـ.ق) به چاپ رسید. (۱۷)

کتاب دیگر مهم ابوتوامه «مقامات» در علم تصوف و طی کردن منازل سلوک است. چند بیت از نام حق را در اینجا می‌آوریم:

نام حق به زبان همی رانم	که به جان و دلش همی خوانم
مالک و صانع و قدیم و حکیم	خالق و رازق رؤف و رحیم
هر چه هست از بلندی و پستی	همه زو یافت صورت هستی (۱۸)

برای مدت‌ها این کتاب در مدارس بنگلادش تدریس می‌گردید. هزاران نفر از شاگردان، مریدان و پیروان او به شهرها، روستاها و حتی دورترین نقاط این منطقه راه یافتند و در ترویج دین و فرهنگ اسلامی و حمایت از آن کوشیدند.

شیخ شرف‌الدین یحیی منیری

مخدوم الملک شیخ شرف‌الدین احمد بن یحیی منیری یکی از شاگردان برجسته شیخ ابوتوامه محسوب می‌شود که همراه ابوتوامه به سنارگاون بنگلادش رفت و در کنار خانواده استاد اقامت گزید. به برکت حضور آنان اندک اندک شهر سنارگاون مبدل به کانون آموزشی علوم اسلامی در بنگال گشت و طالبان علم و دانشمندان بسیاری به آنجا روی نهادند. چنین برمی‌آید که احمد در پیگیری مطالعات خویش راسخ و ثابت قدم بوده است. در مناقب‌الاصفیا آمده است که او برای آنکه یکسره بر دروس تمرکز داشته باشد حتی نامه‌هایی را که از خانواده‌اش می‌رسید، نمی‌خواند.



او کتب بسیاری از انواع مکتوبات و ملفوظات و تألیفات و رسایل در موضوع تصوّف و علوم اسلامی دارد که در نثر صوفیانه شبه قاره هند و پاکستان دارای جایگاه بلندی است. (۱۹)

دسته دیگری از صوفیان که در پیشرفت فرهنگ و تمدن اسلامی سهم بسزایی داشتند و شخصیت‌های ایشان در منطقه بنگلادش سرچشمه علوم دینی و روحانی گردید، عبارتند از: ۱. شیخ اخی سراج‌الدین عثمان؛ ۲. شیخ علاء‌الحق؛ ۳. شیخ نور قطب عالم. اینان در قرن هشتم و نهم هجری قمری (۱۵/۱۴ م.) می‌زیستند.

شیخ اخی سراج

سنت‌های اصلی سلسله چشتی در این مناطق به دست شیخ اخی سراج «خلیفه» فاضل نظام‌الدین اولیاء بنیاد نهاده شد. شیخ اخی سراج اندکی بعد از سال ۷۲۵هـ (۱۳۲۵م) در شمال بنگلادش سکنی گزید.

این سال‌ها با نزاع قدرت‌طلبان محلی بر سر قدرت مطابق بود. در سال ۷۳۹هـ (۱۳۳۸م) پادشاه دهلی، بنگال را کاملاً از دست داد. و در سال ۷۵۳هـ (۱۳۵۲م) خاندان الیاس شاهی بنگلادش را دوباره تأسیس کرد. طرفداران الیاس شاه بنگلادشی با سرسختی تمام در برابر حمله سلطان فیروز شاه تغلق برای باز پس‌گیری بنگلادش مقاومت کردند. اما در سال ۷۵۴هـ (۱۳۵۴م) صلحی بینشان برقرار شد. سه سال بعد، الیاس درگذشت و پسرش اسکندر شاه (۷۹ - ۷۵۷هـ - ۸۹ - ۱۳۵۶م) به جای او نشست و همان سال شیخ اخی سراج هم چشم از جهان فرو بست. مرحوم اخی سراج در آن سال‌ها عده بسیاری را در حلقه اسلام درآورد. (۲۰)

شیخ علاء الحق

بعد از وفات اخی سراج «شیخ علاء الحق جانشین او شد. بعد از سال ۷۵۸ / ۱۳۵۸ دوره‌ای است که گسترش فرهنگ اسلامی و سیاست در هند شمالی و منطقه بنگال تحولات چشمگیری داشت. تغییر در حکومت باعث رشد ناگهانی فرهنگ آمیخته بنگلادش شد.

بر خلاف شیخ اخی سراج خلیفه‌اش شیخ علاء الحق، عالمی مبرز بود. زمانی که شیخ نظام الدین اولیا از اخی سراج خواست به وطن مألوفش بازگردد و طریقه چشتیه را در آنجا نشر دهد، اخی سراج از حضور شیخ علاء الحق بن اسعد لاهوری در آنجا ابراز نگرانی کرد.

خویشان شیخ علاء الحق در دستگاه الیاس شاه مقام والایی داشتند و شیخ پیش از آنکه به سلک صوفیان درآید خود عضوی از طبقه خواص بود. کمی بعد از او ورود اخی سراج به بندوه بنگال، علاء الحق مصروف مبارزه با فقر شد. هر وقت «پیر» به جایی می‌رفت شیخ علاء الدین نیز، مانند سلف خویش شیخ جلال‌الدین تبریزی، دیگ آش گرم را بر سر حمل میکرد و حتی موی سرش از این کار می‌سوخت. (۲۱)

شیخ علاء الدین پول هنگفتی در خانقاهش خرج می‌کرد. این امر سلطان را رنجاند چون می‌پنداشت که شیخ آن پول‌ها را از پدرش که خزانه‌دار سلطنتی بود به دست می‌آورد. حسب حکم سلطان، شیخ به سنارگاون تبعید شد و آنجا دو سال ماند. شیخ علاء الحق در سنارگاون به خادمش فرمود دو برابر مقداری که در پندوه بوده است باید خرج کنند، علاء الحق با وجود این خرج بی‌اندازه اذعان می‌کرد که آن مبالغ یک‌صدم مخارج «پیرش» شیخ اخی سراج نبوده است. (۲۲)

چنین برمی‌آید که سیل «فتوحی» که قبلاً برایشان فرو می‌ریخت دیگر کم‌کم داشت فرو می‌نشست. تذکره‌نویسان نام این سلطان را که در این داستان به او اشاره شده است؛ نبرده‌اند. این کشمکش ممکن است طی سلطنت سه تن، یعنی الیاس شاه و اسکندر شاه (۷۹۱-۷۵۷ / ۱۳۸۹-۱۳۵۶) و غیاث‌الدین اعظم شاه (۸۱۲-۷۹۱ / ۱۴۰۹-۱۳۸۹)، روی داده باشد.

داستان خیرات شیخ در سنارگاون یادآور حکایت مشابهی است که در آنها گشاده دستی‌های سایر مشایخ گذشته موجب درگیری‌هایی با سلاطین می‌شد که از همه بارزتر نزاع شیخ نظام الدین اولیا و مبارک شاه خلجی بود. چنانچه داستان مربوط به علاء الحق درست باشد احتمال دارد که بعد از سال ۷۶۰ / ۱۳۵۹، که این اتفاق افتاده است، یعنی هنگامی که اسکندر دوستانه برقرار کرده بودند و به جای آنان مأموران سلطنتی بنگلادشی را بدون



در نظر گرفتن دین و مذهبشان، اختیار نمود. از قرار معلوم، هم شیخ علاء الحق در اول رجب ۵۸۰۰ ق - ۲۰ مارس ۱۳۹۸، فوت کرد. (۲۳)

میردانش در نقاط مختلف هند شمالی شهرت یافتند. جانشین او در بنگلادش پسرش «نورالحق» بود که عموماً به نور قطب عالم معروف است. پدرش برای آنکه نورالحق، نفس خویش را در هم بشکند ریاضت شاقی به او توصیه می‌کرد.

نور قطب عالم

نور قطب عالم در بنگال برای اشاعه سلسله چشتیه سعی فراوان به خرج داد و همدرس سلطان غیاث‌الدین اعظم شاه ۷۹۲-۸۱۲ هـ (۱۳۸۹ - ۱۴۰۹ م) و شاگرد حضرت حمیدالدین ناگوری معروف به کنج نشین بود. (۲۴) وی به دست پدرش خرقة خلافت پوشید. شیخ عبدالحق محدث دهلوی نوشته است که «نور قطب عالم از مشاهیر اولیای هندوستان است که صاحب عشق و محبت، ذوق و شوق و تصوف و کرامت است.» (۲۵) در ملفوظات حسام‌الدین مانک پوری به نام «رفیق العارفين» آمده است که شیخ نور قطب عالم هشت سال هیزم برای «خانقاه» می‌آورد و کارهایی که در شأن خدام است، مانند شستن لباس‌های صوفیان را انجام می‌داد. برادر بزرگوارش اعظم خان که وزیر بود بر حال و وضع رقت انگیز شیخ نور قطب عالم دل می‌سوزاند؛ اما او خود، ریشخندها و فسوس‌های عوام شهر را به چیزی نمی‌خرید.

قطب عالم معتقدی ثابت قدم به «وحدت وجود» بود. به نظر او بالاترین شکل زهد انجام دادن خدمت برای بندگان است. او به پیروی از آرای مشایخ گذشته به شیخ حسام‌الدین مانکپوری می‌گفت که انسان باید در سخا چون خورشید باشد که عالمگیر است و در تواضع چون آب باشد که بر زمین روان است و در صبر چون زمین باشد که ثابت و استوار است.

مکتوبات نورالحق که در یک مجلد گرد آمد حکایت از احاطه گسترده او در بیان معنی لطیف وحدت وجود دارد. پدر شیخ علاء الحق که از عهده بیان درد عشق الهی که اکثر اهل تصوف از اظهار آن عاجزند، به خوبی برآمده بود. سرمنزل طریق عرفای راستین را در اخبارالاخیار چنین توصیف می‌کند:



«قرار درویش در بی قراری و عبادت درویش، از غیر حق بیزاری. مشغولی به غیر حق گرفتاری و طاعت بی‌استغراق باطن بیکاری و ظاهر آستین، بدکاری، خون جگر خوردن، بزرگواری چشم از غیر دوختن برخورداری. عوام در طهارت ظاهر کوشند و خواص در مهارت باطن، طهارت ظاهری به خروج و حدث بشکند و طهارت باطن به یاد محدث بشکند.»

مشایخ گفته‌اند هر که را اندیشه دنیا در دل آید غسل جنابت طریقتش پیش آید. دل به چیزی مده و مهر کسی بر دل منه. (۲۶)

زمانی که سفاک‌ترین حاکم محلی بنگلادش "راجه گنیش" می‌خواست که دین اسلام را از بین ببرد و علما و مشایخ را بکشد، شیخ نور قطب عالم دوره تبلیغ و اشاعه اسلام را شروع کرد. راجه گنیش بسیار سعی کرد که شیخ او را سجده کند، ولی وی سرباز زد و جامعه مسلمانان و حکومت بنگال را از بحران و مصائب سخت نجات داد. (۲۷)

شیخ نور قطب عالم گذشته از این که مقامات راه سلوک و فقر را اختیار نموده بود شعر هم می‌سرود. متأسفانه مجموعه اشعار وی به دست ما نرسیده است. البته در مجموعه مکاتیب وی چند شعر فارسی به چشم می‌خورد که در این جا نقل می‌شود:

ندمید صبح بختم چه گنه نهم صبا را	همه شب به زاری‌ام شد که صبا ندان
یار از جفای خویش پشیمان شود، نشد	گفتم مگر کار ما به سامان شود، نشد
بخت ستیزه‌کار، بفرمان شود، نشد	گفتم مگر زمانه عنایت کند نکرد
از ما نشد این سیه گلیمی	کردیم بسی سپید سیمی
پیراهن ما نشد نمازی (۲۸)	خستیم بسی به چاره سازی

علاوه بر این یک مجموعه شعر فارسی مخلوط با الفاظ محلی در کتاب مسایل-

المشایخ تألیف شاه قطب‌الدین حقانی آمده است. شیخ نور قطب عالم چنین سروده است:

همچو مجنون بهر لیلی بهابت بیگل هیلون	وه چه کردم روی تو دیدم، اَمّت یا گل
شب نخفتم روز نخوردم، کیتک مورس	موی کشادی جانم بردی بیلپتهالی
درد فراق هر شب گریم نهار سافل پائیلون	جانم بردی از من جانان مویین تور
میل محبت از سر جویم، تهجن جانور تورنائی	گر تو بیایی زنده شوم من، شش دهرور

آنچه در «اخبارالاخیار» آورده است «نور قطب عالم» در ۸۱۳ هـ/۱۴۱۱ جان به جان آفرین تسلیم کرده است. (۳۰) امّا در *مراه الاسرار* آمده است که شیخ در ذوالحجّه ۸۱۸ (۱۱ ژانویه ۱۴۱۴) وفات یافته است. (۳۱) او را نزدیک قبر پدرش در «پندوه» به خاک سپرده‌اند و این دو آرامگاه محل‌های زیارتی حائز اهمیتی شدند که معتقدان توانگر نذورات بسیاری بر آنها تقدیم می‌کردند.

شاه قطب‌الدین حقّانی

شاه قطب‌الدین حقّانی نوه عزیز الملت مخدوم شاه عزیزالله است که خلیفه و سجّاده نشین نور قطب عالم بود. او در تألیف خود موسوم به *مسایل المشایخ* نسبت روحانی خود را به پیروان طریقت این چنین بیان کرده است:

«مسکین قطب‌الدین شیخ مطیع‌الله شیخ بانو، شیخ محمد، شیخ عزیزالمّت، شیخ خلیل الرحمن، شیخ معین الاسلام، شیخ حسام‌الدین، شیخ نور قطب عالم، شیخ علاء الحق لاهوری، شیخ سراج الدین عثمانی، شیخ نظام‌الدین اولیا، شیخ فرید الدین مسعود گنج‌شکر، شیخ بختیار کاکای، شیخ معین‌الدین سنجر چشتی...» (۳۲)

طبق نوشته خود شاه قطب‌الدین حقّانی به او مدت دوازده سال در خدمت شیخ محمد جهت تکمیل ریاضت روحانی به سر برد. هر سال سه بار، چهل روز به اربعین می‌نشست و از چهارده خانواده روحانی خلافت به او رسیده بود. در حضور سیصد عالم لقب «حقّانی» به او داده شد. (۳۳) شاه قطب‌الدین حقّانی شاعر هم بود و در مدح مرشد خویش شیخ نور قطب عالم شعری سروده است که در کتاب مزبور به قرار ذیل آمده است:

قطب عالم گم‌رهان را رهبر است قطب عالم از دو عالم بهتر است (۳۴)

علاوه بر این، مکتوب نور قطب عالم که به نام بعضی از علماء و شیوخ و مریدان نوشته شده مثلاً شیخ نور قطب، شیخ انوار و رفقه‌الدین و دیگران دارای اهمیت فراوانی است که از آن تبجّر شیخ نامبرده در تصوّف اسلامی و علوم دینی به حدّ کافی روشن می‌گردد. خلفای زاهد نسل به نسل سلسله‌ای روحانی شدند که سرحلقه آنان شیخ قطب عالم بود. (۳۵) امّا هیچ یک از آنان به درجه رفعت و منزلت شیخ اخی سراج و دو پسرش نرسیدند.

میر سید اشرف جهانگیری سمنانی، شیخ ناصرالدین مانک‌پوری، شیخ حسین دهوکرپوش (غبارآلود) پورنه‌ای از جمله مریدان شیخ علاء‌الحق و شیخ قطب عالم بودند که

در شمال هند در مدرسه پندوه، نه فقط علوم اسلامی را آموختند بلکه علم تصوّف را نیز فراگرفتند و مدارس و خانقاه‌هایی را در سراسر بنگلادش بنا کردند. (۳۶)

شاه جلال‌الدین مجرد سلهتی

پدیده عرفان در بنگال و شهرهای آن ریشه دوانید. در برخی موارد تأثیر تصوّف و مقبولیت آن نزد توده‌های مردم موجب تبدیل نواحی روستایی مانند سلهت، چیتاگونگ، راجشاهی، خولنا و جاهای گوناگون به مراکز شهری بالنده شد.

در میان اولیای جنگاور بنگالی کسی که می‌توان سیر زندگانش را با دقت بیشتری دنبال کرد؛ شیخ جلال‌الدین مجرد سلهتی است. «پیر» جلال‌الدین به درخواست وی برایش دعا کرد که همان‌طور که او این مرید را در توفیق عرصه «جهاد اکبر» (پیکار با نفس) ره نموده است، بتواند در معركة «جهاد اصغر» یا نبرد با کفر در «دارالحرب» ظفرمند شود. سید به هفتصد (رقم افسانه‌ای) تن از مریدان کبارش فرمود که شیخ را همراهی کنند. لشکر کشی آنان زاهدانه و صلح‌آمیز نبود.

آنان از غنایم به دست آمده توانستند با تجمل و تشریفات زندگی کنند. شیخ جلال در طول راه، صاحب‌دلانی چند را برای تبلیغ دین اسلام در سرزمین‌های تازه گشوده بر جای می‌گذاشت. وقتی که او به «سرهت» (سلهت) رسید ۳۱۳ تن از پیروانش باقی مانده بودند. «راجه گور گویند» سرکرده یکصد هزار پیاده و چندین هزار سواره، با آن جمع اندک به نبرد گرم و خونین پرداخت و شکست سهمگینی خورد.

تمام این ناحیه به دست شیخ جلال افتاد و او هم آن اراضی را بین اتباعش تقسیم کرد و آنان صاحب‌زنانی شدند و همان‌جا اسکان گزیدند، اما خود شیخ هیچ زنی اختیار نکرد و از این رو، به «شاه جلال مجرد» معروف شد. سلهت نصیب شیخ نورالهدی ابوالکرامات سعیدی حسینی شد. یکی از اعقاب شیخ نورالهدی، شیخ علی شیر بنگلادشی نام داشت که کتابی با عنوان شرح نزهة‌الارواح نگاشت. (۳۷)

سلهت بالأخره به دست شمس‌الدین فیروز (۷۲۲ - ۷۰۰ / ۱۳۲۲ - ۱۳۰۱)، حاکم متهور بنگال گشوده شد. ظاهراً تاخت و تاز مغولان شیخ جلال را به بغداد راند و او از آنجا به مولتان و اچه رفت. در اچه، چنانکه از افسانه‌های محلی برمی‌آید، ممکن است که به طریقه سهروردیه رسماً وارد شده باشد. دیدار او از دهلی، در سر راه بنگال و ملاقاتش با شیخ

شهر، نظام‌الدین اولیاء، هم نامحتمل نیست. امکان دارد که در اوایل سده هشتم/ چهاردهم م. به بنگال رسیده و سلطت تازه گشوده را برای ریاضت و مراقبت خویش برگزیده باشد. (۳۸)

شیخ جلال به ابن بطوطه گفت که او آخرین خلیفه عباسی، یعنی مستعصم بالله (۶۵۶ - ۶۴۰ / ۱۲۵۸ - ۱۲۴۲)، را دیده است. ابن بطوطه کتابش را در محرم ۷۵۹/ دسامبر ۱۳۵۷ به اتمام رسانید. نقل کرده‌اند که شیخ در سال ۷۴۸/ ۱۳۴۷ در گذشته است؛ از آن رو که او در ۵۹۸/ ۱۲۰۱ ولادت یافته و لذا ملاقاتش با خلیفه مستعصم امکان داشته است. (۳۹).

هنگامی که ابن بطوطه به صحبت شاه جلال رسید مشاهده کرد که او اسب چموش نفس را دهنه زهد و ورع زده است. ده روز به ده روز روزهاش را افطار می‌کرد و چون مو، لاغر شده بود. درویشان حاضر در مجلس از تحفی که معتقدان تقدیم او می‌داشتند بهره می‌بردند؛ در حالی که او خود فقط با استفاده از شیر گاوی که داشت زندگی می‌کرد. ابن بطوطه که از کشف و کرامات شاه جلال حیرت‌زده شده بود، می‌گوید که وی به داشتن این احوال در عالم شرق اسلامی تا سرزمین چین پرآوازه است. شیخ برهان‌الدین ساغرچی به اطلاع ابن بطوطه رساند که شاه جلال توان تصرف در امور کون و مکان را داراست. (۴۰)

شاه جلال بعد از مراجعه به بنگال از آنجا بیرون رفت با این حال، خلق معتقد بودند که او با طی الارض نماز صبح را در مکه ادا می‌کرد و حج یک سال را هم این چنین به جا می‌آورد.

طبیعی است که چنین ادعاهایی درباره شاه جلال، شخصیت او را بی‌نهایت مورد عنایت و علاقه هندوان و بوداییانی که او در میانشان سکونت گزیده بود قرار می‌داد. هاله افسونی که گرد نام او حلقه زده بود عده فراوانی را وارد دین حنیف کرد.

شیخ بدرالدین

شیخ بدرالدین یا پیر بدر عالم مانند شاه جلال مجرد، چیتاگونگ بنگال شرقی را برای اشتغال باطن برگزید. شیخ همچون شاه جلال شخصیتی تاریخی دارد که دور آن به حدی افسانه‌های گوناگون در هم تنیده شده است که گویی واقعیت، اندک‌شمار است و اسطوره بسیار. نیاکانش از سکنه «میرت» بودند؛ جدش شیخ شهاب‌الدین حقگو (۴۱) را

سلطان محمد بن تغلق به علت نسبت بیدادی که شیخ به او داده بود به قتل رسانید و شیخ جلال‌الدین بخاری با اسرار و رموز سلوک آشنا کردند. او به دعوت شیخ شرف‌الدین یحیی منیری به جانب «بهار» رفت، اما هنگامی که به این ایالت وارد شد شیخ خرقة تهی کرده بود.

بدرالدین با یک خانواده هندویی بهار وصلت کرد و رهسپار سنارگان و چیتاگونگ در بنگال شرقی شد. مردم معتقد بودند که چیتاگونگ منطقه رفت و آمد ارواح خبیثه است و آن زمان چنان این باور رسوخ داشت که تصمیم شیخ را برای زندگی در آنجا گستاخانه و شگفت‌آور می‌دیدند. موضعی که حجره‌اش در آن قرار داشت و در آن «چله‌ها» برمی‌آورد هنوز محل زیارت مردم است. (۴۲)

در اواسط قرن هشتم هـ ق / قرن چهاردهم م فخرالدین مبارک شاه (۷۵۰-۱۳۵۰/۷۳۹-۱۳۳۸) چیتاگونگ را گشود. سپس این سرزمین بارها بین پادشاه اراکان و تری پور و بنگلادش دست به دست شد. بنا به قول مورخ سده یازدهم هجری (هفدهم میلادی)، شهاب‌الدین تالش، چیتاگونگ منطقه‌ای در امتداد و چسبیده به بنگلادش و اراکان بوده است.

از «جگدیا» تا چیتاگونگ سرزمینی کشت نشده قرار داشت. روی تپه‌ها، جنگلی انبوه وجود داشت که اثری از بنی بشر در آن به چشم نمی‌خورد.

اقامت پیر بدر عالم در سرزمینی کشت نشده، اهالی چیتاگونگ را که اکثراً بودایی و هندو بودند، به حیرت افکند. تأثیر مستدام او را می‌توان در باورهای ملأحان مسلمان و هندو مشاهده کرد که او را ولی حمایتگر خود می‌دانستند. افسانه‌ای که می‌گوید: پیر بدر بر تکه سنگی شناور به چیتاگونگ رسید یا سوار بر پشت یک ماهی به اراکان سفر کرد، نماد سیطره او بر رودهاست. حتی امروزه هم قایقرانان محلی پیش از آنکه بادبان سفر را برافرازند با ترنم این نغمه از روح شیخ یاری می‌جویند:

Amra Achee Polapan
Gazi Ache nigahman,
Shire Ganga daria panch pir
Badr, Badr, Badr,

ترجمه فارسی:

ما کودکانیم و غازی است ما را نگهدار

در دریای گنگیم و در آنیم گرفتار

ای پنج پیر، ای بدر، ای بدر

سرود دیگری هم هست که به این قرار می‌خوانند:

Darya Ke Paneh Paise, Badr, Badr...

پنج قطعه مس از آن دریا باشد، یا بدر. (۴۳)

سرانجام پیر بدر از بنگلادش شرقی عازم بهار گردید و در آنجا اقامت گزید و مناسبات دوستانه با خاندان شرقی جونپور برقرار کرد. وی در ۲۷ رجب ۸۴۴ / ۲۲ دسامبر ۱۴۴۰ وفات یافت. مقبره پیر بدر در بهار به «چوت درگاه» (درگاه کوچکتر) معروف است و به شهرت مرقد شیخ شرف‌الدین یحیی منیری معروف به «بارگاه» (درگاه بزرگتر) می‌رسد، اما وسعتش به آن نمی‌رسد. قبور نمادینی برای پیر بدر در چیتا گونگ و اراکان و سایر نقاط بنگال ترتیب می‌دادند که عموماً رو به دهانه رودها داشت. (۴۴)

بنای یادبودی (آستانه) بر فراز تپه‌ای در چیتا گونگ ساخته بودند و به قول «تالش» خدام آنجا که بیشتر اوقات را در روزه و نماز می‌گذراندند برای حفظ و مراقبت از روستاهای موقوفه این حرم ساکن بودند و آن را زیارتگاه خود برگرفتند (۴۵). نام پیر بدر در مقام شخصیتی جادویی و حافظ ملاحان و ملوانان در بنگلادش شرقی با نام شخصیت افسانه‌ای بزرگ خواجه خضر همراه است. (۴۶)

اعتقاد چنان بود که خواجه خضر با ماهی، نظیر ظهور ویشنو به صورت ماهی، به این طرف و آن طرف سفر می‌کند. در مورد پیر بدر همچنین معتقد بودند که علاوه بر ماهی از سنگ‌ها هم برای حرکت از جایی به جای دیگر بهره می‌برده است. هر دو را در مراسمی در کنار حوض ده یا نزدیک رودی مورد ستایش قرار می‌دادند. در این مراسم بافته کوچکی از گیاه را با چراغی فروزان بر آن روی آب روانه می‌کردند. (۴۷)

در پاره‌ای از اخبار و اقوال بنگلادشی، پیر بدر در میان پنج پیر افسانه‌ای، مقام پنجم را دارد. چهار پیر دیگر عبارتند از: غازی میان (سالار مسعود) زنده غازی، شیخ فرید و خواجه خضر و همگی ایشان را هم هندوان و هم مسلمانان مورد ستایش قرار می‌دادند.

چندین مرفد دسته جمعی برای پنج پیر موجود است که یکی از مشهورترین آنها در سنارگاون قرار دارد. شایان توجه است که هندوان و مسلمانان برای عدد پنج در آیین‌های دینی اهمیتی کمابیش یکسان قائل هستند؛ «پنج پیر» نظایر و همتایان پنج تنهاگته بوداییان و پنج پندیت یوگیان طریقه ناته‌اند. (۴۸)

توسعه اسلام در مناطق دیگر

توسعه اسلام در منطقه «خولنا» و «جیسور» به واسطه فعالیت‌های «خان جهان علی» (۸۶۳هـ.ق) بود.

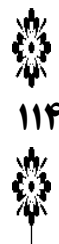
خانقاه شیخ حامد دانشمند معروف به «هوامیان» در باگها ناحیه‌ای در شهرستان راجشاهی به صورت یک دانشگاه علمی و روحانی توسعه یافت که ذکرش را شخصی به نام عبدالطیف در دوره شهنشاه جهانگیر در خاطرات خود آورده است.

شاه مخدوم، صوفی برجسته همین منطقه بود که مریدان فراوانی دارد. وی نوه «عبدالقادر گیلانی» از مصححان معروف شبه قاره است. «شاه مخدوم از شاهزاد پور واقع در شهر پابنا، و «شاه علی بغدادی» از میرپور، واقع در داکا، از دیگر بزرگان این سرزمین به شمار می‌رود.

دانش، ۱۱۶، بهار ۱۳۹۳

تأثیر عرفا و مراکز عرفانی در جامعه بنگلادشی

عرفای بنگلادشی از راه‌های مختلف به اسلام و جامعه خود خدمات زیادی می‌رسانند. صدها نفر از مریدان و پیروانشان طی ادوار مختلف وارد بنگال گردیدند و به شهرها و روستاها و حتی دورترین نقاط این منطقه راه یافتند و روز به روز تعداد آنها افزوده می‌گشت. آنان در ترویج دین اسلام و حمایت از آن می‌کوشیدند. در آن روزگار، عرفان، عرفا و خانقاه‌های آنها در سراسر بنگال تأثیر و نفوذ اجتماعی، مذهبی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی عمیقی داشت.



۱۱۴

مرکز فرهنگ و تمدن اسلامی

در آن زمان در سراسر شبه قاره اکتساب علوم اسلامی برای صوفیه اجباری بود. می‌توان گفت که خانقاه‌های صوفیان مهم‌ترین مراکز فرهنگ و تمدن اسلامی بود که در



آنجا شاگردان در دروس علوم دینی حضور می‌یافتند. چنانکه از شرح احوال و افکار صوفیه در بنگلادش برمی‌آید؛ بیشتر ایشان در علوم اسلامی دارای درجه ممتازی بودند و برای مریدان و جانشینان روحانی، پیش از بیعت، تحصیلات علوم اسلامی را لازم می‌دانستند، به طوری که از شرح زندگانی حضرت اخی سراج الدین برمی‌آید پیش از بیعت، به دست شیخ نظام‌الدین اولیا در دهلی تصمیم گرفت که به تکمیل علوم انسانی بپردازد تا منازل روحانی را زودتر بییابد (۴۹).

مثلاً در مرکز تعلیم و تربیتی شیخ شرف‌الدین ابوتومه در سنارگون از اطراف و اکناف حتی از شمال هند عده کثیری از دانش‌آموزان به آنجا روی آوردند و مشغول تحصیلات علوم دینی شدند. (۵۰) علاوه بر این ابوتومه کتابی در موضوع تصوف به نام مقامات به فارسی نوشت که بین علماء و مشایخ شبه قاره شهرت دارد. (۵۱) مخدوم الهدی شیخ شرف‌الدین احمد بن یحیی منیری یکی از شاگردان برجسته شیخ محسوب می‌شود و کتب بسیاری از انواع مکتوبات، ملفوظات، تألیفات و رسایل به فارسی در موضوع تصوف و علوم اسلامی نوشت که در نثر صوفیانه شبه قاره هند و پاکستان دارای جایگاه بلندی است.

مرکز احساس امید

مریدان به گرد مرشدان و مشایخ پیران جمع می‌شدند تا مراسم، آداب و اصول را بیاموزند و از این رهگذر، در قوای عاطفی و عقلانشان تعادلی پدید آورند و به حقیقت یا ادراک مستقیم شهودی خدا برسند. کار به جایی کشید که مریدان تألیه پیران می‌پرداختند، گو اینکه پیران هیچ میل و رغبتی به این امر نداشتند که خود را در مقام الهویت بنشانند. توکل صوفیان بر خداوند به خصوص در مسایل مادی، هم طبقات پایین و محروم و هم خواص را جذب سلسله‌ها می‌کرد. خانقاه‌ها در روح اکثر خلق احساس امید و انتظار برای آینده‌ای درخشان را چه در این جهان و چه در جهان بازپسین می‌دمیدند. (۵۲)

غیرمسلمان را به اسلام مجذوب کرد

عرفای اسلام در مناطق غیراسلامی به واسطه حسن اخلاق و قدرت فوق‌العاده روحانی و همچنین رفتار شایسته‌شان نسبت به عواطف، انسان‌دوستی و فرهنگ اسلامی نفوذ خوبی پیدا کردند و به آرامی و به طور نامحسوس توده‌های غیرمسلمان را مجذوب خود

می‌کردند و دین اسلام را بین مردم رواج می‌دادند. محبت و همدردی و خدمات بشری، توجه هندوان را به طرف صوفیه جلب نمود و عده کثیری از آنان به دست صوفیان، اسلام را پذیرفتند و دیگران اگر چه بر دین خویش باقی ماندند اما به حلقه ارادت صوفیه درآمدند تا این که در مقبره‌های صوفیه، هندوها نیز حضور یافتند و با ایشان برای کسب آرزوهای خود دست به دعا برمی‌داشتند.

نقش عرفا در گسترش حکومت اسلامی

گذشته از توسعه دین اسلام، روحانیون دینی نقش برجسته‌ای در گسترش و تحکیم حکومت اسلامی در بنگلادش ایفا نمودند؛ که این نقش یا به دست خود صوفیان یا از طریق همکاری با سرداران اسلامی در دورترین مناطق گسترش یافت. روایت محلی راجع به صوفیان مانند: «بابا آدم شهید»، «شاه سلطان ماهی سوار»، «مخدوم شاه دوله شهید» و غیره که برای دین اسلام علیه راجگان هندو به پا خاستند، چنین برمی‌آید که عده‌ای از روحانیون به حکمرانان و سرداران اسلامی ملحق شدند تا ممالک اسلامی را توسعه دهند. همچنین از ناروایی‌هایی که هندوها بر اتباع مسلمان در بنگلادش روا می‌داشتند جلوگیری به عمل آوردند.

شیخ نور قطب عالم به نظریه ایرانی-اسلامی «سلطنت» معتقد بود و به پیروانش سفارش می‌کرد بر طبق حدیث نبوی و توصیه اولیای چشتیه از سلطان فرمانبرداری کنند. روابط او با جانشین سلطان اسکندر، غیاث‌الدین اعظم شاه خلی صمیمانه بود. (۵۳) دسته‌ای نیرومند از هندوان به سرکردگی راجه گانش که از امرای هندویی دیناج پور در بنگال شمالی بود، سر رشته امور دولت را به دست گرفتند. راجه گانش بعد از مرگ غیاث‌الدین اعظم شاه در فاصله سال‌های (۸۱۸-۸۱۳ / ۱۴۱۵-۱۴۱۰) در عزل و نصب سه سلطان دست داشت. این سه، ملعبه‌هایی بودند که یکی پس از دیگری به تخت شاهی رسیدند. او در زمان سلطنت سومین تن، یعنی علاء‌الدین فیروز شاه، عملاً صاحب اختیار ملک و مال بنگلادش بود. (۵۴)

این اوضاع، نور قطب عالم را بر آن داشت تا نامه‌ای به ابراهیم شاه شرقی جونپوری بنویسد و از او بخواهد که بر بنگال بتازد و با این کار شکوه اسلام را حفظ کند. ابراهیم شاه شرقی در سال ۸۱۸ هـ ق / ۱۴۱۵ م. بر بنگال تاخت اما صلحی منعقد شد که در



آن گانش وعده کرد پسرش قبل از آنکه به سریر شاهی بنگلادش برسد مسلمان شود (۵۵). ابراهیم شرقی به جونپور برگشت و بار دیگر گانش عملاً حاکم بنگلادشی شد. نور قطب عالم وضعیت را ناراحت کننده می خواند (۵۶).

عرفا در نیروی ارتش

شرکت متصوفین در ارتش اسلام، باعث تهییج روحی و اخلاقی سربازان می گردید و در نتیجه قوای اسلام بر توده های غیر مسلمان پیروز گردیدند. ظفرخان غازی و شاه صفی - الدین علیه راجای هندوستان قیام کردند و آن منطقه را جزء قلمرو اسلامی بنگلادش درآوردند. شاه جلال الدین مجرد سیلتهی با قوای سکندر غازی همکاری کردند و علیه راجای سیلته برخاستند و سلطنت اسلامی را در آنجا بنیاد نهادند (۵۷).

میعادگاه اربابان و بازرگانان

از زمان شیخ ابوسعید ابوالخیر خراسانی، خانقاهها میعادگاه ارباب حرف و بازرگانان بی شماری بودند. تمام خانقاههای شبه قاره مخصوصاً این منطقه همین سنت را رعایت کردند؛ زیرا صوفیان و دیدارکنندگان متقابلاً سود می بردند. بازرگانان در این زمان گام به سفرهای پرخطر می گذاشتند و خود را به آب و آتش مخاطرات تجاری می زدند. در پاره ای از خانقاهها نوعی برنامه «بیمه روحانی» اعمال می شد که طی آن بازرگانان در ازای دعاهای شیخ برای حیاتشان در سفر تعهدات مالی می پرداختند و اقساط آن در مسیر راه تاجر وصول می گردید.

مراسم عروسی

فقیر و غنی به یکسان برای فرا رسیدن مراسم عروسی و سایر سالگردهایی که خانقاهها برگزار می کردند، روز شماری می کردند. خانقاهها به تدریج بسط یافتند و نهادهای مهم فرهنگی شدند.

تصوف مجال بسیار فراخی برای پیدایش نماد پردازی پدید آورد و رموز و اشارت آن جزء لاینفکی از شعر فارسی شد. این نوع شعرسرایي نه فقط راهی بود که در آن، جان عطشناک طالب ادراک شهودی خدا، عشق عرفانی را بیان می کرد بلکه طریق بروز عواطف

و احساسات عرفانی نیز به شمار می‌رفت که در غیر این صورت نمی‌توانستند هرگز آنها را از ترس خشم متشرعان، مردم جامعه و سرکوبی سیاستمداران به زبان بیاورند. هرچند این شکل از شعر، اندک اندک رو به انحطاط نهاد و شکل عادت به خود گرفت و مجال فراخ‌تری به زبان عجیب و غریب، لهو و لعب و اندیشه‌های تقلیدی و تکراری می‌داد، معالوصف، به ابراز عواطف و آرای شخصی صوفیان کمک می‌کرد. شعر صوفیانه که به زبان بنگالی سروده می‌شد بعد تازه‌ای بر عرفان آن مرز و بوم افزود و طریق تغزلی و پر جلوه وصول به ذوق و حال بود. لطف و ظرافت موسیقی بنگالی آمیخته با ادب و هنر ایرانی، معنا و ژرفایی جدیدی به تفکر صوفیانه بنگلادش بخشید؛ مثلاً سعید سلطان چیتاگونگی (۹۵۷-۱۰۵۸ ه. ق / ۱۲۴۸-۱۳۵۰م) شیخ بزرگ این منطقه در برانگیختن عواطف انسانی از طریق قلم فصیح خود، ید طولای داشت و تعدادی از آثار منظوم خود را به زبان بنگالی درباره موضوعاتی مربوط به زندگانی محمد (ص) منتشر کرد. برخی از عناوین مهم آنها عبارتند از: شب معراج، وفات رسول (ص)، ابلیس نامه، شاهکار او بنی بنگسه ترجمه بنگالی قصص الانبیا است. (۵۸)

مراکز میراث فرهنگ مشترک

در زمان سلاطین مسلمانان مخصوصاً حمایت سلاطین حسین شاهی (۱۴۹۴-۱۵۳۸م) فعالیت‌های صوفیان در بنگلادش رو به افزایش نهاد و مردم بنگلادش نیز مستقیماً تحت تأثیر صوفیه قرار گرفتند. در خانقاه‌ها، مسلمانان و هندوان با هم گرد می‌آمدند و آزادانه به صحبت می‌پرداختند. بدین ترتیب در میان هر دو فرقه، الفتی به وجود آمد و هندوها و مسلمانان را به یکدیگر نزدیک‌تر نمود. به علت همین آزادی علم، دسته تازه‌ای به نام «ستیاپیر» به وجود آمد که دارای میراث و فرهنگ مشترک است و نهضت دیگری به نام «مذهب ویشنو» در جامعه هندوان بنگال توسط «چیتنا» آغاز گردید. تأثیر آیین ویشنویی در تصوف را می‌توانیم از راه شعر خالصانه و محبت‌آمیز به خوبی مشاهده کنیم، این شکل از کیش هندو در بردارنده پرستش ویشنو یا «ناراینه» اله بزرگ مجمع خدایان هندو است که او را عموماً در صورت دو ظهور از ظهورات ده گانه‌اش «رامه کریشنه» و نیز به صورت پرستش ملازمانش، ستایش می‌کردند.



آیین ویشنویی در روزگار ابوریحان بیرونی بر چهار اثر مبتنی بود که عبارتند از: ویشنو پورانه، بهاگوته پورانه، بهگود گیتا و هری ومشه. نخستین جایگاهی که این آیین در آن مجال بروز یافته، پنجه راتره آگمه‌ها است. (۵۹) از سندیه که حدود سال ۱۰۰ میلادی می‌زیسته، اما این مذهب تحت تأثیر فیلسوف ودانته ای و یگانه‌گرایی تسلیم ناپذیر، یعنی سنکراچاریه، از حرکت بازایستاد. در قرن دهم و یازدهم میلادی آیین ویشنویی به دست ناتهمونی ویمونا و از همه مهم‌تر اهتمام فیلسوف وتهکنه (دلسپرده هندو) تجدید حیات یافت. همگی این افراد بر پرستش تصاویر و مراسم ساده بیشتر تأکید می‌ورزیدند تا بر معرفت. این قول در نقطه مقابل فلسفه «شنکره» قرار داشت. سروده‌های الواران (۶۰) در جنوب هند، بین قرن‌های هفتم تا نهم میلادی برای نغمه‌های مراتهی و هندی الگو شد.

مبرزترین ویشنویی بنگالی چیتینه (۱۵۸۵م) اهل «نودوپیه» (نادیه) بود. چیتینه اعتقاد داشت که «معرفت» و «تأمل» و «خیرخواهی» و «فضیلت» را باید فرع بر عشق به کریشنه و رادها دانست. او که خود «بهتکه» بود، شکل عبادت مورد علاقه‌اش را در کرتن یا سنکیرتن (آواز دست جمعی) می‌دید که همراه با نواختن طبل و سنج یا کمانچه انجام می‌شد و طی آن کلمات «هری» و «کرشنه» را پشت سر هم زمزمه می‌کردند.

«چندیداش» شاعر سکتنی بنگال (۱۴۳۰ه. ق) و دیگر شعرای ویشنو که بر چیتینه تقدیم داشتند، خود را با شکتیها و با زنان همراه گریشنه یکی به شمار می‌آوردند. چیتینه حتی ادعایی اساسی‌تر کرد و آن این بود که شخص خود را همان رادها و عشقش را همان عشق او به کرشنه می‌دانست، عشقی که اندک نماد طلب جان برای خداوند گردید. علاقه عاطفی چیتینه به کریشنه به پدید آمدن برهه‌های طولانی خلسه و حملات صرع آمیز کشید. آنان نه تنها ویشنو و کریشنه و رادها را می‌پرستیدند بلکه بقایا و اشیاء، مربوط به مؤسس طریقه خود را نیز عبادت می‌کردند.

در عصر حاضر یکی از ارباب تحقیق که به نظر نمی‌آید با اشکال مختلف بهتکی آشنایی داشته باشد، احتجاج می‌کند که چیتینه زیر نفوذ شیخ نور قطب عالم قرار داشته است. (۶۱) نقاط مشترک آیین پیرایشگرانه ویشنویی چیتینه و پیروانش با طریقه صوفیانی از قبیل نور قطب عالم و «خلفایش» به نظر بسیار قلیل می‌آید؛ اما تأثیر ژرف چیتینه در نهضت «باول» در سطحی عمری قابل رؤیت است.

«باولان» دسته‌ای از قوالان مسلمان، هندو و متعلق به مردم کوچه و بازار بنگال بودند که عمدتاً نغمه‌ها را با توجه به سنت بر جای مانده از چیتینه به کار می‌بردند. باولان مسلمان به دنبال سنن صوفیان می‌رفتند، در حالی که باولان هندو ویشنوی بودند. این نهضت در «ندیا» آغاز شد و از همین جا به تمام نقاط بنگال گسترش یافت. باولان ویشنوی و باولان صوفی صاحب‌دل به شمار می‌رفتند. ایشان تنویگر نبودند و جسم را در جهان هستی عالم صغیر می‌دانستند. مثلاً یک شاعر باول می‌گوید:

«یار در خانه است و شما بیهوده گرد جهان می‌گردید. نقص از خودتان است که این چنین همیشه سرگردانید. شما به گیاه و بنارس (کاشی) و روبنداوانه سر کشیده‌اید و از رودها، جنگل‌ها و دیگر زیارتگاه‌ها گذشته‌اید، اما بگویید بدانم آیا هیچ در همه این جاها آنچه را از او شنیده بودید؛ دیدید؟ در وهم و خیال، فهم و درکنان را از کف داده‌اید، گوهر به دامتان بسته است اما در طلب آن غوطه در آب می‌زنید. چون درست توجه کنید به سهولت گوهر را در دست می‌گیرید، اما شما بی هیچ توجهی همه چیز را از دست داده‌اید، این گوهر نزدیک دیدگانتان می‌درخشد، ولی ای دریغ که دیده برهم نهاده‌اید و نمی‌بینید.»^(۶۲)

حافظ می‌گوید:

سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد
آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
گوهری کز صدف کون و مکان
طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد

بعضی از پژوهندگان مسلمان بنگلادشی در بیان ویژگی این گونه موضوعات عرفانی که در آثار این کشور طرح شده آنها را بدعت آمیز خوانده‌اند،^(۶۳) اما این اصطلاح را برای تصوف سایر مناطق خیلی کم به کار می‌برند، تصوف در وام‌ستانی آرا و اعمال از دیگر نظام‌های عرفانی غیر اسلامی سابقه‌ای دیرینه دارد و صوفیان بنگلادشی نیز از سنت نهاده اسلافشان زیاد دور نشده‌اند. آثار شعرای بنگلادشی شبیه رشدنامه شیخ عبدالقدوس گنگوهی است که تمام عمر نزد تمام طبقات مسلمانان معزز و مکرم بوده و هم اینک نیز چنین است. اگر تصوف بنگالی را بدعت آلود بدانیم در واقع مفهومی از تصوف در ذهن داریم که هیچ ربط و نسبتی با چنین نظامی ندارد.

در پایان می‌توان نظریه سید محمد اشراف جهانگیر سمنانی را ارایه کرد؛ وی در نامه‌ای، بنگال را مرکز عمده تصوف در جهان اسلام می‌خواند. وی از مقابر هفتاد خلیفه مهم

شیخ شهاب الدین سهروردی در دیوه گان یاد می کند و به سایر مزارات سهروردیه در مهیسون (یا مهستان) و ناحیه «بگره» و به مقابر سلسله جلالیه در دوه تاله اشاره می کند. نوکوتی مفتخر به وجود مریدان شیخ احمد جلالیه شیخ احمد دمشقی بوده است و سنارگاون نیز به علت قرار داشتن مقبره «شیخ شرف الدین ابوتوامه» در آن، سر بر آسمان می ساید. (۶۴)

نتیجه گیری

از قرن های گذشته که در نتیجه به قدرت رسیدن حکام مسلمانان در بنگلادش، اسلام ترویج و تبلیغ می شد این صوفیان نقش زیادی در شکوفایی داشتند. آنان غالباً سلاطین و حکام را تشویق به دینداری کرده، و از پرداختن به امور دنیوی بر حذر می داشتند. تلاش آنها موجب تغییر فرهنگ این منطقه گردید. زمانی که مسلمانان وارد این منطقه شدند، هندوها در اکثریت بوده، و در حال حاضر از جمعیت ۱۶۰ میلیون نفری بنگلادش، ۸۵٪ مسلمان و ۱۲٪ هندو، ۲٪ بودایی و ۱٪ نیز مسیحی هستند. یکی از علل مهم افزایش مسلمانان در بنگلادش فعالیت های این صوفیان بود که غالباً از فرهنگ اسلامی عرفانی ایران و زبان فارسی سرچشمه گرفته است.

یادداشتها و کتابنامه

۱. حکمت، علی اصغر؛ سرزمین هند، تهران، ۱۳۳۷ ش. ص ۶۳-۶۴
۲. دهلوی، عبد الحق محدث؛ اخبارالاخیار اسرارالاهوار، دهلی ۱۹۱۲ میلادی، ص ۳۷
۳. صفا، ذبیح لله؛ تاریخ ادبیات ایران، جلد سوم قسمت اول، چاپ ابن سینا، تهران، ص ۱۶۹
۴. قلندر، مولانا حمید؛ خیر المجالس، تصحیح خ. ا. نظامی، علیگره، هند، ۱۹۵۹ م، ص ۲۳۸
۵. همدانی، عین القضاة؛ تمهیدات، مقدمه و تصحیح، عقیف العسیران، تهران، ۱۳۴۱، ص ۲۲۱
۶. سجزی، امیر حسن؛ فواید القواد، چاپ لاهور، ۱۳۸۶ ش، ص ۳۶۰
۷. رضوی، سید اطهر عباس؛ تاریخ تصوف در هند، ترجمه معتمد منصور، مرکز نشر دانشگاه تهران، جلد اول، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۶۳
۸. کریم لو، داوود؛ شناسنامه آموزشی کشورها، بنگلادش، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۳ ش، صص ۱۷-۱۸



۹. جوزجانی، منہاج الدین عثمان؛ منہاج سراج ، طبقات ناصری، تصحیح حبیبی، عبد الحی، دنیای کتاب تهران، ۱۳۶۳ ش، ص ۴۲۹-۴۳۰
۱۰. علیزاده، عزیز؛ تأثیر زبان و ادبیات فارسی در زبان و ادبیات بنگالی، مجله ارتباطات فرهنگی، چشم انداز، شماره آبان و آذر، ۱۳۸۵ ش، ص ۲۷، ۴۶
۱۱. دهلوی، جمالی؛ سیرالعارفین، ترجمه اردو از فارسی، محمد ایوب، چاپ لاهور، ۱۹۷۶ م، ص ۱۷۱
۱۲. Rahman. M. A; *Social and Cultural History of Bengal* , Karachi. 1963, p-99
۱۳. همان مأخذ، ص ۱۲۰
۱۴. جوامع الکلام، موزه بریتانیا، بخش نسخه های شرق، ۲۵۲؛ ص ۱۲۶ الف و ب، چاپ کانپور ۱۳۵۶ ه. ق، ص ۱۵۷
۱۵. سهرامی، محمد کلیم؛ خدمتگزاران فارسی در بنگلادش، داکا، ۱۹۹۹ م، ص ۱۶
۱۶. اقتباس از مناقب الاصفیاء، در حاشیه مکتوبات صدی، ص ۳۳۹
۱۷. Ishaque; *India's Contribution of the Study of Hadith Literature*, Dacca University, Dacca, 1979, p- 116
۱۸. ابوتوامه، شرف الدین؛ نام حق، مقدمه
۱۹. رضوی، سید اطهرعباس؛ تاریخ تصوف در هند، همان، ص ۲۷۷
۲۰. دهلوی، عبد الحق محدث؛ تاریخ تصوف در هند، ص ۳۱۳
۲۱. رضوی، سید اطهرعباس؛ تاریخ تصوف در هند، همان، ص ۳۱۳
۲۲. همان مأخذ، ص ۳۱۲
۲۳. دهلوی، عبد الحق؛ اخبار الاخیار؛ ص ۱۴۳، چشتی، عبد الرحمن؛ مرآة الاسرار، ص ۴۳۲ ب، الدین؛ غلام معین؛ معارج الولاية؛ نسخه دانشگاه پنجاب، ص ۱۹۹ ب؛ ۲۰۱ ب
۲۴. مجله انجمن تاریخ پاکستان، شماره چهارم، ۱۹۵۳، ص ۶۵
۲۵. دهلوی، عبد الحق؛ اخبار الاخیار؛ ص ۱۵۲
۲۶. همان مأخذ، ص ۱۵۲
۲۷. سهرامی، محمد کلیم؛ خدمتگزاران فارسی در بنگلادش، ص ۲۷

۲۸. الدین احمد، دکتر ظهور؛ تاریخ ادبیات فارسی در پاکستان (اردو)، لاهور، ۱۹۶۴م، ص ۶۲۱
۲۹. حقانی، شاه قطب الدین؛ *مسائل المشایخ*؛ نسخه این کتاب در نزد پسر خان بهادر فضل ربی بوده، آقای افضل این را در روزنامه پاکستان تایمز، مورخ ۱۳ سپتامبر ۱۹۶۳م معرفی کرده است.
۳۰. دهلوی، عبدالحق؛ *اخبار الاخیار*؛ ص ۱۵۴
۳۱. چشتی، عبد الرحمن؛ *مرآة الاسرار*، ص ۴۷۷ ب
۳۲. حقانی، شاه قطب الدین؛ *مسائل المشایخ*، ث ۱۴۴-۱۴۵
۳۳. سهسرامی، محمد کلیم؛ *خدمتگزاران فارسی در بنگلادش*، ص ۳۱
۳۴. الدین احمد، دکتر ظهور؛ *تاریخ ادبیات فارسی در پاکستان* (اردو)، صص ۶۳۰-۶۳۵
۳۵. دهلوی، عبدالحق؛ *اخبار الاخیار*، صص ۱۶۵-۱۶۶
۳۶. *مکتوبات اشرفی*، موزه بریتانیا، بخش شرقی، ۲۶۷، ص ۳۸ ش، *مکتوبات اشرفیه*، علیگره، ص ۳۸ ب
۳۷. شطاری، غوش؛ *گلزار ابرار*، نسخه منچستر، ص ۷۵ الف و ب
۳۸. الدین، غلام معین؛ *معارض الولاہ*، نسخه دانشگاه پنجاب، ص ۵۳۵ الف، *اخبار الاخیار*، ص ۱۳۱
۳۹. همان مأخذ، ص ۳۷۸
۴۰. S. A. A. Rizvi; *Voyage*, 1965, p-126
۴۱. الدین، غلام معین؛ *معارض الولاہ*، نسخه دانشگاه پنجاب، ص ۵۳۵ الف، *اخبار الاخیار*، ص ۱۳۱
۴۲. رضوی، اطهر عباس؛ *تاریخ تصوف در هند*، ص ۳۸۸
۴۳. همان مأخذ، ص ۳۸۹
۴۴. Khan. M. Sadigue; Badar Magams, *Journal of the Asiatic Society of Pakistan*, Viii no 1, pp 17-46
۴۵. لفظاً به معنی مرقد است، بنگلادشیان معتقدند که این ولی در آنجا مدفون است.
۴۶. Ignat Goldziher. *Muslim Studies* (ed) e. r. Barber and S. M. stern II. London. 1971, pp-320-331

۴۷. رضوی، اطهر عباس؛ تاریخ تصوف در هند، ص ۳۹۰
۴۸. همان مأخذ، ص ۳۸۹
۴۹. علیزاده، عزیز؛ تأثیر زبان و ادبیات فارسی بر زبان و ادبیات بنگالی، مجله ارتباطات فرهنگی، همان، ص ۴۷، ۲۷
۵۰. همان مأخذ، ص ۴۷، ۲۷
۵۱. سهرامی، محمد کلیم؛ خدمتگزاران فارسی در بنگلادش، ص ۱۷
۵۲. رضوی، اطهر عباس؛ تاریخ تصوف در هند، ص ۳۸۹
۵۳. همان مأخذ، ص ۸۷۴
۵۴. سلیم، غلامحسین؛ ریاض السلاطین، کلکته ۱۸۹۰، ص ۱۱۰
۵۵. همان مأخذ، ص ۱۱۲-۱۱۳، مرآة الاسرار، ص ۴۷۷ ب و ۴۷۹ ب
۵۶. نامه به شیخ محمد اشرف، معارج الولاية، ص ۲۶۵ الف و ۲۶۶ الف
۵۷. علیزاده، عزیز؛ تأثیر زبان و ادبیات فارسی بر زبان و ادبیات بنگالی، مجله ارتباطات فرهنگی، همان، ص ۴۷، ۲۷
۵۸. *Descriptive Catalogue of Bengali Manuscripts*. pp 36,420
۵۹. B Walker. *Hindu World-11*, London 1968, pp-176-177
۶۰. همان مأخذ، صص ۳۲-۳۳
۶۱. نظامی، خ. الف؛ تاریخ مشایخ، دهلی، ۱۹۵۳م، ص ۱۲۰۳
۶۲. *Obscure Religions, calts*. p 174
۶۳. Rahim, M. A; *Social and Cultural History of Bengal. II*. p 341
۶۴. مکتوبات اشرفی، نامه به سلطان ابراهیم شاه شرقی



اقبال شناسی

تابو شکنی در اشعار اقبال لاهوری^۱

بهاره فضلی درزی*

علی محمد موذنی**

چکیده:

اقبال در تاریخ تفکر اسلامی، به عنوان یک مصلح اجتماعی و فیلسوف اسلامی شناخته شده است. بررسی تابو شکنی مذهبی و اجتماعی در اشعار وی از این جهت حایز اهمیت است که او تمام عمرش با تعصبات ضد اسلامی مبارزه کرده است. در این مقاله کیفیت تابو شکنی های مذهبی - اجتماعی اشعار اقبال در اعتراض به خدا، خلقت انسان، انتقاد از فرشتگان، ترحم بر ابلیس، انتقاد از ملا و واعظ بررسی و در نهایت این نتیجه دریافت شده است که این گستاخی ها به مثابه شطح عرفا ناشی از تسلیم و خضوع محض است. هرچند مانند مضامین خیامی به کیفیت خلق و آفرینش از ازل تا ابد نکته می گیرد ولی تردید و یاس، بد بینی و بی دینی در آن راه ندارد. از همین رو عشرت طلبی را نمی پسندد و تنها از جام قرآن، می نوشی را مجاز می داند.

کلید واژه ها: تابو شکنی مذهبی - اعتراض به نظام هستی - شطحیات اقبال - اندیشه های خیامی - تابو شکنی اجتماعی

۱. این مقاله برگرفته از طرح پسا دکتری تحت عنوان «ادوار شعر شیعی فارسی در پاکستان» است که با حمایت های مالی بنیاد ملی نخبگان در حال انجام می باشد.

*. محقق پسا دکتری از دانشگاه تهران

**. استاد دانشگاه تهران

baharedarzi@yahoo.com

al_moazzeni@yahoo.com

۱. مقدمه

۱-۱: تعریف تابو و تابو شکنی

تابو (Tabu) یک اصطلاح مردم شناسی است که در قرن هجدهم از کلمه تونگانی Tabu گرفته شده است. مقصود از آن در حقیقت ممنوع بودن و قدغن بودن چیزی است و اغلب شامل مجموعه بایدها و نبایدها، قوانین اخلاقی و هر دستوری است که یک بالادست برای زبردستان وضع می کند. (به نقل از آلان و باریج، ۲۰۰۶، ۱)

باید توجه کرد تابو تنها ممنوعیت اخلاقی نیست. فریزر معتقد است از آنجا که قوانین تابو، تابع هیچ استدلال و رابطه علی و معلولی نیستند بنابر این با ممنوعیت اخلاقی فرق دارند. (فریزر، ۱۳۸۳: ۹۶) فروید هم میان تابو و ممنوعیت اخلاقی تفاوت قایل شده است و می گوید: «ممنوعیت های تابویی بر هیچ استدلالی استوار نبوده، تاریخ آن مجهول و از دید ما غیر قابل درک است ولیکن از نظر کسانی که تحت سیطره آن زندگی می کنند کاملاً طبیعی است» (فروید، ۱۳۸۲: ۴۵)

بنا بر این جایگاه تابو، در زندگی بدوی است و امروزه بیشتر در نبایدهای مذهبی و سیاسی می توان آن را مشاهده کرد. به عنوان مثال شکستن حریم روسای مملکتی تابو محسوب می شود. در گذشته نیز شکستن حریم پادشاهان همین حکم را داشت.

ادبیات که با تخیل و ذوق همراه است به دلیل ویژگی های زبانی ای که دارد و با کمک ابزار های زبانی بر روی بسیاری از حریم ها پا می گذارد، می تواند مکان مناسبی برای گریز از قراردادهای اجتماعی و زبانی و به چالش کشیدن تابوهای هر ملتی باشد. تابو شکنی ادبی در سطوح گسترده ای قابل بررسی است. مهمترین رویکردهای آن را در ادبیات فارسی می توان در اندیشه های خیامی، شطحیات عرفا، نقدهای اجتماعی-سیاسی پی گرفت؛ حتی بیان بی پرده ی مسائل جنسی و شهوانی در جامعه ی اسلامی نوعی تابو شکنی محسوب می شود. (یعقوبی، ۱۳۸۶: صص ۹۹-۱۱۶)

در تعریف تابو شکنی ادبی چنین آمده است: «منظور از تابو شکنی ادبی آنست که شاعر یا نویسنده، فراتر از اجازتی که دارد وارد ساخت ممنوع اعم از مقدس یا نامقدس شود و این گاهی به صورت اعتراضی است که مبتنی بر شک و تردید و حتی انکار است؛ مانند تابو شکنی های غیر عرفانی. گاهی هم گرچه ظاهراً اعتراض گونه است اما در اصل گستاخی



صمیمانه ای است که در دل خود مبتنی بر تسلیم است؛ مانند تابو شکنی های عرفانی» (همان : ۱۰۶)

شکستن حریم های مذهبی در هر عصر و دوره ای بنا بر اندیشه ی جاری عصر معنایی خاص دارد و از دینی تا دین دیگر و از قبیله و جامعه ای تا اجتماعی دیگر در حال تغییر است. ولی بعضی مفاهیم، جهان شمولند؛ آنجا که بحث نظام آفرینش و خلق انسان و جهان و... مطرح است با تابویی فراگیر روبرو هستیم و در مقابل بحث هایی که مربوط به دینی خاص مانند مناسک حج و عبادات خاص و... می شود با تابویی در بافتی کوچکتر مواجه ایم.

۲-۱: اقبال لاهوری و تابو شکنی

محمد اقبال لاهوری در اشعارش، حکمت و عرفان را با رنگ و بویی شاعرانه در هم آمیخت تا جوش و خروشی در عالم انسان در افکند. دکتر زرین کوب درباره ی شعر اقبال می نویسد: «شعرش مثل شعر بی دردان، فقط تکرار دردها و سوزهای ابدی و کهن نیست بیان دردهای تازه است. زیرا دردهای روزگار خود اوست...» (بهداروند، ۱۳۸۹: ۳۵)

اقبال در اشعارش، نجات حقیقی بشر را اطاعت از خدا و قرآن می داند در "رموز بیخودی" ارکان ملت اسلامی را "توحید و رسالت" معرفی می کند. (همان، صص ۱۱۹-۱۷۵) در قرن پوچ گرایی انسان و عصر خرد گرایی زیسته و با مکاتب فکری و فلسفی ایران و جهان و اسلام آشنا بی داشت. در دورانی که خدای بشر لاقدر در بخشی از جهان و در مغرب زمین علم و تکنولوژی شده بود وی با امعان نظر و غور در معارف اسلامی، راه حق را تنها راه رهایی بشر معرفی می کرد و پیمودن این راه را نه با عقل که با دل و عشق میسر می دانست. بنا براین بازتاب تابو شکنی مذهبی و اجتماعی در اشعارش توهم افکنی و حیرت آفرینی نباید باشد. پا نهادن به حریم مقدساتی مانند خدا و فرشتگان مقرب، قیامت و اعتراض به واعظان و ملایان عصر، از سر الحاد و بی دینی و بد دینی نیست؛ بلکه در ژرف ساخت طرح مسائلی از این دست که زیر ساخت های فکری مسلمانان را تشکیل می دهد شستن غبار اندیشه های دست فرسود مذهبی ملایان عصر، نهفته است تا دیگر اندیشی را جایگزین اندیشه های تکراری کند.

او خود را راهبر می شناسد و می خواهد که جوانان به سخنش گوش فرا دهند و از خدا می خواهد درک کلامش را بر آنان آسان گرداند «بر جوانان سهل کن حرف مرا»

(بهداروند، همان: ۴۱۱) تا با کمک آنها سرنوشتی که فکر می‌کند تقدیر ازلی است را تغییر دهد و سرنوشت استعمار را به سرنوشت استقلال بدل کند. هدف اقبال از پرداختن به چنین مسائلی ساختن است ساختن فکر و اندیشه. در رباعی معروفی می‌گوید:

هزاران سال با فطرت نشستم به او پیوستم و از خود گسستم
و لیکن سرنوشتم این سه حرف است تراشیدم، پرستیدم، شکستم (همان: ۲۰۴)
آن ماری شیمل خاور شناس معروف آلمانی می‌گوید: « اقبال کسی است که یک ارزیابی مجدد از انسان را بر پایه های اصول قرآنی و اندیشه های اسلامی پایه گذاری کرده است. او مانع اسلام را از پس ابرها و تاریکی ها و بد آموزی های قرن ها که این گونه نشان داده بود که انسان در اسلام موجودی مجبور، نیازمند و ناتوان و مبتذل است، بیرون کشید و حقیقت را متجلی ساخت.» (نقوی، ۱۳۵۸: ۶۵)
بنا بر این بازتاب اندیشه های فکری تابو شکن او، تنها استمرار یک سنت ادبی نیست؛ به همین دلیل است که پناه بردن به می و عشرت طلبی هم چون خیام و یا گوشه گیری و انزوا مثل معری در فلسفه ی فکری اقبال نمی‌گنجد.

۲. روش تحقیق:

وسعت معنایی تابو و تابو شکنی ادبی، با توجه به کارکردهای زبان ادبی گسترده است و از هنجارگریزی معنایی تا ادبیات انتقادی از یک سو و شطحیات عرفا و نیز اندیشه های خیامی از سوی دیگر را در بر می‌گیرد. در حقیقت تابو شکنی در دو بخش کلی زبانی و معنایی سنجیده می‌شود. در اشعار اقبال لاهوری تنها به جنبه های مفهومی و در سه بخش شطحیات عرفانی، اندیشه های خیامی و اشعار سیاسی و اجتماعی و نه میهنی توجه شده است و به ترکیبات زبانی و ادبی در این مقاله پرداخته نشده است.
روش پژوهش به صورت توصیفی و کتابخانه ای است. نخست اشعاری که مفاهیم مورد نظر در آنها بارزتر بوده انتخاب و سپس مصادیق تابو شکنی های ادبی آن دسته بندی، تفسیر و ارزیابی شده است.

۳. تابو شکنی در اشعار اقبال:

اقبال در آغاز با طرح سوالات فلسفی و با دیدی خردورزانه و انتقادی، اصلی ترین مباحث اندیشه های دینی مسلمانان را به چالش می کشاند .

"جاوید نامه" که در حقیقت معراج نامه ی اقبال است سرشار از پرسش و پاسخ های منطقی به سوالات فلسفی و دین مدارانه و بعضا سیاسی - اجتماعی شاعر است . در این اثر که به نظر استاد زرین کوب به مثابه ی "کمدی الهی" برای "دانته" است نام مسافر "زنده رود" است که گزارش سفر روحانی خود با راهنمایی مولانا را برای ما فراهم آورده است . « اما غنائم روحانی سفر او - خاصه برای روزگار و برای دیار ما - از آنچه برای دانته دست داده است افزونتر و گرانبها تر است . » (بهداروند، ۱۳۸۹ : ۳۶) سفرش از فلک قمر آغاز و تا زحل و تا آن سوی افلاک پیش می رود که به نوعی غوطه خوردن در بحر تاریخ است . از ارواح فرعون و کشنر ، عرفای بزرگ شبه قاره ، گوتم ، زرتشت ، مسیح (ع) ، محمد (ص) ، ابلیس ، حلاج ، ارواح رذیله ی ملت که کشورشان را به بیگانه فروختند و حتی دوزخ نیز آنها را نپذیرفت ، روح هندوستان که ناله و فریاد می کرد ، همه و همه را دیده و با برخی به گفتگو نشسته و با دریافت پاسخی مناسب و یا ارائه ی نظر خود طی سلوک کرده است . در این اثر آنچه ذهن شاعر را به خود مشغول داشته می توان به خلقت انسان ، مساله ی خلافت آدم (همان : ۴۵۸) ، حقیقت حیات و مرگ و شهادت (همان : ۵۴۹) ، شنیدن درد دل ابلیس (همان : ۵۱۱) مقام حکیم آلمانی (همان : ۵۲۳) فرنگ و زرق و برق آن (همان : ۴۹۰-۴۹۱) و ... اشاره کرد . در نهایت سفرش است که "در آن سوی افلاک" با خدا سخن می گوید و "ندای حق" را در پاسخ سوالات خود می شنود و قانع می شود و پوزش می طلبد :

من کیم ؟ تو کیستی ؟ عالم کجاست ؟ / در میان ما و تو دوری چراست ؟

من چرا در بند تقدیرم بگوی ؟ / تو نمیری من چرا میرم بگو (همان : ۵۵۳)

و ندای حق به او پاسخ می دهد :

بوده ای اندر جهان چارسو	هر که گنجد اندرو میرد در او
زندگی خواهی خودی را پیش کن	چار سو را غرق اندر خویش کن
باز بینی من کیم تو کیستی	در جهان چون مردی و چون زیستی
	(همان)



هم چنین در اثر دیگرش "گلشن راز جدید" باز هم رد پای طرح سوالات هستی شناسانه ی اقبال را شاهد هستیم . سوالاتی درباره ی عقل و علم ، محدث و قدیم ، وحدت و... (همان : ۳۷۵-۳۹۳) به نظر می رسد هدف اقبال از پیش کشیدن چنین بحث هایی شستن غبار عادت از آنهاست طوری که آنها را از جنبه ی تبعدی صرف بیرون می آورد و بینشی عمیق به آنها می بخشد . اقبال حتی خدا را از روی تقلید نمی پرستد و به صراحت ، اطاعت محض و بی چون و چرا خدا را زیر سوال می برد . در رباعی ای می گوید :

غلامم جز رضای تو نجویم جز از راهی که فرمودی نپویم
ولیکن گر به این نادان بگوئی خری را اسب تازی گو نگویم . (همان : ۶۲۳)

اگر چه با کلمه "این نادان" بار منفی سرکشی و نافرمانی خود را کم رنگ می کند ولی چون و چرا با خدا همان کاری است که ابلیس کرد و با تفکر خود و برداشت سطحی خود از اطاعت خدا در مساله ی سجده ی آدم سر باز زد. ولی مقصود اقبال از این بگو مگو با خدا نشان دادن عمق فاجعه ی اطاعت محض است که سبب تقلید می شود.

وی نخست با خدا یکی دو می کند و سپس از هر آنچه که کیفیت آن برایش قابل فهم نباشد پرسش می کند . روح پرسشگر اقبال به دنبال دریافت پاسخی مناسب است . منتظر اقناع است نه توجیه فلسفی؛ برای همین درباره ی مظاهر آفرینش، انسان، قیامت و... اعتراض می کند. اعتراضات مذهبی وی یا متوجه خداست یا فرشتگان ، یا متوجه ابلیس و اعتراضات اجتماعی او متوجه اشخاصی است که مسوولیت ارشاد مردم را بر عهده دارند یعنی ملایان و وعاظ . بنا براین تابو شکنی اقبال دو جنبه دارد الف (تابو شکنی مذهبی ب) تابو شکنی اجتماعی که به اجمال درباره ی هر یک بحث خواهد شد.

۳-۱: تابو شکنی مذهبی :

۳-۱-۱: اعتراض به خالق :

در نگاه کلی اعتراض اقبال به خداوند اغلب در مفاهیم مرگ و زندگی ، زندگی ناپایدار انسان و جهان ، معمای خلقت ، انسان در گیر مسائل مادی خلاصه می شود ؛ که اغلب بی محابا و بی ملاحظه ی مسائل عقیدتی پرسش می کند . نگاه اقبال به خدا در طول زندگی اش

مرتب تغییر کرده است. برخی معتقدند وی سه گونه خدا را دیده؛ در آغاز مانند افلاطون و با نگاه وحدت وجودی به خدا و جهان نگریسته است که همراه با نوعی بدبینی و تردید است. در نگاه دوم او به چشم مولوی خدا را دریافته و حرکت و پویایی و جنبش در عقاید او بارزتر است و در مراحل پایانی شناخت خود با فلسفه ی خودی، خدا را شناخته است که در این دیدگاه خدا صیوررتی آزاد و غایتی مطلق و حرکتی خلاق است. (بقایی (ماکان) ۱۳۸۱، با تلخیص صص ۴۲-۴۷)

این که اعتراضات اقبال حاصل کدام نوع تفکر و مربوط به کدام دوره ی فکری - فلسفی اوست از نتایج این مقاله بیرون است. به طور کلی انتقادات وی به خلقت جهان ناپایداری است که همه ی مظاهر آن همین ویژگی را دارند. از یک سو خدا قرار دارد که جاوید است و از سوی دیگر ماسوا که همه ناپایدار و فانی اند. اقبال در موارد متعدد با خدا بگو مگو می کند و با "دل بی قیدش" همیشه با حق در آویخته است. در غزلی با مطلع «دل بی قید من با نور ایمان کافری کرده / حرم را سجده آورده بتان را چاکری کرده» شاعر خود را آزر بت تراش می داند که بتی به نام خدا برای خود ساخته - زیرا با تقلید او را پرستیده است - و این جوهر بی رنگ دلش به مقام کلیمی رسیده ولی کلیمی که هم پیغمبری کرده و هم ساحری، در همین غزل می گوید:

گهی با حق در آمیزد، گهی با حق در آمیزد
 زمانی حیدری کرده زمانی خبیری کرده
 (بهداروند، ۱۳۸۹: ۳۱۹)

از واژه "خبیری کردن" با توجه به بن مایه ی داستان "حیدر و خبیر"، نوعی جنگ و جدال با خدا و در آویختن با حق افاده می شود، که مفهومی تابوشکن است و حریم مذهبی یک مسلمان را شکسته است. در همین جا یادآور می شوم که احتمالاً فعل دوم در مصرع اول با توجه به خبیری کردن "درآویزد" باید باشد، ولی در متن به همین صورت آمده است.

یکی دیگر از موضوعاتی که باب انتقاد برای اقبال گشوده است مساله ی زندگی کوتاه آدمیزادگان است. وی در اغلب مناجات های خود از خدا می خواهد او را جاویدگرداند تا بتواند سخن خود را به گوش همه برساند. البته این درخواست عجیب اقبال با علم به جاوید نماندن حتی پیامبران با آن رسالت سنگینشان کم کم مضمونی شطح آمیز به خود می گیرد.

وی در این درونمایه ها تلاش کرده است چنین مفهومی را القاء کند که خداوند نمی تواند انسانی را که در میان دو دم و لحظه می زید ، عمر فانی دارد و مرگ، هر لحظه گریانش را می گیرد درک کند، و چگونه می شود تصور کرد باقی ای از حال فانی ای با خبر باشد؟ این درونمایه هم نیاز به توضیح ندارد که تا چه پایه تابو شکن است و شطح آمیز!

تو فروغ جاودان، ما چون شرار یک دو دم داریم و آن هم مستعار
این تو نشناسی نزار مرگ و زیست رشک بر یزدان برد این بنده کیست ؟
(بهداروند، ۱۳۸۹: ۴۱۱)

در ابیات بالا ، درباره خود از شرار ، دم ، دم مستعار ، و انسان درگیر مرگ و زیست یاد می کند و ما را با چالش درونی خود آشنا می کند و در کنار آن خداوند را فروغ جاودان می داند تا آنجا که احوال مرگ و زیستی که بر بنده می گذرد را نمی داند و همه این عوامل یعنی ناپایداری انسان در یک کفه و جاودانگی خداوند در کفه دیگر سبب اعتراض گونه ای در ذهن اقبال شده تا آنجا که تلویحا به خداوند رشک هم می برد!

خلقت انسان ناپایدار برای اقبال رنج آور است و یکی از درون مایه های انتقادی او ، انتقاد از آفرینشی است که جاودانه نیست .

مرا روزی گل افسرده ای گفت نمود ما چو پرواز شرار است
دل بر محنت نقش آفرین سوخت که نقش کلک او ناپایدار است
(همان: ۱۹۸)

در جای دیگر این گله را از زبان برهمن بیان می کند :

به یزدان روز محشر برهمن گفت فروغ زندگی تاب شرر بود
ولیکن گر نرنجی با تو گویم صنم از آدمی پاینده تر بود
(همان: ۱۹۳)

به همین دلیل است که به مسأله مرگ نیز همواره اعتراض کرده است :

تو می دانی حیات جاودان چیست نمی دانی که مرگ ناگهان چیست
از اوقات تو یک دم کم نگردد اگر من جاودان باشم زیان چیست ؟
(همان: ۶۲۶)



در این رباعی هر دو درونمایه یعنی ؛ هم تقاضای حیات جاودانی و هم اعتراض به مرگ ناگهانی را می بینیم . و در نهایت "مرگ دوام" را موجب شرمندگی و شرمساری خدا می داند !

چنان بزی که اگر مرگ ماست مرگ دوام خدا ز کرده خود شرمسارتر گردد دوام
(همان : ۳۴۵)

کلمه "شرمسارتر" با این طرز بیان تفضیلی نشان می دهد که از نظر اقبال مرگ خود نوعی شرمندگی برای خدا خواهد آورد، چنانچه مرگ دوام باشد که او بیش از اینها شرمنده خواهد بود !

او نه تنها از خدا جاوید بودن انسان را می خواهد بلکه از بی ثباتی کل آفرینش نیز شکوه دارد ، در حقیقت از خدا می خواهد که تمام دنیا را طوری خلق می کرد که مثل آن دنیا جاویدان بماند .

یکی اندازه کن سود و زیان را
چو جنت جاودان کن این جهان را
نمی بینی که ما خاکی نهادان
چه خوش آراستیم این خاکدان را
(همان : ۶۲۶)

در "جاوید نامه" ، از خدا می خواهد که به او عمر جاویدان دهد و کاری کند که بتواند افکار بلندش را به جوانان انتقال دهد .

آنیم من جاودانی کن مرا
از زمینی ، آسمانی کن مرا ...
من که نومیدم ز پیران کهن
دارم از روزی که می آید سخن
بر جوانان سهل کن حرف مرا
بهرشان پایاب کن ژرف مرا
(همان : ۴۱۱)

شاعر تقاضای جاودانگی خود را با حسن تعلیلی ، آسمانی کردن خود ، بیان می کند . اشاره به این نکته هم خالی از فایده ای نیست که شاعر ناامیدی اش را از پیران کهن اظهار می کند که خط بطلانی بر اندیشه خیامی است؛ زیرا در تفکر خیامی ، مرسوم است که شاعر دست کم از در گذشتگان استمداد همت دارد . درباره این پرسش که؛ تابو شکنی اقبال ریشه در اندیشه خیامی دارد و یا شطحیات عرفا؟ باید گفت در درون مایه یکسانی و این همانی با



هر دو مضمون دیده می شود ولی پاسخ های منطقی ای که در پس ظهور اندیشه های خیامی و شطحیات عرفا از سوی گویندگان آنها مطرح می شود متفاوت است. برای روشن تر شدن بحث لازم است مفاهیم و مضامین اندیشه خیامی و شطحیات عرفا بررسی شود.

۲-۱-۳: اقبال و اندیشه خیامی:

درباره اندیشه خیامی که از درونمایه های رباعیات منسوب و یا مربوط به خیام گرفته شده و بعد ها در کلیه قالب های شعری تسری و امکان بروز یافته گفته می شود: «در این رباعیات، مجموعاً مجموعه ای را تشکیل می دهند که مضامین کلی در آن عبارت است از دم را غنیمت شمردن و به عیش و عشرت کوشیدن، کوتاهی عمر و زندگی، مسامحه، افکار عالم گیر، اعتقاد به قضا و قدر، کار جهان و آن چه را در اوست هیچ و پوچ انگاشتن، از رفتگان و مخصوصاً بزرگان عجم یاد کردن و فناء آنان را تذکار و عبرتی شمردن، طرح مسائلی چون تضاد مرگ و زندگی یا وجود و عدم، مساله آفرینش و حکمت عبث آن، باده نوشی، تناسخ، بیخبری از راز جهان، اعتقادات دینی را به سخره گرفتن و...» (شمیسا، ۱۳۸۷: ۱۵۸) درست است که اشعار اقبال آنجا که با ماهیت هستی سرو کار دارد و انتقاداتی درباره نظام آفرینش، آغاز و انجام جهان و... دارد دقیقاً درونمایه های اندیشه های خیامی را به یاد می آورد؛ اما در نتیجه گیری به گونه ای دیگر با آن برخورد کرده است و تفاوت را از زمین به آسمان رسانده است. هر کس تنها با معروفترین اشعار اقبال آشنا باشد مثل «از خواب گران خیز» یا «مسلم اول شه مردان علی» و... او را فردی مقید به مسائل دینی و میهنی می یابد. به هیچ روی تابو شکنی دینی در اشعار وی دال بر سخره گرفتن بر دین نیست. اقبال در اجرای شریعت، پایبندی به دین و به ویژه به حضرت علی (ع) و حضرت فاطمه (س) و امام حسین (ع) عقیده ی ویژه ای دارد. (رهنمای خرمی، ۱۳۸۱: صص ۱-۹)

وی تعلیمات دینی را سر لوحه ی زندگانی خود قرار داده است. هم چنین اندیشه ی کوتاهی عمر که موتیفی خیامی است وی را به نتیجه ی تن دادن به قضا و قدر و تسلیم سرنوشت شدن نرسانده است، چه در این صورت شاعر نمی توانست ملت خود را به ایستادگی در برابر استعمار فرا خواند. در مقام مقایسه اگر اندیشه ی خیامی فرد را به سکون و جبر می کشاند بر عکس در اندیشه های اقبال حرکت و پویایی بارزترین ویژگی شعری وی محسوب می شود





حتی در آغاز آشنایی اش با دیوان حافظ آن دسته از اشعارش که انسان را به بی خیالی و عافیت طلبی، غم ایام را نخوردن و تحسین غفلت و انزوا و گریز از حقایق روزگار دعوت می کند، تاخته است (رادفر، ۱۳۸۹: ۱۲۸) اگرچه بعدها این سوء برداشت برطرف شده است. بنا براین نگاه شاعر حیرت زداست نه چون اندیشه های خیامی حیرت آفرین. تنها وجه مشترک، دریافت مضمون است ولی پرورش و نتیجه گیری و تفکرات اقبال شکل دیگری به آنها بخشیده است و نگاهی که آنها را به شطیحات عرفا نزدیک می کند.

۳-۱-۳: شطح در اشعار اقبال:

اگر شطح را نگاه هنری به دین و الاهیات بدانیم (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: مقدمه ۱۷)؛ از جمله مفاهیمی است که در اغلب آثار عرفانی با آن مواجه ایم. در مقام تعریف آن را گزاره ای هنری و عاطفی دانسته اند (همان: ۲۴) که در ساختار آن نوعی بیان نقیضی و پارادوکسی نهفته است. (همان: ۲۵)

با یک نگاه کلی، در شطاحی، تابوشکنی و عدم انطباق دال و مدلول را شاهد هستیم که معمولاً گوینده آن در مقام وجد و بی خویشی چنین جملاتی را بر زبان می راند. در بیان شطح آمیز، منطق کلام و رابطه علی و معلولی بر اساس شیوه های معمول زبانی در هم می شکند. از این رو ظهور و بروز شطح در آثار عرفا بیش از آثار فلاسفه است؛ زیرا فلسفی در صدد بیان علمی و منطقی مسایل است و شطح کلامی است اقناعی.

در تمدن اسلامی شطاحی را گاه از علو درجات صوفی دانسته اند و گاه گوینده ی آن را به زندقه و اهل تکفیر نسبت داده اند. بنابراین از آغاز با دو رویکرد و نگرش اثبات و نفی با این قضیه روبرو هستیم.

موافقان شطح که غالباً از میان صوفیه اند شطح را عالی ترین درجه ارتباط بنده با خدا می دانند؛ البته اگر در آن لحظه از خودی عارف چیزی در میان باشد دیگر این سخن شطح نخواهد بود. از سخنان مشهور عرفا درباره شطح می توان به قول روزبهان بقلی اشاره کرد؛ وی شطح را حرکت دانسته و می گوید: «از شطح، یشطح، اذا تحرك؛ شطح حرکت است. پس سخن صوفیان ماخوذ است از حرکات اسرار دلشان» (بقلی، ۱۳۸۹: ۸۰-۸۱) نیز ر.ک: سراج، ۱۹۴۴ م: ۴۵۳، انصاری، ۱۳۷۷: ج ۱، ۳۶۶)

گذری بر مفهوم شطح در سرزمین اسلامی ما را با گفته های آن ماری شیمیل درباره اقبال نزدیک می کند آنجا که می گوید: «ادعا های گاه جسورانه اقبال در مورد انسان، خدا و جهان، به سان اندیشه سیاسی و اجتماعی او، همه مشتق از قرآن است که البته در مواردی خودسرانه تفسیر شده است.» (آنه ماری شیمیل، ۱۳۷۱: ۷۰) با این حال خودش این ادعاها را برگرفته از قرآن می دانست. «...خدمتکار پیر او، علی بخش، تعریف می کند که هر گاه اقبال شعر می سرود، می خواست تا قرآن را به نزدش بیاورند. گذشته از این هر روز با قرآن به مشورت می نشست.» (همان: ۷۱)

پل نویا هم وقتی می خواهد از شطح و تجربه عرفانی و زبانی آن سخن بگوید به لزوم مطابقت شطوح با قرآن تاکید می کند «می دانیم در اسلام همه چیز به قرآن ختم می شود و هر تجربه ای اگر با قرآن پیوندی نداشته باشد پس به نوعی "بدعتی مشکوک" خواهد بود» (نویا، ۱۳۷۳: ۱۸)

بیان شطح آمیز در اشعار اقبال، در پاره ای موارد مثل معراج اقبال، نگاه هنری به دین نیست که غیر قابل انتقال باشد بلکه نگاه فلسفی استوار بر منطق است تا آنجا که در معراج نامه تنها حوادث داستان هایی نقل قول می شود که خواننده از پیش می داند ساختگی است و شاعر برای افاده ی مضامین دینی - میهنی خویش به آنها متوسل شده است. به همین دلیل است که در بعضی موارد در اثنای این سیر و سلوک روحانی از دادن پند و اندرز نیز ابایی ندارد؛ مثل بحث ستیزه با فرنگ که در فلک عطار د پیش می کشد.

(بهداروند، ۱۳۸۹، ۴۵۴)

درباره ی تابو شکنی عرفانی این نکته را نیز باید افزود که: «در عرفان، مباحثی چون اتحاد، من و تو کردن با خدا، کعبه و حج، نماز و روزه (...) و منهیاتی همچون می و جز آن موضوع تابو شکنی هستند. فرق تابو شکنی عرفانی با سایر تابو شکنی ادبی در آن است که؛ این نوع تابو شکنی با تمام گستاخی که دارد در پی ایجاد شک و تردید و یا انکار نیست بلکه آنجا که تابو شکنی جنبه شخصی دارد در پی ایجاد صمیمیت بیشتر میان عاشق (بنده) و معشوق (خدا) است آنجا هم که شکل اجتماعی به خود می گیرد در پی مبارزه با سوء استفاده های دینی - مذهبی است. در اینجا غرض از تخریب مقدسات یا جلب منهیات، طرد قاعده مقدس یا نامقدس نیست بلکه نوعی گستاخی با اصحاب سوء استفاده کننده از آنهاست در حالی که تابو شکنی های غیر عرفانی چنین دلایلی ندارند.» (یعقوبی ۱۳۸۶: ۱۱۲)

از نمونه های این تاثیر در اشعار اقبال می توان به خلقت انسان و کیفیت هم چنان که گذشت و نیز ، تقاضای دگرگون کردن جهان اشاره کرد . مضمون "ایجاد عالم نو" که مضمونی قرآنی است در اشعار اقبال نمود بارزی دارد. شاعر جای جای از خدا خواسته است تا این دنیا را ببرد و جهان دیگری بیافریند . عالمی دیگر و آدمی دیگر بیاورد . اشاره به آیه : (*إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ۚ* ۱۶: ۳۵) اگر می خواستیم همه ی شما را می بردیم و خلقی جدید می آوردیم.

ز من هنگامه ای ده این جهان را دگر گون کن زمین و آسمان را
 ز خاک ما دگر آدم بر انگیز بکش این بنده سود و زیان را
 (بهداروند، ۱۳۸۹: ۶۲۳)

دگرگونی جهان کائنات دل بستگی اوست. هر چند دگرگون کردن از هر کسی ساخته نیست ولی شاعر دست کم خود را نخستین آدم از عالم دیگر می داند:

در این میخانه ، ای ساقی ندارم محرمی دیگر که من شاید نخستین آدمم از عالمی دیگر
 دمی این پیکر فرسوده را سازی کف خاکی نشانی آب و از خاک آتش انگیزی دمی دیگر
 (همان: ۳۲۳)

درباره ی مساله ی خلقت کوتاه آدمیزادگان و مرگ پیش از این بحث شده است . ذکر این نکته هم خالی از فایده نیست که با وجودی که اقبال از "سستی عناصر انسان" گله مند است ولی از "نیچه" هم با طعنه یاد می کند و تفکر او را "کافر مزاج" می خواند . «ر.ک: سعیدی پور، ۱۳۸۴: صص ۱۰۱ و ۱۰۲) درباره ی نیچه که "قلبش را مومن و دماغش را کافر می داند" سروده است:

از سستی عناصر انسان دلش تپید فکر حکیم پیکر محکم تر آفرید
 افکند در فرنگ صد آشوب تازه ای دیوانه ای به کارگه شیشه گر رسید
 (همان: ۲۹۰)

وی ، آفرینش انسان و افعال او در جهان را "درد سر برای خدا" می داند :
 هنگامه ی دیر یک طرف ، شورش کعبه یک طرف از آفرینش جهان درد سر خریده ای
 (بهداروند، همان: ۶۹۲)

و یا:

هستیم ما گدای تو یا تو گدای ما بهر نیاز سجده ای در پس ما خزیده ای
(همان)

بیت اشاره به داستان سجده نکردن ابلیس بر آدم در ابتدای خلقت و برانگیختن آن همه شور
و شر در عالم دارد.
و در جای دیگر با طعنه به آفریش انسانهای مادی می گوید که

« دم خود را دمیدی اندر آن خاک که غیر از خوردن و مردن نداند ،
(همان: ۶۲۴)

هر جا که این دنیا با او سازگار نیاید سعی می کند آن را بر هم بزند و البته این اجازه هم
قبلا به او داده شده است.

گفتند جهان ما آیا به تو می سازد گفتم که نمی سازد گفتند که بر هم زن (همان: ۳۴۰)
و اینجاست که اشعار اقبال رنگ و بوی شطحیات عرفا را به خود می گیرد. تا آنجا که در
شعر " محاوره مابین خدا و انسان " ، هر یک افعال و قدرت خود در جهان را به رخ آن
دیگری می کشد! از زبان خدا می گوید:

جهان را از یک آب و گل آفریدم تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولاد ناب آفریدم تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی
تبر آفریدی نهال چمن را قفس ساختی طایر نغمه زن را
(همان: ۲۳۱)

و انسان به او می گوید :

تو شب آفریدی چراغ آفریدم سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کھسار و راغ آفریدم خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم که از سنگ آینه سازم من آنم که از زهر نوشینه سازم
(همان)





اقبال در خود قدرت تغییر می یابد ، پس به حق به خودش می نازد . وی تصرف در جهان دل و جهان گل را کار نوع بشر می شمرد . به نوعی تفاخر بر هستی و حتی بر خدا از موتیف های رایج شعری اوست .(ر. ک همان :صص ۲۰۶ / ۲۱۷ / ۱۹۴ / ۳۸۲ / ۳۷۶ / ۳۵۸)
از موارد دیگر در بحث تابو شکنی مذهبی به بحث قیامت می رسیم . شاعر که در باره وجود قیامت هیچ تردیدی ندارد معتقد است اگر ترازوی قیامت بر پا شود نه خدا خرسند است و نه بنده اش ؛

یقین دانم که روزی حضرت او ترازویی نهد این کاخ و کو را
از آن ترسم که فردای قیامت نه ما را سازگار آید نه او را
(همان : ۶۷۰)

که درون مایه ای است هم شطح آمیز که بر سر قیامت و ترازوی "قسط" خدا با او یکی دو می کند و هم تابو شکن زیرا تعمداً اساس فکری هر مسلمان که اعتقاد به معاد روز قیامت است را با چالش مواجه می کند .
هم چنین برخی مضامین رایج که از تابو شکنی های مذهبی معمول ادب فارسی است نیز در اشعارش دیده شود مانند حلال دانستن می ؛
پیاله گیر که می را حلال می گویند حدیث اگر چه غریب است راویان ثقه اند (بهداروند، ۱۳۸۹ : ۳۳۸)

و نیز (همان : ۶۴۰). با این حال او "می" از خدا می خواهد ، برای آن که سوز درونش افزون شود .(همان : ۶۴۳) و آن را برای عشرت طلبی نمی خواهد. (همان : ۶۶۴)

۲-۳: اعتراض به فرشتگان :

از تنها فرشته ای که به کرات نام می برد جبرئیل (ع) است . پس از او ، فرشته را در معنای عام به کار می برد . انسان و مقامش را از فرشتگان و عالم بالا برتر می داند و البته این مضامین جزء مضامین عرفانی است و در شعر و ادب فارسی سابقه طولانی دارد . بر مقام انسانیت می نازد زیرا این فرشته بود که سجده بر آدم کرده بود و همین مساله موجب تفاخر و نازش اوست .

بگو جبرئیل را از من پیامی
ولی تاب و تب ما خاکیان بین
مرا آن پیکر نوری ندادند
به نوری ذوق مهجوری ندادند
(همان: ۱۹۶)

فرشته را دگر آن فرصت سجود کجاست
که نوریان به تماشای خاکیان مستند
(همان: ۳۵۷)

به اوج مشمت غباری کجا رسد جبرئیل
بلند نامی او از بلندی بام است
(همان: ۳۳۶)

فرشته گر چه برون از طلسم افلاک است
نگاه او به تماشای این کف خاک است
(همان: ۳۴۲)

برای نمونه های دیگر (ر. ک به ۳۷۶/۳۵۸/۶۲۵ و...)

۳-۳: نگاه اقبال به ابلیس:

نگاه اقبال به شیطان با نظرات عرفا و شطحیات آنها همسانی دارد؛ یعنی هم در خلقت او، که برای شور و شر افکندن در هستی لازم بود و هم در ترحم و دلسوزی برای ابلیس این نگاه را یکسان می یابیم. در تمهیدات آمده است: «باش تا بر «یای» «نفخت فیه من روحی» گذر کنی؛ آن گاه «یای» «یس والقران الحکیم» با تو بگوید که «یای» «لعنتی» با ابلیس چه کرد؟ (همدانی، ۱۳۷۷: ۲۲۵) در کشف الاسرار حکایتی از ذوالنون نقل می شود که با ابلیس دیدار کرده است «ذوالنون مصری گفت - دربادیه بودم ابلیس را دیدم که چهل روز سر از سجود بر نداشت. گفتم یا مسکین بعد از بیزاری و لعنت این همه عبادت چیست؟ گفت یا ذوالنون اگر من از بندگی معزولم او از خداوندی معزول نیست.» (میبدی، ۱۳۸۲: ج ۳، ۵۷۲)

در اشعار اقبال گاه همین نگاه را درباره ی ابلیس می بینیم و گاه نگاهی متفاوت. در مورد اول که با عرفا اشتراک دیدگاه دارد می توان به نمونه های زیر اشاره کرد:
در رباعی ای از زبان ابلیس به انسان ها می گوید:

جهان تا از عدم بیرون کشیدند
به غیر از جان ما سوزی کجا بود
ضمیرش سرد و بی هنگامه دیدند
تو را از آتش ما آفریدند
(بهداروند، ۱۳۸۹: ۶۷۱)



در جایی دیگر بر ابلیس ترحم می کند و ادعا می کند ابلیس به این دلیل گناه نوع انسان را به خود منتسب می دارد که هنوز از آن سجده ی نکرده دردمند است؛

تو می دانی صواب و ناصوابم نروید دانه از کشت خرابم
نکردی سجده و از دردمندی به خود گیری گناه بی حسابم

(همان: ۶۷۲)

تا آنجا که به خدا اعتراض می کند که از من می خواهی از شیطان حذر کنم حال آن که شیطان را خودت آفریدی :

مرا گویی که از شیطان حذر کن بگو با من که او پرورده ی کیست

(همان: ۶۲۲)

در جایی دیگر به زیبایی و با حسن تعلیلی، شفقتش بر همه چیز را تا بدان حد وصف می کند که حتی حاضر نیست دل ابلیس را بشکند در نتیجه گناه می کند !

دل بی قید من در پیچ و تاب است نصیب من عتابی یا خطابی است
دل ابلیس هم نتوانم آزد گناه گاه گاه من صوابی است

(همان: ۶۲۲)

بعضی موارد شیطان را از انسان درگیر مسائل مادی بالاتر می داند و به انسان در بند گناه لقب "ابلیس خاکی" می دهد (همان: ۶۷۳) و "ابلیس ناری" را والا مقام می خواند زیرا حق او را دیده و ابلیس خاکی را شنیده

دل ما از کنار ما رمیده به صورت مانده و معنی ندیده
ز ما آن رانده ی درگاه خوشتر حق او را دیده و ما را شنیده

(همان: ۶۲۴)

و در نگرشی متفاوت از همین ابلیس برای ساختن جهان کمک می خواهد و خطاب به او می گوید :

بیا تا نرد را شاهانه بازییم
به افسون هنر از برگ کاهش

جهان چهار سو را در گدازیم
بهشتی این سوی گردون بسازیم
(همان : ۶۷۲)

به طور کلی نگاه اقبال به شیطان با نگاه عرفایی که دفاع از ابلیس در رویکردهای عارفانه ی خود دارند نظیر عین القضاة همدانی و احمد غزالی منطبق است و ما در اینجا قصد ورود به متقدان این نظریات مانند ابن جوزی و اقران او را نداریم.

۴. تابو شکنی اجتماعی :

نوعی اعتراض گونه اجتماعی است که در تاریخ ادب فارسی سابقه ی طولانی دارد. معروفترین آن اشعار حافظ و عیبید و نیز مولوی در ذم حاکمان و صوفیان شکمبارہ است. اقبال نیز به ملا و صوفی و قلندر می تازد و آنها را "بی غم" و چشمشان را "بی نم" وصف می کند و از مکتب آنان گریزان است زیرا

از آن بگریختم از مکتب او که در ریگ حجازش زمزمی نیست

(همان : ۶۳۸)

آهوی اندیشه ی ملایان را لنگ و لوک می نامد (همان : ۵۵۹) و راه خود را از راه ملا جدا می داند:

من و ملازکیش دین دو تیریم بفرما بر هدف او خورد یا من

(همان : ۶۳۹)

این هدفی که یاد می کند مقصود تاثیر سخن است ؛ زیرا او دل صاحب‌دلان را برده است و پیام شوق آورده است ولی ملا نه ! (همان) تا آنجا پیش می رود که توحید ملایان را به باد سخره می گیرد:

مرنج از برهن ای واعظ شهر گر از ما سجده ای پیش بتی خواست
خدای ما که خود صورتگری کرد بتی را سجده ای از قدسیان خواست

(همان : ۲۰۴)



در یک نگاه کلی ، نگرش اقبال به واعظانی که چون به خلوت می روند آن کار دیگر می کنند منفی است و وجود آن ها را برای جامعه و نفوذ دین در بین مردم و بویژه برای جوانان آفت می شمرد و همان طور که گفته شد در ادب فارسی چنین نگرشی سابقه ی طولانی دارد . زمانه ی اقبال رونق و گرمی این طرز فکر بود که وی، وجود آن ها را مانع بزرگی برای رسیدن به اهداف دینی و میهنی خود می شمرد.

۵. نتیجه

در اشعار اقبال دو دسته تابو شکنی قابل بررسی است : دسته اول تابو شکنی مذهبی و اعتراض به خلقت انسان بی ثبات ، مسائل مادی و جسمی ، جهان بی ثبات ، قیامت ، دفاع از ابلیس و ترحم بر وی و... ، دسته ی دیگر تابو شکنی اجتماعی و انتقاد از ملایان و وعاظ است . به طور کلی در تابو شکنی مذهبی ، اشعار اقبال بیشتر به شطح عرفا گرایش دارد تا اندیشه های خیامی ؛ زیرا همچون شطحیات ، ظاهر آن گستاخ وار و باطن آن سراسر خضوع و تسلیم محض است . اگر چه اقبال مانند فلسفی ، اهل بحث و استدلال است اما به هیچ روی ، مانند اندیشه های خیامی ، حیرت آفرینی نمی کند ، بلکه حیرت زداست . از این رو همچون مضامین خیامی به عشرت طلبی فرا نمی خواند . از درگذشتگان به نیکی یاد نمی کند و از آنها استعانت نمی گیرد بلکه از خدا استمداد می طلبد و از می باقی قرآنی می نوشد

که باشی تا ابد اندر بر دوست

برویم از مژه خاک در دوست

(همان : ۶۴۳)

تو هم آن می بگیری از ساغر دوست

سجودی نیست ای عبدالعزیز این

منابع

قرآن کریم

انصاری ، خواجه عبدالله ، ۱۳۷۷ ، مجموعه رسائل فارسی ، تصحیح دکتر محمد سرور مولایی چ دوم ، تهران : توس .

بقلی، روزبهان، ۲۰۱۰/۱۳۸۹ م شرح شطحیات، تصحیح هنری کوربن، چ ششم، تهران: طهوری. بهداروند، اکبر، ۱۳۸۹ کلیات اقبال لاهوری به همراه اشعار چاپ نشده، چ چهارم، تهران: زوار. جامی، عبدالرحمان، ۱۳۷۵ فحاحات الانس، تصحیح محمود عابدی، چ سوم، تهران: اطلاعات. رادفر، ابوالقاسم، ۱۳۸۹ جایگاه اقبال لاهوری در حوزه ادبیات تطبیقی، نشریه ادبیات تطبیقی، سال دوم، ش ۳.

رهنمای خرمی، ذوالفقار، ۱۳۸۱ علی (ع) در شعر اقبال لاهوری، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، ش دوم، دوره هفدهم، (پیاپی ۴).

السراج توسی، ابوالنصر عبدالله ابن علی، ۱۹۴۴ م، الملع فی التصوف، تصحیح نیکلسون، لیدن. شریف. م. م، ۱۳۸۱، خدا در تصور اقبال، مترجم محمد بقایی، (ماکان)، نامه فلسفه ش ۱۲. شفیع کدکنی، محمد رضا، ۱۳۸۴، دفتر روشنایی، ویراست ۲، تهران: سخن. شمیس، سیروس، ۱۳۸۷، سیر رباعی، چ سوم، تهران: نشر علم. شیمل آنه ماری، ۱۳۷۱ عقل و عشق از دیدگاه اقبال لاهوری، ترجمه خسرو ناقد، کلک، ش ۲۵ و ۲۶ فروردین و اردیبهشت.

فروید، زیگموند، ۱۳۸۲ توتم و تابو، ترجمه ایرج پور باقر، چ سوم، تهران: آسیا. فریزر، جیمز، ۱۳۸۳ شاخه زرین، ترجمه ی کاظم فیروزمند، چ اول، تهران: آگاه. میبیدی، ابوالفضل، ۱۳۸۲ کشف الاسرار و عده الابرار، به سعی علی اصغر حکمت، چ هفتم، تهران: امیر کبیر.

نقوی، علی محمد ۱۳۵۸، ایدئولوژی انقلابی اقبال، ترجمه ی م.م. بحری، تهران: انتشارات اسلامی. نوپا، پل، ۱۳۷۳ تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه ی اسماعیل سعادت، چ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

همدانی، عین القضاة، ۱۳۷۷، تمهیدات، با مقدمه، تصحیح ... عقیف عسیران، تهران: منوچهری. یعقوبی، پارسا، ۱۳۸۶ آشنایی با تابو شکنی ادبی، نشریه ادبیات و زبانها، ش ۱۸۳.

Allan, K & Burridge, K (2006), *Forbidden Words*, Cambridge University press.



سهم اقبال در شناخت شعر بیدل در ایران

اخلاق احمد آهن*

از زمان مسعود سعد سلمان تا محمد اقبال سنت پر عظمت سخنوری فارسی در هند رایج بوده است و تا عصر حاضر نیز ادامه داشته است. (۱) در میان نامهای مشهوری که در طول تاریخ هزار ساله شعر فارسی در هند وجود دارد، امیر خسرو دهلوی، حسن دهلوی، غزالی مشهدی، طالب آملی، غنی کشمیری، بیدل دهلوی، غالب دهلوی و اقبال قابل ذکراند. در میان شاعران یاد شده، سه شاعر مؤخرالذکر با وجود داشتن تنوع و گوناگونی در میان اشعارشان شباهت زیادی هم با یکدیگر دارند. در مجموع این سه شاعر یک مثلث شعری را تشکیل می دهند که در آن تمام ویژگی های شعر هند و اسلامی در اوج خود به نظر می رسند. اگر چه هیچ کس منکر این حقیقت نیست که بیدل از عصر خود تا عهد حاضر، تمام شاعران اردو و فارسی زبان شبه قاره را تحت تأثیر خود قرار داده است، اما در میان همه آنها، غالب دهلوی و اقبال اهمیت خاصی دارند. حقیقت این است که اگر ما از افغانستان و کشورهای آسیای میانه صرف نظر کنیم، تازه می فهمیم که در شناخت بیدل در هند و ایران، سهم غالب و اقبال چه قدر مهم بوده است. هر چند که تاکنون حلقه زنجیر بین بیدل و اقبال یعنی غالب دهلوی در ایران تقریباً ناشناخته مانده است.

شعر اقبال از طریق غرب - پس از ترجمه "اسرار خودی" توسط نیکلسون به انگلیسی - به ایران رسید. آقای استاد مجتبی مینوی از محققان برجسته و به نام ایرانی در مقاله مبسوطی درباره اقبال به نام "اقبال لاهوری شاعر پارسی گوی پاکستان" چنین می نویسند: « جای دریغ و افسوس است که این ارتباط ادبی بین هند و ایران برقرار نماند، و درین صدساله اخیر رشته علایق این دو قوم با یکدیگر به تدریج نازکتر و سست تر شد. و گمان می کنم این ضعف و فتوری که در علقه فی ما بین پیش آمده بیشتر ناشی از قصور و تقصیر ما

* . دانشیار بخش مطالعات زبان و ادبیات فارسی و آسیای میانه، دانشگاه جواهر لعل نهرو akhlaq.ahan@gmail.com

بود، چه در حالی که در هندوستان میرزا اسدالله غالب و ملا طاهر غنی به فارسی شعر می گفتند و شبلی نعمانی کتاب شعر العجم را می نوشت و عیبی سهروردی صرف و نحو فارسی را مدون می ساخت... و دو تن از شعرای مهم هند، "رابندرانات تاگور" و "محمد اقبال" جزء شعرا و فلاسفه عالم محسوب می شوند ولی ایرانیان را خبری از آنها نیست... و درباره محمد اقبال اگر اشتباه نکنم مقاله مختصری در یکی از مجلات فارسی به طبع رسیده که بیشتر آن خرده گیری بر الفاظ و ترکیبات فارسی او بوده و گذشته از این مقاله، تا آنجا که من اطلاع دارم در باب اقبال به فارسی فقط رساله مختصری در ۴۶ صفحه چاپ شده است و آن هم صورت خطابه ایست که آقای سید محمد علی داعی الاسلام از حیدرآباد دکن در شعبه جامعه معارف ایراد کرده بود و شاید کم کسی در ایران این رساله را دیده باشد.» (۲) اما این بی خبری یا تجاهل عارفانه علل مختلفی دارد که مهمتر از همه توجه به ادبیات غرب و نهضت بازگشت ادبی در ایران است. دانشوران و سخنوران ایرانی به همین دلیل، سبک هندی را تا حدودی مغلق و حتی مبتذل می دانند. تا آنجا که ملک الشعرا بهار در این باره چنین می گوید:

«فکرها سست و تخیلها عجیب شعر پر مضمون ولی نادلفریب
و ز فصاحت بی نصیب هر سخنور بار مضمون می کشید
رنج افزون می کشید زان سبب شد سبک هندی مبتذل» (۳)

دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی نیز در مقاله خود با عنوان "بیدل دهلوی" می نویسد که: «نویسنده این سطور با همه کوششی که داشت، در سراسر دیوان او یک غزل هموار و یکدست که بتوان تمام ابیات آن را به عنوان شعر خوب و پاکیزه عرضه کرد، نیافت...» (۴) هر چند که ایشان بعدها کتابی با عنوان "شاعر آئینه ها" نوشت و عظمت و نبوغ و بزرگی بیدل را یاد آور شد و عمق نبوغ شعر او را از لحاظ فکر و فلسفه و عرفان همچون بحری بیکران دانست.

البته این بحث مفصلی است که چرا در ایران اهمیت و ارزش مقام بیدل را با تأخیر باور مرد می شد؟ در پاسخ به این سؤال مختصراً عرض می کنم که در بین شاعران معاصر در ایران، سهراب سپهری با وجود پیروی از سبک و چهارچوب شعر نیمایی، اولین شاعریست که در اشعارش از بیدل متأثر شده است، این تأثیر بیشتر در شیوه بیان و ابراز معانی عرفانی و فلسفی با توسل به سبک هندی و استفاده از تمثیل است.



سهراب از میان ویژگی های خاص سبک هندی را در کنار سایر ویژگی های سبک هندی به کرات استفاده کرده است. بیدل می گوید:

نیستم بی سعی وحشت با همه افسردگی
و سهراب سپهری چنین می گوید (۶)

«بهر آن است که برخیزم
رنگ بردارم

روی تنهایی خود نقشه مرغی بکشم،

لازم به ذکر است که " نقشه مرغ " در شعر سهراب همان " بلبل تصویر " در شعر بیدل است، که در صور گوناگون " مرغ تصویر "، " شیر تصویر "، " گل تصویر "، " آب تصویر " و غیره مورد استفاده شعرای این دوره قرار گرفته است. همانگونه که سهراب در شعر خود چنین ترکیبی را به کار برده است.

بعد از انقلاب اسلامی، شاعران جوان ایرانی از بیدل و سبک هندی تأثیر بیشتری گرفته اند . در میان شاعران جوانی که به تقلید از بیدل پرداخته اند باید به خصوص از احمد عزیزی، قیصر امین پور و نصرالله مردانی نام برد. تا آنجا که احمد عزیزی منظومه بلندی به نام " بیدلستان " سروده است.

در این جا لازم است که به طور خلاصه عرض شود که علت اصلی تأخیر در شناخت بیدل و اشعار سبک هندی، توجه ایرانیان به ادبیات غرب به سبب اوضاع سیاسی - اجتماعی و فرهنگی عصر بوده است.

اغلب دانشوران هند در زمان استعمار انگلیس رشد و تحصیل کردند و از سیمای بد و خوب و از رموز خرد و کلان اجتماع و فرهنگ آنها نیز تأثیر گرفتند، و همین اشخاص بعدها در زمره منتقدان بزرگ فرهنگ آنها قرار گرفتند، و علیه اثرات مخرب و نفوذ منفی فلسفه و فرهنگ و اجتماع غرب رسماً دادخواهی کرده اند. مثلاً اقبال و محمد علی جوهر و گاندی و غیره که تحصیل کرده مدارس غرب بودند و در عین حال از منتقدان بزرگ نقایص و کاستیهای سرزمین غرب هم بودند.

از طرف دیگر دانشوران ایرانی که با فلسفه و فرهنگ غرب آشنایی کمتری داشتند و مستقیماً زیر سلطه آنان زندگی نکرده بودند در پیروی و تقلید کورکورانه از غرب و همه آن چیزهای مثبت و منفی که وابسته به غرب بودند، مثل "آواز دهل از دور شنیدن خوش

است. "باشتاب به پیش رفتند تا آن جا که به خطر فراموشی احساسات قوی و با شکوهی که فرهنگ جامعه شرقی و ایرانی سرچشمه آن بود، نزدیک شدند و حتی اشعار سبک هندی را که سرمایه ادبیات قرنها بود مقهور و منفور گردانیدند و وقتی به خود آمدند که حدود یک قرن ارزشمند را از دست رفته بود.

در اینجا باید یادآور شد که منظور این نیست که تقلید از تمام افکار و روشهایی که وابسته به غرب است، مذموم و ناپسند است، بلکه منظور این است که قبل از پذیرش یک گرایش باید جنبه های مختلف آنرا بررسی کرد.

منظور از این بحث اشاره به یک نکته مهم است که، در نهضت تازه بیدل شناسی و شناخت شاعران سبک هندی در ایران، شعر اقبال اهمیت بسیاری دارد، زیرا اقبال با وجود گریز از شیوه بیدل، همواره مداح اندیشه و هنر بیدل بود، همچنین وی مخصوصاً لحن شاد و وزنهای خوش آهنگ را در اشعارش به کار می برد که البته این ویژگی خاص شعر اردو و فارسی اقبال است.

باید یادآوری کرد که بیدل در عصر شاه جهان متولد شد که نقطه اوج عهد مغول در هند بود و پس از آن او شاهد جنگ های داخلی در دوره بعد بود.

پس از مرگ اورنگ زیب عالمگیر و درهم شکستن تار و پود سلطنت مغول، انحطاط فکری اجتماع و فرهنگ زوال پذیر آن زمان را نه تنها به شدت احساس کرد بلکه علل و جوهات اصلی آن را درک کرد، به همین سبب اغلب آهنگها و اصوات شعر بیدل، نشان دهنده جنبش و حرکت است و عناصر تضعیف کننده و اسباب ایجاد دلنگی و بدبینی در آن به چشم نمی خورد.

بنابراین می توان گفت که شعر بیدل در واقع واکنشی علیه آرامش، سکون و شیوه سکرآور آن زمان می باشد که میان مردم هند و به خصوص در بین مسلمانان رایج شده بود. اندیشه و هنر بیدل در برابر همین جور بدبینی و منفی به عنوان احیا کننده روح توانا بوجود آمد به همین سبب در اشعار وی به خصوص در ترجیع بند ها، مخمسات و قصاید بیدل عناصر باشکوه و پر جوش و خروش و شادی به چشم می خورد که بعدها اقبال از آن تأثیر گرفت و همان صوت و آهنگ را در اشعار خود به کار برد. مثلاً بیدل می گوید:

اضطراب و تپش و سوختن و داغ شدن آنچه دارد پر پروانه همان دارد شمع
ضامن رونق این بزم، گذار دل ماست سوختن بهر نشاط دگران دارد شمع (۷)

اقبال چنبن می گوید:

در غم دیگر سوز و دیگران را ہم بسوز گفتمت روشن حدیثی گر توانی دار گوش
کہ گئی ہین شاعری جزوی است از پیغمبری ہان سنادی محفل ملت کو پیغام سروش (۸)
(ترجمہ بیت دوم اقبال بہ فارسی چنبن است: گفتمت اند شاعری جزوی است از پیغمبری۔
آری، این پیغام سروش را بہ ملت - مسلمانان - بگو)

از میان نوابغ روزگار در ایران - جہان شرق و جہان اسلام - مشاہیری چون سید جمال الدین
اسد آبادی و سنوسی و سید قطب و جلال آل احمد و علی شریعتی و امام خمینی شیوہ فکری
خاص اقبال را، بہ سپید و سیاہ و غرب تفسیر کردہ اند ۔
اقبال ہمیشہ قائل بہ عمق معنای بعضی استعارات بیدل مانند جنون یا عشق، حیرت، خود
داری، آزادی و دل بودہ است و از آنها مکرراً استفادہ کردہ است و گاہ برخی از اشعار بیدل
را تضمین کردہ است۔ مثلاً:

مذہب ہے جس کا نام وہ ہے اک جنون خام ہے جس سی آدمی کی تخیل کو انتعاش
کہتا مگر ہے فلسفہ زندگی کچھ اور مجھ پر کیا یہ مرشد کامل نی راز فاش
با ہر کمال اندکی آشتگی خوش است ہر چند عقل کل شدہ ای، ہی جنون مباش " (۹)

(ترجمہ: دین نام یک جنون خام است کہ از آن تخیل انسانی نشئت می گیرد۔ اما فلسفہ
زندگی چیز دیگری را نشان می دہد کہ آن راز را مرشد کامل (یعنی بیدل برای من آشکار
کردہ است کہ « با ہر کمال)...

یا در جای دیگر:

ہے حقیقت یا مری چشم غلط بین کا فساد یہ زمین، یہ دشت، یہ کہسار، یہ چرخ کیود
کوئی کہتا ہے نہیں ہے کوئی کہتا ہے کہ ہے کیا خبر، ہے یا نہیں ہے تیری دنیا کا وجود
میرزا بیدل نے کس خوبی سے کھولی یہ گرہ اہل حکمت پر بہت مشکل رہی جس کی گشود
دل اگر می داشت وسعت ہی نشان بود این چمن رنگ می بیرون نشست از بسکہ مینا تنگ بود، (۱۰)



در ابیات بالا لحن شاد و وزن و آهنگ خوشی که خاص شعر بیدل است به وضوح دیده می شود. بعدها اقبال از آن تأثیر گرفت و در کلیات هر دو شاعر این وزن و آهنگ بسیار به چشم می خورد. مثلاً بیدل می گوید:

گر چرخ به خاکم زند آزار ندارم ور خاک به بادم دهد انکار ندارم
تسلیم سرشتم به هوس کار ندارم از هیچ کسی سایه صفت عار ندارم

هر چیز به دوشم فکنی عار ندارم

تقریر ندارد سر و برگ سخن من خفته است در آغوش ادب ما و من من
اخفای کمال است خط علم و فن من در گلشن اسرار تغافل چمن من

گلهاست ولی بر سر دستار ندارم

زینسان که بجا مانده ی این محفل ننگم بی طاقت صد رنگ شتابست در نغم
دامان ز خود رفتنی افتاد به چنگم تا داغ شود مرکز آشفتن رنگم
چون شمع به جز گردش پرگار ندارم (۱۱)

و اکنون یکی دیگر از اشعار اقبال به نام " نوای وقت " را یادآور می شویم:

خورشید به دامانم، انجم به گریبانم در من نگری هیچم، در خود نگری جانم
در شهر و بیابانم در کاخ و شبستانم من دردم و درمانم، من عیش فراوانم
من تیغ جهان سوزم، من چشمه حیوانم
چنگیزی و تیموری، مشتى ز غبار من هنگامه ی افرنگی، یک جسته شرار من
انسان و جهان او، از نقش و نگار من خون جگر مردان، سامان بهار من
من آتش سوزانم، من روضه رضوانم
من رهرو و تو منزل، من مزرع و تو حاصل تو ساز صد آهنگی، تو گرمی این محفل
آواره ی آب و گل، دریاب مقام دل گنجیده به جامی بین، این قلمز بی ساحل
از موج بلند تو، سر بر زده طوفانم (۱۲)

اقبال به یکی از مرشدان شعر خود یعنی اسدالله غالب گله می کند که او در فهم عمق دریای بیکران معنویت بیدل اشتباه کرده است. او همیشه در مورد اهمیت و ارزش مطالعه تطبیقی





بیدل و غالب اصرار داشت و معتقد بود که غالب با وجود تلاش و کوشش بسیار در پیروی از سبک بیدل، ناکام مانده است. به طوری که برنامه ای که برای دکتر محمد اکرام نوشته بود در مورد بیدل و غالب چنین می نویسد:

... «من همیشه عقیده داشته ام که غالب در اشعار زبان اردوی خود در پیروی و تقلید از بیدل ناکام گشته است. ظاهراً او بسیار از بیدل استفاده می نمود اما در حقیقت از نظر معنوی او دور افتاد. از این مطلب معلوم می شود که فکر بیدل در نزد معاصرانش چقدر رشد یافته تر بود. شواهدی بر این حقیقت وجود دارد که چه در داخل و چه در خارج شبه قاره، معاصران بیدل و دیگر فارسی زبانان، در مورد فلسفه حیات نظر بیدل را نفهمیده اند.» (۱۳)

پس از مطالعه و بررسی اشعار فارسی و اردوی اقبال آشکار می شود که او علاوه بر اشعار برخی از شاعران بزرگ غرب همچنین اغلب اشعار، شاعران فارسی زبان را دقیقاً مورد مطالعه قرار داده است و با مهارت تمام، الفاظ و اصطلاحات و افکار آنها را برای توضیح و تفسیر فلسفه های خود به کار برده است.

او می نویسد: «من اثرات و نفوذ هگل، گوته، میرزا غالب، میرزا بیدل و ورد سورتیه را قبول می کنم. اولی و دومی به ادراک معنای درونی به من کمک کردند، و سومی و چهارمی به من راهنمایی کردند که چطور باید از لحاظ روح و بیان شرقی بمانم، با وجود آنکه افکار خارجی را پذیرفته بودم، و آخرین ایشان مرا از دهریت و ماده پرستی در زمان تحصیل حفظ کرد.» (۱۴)

هرمان هسه (Herman Hesse) در مقدمه ترجمه آلمانی " جاوید نامه " در سال ۱۹۵۷ میلادی به این حقیقت اشاره نمود که: «آقای محمد اقبال از نظر روحی وابسته به سه مملکت است و این سه مملکت منبع کار بی نظیر اوست. یعنی جهان هند، جهان اسلام و جهان غرب. او پیرو اسلام است پس از نظر روحی تحت تأثیر قرآن قرار داشته است و همچنین در مکتب ویدانته و تصوف اسلامی و ایرانی تربیت شده است. او همچنین با مسائل و فلسفه های غرب به خوبی آشنایی دارد و برگسان و نطشه را درک کرده است و اینگونه ما را به سوی اوج تخیلات و تصورات عالی خود می برد.» (۱۵)

اقبال خود قبول دارد که در میان شاعران مشهور، تحت تأثیر بیدل قرار داشته است و به همین علت بسیاری از ترکیبات بیدل را در شعر او می توان دید، که برای بیان فلسفه عمیق خود از آنها بهره برده است. ترکیباتی نظیر: خون تمنا، رم آهو، شرح معما، کنج عدم، موج اشک، بانگ درآ، برق تجلی، قافله رنگ و بو، آئینه، شمع و غیره بسیار در اشعار وی دیده می شوند.

فهرست منابع و مآخذ و حواشی:

۱. میان شاعران معاصر شبه قاره باید از ولی الحق انصاری، رئیس احمد نعمانی، الیاس عشقی، اکرم اکرام، زبیده صدیقی، صدیق تاثیر، علی رضا رضایی، شمس الدین غمگین، مبارک شاه فطرت، غلام محمد شاه، تنویر علوی و راقم السطور و غیره نیز یاد کرد.
۲. مجتبی مینوی؛ اقبال لاهوری شاعر پارسی گوی پاکستان، چاپخانه مجلس، تهران، ۱۳۲۷.
۳. یحیی آرین پور؛ از صبا تانیم، جلد اول، انتشارات زوار، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۷۲، ص ۹.
۴. ماهنامه هنر و مردم؛ آذرودی، ۱۳۴۷.
۵. اخلاق احمد آهن؛ مساله تمثیل در ادبیات فارسی، دهلی، ۲۰۰۰ م، ص ۶۲.
۶. همان کتاب، ص ۶۵.
۷. کلیات بیدل؛ جلد دوم تصحیح اکبر بهداروند و پرویز عباسی داکانی، انتشارات الهام، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۶.
۸. کلیات اقبال (اردو)؛ مرکزی مکتبه اسلامی، دهلی، طبع سوم، ۱۹۹۷، ص ۱۵۰.
۹. همان کتاب، ص ۲۰۱.
۱۰. همان کتاب، ص ۴۸۹.
۱۱. کلیات بیدل؛ صص ۲ - ۲۲۶.
۱۲. کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری؛ با مقدمه احمد سروش، انتشارات سنائی، چاپ هفتم، ۱۳۷۶، ص ۲۱۸.

دانش، ۱۶، بهار ۱۳۹۳

13. Dar B,A. Letters and Writings of Iqbal Karachi.p3.
14. Iqbal, Dr.Sir Allama Muhammad, Stray Reflections, Lahore, p. 69
15. Annemarie Schimmel, Iqbal and Germany, Germany and Iqbal. Paper presented in Iqbal Centenary Celebration Seminar. New Dehli, 1977



تذکار علی مرتضی در شعر اقبال

روزینه انجم نقوی*

چکیده

علامه اقبال شاعر ممتاز دو زبانه می باشد که از فکر روشن خودش همه تیرگی های محیط مسلمانان هند را منور ساخت، از این که محور اندیشه علامه اقبال اسلام بوده است. او به معروف ترین شخصیت های اسلام ارادت عمیقی دارد علامه اقبال شعرهای بسیاری که در عشق و دل بستگی و عقیدت خود با حضرت علی(ع) سروده است، در آن احساسات قلبی خود را مطرح کرده است شخصیت بزرگوار علی مرتضی(ع) محتاج معرفی نیست. درین نوشتار فقط ابیات فارسی و اردو علامه اقبال که در وصف علی مرتضی(ع) سروده شده اند، گردآوری کرده ایم که از نظر تان می گذرد -

کلید واژه ها: اقبال، علی(ع)، حیدر(ع)، خبیر، کرار(ع)

علامه محمد اقبال در ادبیات فارسی مقام منفردی دارد و همین امتیاز مخصوص به اقبال است-محور اندیشه اقبال بر اسلام می باشد و آموزشهای اسلام را، ما از نبی بر حق(ص) آموخته ایم-علامه اقبال عاشق صادق رسول اکرم(ص) است و هم چنین او با خانواده حضرت

* . استاد یار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اسلامی بها ول پور پاکستان

محمد مصطفی ارادت عمیقی داشته بود - اقبال همیشه از پاکیزگی کردار و عظمت فضایل ایشان معترف می باشد و در میدان عمل از آنان اتباع کرده و بدیگران نیز برای محبت ، مودت و اطاعت آنان در هر زمینه حیات دعوت می نماید به خصوص شجاعت علی(ع)، زور بازوی حیدری و مسلک شبیری(ع) را ستایش نموده است و در اشعار خودش گلهای عقیدت را نثار کرده است - در اشعار زیر عشق و عقیدت و ارادت خود با حضرت علی مرتضی(ع) ذکر نموده است - در شعر علامه اقبال سایر القاب حضرت علی(ع) حیدر ، اسدالله ، شیر خدا ، کرار و ابوتراب و غیره مذکور افتاده است - اشعار کم نظیری در این زمینه ملاحظه فرمائید .

ابیات فارسی

در شان علی مرتضی

مسلم اول شه مردان علی	عشق را سرمایه ایمان علی
از ولای دودمانش زنده ام	در جهان مثل گهر تابنده ام
نرگسم وارفته، نظاره ام	در خیابانش همچو بو آواره ام
زمزم ار جوشد ز خاک من ازوست	می اگر ریزد ز تاک من ازوست
خاکم و از مهر او آئینه ام	می توان دیدن نوا در سینه ام
از رخ او فال پیغمبر(ص) گرفت	ملت حق از شکوهش فر گرفت
قوت دین نبی(ص) فرموده اش	کائنات آئین پذیر از دوده اش
مرسل حق کرد نامش بو تراب	حق یدالله خواند در ام الکتاب
هر که دانای رموز زندگیست	سرّ اسمای علی داند که چیست
خاک تاریکی که نام او تن است	عقل از بیداد او در شیون است
فکر گردون رس زمین پیمان او	چشم کور و گوش ناشنوا ازو



از هوس تیغ دو رو دارد به دست
شیر حق این خاک را تسخیر کرد
مرتضی کز تیغ او حق روشن است
مرد کشور گیر از کرآری است
هر که در آفاق گردد بوتراب
هرکه زین بر مرکب تن تنگ بست
زیر پایش اینجا شکوه خبیر است
از خود آگاهی یداللهی کند
ذات او دروازه شهر علوم
نعره حیدر نوای بوذر است
الله الله بای بسم الله پدر
بانوی آن تاجدار هل اتی
چون علی در ساز با نان شعیر
هزار خبیر و صد گونه اژدر است اینجا
گهی با حق در آمیزد، گهی باحق درآویزد
امیر قافله سخت کوش و پیهم کوش
من آن علم و فراست با پر کاهی نمی گیرم
بهر نرخی که این کالا بگیری سود مند افتد
عشق با نان جوین خبیر کشاد
کور را بیننده از دیدار کن
پیش او نه آسمان نه خبیر است
خانقاهی جست و از خبیر رمید

رهروان را دل برین رهزن شکست
این گل تاریک را اکسیر کرد
بوتراب از فتح اقلیم تن است
گوهرش را آبرو خودداری است
باز گرداند ز مغرب آفتاب
چون نگین بر خاتم دولت نشست
دست او آنجا قسیم کوثر است
از یداللهی شهنشاهی کند
زیر فرمانش حجاز و چین و روم (۱)
گرچه از حلق بلال و قنبر است (۲)
معنی ذبح عظیم آمد پسر (۳)
مرتضی مشکل کشا شیر خدا (۴)
گردن مرحب شکن خبیر بگیر (۵)
نه هر که نان جوین خورد حیدری داند (۶)
زمانی حیدری کرده، زمانی خبیری کرده (۷)
که در قبیله ما حیدری ز کرآری است (۸)
که از تیغ و سپر بیگانه سازد مرد غازی را
به زور بازوی حیدر بده ادراک رازی را (۹)
عشق در اندام مه چاکمی نهاد (۱۰)
بولهب را حیدر کرار کن (۱۱)
ضربت او از مقام حیدر است (۱۲)
راهبی ورزید و سلطانی ندید (۱۳)



دین او آئین او سوداگری است
دانش افرنگیان غارت گری
با وطن پیوست و از خود در گذشت
بدہ او را جوان پاکبازی
قوی بازوی او مانند حیدر
گلستانی ز خاک من بر انگیز
اگر شایان نیم تیغ علی را

عنتری اندر لباس حیدری است (۱۴)
دیرھا خیبر شد از بی حیدری (۱۵)
دل بہ رستم داد و از حیدر گذشت (۱۶)
سرورش از شراب خانہ سازی
دل او از دو گیتی بی نیازی (۱۷)
نم چشم بہ خون لالہ آمیز
نگاہی دہ چو شمشیر علی تیز (۱۸)

ابیات گزیدہ اردو

ہے اکی طبیعت میں تشیع بھی ذرا سا
حیدری فقر ہے، نے دولت عثمانی ہے
تری خاک میں ہے اگر شر تو خیال فقر و غنا نہ کر
نہ ستیزہ گاہ جہاں نئی
وہی فطرت اسد المصی
مٹایا قیصر و کسریٰ کے استبداد کو جس نے
دلوں کو مرکز مہر و وفا کر
جسے نان جویں بخشی ہے تو نے
دل بیدار فاروقی، دل بیدار کرائی
خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوہ دانش فرنگ
دارا و سکندر سے وہ مرد فقیر اولی
بڑھ کے خیبر سے ہے یہ معرکہ دین و وطن

تفضیل علیٰ ہم نے سنی اس کی زبانی (۱۹)
تم کو اسلاف سے کیانست روحانی ہے (۲۰)
کہ جہاں میں نان شعیر پر ہے مدار قوت حیدری (۲۱)
نہ حریف پنچہ گلن نئی
وہی مرجی وہی عتتری (۲۲)
وہ کیا تھا؟ زور حیدر، فقر بوزر، صدق سلمائی (۲۳)
حریم کبریا سے آشنا کر
اسے بازوئے حیدر بھی عطا کر (۲۴)
مس آدم کے حق میں کیا ہے دل کی بیداری (۲۵)
سرمہ ہے میری آنکھ کا خاک مدینہ و نجف (۲۶)
ہو جس کی فقیری میں بوئے اسد المصی (۲۷)
اس زمانے میں کوئی حیدر کرار بھی ہے (۲۸)

یا عقل کی روباہی یا عشق یدالہی
 جمال عشق و مستی نے نوازی
 کمال عشق و مستی حرف حیدر
 کبھی تنہائی کوہ و دمن عشق
 کبھی سر مایہ محراب و منبر
 امارت کیا شکوہ خسروی بھی ہو تو کیا حاصل
 ترپنے پہرے کی توفیق دے
 قبضے میں یہ تلوار بھی آجائے تو مومن
 میرے لئے ہے فقط زور حیدری کافی
 خدا نے اس کو دیا ہے شکوہ سلطانی
 بے جرات رندانہ ہر عشق ہے روباہی
 مقصد لہمک لہمی پہ کسلی ان کی زبان
 تیرے پیاروں کا جو یہ حال ہو اے شافع حشر
 فیض اقبال ہے اسی در کا
 سینہ پاک علیٰ جن کا امانت دار تھا
 دل میں ہے مجھ بے عمل کے داغ عشق اہل بیت
 یہ ہے اقبال فیض یاد نام مرتضیٰ جس سے
 کرم کرم کہ غریب الدیار ہے اقبال
 ہمیشہ ورد زباں ہے علیٰ کا نام اقبال

یا حیلہ، فرنگی یا حملہ، ترکانہ (۲۹)
 جمال عشق و مستی بے نیازی
 زوال عشق و مستی حرف رازی (۳۰)
 کبھی سوز و سرود انجمن عشق
 کبھی مولا علیٰ خیر شکن عشق (۳۱)
 نہ زور حیدریٰ تجھ میں نہ استغنائے سلمائی (۳۲)
 دل مرتضیٰ سوز صدیق دے (۳۳)
 یا خالد جانباز ہے یا حیدر کراز (۳۴)
 ترے نصیب فلاطوں کی تیزی ادراک (۳۵)
 کہ اس کے فقر میں ہے حیدریٰ کراری (۳۶)
 بازو ہے قوی جس کا وہ عشق یدالہی (۳۷)
 یہ تو اک راہ سے تیر کو بھی برا کہتے ہیں (۳۸)
 میرے جیسوں کو تو کیا جانے کیا کہتے ہیں (۳۹)
 بندہ شاہ لا فقی ہوں میں (۴۰)
 اے شہ ذی جاہ! تو واقف ہے، ان اسرار سے (۴۱)
 ڈھونڈنا پہرتا ہے ظل دامن حیدر مجھے (۴۲)
 نگاہ فکر میں خلوت سرائے لا مکاں تک ہے (۴۳)
 مرید پیر نجف ہے غلام ہے تیرا (۴۴)
 کہ پیاس روح کی بجھتی ہے اس گھینے سے (۴۵)



سیاس جناب امیر

ای یوسف کاروان جان ها	ای محو ثنای تو زبان ها
ای نوح سفینه محبت	ای باب مدینه محبت
ای فاتح خبیر دل من	ای ماحی نقش باطل من
تفسیر تو سوره های قران	ای سر خط وجوب و امکان
ای سینه تو امین رازی	ای مذهب عشق را نمازی
ای وصف تو مدحت محمد(ص)	ای سر نبوت محمد(ص)
از بام بلند تو فتاد ست	گردون که به رفعت ایستادست
در جوش ترانه اناالطور	هر ذره درگهت چو منصور
بی او نتوان به تو رسیدن	بی تو نتوان به او رسیدن
از شان تو حیرت آئینه پوش	فردوس ز تو چمن در آغوش
سر بر زده ام از جیب قنبر	جانم به غلامی تو خوشتر
چون سایه ز پا فتاده تو	هشیارم و مست باده تو
گوی که نصیری خموشم	از هوش شدم مگر به هوشم
در پرده خامشی نیاز است	دانم که ادب به ضبط راز است
تند است برون فتد ز مینا	اما چه کنم میء تو لا
جنس غم آل تو خریدم	از اندیشه عاقبت رهیدم
در دیر شد و در حرم زد	فکرم چو به جستجو قدم زد
دامان چو گردباد چیدم	در دشت طلب بسی دویدم
صد لاله ته قدم دمیده	در آبله خارها خلیده
شرمنده دامن غبارم	افتاده گره بروی کارم



پویان پی خضر سوی منزل
 جویای می و شکسته جامی
 پیچیده به خود چو موج دریا
 وامانده ز درد نا رسیدن
 عشق تو دلم ربود ناگاه
 آگاه ز هستی و عدم ساخت
 چون برق به خرمنم گذر کرد
 برباد متاع هستیم داد
 سر مست شدم ز پا فتادم
 پیراهن ما و من دریدم
 خاکم به فراز عرش بردی
 واصل به کنار کشتیم شد
 جز عشق حکایتی ندارم
 از جلوه عام بی‌نیازم

بر دوش خیال بسته محمل
 چون صبح به باد چیده دامی
 آواره چو گرد باد صحرا
 در آبله شکسته دامن
 از کار گره کشود ناگاه
 بت خانه عقل را حرم ساخت
 از لذت سوختن خبر کرد
 جامی ز می حقیقتم داد
 چون عکس ز خود جدا فتادم
 چون اشک ز چشم خود چکیدم
 زان راز که با دلم سپردی
 طوفان جمال زشتیم شد
 پروای ملامتی ندارم
 سوزم، گرم، تیم، گدازم (۴۶)

منابع و مراجع

۱. محمد اقبال ، اسرار خودی ، شیخ
 غلام علی ایڈ سنز لاهور ،
 ۱۹۸۴ء، ص ۴۷ - ۴۸
۲. رموز بیخودی ، ص ۱۰۶
۳. همان ، ص ۱۱۰
۴. همان ، ص ۱۵۲



۵. همان ، ص ۱۵۸
۶. پیام مشرق ، ص ۱۷۵
۷. زیور عجم ، ص ۱۲۵
۸. همان ، ص ۱۳۸
۹. همان ، ص ۱۴۸
۱۰. جاوید نامه ، ص ۱۸

۱۱. همان، ص ۳۱۳
۱۲. همان، ص ۳۱۹
۱۳. همان، ص ۳۴۳
۱۴. همان، ص ۳۵۰
۱۵. همان، ص ۳۷۷
۱۶. همان، ص ۳۶۷
۱۷. ارمغان حجاز، ص ۷۲
۱۸. همان، ص ۳۵۱
۱۹. محمداقبال، بانگِ درا، ص ۵۹
۲۰. همان، ص ۲۰۴
۲۱. همان، ص ۲۵۲
۲۲. همان، ص ۴۵۳
۲۳. همان، ص ۲۷۰
۲۴. محمد اقبال، بال جبریل، ص ۹
۲۵. همان، ص ۳۷
۲۶. همان، ص ۴۰
۲۷. همان، ص ۵۷
۲۸. همان، ص ۶۴
۲۹. همان، ص ۶۸
۳۰. همان، ص ۸۳
۳۱. همان، ص ۸۷
۳۲. همان، ص ۱۲۰
۳۳. همان، ص ۱۲۴
۳۴. علامه اقبال، ضرب کلیم، ص ۲۷
۳۵. همان، ص ۱۲۳
۳۶. همان، ص ۱۷۱
۳۷. همان، ص ۱۷۴
۳۸. عبدالواحد معینی، سید (مرتبہ)، باقیات اقبال، آئینہ ادب لاہور، بار سوم، ۱۹۷۸ع، ص ۱۵۶
۳۹. همان، ص ۱۵۶
۴۰. همان، ص ۱۶۶
۴۱. همان، ص ۱۷۳
۴۲. همان، ص ۱۷۷
۴۳. همان، ص ۴۴۸
۴۴. همان، ص ۳۴۶
۴۵. همان، ص ۴۵۵
۴۶. باقیات اقبال، (مخزن، جنوری ۱۹۰۵م) ص ۱۹۵-۱۹۲



عرصه های پژوهش

ظرایف نامه ها

پژوهشگران مقاله نویسی فارسی پاکستان مقالات علمی پژوهشی دکتر محمد ظفر خان

پیشگفتار

آقای استاد ایرج افشار با نشر فهرست مقالات فارسی در زمینه تحقیقات ایرانی در چندین مجلد ارزش ماندگار نویسندگان مقاله ها در مجله های علمی وادبی در داخل ایران و خارج ابتکار علمی زاید الوصفی بخرج داده اند. مقالات مجله های فارسی زبان پاکستان از جمله ماهنامه هلال کراچی (۱۹۵۲ - ۱۹۷۲م)، ماهنامه پاکستان مصور اسلام آباد (۱۹۷۳ - ۱۹۸۹م) فصلنامه دانش اسلام آباد (۱۹۸۵م / ۱۳۶۴هـ ش - تاکنون) مورد عنایت استاد افشار بوده است. شایسته تذکر است امیدواریم که نظر به اهمیت علمی تدوین و انتشار فهرست مقالات فارسی توسط یکی از مؤسسات ذی ربط در تهران ادامه یابد.

به مناسبت تقارن با شصت و دومین سالگرد، آغاز انتشار اولین فصلنامه علمی وادبی فارسی «هلال» که بعد از ۱۲ سال انتشار، به طور ماهنامه نشر میگردید،

^۱ - مدیر فصلنامه دانش - اسلام آباد

نقش پژوهشگران مقاله نویسی فارسی پاکستان در ترویج زبان و ادب فارسی ،
تدریجاً بررسی می شود .

اینک به عنوان گام اولی در این راستا، ما فهرست مقالات علمی و ادبی
فارسی آقای دکتر محمد ظفر خان (د. ۲۰۰۵م / ۱۳۸۳ هـ. ش) که در حدود نیم
قرن منحصرأً به فارسی نویسی پرداخت مبادرت می ورزیم . موضوعات
پژوهشی وی اغلب درباره فارسی سرایان شبه قاره به ویژه از کشمیر ، غالب
شناسی ، مثنوی سرایی نظامی و امیر خسرو ، اقبال شناسی و داستان کوتاه
نویسی معاصر ایران مشتمل بود.

شایان تذکر است که نویسنده فقید مدتی پیش از ارتحال فهرستی از مقالات
نشر شده خود را در اختیار گذارده بود که بعد از تکمیل اطلاعات ، مورد استفاده
قرار گرفته است. اینک از نویسندگان محترمی که عمری را به مقاله نویسی
فارسی سپری کرده اند، درخواست می نمائیم بذل زحمت کرده فهارس جامعی
تهیه کرده در اختیار فصلنامه دانش بگذارند تا به نوبه خود نشر گردد. اما در
مورد فهرست مقالات فارسی نویسندگان گرامی که بدرود حیات گفته اند، از
شاگردان و دوستداران ایشان انتظار داریم که کمر همت ببندند تا دین خود را ادا
نمایند.

دانش، ۱۱۶

ظفر

۱۳۹۲



۱۷۸



مقالات علمی پژوهشی دکتر محمد ظفر خان

مقدمه

دکتر محمد ظفر خان استاد و رئیس اسبق گروه آموزشی فارسی دانشکده
دولتی جهنگ در دهه ۱۹۵۰م تحصیلات کارشناسی و کارشناسی ارشد را از
دانشگاه پنجاب لاهور تکمیل کرد و چندی بعد در خدمات تدریسی دانشکده

های استانی استخدام گردید. همزمان به دورهٔ دکترای زبان و ادبیات فارسی وارد و بعد از تهیه و ارائهٔ پایان نامه با عنوان «فارسی سرایان کشمیر در عهد بابرین» نائل به اخذ دانشنامهٔ دکترای در زبان و ادب فارسی از دانشگاه پنجاب گردید. او یکی از پنج نفر دانش آموختگان گروه فارسی دانشگاه پنجاب بود که پس از تاسیس پاکستان در دهه ۱۹۵۰م فارغ التحصیل گردیدند، چهار نفر دیگر دکتر رفاقت الله خان، دکتر عبدالغنی، دکتر ظهور الدین احمد، و دکتر خواجه عبدالحمید عرفانی بودند. از این عده ۳ تن از جمله دکتر محمد ظفر خان به راهنمایی دکتر محمد باقر رئیس وقت گروه فارسی پایان نامه های دکترای خود را تهیه و تدوین کردند. شایستهٔ تذکر است که دکتر محمد باقر خودش دورهٔ دکترای زبان و ادبیات فارسی را در انگلستان گذرانده بود، ولی باعشق و علاقه که به زبان فارسی و ایران داشت در حین حیات ۲۵ مسافرت کوتاه مدت و دراز مدت به ایران انجام داد و او دهها متون فارسی از دانشگاه پنجاب و توسط اکادمی ادبی پنجاب که در سرپرستی وی در خانهٔ شخصی ۱۲ جی مادل تاون لاهور مستقر بود، چاپ و منتشر کرد. شایستهٔ تذکر است در آن زمان اغلب پایان نامه های دکترای به زبان انگلیسی نگارش و ارائه می گشت. وی در اوت ۱۹۵۶م در مجلهٔ فارسی زبان «هلال» چاپ کراچی به فارسی نویسی و نشر مقالات علمی و ادبی پرداخت.

همکاری با مجله هلال

دکتر محمد ظفر خان با مجلهٔ هلال فارسی که از طرف ادارهٔ مطبوعات دولت پاکستان در کراچی منتشر می گشت، آغاز به همکاری نمود و اولین مقاله ادبی را با عنوان مثنوی نیرنگ عشق در اوت ۱۹۵۶ منتشر نمود. ناگفته نماند وی در شانزده سال اول نویسندگی مقالات فارسی، توجهات بیشتری به فارسی سرایان

کشمیر که موضوع پایان نامه وی بود، داشت. از ۳۵ مقاله ادبی و پژوهشی در ظرف این مدت حد اقل ۲۲ گفتار درباره فارسی سرائی در کشمیر و فارسی سرایان کشمیر بود. اما جالب اینست که در همین زمان بود که سه مقاله درباره داستان کوتاه نویسی سید محمد علی جمال زاده، یک مقاله در باب داستان کوتاه نویسی صادق هدایت یک مقاله در موضوع داستان کوتاه نویسی مستعان ویکی نیز به عنوان آئینه حجازی تألیف و نشر نمود. چند مقاله در این دوره درباره فارسی سرایان دیگر لاهور و شبه قاره به سلک نگارش در آورد. اینک فهرست مقالات چاپ هلال جهت استحضار علاقه مندان در زیر ارایه می گردد:

در مجله هلال جمعاً ۳۵ مقاله پژوهشی فارسی از وی منتشر شده :

شماره	عنوان مقاله	نام مجله	تاریخ انتشار
۱	مثنوی نیرنگ عشق	هلال فارسی	اوت ۱۹۵۶م
۲	شیخ یعقوب صرفی	"	ژوئن ۱۹۵۸م
۳	مظهری کشمیری	"	دسامبر ۱۹۵۸
۴	محسن فانی کشمیری	"	ژوئن ۱۹۵۹
۵	اوجی کشمیری	"	سپتامبر ۱۹۵۹
۶	ذهنی کشمیری	"	مارس و ژوئن ۱۹۶۰
۷	غنیمت کنجاهی	"	مارس ۱۹۶۱
۸	اوضاع کشمیر در عهد اکبر شاه	"	اکتبر ۱۹۶۱
۹	سالم کشمیری	"	مارس ۱۹۶۲
۱۰	دازاب بیگ جويا کشمیری	"	اکتبر ۱۹۶۲
۱۱	کشمیر در عهد جهانگیر	"	ژانویه ۱۹۶۳
۱۲	عبدالغنی بیگ قبول	"	آوریل ۱۹۶۳
۱۳	غنی کشمیری	"	ژوئن ۱۹۶۳
۱۴	ساطع کشمیری	"	دسامبر ۱۹۶۳
۱۵	فروعی کشمیری	"	مارس ۱۹۶۴
۱۶	کشمیر در عهد شاهجهان	"	اکتبر ۱۹۶۴



۱۷	کشمیر در عهد عالمگیر	"	دسامبر ۱۹۶۵
۱۸	نظری به داستانهای کوتاه جمال زاده (قسط اول)	"	ژوئن ۱۹۶۶
۱۹	نظری به داستانهای کوتاه جمال زاده (قسط دوم)	"	ژوئیه ۱۹۶۶
۲۰	محمد صالح ندیم کشمیری (قسط اول)	"	دسامبر ۱۹۶۶
۲۱	ندیم کشمیری (قسط دوم)	"	فوریه ۱۹۶۷
۲۲	ندیم کشمیری (قسط سوم)	"	ژوئن و ژوئیه ۱۹۶۷
۲۳	نظری بداستانهای کوتاه صادق هدایت	"	مه ۱۹۶۸
۲۴	قابل کشمیری	"	۱۹۶۹
۲۵	مسلک الاخیار (قسط اول)	"	اکتبر ۱۹۶۹
۲۶	مسلک الاخیار (قسط دوم)	"	ژانویه ۱۹۷۰
۲۷	مشتاق کشمیری	"	آوریل ۱۹۷۰
۲۸	داستانهای کوتاه مستعان	"	دسامبر ۱۹۷۰
۲۹	نظری به مثنوی شاهد و عزیز (قسط اول)	"	مه ۱۹۷۱
۳۰	نظری به مثنوی شاهد و عزیز (قسط دوم)	"	ژوئن ۱۹۷۱
۳۱	مغازی النبی	"	اوت ۱۹۷۱
۳۲	آئینه حجازی	"	اکتبر ۱۹۷۱
۳۳	مثنوی مصدر الآثار	"	دسامبر ۱۹۷۱
۳۴	محمود نامه	"	فوریه ۱۹۷۲
۳۵	پژوهشی درباره دیوان غنیمت	"	ژوئن ۱۹۷۲

نویسندگی مقالات پژوهشی در مجله پاکستان مصور

۱۸۱



در ۱۹۷۳م ماهنامه هلال کراچی با تغییر نام به «پاکستان مصور» آغاز به نشر و تا ۱۹۸۹م برای شانزده سال از اسلام آباد منتشر می شد. آقای دکتر محمد ظفر خان برای این مجله ۳۷ مقاله ادبی تدوین نمود. اغلب موضوعات درباره نویسندگان و فارسی سرایان شبه قاره بوده، ولی چندین مقاله علمی در موضوع نظامی، جامی، قآنی و حتی در باب ادبیات معاصر مثلاً داستان های کوتاه جمال میر صادقی و اقبال شناسی متعلق بوده است. شایسته یادآوری است که دکتر ظفر

خان دانش آموخته دانشگاه پنجاب بوده و هیچ گاه حتی فرصت مسافرت و تحصیل در ایران بدست نیاورده ولی با این وصف پیوسته به فارسی نویسی می پرداخت. برای افاضه ادب دوستان اینک به درج فهرست مقالات چاپ شده استاد ظفر خان در مجله پاکستان مصور مبادرت می ورزیم:

فهرست پاکستان مصور

شماره	عنوان مقاله	نام مجله	تاریخ انتشار
۳۶	محمد افضل سرخوش	پاکستان مصور	ژانویه / آوریل ۱۹۷۴
۳۷	دیوان محسن فانی	"	ژانویه ۱۹۷۸
۳۸	داستان های کوتاه جمال میر صادقی	"	مارس / آوریل ۱۹۷۶
۳۹	حبیب الله حبی	"	ژانویه ۱۹۷۸
۴۰	محمد امین مستغنی	"	سپتامبر ۱۹۷۸
۴۱	نجمی کشمیری	"	اکتبر ۱۹۷۸
۴۲	نگاهی به عقب نمای تشکیل و تاسیس پاکستان	"	نوامبر / دسامبر ۱۹۷۸
۴۳	پژوهشی درباره کلیات سرخوش	"	ژوئن / ژوئیه ۱۹۷۹
۴۴	نقد و بررسی کلمات الشعراء	"	سپتامبر / اکتبر ۱۹۷۹
۴۵	شائق نامه	"	آوریل / مه ۱۹۸۰
۴۶	محمود نامه دلشاد پسروری	"	ژوئن ۱۹۸۰
۴۷	منقبت سرائی در شعر جویا	"	ژوئیه / اوت ۱۹۸۰
۴۸	تجزیه و تحلیل قصائد نعتیه داراب بیگ جویا	"	ژانویه / فوریه ۱۹۸۱
۴۹	نقد و بررسی رساله عطائی نامه	"	مارس ۱۹۸۱
۵۰	مطالعه پیرامون لوايح جامی	"	ژوئیه / اوت ۱۹۸۱
۵۱	نقد و بررسی روایح یعقوب صرفی	"	نوامبر / دسامبر ۱۹۸۱
۵۲	نقدی بر رساله روایح یعقوب صرفی	"	آوریل ۱۹۸۲
۵۳	پژوهشی درباره مثنوی هفت کشور	"	مه ۱۹۸۲
۵۴	قصاید منقبتی در شعر عرفی	"	ژوئیه ۱۹۸۲
۵۵	زیب النساء مخفی	"	سپتامبر ۱۹۸۲
۵۶	نعت گوئی نظامی گنجوی در مثنوی مخزن الاسرار	"	اکتبر ۱۹۸۲
۵۷	دیوان مخفی	"	نوامبر ۱۹۸۲

دانش، ۱۱۶

بهار

۱۳۹۳



۱۸۲



۵۸	مادر آن کاروان سالار عشق	"	دسامبر ۱۹۸۲
۵۹	مثنوی وامق و عذرای صرفی کشمیری	"	ژانویه ۱۹۸۳
۶۰	سهم صوفیا و نقش زبان فارسی در ترویج اسلام در شبه قاره	"	سپتامبر ۱۹۸۳
۶۱	شرح عظمت و حرمت سیده النساء فاطمة الزهرا در شعر اقبال	"	اکتبر ۱۹۸۳
۶۲	نعت گوئی عرفی شیرازی	"	نوامبر ۱۹۸۳
۶۳	نقبض گوئی سرخوش	"	فوریه ۱۹۸۵
۶۴	شمه ای از مثنوی تحفة الاحرار جامی	"	آوریل ۱۹۸۵
۶۵	حافظ جمعیت خیر الامم	"	آوریل ۱۹۸۵
۶۶	پژوهشی درباره اسم کامل محمود لاهوری	"	سپتامبر ۱۹۸۵
۶۷	نقد و بررسی بر غزلیات فانی	"	آوریل ۱۹۸۶
۶۸	پژوهشی درباره وفات محمود لاهوری	"	ژوئن / ژوئیه ۱۹۸۶
۶۹	نعت گوئی محمود لاهوری	"	مه ۱۹۸۷
۷۰	رقعات غنیمت	"	ژوئیه ۱۹۸۷
۷۱	تمدیحات سرخوش	"	ژوئیه ۱۹۸۸
۷۲	نعت گوئی قاتنی شیرازی	"	اکتبر ۱۹۸۸

همکاری مثمر با فصلنامه دانش

آقای دکتر محمد مظفر خان از سالهای اولیه تأسیس فصلنامه فارسی زبان «دانش» اسلام آباد که در اوائل توسط رایزنی جمهوری اسلامی ایران و سپس به مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان منتقل گردید از ۱۹۸۸ تا ۲۰۰۵م که سال خاموشی مشارالیه بود بدون وقفه همکاری مثمر بخشی می کرد. در این مدت وی موفق به تدوین و نشر ۱۵ مقاله علمی پژوهشی در دانش شد. موجب خوشوقتی است که در مدت ۱۷ سال نویسندگی در دانش در اغلب شماره ها موضوع «غالب شناسی» مورد توجه وی بوده است. ناگفته نماند که تا دو دهه پیش در

ایران درباره آثار منظوم و مثنوی غالب کمتر تألیفاتی تهیه و نشر می گردید. شایسته است به فهرستی از مقالات دکتر ظفر خان در دانش نگاهی بیندازیم.

مقالات دانش

شماره	عنوان مقاله	نام مجله	تاریخ انتشار
۷۳	ترک شیرازی	فصلنامه دانش	پاییز ۱۹۸۸
۷۴	مولانا عبدالرحمن خلدی	"	پاییز ۱۹۹۰
۷۵	مخزن الاسرار نظامی گنجوی	"	پائیز زمستان ۹۲ - ۱۹۹۱
۷۶	مثنوی ابرگهر بار	"	بهار ۱۹۹۸
۷۷	پژوهشی درباره سال ولادت و وفات نظامی گنجوی	"	پائیز ۹۸ زمستان ۹۹
۷۸	مثنوی باد مخالف غالب	"	بهار و تابستان ۱۹۹۹
۷۹	مثنوی چراغ دیر غالب	"	پاییز ۲۰۰۰ زمستان ۲۰۰۱
۸۰	عنصر مرثیه و نوحه در شعر غالب	"	پاییز ۲۰۰۱ زمستان ۲۰۰۲
۸۱	مثنوی رنگ و بوی غالب	"	پاییز ۲۰۰۲ زمستان ۲۰۰۳
۸۲	اتحاد بین المسلمین در پرتو آیات کلام الله مجید	"	بهار و تابستان ۲۰۰۳
۸۳	مثنوی ابرگهر بار غالب	"	پاییز ۲۰۰۳ زمستان ۲۰۰۴
۸۴	مثنوی درد و داغ غالب	"	بهار و تابستان ۲۰۰۴
۸۵	تقریظ آیین اکبری (سروده غالب)	"	پاییز ۲۰۰۴ زمستان ۲۰۰۵
۸۶	مقایسه مخزن الاسرار نظامی و مطلع الانوار (امیر خسرو)	"	بهار ۲۰۰۵
۸۷	مثنوی غالب : بیان نموداری شان نبوت و ولایت که در حقیقت پرتو نور الانوار حضرت الوهیت است	"	پاییز ۲۰۰۵

دانش، ۱۱۶، بهار ۱۳۹۳



۱۸۴



در خور تذکر است که دکتر ظفرخان طی مدت ۴۹ سال فارسی نویسی علاوه بر سه مجله عمده فارسی نامبرده در پیش ، با برخی از نشریاتی که به فارسی دری

منتشر می شد نیز همکاری می کرد. در مجله سروش اسلام آباد و کاروان ده مقاله نوشت که موضوعاتش به شرح زیر می باشد.

مقالات سروش و کاروان

شماره	عنوان مقاله	نام مجله	تاریخ انتشار
۸۸	نعت گوئی جامی در تحفة الاحرار	سروش فارسی	فوریه ۱۹۸۴
۸۹	منقبت امام حسین در شعر جويا	"	اکتبر ۱۹۸۴
۹۰	قصائد غالب در منقبت حضرت علی (I)	"	مارس / آوریل ۱۹۹۴
۹۱	قصائد غالب در منقبت حضرت علی (II)	"	مه / ژوئین ۱۹۹۴
۹۲	نعت سرائی خسرو در مطلع الانوار	"	شماره خصوصی ۱۹۹۶
۹۳	مثنوی سرمه بینش	"	سپتامبر / اکتبر ۱۹۹۶
۹۴	مثالبه در شعر سرخوش	"	ژوئیه ۱۹۸۴
۹۵	نظری به داستانهای کوتاه جمال زاده	کاروان*	ژوئین ۱۹۶۶
۹۶	بدیبه گوئی مخفی	"	اوت ۱۹۸۳
۹۷	مظفر علی ظفر(فارسی گوی بلده جهنگ در سده دوازدهم هجری قمری)	"	اکتبر ۱۹۸۴

شایان تذکر است که دکتر محمد ظفر خان در حین حیات هیچگاه فرصتی نیافت که به ایران عزیز سفر کند ولی مقالات علمی پژوهشی که در دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰م از وی چاپ و منتشر شد نه فقط درباره موضوعات شبه قاره ای تدوین گردیده بلکه در بابت داستان های کوتاه جمال زاده، صادق هدایت ، مستعان و جمال میر صادقی بوده. در سالهای آخر زندگانی مثر دکتر محمد ظفر خان به « غالب شناسی» بذل توجه نمود و شش مقاله راجع به این موضوع تهیه و نشر نمود.

* - توفیق رؤیت میسر نگردید!

آقای دکتر محمد ظفر خان در تاریخ اول مارس ۲۰۰۵م برابر با ۱۱ اسفند ۱۳۸۳ در جهنگ (پنجاب) به لقاء الله شتافت. شایسته است که یکی از مراکز پژوهشی به تدوین و نشر مجموعه مقالات منتشر شده استاد فقید همت نماید.

منابع

- ۱ - فصلنامه دانش اسلام آباد - شماره ۶۲ - ۶۳
- ۲ - همان منبع، شماره ۸۰
- ۳ - همان منبع، شماره ۸۲
- ۴ - مجله تحقیق (اردو) دانشگاه پنجاب ج ۱۳، شماره ۱ تا ۴، ۱۹۹۱م
- ۵ - فهرست مقالات فارسی در زمینه تحقیقات ایرانی به کوشش ایرج افشار - دوره کامل - تهران.

دانش، ۱۱۶

بهار

۱۳۹۳



۱۸۶



ظرایف نامه ها

فهرست نگار ممتاز آقای دکتر عارف نوشاهی ، در ضمن اعلام وصول شماره اخیر فصلنامه تذکراتی دادند که شایان توجه علاقه مندان می باشد:

شماره مشترک ۱۱۴ و ۱۱۵ دانش عز وصول بخشید. ازین که مجله به موقع انتشار یافته ، به کوشش همه دوستان تحسین می کنیم. عجالته به چند نکته اشاره می کنم :

تذکره مذكر الاصحاب ملیحای سمرقندی به کوشش کمال الدین عینی ، از طرف رایزنی فرهنگی ایران در دوشنبه تاجیکستان چاپ شده است. در سوگنامه دکتر ظهور الدین احمد بعضی اطلاعات نیاز به تکمیل و اصلاح دارد ، چنانکه :

۱. پایان نامه انگلیسی ایشان بعدا به اردو ترجمه و با نام « ابوالفضل : احوال و آثار » چاپ شد.

۲. جلد اول تاریخ ادب فارسی در پاکستان از سوی یونیورسیتی یک ایجنسی لاهور و جلد دوم از طرف مجلس ترقی ادب لاهور چاپ شد.

۳. ترجمه هر شش جلد تاریخ ادب فارسی در پاکستان بنا بر اظهار دکتر شاهد چودری ، از اردو به فارسی ترجمه شده است و تاکنون جلد اول و دوم (ترجمه فارسی) منتشر شده است.

۴. موقوفات دکتر محمود افشار در ۱۹۹۱ به دکتر ظهور جایزه ادبی داده بود. انجمن مفاخر چنین تجلیلی ازیشان به عمل نیاورد.

با تشکر از جنابعالی ما بنوبه خود از موقوفات دکتر محمود افشارسپاسگزاری می کنیم که جایزه ادبی را به استاد فقید اهداء کرده بود. از این که اغلب آثار تاریخ ادبی مشار الیه به زبان اردو چاپ و منتشر می گردید، امکانا بنابر این مورد توجه انجمن مفاخر قرار نگرفته باشد. ضمناً در دانشنامه ادب فارسی ، سال اهدای جایزه ادبی موقوفات ۱۳۷۲ ش / ۱۹۹۳م درج گردیده است، (جلد چهارم صص ۵۹ - ۱۶۵۸)



آقای دکتر رئیس احمد نعمانی از علیگر (هند) لطف نموده ابراز نظر خود را به این گونه فرموده است :

« بدین وسیله وصول شماره ۱۱۲ - ۱۱۳ فصلنامه دانش اعلام می نماید امیدوارم در آینده نیز دانش عزیز را برای استفاده ما ارسال خواهند کرد . اگر یک یا دو شعر فارسی نیز در آخر فصلنامه چاپ شود چه گناهی دارد و چه عیبی است در این که فارسی گویان شبه قاره هم بدین بهانه تشویق شوند تا رواج شعر و شاعری فارسی به کلی در این نقاط قطع نگردد و ما این دل کش ترین مظهر تمدن ایرانی هند را از دست نداده باشیم! اگر جنابعالی به خاطر آورید تا چند سال پیش ما یک بخش « فارسی شبه قاره » شامل دو قسمت نثر و شعر امروز داشته بودیم که با کاهش حجم شماره ها حذف گردید. با این وصف اگر در ضمن نامه نویسی مطلبی هدف آمیز منظوم نظیر ماده تاریخ در گذشت پرفسور محمد ولی الحق انصاری سروده جنابعالی در شماره ۱۱۰ - ۱۱۱ در بخش پاسخ به نامه ها درج شده است . در آینده نیز به خواست خداوند استفاده خواهیم کرد.

پرفسور محمد عبدالله استاد متقاعد « مدرسه عالی » کولکتا - هند بذل عنایت کرده مرقوم داشته اند:

« این شماره از مشمولات بی بهای علمی و ادبی بر موضوعات نادر و نایاب مطبوعه و غیر مطبوعه دارد. حقیقتاً مرکز تحقیقات فارسی لایق صد تحسین و آفرین است. در پیشرفت و گسترش این زبان شیرینی در شبه قاره خدمات مخلصانه انجام می دهد . از خداوند متعال دعاگوی صحت و حوصله مندی جنابعالی و همکاران شما هستم.»
ما قلباً سپاسگزاری می کنیم که جنابعالی به طور مرتب اعلام وصول و در ضمن ما را در این خدمت ادبی و علمی تشویق می فرمائید.

چکیده مطالب

به انگلیسی

*Abstracts of Contents
in English*

Bedil's. while concluding it has been noted that Iqbal himself availed of Bedil's diction and terms in his poetry.

12 – Remembrance of Ali Murtaza in Iqbal's Poetry

Rozina Anjum Naqvi

Allama Iqbal is prominent poet , who composed poetry in two languages and helped the Muslims of Sub-Continent to acquiring enlightenment as axis of his thoughts were based upon Islam. He had deep inclination toward most prominent personalities of Islam . He has composed a number of couplets for Hazrat Ali, in which his love, attachment and devotion is manifested. His personality does not need any introduction . In this writeup Persian and Urdu couplets of Iqbal in remembrance of Ali Murtaza have been compiled .

Syed Murtaza Moosvi



10 – Anti – *Tabu* elements in Poetry of Iqbal Lahori

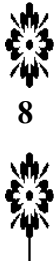
Bahare Fazlee Darzi / Ali Mohammed Moazeni

Iqbal has been recognized as social reformer and Islamic philosopher in the history of Islamic thought. A review of elements of Anti- *Tabu* in religious and social sphere of his poetry, has an importance as he waged a war against anti-Islam fanaticism for his whole life. In this article Anti-*Tabu* religious and social elements in his poetry like taking exception of God, human creation, criticism of angels, mercy upon Satan, criticising the role of mulla and sermon deliverer, we come to the conclusion that such impudences are comparable to Mystic's *Shath*. Although Khayyam's topics are critical of creativity from *Azal* upto *Abad* but with no place for doubt, despair, pessimism and atheism. Hence discards living in pleasure and likes drinking from a **Quranic** cup.

11 – Iqbal's Contribution in recognition of Bedil's Poetry in Iran.

Akhlaq Ahmed Aahan

Persian poetry has long background in the Sub-Continent since days of Masood Saad Salman. First Iranian who authored a detailed book on Iqbal in Iran , was Prof. Mojtaba Minavy. Bahar and Shafie Kadkani were first poet and writer who passed remarks on Bedil's poetry. Latter scholar afterwards authored a book on this topic entitled “Shair-e-Aaienaha” Sohrab Sepaheri, although upholds Nima's. structure but his poetry is deeply influenced by



social conversation in Iran that show social class, individual interests and the aim of addressee . these features directly affect on creation of fictional characters and dialogue between them.

Background: Up to now some articles have been written and published in Persian in regard to the topic of Taa'rof , for example Iranian taa'rof and its culture for Iranian people, why don't foreigners understand Persian taa'rof and its usage and justification in Persian language. However, in this current article it has been tried for the first time to study the application of taa'rof and how it influences on creation of the fictional heroes.

Method: In this current study the collected documents were analyzed and described via library method. Here ,after studying more than forty works of different authors specially Jamaalzadeh, Hedayaat, Alavi,Choobak,Aal-e Ahmad, Golestan, Daneshvar, ParviziGolshiri, Mirsadeghi, Mahmood,Ebrahimi, Dowlatabadi, Behrangi, Mohammadali, Ravaanipoor, Pirzaad,Shojaaei ,andI decided to study the application of taa'rof in creation of fictional heroes character. Therefore ,I analyzed the heroes 'dialogues from the above point of view one more time which resulted in writing this article .It may be noted that I could only analyze two classic works of modern fiction in this article because of the lack of time.





mystics, Iranian mystic culture expanded in these regions. Their influence in Bangladesh became vast and majority of Muslims and their leanings towards mysticism is testimony to it . In this article the role of Mystics in preaching and expansion of Islam and mysticism in Bangladesh has been discussed in some detail.

9 – The influence of the Application of Ta’arof in Creation of Fictional Characters.

Fareshtay Ahangari

The best technique of writing in creation of fictional characters is dialogues that are told by characters for indirect expression of author’s opinion. Ta’arof is a norm of speech and behaviour in different levels of Iranian life which is used in fictional dialogues that helps to display personality of the heroes. With attention to second meaning of these phrases and sentences ,they can tell about heroes’ opinion ,intentions, place of training and in general they manifest the quality of fiction heroes’ personality , regardless of the usage and quality of words and phrases and also the grammatical structures which refer to specific style of each author, the deliberately,typical and exaggerating usage of Taa’rof phrases in dialogue of fiction heroes can assist to describe the heroes ‘ personality and alter the readers point of view about it; for instance it causes pre – judgment ,sympathy and acceptance or refusal of the reader about fiction characters. Application of Taa’rof phrases are like a line and like a light which guides

such poet Raadi(11th century A H) Persian poet, a resident of the Sub –Continent, who composed *Masnavi Khamosh Khatoon*. Originally story relates to the Sub-Continent. A women narrates in four parts in a night, four stories addressed to four persons and each story has four characters . The Meter and tradition pursued in it reminds the Masnavi *Haft Paikar* of Nizami . Importance of number 4 in it, compared to the number of 7 in **Haft Paikar** seem having similarity . In this article we have tried to introduce *Masnavi Khamosh Khatoon* and influence of few of Persian works particularly Nizami’s *Haft Paikar* upon it.

8 – Role of Mystics in expansion of Islam and Iranian mystic culture in Bangladesh.

Dr. Mohammad Mohseniddin Mia / Dr. Abdus Saboor Khan

During blossoming of Islam in Bangladesh propagation and extension of Islam in general masses was done by Mystics. These mystics had traveled from Arabia, Central Asia and particularly from Iran. Bengal’s Mystics were busy in serving Islam and society in many ways. Their role in expansion of Islam was very prominent in this land. Monasteries and tombs of these Mystics were centres of prayers and educating the principles of Holy Quran and Sunnah in Bangladesh .

In those days, at the neighbourhood of king’s palace, a abode titled as “ *Moreed Khanah*” (Devotee’s House) was located where people from various faiths used to visit for conversion to Islam. Due to such spiritual activities of

6 – Zaibun Nisa Makhfi, most prominent poetess of Sub-Continent during Teimurid Period

Faiza Zahra Mirza

During Teimurid period in the Sub-Continent Persian language and literature flourished to the extent that women, daughters and even maids had creativity for composing Persian poetry, which has been amply quoted by the chronicle writers. But presently not a single such collection of the poetry is available except one i.e. Divan –e- Makhfi attributed to elder daughter of king Aurangzeb, published many times and include *ghazals*, *qasidas*, quatrains, *tarkibband & mufaradat*. In most *ghazals*, she has followed the pattern of Hafiz and Urfi. In this write up the poetry of Zaibun Nisa Makhfi has been reviewed from the angle of usual composing and extemporenavously.

7 – Structural Influence of Nizami’s *Haft Paikar* in *Mathnavi Khamosh Khatoon*

Ali Mohammadi / Ali Asghar Bashiri

Nizami has immensely influenced the tradition of Masnavi composing and many poets in later periods have directly or indirectly been influenced by him. A number of poets like Amir Khusrau Dehlavi and Jami have directly followed his style and recognised Nizami’s mastery in their works, hence they are considered as under influence of their mentor. But there were various poets who did not refer to Nizami in their poetry direct or to Nizami’s style but one would comprehend while going through their works. One



truth, sincerity, justice, gratitude, brotherhood and respect have high place. In the backdrop of contemporary tensions among comity of nations, if we implement his words of wisdom individually and collectively, all such problems can be resolved in no time. Based on Saadi's works i.e Gulistan and Boostan, his personality has been discussed and analysed as a champion of human values and peaceful co-existence in this writeup, in detail.

5 – Fateh –e- Gujrat an epic, reflections on historical and literary era of Akbar.

Faleeha Zahra Kazmi

For more than a thousand years, the great writers and intellectuals are creating masterpieces in Persian Language. Their intellectual creativity has been transferred from generation to generation as a valuable cultural heritage. The libraries of the sub-continent are the reservoirs of this treasure of books of great historical value. However, it is a big dilemma that many manuscripts of the books on Persian language and literature are not seen anymore.

Faizi's epic masterpiece Zafar-Nama-e-Ahmedabad is one such book that gets less attention of the researchers. It however, holds immense historical value and essential , in order to comprehend the era of the Akbar.



literary personalities has been worn out and in some cases, a very little of it is found in the miscellanies (*Jong* and *Safeneh*) . In this writeup newly found works of Sadeed – ud – din Aaoor in old MSS of miscellany No. 651 being kept in Majlis library, Tehran has been introduced.

3. Rustum and Sohrab’s Story from viewpoint of Aristotle: A critical study.

Shahrukh Mohammed Beygi / Amir Aminian Toosi

Shahnama-e-Ferduasi encompasses characteristics of Epic poetry but the most popular and most literary part of it is considered the “ Story of Rustum and Sohrab,” which has valuable characteristics of Tragedy. It is noteworthy that Tragedy does not entail only pity, weeping and sorrow but also literary genre based on principle. We notice that in the most writings only the sorrowful and pathetic aspect of this story is highlighted.

In this writeup , story of Rustum and Sohrab have been reviewed from viewpoint of Aristotle and besides it, a comparison is made with various tragedies of western lands, which usually have a similar conclusions.



4 – Shaikh Saadi: A champion of human values and peaceful co- existence.

Wasif Ahmad

In the teachings of Saadi, human values of kindness, courtesy, forbearance, contentment , prudence, knowledge,

A Glimpse of Contents of this Issue

1- Khayyam's Quatrains in Mirssad-ul-Ibad's MSS.

Imtiaz Ali Khan Arshi

Translated by Syed Hasan Abbas

A manuscript of Mirssad-ul-Ibad No 428 kept in Reza Library, Rampur, authored by Najmuddin Abu Bakr Razi Hamdani was written in 620 A.H. Prominent Researcher Imtiaz Ali Arshi has quoted a number of Khayyam's Quatrains enlisted in this MSS, which are normally not found in published collections of *Rubaiyyat-e-Khayyam*. Syed Hasan Abbas of Banaras University has rendered above write – up into the Persian for our readers.

2 – Recently found works of Sadeed-ud-din Aaoor in an old miscellany.

Mehrdad Chitraye

Researches in classical works of Persian prose and poetry, helps us to discover new dimensions of literary history and highlighting the styles of Poets and Writers. As we are aware, during past centuries works of various

Note

On the front page we are giving a 'resume' of the contents of the current issue of DANESH for the information of the English knowing Librarians, Cataloguers and particularly Research Scholars to enable them to get a brief knowledge of the subject of articles of their interest and subsequently get them translated by themselves – Editor.

Quarterly Research Journal

President & Editor-in-Chief: *Ghasem Moradi*

Editor: *Syed Murtaza Moosvi*



Address:

IRAN PAKISTAN INSTITUTE OF PERSIAN STUDIES

House No.4, Street 47, Sector F-8/1

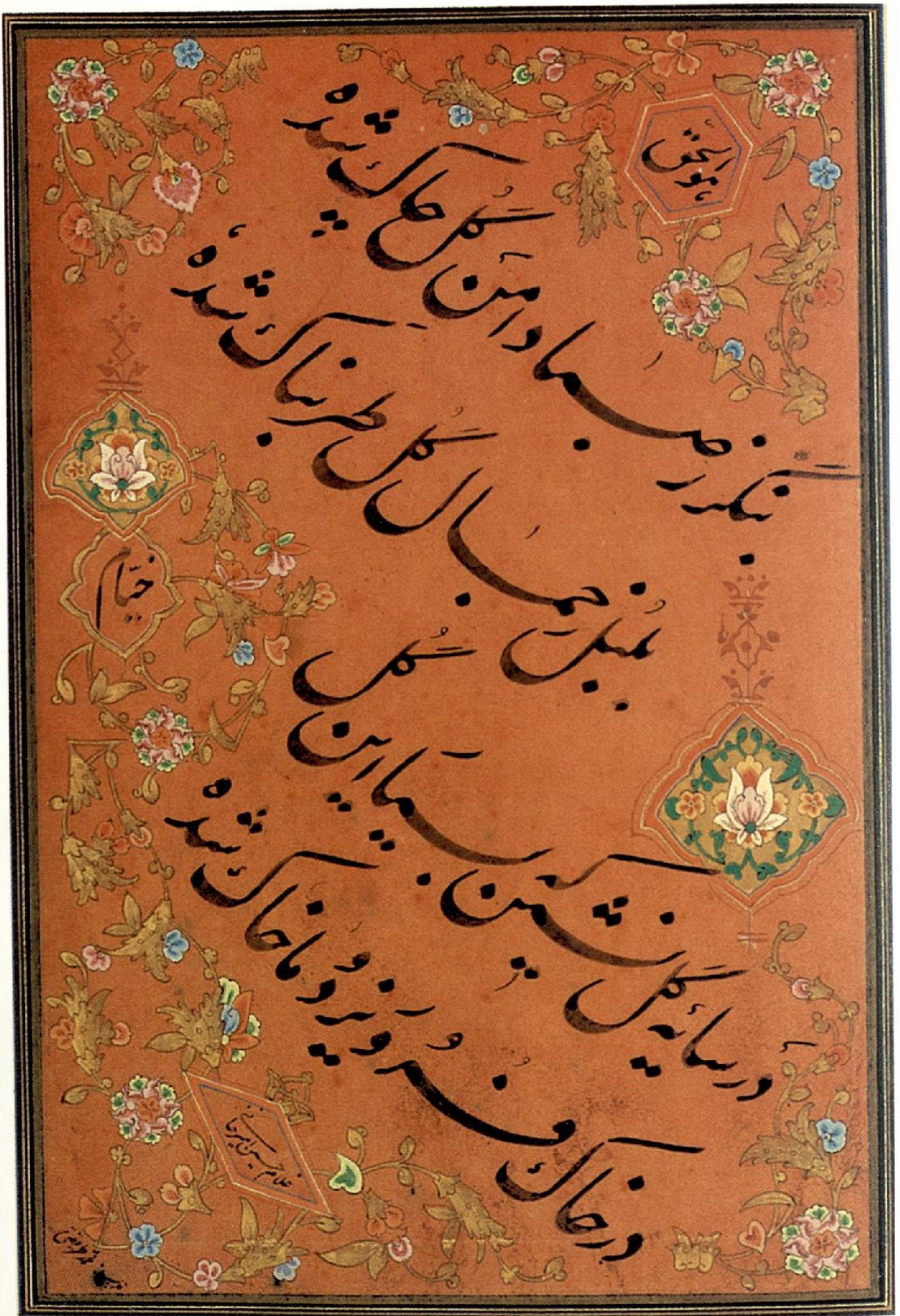
Islamabad 44000, PAKISTAN

Ph: 2816074-2816076

Fax: 2816075

Email: daneshperl@yahoo.com

[http:// ipips.ir](http://ipips.ir)



رباعی خیام نیشابوری به خط غلام حسین امیر خانی
خوش نویس ممتاز معاصر ایران

ISSN:1018-1873
(International Centre-Paris)



DANESH

Quarterly Research Journal
of the
IRAN PAKISTAN
INSTITUTE OF PERSIAN STUDIES,
ISLAMABAD

SPRING 2014
(SERIAL No. 116)

A Collection of Research articles
With background of Persian Language
And Literature and common cultural heritage of
Iran, Central Asia, Afghanistan and Indo-Pak Subcontinent