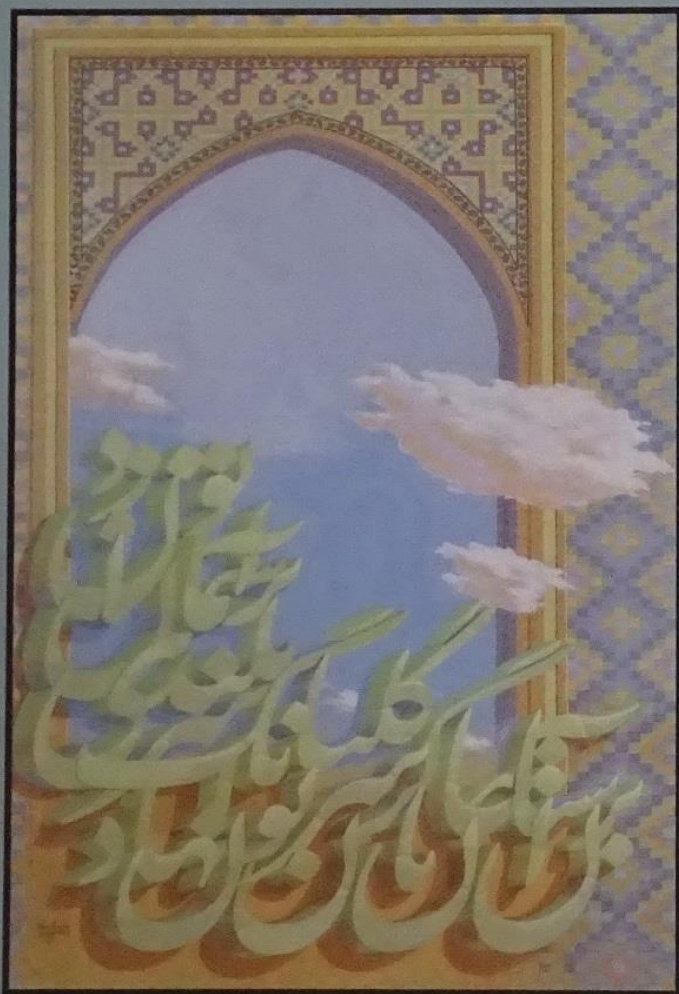




۱۳۰-۱۳۱
پاییز- زمستان
۱۳۹۶

دانش

فصلنامه‌ی علمی پژوهشی مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان - اسلام‌آباد





۱۳۱ - ۱۳۰

پاییز و زمستان

۱۳۹۶

فصل نامه مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

دارای درجه علمی - پژوهشی (ISI) از کمیسیون آموزش عالی پاکستان

محمد رضا کاکا

دکتر مهدی حسینی

ایران زاده، نعمت‌الله (دانشگاه علامه طباطبایی). بزرگ‌بیگدلی، سعید (دانشگاه تربیت مدرس). بیسپا، محمد نذیر (دانشگاه کراچی). تسبیحی، محمدحسین (پژوهشگر و فهرست‌نگار). تمیم‌داری، احمد (دانشگاه علامه طباطبایی). توسلی، محمد مهدی (دانشگاه سیستان و بلوچستان). ثاقب، اقبال (دانشگاه جی سی لاهور). رادفر، ابوالقاسم (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی). سفیر، محمد (دانشگاه نمل). سلطان‌الطاف‌علی (دانشکده دولتی کویت). سلیم مظهر (دانشگاه پنجاب). شادآرام، علیرضا (دانشگاه پیام نور)، صافی، قاسم (دانشگاه تهران). عابدی، محمود (دانشگاه تربیت‌معلم)، عمرانی، مرتضی چرمگی (دانشگاه پیام نور). قاسمی، شریف‌حسین (دانشگاه دهلی). کاظمی، فلیحه زهرا (دانشگاه ال-سی لاهور). کریمی، عیسی (پژوهشگر نسخ خطی فارسی). کلثوم ابوالبشر (دانشگاه داکا). مصطفوی‌سبزواری، رضا (دانشگاه علامه طباطبایی). معین‌نظامی (دانشگاه پنجاب). موسوی، مرتضی (پژوهشگر مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان). مهرنور محمدخان (دانشگاه نمل). میرزایی، علی پدرام (دانشگاه پیام نور). نوری، شهلا سلیم (دانشگاه کراچی). نوشاهی، عارف (پژوهشگر و فهرست‌نگار).

حروف‌نگار و صفحه‌آرا: محمد عباس بلتستانی

نشانی دانش: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، خانه ۴۹، کوچه ۲۶، ایف ۶ / ۲،

اسلام‌آباد ۴۴۰۰۰، پاکستان

دورنگار: ۲۲۷۰۳۸۲

تلفن: ۲۲۷۰۳۸۳

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

بهها: ۳۰۰ روپیه

http://ipips.ir

چاپ: منزل پریس - اسلام‌آباد

روی جلد : بر آستان جانان گر سر توان نهادن گلبانگ سر بلندی بر آسمان توان زد

« حافظ »

پدید آورنده : استاد جواد بختیاری

دانش ، فصل نامه علمی - پژوهشی ویژه نسخ خطی، تاریخ و ادبیات فارسی ایران، شبه قاره (پاکستان، هندوستان، بنگلادش)، افغانستان و آسیای میانه است.

نوشتار باید:

۱. دارای نام و نام خانوادگی، دانشنامه و جایگاه علمی، رایانامه (ایمیل)، نشانی و شماره تلفن نویسنده باشد.
۲. دارای روش علمی و منابع معتبر و دست اول باشد.
۳. نام منابع در متن و در پایان آن به این شیوه آورده شود:
۱-۳. در متن: نام خانوادگی نویسنده، سال چاپ: ش جلد، ش صفحه. مانند: رضوی، ۱۹۷۴: ج. ۱، ص. ۱۱۰.
۲-۳. در پایان:
۱-۲-۳. نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، سال چاپ، نام منبع، نام ناشر، نام شهر.
مانند: رضوی، سبط حسن، ۱۹۷۴، فارسی گویمان پاکستان، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، راولپندی.
۲-۳. نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، سال چاپ، نام منبع، نام مصحح، نام ناشر، نام شهر.
مانند: جمالی دهلوی، ۱۹۷۴، مثنوی مهروماه، حسام‌الدین راشدی، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، راولپندی.
۳-۳. استناد به مقاله: نام خانوادگی، نام، سال چاپ، «نام مقاله»، نام پایبند، دوره یا سال و شماره، نام شهر.
۴-۳. استناد به منابع اردو، انگلیسی و زبان‌های دیگر نیز به همین شیوه است.
۴. دارای این بخش‌ها با ساختاری پیوسته و هماهنگ باشد: نام، چکیده (فارسی)، واژگان کلیدی (فارسی)، پیش‌گفتار، متن، نتیجه‌گیری، کتاب‌نامه، چکیده (انگلیسی)، واژگان کلیدی (انگلیسی).
۵. روان، شیوا و بر پایه آیین نگارش مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی باشد.
۶. از ۲۰ صفحه - ۳۰۰۰ واژه - بیش‌تر نباشد و چکیده و واژگان کلیدی آن نیز از ۲۰۰ واژه نگذرد.
۷. با قلم نازنین در *word.doc* حروف‌چینی و به *daneshper1@yahoo.com* فرستاده شود.

یادآوری

- دانش** در ویرایش نوشتار دریافتی آزاد است.
- ب) نوشتاری که برای **دانش** فرستاده می‌شود، نباید در پایان دیگری چاپ شده باشد.
(پ) هر نوشتار نشانگر دیدگاه نویسنده آن است.
- ت) اگر پس از چاپ مقاله، آشکار شود که نویسنده آن کسی دیگر است، **دانش** برای پاس راستی و درستی و جایگاه خود و حقوق نویسندگان، آن کژی را در شماره آینده به آگاهی خوانندگان می‌رساند و فرستنده مقاله - که نام خود را بر آن نهاده - نیز باید پاسخ‌گوی کار خویش باشد.
- ث) ریزنگاره شماره‌های **دانش** در نشانی <http://ipips.ir> در دسترس پژوهشگران می‌باشد.
- ج) بهره‌گیری از نوشتارهای **دانش** در کتاب‌ها و پایندها با آوردن نام فصل‌نامه، آزاد است.



فهرست مطالب

- سخن دانش ۵
- **نسخه شناسی**
- آشنایی با نسخه خطی و متن کامل قصیده فارسی رضوان الله آروی ۷
«مطلع الانوار»
- **اقبال شناسی**
- بررسی انتقادی رباعی و رباعیات اقبال لاهوری محمد نذیر ۲۳
از نظر وزن عروضی
- «زمین» و «آسمان» و «سرعیش جاویدان» غلام معین الدین ۴۱
در شعر اقبال
- نماد «کل لاله» در سروده های فارسی اقبال شگفته بسین عباسی ۵۱
- نگاهی گذرا به افکار و آثار علامه اقبال ناهید اختر ۶۱

▪ مثنوی پژوهی

- سیری در مثنوی مولانا
- نعیمه ابراهیمی فرد / ۷۳
سعیده بخاری
- مثنوی ولی رام، تلالو عرفان و سلوک مولانا در سرزمین شبه قاره
- فلیحه زهرا کاظمی / شبانه ۹۹
سحر

▪ ادب و فرهنگ

- بازخوانی انتقادی اخلاق اجتماعی مردم عصر صفوی از دیدگاه ناظم هروی
- شیرزاد طایفی / ۱۱۱
مهدی باقری
- شاه همدان در بلتستان
- مهدی حسینی / صغرا بتول ۱۳۹
- بررسی شعر نظیری از لحاظ صور خیال
- نوید احمد گل ۱۵۵

▪ آینه مرکز

- نشست ادبی به مناسبت بزرگداشت حافظ ، نشست ادبی با عنوان محفل مسالمة حسینی(ع) ، گردهمایی سراسری استادان زبان فارسی پاکستان ، آئین اعطای نشان سعدی و اقبال ، محفل ادبی به پاسداشت سالروز علامه محمد اقبال
- ۱۷۱ دفتر دانش

▪ یاد رفتگان

- شرح حال و آثار دکتر سید علی رضا نقوی
- گزارش مجلس یادبود مرحوم پرفسور دکتر سید
- ۱۸۱ دفتر دانش
- علی رضا نقوی

Abstracts of Contents in English

A Glimpse of Contents of this issue

چکیده مطالب به انگلیسی

1 – 6

سخن دانش

هنرمند مبتکر آفریننده ای است که در جهان اندیشه خود صدها قالب تخیل را می آفریند و با خون جگر خویش آنها را پرورش می دهد. چنین هنرمندی پس از آنکه فرزندان خیال خود را به حرف و صوت و رنگ و امثالهم ملبس ساخت، با تقدیم آنها به جامعه بشری به انسانیت خدمت می کند. وظیفه هنرمند مبتکر این است که روح زندگی را مجسم سازد. تصویری که هنرمند از روح زندگی در معرض تماشای اهل دل وا میگذارد، تصویری است سرشار از حسن و زیبایی هنری. واقعیت زندگی پس از عبور از صافی خیال هنرمند رنگ و بویی دیگر می یابد؛ چنانکه علامه اقبال فرموده اند:

| | |
|-----------------------------|------------------------------|
| سینه شاعر تجلی زار حسن | خیزد از سینای او انوار حسن |
| از نگاهش خوب گردد خوبتر | فطرت از افسون او محبوب تر |
| سوز او اندر دل پروانه ها | عشق او رنگین از او افسانه ها |
| بحر و بر پوشیده در آب و گلش | صد جهان تازه مضمّر در دلش |
| خضر در ظلمات او آب حیات | زنده تر از آب چشمش کائنات |
| کاروان ها از درایش گامزن | در پی آواز نایش گامزن |

فصلنامه دانش از ابتدا تا کنون در پی نشر اندیشه های هنرمندان مبتکری چون مولوی، سعدی، حافظ، اقبال و دیگر ستارگان جهان ادب پارسی بوده است. هدف از انتشار اندیشه های این بزرگان از یک سو آن است که از پرتو حسن اندیشه ایشان دیگر هنرمندان نیز بهره مند شوند و با الهام از هنر آنها آثار زیباتر و غنی تری را خلق کنند و از سوی دیگر با نمایش حسن و کمال و زیبایی آثار مذکور کمی

آسودگی و آرامش برای انسان غرق در دنیای مادی امروز به ارمغان آورده شود. در راستای رسیدن به این اهداف فصلنامه دانش در انتظار مقالات علمی - پژوهشی محققان محترم است.

امید است درخت تنومند فارسی که از مدتها پیش در این دیار ریشه دوانیده است، بار دیگر رونق سابق را باز یابد و دگر بار گلها و شکوفه های تازه و رنگارنگ بر شاخه های آن ظاهر شوند تا زحمات اسلاف و نیاکان و عالمان و محققان و شاعران و ادیبان و صوفیان و مبلغان ما در این دیار به هدر نرود؛ چراکه زحمات آن بزرگان در هر گوشه و کنار این سامان آشکار است و اگر ما این آثار بکر و انوار فکر را از تحولات زمان و مکان محفوظ نداریم این خزائن و سفائن گرانبها در مسیر سیل خطرناک فرهنگ بیگانه نابود می شوند. از آنجا که مردم ایران و پاکستان فرهنگ اصیل و دیرین و ریشه دار مشترکی دارند، بایستی برای حفظ و حراست و نشر و اشاعت این زبان و فرهنگ مشترک که عامل سرفرازی ماستاز هر سو کوشید.

محمد رضا کاکا

سرپرست مرکز تحقیقات

فروردین ماه ۱۳۹۷ / مارس ۲۰۱۸

آشنایی با نسخه خطی و متن کامل قصیده فارسی ” مطلع الانوار “

سروده مولانا شاه نور الحق تپان پهلواروی

دکتر رضوان الله آروی*

مولانا شاه محمد نور الحق تپان (۱۱۵۶هـ - ۱۲۳۳هـ) میان عرفای سخن سرا و نویسندگان برجسته‌ی زبان فارسی شهرت به سزا داشت که به عنوان شاعر زبان فارسی نام و آوازه‌اش در سراسر شبه قاره پیچید. ایشان نبیره‌ی حضرت تاج العارفین پیر مجیب الله قادری قدس سره [۱] (۱۰۹۸هـ - ۱۱۹۱هـ) بودند که از معروف ترین صوفیاء آن عصر به شمار می‌رفت. نبیره‌ی دیگر حضرت تاج العارفین[ؒ] و یکی از برجسته ترین شاعران فارسی آن دوره، ابوالحسن فرد [۲] (۱۱۹۱هـ - ۱۲۶۵هـ) که به سبب داشتن مهارت و موفقیت‌های فوق‌العاده در زمینه‌ی عرفان به ” فرد اولیاء “ ملقب گشته، تلمیذ حضرت تپان، در فن شعر بودند.

مولانا شاه محمد نور الحق که ” تپان “ یا ” طپان “ تخلص می‌کرد، به یک خانواده بزرگ و اشراف ارتباط داشت. مولانا تپان، در ماه جمادی الثانی ۱۱۵۶هـ از همان خاک پهلواروی برخاست که مرکز علم و عرفان بود است.

پدرش حضرت احمد عبد الحق ابدال [۳] (۱۱۳۴هـ - ۱۱۹۹هـ) فرزند ارشد حضرت تاج العارفین[ؒ] بودند. حضرت تپان در عهد کودکی از جد گرامی و پدر بزرگوارش علوم مقدماتی را فرا گرفت و سپس در محضر حضرت ملاّ وحید الحق ابدال [۴] (۱۱۲۴هـ - ۱۲۰۰هـ) که به درس و تدریس خیلی تاثیر گذار و با نفوذ

*. دانشیار فارسی کالج اچ دی جین، آره (بیهار)

بود، تحصیلاتش را تکمیل نمود. مولانا تپان، در ماه مقدس رمضان، دست بیعت به جدّ گرامی خویش حضرت تاج العارفین ّ داد و در حلقه‌ی ارادتمندان وی در آمد و بر اثر صحبت او و فیض روحانی‌اش که از وی گرفت به مرتبه‌ی شیخ طریقت و عارف کامل فایز گردید. مولانا تپان در سال ۱۱۷۳هـ مرید و مجاز شد و واقعاً چیز عجیبی است که در همان سال، زیب سجاده عمادیه حضرت شمس العارفین شاه غلام نقشبند [۵] (۱۱۱۶هـ - ۱۱۷۳هـ) به درود به جهان گفت. حضرت تپان جانشین وی شد و حضرت تاج العارفین ایشان را خرّقه مبارک حضرت عماد الدین قلندر [۶] (۱۰۶۵هـ - ۱۱۲۴هـ) پوشانیده به سجاده عمادیه نشانید و خانقاه قلندری را آباد فرمود. استاد گرامی مولانا تپان، ملا شاه وحید الحق ابدال ّ در این موقع این قطعه وفات گفته بود :

آن عزیز زمانه نور الحق پاک دل پاک ذات پاک نهاد
 جدّ و هم پیر او نشانیدش سر سجاده جناب عماد
 سنه‌اش زین دعا بجو که ازو خانقاه قلندری آباد

مولانا تپان دختر شاه غلام نقشبند ّ را به حباله نکاح در آورد و ازو فرزندی به نام شاه ظهور الحق ظهور ّ [۷] (۱۱۸۵هـ - ۱۲۳۴هـ) به دنیا آمد. ایشان جانشین حضرت تپان شدند و مولانا تپان در حیات خویش فرزندش را به سجاده عمادیه نشانیده گوشه گیر شدند.

آن بزرگ عالی صفات و دانشمند گرانمایه به تاریخ چهارم شعبان (۱۲۳۳هـ) ازین سرای فانی به مقام جاودانی شتافت و در پهلوارى شریف در کنار آرامگاه مخدوم شاه برهان الدین لعل میان قدس سره [۸] (وفات ۱۱۰۷هـ) به خاک سپرده شد. ازین شعر ظهور سال وفات برمی آید:

ظهور حزین گفت سال وفات گذشته ز جان نزد جانان رسیدی

تپان، به عنوان شاعر چیره دست زبان فارسی شهرت بسیار دارد. اما کتابی به نام ”انوار الطریقه“ که در شرح احوال صوفیاء و عرفاء نوشته است، به عنوان کار گرانمایه به حساب می‌آید. متأسفانه این اثر او تا کنون به چاپ نرسیده است. در

همین کتاب احوال امیر عطاء الله جعفری زینبی^۹ [۹] (وفات ۹۶۴ هـ) نخستین بار نوشته شده است.

حضرت فیاض المسلمین شاه بدرالدین [۱۰] (۱۲۶۸ هـ - ۱۳۴۳ هـ) از همین کتاب احوال امیر عطاء الله را به طور خاص نقل کرده است که به کتابخانه خدابخش، پتنا نگهداری می شود.

مولانا تپان از هنگام تحصیل به شعر و سخن علاقه فراوان داشت و به زبان فارسی شعر می سرود. وی در مشق سخن به خدمت حضرت غلام نقشبند^{۱۰} — که از افاضل و اکابر شعراء و پیران طریقت آن عصر شمرده می شد - زانوی ادب زد. دیوان تپان مشتمل بر غزلیات، رباعیات، مراثی و قصیده... می باشد. در کلام تپان حلاوت لفظ و ملاحظه معنی به مرتبتی است که استادان فن مانند شیخ علی حزین [۱۱] (۱۱۰۳ هـ - ۱۱۸۱ هـ) معترف کلام وی بودند و کلامش را ” کلام خوب “ می گفتند. تپان شاعر با ذوق و صاحب اشعار متنوعی بوده که در هر صنف سخن سروده. به ویژه در قصیده مهارت و ذوق خاصی داشت و درین زمینه روش عرفی شیرازی [۱۲] (وفات ۹۹۹ هـ) را پیروی کرده است. اگر قصاید عرفی را در نظر داشته باشیم، در می یابیم که تپان قدرت شاعرانه با تقلید صحیح و بجا درهم آمیخته و نتیجه آن شده است که قصاید بلند او می تواند با قصاید عرفی پهلوی زند. مثلاً یک قصیده نعتیه عرفی، ازین مطلع آغاز می شود:

اقبال کرم میگذرد ارباب همم را همت نخورد نیشتر لا و نعم را

حضرت تپان به دنبال این قصیده می گوید:

در یاد رخ خوب تو بگرفته قلم را همرنگ خطت ساختم این تازه رقم را

علاوه برین، قصیده فارسی جناب تپان ” مطلع الانوار “ که اینجا بررسی و مورد بحث است، در پیروی قصیده معروف عرفی است که در مدح حضرت مولای کائنات (ع) می باشد و ازین مطلع آغاز می شود:

جهان بگشتم و دردا به هیچ شهر و دیار نیافتم که فروشد بخت در بازار

نسخه خطی قصیده ”مطلع الانوار“ که در کتابخانه خدا بخش پتنا نگهداری می‌شود، دارای هشت ورق می‌باشد و در خط تعلیق خوانا و روشن در سال ۱۲۰۹ هـ کتابت شده. (به شماره HL. 1949). اما نام کاتب هیچ جا ذکر نشده است. فهرست نگار توضیحی کتابخانه خدا بخش، مولوی عبدالمقتدر، متأسفانه اطلاعات بیشتر درباره شاعر و قصیده‌اش و اطلاعات دیگر مربوط به آن فراهم نکرده است. حتی در باره ممدوح شاعر، شاه نعمت الله قادری^{۱۱۳} حدس می‌زند و احتمال دارد که ممدوح مزبور شیخ نعمت الله سرهندی قادری^{۱۱۳} (وفات ۱۰۱۷ هـ) مرید و مجاز حضرت میان میر لاهوری^{۱۱۴} [۱۴] (۹۵۷ هـ - ۱۰۴۵ هـ) بودند که در مدح وی جناب تپان این قصیده ”مطلع الانوار“ سروده است. او در فهرست توضیحی انگلیسی می‌نویسد:

It is doubtful whether Shah Nimatullah Qadri in whose praise the Qasida is written, identical with Shykh Nimatullah Sirhindi Qadri, who was a khalifa of Miyamir Lahori. (Descriptive Catalogue of Persian manuscripts. Vol.31. P. 208).

مولوی عبدالمقتدر، به سبب اینکه، از خانواده بزرگ و عالی جناب تپان آگاه و مطلع نبود، اشتباه کرده است. براسستی، قصیده ”مطلع الانوار“ در مدح شیخ العالمین شاه نعمت الله قادری^{۱۱۵} [۱۵] (۱۱۶۰ هـ - ۱۲۴۷ هـ) است که فرزند و جانشین تاج العارفین^{۱۱۶} و عموی جناب تپان بودند. ازین است که تپان، ممدوح خودش را به ”عم غمخوار“ خطاب کرده است:

آیم به جناب عم غمخوار از ناله دل بگویم اسرار

و اسم گرامی‌اش باین طور نشان داده است ”شاه نعمت الله قادری مدظله العالی“. از لفظ ”مدظله العالی“ هویداست که ممدوح شاعر در آن آوان موجود بودند. علاوه برین، عنوان قصیده ”مطلع الانوار“ اشاره ایست به روی انور حضرت تاج العارفین^{۱۱۶} که به ”شیخ زمان“ ملقب گشته. حضرت تپان می‌گوید:

کجا تو بوده ای سست پی درین حالت که روی شیخ زمان بود مطلع انوار

لازم به تذکر است که مولانا سید وارث رسول نما بنارسی ۱۶] (وفات ۱۱۶۶ هـ) برای فائز بودن تاج العارفین ۱ بر مسند " شیخ ا لزمانی " پیشگویی کرده بود.

قصیده " مطلع الانوار " عبارت است از سه مطلع، خاتمه و دعاء. با مطالعه قصیده تپان ، ورود او در مقدمات قرآن و حدیث و عرفان و تصوف آشکار می شود. اما نکته مهم تر در قصیده او روانی است مانند پیشینان و شاعران فارسی زبان. بدین شیوا زبانی و شیرین بیانی در خانواده اش کم کسی بوده و شاید همین نظر اعجاب آمیز نسبت به قدرت کلام او موجب حسد و مایه رنجش معاصران شده بود. به اشاره همین حاسدان ، تپان در قصیده دیگر می گوید :

رشک آید و خون از دل حاسد بچکاند شرحی دهم از فضل و کمال اب و عم را

جناب تپان به ممدوح خویش علاقه فراوان داشت و علاوه از فضل و کمال اوصاف معنوی اش را به تفصیل شرح داده است. به علت توانایی در پیروی و شیوهی استادان پیش و کار برد واژه ها و اصطلاحات عربی — که ربط و مناسبت خاص به صنف قصیده دارد — تپان گوی سبقت بر دیگران ربوده اند. بر طبق بیان پرفسور طلحه رضوی برق " قدرت بیان، شوکت زبان، طمطراق لفظی و معانی بدیع که آورده اند، خواندنی است ".

متأسفانه، این قصیده پر ارزش تپان تا کنون به طبع نرسیده و نسخه های خطی آن در کتابخانه های مختلف نگهداری می شود. بنده همت گماشتم، متن کامل این قصیده را نقل کنم. اینک به خوانندگان گرامی تقدیم می داریم. مایه خوشبختی است که نخستین بار متن کامل قصیده " مطلع الانوار " به چاپ می رسد.

تمهید قصیده مطلع الانوار که مخزن تمامی اسرار است

| | | | | | | | | | | | | |
|------|----|------|-------|--------|-----|------|-------|-------|-------|------|----|-----|
| روزی | به | دلم | خیال | آمد | نه | بلکه | تمام | حال | آمد | | | |
| کی | سر | فگنم | عمامه | از | شوق | صد | چاک | زنم | به | جامه | از | شوق |
| آرم | به | دو | دیده | خون | دل | را | گلرنگ | کنم | رخ | خجل | را | |
| آیم | به | جناب | عم | غمخوار | از | ناله | دل | بگویم | اسرار | | | |

در ضمن مدایح کرامش
زین خطرہ سرور در دل آمد
در طرح قصیدہ چست جستم
افگندہ سری بہ پیش دارم
گویم غم خویش را تمامش
نہ نہ ہمہ نور در دل آمد
راہ سخن دگر بہ بستم
ہم گریہ بہ حال خویش دارم

قصیدہ مطلع الانوار از نایرہ طپان بی اختیار

مرا کہ پا نگذارم درون هیچ حصار
نہ بر صراط مستقیم ہیئتہ چرخ
زمانہ پیش حقیقت شناس چیزی نیست
کنارہ جو ز شمار منجم شب و روز
بہ وسعت دل من قصر عرش مختصر است
مہندسی مشمارم کہ ہر طرف نگران
نہ فلسفی کہ کنم بحث از حدوث و قدم
بہ شغل صرف چہ تصریف روزگار کنم
ز رفع حال بہ جز انفعال چیزی نیست
ز نحویان محقق مگر تو نہ شنیدی
ز منطقی چہ شود نطق من معرف حال
بہ جز مکابرہ حاصل نبود فہمیدم
اصول کلیی او رو سیاہتر ز فروغ
نیم فقیہ زمانہ سفیہ تر در خلق
نیم من از متکلم کہ تا بہ استدلال

رہ خدا طلبان ترک ما سواست طپان

اگر تو مرد رستمی بیا قدم بردار

بوسوز پاک بہ یک نعرہ پردہ پندار
ببین در آیینہ حال خویش صورت یار
چہ مهر و ماہ و چہ اختر چہ شمع در شب تار
فغان و نالہ بر آور ز سینہ آتش رنگ
چراغ چشم دل از نور عشق روشن کن
محیط عالم امکان منم ز پرتو خویش

ز ستر راز درون لهجه ساز چهره حسن
اگر به نور حقیقت جمال خود نگرم
زنم چو خنده کند برق اقتباس از من
ز خون تازه من تازه روست روی چمن
زمین ز گریه نورم غریق بحر محیط
گشاده رویی من صبح ساز خنده گل
شگفتگی ز نسیم نفس اگر بخشم
حلاوت سخنم مایه بخش طوطی هند
ز خوش زبانی من خوشه چین نشاط تذرو
روایی که نهادم به پای خامه خویش
نیاز من سبق آموز ناز معشوقان
ز سینه صافی من روی آب عبرت گیر
ز صبح خیزی من روی ارض غلغله سنج
ز نورجه دل نور بخش صبح منم
ز انبساط نشاطم جبین صبح خجل
ز داغ سینه من لاله حظ وافر یافت
منم که با همه و بی همه ز جمله قیود
به دوش کس نبود بارم از سبک روحی
ز شور ناله نیزم نمک به داغ کسی
کنم احاطه دوران به یک نگاه محیط
فغانم از نفس غیر همچو نی نه بود
به حرف شوق اگر خامه در بنان گیرم

زکشف حال برون رهنمای عاشق زار
من آن نیم که در آرم فروغ کس به شمار
کنم چو گریه شود مایه گیر ابر بهار
ز آب دیده من سبز دامن کهسار
فلک ز شعله آهم تمام پر ز شرار
فراخ دستی من دستگیر برگ چنار
گرفتگی کند از طبع غنچه رو به فراز
غزل سرای من اوستاد صوت هزار
ز آه و ناله من نکته سنج بلبل زار
ز پای کبک نیاید بدین نمط رفتار
گداز من نگه افزای چشم شمع مزار
ز شورش دل من موج خیز چشم بحار
بود ز ناله شبگیرم آسمان دوار
بود ز سینه تابان من فروغ نهار
ز انفعال دل من عرق به روی بهار
ز آتش دل من سرخ روی گلزار
منم که پا ز دو عالم کشم درون حصار
به خاطری نرسانم ز خاک خویش غبار
ز داغ سینه نه پیچم درون پنبه شرار
بسان فکر منجم درین خط پر کار
مرا که ناله طبیعی بود چو موسیقار
نگار خانه کنم صفحه را ز دست نگار

انتقال از بیان حال به سوی حکایت تمهیدیه که در حقیقت عین مدح

ممدوح است

ز قیل و قال مدارس شبی نفور شدم به نفرتی که کند طبع از نهیق حمار

خمش نشستم و دریافتم ز طبع سلیم
وگر رود نفس آخرم به بیکاری
سبک به جستم و رفتم به محفلی که دران
بساط صحن مقدس حریر خلد برین
نشسته اهل دلان سر نهاد بر در دل
ترانه سنج مغنی به لحن داودی
ز شیشه باده منصور در پیاله به دست
بوجد آمده ناگه ز شوق زیبایی

چه گویم از روش او که دل به دست او نماند
ز جلوه‌ها که نمودار بود از همه سو
نهال قامت او بر زمین دل طوبی
سر از بزرگی او سرفرازتر ز همه
کمند زلف رسایش به گردن دل و جان
نگاه کاکل او صید گیر هر دل و دین
شمیم جعد مسلسل به عنبر افشانی
ز نقش چین جبینش نشان ندیده کسی
دو چشم میکده اما پر از شراب طهور
به غمزه و مژه در شش جهات تیر انداز
ز نور بینی او روی ارض عالم نور
لب از تبسم شیرین شکر فروش جهان
نمک به دیده خونی دلان به حسن ملیح
زلطف و شفقت ذاتی نهاده گوش سمیع
به سر عمامه علم و به دوش چادر حلم
میان نازک او در سماع بیتابی
ز نقش پای شریفش به وقت حالت وجد

که رفت عمر درین شیوه رایگان بسیار
چه آید از کف افسوس و دست حسرت کار
نه بود جای من و ما نه پرده پندار
ز نور مهر هدایت چراغ بر دیوار
به چار سوی بساطش بسان لوح جدار
خلش به سینه خنک از فغان و ناله تار
ز جوش مستی می ناله بر لب دل زار
که دل ز پرتو او گشت مشرق انوار
(یعنی ممدوح)

چه گویم از اثر او که برد صبر و قرار
گهی یکی و گهی صد گهی هزار هزار
فروغ طلعت او نور دیده ابرار
کشیده گردن تقوی ز فرط عزّ و وقار
چنان فتاده که یکدل ازو نکرد فرار
شکنج طره او در شکار بوس و کنار
نسیم گیسوی مشکین روایح تاتار
گره نیامده هرگز به ابروی خمدار
نگه مدام ز کیفیت میش سرشار
ولی نظر به سوی هر جهت گرفته قرار
فروغ شمع تجلی ز پرتو رخسار
زبان چو قند و دهان پر ز شربت گفتار
عرق فشانده ز روی لطافت بسیار
به صوت ناله عشاق و نغمه دل زار
ز سینه صورت دریا ز دست گوهر بار
بسان سنبل پیچیده در هوای بهار
تمام روی دل و دیده بود نرگس زار

بیاض حله او در سواد دیده من
بجستم از سر دیوانگی به شوق که تا
به گریه گفتمش ای مایه سرور دلم
خرد ز گوشه مجلس برون دویده به خشم
نفس به سینه نگهدار و بی ادب مخروش
تو نام نامی او را نشان به من طلبی

چنان نشست که نور نظر به دیده تار
ز نقش پای شریفش کنم گل دستار
بگو بگو که چه‌ای وز کجای از من زار
نگاه کرد و به من گفت ای طپان هشدار
سخن نیوش تو از من ز گوش پنبه بر آر
به مدح او ز سر مصرع حرف شمار

مطلع ثانی مشتمل بر نام نامی آنحضرت ممدوح در ضمن مدح ایشان
شه سریر خلافت ملیک ملک وقار
هنر فروش و بری ذات پاکش از همه عیب
علیم علم لدنی عماد خانه دین
تمام صورت شوق و تمام معجز عشق
لطیف ذات و مقدس مثال رفع القدس
رحیم بر همه خلق و روف در اخلاق
مدیح او ز ره عجز مانده سر در پیش
هلاک تیغ عتابش عدو به خاک ذلل
لیم وقت خود است لاکه در رهش دل و جان
امیر وقت خود است لاکه سر نهد در پاش
یکی تو گوش به من آر ای طپان بشنو

امام ملت و دین آفتاب شهر و دیار
نگاه چشم مروّت عزیز در ابصار
مجیب عصر خود از بهر دعوت بسیار
امیر اهل دلان شمع خلوت اسرار
لبش مسیح و کلامش علاج هر بیمار
یگانه در همه عالم ز روی عزّ و وقار
درین زمانه نیابی کسی چو او زنهار
الم به سینه حاسد ز خار راه فرار
علی یدیه نباشد برای وقت شمار
له الوقار له العزّ والعلی ای یار
صریح کرده‌ام از نام پاک او اشعار
(یعنی ممدوح)

چمن چمن بشگفتم ز نام نامی او
دلم به جوش در آمد ز مستتر؟ نامش
که ای ذریعه دوری و ای وسیله بعد
ترا چه حد که زنی دم به مدحت شاهی
منم که از مدد قوتش اگر خواهم
منم که از اثر جوش مستی نگهش

چنانکه برگ گل از باد صبح فصل بهار
به ناله بانگ زد بر رخ خرد یکبار
ترا چه گونه بر این انجمن شده است گذار
که اوج رتبه‌اش از پستی تو دارد عار
به چشم فیل کنم پای پشه را مسمار
خروش توبه بر آرم ز سینه خمار

ز حکم بهر شریفش به بزم شاهد و می
منم ز فیض کف او که میتوانم ساخت
کجا خیال تو کو من خموش ای مغرور
تو آن نه که به یک آه جانگداز کسی
منم ز قلقل مینا بر آرم استغفار
ز دیده و مژه صد بحر و ابر دریا بار
رمیده از دو جهان با خرد ندارد کار
برون ز مجلس شیخ الزمان شدی به فرار

تعریض از حکایت تمهیدیه به حکایت وقوعیه انتقالیه حضرت تاج العارفین

قدس سره

کجا تو بوده ای سست پی در این حالت
به حجره که ملائک سرود می کردند
که بود لا که نه زد سر به سنگ بی دل و هوش
که بود لا که دلش در حریم سینه بسوخت
دران میان ز سماع کلام نی
به وجد آمد و بسپرد جان به حق کریم
خروش ماتمش از فرش تا به عرش رسید
که روی شیخ زمان بود مطلع انوار
خروش ناله برون جست از در و دیوار
که بود لا که نینداخت جامه و دستار
که بود لا که نمی کرده ناله از دل زار
امام ملت و دین در سماع شد یکبار
ندید غیر و سوی را به چشم دل زنهار
فغان و ناله بر آمد ز سینه های فگار

رجوع به اصل کلام

بحق صدق و صفایش نکو و راست بگو
پس این زمان که ترداد به دست نیست چرا
برو برو سر خود گیر ای برون ز دلم
که به آرزو به خطاب آرم از سر ستر؟
نیازنامه خود را ز مطلع ثالث
به عرض حال خود از فرط جوش پنهانی
که سر به سنگ نیامد ترا هم آخر کار
تو غول راه شدی ای ستمگر خونخوار
درون حالت بیهوشیم مرا بگذار
نهم به پای نگارین او سر دستار
بر آرم از ته جیب دریده دل زار
کنم به پیش جناب رفیع او اخبار

مطلع ثالث در شور و شغف و ابتهال به جناب مستطاب ممدوح مد ظله
دهم ز راستی خود عصا به دست جنون
فشانم از عرق انفعال آب که تا
چه دولت است اگر آبی شبی به کلبه من
نهم به رسم تواضع به کفش پای تو سر
کنم طواف حریم تو ای شه مختار
سر از خط تو نه پیچد درین زمانه غبار
به رنگ نور تجلی به دیده بیدار
بشویم از کف پای تو آب دیده غبار

بر آرم از دل خون گشته خون تازه ز شوق
نهال قد تو در باغ سینه بنشانم
بگویم از تو کیم من که تا بدانی قدر
تویی که شیفته یک نگاه مهر توام
تویی که مثل تو ما را به هیچ عالم نیست
تویی که بخشش عام تو عام در عام است
تویی که مهر جمال تو عالم افروز است
تویی که طوطی نطق تو شکر افشانست
تویی که یار شه ملک و دین و ایمانی
تویی که دل ز کفم برده و پنهانی
تویی که باده مستی به دست بیداری
تویی که چاشنی دادی و من به کام تو نیست
تویی چو قطب فلک در مقام تمکینی
تویی که چشم تو چون گل بروی هر چمنی است
جدا ز وصل تو یکدم مرا قراری نیست
بحق صدق و صفایم ای فدا به تو من

که تا کنم کف پای ترا بدیده نگار
فدا کنم دل و جان را به پای تو یکبار
بگویم اینکه چه هستی تو تا کنی اقرار
منم که پیش توام همچو نقش بر دیوار
منم که همچو منت خسته دل هزار هزار
منم ز دیده برای تو خاص گوهر بار
منم به پیش تو مانند ذره آینه دار
منم به کوی تو مشتاق شربت دیدار
منم به پیش تو از آه دل علم بردار
منم به پای طلب کوچه گرد شهر و دیار
منم به کوی تو افتاده از صداع خمار
منم ز درد تو نالان و بیقرار و فگار
منم بگرد تو سر گشته آسمان کردار
منم ز درد تو مانند غنچه سر به کنار
بجاست پاره کنم سینه گر گریبان وار
بحق جوهر فضل خود ای در شهوار

قطعه

بیا بیا و کرم کن پدیده و دل من
بحق صحبت دیرینه ای مدار کرم

ز کمترین غلامان خود مرا بشمار
بحق عهد قدیم ای خزینه اسرار

قطعه

غبار پای کدورت به روی من مفکن
به آفتاب طریقت ترا قسم که مرا
بحق رای صواب خود ای هنر پرور
روا مدار که مانم به دست غیر اسیر
و لیک تا نفسم در تن است می خواهم

جمال لطف و محبت میوش از من زار
به ظلمت شب غم اینچنین نهفته مدار
بحق قلب سلیم من ای تمام عیار
چو گنج عشق تو هستم مرا به خاک سپار
دو دیده بر رخ زیبای تو بماند چار

گاهی تو من شوی و گاه من هم تو
عجب که با همه لطف و نوازش و کرمت
نرفته است ز یاد من آن زمان نشاط
کجا جناب تو کو من خجل ز قول خودم
چنان نگاه کن از لطف ای کریم الاصل
دگر ز مشرق طبعم دمید مطلع صبح

تفاوت من و ما از میان ما بردار
حجاب دیده شود گرد پرده پندار
که ما دو دیده ز یک نور داشتیم سرو کار
مگیر حرف من و یک نگاه لطف بیار
که اوج من شود اندر دو چشم حاسد خار
که جلوه می دهمش صاف بر رخ اظهار

مطلع ثالث در ثنا گستری ممدوح مد ظله بر طریق خاتمه بیان و جمله

دعایه

زهی ز روی تو فرخنده عالم انوار
ز حسن خلق تو مسرور هر شریف و وضع
ز قوت تو دماغ جوانی اندر پیر
ز جود عام تو دامان جیب و عالم پُر
بود ز رشحه کلک تو تازه روی غنا
ز فرط بذل تو گنج زمین نهان از ترس
گدای کاسه فقر تو مالک دیهیم
ذلیل کوی تو در شش جهت اذلّ الخلق
بعید کین تو مردود و رو سیاه جهان
سرور سینه هر مقبل تو عالمگیر

لب شگفته تو گل فروش صبح بهار
ز لطف عام تو مغرور مفلس و بدکار
ز شفقت تو بود طفل خرد دایه گذار
ز دست لطف تو دنیا به گوشه بُن غار
درم به پیش تو چون فرد ضایع و بیکار
ز پشت دست تو مضروب چهره دینار
فدای گوشه قصر تو گنبد دوار
عزیز چشم تو در هر طرف به عزّ و وقار
قرین قرب تو مقبول خاطر اخیار
خلش به سینه حاسد ز سوزن انکار

خاتمه

زمانه طور دگر بهر ما چه انگیزد
ز رنگ ماضی و مستقبل است حال تو پُر
ز فیض عام تو هر دم دل هوا داران
ز دخل تیر تو شاهها همانم اندر شک

که هست طور جمیل تو قاطع الاطوار
خوش است دور جمیل تو جامع الادوار
چنان پُر است که از بوی گل نسیم بهار
که زیر پشت سرین عدو است یا سوفار

دعائیه

کف دعا چو بر آرم بگو بگو آمین
به زیر چتر فلک شاهی تو تا دم صور

برای جلب ضریر مرا ای دفع مضار
به اوج باد و مبارک به هر صغار و کبار

عدو به خاک مذلت به زیر پای تو باد به رنگ سایه سیه دود خوار و دور از کار
کسی که حاسد جاه تو هست تا به ابد بود ز اشعه نور تو فی عذاب النار
ز نور مدح شریف تو نام نامه من
بود به مشرق قرطاس مطلع الانوار



یادداشتها

- ۱ - حضرت تاج العارفین پیر مجیب الله قادریؒ فرزند حضرت مولانا شاه محمد ظهور الله قدس سره در سال ۱۰۹۸هـ پا به عرصه هستی نهاد. وقتی به سن رشد و تعقل رسید، به خدمت حضرت برهان الدین لعل میان قدس سره در آمد و به تحصیل علوم مقدماتی پرداخت. سپس از محضر استادان گرامی مانند حضرت خواجه عمادالدین قلندرؒ و حضرت مولانا سید وارث رسول نما بنارسیؒ خیلی استفاده کرد. این عرفای بزرگ تاثیر زیادی بر حضرت تاج العارفین گذاشتند. ایشان دست بیعت به حضرت خواجه عماد الدین قلندرؒ داد. در زمان حضرت تاج العارفینؒ خانقاه مجیبیه به اوج رسید. در سال ۱۱۹۱هـ به مقام جاودانی شتافت. در باغ مجیبی پهلواری شریف آرامگاه اوست.
- ۲ - حضرت ابوالحسن فردؒ ابن حضرت شیخ العالمین شاه نعمت الله قادریؒ در سال ۱۱۹۱هـ به دنیا آمد. پس از تکمیل تحصیل ایشان دست بیعت به پدرش حضرت شیخ العالمینؒ داد و جانشین وی شد. حضرت فردؒ شاعر چیره دست زبان فارسی بود. دیوانش در دو جلد به چاپ رسیده است. در سال ۱۲۶۵هـ زندگانی را بدرود گفت و در باغ مجیبی پهلواری شریف مدفون شد.
- ۳ - شاه احمد عبدالحق ابدالؒ فرزند ارشد حضرت تاج العارفینؒ بودند. پس از تکمیل تحصیلات و بیعت طریقت ایشان رهسپار مرشد آباد (بنگال) شدند و در آنجا عمر خود را وقف تعلیم و ارشاد مردم کردند. در سال ۱۱۹۹هـ درگذشتند و همانجا مدفون شدند.
- ۴ - ملا وحید الحق ابدالؒ ابن ملا وجیه الحق محدث پهلواروی در سال ۱۱۲۴هـ به دنیا آمدند. به درس و تدریس به حد کمال رسید. عده کثیر از دانشجویان و طالبان علم از محضر ایشان استفاده کردند و به مقام و منزلت عالی رسیدند. در زبان ریخته نعت می گفتند. در سال ۱۲۰۰هـ رحلت کردند.

- ۵ - شمس العارفین شاه غلام نقشبند سجادّ ابن خواجه عماد الدین قلندرّ ، داماد حضرت تاج العارفینّ بودند و از محضر همین هر دو بزرگ خیلی استفاده کردند. در سن هشت سالگی پدرش را از دست دادند و جانشین وی شدند. در سال ۱۱۷۳هـ چشم از جهان بستند.
- ۶ - خواجه عماد الدین قلندرّ ابن شاه برهان الدین لعل میان قدس سره به دست آوری تحصیل و آموزش به دهلی و لاهور سفر کردند. سپس به سادهوره رسیدند و دست بیعت به شیر قلندر محمد فاضل سادهوری قدس سره دادند و در حلقه ارادتمندان وی شدند. در سن پنجاه و شش سالگی (۱۱۲۴هـ) درگذشتند و در کنار آرامگاه پدر خود مدفون شدند.
- ۷ - شاه ظهور الحق ظهور فرزند حضرت نور الحق تپان در سال ۱۱۸۵هـ چشم به جهان گشودند و از محضر جدّ گرامی و پدر کسب دانش کردند. حضرت تپان فرزند خود را در حیات خویش به سجاده عمادیه نشانیدند و خود گوشه گیر شدند. در زمان حضرت ظهورّ خانقاه عمادیه به پتنا سیتی انتقال یافت. در سال ۱۲۳۴هـ چشم از جهان بستند و در پهلواری شریف به خاک سپرده شدند.
- ۸ - مخدوم برهان الدین — که از لقب لعل میان شهرت یافته اند — فرزند حضرت با یزید جعفری زینبیّ و برادر ملا فصیح الدین جعفری زینبیّ بودند. ایشان شامل حلقه‌ی ارادتمندان حضرت جنید ثانیّ بودند و اثر قابل توجه‌ای از خود بر جای گذاشتند. حضرت خواجه عماد الدین قلندرّ پسر ایشان بودند. در سال ۱۱۰۷هـ به درود به جهان گفتند و در پهلواری شریف مدفون شدند.
- ۹ - امیر عطاء الله جعفری زینبیّ فرزند شاه سعد الله بودند. اوضاع و احوال سیاسی زمانه، امیر عطاء الله را آنقدر تحت فشار قرار داد که وی ترک وطن کرد و با پدر گرامی به پهلواری رسید. متأسفانه پدر بزرگوارش به شهادت رسید. در زمان شیر شاه بادشاه و سلیم شاه صاحب منصب وزارت بودند. فرزندش محمد مظفر را از دست داد و خود انزوا گزید. در سال ۹۶۴هـ درگذشت.
- ۱۰ - فیاض المسلمین شاه بدر الدین ابن مولانا شاه شرف الدین مرید و مجاز علی حبیب نصر — صاحب دیوان معجز بیان — بودند. در سال ۱۲۶۸هـ پا به عرصه هستی نهادند. در سال ۱۳۰۹هـ جانشین حضرت نصر و زیب سجاده مجیبیه شدند. در زبان فارسی شعر می‌گفتند و کلامش به نام ”عطر الوردین“ به چاپ رسیده است. در سال ۱۳۴۳هـ جهان را وداع گفتند و در کنار مرشد گرامی حضرت نصر مدفون شدند.
- ۱۱ - شیخ محمد علی حزین، پسر ابن ابی طالب بود. در سال ۱۱۰۳هـ پا به عرصه وجود گذاشت. وی از اصفهان مهاجرت نموده در سرزمین هند متوطن شد. شیخ حزین دارای چهار

دیوان می‌باشد. حزین به بنارس آمد و تا واپسین دم حیات در آن شهر سکونت گزید. در سال ۱۱۸۱ هـ درگذشت. در همان شهر تاریخی بنارس آرامگاه اوست.

۱۲ - جمال الدین عرفی - شاعر شهیر دوره صفوی - در هند شهرت بسیار دارد. وی در شیراز به دنیا آمد و سپس به کشور هند مهاجرت کرد. عرفی به دربار اکبر پادشاه رسوخ و نفوذ کرد. وی به عنوان قصیده سرای فارسی سرشناس است. عرفی در سن سی و شش سالگی درگذشت.

۱۳ - یکی از خلفای بزرگ حضرت شیخ میان میر لاهوری ّ شیخ نعمت الله سرهندی قادری ّ در عهد جهانگیر بادشاه زندگی می‌کرد. دارا شکوه در ”سکینه الاولیاء“ این صوفی شهیر را تذکر داده است. در سال ۱۰۱۷ هـ فوت کرد.

۱۴ - در عهد جهانگیر و شاهجهان حضرت میان میر لاهوری ّ - که اسمش محمد میر بود - یکی از عرفاء بزرگ محسوب می‌شد. جهانگیر در توزک خود ایشان را تذکر داده است. شاهجهان و دارا شکوه هر دو در خدمت ایشان حاضر شده فیض برداشتند. دارا شکوه در کتاب خودش ”سکینه لاولیاء“ احوال ایشان را به تفصیل شرح داده است. در سال ۱۰۴۵ هـ به عالم جاودانی شتافت. مزار مبارکش در لاهور زیارتگاه عام است.

۱۵ - شیخ العالمین شاه نعمت الله قادری ّ بن تاج العارفین در سال ۱۱۶۰ هـ چشم به جهان گشودند. پس از فرا گرفتن علوم مقدماتی در خدمت ملا وحید الحق ابدال تحصیلاتش را تکمیل نمود. در سن هفده سالگی دست بیعت به والد گرامی داد و جانشین وی شد. شاعر شهیر فارسی ابو الحسن فرد صاحب ”تذکره الکرّام“ و شاه ابو الحیات عجز ّ فرزندان نامی ایشان بودند. در سن هشتاد و هشت سالگی چشم از جهان بستند. در باغ مجیبی پهلواری شریف زیارتگاه ایشان است.

۱۶ - حضرت تاج العارفین ّ در آوان جوانی هفت سال در بنارس ماندند. از محضر مولانا رسول نما ّ خیلی استفاده کردند و تحصیلات خود را به اتمام رساندند. مولانا رسول نما ّ در بنارس به دیار باقی شتافتند. به همان شهر آرامگاه اوست.

منابع و مآخذ

۱. رضوی برق ، سید محمد طلحه، ۲۰۱۵م، **سجّاده نشینان بیهار** (مشایخ سخن پرداز) (فارسی) مرکز تحقیقات فارسی، رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، دهلی نو.
 ۲. شارب ، ظهور الحسن، ۱۹۹۹م ، **تذکره اولیای پاک و هند**. خمخانہ ُ تصوّف. (اردو) پروگریسیو بکس. اردو بازار. لاهور
 ۳. فولادی علی سر دبیر ، **قند پارسی** ، ویژه نامه حزین و بنارس .شماره ۴۶ - ۴۵ . تابستان - پائیز ۱۳۸۸ هـ.ش. مرکز تحقیقات فارسی .رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران ، دهلی نو.
 ۴. داراشکوه، محمد، بکوشش دکتر تارا چند و سید محمد رضا جلالی . **سکینه الاولیا** . (فارسی) مو سسه مطبوعات علمی.
 ۵. مفتی غلام سرور لاهوری ، ۱۴۱۰هـ ، **خزینة الاصفیا** (اردو ترجمه) مترجمین: مفتی محمود عالم هاشمی و علامه اقبال احمد فاروقی. مکتبه جدید پریس ، لاهور.
 ۶. نیر پهلواروی ، مولانا حکیم سید شعیب صاحب. **آثار پهلواروی شریف موسوم به اعیان وطن**. دارا لاشاعت خانقاه مجیبیه. پهلواروی شریف.
 ۷. پهلواروی ، مولانا شاه ابو الحیات. **تذکره الکرام** (فارسی) مطبع انوار محمدی
 ۸. قادری، مولوی محمد حسیب الله، ۱۳۴۸هـ ، **تذکره الصالحین** . (اردو) مطبع شمسی **گوڑہٹ** پتنا سیتی.
 ۹. پهلواروی، هلال احمد قادری، ۲۰۰۵م، **سیرت پیر مجیب** (اردو) دار الاشاعت خانقاه مجیبیه، پهلواروی شریف، پتنا.
- 10 - Descriptive catalogue of Persian manuscripts. Vol.31 .Compiled by Maulvi Abdul Muqtadir Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Patna. 1977. (Second Edition).

بررسی انتقادی رباعیات اقبال لاهوری، از نظر وزن عروضی

دکتر محمد نذیر *

چکیده

علامه اقبال لاهوری شاعر برجسته زبان فارسی و اردو عمدتاً در بیشتر قالب‌های شعری رایج و متداول زمان خود شعر سروده است و در مجموعه‌های شعری فارسی و اردو به چاپ رسیده است. یکی از قالب‌های شعری که اقبال به آن توجه خاصی داشته است، رباعی است. رباعی یکی از قالب‌های قدیمی است که در مورد منشأ، آغاز، نام، وزن و چگونگی آن بین عروض‌دانان و محققین اختلاف نظرها وجود داشت و دارد ولی اکثر علما و محققین برای رباعی یک وزن و هیئت خاصی مثلاً سروده شدن آن در بحر هزج مثنی‌ا مخرج و اخراج الزامی می‌دانند و در صورت عدم رعایت آن، نمی‌توان هر شعری را که دارای چهار مصراع باشد، رباعی نامید.

در این مقاله پس از بیان تعاریفها و اوزان رباعی از نظر علمای بلاغت و فرهنگ‌نویسان، تفاوت بین رباعی و دوبیتی و قطعه را روشن کرده‌ایم و پس از بررسی دیدگاه خود اقبال لاهوری در مورد رباعی، سعی کرده‌ایم که رباعیات اقبال را از نظر قالب وزن ارزیابی کنیم تا معلوم گردد که استفاده از اصطلاح رباعی برای اشعاری که ذیل رباعی آمده و یا علامه خودش آن‌ها را رباعی قرارداده است، درست است یا نه و اگر رباعی نیست چه اصطلاحی برای این‌گونه اشعار مناسب است.

کلیدواژه: اقبال لاهوری، رباعی، دوبیتی، قطعه، وزن عروضی، اقبال‌شناسی

پیش‌گفتار

رباعی یکی از قدیمی‌ترین و پرکاربردترین قالب‌های شعری زبان اردو و فارسی است که به علت گنجایش پذیرش موضوعات گوناگون از جمله حکمت،

* . استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کراچی

فلسفه، جهان‌بینی، جهان‌شناسی و مضامین متعالی فکری و حکمی در کوتاه‌ترین قالب شعری مورد توجه شاعران برجسته زبان‌های عربی، فارسی و اردو قرار گرفته است ولی از نظر چگونگی و منشأ و وزن عروضی نیز در بین پژوهشگران بحث‌برانگیز بوده است. بعضی‌ها عقیده دارند که این قالب شعری اصالتاً ایرانی است و بعضی دیگر بر عربی الاصل بودن آن اصرار می‌ورزند؛ همچنین در مورد وزن عروضی و قافیه و ساختار و تحول و تکامل آن نیز نظرات مختلف دارند.

یکی از شاعران برجسته‌ای که در قالب رباعی شعر سروده، علامه اقبال لاهوری است که تعداد قابل توجهی از اشعار وی به زبان اردو و فارسی با عنوان رباعی به جای مانده است که بیشتر آن‌ها به جای وزن مورد نظر رباعی یعنی «بحر هزج مثنی‌اخرم یا اخر» در «بحر هزج مسدس محذوف» که وزن دوبیتی‌های باباطاهر عریان است، سروده شده است. اگرچه در مورد موضوع رباعی کتاب‌ها و مقاله‌های متعددی نوشته شده و در مورد اقبال و اقبال‌شناسی نیز تحقیقات گسترده‌ای صورت گرفته است ولی به جز یکی دو مورد کسی اشعار موسوم به رباعیات اقبال را از نظر وزن و قالب بررسی نکرده است و این موضوع که بسیار حائز اهمیت است تاکنون به طور شایسته‌ای مورد بررسی قرار نگرفته است.

چنانکه هدف نگارنده از مقاله هم این است که پس از بررسی وزن رباعی و تفاوت آن با دوبیتی یا قطعه و نظرات و نوشته‌های خود علامه اقبال لاهوری به نتیجه‌ای برسیم که آیا اقبال با وزن رباعی و مباحث مربوط به آن آشنایی داشت یا نداشت و اگر داشت بنا بر چه دلایلی برای چهار مصراع‌های خود عنوان رباعی انتخاب کرده است؟ و اگر اقبال لاهوری آگاهانه اصطلاح رباعی را برای چهار مصراع‌های خود به کار برده است، ما باید آن را قبول کنیم یا با صرف نظر از دیدگاه اقبال اصطلاح درست‌تر را به کار ببریم؟

ما در این مقاله اگرچه به مباحث مختلف در مورد منشأ رباعی نیز اشاره کرده‌ایم ولی تأکید ما بیشتر به شناخت قالب رباعی و اوزان رایج آن بوده است چون بحث ما مربوط به وزن عروضی رباعی بستگی دارد نه به منشأ و

اصالت آن؛ چنانکه با روشن‌سازی اصطلاح رباعی و تفاوت آن با قالب‌های مشابه مانند قطعه و دوبیتی، دیدگاه اقبال را نیز بررسی کرده‌ایم که در لابه‌لای اشعار و نامه‌های وی منعکس شده است. در این مقاله به تعریف و وزن و نام‌های مختلف رباعی و مباحث مختلف آن و تقطیع عروضی و استخراج وزن اشعار اقبال و مقایسه آن با وزن رباعی پرداخته شده است.

ادبیات پژوهش

در ابتدا فقط علمای علم بلاغت و عروض در آثارشان ضمناً در مورد رباعی نظرات خود را مطرح کرده‌اند. از پیشگامان علم بلاغت و عروض می‌توان محمد بن عمر الرادویانی (سده ۵ ق)، خواجه نصیرالدین طوسی (سده ۷ ق)، شمس‌الدین محمد بن قیس رازی (سده ۷ ق) و... را نام برد که آثار مستقلی در مورد علوم بلاغی تصنیف کردند و در آن تعریف وزن رباعی را نیز بحث و بررسی کردند. متقدمین علمای بلاغت برای وزن رباعی «بحر هزج مثنی‌اخر» را الزامی می‌دانند. پس‌از آن نیز به زبان فارسی و اردو کتاب‌ها و فرهنگ‌های زیادی در مورد علوم بلاغی تألیف و تدوین شده‌اند که ذکر همه آن‌ها از مجال این مقاله بیرون است. یکی از کتاب‌های مهم که در زمینه علوم بلاغی تألیف شد و باید ذکر شود، کتاب فنون بلاغت و صناعات ادبی اثر استاد جلال‌الدین همایی است که نسبت به کتب بلاغی قدیم کامل‌تر و روشمندتر است و پس از او بدون تردید دکتر سیروس شمیسا تمام مباحث جدید علوم بلاغی از با متد جدید و علمی دوباره تدوین و ترتیب داده و کتاب‌های متعددی در خصوص علوم بلاغی تألیف کرده است. از بین آثار سیروس شمیسا، قابل‌اعتناترین اثر وی در این زمینه کتاب «سیر رباعی در شعر فارسی» است که رباعی را از لحاظ ظاهری و معنوی بررسی کرده است. یک کتاب مستقل دیگری که در خصوص رباعی تألیف شده، رباعی و رباعی سرایان، از آغاز تا قرن پنجم از دکتر محمد کامگار پارسی است که در سال ۱۳۷۲ ش توسط دانشگاه تهران به چاپ رسیده است.

به زبان اردو نیز کتاب‌های متعددی مانند بحر الفصاحت تألیف مولوی نجم الغنی رامپوری، اصناف الادب تألیف رفیع الدین هاشمی و فصاحت، بلاغت اثر محمد طاهر فاروقی و... در این زمینه نگارش شده است. در این آثار به‌طور کلی به رباعیات نیز پرداخته شده است. البته بعضی از نویسندگان به اختلافات موجود در مورد منشأ، نام وزن رباعی نیز توجه ویژه داشته‌اند. مثلاً حافظ محمود شیرانی در مقالات اردوی خود رباعی را فارسی الاصل قرار می‌دهد و رباعی را شکل تکامل یافته چهار مصرعی (چهارخانه) ادبیات قبل از اسلام می‌دانند. همچنین سید سلیمان ندوی در تألیف خود با عنوان «خیام» در فصلی جداگانه تحت عنوان فارسی رباعیات به تعریف و تاریخ و منشأ رباعی پرداخته است. علاوه بر این آثار متفرق تاکنون دو کتاب مستقل راجع به موضوع رباعی به چاپ رسیده است. یکی اردو رباعی (فنی و تاریخی ارتقا) تألیف دکتر فرمان فتح پوری است که پس از ارائه تاریخچه‌ای از منشأ، نام، تعریف رباعی و مقایسه آن با قالب‌های ادبی دیگر وزن و بحر رباعی را نیز مورد بررسی قرار داده است. کتاب دیگر به نام رباعی (تحقیق و تنقید) اثر محمد ارشاد است که در سال ۲۰۱۳ در لاهور به چاپ رسیده است. محمد ارشاد بیشتر به عربی الاصل بودن رباعی تأکید کرده و ریشه آن را در قرآن مجید درمی‌یابد.

تنها دو مورد از تحقیقات و آثار گذشته به موضوع مقاله به‌طور مستقیم ارتباط دارد؛ چون وزن در مورد وزن رباعیات اقبال لاهوری بحث کرده است. یکی از آن تألیف دکتر عندلیب شادانی به‌عنوان تحقیقات است که با استناد از مکالمه خود با خود اقبال لاهوری در مورد وزن رباعی و قطع نظر از وزن نظر رباعی تمام چهار مصرعی‌های اقبال را رباعی قرار می‌دهد و کتاب دیگر اردو رباعی اثر دکتر فرمان فتح پوری است که وزن رباعیات اقبال را منطبق با وزن رباعی نمی‌داند و عقیده دارد که رباعی قراردادن چهار مصرعی‌های اقبال یک اشتباه است.

روش

در این تحقیق با استفاده از روش کتابخانه‌ای، نقطه نظرات علمای علم بلاغت و عروض را جمع‌آوری و بررسی کرده و پس از مقایسه رباعی با قالب‌های شعری مشابه، وزن و ساختار رباعی را تعیین و تشخیص کرده‌ایم؛ و پس از تقطیع رباعیات اقبال لاهوری وزن آن‌ها را با وزن رباعی مقایسه و در مورد عنوان مناسب این‌گونه اشعار را پیشنهاد کرده‌ایم.

تعریف رباعی و قالب‌های مشابه آن

در دواوین شعرای قدیم معمولاً رباعی با قطعه و گاهی با دوبیتی اشتباه گرفته شده است و به دلیل همسانی‌های و مشترکات بین این قالب‌ها در خصوص نام، منشأ و عناوین دیوان‌ها اشتباهات سرزد شده و بین علمای ادب اختلافاتی نیز به نظر می‌رسد. لذا ابتدا تعریف رباعی و دوبیتی و قطعه بیان می‌کنیم و تفاوت بین آن‌ها روشن می‌کنیم.

رباعی

تقریباً تمام کتب بلاغی، فرهنگ‌ها و دانشنامه‌ها تعریف مشابهی از رباعی بیان کرده‌اند که رباعی آن قالب شعری است که دارای چهار مصراع باشد که مصراع اول و دوم و چهارم الزاماً هم‌قافیه باشند و مصراع سوم آزاد باشد و نیز وزن آن منشعب از اوزان ۲۴ گونه بحر هزج مثنی‌ا خرب یا اخرم باشد و در صورت غیر آن نمی‌توان آن را رباعی نامید. در مورد نام و منشأ رباعی اختلافاتی به نظر می‌آید ولی در مورد ساخت وزن آن بیشتر عروض دانان و استادان علوم بلاغی اتفاق نظر دارند. بحث ما نیز اثبات منشأ اصلی و یا نام واحدی برای رباعی نیست بلکه تعیین وزن و هیئت رباعی و تفاوت آن با قطعه، دوبیتی و ترانه است تا در مورد رباعیات اقبال به نتیجه‌ای برسیم.

در فرهنگنامه ادبی فارسی مجلد مخصوص به گزیده اصطلاحات، مضامین و موضوعات ادب فارسی از دانشنامه ادب فارسی در مورد رباعی چنین می‌نویسد:

«رباعی از قالب‌های شعر فارسی که از چهار مصراع (دو بیت) تشکیل شده باشد و قافیه در مصراع‌های اول، دوم و چهارم رعایت شود، اما رعایت در مصراع سوم اختیاری است... عروض دانان سنتی رباعی را از متفرعات بحر هزج (مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن) می‌دانسته‌اند و برای آن ۲۴ گونه وزن یافته‌اند (اخرم و اخرم)» (انوشه، ۱۳۷۶: ۶۲۲)

همچنین سیما داد در فرهنگ اصطلاحات ادبی رباعی را چنین تعریف می‌کند:

«رباعی: در لغت به معنی آنچه از چهار جزو تشکیل شده باشد و چهارتایی است و در اصطلاح شعر فارسی، شکل خاصی از دوبیتی است که مصراع‌های اول، دوم و چهارم آن هم‌قافیه باشند. از نظر وزن، رباعی مرکب از دوازده هجا است که تا هجای دهم دو هجای بلند و دو هجای کوتاه متناوباً در پی هم واقع می‌شوند و هجای یازدهم و دوازدهم به اندازه‌ای است که با وزن *لا حول ولا قوة الا بالله* باشد.» (داد، ۱۳۷۸: ۲۳۳)

عروض دانان قدیم مانند شمس قیس رازی نیز در باب هزج در مورد وزن رباعی تصریح کرده است که «رودکی و الله اعلم از نوع اخرم و اخرم این بحر وزنی تخریح کرده است که آن را رباعی خوانند» (شمس قیس، ۱۳۸۸: ۱۴۰)

صاحب کتاب بدایع الافکار فی صنایع الاشعار حسین واعظ کاشفی رباعی را از مخترعات بحر هزج می‌داند. (واعظ کاشفی، ۱۹۷۷: ۲۴)

مؤلف کتاب دبیر عجم ضمن تعریف رباعی می‌گوید که در اوایل این را ترانه و دوبیتی می‌گفتند و مقصور است بر دو بیت و بس... و مخصوص است با بحر هزج مزاحف اخرم یا اخرم که زاید از بیست و چهار وزن نیست. (روحی، ۱۹۴۶: ۵۷)

اکثر کتاب‌های بلاغی به زبان اردو نیز با وجود اختلاف در نام، بحر هزج مثنی اخرم یا اخرم را برای رباعی الزامی می‌دانند.

صاحب اصناف ادب در باب رباعی می‌نویسد که در اصطلاح آن قالب شعر است که در چهار مصراع مفهوم واحدی را بیان کنند. به رباعی ترانه یا

دوبیتی نیز می‌گویند. رباعی در بحر هزج مثنی (اخرم یا اخب) نوشته می‌شود و ۲۴ وزن برای آن مخصوص است. آوردن قافیه در مصراع‌های اول و دوم و چهارم الزامی است و در مصراع سوم نیز می‌توان رباعی را آورد. رباعی باید در اوزان تعیین‌شده سروده شود وگرنه آن رباعی نیست بلکه قطعه خواهد بود. (هاشمی، ۲۰۱۲: ۸۲)

فرهنگ اصطلاحات علوم ادبی در مورد رباعی می‌نویسد:

شعری که مشتمل بر دو بیت که مصراع‌های اول، دوم و چهارم هم‌قافیه باشد و با اندک تغییر و تصرف بر وزن «لا حول ولا قوه الا بالله» باشد و هر شعر چهار مصراع که بر وزن بالا نباشد، آن را دوبیتی می‌گویند. (تفهیمی، ۱۳۸۵: ۲۱۷)

دکتر فرمان فتح پوری نیز در کتاب «اردو رباعی: فنی و تاریخی ارتقاء» تصریح می‌کند که نام ابتدایی رباعی ترانه است و ترانه ایرانی‌الاصل است (فتحپوری، ۲۰۰۱: ۳۲) و علمای عروض بر این نکته متفق هستند که هر مصراع رباعی چهار رکن دارد و علاوه بر ۲۴ وزن بحر هزج مثنی اخب یا اخرم وزن دیگری به کار نمی‌رود؛ و باید توجه داشت که در هر مصراع رباعی فقط چهار رکن می‌آید و نه سه می‌آید و نه پنج. (همان: ۳۷)

پس می‌توان گفت که رباعی آن قالب شعری است که مشتمل بر دو بیت و مصراع‌های اول و دوم و چهارم حتماً هم‌قافیه باشند و بر یکی از اوزان ۲۴ گونه بحر هزج مثنی اخب یا اخرم باشد.

دوبیتی

فرهنگ اصطلاحات ادبی در مورد دوبیتی چنین توضیح کرده است:

«شعری است مرکب از چهار مصراع که مضمونی کلی را بیان کند و مصراع‌های اول، دوم و چهارم آن به یک قافیه باشند ولی در قافیه سوم، شاعر آزاد است. در فارسی دوبیتی را ترانه نیز گفته‌اند و آن صورت کمال یافته اشعار

دوازده‌هجایی روزگار ساسانیان است که بعد از اسلام عرب‌ها آن را فلهویات نام دادند.» (داد، ۱۳۷۸: ۲۲۴)

دانشنامه ادب فارسی ضمن تعریف دوبیتی تفاوت آن با رباعی و قطعه نیز روشن می‌کند؛ چنانکه:

«قالبی در شعر فارسی است که چهار مصراع دارد و بر وزن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیل/فعولن است. مصراع اول و دوم و چهارم هم‌قافیه‌اند... اگر وزن این دو بیت غیر از آنچه گفته آمده باشد، دیگر به آن دوبیتی نمی‌گویند و آن را رباعی یا قطعه می‌نامند.» (انوشه، ۱۳۷۶: ۵۹۶)

بنا بر تعریف دکتر سیروس شمیسا دوبیتی یا ترانه هم مانند رباعی است، منتها وزن آن «مفاعیلن مفاعیلن فعولن» است. (شمیسا، ۱۳۸۳ ش: ۳۱۲)

فرهنگ‌ها و مراجع فارسی علاوه بر رباعی بین قطعه و دوبیتی نیز تفاوت قایل دارند ولی فرهنگ‌ها و منابع اردو دوبیتی و قطعه را باهم مخلوط کرده‌اند و یا فقط قطعه یا دوبیتی را در نظر گرفته‌اند، چنانکه اشاره گردید که دکتر تفهیمی عقیده دارد که هر شعر چهار مصراعی که بر وزن تعیین نباشد، آن را دوبیتی می‌گویند و دوبیتی را چنین تعریف می‌کند:

«شعری که دارای دو بیت و مصراع‌های اول و دوم و چهارم آن هم‌قافیه باشند وزن آن غیر از وزن «لا حول ولا قوة الا بالله» یعنی مفعول مفاعیلن مفاعیلن فاع باشد.» (تفهیمی، ۱۳۸۵: ۲۱۱)

قطعه

در شعر فارسی، چند بیت هم‌وزن و قافیه که قافیه را در مصراع اول رعایت نکنند و در آن از مضمون واحدی بحث کنند. در صورتی که قطعه از دو بیت تشکیل شده باشد، آن را می‌توان به واسطه وزن از دوبیتی یا رباعی متمایز ساخت. (داد، ۱۳۷۸: ۳۸۰)

دانشنامه ادب فارسی علاوه بر تعریف قطعه وزن آن را نیز مشخص کرده است؛ چنانکه:

«در اصطلاح ادبی، به قالب شعری گفته می‌شود که بیت‌های آن بر یک وزن باشند و مصراع‌های فرد آن اصطلاح ادبی به قالب شعری گفته می‌شود که دو بیت دارد و مصراع اول آن تابع قافیه نباشند... همچنین شعرهایی که دو بیت دارند و مصراع اول آن‌ها نیز با دو مصراع زوج هم‌قافیه باشد، در صورتی که وزن آن وزن دوبیتی «مفاعیلن مفاعیلن فعولن» یا وزن رباعی «مفعول مفاعیلن مفاعیلن فع...» نباشد، قطعه می‌نامند.» (انوشه، ۱۳۷۶: ۶۲۲)

رفیع الدین هاشمی ضمن تعریف قطعه تصریح می‌کند که هر شعر چهار مصراعی که بر وزن رباعی نباشد، قطعه است. همان‌طور که اشاره شد که وی ترانه یا دوبیتی را نام دیگر رباعی می‌داند و در ضمن قطعه نیز صراحت می‌کند که اشعاری که دارای دو بیت باشد و بر وزن رباعی نباشند، قطعه است؛ چنانکه:

«قطعه در اصطلاح شعری است که در آن مفهوم یا مضمون واحدی بیان شود. در قطعه وجود مطلع ضروری نیست. در قطعه آوردن قافیه در هر مصراع بیت لازمی است گویا هیئت قطعه مانند قصیده با این اختلاف که در قطعه مطلع وجود ندارد. قطعه را می‌توان در هر بحر سرود و حداقل دو بیت دارد و برای حداکثر هیچ محدودیتی ندارد.» (هاشمی، ۲۰۱۲: ۸۴)

با توجه به تفاوت رباعی، دوبیتی و رباعی را با کمک جدول زیر می‌توان تشخیص داد:

| عنوانات | رباعی | دوبیتی | قطعه |
|----------------|---|-----------------------------|-------------------------------------|
| تعداد مصراع‌ها | ۴ مصراع | ۴ مصراع | ۴ مصراع |
| وزن عروضی | مفعولُ مفاعیلن مفاعیلن فع یا با اختلاف جزئی در وزن | مفاعیلن مفاعیلن فعولن | هر وزنی غیر از وزن رباعی و دوبیتی |
| بحر عروضی | بحر هزج مثنی‌اخر یا اعرام (و بحور) | هزج مسدّس محذوف یا مقصور | هر بحر غیر از دو بحر رباعی و دوبیتی |

| | | | |
|----------------|-----------|------------|-------|
| | | مشعب آن) | |
| تعداد عروضی | رکن | ۴ رکن | ۳ رکن |
| هجای آغاز | هجای بلند | هجای کوتاه | هر دو |

پس می‌توان گفت که رباعی که نام دیگر آن در قدیم ترانه بود که در بحر هزج مثنی‌ا خرب یا اخرم سروده می‌شود، از لحاظ وزن عروضی با دوبیتی و قطعه متفاوت و به راحتی قابل تشخیص است.

وزن رباعیات اقبال لاهوری

در مجموعه‌های شعری اقبال اشعار زیادی تحت عنوان رباعیات آمده است ولی از لحاظ وزن عروضی، استفاده از اصطلاح رباعی برای آن‌ها درست نیست. به نظر می‌رسد که این اشعار را علامه اقبال خودش رباعی قرارداده بود؛ چون آثار شعری اقبال در زندگی خود اقبال به چاپ رسید و در آن اشعار زیادی با عنوان رباعیات نیز آمده است. مثلاً در سال ۱۹۲۳ م پیام مشرق اولین بار چاپ شد، اشعاری با عنوان لاله طور نیز شامل بود که زیر آن‌ها رباعیات نیز درج بود (شادانی، ۱۲۵۰ ق: ۳۲۰-۳۲۱) و در چاپ‌های بعدی که توسط آکادمی اقبال به چاپ رسید نیز در فهرست عناوین پیام مشرق زیر عنوان «لاله طور» در پراکنش رباعیات درج است. (اقبال، کلیات فارسی، ۱۹۷۳ م: ۱۷۳) همچنین در کلیات فارسی در صفحه آغازین ارمغان حجاز عکس دست‌نویس اقبال شامل است که در آن عنوان «اول رباعیات» را به وضوح می‌توان خواند. (اقبال، کلیات فارسی، ۱۹۹۴ م: ۷۷۰)

برای اثبات این ادعا لازم است آن‌گونه اشعار اقبال را که تحت عنوان رباعی و بدون ذکر عنوان رباعی در کلیات وی وجود دارد، از لحاظ وزن عروضی بررسی کنیم و با تعیین وزن آن‌ها نتیجه‌گیری کنیم که آیا آن‌ها رباعی است یا قالب دیگری.

در مورد اوزان اشعار علامه اقبال کتاب مبسوطی باهمت ابوالاعجاز حفیظ صدیقی به چاپ رسیده است. وی پس از بررسی قالب رباعی وزن آن در مورد وزن رباعیات اقبال چنین نتیجه‌گیری کرده است که:

«در تمام اشعار اقبال فقط دو رباعی وجود دارد، یکی به زبان اردو که در «بانگ درا» شامل است و دیگری به زبان فارسی است که در «پیام مشرق» آمده است. علامه اقبال از بین ۲۴ وزن رباعی فقط دو وزن را به‌کار برده است و هردو از اوزان اُخرب الصدر و الابتدا است.» (حفیظ صدیقی، ۱۹۸۳: ۲۵)

تقطیع و بررسی وزن رباعیات اقبال نیز این مطلب را تایید می‌کند ولی این مقال کوتاه مجال آن را ندارد که ما وزن تمام اشعار اقبال را اینجا ارائه بدهیم، لذا فقط برای نمونه وزن یک شعر اردو یک شعر فارسی را که تحت عنوان رباعیات آمده است، اینجا بیان می‌کنیم. مثلاً ابیات زیر از بال جبریل:

| بحر | وزن | شعر داده شده با عنوان رباعی |
|--------------------|-----------------------|---|
| بحر هزج مسدس محذوف | مفاعیلن مفاعیلن فعولن | جمال عشق و مستی نے نوازی |
| بحر هزج مسدس محذوف | مفاعیلن مفاعیلن فعولن | جلال عشق و مستی بے نیازی |
| بحر هزج مسدس محذوف | مفاعیلن مفاعیلن فعولن | کمال عشق و مستی ظرف حیر |
| بحر هزج مسدس محذوف | مفاعیلن مفاعیلن فعولن | زوال عشق و مستی حرف رازی (اقبال، کلیات اردو، ۱۹۷۳، ۳۷۵) |

در بال جبریل ۴۱ و ارمغان حجاز (اردو) ۱۳ مورد شعر تحت عنوان رباعی ذکر شده است. ولی تمام اشعار بر وزن بحر هزج مسدس محذوف یا مقصور سروده شده است، لذا نمی‌توان آن‌ها را رباعی قرارداد. همچنین آن دسته اشعاری که چهار مصراع دارد و تحت عناوین مختلف آمده است، غیر از یک مورد که بعداً ذکر خواهد شد، بر وزن رباعی نیست.

در ارمغان حجاز (فارسی) حدود ۳۶۱ و در پیام مشرق ۱۰۰ منظومه به‌عنوان رباعی وجود دارد که در واقع بر وزن رباعی نیست و بر اساس وزن می‌توان به آن‌ها دوبیتی گفت؛ چنانکه وزن بیت زیر از لاله طور مذکور در پیام مشرق ملاحظه گردد:

| شعر داده‌شده با عنوان رباعی | وزن | بحر |
|---|--|--|
| درین گلشن پریشان مثل بویم نمی‌دانم چه می‌خواهم، چه جویم برآید آرزو یا برنیاید شہید سوز و ساز آرزویم (اقبال، کلیات فارسی، ۱۹۷۳، ۱۹۷) | مفاعیلن مفاعیلن فعولن مفاعیلن مفاعیلن فعولن مفاعیلن مفاعیلن فعولن مفاعیلن مفاعیلن فعولن | بحر هزج مسدس محذوف بحر هزج مسدس محذوف بحر هزج مسدس محذوف بحر هزج مسدس محذوف |

ظاهر است که این وزن رباعی نیست بلکه وزن دوبیتی است، لذا رباعی قراردادن این اشعار درست نیست. نویسنده کتاب «اوزان اقبال» تمام این‌گونه اشعار را تحت دوبیتی قراردادده است. (حفیظ صدیقی، ۱۹۸۳: ۱۲۹-۱۴۰) همچنین در ترجمه منظوم از اشعار اقبال که با عنوان رباعی در بال جبریل و زبور عجم وجود دارد، مترجمین محترم دکتر فائزه زهرا مرزا و ملیحه پیشوا آن اشعار را دوبیتی‌های اقبال لاهوری قلمداد کرده‌اند ولی علت آن را ذکر نکرده‌اند. (میرزا و پیشوا، ۲۰۱۳، ۳)

از پژوهشگران معاصر دکتر عندلیب شادانی و دکتر فرمان فتحپوری وزن رباعیات اقبال را مورد بحث و بررسی قراردادده و بنا بر دلایل مختلف از یکدیگر اختلاف کرده‌اند.

دکتر شادانی در مقاله خود با عنوان «ترانه، دوبیتی، رباعی» با اشاره استفسار و جواب استفسار در مجله شاعر (آگره) شماره ماه ژوئیه و اوت در مورد وزن رباعیات اقبال می‌نویسد که چون اشعار مورد نظر بر وزن رباعی نبود و این

سؤال مطرح می‌شد که اقبال لاهوری بر چه اساسی آن‌ها را رباعی قرارداد. لذا یک‌دفعه همین سؤال را از علامه اقبال پرسید. علامه اقبال جواب داد که چون رباعیات باباطاهر عریان وزن رباعیات من یکی است و اهل ایران اشعار باباطاهر را رباعی می‌گویند؛ چنانکه من نیز اشعار خودم را رباعی قراردادم چون بر وزن رباعیات باباطاهر سروده شده است. (شادانی، ۱۲۵۰ ق: ۳۱۹-۳۲۲)

دکتر شادانی بر اساس همین مکالمه خود با علامه اقبال سعی کرده است که از استفاده از عنوان رباعی برای چهار مصرعی‌های اقبال درست است و استدلال عجیبی می‌آورد که:

دوبیتی‌ها را می‌توان در بحرهای دیگر نوشت ولی دوبیتی با هر بحر را نمی‌توان رباعی گفت. دوبیتی‌های که در بحر هزج مثنی‌ا خرب و اخرم باشند، آن‌ها را رباعی می‌گویند. این قاعده کلیه است ولی دوبیتی‌هایی که در بحر هزج مسدس محذوف یا مقصور نوشته شود، به آن‌ها هم رباعی می‌گویند و این قاعده استثنایی است. (شادانی، ۱۲۵۰ ق: ۳۲۸)

دکتر فرمان فتحپوری آن را درست نمی‌داند و می‌گوید که بالفرض علامه اقبال اشعار موردنظر خود را اگر از نظر فنی رباعی می‌داند، چطور نظر ایشان را بر علمای فن (بلاغت) ترجیح داد؟ عظمت شعری اقبال انکارناپذیر است ولی در موردی که تمام اهل‌قلم و علمای بلاغت متفق‌الرأی باشند، قطعی دانستن نظر سطحی اقبال اشتباه است. (فتحپوری، ۲۰۰۱: ۱۵۷)

پس با توجه به وزن رباعیات اقبال باید آن‌ها را به‌جای رباعی، دوبیتی قرار بدهیم؛ چون بر وزن دوبیتی است.

دیدگاه اقبال در مورد رباعی

علامه اقبال یک شاعر معنی‌گرا است و به ساخت و قالب شعری زیاد توجه نداشت. او عقیده دارد که شاعری وارث پیغمبری است و کار شاعر آدم‌گری و انسان‌سازی است؛ چنانکه خودش می‌گوید:

شعر را مقصود اگر آدم گری است شاعری هم وارث پیغمبری است

(اقبال، کلیات اردو، ۱۹۷۳: ۶۳۲)

به خاطر همین در خصوص قالب‌ها اگر نظرات اقبال را بررسی کنیم، می‌فهمیم که اقبال به درک و فهم اصطلاحات علوم ادبی زیاد علاقه‌ای نداشت. حتی نسبت شعر و شاعری را تهمت بر خود می‌دانست:

گشودم از رخ معنی نقابی به دست ذره دادم آفتابی
نپنداری که من بی باده هستم مثال شاعران افسانه بستم
نیینی خیر ازان مرد فروبست که بر من تهمت شعر و سخن بست
(اقبال، کلیات فارسی، ص ۴۳۰)

به نظر می‌رسد که اقبال هر قالب شعری که دو بیت داشته باشد، رباعی می‌داند و تفاوت‌های اصلی بین قالب‌های شعری توجه ندارد. مثلاً در یک نامه خود که به ممنون حسن خان تحریر کرده، یک قطعه آورده و آن را رباعی قرار داده است که نه فقط بر وزن رباعی نیست بلکه مصرع اول نیز با مصراع‌های دوم و چهارم هم‌قافیه نیست؛ چنانکه:

عزیزم ممنون! برای کتیبه مزار مسعود مرحوم رباعی زیر را انتخاب کرده‌ام

نییوستم درین بستان سرا دل ز بند این‌وآن آزاده رفتم
چو باد صبح گردیدم دم چند گلان را رنگ و آبی داده رفتم

این رباعی را برای کتیبه آرامگاه خود نوشته بودم (عطاءالله، ۲۰۰۵: ۲۵۰-۲۴۹)

این دو بیت بر وزن دوبیتی یعنی بحر هزج مسدس محذوف سروده شده ولی مطلع مصرع ندارد و ظاهر است رباعی نیست.

دکتر فرمان فتحپوری نیز با اشاره به یک نامه دیگر که به نام محمد رمضان عطایی تحریر کرده، می‌نویسد که اقبال زیاد با نکات و ظرافت‌های عروض آشنایی نداشت. او نه فقط بحر هزج مسدس یعنی مفاعیلن مفاعیلن فعولن را

بلکہ اوزان دیگری را نیز رباعی قرارداده است کہ با مخرج بحر رباعی یعنی بحر ہزج ہزج نیز ہیچ ربطی ندارد۔ چون اقبال اشعار زیر را رباعی گفته است:

تو غنی از ہر دو عالم من فقیر روز محشر عذرہای من پذیر
ور حسابم را تو بینی ناگزیر از نگاہ مصطفی پنهان بگیر

(فتحپوری، ۲۰۰۱: ۱۵۷)

این نامہ در مجموعہ مکاتیب اقبال با عنوان اقبالنامہ آمدہ است۔

(عطاء اللہ، ۲۰۰۵: ۲۵۶-۲۵۵)

حفیظ صدیقی نیز در کتاب اوزان اقبال در این مورد چنین می نویسد:
«علامہ اقبال با اوزان مقرر رباعی یعنی بحر ہزج اخرج و اخرج ہیچ علاقہ ای نداشت۔
در تمام عمر او فقط دو رباعی سرودہ است» (حفیظ صدیقی، ۱۹۸۳: ۲۷۵)
بہ نظر می رسد کہ اقبال بہ جای ظاہر و ساخت و قالب بہ معنا و اہداف و
مرام شعر توجہ داشت وبہ جای قالب، ساخت و التذاد، ہمیشہ بر مقصود و ہدف و
غرض شعر تأکید ورزیدہ است۔ شاید بہ خاطر ہمین در مورد انتخاب عنوان رباعی بہ
جای دوبیتی دچار اشتباہ شدہ باشد۔

تعداد رباعیات اقبال

در کلیات فارسی و اردو حدود ۵۲۸ دوبیتی را تحت عنوان رباعی آورده اند ولی
چون وزن آنہا بر وزن رباعی نیست، نمی توان آنہا را رباعی گفت۔ البتہ اقبال تنہا
دو شعر دارد کہ بر وزن رباعی سرودہ شدہ است ولی زیر عنوان رباعی نیامدہ است۔
(حفیظ صدیقی، ۱۹۸۳: ۲۵) رباعی اردو اگرچہ از لحاظ وزن بر وزن رباعی است ولی
از نظر موضوع و محتوای فاقد شرایط رباعی است۔ این رباعی در «بانگ درا» در باب
ظریفانہ بدون عنوان آمدہ است کہ بہ قرار زیر است:

مشرق میں اصول دین بن جاتے ہیں مغرب میں مگر مشین بن جاتے ہیں

رہتا نہیں ایک بھی ہمارے پلے وال ایک کے تین تین بن جاتے ہیں
(اقبال، کلیات اردو، ۱۹۷۳، ۲۸۳)

رباعی دیگر بہ زبان فارسی سرودہ شدہ است و در «پیام مشرق» تحت عنوان «خرده»
آمدہ است۔ اگرچہ این اشعار با عنوان رباعی چاپ نشدہ ولی اقبال خودش در نامہ‌ای بہ
نام نظیر اکبر الہ آبادی آن را رباعی قلمداد کردہ است۔ (عطاء اللہ، ۲۰۰۵: ۲۵۰-۲۴۹) و
آن رباعی این است:

گل گفت کہ عیش نوبہاری خوش‌تر یک صبح چمن ز روزگاری خوش‌تر
زان پیش کہ کس ترا بہ دستار زند مردن بہ کنار شاخساری خوش‌تر
(اقبال، کلیات فارسی، ۱۹۷۳، ۳۸۹)

این رباعی ہم از لحاظ وزن و بحر و ہم از لحاظ معنی و موضوع و محتوا رباعی
است۔

پی آمد

در نتیجہی این جستار می‌توان گفت کہ علامہ اقبال لاهوری بہ قالب وزن و بحر
عروضی رباعی زیاد توجہ نداشت و آن تعداد اشعاری کہ در کلیات اردو و فارسی
تحت عنوان رباعی ذکر شدہ است، از لحاظ وزن عروضی رباعی نیست چون وزن آن‌ها
بر وزن رباعی یعنی بحر ہزج مثنیٰ اربع یا اربع و بحر منشعب آن نیست بلکہ
تمام آن اشعار بر وزن دوبیتی‌های معروف باباطاہر عریان یعنی بحر ہزج مسدس
محدوف یا مقصور سرودہ شدہ است۔ پس بہتر است این‌گونہ اشعار اقبال را بہ جای
رباعی، دوبیتی بگوییم۔

کتابنامه

الف: فارسی

- ۱ - اقبال، محمد، ۱۹۷۳ م، کلیات اقبال (فارسی)، غلام علی ایند سنز، لاهور
- ۲ - اقبال، محمد، ۱۹۹۴ م، کلیات اقبال (فارسی)، اقبال اکادمی پاکستان، لاهور
- ۳ - انوشه، حسن، فرهنگنامه ادبی فارسی: گزیده اصطلاحات، مضامین و موضوعات ادب فارسی، دانشنامه ادب فارسی (جلد ۲) ۱۳۷۶ ش، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد، تهران
- ۴ - روحی، مولی اصغر علی، ۱۹۴۶ م، دبیر عجم، حیدرآباد، دکن
- ۵ - سیما، داد، ۱۳۹۲ ش، فرهنگ اصطلاحات ادبی، انتشارات مروارید، تهران
- ۶ - شمس قیس، محمد بن قیس، ۱۳۸۸ ش، المعجم فی معاییر اشعار العجم، به تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی و تصحیح مجدد مدرس رضوی و تصحیح مجدد سیروس شمیسا، نشر علم، تهران
- ۷ - شمیسا، سیروس، ۱۳۷۹ ش، آشنایی با عروض و قافیه، فردوس
- ۸ - شمیسا، سیروس، ۱۳۸۳ ش، انواع ادبی، فردوس، تهران
- ۹ - شمیسا، شمیسا، ۱۳۶۳ ش، سیر رباعی، انتشارات آشتیانی، تهران
- ۱۰ - طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۳ ش، معیار الاشعار (در علم عروض و قوافی)، به اهتمام محمد فشارکی و جمشید مظاهری، انتشارات سهروردی، اصفهان
- ۱۱ - همایی، جلالدین، ۱۳۶۴، فنون بلاغت و صناعات ادبی، انتشارات توس، تهران.
- ۱۲ - واعظ، کمال الدین حسین، ۱۹۷۷ م، بدایع الافکار فی صنایع الاشعار، اداره انتشارات دانش،

ب: اردو

- ۱- ارشاد، محمد، ۲۰۱۳ء، رباعی (تحقیق و تنقید)، القا پبلی کیشنز، لاہور
- ۲- اقبال، محمد، ۱۹۷۳ء، کلیات اقبال (اردو)، غلام علی اینڈ سنز، لاہور
- ۳- اقبال، محمد، ۱۹۹۴ء، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی، لاہور
- ۴- تفسیری، ساجد اللہ، ۱۳۷۵ھ، فرہنگ اصطلاحات علوم ادبی، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد
- ۵- حفیظ صدیقی، ابوالعجاز، ۱۹۸۳ء، اوزان اقبال، ابوالعجاز حفیظ صدیقی، شیخ غلام علی سنز، لاہور
- ۶- رامپوری، نجم الغنی، ۱۹۵۷ء، بحر الفصاحت، راجہ رام کمار بکڈپو وارث نو لکسٹور بکڈپو، لکھنؤ
- ۷- شادانی، عندلیب، ۱۳۵۰ق، تحقیقات، جلیل اکیڈمی، بریلی
- ۸- شیرانی، محمود، ۱۹۷۰ء، مقالات حافظ محمود شیرانی (جلد ۵)، مرتبہ مظہر محمود ہاشمی، مجلس ترقی ادب، لاہور
- ۹- عطاء اللہ، شیخ، ۲۰۰۵ء، اقبالنامہ (مجموعہ مکتبہ اقبال)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
- ۱۰- فچپوری، فرمان، ۲۰۰۱ء، اردو رباعی (فنی و تاریخی ارتقا)، مکتبہ عالیہ، لاہور
- ۱۱- ندوی، سید سلیمان، خ ۱۹۳۳ء، خیام، دارالمصنفین، اعظم گڑھ
- ۱۲- ہاشمی، رفیع الدین، ۲۰۱۲ء، اصناف ادب، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور

«زمین» و «آسمان» و «سرعیش جاویدانی» در شعر اقبال

* غلام معین الدین

چکیده

علامه اقبال لاهوری در نیمه اول قرن بیستم جهت بیداری مسلمانان جهان و به خصوص مسلمانان شبه قاره به جدوجهد خستگی ناپذیر پرداخت. وسیله این مساعی را بر اساس فلسفه خودشناسی و اغلب سراینده‌گی به زبان فارسی استوار ساخت. در این گفتار از چگونگی افکار اقبال جهت یکپارچگی ملت با اقتباس نمونه‌هایی از سیرت طیبه و روش‌های شخصیت‌های دوره صدر اسلام به تجزیه و تحلیل پرداخته شده و دور یک بیت اقبال:

سرعیش جادوانی خواهی بیا هم زمین هم آسمان خواهی بیا

بحث شده است.

کلید واژه ها : زمین، آسمان، سرعیش، افکار اقبال

پیشگفتار

در قرن نوزدهم میلادی اوضاع مسلمانان شبه قاره هند و آسیای میانه از لحاظ اجتماعی و سیاسی و اقتصادی خوب نبود. مسلمانان قدرت سیاسی خود را از دست دادند و فریفته غرب شدند. متأسفانه آنان از واقعیت و حقیقت خود آگاه نبودند و در مستی و فریب زندگی می‌کردند. مردم از رموز و اهداف زندگی بی‌خبر بودند. در قرن بیستم میلادی محمد اقبال به عنوان کاروان سالار مسلمانان هند با شعر فارسی و اردو در جامعه شان ظهور کرد و سعی نمود که با صدای درای خود کاروان خفته خودی و راه گم کرده را بیدار کند و آنان را به سر منزل مقصود برساند تا از زندگانی و عاقبت فیض ببرند:

* پژوهشگر در مرکز مطالعات فارسی و آسیای میانه دانشگاه جواهر لعل نهرو، دهلی نو، هند

آشنای لذت گفتار شو

ای درای کاروان بیدار شو

(اقبال، کلیات فارسی، ص ۹)

مبحث اصلی

علامه محمد اقبال برای مردم آواره و بیچاره شبه قاره شعر سرود تا آنان را به سمت منزل شان ببرد. او می‌خواست که مردم با وضعیت خود آگاه شده و جدوجهد را شیوه زندگی خود قرار دهند تا وضعیت اجتماعی و سیاسی آنان عوض شده و بهبود یابد. او برای این هدف مردم را به خواندن کلام خود فرا می‌خواند و به آنان فاش می‌گوید که اگر کسی سعادت‌مندی بی پایان و زندگی جاویدان و عاقبت خیر و برکت خواسته باشد، باید به کلامش رجوع کند. زیرا که کلامش از رازهای خودی و مژده های عیش جاویدانی سرشار است:

سر عیش جاودان خواهی بیا

هم زمین هم آسمان خواهی بیا

(همان، ص ۷)

فیلسوف ما می‌گوید که لذت زندگی در حرص و طمع نیست، بلکه در ایثار است. در حدیث نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هم چنین آمده است که مهمانی در خدمت رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمد، ولی در خانه رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ چیزی نبود، یکی از انصار مدینه آن مهمان را به خانه خود برد، او به همسر خود گفت که امروز این آقا مهمان ما است. خانمش گفت، در خانه غذا زیاد نیست، که آن هم به اندازه بچه‌ها است، آنان باهم مشورت کردند که به بچه‌ها می‌گوییم، بخوابند و ما هم امروز چیزی نمی‌خوریم. ولی در وقت خوردن شمع را خاموش کنیم تا مهمان ما از آن آگاه نشود. فردا صبح چون آن صحابی رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به خدمت رسول خدا رسید. رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به او فرمودند که خدای تعالی بر هر دو شما «یعنی شوهر و همسرش» آیتی نازل کرده اند:

«والذين تبؤوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون» (الحشر، آیه ۹)

یعنی هم جماعت «انصار» که پیش از «هجرت» مهاجرین «در مکه» به رسول خدا ایمان آوردند و مدینه را خانه ایمان گردانیدند و مهاجرین که به سوی آنان آمدند دوست می‌دارند «و از غنایم» که به آنها داده شد در دل خود هیچ «حسد و بخلی» نسبت به آنها نمی‌یابند و هر چند به چیزی نیازمند باشد باز مهاجران آنان را بر خویش در آن چیز مقدم می‌دارند «و از بخل و حسد پاکند» و کسانی که خود را از خوی بخل و حرص دنیا نگاه دارند آنان به حقیقت رستگاران عالمند. (قشمه‌ای، ص ۵۷۷)

در حقیقت شکم پروری، سیری شکم است، ولی لطف سیرشدنی در گرسنگی برای دیگران است.
اقبال یک نکته پر ارزش را برای پیشرفت مردم مسلمانان در جامعه در شعر خود مطرح کرده است:

تابکی چون غنچه می باشی خموش نکهت خود را چو گل ارزان فروش

(اقبال، کلیات فارسی، ص ۹)

در واقع افرادی در شبه‌قاره هند مورد سرزنش اقبال قرار می‌گیرند که خود خواه و خود پرست و خود نگر بوده و سود و منفعت جامعه را برای خود منحصر ساخته‌اند. اقبال به رشد جدی آنان توجه می‌کند و می‌خواهد که آنان محیط خود را معطر و خوشبو کنند، آنچه برای خود دارند به دیگران نیز بدهند. اگر کسی ثروتمند است، از ثروت خود سهم دیگران را بدهد و اگر کسی دانشمند است، بایستی شمع دانش را در دست بگیرد و از نورش محیط و محفل را منور سازد. همین را امروز SOCIAL ENTERPRISES می‌خوانند.

اقبال شاعر بیدار کننده جامعه است. او به بندگان خدا محبت می‌ورزیده و برای آنان شبها گریه کرده است. او برای مردم ناتوان و بی‌نوا راه نجات می‌جوید. شبی او خیلی ناراحت و پریشان به خواب رفت. در خوابش حضرت مولانا آمد و به او اسرار و رموز عشق و محبت و هست و بود را توضیح داد که زندگی در عمل و حرکت است و انسان باید مانند جرس همه اعضای تن خویش را به حرکت بیندازد و همه افکار و اندیشه‌های باطل را از سر به در کند و فکر تازه و بکر را به

جامعه معرفی کند تا از آن فکر نو و تازه، مردم زنده، زنده تر و سازنده تر و بیدار تر شوند. بدین طریق راز حیات بر اقبال روشن شد و قلب او برای انسان طپید. او بعد از خواستن همت از حضرت مولانا، پرده از راز خودی بر گرفت و سر اعجاز خودی را وانمود:

بر گرفتم پرده از راز خودی وا نمودم سرّ اعجاز خودی
بهر انسان چشم من شبها گریست تا دریدم پرده‌ی اسرار زیست

(همان، ص ۱۰)

اقبال می‌گوید که سرّ زندگی در خودی مضمّن است. همه انسان‌ها آرزو و خواهشی برای زندگی بهتر دارند. ولی آرزو باید مثبت باشد نه منفی. زیرا که آرزوی منفی، مرد زنده را مرده می‌کند و مرد بیدار را به خواب غفلت می‌برد. آرزوی زنده، هستی انسان را زنده تر می‌کند و تقویت می‌دهد. ساز روح انسان را سوز می‌بخشد و طاقت پرواز می‌دهد. این آرزوی دیدار بود که به معراج واقع شد. این آرزویی بوده که انسان به ماه رسیده است. بدین سبب ایجادات گوناگون به وجود آمده است. خدای تعالی به انسان حکم «*قرا*» «یعنی بخوان» داده است تا مردم در این جهان از قدرت خود آگاه شوند و نیروی خویش را بدانند. آرزوی حق شناسی باطل را از بین می‌برد و به او راه راست می‌نماید. ولی اگر کسی آرزوی نفی را می‌پرورد، او از راز زندگی محروم است. مردم خفته باید از خواب غفلت بیدار شوند نه که به خواب فرو روند. در حقیقت مقصد انسان این جهان فانی نیست بلکه منزلگاهش از آسمان بالاتر است. خودی اقبال سبب حرارت زندگی مردم است و خودی از محبت پاینده تر، زنده تر، سوزنده تر و تابنده تر می‌شود. عشق همت بلند به مردم می‌بخشد و این عشق مردم را نیرو می‌دهد تا او از کسی نترسد. هر کس که با حضرت محمد صلی الله علیه و آله مودت دارد او صاحب لوح و قلم می‌شود. عشق رسول صلی الله علیه و آله توانایی زندگی است و انسان را به مقام ثریا می‌رساند. ایشان وجه تخلیق کائنات هستند. ایشان در غار حرا خواب و راحت را ترک کردند، تا امتش را به راحتی برسانند. ایشان در میدان جنگ مثل فولاد بودند و در وقت نماز اشکبار. در نگاه ایشان همه مردم یکسان‌اند. هیچ فرقی بین آنان نمی‌گذاشتند و همه مردم را برخوان به طور یکسان می‌پذیرفتند. دختر یکی از

سردار در حالیکه اسیر جنگی بود و پایش در زنجیر و او بی پرده بود، پیش حضرت رسول ﷺ آمد، به سبب بی چادری، گردنش از شرم و حیا خم شده بود. چون رسول خدا ﷺ او را دید، چادر خود را بر رویش کشید. او را به پاس خدمت پدرش مورد عفو قرار دادند. ولی مسلمانان دوره حاضر از اخلاق رسول ﷺ بی بهره اند و فرمان‌های رسول خدا ﷺ را فراموش کرده‌اند. رسول خدا ﷺ درس عفو داده‌اند. رفتار او با اعدا خوب بوده است. اما مسلمانان با برادران خویش عداوت و خصومت دارند. عشق رسول ﷺ نقد عمر مرد مومن است. مرد مومن همیشه از تقلید رسول خدا ﷺ نیرو و قوت می‌گیرد و به تقلیدشان افتخار می‌کند. حضرت بایزید بسطامی (رح) در همه عمر خود خربزه را نخورد، زیرا که او سنت خوردن خربزه را نمی‌دانست. لذا عشق رسول ایجاب می‌کند که مسلمانان از سنن رسول خدا ﷺ پیروی کنند تا در هر دو عالم موفق باشند. عشق الهی و مودت رسول خدا ﷺ مردم را از همه کدورت‌ها پاک می‌کند و خداوند متعال عاشق صادق را از لطف و کرم می‌نوازد. عشق و خودی بهترین و گران‌ترین هدیه خداوندی برای بندگان خدا است که بار عرفانی و اجتماعی را دارا می‌باشد:

| | |
|--------------------------------|------------------------------|
| نقطه‌ی نوری که نام او خودی است | زیر خاک ما شرار زندگی است |
| از محبت می‌شود پاینده‌تر | زنده‌تر سوزنده‌تر تابنده‌تر |
| عاشقان او ز خوبان خوب‌تر | خوشتر و زیباتر و محبوب‌تر |
| در دل مسلم مقام مصطفی است | آبروی ما ز نام مصطفی است |
| در نگاه او یکی بالا و پست | با غلام خویش بر یک خوان نشست |
| دخترک را چون نبی بی پرده دید | چادر خود پیش روی او کشید |

(همان، ص ۱۴)

اقبال شاعر بود یا فیلسوف؟ این مسأله بارها مورد بحث قرار گرفته و اهل دانش بران اند که اقبال فیلسوف بوده و شعر را برای ابراز فلسفه، فکر و خیال خود به کار برده است. این نکته را اقبال نیز روشن کرده است. به هر جهت در یکی از منظومه‌های شعری خود فلسفه خودی را در قالب شعر به نحو احسن بیان نموده است. او از نکبت فقر صحبت می‌کند که سوال خودی را ضعیف می‌کند و

اعتبار انسان سائل را از بین می برد. مرد خود آگاه همه وقت از احسان دیگران گریز می کند. چنانکه حضرت عمر (رضی) از شتر فرود آمد و منت و احسان شتربان را نکشید. مردم از سوال* خوارتر و نادارتر می شوند. پس باید از مشقت خود رزق خود را حاصل کنند، تا روز محشر پیش پیغمبر ﷺ شرمنده نشوند. زیرا که ایشان درس زحمت کشی داده اند و مرد کاسب را «حبیب الله» گفته اند. شخصیت مردم به سبب سوال، پامال می شود و ارزش و اهمیت او باقی نمی ماند. برعکس این، اگر کسی از کسی سوال نمی کند و زحمت می کشد، او هستی و خودی خویش را حفظ می کند و در این جهان باعزت زندگی می کند:

| | |
|----------------------------|-----------------------------|
| خود فرود آ از شتر مثل عمر | الحذر از منت غیر الحذر |
| تا نباشی پیش پیغمبر خجل | روز فردایی که باشد جان گسل |
| در تهی دستی شود خود دار تر | بخت او خوابید و او بیدار تر |

(همان، ص ۱۸)

اقبال تمام سیستم و نظام «خودی» را در شعر مطرح می نماید. او مثل فیلسوف در باره توسعه و آفرینش خودی در انسان بیان می کند. و می گوید که در تربیت خودی سه مرحله است. مرحله اول را اطاعت و مرحله دوم را ضبط نفس و مرحله سوم را نیابت الهی می نامد. هر کسی که به اطاعت احکام الهی و شریعت رسول ﷺ گام بردارد، او محکم و استوار می گردد. در نتیجه، او خودی خویش را حاصل می کند. مردم باید از شتر درس اطاعت و صبر و استقلال بیاموزند. اشتر نماد مرد خودی در شعر اقبال است. زیرا که شتر بدون داد و فریاد خدمات و وظایف خود را انجام می دهد. پس انسانها نیز مثل شتر فرایض خود را بدانند و به اطاعت و فرمانبرداری بپردازند. قانون قدرت است که باد از قید گل بوی خوش می رهند، قطره ها از آئین وصل دریا و ذره ها صحرا می شود. پس باید همه مردم مسلمان پای بند احکام الهی و شریعت رسول ﷺ بشوند تا جامعه مشترک المنافع اسلامی به وجود بیاید و آنان از آن بهره مند شوند:

| | |
|----------------------------|-----------------------------|
| خدمت و محنت شعار اشتراست | صبر و استقلال کار اشتر است |
| سر خود از کیفیت رفتار خویش | در سفر صابرتر از اسوار خویش |

* - سوال = خواهش سائل ، گدایی، نکدی گری

تو هم از بار فرایض سرمتاب

برخوری از عنده حسن المآب

(همان، ص ۹)

مرحله دوم خودی خیلی سخت و مشکل است ولی لازم هم. زیرا که نفس انسان به او اجازه اطاعت نمی‌دهد، پس او باید بر نفس خود غالب شود تا نفس بر او غالب نیاید. هر کس که از خودی خویش آگاه باشد و ایمان او کامل شود، او از هیچ چیزی نمی‌ترسد و پیش باطل گردن خود را خم نمی‌کند. مردم در محبت زر و زن گرفتارند. این محبت دنیا، سبب همه رنج‌ها است. عشق خدا و رسول ﷺ مردم را از همه بنده آزاد می‌کند و حتی انسان به حکم الهی پسر خود را ذبح نیز می‌کند. آن مرد کامل گرچه در میدان جنگ تنها باشد، اما در حقیقت او مثل لشکر می‌باشد و از مرگ نمی‌ترسد. رسم نماز در زندگی مومن به منزله خنجر است برای کشتن همه فحشات و منکرات، و رسم روزه دینی تن پروری را زایل می‌کند، حج، مؤمنان را درس هجرت می‌دهد و اخوت بین آنان ایجاد می‌نماید و از حب وطن بیگانه کرده به دنیای وسیع تری وارد می‌نماید یعنی با «دارالسلام» یگانه می‌سازد. همچنین زکوة، حب مال و دولت را زائل می‌کند و درس احساس مساوات و برابری در انسان ایجاد می‌نماید. مراحل سه گانه خودی قلب انسان را از عشق احکام خدا پر می‌کند و به این همه اسباب مرد دارای خودی از لحاظ عرفانی و اجتماعی مستحکم و نیرومند می‌شود:

| | |
|-----------------------------|--------------------------------|
| نفس تو مثل شتر خود پرور است | خود پرست و خود سوار و خود سرست |
| مرد شو آور زمام او به کف | تا شوی گوهر اگر باشی خزف |
| بایکی مثل هجوم لشکر است | جان بچشم او ز باد ارزان تر است |

(همان، ص ۳۰)

هر کس که این مراحل را طی کرده، او به مقام نیابت الهی می‌رسد. وقتی که کسی فرمانروای نفس خود می‌شود، او فرمانروای جهان می‌شود و این حکمرانی لازوال است. مردم خام از صحبت مرد کامل پخته می‌شوند و این صحبت دل انسان را از همه کدورت‌ها پاک می‌کند. او به تنهایی می‌تواند قومی را از فلاکت‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نیز نجات بدهد. او از عمل خود زندگی را طرز نو می‌بخشد و آن مرد کامل می‌تواند قانون اخوت را بسازد و بشر دوستی

را توسعه بدهد. پس مردم می توانند از عشق و محبت رسول صلی الله علیه و آله به مقام نیابت الهی برسند:

| | |
|--------------------------|----------------------------|
| گر شتر بانی جهانبانی کنی | زیب سرتاج سلیمانی کنی |
| از رموز جز و کل آگه بود | در جهان قائم بامر الله بود |
| خیز و قانون اخوت ساز ده | جام صهبای محبت باز ده |

(همان، ص ۳۱)

اقبال در اشعار فلسفه آمیز خود مقام و مرتبه مرد کامل را مطرح کرده است. او می گوید که مرد خود آگاه و خود شناس به مقام نیابت الهی می رسد. اگر کسی می خواهد که به آن مقام برسد، او باید زندگی خود را مانند حضرت علی مرتضی علیه السلام بسر ببرد. ایشان سرچشمه عشق و عرفان و ایمان هستند. حضرت محمد صلی الله علیه و آله، ایشان را «بوتراب» و «باب شهر علوم» و «کرار» لقب داده اند، یعنی ایشان هیچ وقت از جنگ فرار نکرده بلکه به میدان جنگ چنان وارد شدند که فتح و ظفر نصیب ایشان گردید. مرد بیدار می تواند یک جهان نو بسازد. آنان مثل حضرت ابراهیم علیه السلام از آتش نمی ترسند و جان خود را در راه حق قربان می کنند. اقبال در این مورد از حضرت بو علی قلندر یاد می کند که با عشق و محبت خودی او محکم شده بود. به این سبب فرمانروای معنوی شد. روزی یکی از مریدانش به بازار رفته بود. او از عشق و محبت پیر خود سرشار بود. آن وقت عامل شهر «پانی پت» می آمد و چوبدارش بر سر آن مرید چوب زد. آن مرید به حضور بو علی قلندر فریاد کرد. حضرت بو علی قلندر خشمگین شد و به سلطان علاءالدین خلجی نامه فرستاد که چرا عاملش برسر مریدم چوب زد؟ او باید عامل را باز گیرد، وگرنه تهدید نمود که من ملک تو به دیگری می بخشم. از این فرمان سلطان علاءالدین خلجی ترسان شد و عامل خود را به زندان انداخت و برای عفو، حضرت امیر خسرو را پیش درویش قلندر فرستاد. امیر خسرو پوزشوار نغمه خود سرود و قلندر خوشحال شد و پادشاه را عفو کرد. مرد قلندر دارای نیروی خودی بوده است و خود آگاه و خود شناس بود و با عشق و محبت خودی خویش با مردم در جامعه مراوده داشت.

نتیجه گیری

اقبال به مردم مسلمان سرعیش جاوید/نی فاش می نماید و زمین و آسمان را عرضه می نماید و از برکات عشق خدا و رسول ﷺ سخن در میان می آورد تا مردم هم در این و هم در آن دنیا موفق و کامران شوند. اگر کسی خودی خویش را یافته است، او در این جهان مرد کامل می گردد. خودی به او در هر مشکل و مصیبت زندگی کمک می کند که مثل کوه، قوی تر و محکمتر باشد. از مشکلات و مصائب گریه و شکایت، صفت مرد دارای خودی نیست. مرد زنده همه مصائب زندگی را تحمل می کند و علیه آنها مقاومت می کند. اصل عیش زندگی در سوز و تطپیدن برای دیگران است. زیرا که خداوند متعال انسان را برای عشق بندگان و نه فقط برای عبادت کردن او آفریده است. خودی و بشر دوستی و اخوت و پیغام عشق و عمل ستونهای فلسفه شعر اقبال را تشکیل می دهد. این رمز را اقبال در شعر خود به کرات مطرح کرده است که اگر کسی می خواهد که در این دنیا و آن دنیا سرفراز باشد و همیشه با راحت و قناعت زندگی کند، او باید از اشعار اقبال الهام گیرد. اقبال منادی عمل در زندگی است و عمل را برای عیش جاوید/نی بسیار زیاد تأکید و اصرار می ورزد:

آتش استی بزم عالم برافروز دیگران را هم زسوز خود بسوز

(همان، ص ۹)

کتاب نامه

۱- اقبال لاهوری، محمد، ۱۳۷۰، کلیات اشعار فارسی، بامقدمه، احمد سروش، چاپ، کتابخانه سنائی.

۲- مشایخ فریدونی، محمد حسین، ۱۳۵۸، نوای شاعر فردا یا اسرار خودی و رموز بی خودی، چاپ، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

۳- اسلامی ندوشن، محمد علی، ۱۳۷۰، دیدن دگر آموز شنیدن دگر آموز، برگزیده اشعار محمد اقبال، چاپ، تهران، ۱۳۷۰.

۴۔ رادفر، ابوالقاسم، ۱۳۷۹، **گزیدہ اشعار فارسی اقبال لاهوری با مقدمہ ای اجمالی پیرامون زندگی**، آثار، افکار و گزیدہ کتاب شناسی شاعر، چاپ تهران، ۱۳۷۹.

۵۔ نقوش اقبال، ۱۳۹۶، **مولانا سید ابو الحسن علی ندوی کی عربی کتاب «روائع اقبال» کا ترجمہ**، مولوی شمس تبریز خان، مجلس تحقیقات و نشریات اسلام، لکھنؤ.

۶۔ چشتی، یوسف سلیم، ۱۹۹۸، **اسرار خودی**، مع شرح، اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، دہلی.

۷۔ ملک، غلام رسول، ۲۰۰۷، **سرود سحرآفرین**، «فکر و فن اقبال ک چند گوشہ»، اقبال اکادمی پاکستان.

۸۔ گوہر، محمد رمضان، ۲۰۰۳، **اقبال اور عظمت سجدہ**، مکتبہ گوہر، لاہور.

۹۔ نقوی، نورالحسن، ۲۰۰۶، اقبال: شاعر و مفکر، ایجوکیشنل بک ہاؤس؛ علی گرہ.

10) Iqbal's Educational Philosophy; K.S Saiyidain, Kashmiri Bazar, Lahore; 1954.

11) The Reconstructon of Religious Thoughts in Islam, Iqbal, Edited and Annotated by M.Saeed Sheikh, Adam Publishers & Distributors, New Delhi, 2008.

12) The Secrets of the Self, (Asrar-i-Khudi), Iqbal, Translated from the original Persian with Introduction and notes by Reynold A. Nicholson, Kitab Bhawan, New Delhi, 2004.

13) Notes on Iqbal's Asrar-i-Khudi, Edited by Arthur J.Arberry, Kitab Bhawan, New Delhi, 2005.

14) Iqbal, His Art and Thought, Syed Abdul Vahid, Published by John Murray (Publishers), London; 1959.

15) Dreams Forgotten, an Anthology of Indo-Persian Poetry; Waris Kirmani, Kitab Khana-i-Shiraz, Aligarh; 1986.

نماد «گل لاله» در سروده‌های فارسی اقبال

دکتر شگفته یاسین عباسی *

چکیده

علامه اقبال لاهوری شاعر پرآوازهٔ پاکستان، شعر گویی را برای بیدار کردن مسلمانان شبه قاره وسیله‌ای ساخت. چون با گذشت زمان، مسلمانان شبه قاره زیر سلطهٔ انگلیس کم کم هویت خود را از دست می دادند. بنابراین علامه اقبال لاهوری توسط شعر گویی سعی کرده است که مسلمانان از خواب غافلانه بیدار شوند و گذشتهٔ روشن و تابناک خود را دوباره به دست بیاورند. درین ضمن اقبال نماد های گوناگون را در شعر خود جا داده است تا خوانندگان بیشتر فکر اقبال را درک کنند. یکی از این نمادها نماد «گل لاله» هم است که چندین دفعه در لابه لای اشعار به چشم می خورد. گاهی لاله مظهر عشق است و گاهی لاله نشانهٔ مرد مومن می باشد. گاهی از اصطلاح عروس لاله و گاهی از چراغ لاله استفاده نموده است. درین مقاله سعی شده است که راجع به گل لاله بحث شود و دیده شود که این نماد به چه معنی و مفهوم به کار برده شده است.

کلید واژها: زبان فارسی، مسلمانان شبه قاره، عشق، سعی و کوشش، مرد مومن، گل لاله

مقدمه

شاعران و نویسندگان افرادی هستند که اغلباً برای ابراز احساسات و افکار خاص خودشان نمادها یا سمبول‌های مختلف را در شعرشان جا می دهند تا خوانندگان توسط این نمادها نظرهای خاصی ایشان را به نحو احسن درک کنند. بنا به گفته دکتر حسن انوری :

*. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه نمل ، اسلام آباد ، پاکستان.

«نماد نشانه‌ای نوشتاری یا چاپی که برای بیان هدف یا منظوری خاص به کار می‌رود» (انوری، ۱۳۸۱، ص ۷۹۶۲)

هدف علامه اقبال لاهوری نیز از شعر گویی، بیداری مسلمانان شبه‌قاره بود چون مسلمانان شبه‌قاره کم‌کم هویت خود را از دست می‌دادند. همین امر باعث شد که اقبال در اشعارش از نمادهای مختلف استفاده نموده است. به عنوان مثال نماد «شاهین» در اشعارش خیلی به چشم می‌خورد. چون شاهین پرنده بلند پرواز و باهمت است توسط این سمبول اقبال خواسته است که به مسلمانان مخصوصاً نوجوانان درس بلند پروازی و شجاع بدهد.

پیشینه تحقیق

اگرچه صدها مقاله راجع به افکار و تصورات اقبال تاکنون به سلک نگارش درآمده اند ولی دو مقاله از دوستان راجع به نمادهای اقبال در نظر دارم یکی «تصور انجم در شعر اقبال لاهور» از دکتر انجم حمید که در فصلنامه دانش تحت شماره ۱۱۰ - ۱۱۱ به چاپ رسیده است و دومین مقاله به عنوان «نماد شاهین در شعر فارسی اقبال لاهوری» از دکتر امیر یاسمین است. در پیرامون همین سنت بنده نماد «گل لاله در شعر فارسی اقبال» را برای مقاله انتخاب نمودم.

بنا به گفته صاحب مقاله «تصور انجم در شعر اقبال لاهوری»

"اقبال در جهت تبیین اندیشه‌های خود اصطلاحات جدید در شعر جای داده و همه آنها را با مفاهیم متفاوت و به زبان شیرین و شاعرانه به گونه تشبیهات و استعارات بدیع و رمز و رازهای پر معنی به کار برده است و نیز بعضی از آن موضوعات، اصطلاحات، واژه‌ها و الفاظ را در مقاله‌اش نام برده از جمله آدم، آرزو، آفتاب آیین، اجتهاد، اسلام، انسان، ایران، ایمان، بلبل و پروانه، پیرو روم، تدبیر، تصوف، تعلیم، تقدیر (سرنوشت)، شمشیر، توحید، تهنید، جام جم، جبرئیل، جنت، جنگ، حکمت، حکومت، خدا، خودی و بیخودی، قلب، رسالت، زندگی، زنده رود، سرمایه دار، شاعری، شاهین، شرق و غرب، شمع، شهادت، شیطان/ ابلیس، صلح، عرفان، عشق، عقل، علم، عالم، غلامی، فرشته،

فقر، فقیر، قرآن، قوم، قومیت، قیامت، لاله، مسلمان، مسجد مکتب، ملت، ملوکیت، نفس، وحدت الوجود، وطن و انجم"

(حمید، ۱۳۹۱ش، مجله دانش، شماره ۱۱۰-۱۱۱، ص ۴۰)

روش

در این تحقیق با استفاده از روش توصیفی اشعار فارسی اقبال پیرامون "گل لاله" جمع آوری شده و بعد از بررسی آن دیدگاه اقبال در مورد "گل لاله" را مطرح کرده ایم.

علامه اقبال «گل لاله» را چندین مرتبه به عنوان نماد خاصی به کار برده است. این هم بی جهت نیست. گل لاله همانند گل‌های عادی نیست بلکه ویژگی‌های خاصی در خودش دارد. تعریف لاله بنابه فرهنگ اساطیر بدین قرار است:

«لاله گلی سرخ رنگ و آتشی به شکل جام است. آن را در عربی شقایق و شقایق نعمان نیز می‌گویند به سبب رنگ سرخ با قلب سوخته و سیاه این گل مظهر رنج و گداز شده است»

(یاحقی، ۱۳۸۹ش، ص ۷۱۶)

علی دهخدا در لغتنامه راجع به انواع لاله می‌گوید:

«جمیع لاله هفت نوع اند: لاله کوهی، لاله صحرائی، لاله شقایق، لاله دورو،

لاله دلسوز، لاله دلسوخته، لاله نعمان و این لاله را خطایی نیز گویند»

(دهخدا، ۱۳۴۵ش، ص ۱۹۵۵۳)

در نظر داشتن تعریف گل لاله به این نتیجه می‌رسیم که گل لاله بین همه گل‌ها از اهمیت خاصی برخوردار است به همین علت هر جایی که می‌روید از همه جدا است و تنها هم است. ازین جاست که اقبال این نماد را به کرات و مرات در اشعارش جای داده است و هر جا توسط این نماد اندیشه خاصی خودش را درمیان گذاشته است.

علامه اقبال لاهوری گل لاله را بین همه نمادها اهمیت خاصی داده است و

این نماد را در جاهای مختلف به مفهوم مختلف ولی زیبا به کار برده است. بنا به

همانگونه اقبال لاهوری نیز در جاهای مختلف گل لاله را با مفاهیم مختلف به کار برده است به عنوان مثال اقبال به علت افکار ارزنده و تابناک، خود را مثل لاله تنها حس می‌کند و کسی را هم فکر و هم خیال خود نمی‌بیند. چون آن حس بیداری که اقبال در خودش حس می‌کرد اصلاً در دیگران نمی‌دید. درست همانگونه که لاله همیشه تنها می‌روید و با آن داغی که دارد نسبت به گل‌های دیگر یگانه و متمایز است :

من مثال لاله صحراستم در میان محفلی تنها ستم
خواهم از لطف تو یاری همدمی از رموز فطرت من محرمی
(اقبال، ۱۳۷۶ش، ص ۵۴)

یا به جای دیگر می‌گوید :

لاله ی صرایم از طرف خیابانم برید در هوای دشت و کهسار و بیابانم برید
(همان، ص ۱۴۳)

در ادامه همین مطلب، اقبال می‌گوید که من مانند لاله تنها هستم چون من در دلم آتشی دارم که در نتیجه آن بی‌قراری و اضطراب به وجود آمده است که برای بیداری مسلمانان شبه‌قاره به خرج داده ام ولی جای تأسف است که من با این سوز و فکر تنها هستم و هیچ‌کس را هم‌فکر خود نمی‌بینم :

بارم آن اشکی که باشد دلفروز بیقرار و مضطر و آرام سوز
کارمش در باغ و روید آتشی از قبای لاله شوید آتشی
(همان، ص ۵۳)

گاهی اقبال لاهوری «گل لاله» را به عنوان نماد عشق به کار می‌برد و می‌گوید تا وقتی که در دل خود آتش عشق را نمی‌افروزی به آرزوی خود نمی‌رسی برای رسیدن به هدف خاصی لازم است که لاله وار آتش عشق بر دل داشته باشی .

دکتر بقایی ماکان راجع به کلمه عشق از نظر اقبال لاهوری می‌نویسد: «کلمه عشق در اصطلاح شناسی اقبال معنایی خاص دارد. او وقتی می‌خواهد از شوریدگی، قدرت، محبت، اشراق، خلاقیت و صفای باطنی یکجا سخن بگوید، همه

این مفاهیم را به هم می‌آمیزد و بدان نام «عشق» می‌دهد. او حتی دلیل بودن آدمی و میزان هستی او را در میزان عاشق بودنش می‌داند.»

(ماکان، ۱۳۸۰، ص ۱۵)

می‌گوید :

عشق را داغی مثال لاله بس در گریانش گل یک ناله بس
من همین یک گل به دستارت زخم محشری بر خواب سرشارت زخم
تا ز خاکت لاله زار آید پدید از دمت باد بهار آید پدید

(اقبال، ۱۳۷۶ش، ص ۵۷)

همین که دل رنگ عشق را می‌پذیرد ، وجود انسان کرشمه های عجیبی را در خود درک می‌کند و رنگ آمیزی عشق انسان عادی را به مراتب بالا می‌رساند و همین عشق موجب می‌شود که انسان از دیگران ممتاز به نظر می‌رسد:

به برگ لاله رنگ، آمیزی عشق به جان ما بلا انگیزی عشق
اگر این خاکدان را واشکافی درونش بنگری خونریزی عشق

(همان، ص ۱۹۳)

برای افروختن آتش عشق ضروری است که انسان سوز و هیجانی که بعداً به شکل آرزو پدید می‌آید، داشته باشد. اقبال آرزو می‌کند که مسلمانان خوابیده شبه-قاره باید چنین آرزو داشته باشند که از لذت بیداری آشنا شوند و شکوه از دست رفته را باز یابند. در اشعار زیر اقبال لاهوری «گل لاله» را به نماد دل پرسوز استفاده می‌کند و می‌گوید :

ای که زمن فزوده‌ای گرمی آه و ناله را زنده کن از صدای من خاک هزار ساله را
غنچه دل گرفته را از نفسم گره گشای تازه کن از نسیم من داغ درون لاله را

(همان، ص ۱۱۷)

یا به جای دیگر می‌گوید :

من به سرود زندگی آتش او افزوده ام تو نم شبمی بده لاله تشنه کام را

(همان، ۱۳۲)

اقبال لاهوری «گل لاله» را به عنوان نماد خون شهیدان نیز به کار برده است و بنا به گفته اقبال «گل لاله» نماد آن خونی است که از اجساد شهیدان به زمین فرو رفته بود و در نتیجه لاله به وجود آمده بود. می‌گوید:

خاست آن سر جلوۀ خیر الامم چون سحاب قبله باران در قدم
بر زمین کربلا بارید و رفت لاله در ویرانها کارید و رفت

(همان، ص ۷۵)

همین طور نماد «گل لاله» نیز برای مرد مومن به کار برده است و می‌گوید که مرد مومن نباید آرام نشست چون خیلی فتنه‌ها در پیش داریم. به همین علت می‌گوید:

لاله این چمن، آلوده رنگ است هنوز سپر از دست مینداز که جنگ است هنوز
فته‌ای را که دو صد فتنه به آغوشش بود دختری هست که در مهد فرنگ است هنوز

(همان، ص ۱۳۶)

جای دیگر می‌گوید که جای حیف است که آن ویژگی‌های بارز که شأن مرد مومن بود اکنون از دست رفته‌اند:

لاله‌ی این گلستان داغ تمنائی نداشت نرگس طناز او چشم تماشائی نداشت

(همان، ص ۱۵۷)

یا می‌گوید:

در برگ لاله و گل آن رنگ و نم نمانده در ناله‌های مرغان آن زیر و بم نمانده
در کارگاه گیتی نقش نوی نه بینم شاید که نقش دیگر اندر عدم نمانده

(همان، ص ۱۵۸)

«گل لاله» در شعر فارسی اقبال لاهوری مظهر زیبایی طبیعت نیز می‌باشد و در منظومه به عنوان «کشمیر» می‌گوید:

رخت به کاشمر گشا کوه و تل و دمن نگر سبزه جهان جهان بین لاله چمن چمن نگر
باد بهار موج موج مرغ بهار فوج فوج صلصل و سار زوج زوج بر سر نارون نگر
لاله ز خاک بر دمید موج به آب جو تپید خاک شرشرر بین آب شکن شکن نگر
دخترکی برهمنی لاله رخی سمن بری چشم بروی او گشا باز به خویشتن نگر

(همان، ص ۲۳۸)

گاهی « گل لاله » نماد چشم است که در لاله به لای اشعار به چشم می خورد :
لاله رست و نرگس شهلا دمید باد نوروژی گریانش درید
(همان، ص ۳۶۰)

یا جای دیگر می گوید :
گفتی که شبنم از ورق لاله می چکد غافل دلی است اینکه بگرید کنار جوی
(همانجا)

یکی از رایج ترین تشبیهات اقبال «چراغ لاله» است که در اشعارش خیلی استفاده شده است.

در شعر معروفش می گوید:
چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما ای جوانان عجم جان من و جان شما
(همان، ص ۱۵۴)

یا در یک دعا می گوید :
چو بمیرم از غبار من چراغ لاله ساز تازه کن از داغ مرا ، سوزان به صحرای مرا
(همان ، ص ۲۱۴)

عروس لاله نیز یکی از تشبیهات دیگر اقبال است که در اشعارش به چشم می خورد. در اصل لاله مثل عروس به عنوان اضافه تشبیهی در اشعار استفاده شده است. می گوید :

حنا ز خون دل نو بهار می بندد عروس لاله چه اندازه تشنه ی رنگ است
(همان ، ص ۲۴۶)

عروس لاله برون آمد از سراچه ناز بیا که جان تو سوزم ز حرف شوق انگیز
(ماکان ، ۱۳۸۰ش، ص ۲۱۳)

بعضی جاها اقبال به کنایه شوق و هیجان مسلمانان گذشته را یاد می کند و در اشعار زیر جوانان شبه قاره را مانند لاله قرار می دهد. یعنی منظورش این بود که جوانان شبه قاره شور و شوق خود را که مایه امتیازشان بود، از دست داده اند. به همین علت اقبال احساس غمزدگی می کند و می گوید :

نوا از سینه‌ی مرغ چمن برد ز خون لاله آن سوز کهن برد
به این مکتب به این دانش چه نازی که نان در کف نداد و جان ز تن برد

(ماکان، ۱۳۸۰، ص ۶۰)

اقبال عقیده دارد که لذت زندگی درحقیقت در تلاش و حرکت پنهان است. او از سکوت و جمود بیزار است به همین علت اقبال می‌خواهد که توسط شعرگویی مردم شبه‌قاره و اقوام دیگر را تشویق کند و از لذت زندگی آشنا سازد. . می‌گوید:

ای لاله ای چراغ کهستان و باغ و راغ در من نگر که می دهم از زندگی سراغ

(اقبال، ۱۳۷۶، ص ۱۵۷)

اقبال نسبت به فرشته برتری انسان کامل را قائل است و به همین علت به نظر اقبال در منازل عشق انسان از فرشته برتر است. بنا براین در بیت زیر می‌گوید که «عشق انسان و فرشته به یک شیوه نیست، چنانکه گل و لاله هم قبایشان به واسطه جنون عشق به حق چاک است اما تفاوت بسیار است بین عشق لاله (انسان) و گل (فرشته)

فرشته گرچه برون از طلسم افلاک است نگاه او به تماشای این کف خاک است
گمان مبر که به یک شیوه عشق می بازند قبا به دوش گل و لاله بی جنون چاک است

(ماکان، ۱۳۸۰ش، ص ۱۸۰)

مختصر این که مانند نمادهای دیگر نماد « گل لاله » نیز دارای اهمیت خاصی است و در اشعار فارسی اقبال به وفور به چشم می‌خورند که همه آنها را درین مقاله آوردن خارج از مجال می‌باشد بنا براین بر این شعر اقبال به اختتام می‌رسانیم :

گمان مبر که به پایان رسید کار مغان هزار باده ناخورده در رگ تاک است

(پیام مشرق)

نتیجه گیری

در آخر به این نتیجه می‌رسیم که اقبال مانند نمادهای دیگر نماد گل لاله را نیز خیلی مهم می‌داند و جاهای مختلف به اصطلاح مختلف به کار می‌برد مانند چراغ لاله، عروس لاله، لاله داغدار و غیره ولی مهم اینجا است که منظور اقبال به طور کلی بیداری مسلمانان شبه قاره است. توسط نمادها اقبال خواسته است که مسلمانان شبه قاره هویت گم شده خود را باز یابند و خود را بشناسند. چون زندگی که در آن روزها مسلمانان به سر می‌بردند به نظر اقبال زندگی غلامانه بود و آنان روز به روز به طرف پستی می‌رفتند. پس اقبال سعی کرده است که مسلمانان از این پستی و غلامی نجات بیابند.

کتابنامه

- ۱ - انوری، حسن (۱۳۸۱ش) **فرهنگ بزرگ سخن**، ج ۸، انتشارات سخن، تهران
- ۲ - تفهیمی، ساجد الله، (۲۰۰۰م)، **کشف الالفاظ اقبال**، انتشارات خانه فرهنگ جمهوری اسلامی ایران، کراچی.
- ۳ - حمید، انجم، ۱۳۹۱، **تصور انجم در شعر فارسی اقبال**، دانش، شماره ۱۱۰-۱۱۱، فصلنامه مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد.
- ۴ - دامغانی، منوچهری، ۱۳۲۶، **دیوان استاد منوچهری دامغانی**، به کوشش دبیر سیاقی، نشریه «۲» اسپند، تهران.
- ۵ - دهخدا، علی اکبر، ۱۳۴۵، **لغتنامه دهخدا**، ج ۱۳، انتشارات مؤسسه لغت نامه دهخدا، تهران
- ۶ - لاهوری، علامه اقبال، ۱۳۷۶، **به تصحیح و اهتمام احمد سروش**، تهران، انتشارات کتابخانه سنائی.
- ماکان، بقایی، ۱۳۸۰، **پیاله‌ای از میکده لاهور**، انتشارات فردوس، تهران
- نفیسی، سعید، ۱۳۴۱، **محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی**، انتشارات کتابخانه ابن سینا، تهران.
- یاحقی، جعفر، ۱۳۸۹، **فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی**، انتشارات فرهنگ معاصر، تهران.

نگاهی گذرا به افکار و آثار اقبال

ناهید اختر*

چکیده

علامه دکتر محمد اقبال از چهره‌های درخشان و دارای چند بعدی است که ارزش و اهمیت او را می‌توان از یک تن شاعر و فیلسوف بیشتر مشاهده کرد که او نماد حریت و آزادی است و نخستین فردی است که طرح یک کشور مسلمان را مطرح کرد. اقبال شاعر، فیلسوف، نویسنده، زبان‌شناس، قانون‌شناس، مبارز، سیاستمدار، ادیب و ادب‌پرور، نکته‌سنج، نقاد و معلم شایسته بود. او در تمامی این نکات فوق‌الذکر پیشی جست و در واقع این همه استعداد را از مواهب فوق‌العاده الهی می‌توان گفت. در این مقاله برخی افکار رفیع و انسانی اقبال را در همین قبال نظیر شاعری، حرکت و عمل، عشق و عقل، انسان و کائنات، حقوق بشر، مقام انسان و... دنبال خواهد کرد. اگرچه دریا در کوزه نمی‌گنجد بازهم تشنه به قدر توان خود از دریا بهره می‌برد.

کلید واژه: اقبال، افکار، آثار

پیشگفتار

علامه محمد اقبال به عنوان یک شاعر و مصور پاکستان از آوان کودکی می‌شناختم ولی در دوران نگارش تز دکتری در دانشگاه نمل - اسلام‌آباد، به عنوان «عنوان مقاله» آگاهی بیشتر و انسی برتر با این شخصیت والا در درون خود احساس کردم. این موضوع ذهنم را همواره مشغول خود می‌ساخت و در فکر خدمتی در حضور علامه محمد اقبال بودم. همین بود که جرأتی کردم و چند نکاتی را از آن رفعت اندیش، که زبان فارسی همپایه او دارد:

* . دانشجوی دانشگاه نمل - اسلام‌آباد

به همان زبان دلنشین گردآوری کرده در حضور ادب دوستان ارائه می‌کنم. قبل از اینکه وارد اصل موضوع بشود مختصری از او هم آشنا بشویم.

دکتر محمد اقبال لاهوری مصورپاکستان و رهبر مسلمانان هند، در ۲۲ فوریه سال ۱۸۷۳ میلادی در شهر سیالکوت که یکی از شهرهای معروف ایالت پنجاب کشور پاکستان است، چشم به جهان گشود. نیاکان او از برهمنان کشمیر بودند که قبل از ورود به خاک پنجاب دین اسلام را پذیرفته بودند. تحصیلات اقبال در دانشگاه پنجاب به پایان رسید. سپس در سال ۱۸۹۹م درجه کارشناسی ارشد و در سال ۱۹۰۵ میلادی درجه دکتری در رشته فلسفه از دانشگاه مونیخ (آلمان) نائل گردید. مدتی در دانشگاه کیمبرج اصول اسلامی را تدریس می‌کرد. سپس در دانشگاه پنجاب کرسی استادی علوم فلسفه شرق را احراز کرد و خدمات بزرگی که از حیث شناسایی در ادبیات و فلسفه نمود، به مقامی رسید که کتاب‌ها و اشعار زیادی با نکات گوناگون به رشته تحریر در آورد. از این یم بیکران گهرهایی را که دریافتیم در ذیل اشاره می‌شود.

۱- شاعری

علامه محمد اقبال نظیر شاعران دیگر، باور به ادب برای ادبیات نبود بلکه در ورای شاعری هدف و مقصودی دیگر داشت که از خود وی بشنویم:

| | |
|------------------------------|-------------------------------|
| شاعر اندر سینه ملت چو دل | ملتی بی شاعری انبار گل |
| سوز و مستی نقش بند عالمی است | شاعری بی سوز و مستی ماتمی است |
| شعر را مقصود اگر آدم گری است | شاعری هم وارث پیغمبری است |

اقبال، ص ۵۱۷

اقبال شعر را یک وسیله برای پیش بردن مقصودی کرده بود که آزادی خواهی مسلمانان جهان مخصوصاً شبه قاره، در زیر پرچم «لا اله الا الله» گردهم بیایند. همچنین منظور سخن سرایی خویش را در این بیت بیشتر آشکار ساخته است.

نغمه کجا و من کجا، ساز سخن بهانه‌ای است سوی قطار می کشم ناقه‌ی بی زمام را
اقبال، ص ۳۷۹

همان احساسات و عاطفه‌ها، همیشه اقبال را مشغول خود می‌کرد و دلش از
اوضاع اجتماعی مسلمان شبه قاره، پر از خون می‌شد که بدین سان ابراز نظر می‌کند:

برگ گل رنگین ز مضمون من است مصرع من قطره خون من است
اقبال، ص ۱۹۹

چون شعر و شاعری مطبوع و مطلوب فطرت انسانی است لذا اقبال در همان
زبان به انسان مخاطب است و گر نه شعر و شاعری را چندان دوست نداشت:

نه بینی خیر از آن مرد فرو دست که بر من تهمت شعر و سخن بست
اقبال، ص ۴۳۰

همچنین ملت خود که اسیر بیگانگان هستند اسیر زلف دلبری نیز است و از اقبال
هم شعر و شاعری تقاضا می‌کند، شکایت می‌کند:

او حدیث دلبری خواهد ز من آب و رنگ شاعری خواهد ز من
اقبال، ص ۱۹۹

شعر و شاعری متحمل و گویای احساسات و پرشور اقبال نیست. او در دل
دردی دارد که همیشه در پی مداوای آن جویا می‌باشد.

۲- حرکت و عمل

انسان در این دنیا وظیفه‌های خطیری را در راه دارد هرگونه بیشرافت چه از
لحاظ مادی و چه از حیث معنوی مشروط به عمل و حرکت است. باتوجه به همین
نکته علامه محمد اقبال تاکید بر این است عمل، جدوجهد و مبارزه با مشکلات را
وظیفه خود قرار بدهد و می‌گوید:

میرا بزم بر ساحل که آن جا نوای زندگی نرم خیز است
به دریا غلط و با موجش در آویز حیات جاویدان اندر ستیز است

اقبال، ص ۲۱۹

زندگی و عمل در نظر شاعر هر دو یکی است و همین معنی را در قطعه زیر بیان می‌کند:

ساحل افتاده گفت من که بسی زیستم هیچ نه معلوم شد آه که من کیستم
موج ز خود رفته‌ای نیز خرامید و گفت هستم اگر می روم گر نروم نیستم

اقبال، ۲۸۰

علامه این نکته را به زبان اردو در ضمن اوصاف شاهین می‌گوید

جھپٹنا، پلٹنا، پلٹ کے جھپٹنا لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ
یعنی صید را طوری بدست آوردن، رها کردن و درباره چنگ زدن همین است
تا خون گرم بماند و زندگی ادامه یابد.

وجود انسان همیشه در حرکت و تلاش است و خودی عبارت از یک سلسله
جریان‌های نیروی زندگی است که دائما در حرکت و فعالیت است و آرامی ندارد و
جمود برایش نوعی پیام مرگ است. به عبارت دیگر سخت کوشی، نبرد و ستیزه کاری
به محیط خود، نام زندگی است. چنانکه می‌گوید:

مرد خودداری که باشد پخته کار با مزاج او بسازد روزگار
گر نسازد با مزاج او جهان می شود جنگ آزما با آسمان
گردش ایام را برهم زند چرخ نیلی فام را برهم زند
می کند از قوت خود آشکار روزگار نو که باشد سازگار

اقبال، ۶۴

این شاعر جهان دیده به تمام سختی‌ها و مشکلات زندگی آگاه و برای نبرد به
شعله بیباک روزگار هشدار و آماده باش پیش بینی می‌کند:

به خود خزیده و محکم چو کوهساران زی چو خس مزی که هوا تند و شعله بی باک است

اقبال، ۲۵۲

دکتر محمد اقبال نوش داروی بیداری و اقدام مجاهده را از بیماری خواب غفلت و سستی می‌خواهد مداوا کند لذا به تحریق تشویق می‌کند:

ای غنچه خوابیده چو نرگس نگران خیز کاشانه ما رفت به تاراج غمان خیز
از ناله مرگ چمن از بانگ اذان خیز از گرمی هنگامه آتش نفسان خیز
از خواب گران ، خواب گران خواب گران خیز
از خواب گران ، خواب گران خواب گران خیز
خاور همه مانند غبار سر راهی است یک ناله خاموش و اثر باخته آهی است
هز ذره این خاک گره خورده نگاهی است از هند و سمرقند و عراق و همدان خیز
از خواب گران ، خواب گران خواب گران خیز
از خواب گران ، خواب گران خواب گران خیز
دریا تو دریا است که آسوده چو صحرا است دریای تو دریا است که افزون نشد و کاست
بیگانه آشوب و نهنگ است چه دریا است از سینه چاکش صفت موج روان خیز
از خواب گران ، خواب گران خواب گران خیز
از خواب گران ، خواب گران خواب گران خیز
فریاد از افرنگ و دلآویزی افرنگ فریاد از شیرینی و پرویزی افرنگ
عالم همه ویرانه ز چنگیزی افرنگ معمار حرم باز به تعمیر جهان خیز
از خواب گران ، خواب گران خواب گران خیز
از خواب گران ، خواب گران خواب گران خیز

اقبال، ص ۳۹۵

۳. دانش و حکمت

علامه محمد اقبال آثار سایر دانشمندان اسلام را مورد مطالعه قرار داد، اندیشه و مفهوم آنها را در اشعار خویش خلاصه نموده است:

سنگ شو ای همچو گل نازک بدن تا شوی بنیاد دیوار چمن
از گل خود آدمی تعمیر کن آدمی را عالمی تعمیر کن

خیز و خلاق جهان تازه شو شعله در بر کن خلیل آوازه شو
مرد خودداری که باشد پخته کار با مزاج او بسازد روز گار

اقبال، ص ۶۴

اقبال لاهوری رمز زندگی را به جهانیان مخصوصا به مسلمانان شبه قاره چنین توصیه می‌کند:

عصر تو از رمز جان آگاه نیست دین او جز حب غیرالله نیست
فلسفی این رمز کم فهمیده است فکر او بر آب و گل پیچیده است
دیده از قندیل دل روشن نکرد پس ندید آلا کبود و سرخ و زرد
ای خوش آن مردی که دل با کس نداد بند غیرالله را از پا کشاد

اقبال، ص ۶۸۲

۴- مسئله عشق و عقل

علامه اقبال از افادیت هردو موضوع باور دارد البته عقل را چراغ راه «نور» می‌گوید ولی مسیر کُند و کیفیت بی‌قراری قرار می‌دهد و جذبه عشق را مهم‌تر از آن می‌داند. می‌گوید:

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور چراغِ راہ ہے منزل نہیں ہے

اقبال ۴۰۹ / غ، ۲۷۴

در این مورد برخی اشعار منتخب علامه اقبال در ذیل ارائه می‌شود:

عشق افلاطون علت‌های عقل به شود از نشترش سودای عقل
جمله عالم ساجد و مسجود عشق سومنات عقل را محمود عشق
این می‌دیرینه در میناش نیست شور «یارب»، قسمت شبهاش نیست

اقبال، ص ۸۲

هرکه پیمان با هوالموجود بست گردنش از بند هر معبود رست
مؤمن از عشق است و عشق از مؤمن است عشق را ناممکن ما ممکن است
عقل سفاک است و او سفاک‌تر پاک‌تر چالاک‌تر بیباک‌تر
عقل در پیچاک اسباب و علل عشق چوگان باز میدان عمل

عقل مکار است و دامی می زند
عشق را عزم و یقین لاینفک است
این کند ویران که آبادان کند
عشق کمیاب و بهای او گران
عشق عریان از لباس چون و چند
عشق گوید امتحان خویش کن
عشق از فضل است و با خود در حساب
عشق گوید بنده شو آزاد شو
ناقه‌اش را ساربان حریت است
عشق با عقل هوس پرور چه کرد
سرو آزادی ز بستان رسول
معنی ذبح عظیم آمد پسر
دوش ختم المرسلین نعم الجمل
شوخی این مصرع از مضمون او

اقبال، ص ۱۲۰

مولانا محمد بلخی که طرفدار عشق است و بوعلی سینا راهی عقل بود،
مقایسه آنها و نتیجه گیری اقبال از خود وی باهم می‌خوانیم.

دست رومی پرده محمل گرفت
آن بگردابی چو خس منزل گرفت
شعر میگردد چو سوز از دل گرفت

اقبال، ص ۲۶۲

به خدا پیوست می شوند در حالی که

عقل تأویلی به قربان می دهند
فارغ از پیچاک این زنار شو

اقبال، ص ۴۹۶

عشق صید از زور بازو افکند
عقل را سرمایه از بیم و شک است
آن کند تعمیر تا ویران کند
عقل چون باد است ارزان در جهان
عقل محکم از اساس چون و چند
عقل می گوید که خود را پیش کن
عقل با غیر آشنا از اکتساب
عقل گوید شاد شو آباد شو
عشق را آرام جان حریت است
آن شنیدستی که هنگام نبرد
آن امام عاشقان پور بتول
الله بای بسم الله پدر
بهر آن شهزاده‌ی خیر الملل
سرخ رو عشق غیور از خون او

بو علی اندر غبار ناقه گم
این فرو تر رفت و تا گوهر رسید
حق اگر سوزی ندارد حکمت است

به نظر اقبال، خدا جویان، بدون هیچ تأمل
پیروان عقل و خرد گرفتار تأویل هستند.

عاشقان خود را به یزدان می دهند
بر مکان و بر زمان اسرار شو

برتری (عشق) بر (عقل)

اک دانش نورانی، اک دانش برہانی ہے دانش برہانی حیرت کی فراوانی

بال جبریل، ۳۵۶ غ / ۳۱۱

یعنی دانش در دو نوع « دانش برہانی و دانش نورانی » منقسم است کہ در دانش برہانی گرفتارہای و حیرت فراوان است. (بال جبریل)

عقل گریزی

گریز آخر ز عقل ذو فنون کرد
ز اقبال فلک پیما چه پرسی
دل خودکام را از عشق خون کرد
حکیم نکته دان ما جنون کرد
اقبال، ص ۲۳۹

آرزوی عشق

عقل دادی ہم جنونی ده مرا
زیر گردون خویش را یابم غریب
ره بہ جذب اندرونی ده مرا
از زمینی، آسمانی کن مرا
اقبال، ص ۴۸۳

علت ایجاد کائنات

اگرچہ اقبال بہ عنوان فیلسوف معروف است اما در مورد تخلیق کائنات او را راہی رہ عرفان می بینیم کہ آنها حدیث قدسی، «کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق...» را وجہ تخلیق می پندارند. اقبال می گوید:

حسن کامل ہی نہ ہو اس بی حجابی کا سبب
وہ جو تھا پردوں میں پنہاں خود نما کیونکر ہوا؟

بانگ درا، ۱۲۶ غ، ۱۰۰

یعنی اگر حسن کامل باعث بی حجابی نبود، آن کہ زیر پردہ پنہان بودہ، چرا خود نما گردید. (بانگ درا) ہمچنین در جای دیگر می گوید:

به ضمیرت آرمیدم، تو به جوش خود نمایی به کناره بر فگندی دُر آبدار خود را

اقبال، ص ۳۷۸

این نکته را جای دیگر به صورت دیگری بیان دارد:

ذات حق را نیست این عالم حجاب غوطه را حائل نگردد نقش آب

اقبال، ص ۵۱۲

علامه اقبال تخلیق جهان را هنوز تکمیل نمی‌داند و باور دارد در طی مسیر تکامل است:

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید کہ آرہی ہے دما دم صدای کن فیکون

بال جبریل، ۳۶۴ غ ۳۲۰

یعنی شاید این جهان هنوز ناتمام باقی مانده است زیرا که هنوز مستمراً صدای کن فیکون دارد می‌آید.

(بال جبریل)

۵ - سبب تخلیق انسان

انسان باوجود این همه آگاهی‌ها در مورد حقانیت خود انسان کماحقه آگاه نیست. علامه اقبال دربارهٔ درک این موضوع بیش از پیش تأکید دارد که به عنوان خودی به جای اینکه در ذات خداوندی فنا شود، تلقین به جلوه نمای صفات خداوند متعال است و می‌گوید:

ای که مثل گل ز گل بالیده‌ای تو هم از بطن خودی زاییده‌ای
از خودی مگذر بقا انجام باش قطرهٔ می باش و بحر آشام باش
تو که از نور خودی تابنده‌ای گر خودی محکم کنی پابنده‌ای

اقبال، ص ۷۹

اقبال لاهوری عرفان را در خدمت انسانی قرار می‌دهد که:

طریقت به جز خدمت خلق نیست به تسبیح و سجاده و دلق نیست
وی همچنین باور دارد بندگی، مقام انسان را از فرشتگان بالاتر نموده است.

مقام بندگی دیگر، مقام عاشقی دیگر
ز نوری سجده می خواهی، ز خاکی بیش از آن خواهی
مس خامی که دارم از محبت کیمیا سازم
که فردا چون رسم پیش تو، از من ارمغان خواهی

اقبال، ص ۳۷۳

اقبال این سخن را در بال جبریل چنین می گوید:

خودی کو کر بلند اتنا که هر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

یعنی: ای انسان خودی خود را قدری به بلندی برسان که خدا خود بپرسد که
رضای تو چیست؟

۶. حقوق بشر

اقبال در باره اشخاص بدبین و عیب جو که اعتماد و پشت گرمی را در زمینه انسانیت از دست داده و متجاوز به حقوق بشر می باشد، می گوید بزرگواری و گذشت و آقا منشی هر شخص و پاک طینتی بشر و اتحاد و اتفاق همگانی و برادری کافی است که بشر را از قید این متجاوزها به حقوق بشر ملت ها را رها سازد و چون خلافت و سلطنت را از جانب خدا می داند که در نهاد بشر به ودیعه سپرده شده است لذا در انتظار نایب خدا روز شماری نموده مناجات به درگاه خدا دارد:

| | |
|----------------------------|-----------------------------|
| مشت خاک ما سر گردون رسید | زین غبار آن شهسوار آید پدید |
| خفته در خاکستر امروز ما | شعله فردای عالم سوز ما |
| غنچه ما گلستان در دامن است | چشم ما از صبح فردا روشن است |
| ای سوار اشهب دوران بیا | ای فروغ دیده امکان بیا |
| رونق هنگامه ایجاد شو | در سواد دیده ها آباد شو |
| شورش اقوام را خاموش کن | نغمه خود را بهشت گوش کن |
| خیز و قانون اخوت ساز ده | جام صهبای محبت باز ده |
| باز در عالم بیار ایام صلح | جنگجویان را بده پیغام صلح |
| نوع انسان مزرع و تو حاصلی | کاروان زندگی را منزلی |
| از وجود تو سر افزایم ما | پس به سوز این جهان سوزیم ما |

اقبال، ص ۶۲

۷- سربلندی انسان

شخصیت انسانی به عقیده اقبال لاهوری، انعکاس و پنداری از خداست. درباره نیکی و نیکوکاری که موضوع الزام آوری نیست بلکه تسلیم محض به مبانی اخلاق است. اقبال تمام این افکار و تصورات را از کتاب خدا و دین اسلام الهام و تعلیم گرفته است. شعر غزایی به عنوان « نیابت الهی » که مرحله سوم خودی است، می گوید:

زیب سرتاج سلیمانی کنی
تاجدار ملک لا یبلی شوی
بر عناصر حکمران بودن خوش است
هستی او ظل اسم اعظم است
در جهان قائم بامر الله بود
این بساط کهنه را برهم زند
عالمی دیگر بیارد در وجود
هم سپاهی هم سپهگر هم امیر
سر سبحان الذی اسراستی
قدرت کامل به علمش توام است
مرده جان ها چون صنوبر در چمن
از جلال او نجات عالم است
قیمت هستی گران از مایه اش
می کند تجدید انداز عمل
صد کلیم آوارهی سینای او
می دهد این خواب را تعبیرنو

گر شتربانی جهان بانی کنی
تا جهان باشد جهان آرا شوی
نایب حق در جهان بودن خوش است
نایب حق همچو جان عالم است
از رموز جزو و کل آگه بود
خیمه چون در وسعت عالم زند
فطرتش معمور و می خواهد نمود
... نوع انسان را بشیر و هم نذیر
مدعای علم الاسماستی
از عصا دست سفیدش محکم است
... از قم او خیزد اندر گور تن
ذات او توجیه ذات عالم است
ذره خورشید آشنا از سایه اش
زندگی بخشد ز اعجاز عمل
جلوه ها خیزد ز نقش پای او
زندگی را می کند تفسیر نو

نتیجہ گیری

اینکہ اسرار و زموزی کہ وی از خودی و بیخودی خود بہ ما بہ ارمان دادہ است، بہ صورت کلیات در دست داریم و ہرصفحہ آن از این مضامین رنگین است. اگر موارد بحث نکتہ ہای حکم و عرفان اقبال را گرد آوری کنیم و نمونہ ہایش را ارائه کنیم شاید بہ اندازہ کلیاتی خواهد شد کہ خارج از این مقال است. اما از این مقالہ درمی یابیم کہ اقبال یک تن نابغہ بہ قول «بلغرامی» بدون وحی و وظیفہ پیامبری را بر عہدہ داشت. و برای بیداری و ہوشمندی و تعالی بردن انسان ہا تلاش تام انجام داد. این انسان والا اندیش، نکتہ ہای بسیار ارزشمند بہ ملت مسلمان گوشزد نمود کہ برخی از آنها در این گفتار متذکر شد از جملہ: انتخاب سخن سرای برای جذب قلوب است تا انسان ہا در حرکت و عمل سعی کنند و حکمت یعنی رمز زندگی را بفہمند و در مسائل پیچیدہ عشق و عقل گرفتار نشوند بلکہ در پرتوی عقل، راہ عشق را طی کنند. ہمچنین دربارہ تخلیق این کائنات وسیع و عریض و انسانی کہ خلافت خدا را بر عہدہ داشتہ، برای چہ و باعث تخلیق را با افکار بلند خویش بہ جہانیان بیان دارد. بالآخرہ بہ حقوق بشر و مقام و منزلت انسان را بہ آدم ہای ظلم و جہول نیز آموزش می دہد تا خود وی را بفہمد و بہ مقام خودی برسد و از خداوند متعال رضای خود را بہ کام برساند.

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے خدا بندہ سے خود پوچھے تا تیری رضا کیا ہی

یعنی: ای انسان خودی خود را قدری بہ بلندی برسان کہ خدا خود بپرسد کہ رضای تو چیست؟

کتاب نامہ

- ۱- اقبال، محمد، کلیات فارسی
- ۲- اقبال، محمد کلیات اردو
- ۳- اقبال اکادمی، ۱۹۹۰، کلیات اقبال (فارسی و اردو) لاہور.
- ۴- انوشہ، حسن، ۱۳۸۱، فرهنگنامہ ادبی فارسی (دانشنامہ ادب فارسی، ج-۲) تہران.
- ۵- بقا، محمد شریف، ۱۹۹۱، اقبال اور تصوف، لاہور.
- ۶- تہانوی، ۱۸۶۲، کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ.
- ۷- دانشگاه پنجاب، لاہور، ۱۹۷۳م، اردو دائرہ المعارف اسلامیہ، (ج-۸) لاہور.
- ۸- عبدالنبی، احمد نگری، ۱۳۲۹، جامع العلوم الملقب بدستور العلماء، حیدر آباد (دکن).
- ۹- گوہرین، صادق، ۱۳۸۸، شرح اصطلاحات تصوف (ج-۱، مقدمہ)، تہران.

سیری در مثنوی مولانا

نعیمه ابراهیمی فرد*

سعیده بخاری**

چکیده

مثنوی به عنوان ارزشمندترین میراث عرفانی زبان و ادب فارسی بیانگر اندیشه‌های عمیق مولانا جلال الدین محمد بلخی است و بالقوه می‌تواند پایه گذار مکتب عرفانی جهان شمولی باشد که فارغ از نظام‌های دینی و شریعتی بر یک محور اندیشگانی واحد و مشترک میان همگان تأکید دارد. همانطور که از ژرفنای شش دفتر مثنوی که دریایی از مفاهیم عالی است، یک کلام واحد دریافت می‌شود و الهام بخش وحدت است. این پژوهش نامی که می‌کوشد با معرفی و تأکید بر محورهای اصلی فکری مولانا علاوه بر آشنا کردن مخاطب با اندیشه مولانا با کنار زدن حرف و قول و واژگان در پرورش این مکتب متعالی گام بردارد. مقاله پیش رو به بیان اساسی‌ترین محورهای اندیشه مولانا در مثنوی معنوی می‌پردازد و می‌کوشد با روش کتابخانه‌ای از لابه لای اشعار رمزآلود و سرّ وار مثنوی، جهان بینی کلی مولانا نسبت به وجود و هستی و پدیده‌های عالم امکان و حقیقت امور و اعمال جهان را کشف کند تا جایگاه حقیقی انسان کامل و قدرت جبر یا اختیار وی در هستی و وظایف او در سلوک به مسیر رشد و کمال مشخص گردد.

کلید واژه: وحدت وجود، وجود، عقل و عشق، دنیا، قیامت، مرگ، بهشت و دوزخ

پیشگفتار

مثنوی معنوی مولوی، اگر کتاب مقدس نباشد بی‌شک قدسی است؛ اگر وحی نباشد، بی‌شک الهام غیبی است، و اگر آسمانی نباشد «نردبان آسمان است این کلام» که «از مقامات تبطل تا فنا/ پله پله تا ملاقات خدا» را شرح می‌دهد و «صیقل

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

ارواح» و «دکان وحدت» است. این اثر ژرف شگرف، آفریده طبع توانای شاعر شوریده و عارف توانا، حضرت مولانا است. مولوی با بینش گسترده‌اش علاوه بر اینکه نحلهٔ تصوف را غنی ساخته به تفکر عرفانی نظم و انسجام خاصی بخشیده است. نظام فکری، عرفانی و فلسفی مولوی در شاهکار ادبی بی نظیر جهانی‌اش، مثنوی بسیار منسجم است. اندیشه‌ها و آرای او، با آن طرز تفکر و جهان بینی اسلامی و عرفانی از زمان‌های گذشته تاکنون جایگاه ویژه خود را حفظ کرده است. جهان‌بینی فلسفی مولوی، جهان‌بینی الهی و کمال‌گراست. کانون افکار و آرای او «انسان» است و در آثارش مشکلات باطنی انسان را تبیین و تفسیر می‌کند.

قطعاً اصلی‌ترین اندیشه در مثنوی در نظر داشتن حقیقت وجودی عالم در همه پدیده‌ها و حوادث جهان هستی است. چنانچه مولانا نیز همانند بسیاری از عرفا این جهان را عالم شهادت و مجاز می‌داند که با توجه به محدودیت‌های فراوانی که دارد نشان دهنده و دلالت کننده بر بخشی از حقایق عالم حقیقت و لامکان است. لذا محورهای تاکید شده در بحث انواع وجود و وحدت وجود، مرز حقیقت نوعیه با تناسخ، هستی و نیستی، حدود جبر و اختیار انسان، جایگاه عقل و عشق و ندای حق از نظرگاه مولوی و البته نگاه به پدیده‌های اساسی هستی چون اعمال انسان، بهشت و دوزخ و دنیا و قیامت و مرگ خواهد بود چراکه چشم حقیقت بین مولانا به اصل وجودی لا اله الا الله پی برده است.

منظور وی از نیستی فنای عارفانه و دستیابی به وجود حقیقی و منظور از هستی، وجود مجازی و ناپایدار و انانیت است.

معرفی، تأکید و رسیدن به این مکتب عرفانی مولانا با یکسو کردن نگرش بشر علاوه بر اینکه برطرف کننده بسیاری از اختلافات در جهان امروز است، آرامش بخش زندگی متشتت انسان مدرن خواهد بود. همچنین این گفتار با معرفی اجمالی نظرگاه مولانا و بیان اندیشه وی در مثنوی برای دانش پژوهان ادب عرفانی و بالاخص مثنوی سودمند می‌باشد.

اساسی ترین مبحث تکرارشونده در شش دفتر مثنوی بحث وجود و وحدت وجود است.

وحدت وجود

وحدت وجود در نزد عرفا و صوفیه این است که مفهوم هستی، یک مصداق حقیقی بیشتر ندارد. در سر تا پای عالم وجود، یک موجود بیشتر نیست که در آئینه‌های رنگارنگ ماهیت‌ها و تعینات و مظاهر مختلف جلوه‌گر است، این مسئله ارتباط پیدا می‌کند با قاعده عرفانی و فلسفی «بسیط الحقیقه کُلُّ الاشیاء» که توسط ملاصدرا پایه نهاده شد وی اظهار کرد حقیقت به ذات خود بسیط است و با هیچ‌یک از اقسام ذهنی و مادی ترکیب نیافته و در عالم یکی است که مرجع کلّ اشیاء است (صدرالدین، ۱۳۴۰: ۶۱)

مسئله وحدت در کثرت و کثرت در وحدت در اصطلاح عرفا با جمع و تفریق، اجمال و تفصیل، رتق و فتق و لفّ و نشر مترادف است. بر مبنای وحدت وجود، «وجود در عین وحدت حقیقی است و همان حقیقت واحد فرد یگانه است که در مراتب و درجات مختلف در جهان تجلی و ظهور می‌کند به همین لحاظ، موجود را به نور تشبیه کرده‌اند، به این مناسبت که نور یک حقیقت است که بر حسب شدت و ضعف در مراتب و درجات مختلف ظهور می‌کند و ذاتاً ظاهر است یعنی برای ظاهر شدن نیاز به واسطه ندارد و در عین حال ظاهرکننده اشیا نیز هست و برای تحقق خود نیاز به چیزی ندارد و تحقق‌دهنده موجودات نیز هست پس همه موجودات به یک وجود باز می‌گردند و هرکدام یک تجلی از تجلیات بی‌انتهای آن هستند چنانچه در تمثیل آن می‌گوید:

| | |
|----------------------------|------------------------------|
| منبسط بودیم و یک گوهر همه | بی‌سرو بی‌پا بُدیم آن سر همه |
| یک گهر بودیم همچون آفتاب | بی‌گره بودیم و صافی همچو آب |
| چون به صورت آمد آن نور سره | شد غدد چون سایه‌های کنگره |
| کنگره ویران کنید از منجنیق | تا رود فرق از میان این فریق |

(دفتر اول ۲۴۷۲-۲۴۶۹)

برای تبیین وحدت وجود تمثیلاتی از سوی عرفا اظهار شده است مانند تابش نور بر آبگینه‌ها و ظهور دریا به صورت‌های مختلف با شدت و ضعف خاص مانند بخار و سیل و باران که همگی دوباره به دریا باز می‌گردند. «(زمانی، ۱۳۷۸: ج ۱، ۷۳۸)

انواع وجود

بطور کلی در دیدگاه عرفانی وجود سه نوع است: ۱- وجود مطلق که متعلق به غیر نیست و مقید به قیدی هم نیست و سزاوار مبدأ بودن همه موجودات و وجود محض است. که به خداوند اختصاص دارد و وجود به شرط الله است. ۲- وجود متعلق به غیر مانند عقول، نفوس، طبایع اجرام که به آنها وجود به شرط غیر می‌گویند. ۳- وجود منبسط که بر ماهیات و اعیان ثابت^۱ دلالت می‌کند و منبسط و جاریست. (جهانگیری، ۱۳۶۱: صص ۴۱-۵۹) و «همان صادر اول است که آن را حق مخلوق هم می‌نامند و اصل وجود عالم است و در همه کائنات و موجودات ساری و جاری و بر هر کدام به حدّ خودشان تجلی دارد مثلاً در عقل به صورت عقل در جوهر به صورت جوهر در نفس، نفس است و در عَرَض، عَرَض است او عرفا به آن نفس رحمانی گویند. نفس رحمانی یا وجود منبسط نیز بر حسب ذات خود لابشرط است و تعینی ندارد و در هر مرتبه عین آن مرتبه است از آن رو که شبیه نَفْس انسان در هر مقطع از دهان به صورت یکی از حروف متعین و متصور می‌شود.» (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۱، ۹۵۹)

مولانا بین وحدت وجود و وحدت موجود فرق قائل است وی وحدت وجود را می‌پذیرد اما وحدت موجود یعنی پیوستگی جزء از همه جهت به کل را اعتقادی سخیف می‌داند و در ردّ آن می‌گوید:

| | |
|-----------------------------|---------------------------------|
| ور تو گویی جز پیوسته کل است | خاری خور چون خار پیوسته گل است |
| جز زیک رو نیست پیوسته به کل | ورنه خود باطل بُدی بعث رُسل |
| چون رسولان از پی پیوستن‌اند | پس چه پیوندندشان؟ چون یک تن‌اند |

(دفتر اول ۲۸۱۳)

بلکه وی قائل به رجوع حقیقت نوعیه افراد است یعنی آنچه موجب وحدت و یگانگی است باطن و حقیقت افراد است نه شکل کالبد را جسمانی و مادی آنها «خصوصیات و صفات باطنی افراد منهای کالبد عنصری و جزئیات منفرد ایشان در هر عصری قابل رجوع و تکرار است و حتی اشقیای تاریخ دارای حقیقتی مشخصی و

^۱ - وجود علمی موجودات قبل از تحقق عینی در این عالم، در عالمی بوده که به آن عالمی بوده که به آن عالم اعیان ثابت می‌گویند.

نوعی هستند که حقیقت شخصی ایشان همان کالبد جسمانی و خصوصیات فردی آن‌هاست و حقیقت نوعیه اوصافشان که در هر عصری از کالبد‌های مختلف سر برمی‌آورد و مانند آبی است که در ظروف مختلف ریخته شود چنان‌که حقیقت نوعیه اهل‌الله همچون نورشمس است که از آبگینه‌های مختلف بتابد و آنان که دیده ظاهر بین دارند اهل‌الله را از هم جدا می‌کنند ولی آنان که نظر بر آنان که نظر بر معنا دارند مراتب ظهورات اولیاء را در هر لباس و کسوتی می‌شناسند.» (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۱، صص ۱۶۵-۱۶۶)

دیده ای باید که باشد شه‌شناس تا شناسه شاه را در هر لباس
بود نور نبی خورشید اعظم گه از موسی پدید و گه ز آدم

(دفتر اول ۴۰۶)

هرچند که حقیقت آشکار است اما بر اساس مراتب آدمیان، شناخت انسان از حقیقت نسبی است.

البته این دیدگاه مولانا ارتباطی با تناسخ ندارد چنان‌که خود می‌گوید:

این نیست تناسخ سخن وحدت صرف است

کز جوشش آن قلزم زخار برآمد

بلکه مولوی معتقد به نوعی رجعت است که مربوط به تجدّد امثال و حرکت

جوهری موجودات است (همائی، ۱۳۵۶: ۸۸۱) چنان‌که می‌گوید:

پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

(۱۴۲ دفتر اول)

قاعده تبدل امثال را صوفیه و عرفا و حکمای اشرافی پذیرفته‌اند و آن را در سراسر جهان هستی و همه موجودات و ممکنات ساری و جاری دانسته‌اند. بدین معنی که «همه جهان هستی هر لحظه و در هر آن، در حال تغییر و تحول است هیچ چیز در دو لحظه به یک حال نمی‌ماند چنان‌که شیخ محمود شبستری می‌گوید:

جهان، کلّ است و در هر طرفه‌العین عدم گردد ولایبقی زمانین

بر این اساس، اصل حرکت جوهری نیز از دل قاعدهٔ تبدل امثال برآمده که برگرفته از آیات شریفهٔ «بلی قادرین علی ان تبدل امثالکم» (واقعه ۶۱) و «بل هم فی لیس من خلق جدید» (۱۵ ق) و «کلّ یوم هو فی شأن» (۲۹ الرحمن) است.» (همایی، ۱۳۵۶: ۱۶۵)

مراد از این خلق جدید (آفرینش نو) تجلیات حق تعالی است که دمام ظاهر می‌شود. حق به مقتضای اسم سریع خود تجلیات نو به نو دارد. منتها فقط ارباب قلوب از آن‌ها باخبرند. عرفا عقیده دارند در این تجلیات حق تعالی تکرار وجود ندارد: «لا تکرار فی التجلی» و هیچ شأنی از شئون عالم ثابت نمی‌ماند بلکه همه چیز در حال تحول است هرچند در نظر ما ظاهراً ثابت و لایتغیر است. (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۶۳۰)

خداوند در هر مرتبه از مراتب هستی و در هر حضرت از حضرات وجود مطابق شأن آن مرتبه تجلی می‌کند و به صورت مظاهر ظاهر می‌شود و عارف واصل که وجود وی آینه ذات الهی است هم:

هردمی او را یکی معراج خاص بر سر تاجش نهد صد تاج خاص

(دفتر اول ۱۵۸۰)

و البته ما بواسطهٔ مظاهر او به شهود می‌رسیم چرا که کنه ذات الهی را هیچ عقلی فهم نکند و به همین دلیل عرفا خداوند را فاعل با تجلی می‌دانند. (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۴۵۶)
مولانا در این باره می‌فرماید:

| | |
|---------------------------------|---------------------------------|
| چون فسون خواند، همی آید به جوش | بر عدمها کآن ندارد چشم و گوش |
| خوش معلق می‌زند سوی وجود | از فسون او عدمها زود زود |
| زود دو اسبه در عدم موجود راند | باز بر موجود افسونی چو خواند |
| گفت با سنگ و عقیق و کانش کرد | گفت در گوش گل و خندانش کرد، |
| گفت با خورشید تا رخشان شد او | گفت با جسم آیتی تا جان شد او |
| و رخ خورشید افتد صد کسوف | باز در گوشش دمد نکته مخوف |
| کوچ و مشک از دیدهٔ خود اشک راند | تا به گوش ابر آن گویا چه خواند؟ |

تا به گوش خاک حق چه خوانده است کو مراقب گشت و خامش مانده است

(۱۴۵۱-۱۴۵۸ دفتر اول)

چشم حقیقت بین مولانا از بواطن امور آگاه است و آن‌ها را می‌بیند لذا برای هستی و اکثر پدیده‌های آن قائل به وجود مجازی و حقیقت باطنی است. برای هر یک از گفتار و پندار و اعمال و حواس انسانی، دنیا، بهشت، دوزخ، قیامت و هستی و نیستی تجسمی غیر از ظاهر آن‌ها قائل است که برای کشف آن باید از ظاهر عبور کرد تا به حقیقت رسید، حال به تشریح حقایق هر یک از این پدیده‌ها در نگاه مولانا می‌پردازیم.

دنیا

یکی از مسائل مهمی که در کتب دینی و عرفانی از جمله مثنوی درباره آن بسیار سخن رفته است، نکوهش دنیا و ترک آن است حال باید دید دنیای مذموم کدام دنیاست؟ آیا منظور مولانا دعوت مردم به رهبانیت و گسستن مطلق از هرگونه تعاملات اجتماعی است؟ زندگی شخصی مولانا نشان می‌دهد وی شخصیتی جامعه‌گرا و فعال بوده است و هیچ‌گاه در مثنوی دعوت به رهبانیت نمی‌کند «بی‌گمان منظور مولانا از دنیای نکوهیده جهان محسوسات که همه اجزاء آن تسبیح خداوند را می‌گویند و بر بنیاد حق آفریده شده است، نیست.» (زمانی، ۱۳۸۵: ۸۰۸)

«سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (جمعه ۱ بقره ۱۱۶)

از نظر مولانا دنیا غافل شدن از خداوند است خواه این حالت قلبی از امور مادی و دنیوی بر قلب عارض شود یا از امور معنوی مثل طاعات و عبادات باشد پس مالی که در راه دین کسب می‌کنی پسندیده است و ترک دنیا در حقیقت ترک تعلق خاطر و دلبستگی به امور دنیوی است. چنان که می‌فرماید:

چیست دنیا؟ از خدا غافل بدن فی قُماش و نقره و میزان و زن
مال را کز بهر دین باشی حمل نعم مالٌ صالحٌ خواندش رسول

(دفتر اول ۹۸۴)

پس از توصیفات مثنوی برمی‌آید که دنیا نیست نما است که خوشی آن به رنج می‌انجامد و جاه و مالش موقتی است و منصب‌ها و مقام‌های آن مهلک است در واقع

عرض است نه جوهر. اهل آن خفتگان بیداروش‌اند که به خواری دنیا تن داده‌اند و در دام دنیا اسیرند. در مثنوی دنیا به زندان و تون حمام و مردار و صبح کاذب تشبیه شده است. (زمانی، ۱۳۸۵: صص ۷۹۲-۸۱۰)

حواس ظاهری و باطنی

حکما و فلاسفه در علم‌النفس قائل به دو نوع حواس ظاهری و باطنی بوده‌اند، (زمانی، ۱۳۸۵: ص ۳۴۲) مولانا ضمن آن‌ها به حواس برتر در بشر عقیده دارد که محلّ الهامات و اشراقات و تجربه‌های عرفانی و شهودی است.

نشسته در باطن میان گلستان ظاهراً حادی میان دوستان؛ پس چشم حقیقت بین باید داشت تا حال باطنی را درک کرد و اصلاً «چشم حسی از چشم بصیرت راهنمایی می‌گیرد. و نور حسی بواسطه نور حق آرایش می‌یابد» (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۳۳۲)

مولانا می‌گوید: روح لطیف یا نفس ناطقه در هر حسی ظهور کرده و در هر حسی عین همان حس است پس حواس دارای منشأ و سرچشمه واحدی هستند که قابل تغییر به هم نیز هستند لذا این حواس ظاهری به تنهایی راه به حقیقت نمی‌برند. (زمانی، ۱۳۸۵: ص ۳۴۶)

و حتی حجاب کشف حقیقتند بنابراین مراتب و مدارج روحی و شخصیتی انسان‌ها بسته به میزان بهره‌مندی آن‌ها از این حواس باطنی است» (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۴، ص ۵۸۱)

بر طبق نظریه تجسم اعمال وی هم‌چنین «هر یک از گفتار و کردار و پندار آدمی در این عالم دارای حقیقتی باطنی است که در عالم برزخ تجسم می‌یابد کردار نیک به صورت باغ و راغ و کردار بد به صورت مار و نار مجسم می‌شود.» (همان: ج ۳، صص ۷۰۵ - ۷۰۴) او در ابیات:

پیشه‌ها و خلق‌ها همچون جهیز
سوی خصم آیند روز رستخیز
همان‌گونه که

پیشه‌ها و خلق‌ها از بعد خواب
وا پس آید هم به خصم خود شتاب

(دفتر اول ۱۶۸۸)

یادآور می‌شود که «حشر آدمیان براساس نیّت و اعمال و ملکات آنهاست» (همان: ج ۲، ص ۲۶۵)

او معتقد است «روح آدمی پس از مفارقت از این کالبد عنصری به جهانی برین می‌رود و در آنجا همهٔ نهانی‌ها بر او مکشوف می‌شود حتی اسراری که در نهانخانهٔ ضمیر بر خود او نیز پوشیده بود بر او معلوم می‌گردد.» (همان: ج ۵، ص ۴۰۶) زیرا تا وقتی که در این جهان است در حجاب‌های مختلف نفسانی مخفی است و دیده‌ای مستور دارد و چون بدان جهان رخت بر بست تیزبین می‌شود و ملکات و صفات رذیله خود را آن‌طور که هست مشاهده می‌کند چنان‌که آمده است: «لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» (سوره ق آیه ۲۲)

این خیال اینجا نهان، پیدا اثر زین خیال آن‌جا برویاند صور

(دفتر پنجم ۱۷۹۰)

هر خیالی کو کند در دل وطن روز محشر صورتی خواهد شدن

(دفتر پنجم ۱۷۹۳)

پس جمیع احوال و افعال نیّت ما در قیامت به صورت‌هایی تمثیل می‌یابد در مرحلهٔ بعد بهشت و دوزخ را مظهر صفات الهی می‌داند، «بهشت مظهر صفات جمالی و لطفیه حق و دوزخ مظهر صفات جلالی و قهریه حق است عذاب‌های دنیایی سایه‌ای از عذاب‌های آخرت هستند.» (همان: ج ۴، ص ۷۰۹) پس همان‌طور که دوزخ وسیلهٔ صفا یافتن حق‌ستیزان است «عذاب‌های دنیوی هم برای صفا یافتن انسان‌های دنیا طلب است.» (همان: ج ۴، ص ۳۲۷)

پس وی حقیقت آن‌ها را غیرمادی می‌داند بهشت و دوزخ را تجلّی حقیقی باطن انسان کامل می‌داند.» (همان: ج ۲، ص ۷۵۹) چنان‌که می‌گوید:

دوزخ و جنت همه اجزای اوست هرچه اندیشی تو او بالای اوست

(دفتر دوم ۳۱۰۶)

و عنوان می‌کند بهشت شعور و حیات محض است که جنبهٔ ظاهری و مادی ندارد.

حق همی گوید که دیوار بهشت نیست چون دیوارها بی‌جان و زشت
چون درودیوار تن با آگهی است ژنده باشد خانه چون شاهنشهی است

(دفتر چهارم ۴۷۲)

زان که جنت را نه زآلت بسته‌اند بلکه از اعمال و نیت بسته‌اند

(دفتر دوم ۷۵۹)

اصل دوزخ هم قلب تاریک و ناپسندیده و زشت است؛

چون زدستت زخم بر مظلوم رُست آن درختی گشت از او زقوم رُست
چون زخشم آتش تو در دل‌ها زدی مایهٔ نار جهنم آمدی

(دفتر سوم ۳۴۷۲)

دوزخ آن خشم است خشمی بایدهش تازید، ورنی رحیمی بکشدش

(دفتر چهارم ۱۰۷۸)

قیامت نیز در تفکر مولانا همین‌گونه است. بطور خلاصه کریم زمانی می‌گوید: مولانا و سایر عرفا قیامت را به دو قسم طبیعی و ماوراءالطبیعی تقسیم کرده‌اند. قیامت طبیعی عبارتست از تحوّل دائمی موجودات و ممکنات که همهٔ اشیاء و پدیده‌ها دائماً در حال خلع و لباس هستند و لحظه‌ای ساکن نمی‌شود و چنان‌که گفته شد به آن اصطلاحاً تبدّل امثال و یا تجدد امثال نام نهاده‌اند اما قیامت ماوراءالطبیعی نیز دو مرتبه دارد. مرتبه‌ای از آن در نشئهٔ دنیوی ظهور می‌کند و آن به انسان‌های کامل اختصاص دارد و خلع وجود مجازی و بس وجود حقیقی است، یا به تعبیر شیخ محمود شبستری ظهور نیستی در هستی و گذر از جنبهٔ مادی خود و وصول به جنبهٔ معنوی و حقانی است و عرفا از آن تعبیر به تولّد دوم می‌کنند.

این قیامت همان چیزی است که در کلام حضرت علی(ع) بدین صورت بیان شده است: «لو کُشف الغطاء ما اردتدُ یقیناً» یعنی حجاب‌های دنیوی و بشری را از برابر دیدگان باطنی خود کنار زده و قیامت را در همین نشئه شهود کرده این نوع قیامت به معنای اتصال به مبدأ اعلیٰ قریباً برابر با مرگ اختیاری است و مرتبه دوم قیامت کبری است که در نشئهٔ آخر ظاهر می‌شود. (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۴، صص ۴۳۱-۴۳۳) این مفهوم قیامت در اندیشه مولانا مبتنی بر دو اصل است:

۱- بقای شخصیت ۲- بقای عمل (زمانی، ۱۳۸۵: ص ۱۳۶)
پس قیامت حقیقتی دائمی است که نهانی‌ها را آشکار می‌گرداند و انسان کامل تحقق عینی قیامت می‌گردد.

بر تو می‌خندد، بین او را چنان صد قیامت در درونستش نهان
(دفتر دوم ۳۱۰۵)

و جهان که از حقیقت انسان کامل فیض می‌گیرد یک جهان پرمعنا و تابان دیگر را پدید می‌آورد و حشر و قیامت کبری برای مردم آشکار می‌شود. (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۳۱۰)

بنابراین اگر این جریان دائمی نوشدن پدیده‌های جهان و تجدید امثال که قائم به شأن و ذات حق است در سیر تکاملی مراتب تکوینی و بواطن و حقایق روابط و افعال و اجزاء جهان اکبر و اصغر برای انسان آشکار شود، قیامت در درون او و در برابر چشمان او به وقوع پیوسته است.

پس قیامت شو قیامت را ببین
تا نگردی او ندانی‌اش تمام
عقل گردی عقل را دانی کمال
دیدن هرچیز را شرط است این
خواه آن انوار باشد یا ظلام
عشق گردی، عشق را دانی زبان
(دفتر ششم ۷۵۶-۷۵۸)

مولانا نیز مانند دیگر اولیاء الهی و حکمای ربّانی مرگ را دو نوع می‌داند:
۱- مرگ اختیاری که غلبه بر خودبینی انانیت است که سالک دیو نفس را به زنجیر عقل و ایمان کشد و به تهذیب نفس و صفای باطن برسد که آن را قیامت صغری و وسطی هم گفته‌اند و هرگاه روح به کمال تجرّد خود برسد. میل به عالم دیگر و موت اختیاری کند. (زمانی، ۱۳۸۵: ص ۱۷۹)

۱- مرگ اختیاری موجب حیات حقیقی و شرط تکامل انسان و جاودانگی معنوی او می‌شود.

۲- مرگ اجباری که فقط در پایان عمر آدمی رخ نمی‌دهد بلکه با هر نفس در حال وقوع است و آدمی در هر لحظه مرگ و رجعتی دارد.

هر زمان نزعی است جزو جانت را بنگر اندر نزع جان، ایمانت را

(دفتر سوم ۱۲۳)

۳- مرگ جسمانی که یکی از مراحل طبیعی و تکامل تکوینی انسان است و به معنای فنا نیست. «عرفا مرگ را تحقق غیرت الهی و کلمه شریفه «لا اله الا الله» می‌دانند که چیزی جز او نیست.» (همان: ۱۸۰)

غیرت حق بود و با حق چاره نیست کودلی کز عشق حق صدپاره نیست

(دفتر اول ۱۷۱۲)

و البته غفلت از مرگ بدترین نوع مرگ است.

پس عزا بر خود کنید ای خفتگان زانکه بدمرگی است این خواب گران

(دفتر ششم ۷۹۶)

مرگ مانند سنگ محک و هدیه‌ای برای کاملان است تا مکارم معنوی و حقیقت وجودی خویش را آشکار کنند و عدل الهی اقتضا می‌کند که مرگ وجود داشته باشد.

در زبان مثنوی هستی و نیستی هم به معنای عرفی خود بکار نرفته است و حقیقت باطنی آن مدنظر است. منظور از نیستی فنای عارفانه و وجود حقیقی و منظور از هستی وجود مجازی و ناپایدار و خودبینی و انانیت است.

بازگر از هست، سوی نیستی طالب ربّی و ربّانیت

(دفتر دوم ۶۸۸)

پس عدم به معنای هست نیست نما و وجود به معنای نیست نما بکار رفته است

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مطلق فانی نما

(دفتر اول ۶۰۲)

نی که هست از نیستی فریاد کرد بلکه نیست آن هست را واداد کرد باید به این نکته توجه داشت که در اندیشه مولانا همه موجودات دارای حیات و شعور هستند و به تسبیح حق مشغولند، «و ان من شیء الا یسبح بحمده» (اسراء ۴۴)

جمله اجزاء در تحرّک در سکون ناطقان کانا الیه راجعون
ذکر و تسیحات اجزای نهان غلغلی افکند اندر آسمان

(دفتر سوم ۴۶۴ و ۴۶۳)

بیان دیگر این سخن، اعتقاد به سریان عشق در کلّ جهان هستی است بدین معنی که هیچ موجودی از فیض عشق بی بهره نیست که یکی از اصول بنیادین مکتب مولاناست که بعداً ذکر آن خواهد رفت در نگاه عرفان زندگی به معنی نفس کشیدن و رفتار غریزی کردن نیست بلکه به معنای تولّد دوباره یافتن است یعنی از حیات تیره نفسانی مردن و در عرصه فضیلت‌های اخلاقی و روانی تولّد یافتن است. با این تعریف بسیاری از زنده‌ها مرده به شمار می‌آیند. (همان: ۱۸۸)

هرکس که پیوند معنوی خود را با جهان برین معنا بگسلد مرده است.

تا بپیوندد به کل بار دگر مرده باشد نبودش از جان خبر

(دفتر سوم ۱۹۳۷)

و این همان است که حافظ از آن تعبیر به عشق می‌کند
هر آن کسی که در این حلقه نیست زنده به عشق
بر او نمرده به فتوای من نماز کنید

و نفس گرم اولیاءالله هم‌چون نفعه صور، جان مرده دلان را دوباره زنده می‌کند و حیات معنوی می‌بخشد.
اما از دیگر مسائل مهم در نگاه مولانا مسئله جبر و اختیار است.

جبر

مولانا در مثنوی از دو نوع جبر نام می‌برد: ۱- جبر ممدوح که مقام معیّت باحق است به اعتبار آیه شریفه «هو معکم اینما کنتم» (حدید ۴) ، وقتی که سالک به مرتبه‌ای از جذب و بی‌خویشی برسد، عشق به حق او را مانند پر کاهی با خود می‌برد و در واقع در همه چیز قائم به حق است. (گوهرین، ۱۳۶۲: ۴۶۹)
یعنی باید سالک در راه ریاضت پایش شکسته شود آنگاه خداوند جبار شکسته بند او گردد و نقیصه هایش را برطرف کند و به مقام فنا فی‌الله برسد و تعینات

او در شهود مطلق فانی گردد و دیگر هیچ اختیاری از خود ندارد و وجود او عین وجود حق می‌گردد (همایی، ۱۳۵۶: ۹۸-۷۶)

۲- جبر مذموم که ناشی از غلبه نفس اماره که سالک تا وقتی که به مقام فناء فی‌الله و معیت باحق که آخرین مرحله سلوک است نرسیده باشد در خود احساس اختیار می‌کند. (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۴۷۰) این نوع جبر در مثنوی جبر عوام هم خوانده شده است.

جبر عامیانه دست کشیدن از کسب و جهد است اما جبر عارفانه رفتن زیر ظل عنایت ربانی است تا اراده الهی اسرار الهی را به عارف ببخشد.

بطور کلی به نظر مولانا انسان در عین آنکه مقهور مشیت الهی است هیچ‌گاه در ابهام تکالیف و وظایف خود مجبور نیست او نه بر راه اشاعره رفته که قائل به جبر مطلق‌اند و نه بر راه معتزله که قائل به اختیار مطلق‌اند بلکه راهی میانه را پیموده است. وی آن‌جا که با لحن جبرپایانه سخن می‌گوید مقهور قدرت و مشیت الهی است و اسم شریف جبار را با تمام وجود حس کرده است و به حقیقت «لامؤثر فی الوجود الا لله» می‌رسد و این وقتی است که او از منظر بالا به پایین می‌نگرد و آنجا که به اختیار بشر تصریح می‌کند وقتی است که از جذبه اسم جبار به درآمده و به مرتبه صحو و با خویشی رسیده و نگاهی از پایین به بالاست. (فروزانفر، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۵۵۵)

یکی از ابزارهای رسیدن به جبر محمود توکل است. «چنان‌چه در تعریف آن ابن عربی گوید: توکل اعتماد قلب است به خداوند بی‌آنکه از فقدان علل و اسباب طبیعی، پریشانی و اضطرابی بر متوکل عارض آید: مرحل بن تستر می‌گوید: اول مقام اندر توکل آن است که پیش حضرت حق چنان باشی که مرده باشی چنان‌که می‌خواهد می‌گرداند.» (سجادی، ۱۳۷۰: ۲۷۲)

در حقیقت سالکان با رسیدن به مقام جبر محمود از وجود موهومی مجازی فانی می‌شوند، ولی در عالم باطن با حق باقی‌اند زیرا حق تعالی نیز هست نیست نما است یعنی بر حسب ظاهر به علت شدت ظهور مخفی شده است همین‌طور اولیاءالله که مظهر تام او هستند بر حسب ظاهر و به لحاظ وجود مجازی نیست هستند ولی به حسب واقع موجودند به وجود حق و حتی در جائی می‌گویند آن‌ها متصرف در هستی ما هستند:

اندرونی کاندون‌ها مست اوست

نیستی کین هست‌هامان هست اوست

(دفتر اول ۲۰۸۰)

پس این بنده به مرتبهٔ کل رسیده است (مقام معیت با حق) و وجودش مناسب با هستی معشوق بسط یافته است بدین جهت بر مظاهر کل عالم هستی عشق می‌ورزد و همگان را دوست می‌دارد او عاشق خود است اما نه خود شخصی، بل عاشق خود نوعی و کلی است. (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۵۰۱) هم‌چنین این مرتبه بیانگر مقام رضا و تسلیم است. وقتی که سالک به برکت ریاضت و تهذیب نفس و حصول کشف و شهود از دام شرک خفی بیرون جسته و از دل و جان ندای «لا احبُّ الاقلین» سر می‌دهد (سجادی، ۱۳۷۰: ۲۳۸)

رضا

در واقع فانی کردن ارادهٔ خود در ارادهٔ حضرت حق و فانی کردن صفات قبل از فنانی ذات و ثمرهٔ محبت و ولایت کامل الهی است و تسلیم نزدیک‌ترین مرحله به توحید ذاتی و برترین مرتبه در سیر فی‌الله و در واقع فرمانبرداری از خدا و ترک اعتراض بر آنچه مورد رضایت او نیست و با خشنودی قضای الهی را پذیرفتن است و دربارهٔ تسلیم گفته شده یعنی انسان گاه نزول بلا در ظاهر و باطن تغییر نکند. (همان: ۴۳۳) «اذا اصابتهُم مصیبهٌ قالوا انا لله و انا الیه راجعون» (بقره ۱۵۶)

پس در این مرحله سالک به وحدت می‌رسد یعنی در نظر او عشق و عاشق و معشوق یکی می‌شود.

عاشق کل است و خود کل است او

عاشق خویش است و عشق خویش جو

(دفتر اول ۱۵۷۴)

پس همهٔ پدیده‌های هستی جلوهٔ ذات حق می‌گردد و در آنها ندای حق را می‌شنود.

ندای حق

تجلی و ندای حق بر دو گونه است؛ یکی تکوینی که موجب پیدایش موجودات و ممکنات شد و دیگر ندای تشریحی که به صورت وحی و الهام و رویای صادقانه ظهور می‌کند. (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۶۴۴)

الهام

القاء معنی در قلب از طریق فیض یعنی بدون سعی و اکتساب و اندیشه است. بلکه واردی غیبی است که گاه بر صواب و گاه بر خطاست و عارض و زایل می‌شود. (سجادی، ۱۳۷۰: ۱۴۱)

بطور کلی این الهامات و خواطر بر ۴ نوع هستند: ۱- خواطر حقانی که عملی است که حقتعالی بی‌واسطه در دل اهل قرب بیافکند بدون اینکه زحمتی بکشند ۲- خواطر ملکی بواسطه فرشتگان به قلب انسان وارد می‌شود و انسان را وادار به پرستش و خیرات می‌کند و از معاصی دور نگه می‌دارد ۳- خواطر نفسانی: نفس آماره بدون انسان که بر شهوات و اغراض باطل ترغیب می‌کند و ذکر هم نمی‌تواند آن را خنثی کند. ۴- خواطر شیطانی که بر مکاره و زشتی‌ها دعوت می‌کند و با ذکر حق برطرف می‌گردد (رضایی، ۱۳۸۲: صص ۲۵-۳۴)

مولانا هم چنین وحی را کلامی می‌داند که حواس ظاهره آدمی توان ادراک آن را ندارد. وحی مفارقت از عالم بشری و ارتقاء به مدارک و مشاعر فرشتگی و فراگرفتن سخن عالم روح است. (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۴۶۷) استاد همایی بحثی مفصل در زمینه وحی و الهام دارد و به ویژه دیدگاه مولوی را در این زمینه چنین شرح می‌دهد: «وحی و الهام در نظر مولانا یا وحی دل به اصطلاح صوفیان همان تفرّسات ذهنی و دریافت باطنی است که در اثر صفای روح و ذکای فکر و تیزهوشی ذاتی از عالم غیب؛ یعنی همان عالم که از دایره ماده و مدت بیرون افتاده ... و به اصطلاح فلاسفه، عالم خارقات و مجردات ... به تعبیر اشراقیون انوار اسفهبده و عقول نوریه ... و به قول عرفا، عالم ملکوت و بر قلب و ضمیر انسان القاء می‌شود و احیاناً همان معنی که در دل افتاده است به وسیله حرف و صوت، صورت کلمه و کلام به خود می‌کرد ... نظیر مضمونی لطیف که در ذهن شاعر سخندان می‌افتد و طبع موزون وی آن را به صورت نظم درمی‌آورد.» (همایی،

۱۳۴۹: ۱۱-۱۰) دارای انواع و مراتبی است که از مرتبه جمادی آغاز و به مرتبه وحی تشریحی پیامبر است می‌رسد (زمانی، ۱۳۸۵: ۱۲۱).

در حقیقت وحی از حیطة حواس آدمیان خارج است و به منزله آبی حیات‌بخش است که زاینده خطاهاست و منشأ جمیع علوم و فنون بشری است و عقل کلی را با وحی یکسان می‌شمرد چنان که می‌گوید:

عقل کل را گفت مازاغ البصر عقل جزوی می‌کند هر سو نظر
عقل مازاغ است نور خاصگان عقل زاغ اُستاد گور مردگان

(دفتر چهارم ۱۳۰۹-۱۳۱۰)

پس عقل وحی را تصدیق می‌کند و وحی نیز حرمت عقل را سپاس می‌دارد
(همان: ۱۲۶-۱۱۸)

عقل

مولانا ابزار دستیابی و کشف حقایق الهی را عقل و عشق می‌داند و آنها را مواهب ربانی می‌خواند. موضوع عقل و انواع آن از مسائل مهم مثنوی است و بیان مولانا در این باره چندگانه می‌باشد. از نظر مولوی اساس انسانیت را عقل و اندیشه تشکیل می‌دهند،

ای برادر تو همه اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

(دفتر دوم، ۲۷۷)

و «گاهی گام را فراتر می‌گذارد و با نگرشی ژرف و فلسفی می‌گوید: عقل، حقیقت نهان هستی است» (همان: ۴۶۷)

او یکبار عقل و روح را دو موهبت ربّانی می‌داند؛ عقل و دل‌ها بی‌گمانی
عرشی‌اند (دفتر پنجم ۶۱۹)

که همین تصرف عقل بر بدن را اولیاءالله بر عقول دارند و یکبار عقل را اسیر در چنگال ماده و حوزه محسوسات می‌داند که از اسرار نهفته بی‌خبر است و بدانها راهی ندارد. (محمدی، ۱۳۸۴: ۳۱)

کریم زمانی در کتاب میناگر عشق می‌گوید: به طور کلی مولانا از سه نوع عقل سخن می‌گوید که دو نوع آن ممدوح است و یکی مذموم که همان عقل جزوی و سطحی‌اندیش است که به آن عقل بحثی نیز می‌گویند. اما عقول

ممدوح؛ یکی عقل کل است که از خدا نور می‌گیرد و محیط بر همهٔ اشیاء و حقایق امور است و به آن عقلِ عقل، عقلِ ایمانی، عقلِ عرشی. عقل من لدن هم می‌گویند و دیگر عقلی که حقیقت نهان هستی است و پدیده‌های طبیعی صورت ملموس آن هستند و این عقل به منزلهٔ روح و صورت عالم به منزلهٔ کالبد آن است. (زمانی، ۱۳۸۵: ۳۶۷)

حکما به طور کلی عقل را به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌کنند. عقل نظری یا علمی شناسایی صرف است بدون توجه به کیفیت عمل و شناخت علل و اسباب امور و عقل عملی علاوه بر دانش کلی کیفیت عمل را هم مورد نظر قرار می‌دهد و در واقع علم به حُسن و مصالح و مفاصد اعمال و افعال انسانی است. (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۳۷۵)

اما عقل در مثنوی به معنای زیر آمده است: ۱- عقل جزئی که در چنگال ماده‌ای است و از اسرار نهفته بی‌خبر است و حتی آن را عقیده و پایبند می‌دانند که مانع حرکت انسان به سوی کمال می‌باشد و با همهٔ زیرکی از دام هوای نفس نرهیده به همین دلیل در تقابل با عشق قرار می‌گیرد و به آن عقلِ معاش هم گفته‌اند که برای درک حقایق امور اشیاء کافی نیست. (همایی، ۱۳۴۹: صص ۴۶۸-۴۶۶) هرچند آن را ظلمت محض نمی‌داند بلکه مانند صاعقه درخشش آن سریع‌الزوال است. (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۴، ص ۹۳۹)

اگرچه در محدودهٔ قلمرو خویش مفید است اما حتی جنون عارفانه از آن بهتر است چون به آفتِ وهم دچار می‌گردد و در دریافت مسائل لاهوتی ناتوان است و منکر شهود حقیقت می‌باشد. ۲- عقل کلی به معنای عقل مجرد علوی مفارق از ماده و محیط به همهٔ اشیاست که حقایق امور را به شایستگی درک می‌کند و خاص انبیاء و اولیاء و مقربان است این عقل را با نفس کلی (مرشد و راهنما) یکی می‌دانند. (همایی، ۱۳۴۹: صص ۴۶۹-۴۷۵)

و در مثنوی به معنای حقیقت نورمحمدی و روح کامل انبیاء و نفس ناطقه و جان اولیاء و مردان بکار رفته است. «(گوهرین، ج ۶: ص ۳۳۰)

مولانا در جایی «مجموعهٔ عالم را کالبد و قالبِ «عقل کل» می‌داند همان‌که صوفیه و حکما از آن تعبیر به صادر اوّل و نفس رحمانی و وجود منسبط و حقیقت محمدیه می‌کنند و جمیع عقول از او مایه می‌گیرند و به زبان ساده‌تر

حقیقت عالم است در ورای این جهان متحوّل و دائم‌التغییر این عقل حقیقتی ثابت و سرمدی است که راه کشف آن سلطه بر نفسانیات و مضبوط ساختن حواس ظاهره است» (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۴، ص ۹۱۸) عقل کلی که به منزله پروبال انسان است و به خزانه علم یعنی خداوند مرتبط است از خطا و اشتباه مصون است و عقل معاد هم نامیده شده است. اما از شناخت کامل خداوند عاجز است.

۴۳ و عقل کسبی و موهبی (لدنی)؛ آدمی حافظ عقل کسبی است که قابل اندراس و فراموش شدنی است اما عقل موهبی بخشش یزدان و همیشه تازه و با طراوت و چشمه‌های آن جوشان است که حتی پس از مرگ هم با آدمی همراه است. (همایی، ۱۳۴۹: ص ۵۳۷-۵۳۴)

عقل دو عقل است اول مکسبی که درآموزی چو در مکتب صبی

(دفتر چهارم، ۱۹۶۰)

عقل دیگر بخشش یزدان بود چشمه آن در میان جان بود

(دفتر چهارم، ۱۹۶۴)

۵- عقل ایمانی و عرشی از شئون تجلیات عقل ممدوح عملی است که اخبار الهی را تصدیق می‌کند و هرچه پیامبران می‌گویند بدان عمل می‌کند و از دام‌ها می‌پرهیزد. (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۴۷۲) مثل شخصه و پاسبان دین است که از بیم آن نفس زندانی می‌شود.

عقل ایمانی چو شحنه عادل است پاسبان و حاکم شهر دل است

(دفتر چهارم، ۱۹۸۶)

۶- قوه قدسی ادراک و شعور در تدبیر و اصلاح مورمعاش و معاد و تشخیص نیک و بد و مصالح و مفاسد است و مایه فضیلت انسان بر دیگر جانداران می‌باشد این نوع عقل همان عقل عملی و ممدوح است (همایی، ۱۳۴۹: صص ۴۶۵-۴۶۰)

عقل آن باشد که او با شعله است او دلیل و پیشوای قافله است (دفتر چهارم، ۲۱۸۸)

۷- قوه شیطننت و گریزی و هوش و تزویر که مفهوم است.

زین خرد جاهل همی باید شدن دست در دیواگی باید زدن

(دفتر دوم، ۲۳۲۸).

علاوه بر همه این‌ها در اندیشه مولانا عشق و عقل به هم گره خورده‌اند در جایی عشق به عقل می‌نازد و در مرحله‌ای دیگر عشق مانند عقل و معرفت ابرازی به شمار می‌رود که می‌توان به کمک آن به جایگاه حقیقت دست یافت. (چیتیک، ۱۳۸۵: ۲۴۶)

چنان‌که جبرئیل که در متون عرفانی از آن تعبیر به عقل دهم شده است راهنمای پیامبر در معراج بود اما واپسین قدم سیروسلوک را عقل نمی‌یابد و فقط با عشق باید آن را طی کرد. «مولوی برای خرد ارزش شناختی قائل است اما میزان و ساحت آن را محدود می‌داند او عقل را چراغ هدایت می‌داند نه مقصود حقیقی.» (خلیفه، ۱۳۸۳: ۵۴) چنان‌چه می‌گوید:

غیر این معقول‌ها، معقول‌ها **یابی اندر عشق با فرّ و بها**

(دفتر پنجم ۳۲۴۳)

عقل در برابر عشق مانند داروغه در مقابل شاه است که از تدبیر و تصرف باز می‌ماند.

عقل چون شحنه است چون سلطان رسید **شحنه بیچاره در کنجی خزید**

(دفتر چهارم ۲۱۱۰)

و یا عقل همچون سایه حضرت است و عشق آفتاب حقیقت است پس چه مقاومتی در برابر آن می‌تواند داشته باشد.

عقل سایه حق بود، عشق آفتاب **سایه را با آفتاب او چه تاب؟**

(دفتر چهارم ۲۱۱۱)

عشق

عشق از مسائل بنیادین عرفان و تصوف اسلامی و از مبانی مکتب عرفانی مولاناست و حتی آن را کلید رمز احوال و افکار مولانا می‌دانند که مثنوی، عشق آغاز می‌شود و با عشق پایان می‌یابد (زمانی، ۱۳۸۵: ۴۳۲)

در نگاه مثنوی عشق تعریف نشدنی است چرا که یافتنی است نه توصیف شدنی پس در کلام ننگجد. ابن عربی می‌گوید هرکس عشق را تعریف کند آن را نشناخته است. (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۱، ۹۹) چون عشق از فرط ظهور در همه کائنات قابل بیان نیست و تنها خودش می‌تواند پرده از اسرار خود بردارد و چنان ارزشمند

است که عشق مجازی پلی به سوی عشق حقیقی و هر دو عطیۀ الهی بر بندگانش هستند. به نظر مولانا و اکثر عرفا و حکمای اسلامی عشق عامل خلقت جهان و گردش افلاک است که در همه موجودات مساوی و جاری است و هیچ موجودی نیست مگر آنکه بهره‌ای از عشق دارد. بدین معنی که هر موجودی به سوی مرتبۀ عالی‌تر خود اشتیاق دارد و این همان شوق به کمال و ولایت تکوینی و عشق است که موجودات را به حرکت و پویایی وامی‌دارد و «صوفیه و عرفا آن را حرکتی حبی و عشقی می‌شمردند. (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۵، ۵۵۶) و برابر با معراج به معنای عام آن است که شامل حال همه موجودات می‌گردد:

جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد
(دفتر اول ۲۵)

او عشق را غیرقابل آموختن و ثمرۀ معرفت و شعور می‌داند.
این محبت هم نتیجۀ دانش است کی گزافه بر چنین تختی نشست
(دفتر دوم ۱۵۳۲)

و بیان می‌کند که بنای عشق بر پایه وجود و عنایت معشوق است و هیچ‌کس بنفسه عاشق نمی‌شود مگر این‌که کنش و جذبه‌ای از سوی معشوق بر دل او وارد شود. (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۳، ۱۱۳)

هیچ عاشق خود نباشد وصل‌جو که نه معشوقش بود جویای او
(دفتر اول ۴۳۹۳)

و اگرچه این افاضات الهی همیشگی و دائمی است اما کلید و شرط دریافت آن‌ها عشق و طلب است (زمانی، ۱۳۸۵: ۴۴۱)

از ویژگی‌های این عشق که در مثنوی به آن اشاره شده است این است که؛ حلال معمای هستی می‌باشد و روح را چنان لطیف و حساس می‌کند که مانند آینه می‌تواند حقیقت اشیاء را در خود نمایان کند و اسرار ربّانی را نشان دهد. (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۱، ۹۱) و «مانند کیمیایی است که پدیده‌های نازل را به عالی تبدیل می‌کند. (زمانی، ۱۳۸۵: ۴۴۷)

از محبت تلخ‌ها شیرین شود از محبت مش‌ها زرین شود
(دفتر دوم ۱۵۲۹)

عشق طبیب همه بیماری‌ها و علتهای جسمی و روحی است که قوای ذهنی را متمرکز می‌کند و جمله خواسته و هم و غم عاشق را صرف یک مطلوب واحد می‌گرداند.

عقل تو قسمت شده بر صد مهم
جمع باید کرد اجزاء را به عشق
بر هزاران آرزو و طم و رم
تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق

(دفتر چهارم ۳۲۸۴-۳۲۸۹)

پس عشق اندک‌اندک با چشاندن لذات روحانی ذائقه باطنی عاشق را ارتقاء می‌بخشد تا تمام و کمال زمام اختیار عاشق را در دست بگیرد و از تعلقات دنیوی برهاند.

لاجرم زنجیرها را بردرید
مملکت برهم زد و شد ناپدید

(دفتر چهارم ۳۰۷۹)

عشق در حقیقت پیر و راهبر سالک است.

پیر عشق توست نه ریش سفید
دستگیر صد هزاران ناامید

(دفتر پنجم ۳۲۷۶)

تا او را به کمالات درونی انسانی خود برساند همانطور که از خاک تیره سبزه و سنبل می‌دهد عشق سبب می‌شود که از جسم خاکی آدمی احوالی متعالی و اخلاقی پسندیده پدید آید. (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۵، ۷۵۷) حتی کفر و ایمان دربان بارگاه عشق هستند و تمام عشق از آنها برتر است چون عشق سبب می‌شود عاشق مست و مدهوش از حقیقت عینی حال خود باشد.

زانکه عاشق در دم نقد است مست
کفر و ایمان هر دو خود دربان اوست
لاجرم از کفر و ایمان برتر است
کوست مغز و کفرودین او را چو پوست

(دفتر چهارم ۳۲۸۰ و ۳۲۸۱)

در بسیاری از ابیات مثنوی عشق فقط رابطه بین عاشق و معشوق نیست بلکه معشوق و عشق یک حقیقت واحد هستند و اکنون عاشق به مقام اتحاد با آنها

می‌رسد. عاشق پاکبخته‌ای که خود را مقهور مشیت و خواسته معشوق می‌داند. چنان‌چه عاشق لطف و قهر معشوق الهی است.

عاشقم بر لطف و بر قهرش به جد بوالعجب من عاشق این هر دو ضد

(دفتر اول ۱۵۷۰)

عاشق تسلیم محض است، هیچ خواسته و اراده‌ای برای خود ندارد، راضی به قضای الهی و منتهای آزادی او همان است که معشوق می‌خواهد خواه وصل و خواه فراق باشد.

«این بنده عاشق در واقع بر کل عالم هستی عشق می‌ورزد زیرا او به مرتبه کل رسیده است یعنی عاشق حقیقی چون از من جزئی خود گذشته به حقیقت حق پیوسته است و دیگر به عنوان فرد مطرح نیست وجودش مناسب با هستی حضرت معشوق بسط یافته است بطوری که خود را در همه چیز و همه چیز را در خود می‌بیند.» (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۱، ۵۰۱)

پس عجیب نیست اگر ندای اناالحق سر بدهد او عاشق خود است نه خود شخص بلکه خود نوعی و کلی که عشق و معشوق و عاشق و همه مظاهر عالم هستی که مانند آینه‌ای معشوق حقیقی را نشان می‌دهند در آن می‌گنجد.

پس صرف‌نظر از ظاهر بر حسب باطن میانشان اتحاد برقرار است چرا که وحدت حالت استغراق عاشق است در حضرت معشوق به این اعتبار که جز حق وجودی به شهود نرساند.

از سویی دیگر یکی از مبانی مکتب مولانا این است که «جریان عشق از هر دو طرف برقرار است یعنی این‌طور نیست که هماره عشق از سوی عاشق سرزند و معشوق را دنبال کند و معشوق استغنا ورزد بلکه او عقیده دارد همان‌طور که به قول افلاطون عشق طالب جمال است، جمال نیز خواهان عشق است چرا که تا عشق به جمال نباشد فضیلت جمال آشکار نمی‌شود. (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۱، ۵۵)

پس به همین اعتبار می‌فرماید: کنت کزاً مخفياً فاحببت ان أعرف فخلقت الخلق لاعرف

دلبران را دل اسیر بی‌دلان جمله معشوقان شکار عاشقان

هر که عاشق دیدیش معشوق دان کو به نسبت هست هم این و هم آن

(دفتر اول ۱۳۷۹)

پس علاوه بر دو سویه بودن عشق، چون عشق از اوصاف الهی است و صفات حق عین ذات او هستند پس عشق هم لایتناهی است و چون معشوق حقیقی همیشه زنده است عشق به او هم ابدی و جاودانی است و البته عقل جزئی توانایی درک آن را ندارد. مولانا به کرات در مثنوی این عاشق صادق که اوصاف او ذکر شد را به ماهی تشبیه کرده که مایه حیات و بقایش عشق است.

بطور خلاصه می‌توان گفت: عشق ثمره عنایت معشوق و کشف اسرار الهی است که ثمره معرفت هستند. عشق قدرت تبدیل دارد و درمان‌کننده بیماری‌های جسم و روح است. قوای ذهنی را متمرکز می‌کند و سالک را از تعلقات دنیوی می‌رهاند و در حقیقت پیر و راهبر سالک است تا به کمالات درونی انسانی برسد. عشق برتر از کفر و ایمان و موجب اتحاد معشوق با عاشق پاکباخته می‌شود.

نتیجه گیری

در جهان بینی مولانا، مفهوم هستی یک مصداق بیشتر ندارد که سراسر پدیده های عالم مجاز و شهادت نتیجه تجلی او و البته جلوه گر او هستند. در جغرافیای عرفانی مولوی موجودات دارای منشأ و سرچشمه ای واحد در عالمی لامکان بودند که پرورش و توجه به آن سرچشمه سبب پیوستگی باطنی ایشان در این جهان می‌گردد و نهایتاً در نظام هستی حقیقت موجودات و همه نهانی‌ها پس از مفارقت از این کالبد عنصری و برداشته شدن حجاب های مختلف نفسانی برای روح مکشوف می‌شود. آنگاه به اصل وجودی لا اله الا الله پی می‌برد و می‌بیند که هستی حقیقی او به میزان متصف شدن وی به صفات الهی است و مدارج و مراتب روحی و شخصیتی انسان‌ها به میزان بهره‌مندی ایشان از حواس باطنی که کشف حقیقت هستند می‌باشد. او حتی بهشت و دوزخ مظهر صفات لطفیه و قهریه حق و تجلی حقیقی باطن انسان کامل می‌داند بنابراین مرگ و قیامت در نظر او وصول به جنبه معنوی و حقانی و حیات واقعی است لذا برای انسان کامل موقوف به زمان نیست و در وجود و نگاه وی به پدیده‌ها بصورت عینی تحقق یافته است. چون اگر این جریان دائمی نوشدن پدیده‌های جهان و

تجدید امثال که قائم به شأن و ذات حق است در سیر تکاملی مراتب تکوینی و بواطن و حقایق روابط و افعال و اجزاء جهان اکبر و اصغر برای انسان آشکار شود قیامت در درون او و در برابر چشمان وی به وقوع پیوسته است.

باید به این نکته توجه داشت که در اندیشه مولانا همه موجودات دارای حیات و شعور هستند اما میزان هستی و نیستی آن‌ها ناظر به حقیقت باطنی آنهاست به این معنا که منظور از هستی وجود مجازی و ناپایدار و خودبینی و انانیت است پس چشم حقیقت بین عارف واصل که از بواطن امور آگاه است حتی در این عالم محدودات هم از ظواهر عبور می‌کند و واقعیت ماهیات را درک می‌کند. پس این بنده به مرتبه کل و معیت با حق رسیده است و وجودش مناسب با هستی معشوق بسط یافته است بدین جهت بر کل مظاهر عالم هستی عشق می‌ورزد حتی عاشق خود نوعی و کلی خود است چون در این مرحله به وحدت می‌رسد یعنی عشق و عاشق و معشوق در وجود او یکی می‌شوند و اگر ندای انا الحق سر بدهد تعجیبی ندارد. جبر برای وی عین اختیار و رفتن زیر ظلّ عنایت ربانی است و این در تصوف و طریقت همان مقامات توکل و تسلیم و رضا و فنا است که منجر به بقا می‌گردد.

مولانا ابزار دستیابی و کشف این حقایق الهی را عقل و عشق می‌داند و آنها را مواهب ربانی می‌خواند. البته برای عقل مراتب و درجاتی قائل است که در صورتیکه پرورش یابد کارساز و راهبر است حتی در دیدگاه مولانا وحی حرمت عقل را پاس می‌دارد و عقل وحی را تصدیق می‌کند اما عقل در برابر عشق از تدبیر و تصرف باز می‌ماند اساس هستی در تفکر مولوی بر پایه عشق است به بیان دیگر معتقد به سریان عشق در کل جهان هستی است و هیچ موجودی از عشق بی بهره نیست پس شوق به کمال علیا و معراج در موجودات از این عشق عام نشأت می‌گیرد و پایه گردش افلاک است. این عشق حلال معمای هستی و آیینۀ اسرار ربانی و کلید دریافت افاضات الهی و بصورت دوسویه و مایه حیات و

بقای عاشق صادق است به همین دلیل است که مثنوی با عشق آغاز می شود و پایان می یابد.

کتابنامه

- ۱ - قرآن کریم
- ۲ - جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۸، **عقل در مثنوی**، تلخیص محمدرضا جوادی، موسسه نشر کرامت، چاپ اول، تهران.
- ۳ - جهانگیری، محسن، ۱۳۶۱، **محی الدین ابن عربی**، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- ۴ - چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۵، **راه عرفانی عشق** (تعالیم مثنوی معنوی)، برگردان شهاب عباسی، چاپ سوم، نشر پیکان، تهران.
- ۵ - خلیفه، عبد الحکیم، ۱۳۸۳، **عرفان مولوی**، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، چاپ پنجم، نشر علمی فرهنگی، تهران.
- ۶ - رضایی، ایرج، ۱۳۸۲، **وحی و الهام و انواع و مراتب آن در مثنوی مولوی**، نشریه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تبریز)، دوره ۴۶، شماره ۱۸۸ پاییز.
- ۷ - زمانی، کریم، ۱۳۷۸، **شرح جامع مثنوی معنوی** (دوره ۷ جلدی)، چاپ هفتم، نشر اطلاعات، تهران.
- ۸ - زمانی، کریم، ۱۳۸۵، **میناگر عشق** (شرح موضوعی مثنوی معنوی)، چاپ چهارم، نشر نی، تهران.
- ۹ - سجادی، سید جعفر، ۱۳۷۰، **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**، چاپ هفتم، انتشارات طهوری، تهران.
- ۱۰ - صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ ۱۳۴۰، **مشاعر**؛ ترجمه و توضیح غلامحسین آهنی، انتشارات دانشگاه اصفهان، اصفهان.
- ۱۱ - فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۷۵، **شرح مثنوی شریف**، چاپ پنجم، زوار، تهران.
- ۱۲ - گوهرین، سید صادق، ۱۳۶۲، **فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی**، زوار، تهران.
- ۱۳ - محمدی، کاظم، ۱۳۸۴، **مولانا و دفاع از عقل**، چاپ سوم، انتشارات نجم کبری، تهران.
- ۱۴ - مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، ۱۳۶۲، **مثنوی معنوی** به تصحیح رینولد. نیکلسون، انتشارات امیرکبیر، تهران.
- ۱۵ - همایی، جلال الدین، ۱۳۴۹، **تفسیر مثنوی مولوی**، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- ۱۶ - همایی، جلال الدین، ۱۳۵۶، **مولوی چه می گوید**، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران.

مثنوی ولی رام، تالو عرفان و سلوک مولانا در سرزمین شبه قاره

دکتر فلیحه زهرا کاظمی*

دکتر شبانه سحر**

چکیده

آوازه بلند نام مولانا جلال الدین رومی و گستردگی آفاق نظرات تحول گرا و انقلابی او از قرون گذشته تا به امروز به چنان شهرت و بلندای رسیده که در سراسر جهان با بهره گیری از سلوک و بیان معجزه آسای او بسیاری از ناموران عرصه شعر و ادب گام در راه او نهاده و به سبک و سیاق او آثاری شگرف و منحصر به فرد خلق کرده اند.

از جمله این سلحشوران ادب و عرفان یک ادیب هندو به نام بنوالی رای متخلص به ولی رام از نویسندگان عهد شاه جهان در هند میباشد. او در پیروی از مثنوی معنوی و با تتبع از سبک مثنوی سرایی مولانا دست به خلق اثری زیبا و ماندگار مشهور به مثنوی ولی رام یازید که در میان آثار ادیبان و متفکران هند جایگاهی والا و رفیع دارد. او در چینش و بیان طریقت حق و سلوک عرفان تا رسیدن به فنای در ذات حق همان راه را پیمود که مرشد و مقتدای او مولانا رفت و جالب آنکه این اثر و محتوای عرفانی آن به دست ادیب و فرزانه ای هندو مسلک سروده شده است.

کلید واژه ها: ولی رام، عرفان، مولانا، مثنوی

بر کسی از ظن خود شد یار من وز درون من نجست اسرار من

(مولانا)

مولانا جلال الدین رومی یکی از تأثیر گذارترین و نامدارترین شاعران ایران در شبه قاره می باشد که روح نام و کلامش بر گونه های مختلف زبانهای مردم شبه قاره جاری است و بقول استاد زرین کوب در کتاب ”سرتی“، ”در خارج از حوزه

*. رییس گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ایل - سی بانوان لاهور.

** . دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشکده دولتی مصطفی آباد - لاهور

یاران قونیه... تا مدت ها بعد از وفات وی مجال انتشار چندانی نیافت. بدون شک فرصت و مهلتی لازم بود تا خلفای مولانا به نشر مثنوی در خارج از حوزه مجالس یاران وی راضی و مصمم گردند.“(زرین کوب ۱۳۸۶، ۱۵۰/۱)

سده های دهم و یازدهم هجری، به دلیل مسافرت شاعران ایرانی به سرزمین شبه قاره، شاعران این سرزمین با مولانا و کلامش آشنایی شوند و پیروی از اسلوب سخن مولانا آغاز می گردد و صاحبان علم و ادب این منطقه بر مثنوی شرح و تفسیر می نویسند و سپس در محافل ادبی شبه قاره پیوسته از کلامش سخن می گفتند و شاعران از وی پیروی و تتبع می نمودند. علاوه بر این، شرح و تفسیرهای گوناگون از مثنوی به فارسی و اردو، گزیده ها، اقتباس ها خلق شد و ترجمه هایی نیز برای مثنوی مولانا و دیوان شمس برجای نهادند. انتشار چنین آثاری به زبان های محلی توسط اهل علم این سرزمین، بیانگر جایگاه بلند و عظیم مولانا در میان اهالی سرزمین شبه قاره است و در این زمینه شاعران هندو مشرب منطقه نیز عقب نماندند و در این حرکت علمی مشارکت داشتند. مثلاً می توان از پندت دیارام کاچر متخلص به خوشدل نویسنده ”دفع شبهات از ابیات مثنوی“ نام برد که درعهد عطا خان حاکم کشمیر (۱۲۲۲-۱۲۳۶ق/ ۱۸۰۷ - ۱۸۲۰م) در سرینگر کشمیر زندگی می کرد. وی این اثر را به اسم سید کرم علی منتسب نمود و در آن شبهاتی را که مردم درباره برخی ابیات مثنوی معنوی داشته اند را پاسخ گفته است. نسخه ای دست نویس از این اثر به شماره ۲ ق ف ۵ در کتابخانه انجمن ترقی اردو کراچی نگه داری می شود. (عارف نوشاهی ۱۳۵۰، ۲۱۳)

بهبوانی داس (سده ۱۱ق) هم یک مثنوی به اسم ”مثنوی پیر رومی“ در پیروی مثنوی معنوی سروده که مشتمل بر حدود صد بیت است. اگرچه درمورد احوال شاعر اطلاعاتی در دست نداریم تنها همین قدر می دانیم که وی یک مثنوی به اسم ”مثنوی پیر رومی“ نوشته بود. همچنین شاعری به اسم ولی دهلوی که ”مثنوی ولی رام“ را برجای گذاشته است. که آن را در شش دفتر و دو هزار و چهار صد و چهل و سه بیت سروده است. هر دفتر از این اثر در یک وزن است.

بنوالی داس متخلص به ولی به نام بابا ولی رام شهرت داشت . وی یکی از نویسندگان نام دار عهد شاهجهان گورکانی (۱۰۳۷-۱۰۷۸ق) بود، مدتی در خدمت داراشکوه سمت منشی داشته و در زمینه تصوف و عرفان هم شهرتی فوق العاده داشت(میر حسین ۱۱۶۳، ۱۳۶۲). وی مرید ملا شاه بدخشانی و مرشد داراشکوه بود و در پایان عمر ترک علایق کرده در منطقه هر دوار(یکی از شهر مذهبی هندوان) اقامت گزیده بود. وی یکی از حلقه های پیوند اندیشه های هندوی و اسلامی بوده و می کوشید تا آن ارتباطی بین دو اندیشه را ترسیم و تعلق آن دو را روشن نماید. برای دست یافتن به این هدف او آثاری بسیار به نظم و نثر فارسی فراهم آورده است.(منزوی ۱۶۳۲، ۱۹۲۸/۳)

مثنوی ولی رام از بنوالی داس مجموعه شش مثنوی دارای شش وزن می باشد. هر دفتر این مثنوی بحر جداگانه ای دارد. و مبنی بر حدوداً ۲۴۴۳ بیت است (منزوی ۱۳۷۶، ۱۱۷۸/۲). از میان این دفاتر، مثنوی دفتر مورد بحث که در بحر مثنوی معنوی (رمل مسدس محذوف) سروده شده است مشتمل بر ۵۱۲ شعر است و مباحث عرفان نظری، توصیف خداوند، پند و اندرزهای صوفیانه و شرح حدیث ”من عرف نفسه فقد عرف ربه“ را در بر می دارد. این مثنوی به عناوین و موضوعات تفکیک نشده است.(سید عبدالله ۱۹۶۷، ۶۴)

ولی رام در نظم و نثر فارسی ید طولی داشت و بدین روال آثار زیادی به یادگار گذاشته است:

مثنوی ولی رام، مثنوی اوم نامه، مصباح الهدایه، دیوان ولی، گلزار حال، تاریخ راجه ولی، رسالاتی منسوب به بابا ولی رام

شرح مطالب و افکار مثنوی ولی رام

این مثنوی مطالب عرفانی و متصوفانه را در برمی دارد و چنین آغاز می گردد:

قادرا از من بستان و بس کن عنایت ذره عرفان و بس

این شعر را می شود سر آغاز دیباچه مثنوی محسوب کرد چون مطالبی که شاعر در این مثنوی بیان کرده توضیح و تفسیر همین نگرش اوست و نیاز و درخواست وی از ایزد تعالی هم همین است. در مسلک تصوف مهم ترین فلسفه موضوع وحدت الوجود است و ولی رام یکی از برجسته ترین

حامیان این فلسفه به نظر می آید. وی اغلب اشعار مثنوی را در اثبات و ابلاغ همین فلسفه سروده است و از آغاز تا انتها همین امر بر فکر او غلبه دارد. به طور نمونه:

| | |
|--------------------------------|-----------------------------|
| برگ و ساز ما ز تست ای ذوالجلال | ما همه چون ذره‌ای شمس کمال |
| علم و قدرت ما نمود از جود تو | هست و بود ما همه از بود تو |
| بنده خویشتی وهم مولای خود | در لباس ما تویی جویای خود |
| عالمی از آب و گل پیدا کنی | حمد خود را از زبانی خود کنی |
| ای تو مهری ما همه ذرات تو | چیست اشیا فرع اصل ذات تو |
| در لباس جان آدم خود تویی | در جهان جسم جان پیدا تویی |
| مظهر تو جمله موجودات تو | روح و جان و دل ظهور ذات تو |
| عاشقی خویش است و معشوق خود است | خود محبت خویش محبوب خود است |
| مظهر مطلق ظهور مطلق است | هر دو عالم مظهر ذات حق است |
| در لباس جان ما جانان ما | ماهه آنیم و هم آن آن ما |
| مو به مو زان در انا الحق آمده | در لباس ماهه حق آمده |

(ولی رام، ص ۷۱)

در این مثنوی علاوه بر این موضوع، بیان توحید و وحدانیت خداوند متعال بسیار چشمگیر است. ولی رام با وجود اینکه پیرو مذهب هندو بوده اما به شدت معتقد به توحید است و در اثبات و توضیح این عقیده اشعار زیادی سروده است به عنوان مثال:

| | |
|----------------------------------|------------------------------|
| ترک از پندار و از تقلید کن | دل صفا از صیقل توحید کن |
| طالب حق ذکر حق دارد مدام | ذکر غیر حق حرام آمد حرام |
| پر ز حق از حق به حق بین بین و بس | لیس فی الدارین غیر الله و بس |
| لذت توحید بردن بهتر است | پیشتر از مرگ مردن بهتر است |

(همو، ص ۷۳)

وی در ابلاغ عقیده توحید بیان می کند که ماسوا ی خداوند متعال از همه چیز به عنوان معبود باید حذر کرد، زیرا اگر انسان به جز خداوند به کسی توجه و توسل کند، آن گمراهی است و نمی تواند به منزل "وصل الهی" برسد، میگوید:

رو شکم پر کن و دل کن تهی از سوا لله تا قدم بالا نهی
(همو، ص ۷۵)

ولی رام می گوید که کشته شدن در راه اثبات توحید فراتر از مرگ و حیات است و به خدامی پیوندد:

هر که درمیخانه توحید ذات مست شد و است از مرگ و حیات
(همو، ص ۸۴)

گویی که مؤحد فنا فی ذات الهی می شود و جزیی از صفات خداوند می شود، ولی رام در این مورد اشعاری زیاد سروده است و چنین نیایش می کند:

کن به نوعی هستیم زیر و زبر تا نماند جز تو از بودم اثر
(همو، ص ۷۲)

وی می گوید کسی که ذات خود را در ذات ایزدی فانی می کند در ذات خدا حل شده و فنای او می گردد.

کی خبر دارد ازین چون و چرا غرق بحر رحمت نور خدا
نیست اینجا جای عقل و فهم و هوش در فنای خویشتن باقی بکوش
هر که فانی شد به عشق ذوالجلال غیر حق در فعل او باشد محال
(همو، ص ۷۶)

در مورد "بقا" که مضمیر در فناست می گوید:

چون بقا آید فنا کم می شود قطره در قلزم چو قلزم می شود
مست بی می کی شود هست این محال بس فنایت بی بقا باشد محال
ای ولی در مشرب عرفان پرست این فنا بعد از بقا آید به دست
(همو، ص ۷۵)

برای طی کردن منزل فنا و وارد شدن در کوچه بقا چراغ راه نور "یقین" است، چون تیرگیهای اوهام انسان را گمراه می کنند و روشنی یقین سالک را کشاں کشاں سوی منزل حقیقت و نور می برد. ولی رام، درباره یقین، عین الیقین و حق الیقین چنین گفته است:

وهم تو از تو جدا دارد ترا
چون یقین آمد گمان رفت از میان
زان به بینی جلوۀ علم الیقین
بعد ازان عین الیقین پیش آمدت
دولت حق الیقین زانجا کند
زان به خود نادیده ماندی مبتلا
لذت و آرام رو افزون ازان
وارهی از کفر و شرک و ننگ و دین
ترک از اوصاف خود فرمایدت
قطره ات را بحر بی همتا کند

(همو، ص ۷۴)

به نظر او برای شناخت و حصول وصل الهی بعد از یقین، اطاعت و تسلیم است. سالک باید همیشه سر تسلیم فرود آورد و در خاطرش چون و چرا و انکاری راه ندهد تا به زودی "فنا فی الله" شده وصل به حق شود:

راستی اینست رو تسلیم شو
عاشقان تسلیم تسلیم آمدند
فارغ از خوف و رجا و بیم شو
برتر از امید و از بیم آمدند

(همو، ص ۷۵)

برای اطاعت و تسلیم لازم است که سالک بر نفس خویش غالب آید. چون نفس بزرگترین سد راه وصال است و کسانی که نفس را مطیع می سازند راه طریقت را به زودی طی می نمایند. عرفان نفس به عنوان موضوع مهمی مطرح می شود ولی در ذکر این اصل چنین می گوید:

معنی زتار نفس دون تست
شیخیت اینست رو از مکر خویش
رو علاج کفر باطن کن نخست
پای نفسانی منه از حد بیش

(همو، ص ۷۶)

نزد عارفان و صوفیان، انسان نایب حق، هدف خلق کائنات و مظهر ذات مطلق است. بنابراین آنها معتقد به عظمت انسانی هستند و ولی رام همچون عارفی کامل در مثنوی خود اشعاری در باب عظمت انسانی هم سروده است.

لا مکان اندر مکانت جلوه گر
روز خود بشناس ذات ذوالجلال
مرغ عرشی چون زمین گیری نگر
ای ز تو پیدا صفات بر کمال

(همو، ص ۷۷)

وی فلسفه خودی را در تتبع و پیروی مولانا در مثنوی خود با شرح و بسط مطرح کرده است. به نظری فقط به توان و نیروی خودی می توانیم کائنات را مطیع خود سازیم و علاوه بر این همین نیرو و قدرت مکشوف ذات الهی است:

آنکه بیخود ماند از خود خاک شد
آخرش در شأن او لولاک شد
هر که آگه از صفات خویش شد
شد غنی از حق ز خود درویش شد

(همو، ص ۸۴)

وی در وصف "بیخودی" چنین ابراز نظر می کند:

ذات بی خود خود به خود پیدا به خود
بر جمال سر خود شیدا به خود

(همو، ص ۸۴)

ولی رام در مرحله سوم در مورد "نفی ذات خویش سالک" مطالبی را بیان می کند که مرحله رسیدن به حق و رهایی از ذات نفسانی است:

از خودی و بیخودی رو تافته
دو همه و بی همه او یافته
هر که او دراصل فرع خود بدید
از خودی و بیخودی مطلق رهید

(همو، ص ۸۴)

وی میگوید انسان باید شمع یقین باطن خود را روشن نماید تا نورانی گردیده و به اوج کمال برسد:

باطنت شمع یقین روشن کند
ظاهرت پر نور چون گلشن کند
از کمال جهد از زنده دلی
ظاهر و باطن بی آرا چون ولی

(همو، ص ۸۷)

شادباش ای عشق خود سودای ما
ای طیب جمله علت های ما
در سیر و سلوک عرفانی مرشد حقیقی و شمع هدایت عشق حقیقی است
که می تواند سالک را به منزل مقصود رهنمائی نموده به متوسل به ذات خداوند کند.

شادباش ای عشق خوش سودای ما
ای طیب جمله علت های ما
در مسلک عرفانی عاطفه پر هیجان، راهبر دانا، نور هدایت، پیامبر حقیقت، نیروی بزرگ و حقیقی عشق است، به نظر صوفیان انسان به نیروی عشق می تواند مراحل جانگداز وصل الهی را طی نماید. عشق روح کاینات، مقصد خلق آدم و وجه مکشوف حقیقت است اگر عشق نبود هیچ سعی و تلاشی به سرانجام نخواهد رسید. ولی رام اشعاری پر از شوق و هیجان عاشقانه را در مثنوی خود بیان می دارد.

شاد باش ای عشق خود سودای ما
خانه چون صحرا و صحرا خانه کن
عشق در دل، خیمه چون برپا کند
غیر عشق عاشقی با اصل خویش
ظاهر و باطن فدا بر اصل کن

ای طیب جمله علت های ما
همتی در عشق چون پروانه کن
فارغ از شور و شر و غوغا کند
هر چه باشد غفلتست و رنج، پیش
در گذراز هجر قصد وصل کن

(همو، ص ۸۵)

صوفیان در نکوهش عقل مباحثی بسیار دارند اما ولی رام در بحث
خودآگاهی، عقل را سزاوار ستایش می داند و گاهی مورد انتقاد قرار می دهد:
نیست اینجا جای عقل و فهم و هوش
عقل جزوی شد حجاب راه تو
درفنای خویشتن دایم بکوش
مانع اسرار شاهنشاه تو

(همو، ص ۸۱)

کدام عقل مورد تقلید و ستایش است درین مورد می گوید:

عقل که جز راه حق بنمایدت
عقل نوری معرفت افزایشت

(همو، ص ۸۱)

ولی رام با وجود اینکه هندو مشرب بود اما همچنان که قبلاً گفته شد یکی
از حامیان عظیم توحید و وابسته به ذات واحد بود:

کفر باشد یک دلت صد جابود
یک دل و یکتا زبس زیبا بود

(همو، ص ۸۳)

اما در جای جای این مثنوی علاقه وی به دوری از این دنیای دون و انزوا
طلبی و خلوت گزینی راهبانه هم دیده می شود:

ترک دنیا رأس کلی بندگی است
هر چه غیر این بود شرمند گیست
حب دنیا راس کلی جرم هاست
در سرت سودای این فانی چراست

(همو، ص ۷۷)

اما در برابر بیان چنین نظراتی و اعتقادات صوفیانه، ولی رام اعتقاد به حضور در
جامعه و میان عامه را در همین منظومه مطرح می کند:

عزلت از کثرت زکج فهمی مجو
خلوت اندر انجمن آمد نکو
حق به حق در حق همه شی دیده ام
خلوت اندر انجمن بگذیده ام

(همو، ص ۷۳)

ولی از اسلام و تعلیمات اسلامی آگاهی زیادی داشت، او دربارهٔ عبادات مسلمان‌ها و اصل عبادات نکاتی جالب بیان می‌کند. به همین خاطر وی ”طواف بیت الله“ را ”طوف دل“ می‌نامد:

طوف بیت الله یعنی طوف دل
دل تهی از غیر این صوم ماست
کرده چون عارف به سوی آب و گل
محو دل بودن به حق این نوم ماست
(همو، ص ۷۵)

وی کاملاً مخالف درگیری و تضاد بین مذاهب بود :

کفر و ایمان مبتلای عشق تو
از زمان حق سخن گو آمدیم
کافر و مومن فدای عشق تو
نی مسلمان نه هندو آمدیم
(همو، ص ۸۶)

ولی رام همچون حافظ شیرازی، صوفیان و واعظان ظاهر بین و دون فطرت را مورد انتقاد قرار می‌دهد:

در لباس ظاهری شیخ و بزرگ
از زبان در ذکر در دل صد دعا
در گذر زین وضع ناهموار خویش
با دو رنگی معرفت را کار نیست
در لباس باطنی کمتر ز گرگ
ماند در دعوی بعید از مدعا
کن نظر درکار هم کردار خویش
اهل دل را قول بی کردار نیست

(همو، ص ۷۷)

ولی رام روابط مابین مراد و مرید را بسیار مهم می‌داند تا سالک را در طی منازل راهنمایی کند:

صحبت کامل ترا کامل کند
باحلاوت‌های دل شامل کند

(همو، ص ۸۲)

وی درین مثنوی خود را نیز به عنوان مصلح مطرح می‌کند و پند و نصایح با ارزش برای خواننده ارایه می‌دهد:

همت اینجا هست منظور ای پسر
فکر خیر و شر بگذار ای پسر
ناصح خود باش گر مرد رهی
قد و قامت نیست منظور نظر
روز و شب می باش درکار ای پسر
ورنه چون جاهل سراپا گم‌رهی

(همو، ص ۸۷)

هنر در شعر ولی رام

ولی رام همچون اغلب شاعران شبه قاره ساده و روان می نویسد و خیلی در بند ظاهر کلام مصنوع نیست، این مثنوی نیز از کار برد صنایع و بدایع تقریباً عاری است و شاعر به نحوی بسیار ساده افکارش را به نظم در آورده است. وی تشبیهات بسیار کمی بیان کرده است و در جایی که استفاده نموده بسیار ساده و طبیعی است، نظیر:

| | |
|------------------------------|--------------------------------|
| ما همه چون ذره ای شمس کمال | برگ و ساز ما ز تست ای ذوالجلال |
| صحبتم با اهل دل چون گرم شد | موم سان پولاد جهلم نرم شد |
| خانه چون صحرا و صحرا خانه کن | همتی در عشق چون پروانه کن |

(همو، ص ۸۵)

در کلام او کار برد صنعت تضاد هم ساده و عادی است:

| | |
|----------------------------|---------------------------|
| ظاهر و باطن فدا بر اصل کن | در گذر از هجر قصد وصل کن |
| در بهار و در خزان دارد نظر | در خزان بیند بهار جلوه گر |

(همو، ص ۸۲)

چند نمونه از مرآة النظیر از مثنوی ولی رام به قرار ذیل است:

| | |
|------------------------------|----------------------------|
| روح و جان و دل ظهور ذات تو | مظهر تو جمله موجودات تو |
| خرم آن مرغی که وارست از قفس | کرد پروازی به سوی باغ و بس |
| چند در ماضی و در مستقبلی | سخت از حالات حالت غافلگی |
| چون شود ساکن چو گل در بوستان | کفر باشد یاد گلخن آن زمان |

(همو، ص ۸۰)

یک نمونه ی زیبا در بیان عشق در ین مثنوی بیت ذیل است:

| | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| عشق در دل خیمه چون برپا کند | فارغ از شور و شر و غوغا کند |
|-----------------------------|-----------------------------|

(همو، ص ۷۵)

اگرچه مثنویهای عرفانی به زبان مجاز گفته می شوند ولی در مثنوی ولی

رام رنگ مجاز بسیار به چشم می خورد:

| | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| نقش آب و خاک را جان نور تست | بی همه پیدا و پنهان نور تست |
| هر دو عالم قطره بحر دل است | بحر دل در قطره آب و گل است |

(همو، ص ۷۱)

کاربرد تلمیح در این مثنوی نادر است اما درین شعر وی تلمیح ”محمود و ایاز“ را بجا و مناسب استفاده نموده است که در شبه قاره بسیار معروف است:

صحبت تن به هر با دل نساز تا درین محمود دریابی ایاز
(همو، ص ۸۶)

اگرچه ولی رام همیشه سادگی و سلاست و روانی کلام را دوست داشت اما گاهی در خلق مضمون آفرینی گامی دیگر نهاده، نظیر:

ما به تنهایی و وحدت ساختیم خیمه دل بر فلک افراختیم
هر که شد در منزل دل بی بدن از نشانی راه که گوید سخن
(همو، ص ۸۰)

ولی رام این امر را به خوبی درک می کرد که تکرار کلمات زیبایی شعر را می افزاید و در کلام حس موسیقی می آفریند. به همین جهت وی در مثنوی خود به خوبی این صنعت را استفاده کرده است:

خلوت اندر انجمن بگذیده ام حق به حق در حق همه شی دیده ام
یاد حق به درد حق به ذکر حق فعل حق به حال حق به فکر حق
بی حد اندر حد تو بی حد بدید بی حدی جزبی حدی حدی ندید
(همو، ص ۶۰)

نتیجه گیری

اگرچه این مثنوی از نظر شمار ابیات مختصر است ولی از نظر اندیشه معانی بسیار پربار و جامع است. پس از مطالعه این مثنوی عرفانی معلوم می گردد که از جهت نوع مضامین و چینش افکار، ولی رام مثنوی معنوی مولانا را مورد تتبع و پیروی قرار داده است و موضوعات وی مستخرج از مثنوی معنوی مولای روم است اما وی افکار خود را به نحوی ساده و بدون هیچ گونه تمثیل بیان کرده است. کاملاً آشکار است که او تحت تاثیر فکر مولای رومی بوده و همچون رومی مطالب قرآنی را هم بیان نموده از کلام الهی استدلال نموده است.

کلام و بیان ولی رام از منظره نری کمتر به پیروی و تتبع از مولانا بوده. وی خود استاد سخن است اما همچون مریدی کامل از شیوه بیان مراد خود تتبع

مطلب می نماید هر چند به زبان محلی شبه قاره، مطالب ویژه این سرزمین هم در این مثنوی دیده می شود. وی به عنوان یک شخصیت علمی و فرهنگی غیر مسلمان شناخته شده و به همین جهت تتبع و پیروی وی از مثنوی معنوی داری اهمیت خاصی است. محتوای و اسلوب وی ساده و روان و آسان است و هیچ گونه ابهام و مشکلی در این مثنوی مطرح نیست.

فی الجمله اینکه این اثر بر پایه نحوه تتبع و پیروی از مثنوی گرانسنگ و جهانی مولانا پر ارزش و شیوه بیان ساده افکار مطروحه در مثنوی معنوی این مثنوی را باید ارج نهاد.

کتابنامه

- ۱- زرین کوب عبدالحسین، ۱۳۸۶، **سرتی- نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی** انتشارات علمی تهران
- ۲- سید عبدالله، ۹۲۷، **سهم هندوان در ادبیات فارسی** (اردو)، چاپخانه شفیق لاهور
- ۳- عارف نوشاهی، سید، ۱۳۵۰، **فهرست نسخه های خطی در موزه پاکستان، کراچی**، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان
- ۴- منزوی احمد، ۱۹۸۴م، **فهرست مشترک نسخه های خطی پاکستان**، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان - اسلام آباد پاکستان اسلام آباد
- ۵- منزوی، احمد، ۱۳۷۶، **فهرستواره کتابهای فارسی**، انجمن آثار مفاخر فرهنگی تهران
- ۶- میر حسن، **تذکره حسینی**، مطبع نول کشور، هند، بتا
- ۷- ولی رام، **مثنوی ولی رام**، دستنویس شماره ۵۰۴۸۴ / ۷۷۱ کتابخانه دانشگاه پنجاب، لاهور

بازخوانی انتقادی اخلاق اجتماعی مردم عصر صفوی از دیدگاه ناظم هروی

دکتر شیرزاد طایفی*

مهدی باقری**

چکیده

نقد مسائل مختلف اجتماعی، به خصوص از منظر اخلاقی، اگر با زبان ادبیات بیان شود، تأثیرگذارتر خواهد بود. یکی از دوران‌های پرالتهاب از نظر اوضاع اجتماعی، عصر صفویه است. واکنش‌های منفی شاعران در مقابل این آشفتگی و تصمیمات نادرست حاکمان زمان، در قالب پراکنده‌گویی، تکبیت‌سرایبی، نوجویی و ایجاد مضامین دور از ذهن در شعر، نمایان می‌شود. ناظم هروی از شاعران متعهدی است که در نقد اخلاقی - اجتماعی طبقات زمانه خود، سعی دارد به غیر از مقام شاه که با توجه به نوعی قداست مشرق‌زمینی، ساحت او به دور از هر بدی است، هر گونه ستم و تباهی را منتسب به کارگزاران شاه بداند و در لباس خیرخواهی، منادی تکریم مقام انسان باشد. طبقه روحانیت زمانه شاعر، غرق در قدرت و مظاهر دنیوی شده‌اند و مردم عامه در اعتقادات و آداب و رسوم غلط به ارث رسیده از پیشینیان خود، غوطه‌ور گردیده‌اند؛ به گونه‌ای که میراث چنین جامعه‌ای، جز نخوت، جهالت، عصبیت خشک و... برای آیندگان نیست. در جستار پیش‌رو، کوشیده‌ایم بر اساس سروده‌های ناظم هروی و با نگرش تاریخ‌نگری زمانه و به شیوه استقرایی - تحلیلی، چنین مسائلی را با نقد اخلاقی طبقات اجتماعی دوران شاعر بررسی کنیم که خالی بودن جای چنین پژوهشی، انجام آن را ضروری می‌نمود.

کلیدواژه ها: ناظم هروی، صفویه، نقد اخلاقی، طبقات اجتماعی، تاریخ‌نگری زمانه.

*. دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی.

** . دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز.

۱. درآمد

وجود شاخه‌های مختلف در جامعه‌شناسی، از جامعه‌شناسی شهری گرفته تا جامعه‌شناسی انحرافات، باعث شده که دامنه‌ی این دانش گسترش چشمگیری بیابد و تقریباً با بیشتر رشته‌های علوم انسانی مرتبط باشد. ادبیات یکی از این دانش‌ها است که جامعه‌شناسی وارد حوزه‌ی آن نیز شده است؛ چنان‌که با شکل‌دهی علمی به نام جامعه‌شناسی ادبیات، به مطالعه‌ی اوضاع اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جوامع با بهره‌گیری از آثار ادبی نویسندگان و شعرا می‌پردازد.

جامعه‌شناسی ادبیات «به عنوان دانشی اجتماعی، سعی دارد با روشی علمی، جوهر اجتماعی آثار ادبی، شرایط و مقتضیات محیط اجتماعی دربرگیرنده‌ی شاعر و نویسنده، جهان‌بینی و موضع فکری و فرهنگی موجود در آثار ادبی و... را مورد مطالعه قرار دهد.» (ترابی، ۱۳۷۹: ۵)

۲. بیان مسأله

در مقاله‌ی پیش‌رو، به عنوان موضوعی در قلمرو جامعه‌شناسی ادبیات، اخلاق اجتماعی مردم دوره‌ی صفویه از دیدگاه ناظم هروی شاعر، مورد تحلیل قرار گرفته است.

با استناد به گزارش‌های اسکندربیک ترکمان، نویسنده‌ی کتاب «عالم‌آرای عباسی» و گزارش سفرنامه‌نویسان غربی - شاردن، کمپفر، کروسینسکی، دلاواله و تاورنیه - فضای اجتماعی و سیاسی و اخلاقی دوره‌ی مورد مطالعه - دوره‌ی شاه عباس کبیر، شاه صفی و شاه عباس دوم - فضای ملت‌هپی است و شاعر بزرگ این دوره، ناظم هروی است که با بینش تاریخی خود نسبت به بازگویی این مشکلات حاکم بر جامعه می‌پردازد. در مقاله‌ی پیش‌رو با تمرکز بر عصر صفوی و با استفاده از روش تاریخ‌شناسی ایستا^۱ که نوعی روش توصیفی - تحلیلی در جامعه‌شناسی ادبیات و جامعه‌شناسی تاریخی است، به بررسی انتقادی شعر ناظم هروی پرداخته‌ایم.

۳. سؤالات پژوهشی

۱-۳. از دیدگاه ناظم هروی، مردم دوره‌ی صفوی از نظر اخلاق اجتماعی چه ویژگی‌هایی داشته‌اند؟

۲-۳. این ویژگی‌ها چه تأثیری در شیوه مدیریت اجتماعی - سیاسی این دوره داشته است؟

۴. پیشینه پژوهش

شهرت ناظم هروی در هندوستان، ازبکستان و تاجیکستان، به مراتب بیشتر از ایران است. پس از درگذشت او، تذکره‌نویسانی چون غلامعلی آزاد بلگرامی در مآثرالکرام موسوم به سروآزاد، میرزا محمد طاهر نصرآبادی در تذکره نصرآبادی، مولوی محمد مظفر حسین صبا در تذکره روز روشن، مولانا محمد عبدالغنی خان غنی در تذکره الشعراء، محمد افضل سرخوش در کلمات الشعراء، امیر شیرعلیخان لودی در مرآت الخیال و برخی تاریخ‌های ادبیات نیز از وی در چند سطر کوتاه و فشرده یاد کرده و به ذکر دو سه بیت از کلام شاعر بسنده نموده‌اند.

تصحیح و تعلیقات عالمانه محمد قهرمان بر دیوان ناظم هروی در سال ۱۳۷۴ از سوی انتشارات آستان قدس رضوی یک بار چاپ گردیده که در حال حاضر جزو کتاب‌های کمیاب یا نایاب به حساب می‌آید. کتاب «ناظم هروی، سخن‌پرداز معروف سده یازدهم»، نوشته معاون سرمحقق شاه محمد مصلح از سوی انتشارات سمت چاپ شده است. نجیب مایل هروی نیز، مقاله‌ای با عنوان «ناظم هروی و آثار او» در مجله وحید در نیمه دوم خرداد و نیمه اول تیر ۱۳۵۷ شماره ۲۳۴ و ۲۳۵ منتشر کرده است؛ اما درباره موضوع پیش‌رو، تاکنون کاری انجام نشده است؛ بنابراین تازگی دارد.

۵. اخلاق اجتماعی در عصر صفوی

نظام قشربندی اجتماعی، افراد را بر حسب میزان برخورداری از کیفیت‌های مطلوب زندگی، رتبه‌بندی می‌کند و آن‌ها را در طبقات متناسب با وضعیت‌شان جای می‌دهد. این کیفیت‌های خوشایند را فرهنگ هر جامعه‌ای تعریف می‌کند. در جوامع نوین، کیفیت‌های مطلوب عبارتند از: تحصیلات خوب، درآمد زیاد، ثروت چشمگیر و دارا بودن شغل آبرومندانه. در کنار این شاخص‌ها، متغیرهای دیگری نیز وجود دارند که در قشربندی و شکل‌گیری این طبقات مؤثرند. برخی

از این متغیرها عبارتند از: مذهب، ملیت، جنسیت، محل سکونت و زمینه خانوادگی.

جامعه عصر صفوی، جامعه‌ای فضیلت‌محور بود که صاحب‌منصبان بر اساس ارزش و شایستگی و نه بر اساس نسب منصوب می‌شدند؛ از این رو، عناصر مختلف و متنوع از هر طبقه و گروه و نژاد مختلف می‌توانستند به مقامات و مناصب بالایی دست یابند.

اخلاق اجتماعی^۱، به عنوان بخشی از فلسفه اجتماعی یک جامعه، نشانگر قواعد و هنجارهایی است که حیات اجتماعی آن جامعه را در تمامی سطوح، به‌خصوص در روابط و مناسبات بین اعضای گوناگون گروه‌های مختلف، راهبری می‌کند (بیرو، ۱۳۷۰: ۳۵۴).

در بررسی اخلاق اجتماعی هر جامعه‌ای، باید به نوع ساختار و طبقات اجتماعی آن جامعه نیز توجه کرد. و بر مبنای آن، اخلاق اجتماعی هر طبقه را به طور جداگانه مورد تحلیل قرار داد. با توجه به این امر، با مبنا قرار دادن نظریه «ساختار هرمی» راجر سیوری در زمینه ساختار و طبقات عصر صفوی، به بررسی ویژگی‌های اخلاق اجتماعی هر یک از طبقات سه‌گانه بر اساس اشعار ناظم هروی می‌پردازیم.

۵-۱. اخلاق اجتماعی طبقه بالا

مولانا ناظم هروی در ترسیم ویژگی‌های اخلاق اجتماعی این طبقه که شامل شاه و ارکان دولت، از جمله وزیران و سران قزلباش‌ها است، چه با زبان پند و اندرز و خواه با زبان آتشین به موارد زیر تأکید می‌کند:

۱-۱-۵. شاه

در تفکر پیشامدرن، «تقسیم جامعه به طبقات مختلف و نشان دادن شاه در رأس همه طبقات، یا به عبارت دیگر در ماورای طبقات بشری، یکی از مفروضات اساسی اندیشه سیاسی محسوب می‌شود.» (حقدار، ۱۳۸۱: ۸۲) این برتری به دلیل در نظر گرفتن ویژگی‌هایی برای شاه است که جنبه ذاتی دارد نه اکتسابی و آن

¹ . social ethics

در مفهوم فرّه ایزدی، نهفته است. فرّه به معنای شکوه، حقیقتی است الهی و کیفیتی است آسمانی که چون برای کسی حاصل شود، او را به شکوه و جلال پادشاهی و به مرحلهٔ تقدس و عظمت معنوی می‌رساند. در اندیشهٔ ایرانی، تنها پادشاهان از «فرّ کیانی» برخوردارند، که همین امر جایگاه آنان را از دیگران بالاتر قرار می‌دهد. «تصمیمات شاهانه بر پایهٔ مناسبات اجتماعی - سیاسی و با تکیه بر تحلیل انسان‌شناختی شاه قابل فهم نیست؛ بلکه داد و بیداد شاه ناشی از حکمت و مصلحتی ناشناختنی برای پادشاه و پادافره دادن به خلق عالم است و در واقع شاه، کارگزار مشیّت الهی بر روی زمین است.» (طباطبایی فر، ۱۳۸۴: ۱۱۴) سیاست خاص فرمانروایان صفوی با توجه به سست‌اعتقادی و زودباوری در میان ایرانیان، باعث شد که از همان ابتدا این طبقهٔ حاکم، مبنای جدید حکومتی با شمایل مذهبی را گذاشتند، مذهب شیعه را رسمی کردند و خود را از نسل امامان و اولاد پیغمبر به حساب آوردند. ناظم هروی طی یک رباعی در مدح شاه عباس دوم، به این مسأله اشاره می‌کند:

با آن که بود جد تو دارای نجف باشد گهرت زادهٔ دریای نجف
نازم ادب را که به خود می‌نازی گویند ترا چو کلب مولای نجف

(ناظم هروی، ۱۳۷۴: ۵۹۹)

شاهان صفوی، چنان در فکر و باور مردم جای گرفتند که به مرتبهٔ معصومیت و حتی خدایی نایل شدند. بنا به گفتهٔ سانسون در سفرنامه‌اش، به‌خصوص از زمان شاه اسماعیل صفوی تا دورهٔ شاه عباس کبیر، «ایرانیان به قدری به معصوم بودن شاه معتقدند و برای پذیرفتن این اعتقاد آمادگی دارند و اصرار می‌ورزند که فرامین شاه را در حکم احکام آسمانی می‌دانند و آن را مثل وحی منزل می‌پذیرند. به همین جهت کسی که مورد خشم و غضب شاه قرار می‌گیرد، هر قدر بی‌گناه باشد مردم او را به چشم یک جنایتکار بزرگ می‌نگرند و او را رسوا و ننگین می‌دانند و معتقدند برانگیختن خشم و غضب شاه خود بزرگترین جنایات است و به همین مناسبت کسی که خشم شاه را بر می‌انگیزد خائن و نمک به حرام شمرده می‌شود و او را محکوم به مرگ می‌دانند. مردم نمی‌توانند باور و قبول کنند که شاه ممکن است کسی را به دلیلی محکوم نماید و بر او غضب کند.

قدرت روحانی شاه از طرز بیان مردم با شاه و تعبیراتی که در خطابه‌ها و در مکالمات با شاه به کار می‌رود کاملاً هویداست، به شاه عرض می‌کنند «قوربان اولوم» (قربانت گردم)، «دین و ایمانوم پادیشا (ای پادشاه، تو دین و ایمان من هستی)». (سانسون، ۱۳۴۶: ۱۶۹)

این قداست بخشیدن به وجود پادشاه را در خطاب «ظل الله» که به شاه می‌دادند، می‌توان به وضوح شاهد بود. به طور طبیعی آن که در سایه معصومان باشد، در سایه خدا نیز خواهد بود؛ چرا که معصومان هم، نماد و تبلوری از سایه رحمت پروردگارانند. ناظم هم در پی تأیید این امر، در قصیده‌ای پادشاه زمان خود را چنین خطاب می‌کند:

این مختصر نشیمنی از آفتاب دین این گوشه محقر از آن سایه خدا

(ناظم هروی، ۱۳۷۴: ۵۷۹)

شعراى متعهد که حساس‌ترین قشر اجتماع‌اند، خاستگاه عدم مساوات و بی‌عدالتی را به کمک احساس و عواطف و اندیشه خود، زودتر از سایر اقشار جامعه درک می‌کنند و به طور کلی درک عمیق‌تری از مسائل اجتماعی دارند. چنین شاعرانی نمی‌توانند در مقابل مظلومیت گروهی که از صاحب ظلم مورد ستم قرار می‌گیرند، ساکت بنشینند و چنین فریاد بر می‌آورند که:

بر عاجزان متاز، که در روز بازخواست آنرا که دست نیست عنان‌گیر می‌شود

(همان، غزل: ۲۶۲/۴۲۳)

ناظم عین مطلب مذکور را در بیت دیگری هم یادآور شده و گفته است:

بیداد نتیجه‌ی ندارد اندیشه ز قهر دادرس کن

(همان، غزل: ۳۶۶/۵۹۲)

او در جایی به حاکم زمانه خودش می‌گوید: تنها آبادانی مسجد و محراب، باعث رضایت خداوند نمی‌شود؛ بلکه بهترین طاعت نزد خدای متعال این است که مظلوم فلک‌زده و ستم‌کشیده‌ای را از بدبختی و سیه‌روزی رهایی ببخشیم:

منظور نیست مسجد و محراب ساختن مظلوم آسمان زده‌بی را پناه شو
(همان، غزل: ۳۶۹/۵۹۷)

به اعتقاد او، زورگویانی که بی‌دلیل و به خاطر ارضای خواهش‌های نفسانی، خون هم‌نوعان بی‌دفاع و مظلوم خود را بی‌آنکه به عاقبت کار بنگرند، هدر می‌کنند، عذابی در انتظارشان هست و نمی‌توان آن‌ها را مبارز و دلاور خطاب کرد:

هر که شد خونریز نتوانش مبارز کرد نام در صف مردان، چه لازم تاختن قصاب را
(همان، غزل: ۲۲/۳۰)

در غزلی دیگر نیز به پادشاه می‌گوید: اگر ادب پرستش و طاعت خدای متعال را به جا نمی‌آورد، حداقل سلسه‌جنبان رشته‌ عصیان مخلوقات خداوند نباشد:

گر رگ طاعت نداری، رشته‌ عصیان متاب سبحةٔ همت نمی‌گردی، مشو زتار حرص
(همان، غزل: ۱۵۵/۶۷۷)

او به شاهان گوشزد می‌کند که برای حفظ حکومت خود، پشتیبانی رعیت از دست ندهند؛ چرا که سرخ‌رویی جام شراب هم نشانه‌ای از تواضع جام شراب است. خوش است گرمی گردن‌کشان به مسکینان که سرخرویی جام از تواضع میناست
(همان، قصیده/۴۴۳)

او به شاه ظالم هشدار می‌دهد که در برابر آه مظلوم به فکر رهایی نباشد؛ چون:

جایی که نالهٔ فقرا تیغ می‌کشد فکر سپر مکن که خدا تیغ می‌کشد
(همان، غزل ۶۷۱/۱۲۲)

و اساس کج‌نهادان ظالم را پایدار نمی‌داند:

اساس کج نهادان را ثباتی نیست، می‌ترسم که ابرو بر رخ خوبان چو زلف پرشکن ریزد
(همان، غزل: ۶۷۹/۱۳۳)

او می‌گوید پادشاهی که آستینی برای بخشندگی ندارد، به صبحی می‌ماند که هرگز طلوعی برای آن متصور نمی‌توان بود:

دستی که دستگیر کسان آستین نداشت
صبحی که فیض‌بخش جهان نادمیده بود
بویی که داشت موی بر آتش فگنده داشت
رنگی که بود بر رخ رنگ پریده بود
(همان، غزل: ۶۴۰/۶۴)

ناظم در بیتی دیگر می‌گوید: آدمی که فطرتی پست داشته باشد، اگر به پادشاهی
هم برسد، چشم بر دست گدا دارد:

فطرت پست کسی را که به خست پرورد
چشم بر دست گدا دارد اگر شاه شود
(همان، غزل: ۶۶۲/۱۰۵)

او معتقد است که غرور گران، اعتبار پادشاهی و پایهٔ تخت او را سست می‌گرداند:

سازد سبک، غرور گران‌سنگ شاه را
سنگین مشو که پایهٔ اورنگ نازک است
(همان، غزل: ۱۱۳/۱۷۷)

پس بهتر است که:

مکن به سوی ضعیفان به چشم کبر نظر
که منتظم نشود بی‌وجود رشته گهر
(همان، ترکیب‌بند: ۴۳۱)

شاعر صاحبان قدرت زمانهٔ خود را که ستم‌گری را پیشهٔ خود کرده‌اند، چنین تحذیر
می‌کند:

روزی که به صحرای جدل، صرصر پرخاش
بر باد دهد خرمن تمکین یلان را
موجی زند آشوب که تحریک نسیمش
در رعشه دهد غوطه چو فواره سنان را
آواز نفیر و کرنا، طنطنهٔ کوس
خالی کند از مغز، سر گرز گران را
در معرکهٔ سینه، دل حوصله‌داران
تغییر دهد هر نفس از لرزه مکان را
(همان، قصیده: ۵۴۱)

ناظم هروی روزگار حکمرانی شاه عباس اول و چند سالی از سلطنت شاه
سلیمان را دریافته، در دوره‌ای به سر می‌برد، که هرات مرکز خراسان زمین به
شمار می‌آمد و با وجود جهل و تعصب مذهبی و عیاشی شاهان مذکور، دو تن از

بیگلربیگی‌هایی که از جانب ایشان به ولایت هرات مأمور شده بودند، هر دو حکمرانان شایسته، فرهنگ‌دوست و هنرمند بودند یکی حسن‌خان شاملو که پس از درگذشت پدرش حسین خان در سال (۱۰۲۷ ه.ق) از طرف شاه عباس اول بیگلر هرات و امیرالامرای خراسان شد. ناظم در دستگاه وی با عزت و حرمت می‌زیست و مورد حمایت او قرار داشت. این شخص علاوه بر کاردانی و لیاقت در امور حکومت-داری، مردی خوش‌ذوق، ادیب، شاعر و خوشنویس بود و در خط نستعلیق شهرت داشت و با اهل شعر و ادب و هنر مجالست و مصاحبت می‌ورزید و چند تن از شعرای معروف سدهٔ یازدهم ه.ق مانند فصیحی هروی، میرزا ملک مشرقی و اوجی نطنزی در خدمت و ملازمت او تربیت شدند و به نام و نشان رسیدند. حسن‌خان شاملو دیوان شعری هم دارد که تعداد ابیات آن به حدود سه هزار بیت می‌رسد. ناظم بارها در سروده‌هایش رشادت و خط او را ستوده و تمجید کرده است:

شمشیر شکوه تو که از جوهر فتح است در قبضه تسخیر درآورده جهان را
(ناظم هروی، ترکیب‌بند: ۴۸۳)

تا دامن اوراق فلک برگ امید است زان نخل هنر میوه، که نامش قلم اوست
در عالم معنا، سخن روح‌فزایت صبح است که امید مسیحا به دم اوست
(همان: ۴۸۲)

او در بیتی دیگر شعرفهمی حسن‌خان را چنین به تصویر کشیده است:

گره بر گره گر بود زلف معنا به انگشت یک حرف بگشایی آسان
(همان، قصیده: ۵۰۵)

پس از وفات حسن‌خان پسر بزرگ او، عباسقلی‌خان، که منصب قورچی‌گری^۱ شمشیر داشت، به دستور شاه سلیمان صفوی در سال (۱۰۱۵ ه.ق) بیگلربیگی هرات شد. او نیز مانند پدرش شعر می‌سرود. عباس تخلص می‌کرد و خط را خوب می‌نوشت. این شخص کمال کاردانی از خود نشان داد و مدت ۳۴ سال در این

سمت بود. ناظم در دوران این حکمران نیز با قدر و عزت می‌زیست و با او مراودهٔ دوستانه داشت و هنر خط او را ضمن قطعه‌ای بدین‌گونه ستوده است:

نونهالان بهشت از حرکات قلمت می‌روند از خود و نامش سفر نشو و نماست

(همان، قطعه: ۵۶۷)

حملهٔ ازبکان در شرق کشور، علاوه بر خراسان، در سیستان عصر شاه عباس نیز آثاری به جای نهاد. در این باره ناظم هروی در مثنوی به توصیف نبرد حسن‌خان با ازبکان پرداخته است:

| | |
|-------------------------------|--------------------------------|
| قیامت‌مصافان مشتاق جنگ | به خونریز اوزبک گشودند چنگ |
| ز خون شد بساط زمین لاله‌زار | نهال سنان‌ها سر آورد بار... |
| بسی قلعه‌ها گشت زیر و زبر | بسی سرکشان را فکندند سر |
| در آن عرصه چیزی ز ترکان نماند | به غیر از تنی چند بی‌جان نماند |

(ناظم هروی، مثنوی: ۵۵۳)

با سیری در آثار یک هنرمند متعهد، می‌توان به دیدگاه و واکنش وی نسبت به رویدادهای اجتماعی زمانش دست یافت؛ همان چیزی که در جامعه‌شناسی با عنوان سوگیری اجتماعی یاد می‌شود. «سوگیری اجتماعی عبارت است از طرز تلقی یا جهت‌گیری مثبت یا منفی در برابر واقعیات اجتماعی و آمادگی برای انجام عملی به وجهی خاص در برابر رویدادها و پدیده‌های اجتماعی.» (ترابی، ۱۳۸۰: ۱۴) برای این که ادعاهای انسانی او عینیت یابد و مردم گفتار او را باور کنند، خودش پیش‌قراول اجرای نیات انسانی خود می‌گردد و با زبانی نکته‌بین و برنده به شرح مظالم طبقهٔ بالا و محافل رهبری جامعه که مسؤول همه بدبختی‌های اجتماعی و نارسایی زندگی است، می‌پردازد و بی‌اعتنایی خود را در مقابل حکام به صورت رمز و کنایه و گاهی هم صریح بیان می‌کند و ضمناً مردم را در مقابل این نوع مظالم حکام، به قیام و سرکشی و طغیان می‌خواند. ناظم معتقد است:

بهر نظم کار دنیا، پادشاهی واجب است گر نباشد باغبانی، گلستان جنگل می‌شود

(ناظم هروی، غزل: ۶۳۵/۵۶)

اما اعتراف می‌کند:

نی هوای تاج دارم نه تمنای کلاه
بر سر خود می فشاندم گر سری می‌داشتم
اهل دنیا را نظر بر مال باشد بی‌گمان
می‌شدم عیسی دوران گر خری می‌داشتم

(همان، غزل: ۳۱۴/۵۰۸)

عواقب مصاحبت با حکمرانان و خطرات ناشی از آن را هشدار می‌دهد و می‌گوید:
کارگزاران حکومت‌های مستبد، پیوسته در معرض اتهام قرار می‌گیرند؛ زیرا اعمال
ناشایست خودکامه ناخواسته به پای ایشان ختم می‌شود:

فتد به گردن عمال هر چه شاه کند
دل است قاتل و تقصیر بر زبان من است

(همان، غزل: ۵۷/۷۸)

او به دولتیان و کارگزاران حکومت توصیه‌هایی دارد تا سرلوحهٔ زندگی قرار دهند
و راهگشای کار مردم باشند، نه گره‌افکن در کار آن‌ها:

اهل دولت را به جز نخوت نباشد آفتی
سربزرگی ریشهٔ این شاخه‌ها را سست کرد

(همان، غزل: ۶۳۷/۶۰)

درست است که انجام خدمت، رضای شاه را به همراه دارد:

رضای شاه مرادست از توجه عامل
کمر به خدمت دل بسته جان ز دیده برآید

(همان، غزل: ۶۷۲/۱۲۴)

اما باید بدانند ستم بر مظلومان کلاه تاجی را از شاه دور خواهد کرد:

کلاه زر، چو کند سربرهنه مظلومی
پرد ز تارک شاهان چو قمری از سر سرو

(همان، غزل: ۷۱۹/۲۰۸)

در خدمت به شاه و مملکت، تنها صداقت و راست‌کیش بودن او را از قصاص و قید
سلطان می‌رهاند:

راست‌کیشان از قصاص و قید سلطان فارغند
دار این دنیا بود افتاده و زندان تهی

(همان، غزل: ۷۲۹/۲۲۵)

چنین عاملی:

عامل راست چه پرواز مناهی دارد؟ که قلم رو به سفیدی ز سیاهی دارد»
(همان، غزل: ۶۶۲/۱۰۳)

عامل نادان باعث غضب شاه می‌شود:

شاه را عامل نادان غضب‌اندیش کند باد جاهل سبب شور و شر طوفان است
(همان، غزل: ۸۹/۱۳۹)

خساست کارگزاران دولتی، باعث نگاه بدبینانه مردم به شاه می‌شود:

جهّال، قبول علم را رد کردند کفّار، ستیزه با محمد کردند
دل مایل کام شد به تحریک حواس عمّال خسیس، شاه را بد کردند
(همان، رباعی: ۷۴۱)

شاعر سرانجام با چنین بیانی، سخن خود را با این جباران به پایان می‌برد:

چه از ردّ و قبول خلق می آید، تصور کن که عالم مرحبایی کرد در کار تو، جاهل نه
ندارم فکر درویشان کباب آن جوانمرد که دارد نیم‌نان بر سفره و امید سایل نه
هوس بسیار و دل بی‌باک ویران می‌شود شهری که باشد ظالمی هر گوشه و سلطان عادل نه
کجا باشد چراغ اعتبار عاملی روشن که باشد بر دلش صد مشعل و یک آه در دل نه
(همان، غزل: ۷۲۰/۲۱۱)

ناظم با کسانی که تمام عمر به کمیت مال و ثروت خود می‌اندیشند و غیر از حسرت و یأس چیز دیگری دستگیرشان نخواهد شد، مراوده دارد و به اعتقاد او این گروه به کره ماه در آسمان می‌مانند که تمام عمر خرد و کلان می‌شوند و همیشه فکر کمی و زیادی، تمامی حاصل حیاتشان را به خود مشغول می‌دارد.

جز رنگ زرد از فلکش نیست بهره‌ای هر کس که همچو مه به غم بیش و کم نشست
(همان، غزل: ۱۰۶/۱۶۵)

ناظم به این طبقه چنین هشدار می‌دهد: به دست آوردن ثروت و نعمات مادی و صید چنین شکاری، سرانجام صیاد را به نابودی می‌کشاند. فقط یک فریب و حيله است که این شکار عمداً خود را در اختیار تو قرار داده است:

صیادکش است صید دنیا
ای داخل گلهٔ زمانه
افتاده به مکر در کمندت
فربه نشوی که می‌کشندت

(همان، غزل: ۱۱۰/۱۷۱)

و به آن‌ها می‌گوید:

مال سرمایهٔ گرفتاری است
ماهی از فلس خویش در دام است

(همان، غزل: ۶۲۷/۳۸)

او شرافت را به داشتن مال بسیار نمی‌داند:

به مال نیست شرافت، بزرگ‌ذاتی را
عیار نام خدا بیش از درم نشود

(همان، غزل: ۶۷۳/۱۲۸)

می‌گوید:

دنیاطلب چه داند آسایش فقیران
داری گمان که دارند آسایشی بزرگان
ساحل میان کشتی سیار می‌نماید
از دور کوه و صحرا هموار می‌نماید

(همان، غزل: ۱۸۶/۲۹۱)

او به طبقهٔ اشراف توصیه می‌کند که مال با احسان دادن کم نمی‌شود؛ بلکه خداوند چند برابر آن را خواهد داد:

کم به احسان نشود مال دگر می‌آید
مال مگذار به میراث که فرزند به زر
چشمه هر چند که از خانه بدر می‌ریزد
می‌خرد آتش و در گور پدر می‌ریزد
بر تهیدست خرد، عشق نتازد ناظم
جود برقی است که بر خرمن زر می‌ریزد

(همان، غزل: ۶۵۹/۹۸)

شاعر به ثروتمندانی که دارای طبعی لئیم و فرومایه هستند، این گونه می‌تازد:

منعم مفلس‌نما، ای گل ندارد آبرو
زر بریز از دست، یا لاف پریشانی مزن

از نمد پیوسته می‌سازی برای خود لباس دیگر ای آینه پیشم حرف عریانی مزن

(همان، غزل: ۳۵۷/۵۷۸)

محتسب در دوران صفوی به همان اندازه اخلاف خود، شخصیتی غیرمردمی بود. از پیشه‌کاران شیرینی و رشوه می‌گرفت و اجازه می‌داد که قیمت‌ها را به میل خود بالا ببرند. به راستی «هیچ کس چشم خیر و سودی از محتسب نداشت.» (شاردن، ۱۳۴۵، ج ۶: ۱۳۱)

شاعران و نویسندگان دوره صفویه، از این مشاغل و صاحبان حرفه‌ها و مناصب در شعر و نوشته خود به زیبایی تمام یاد کرده و گاهی در مقام تمثیل و مجاز، گاهی در قالب تشبیه و استعاره و چه بسا در مقام پند و اندرز و... از رازهای مهمی پرده برداشته و در کنار توصیف و ستایش، به نقد و نکوهش نیز پرداخته و قضاوت ارزشی کرده‌اند. مولانا ناظم هروی، گاهی چنین نگاهی به بعضی مناصب مثل محتسب دارد. او در جایی محتسب را برق خرمن مینا می‌داند:

محتسب، برق خرمن میناست سنگ، دیرینه دشمن میناست

(ناظم هروی، غزل: ۱۵۳/۲۳۱)

شاعر می‌گوید: گیرم که از بیم محتسب ترک می‌گلگون کردم، ولی خیال معشوق دوباره مرا به استفاده از می‌ترغیب خواهد کرد:

گر ز بیم محتسب ترک می‌گلگون کنم با خیال آن لب می‌گون چه سازم، چون کنم؟

(همان، غزل: ۲۷۳/۴۴۱)

در غزلی، شاعر پاسبانان شب را پرگرانخواب می‌داند؛ پس اگر صاحب دردی هست، دیگر ترسی از ناله کردن نداشته باشد:

بر در دل، شب ز دست دیده‌ها دادی کنید پاسبانان پرگرا نخوانند، فریادی کنید

(همان، غزل: ۶۳۹/۸۳)

ای محتسب، با آمدن فصل گل و لاله، دیگر منع شراب حرام است:

محتسب! منع تو از باده حرام است امروز هر طرف می‌گذری لاله و گل تا کمر است

(همان، غزل: ۱۰۷/۱۶۶)

۵-۲. اخلاق اجتماعی طبقه محروم و اکثریت عوام جامعه

زمانی که شاعر می‌گوید:

| | |
|--------------------------|---------------------------|
| مغزم از تب درد جوشان است | عضو عضوم چو دل خروشان است |
| دود آهم ز پاره‌های جگر | راست بازار گل فروشان است |
| ید بیضا چه می‌تواند کرد؟ | دست، دست پیاله‌نوشان است |
| هنری نیست بوریاپوشی | کار، کار برهنه‌پوشان است |
| بادۀ ناب معرفت ناظم | در خم سینه‌های جوشان است |

(همان، غزل: ۸۰/۱۲۴)

آن‌چه عضو عضو بدن شاعر را این‌گونه پریشان ساخته، چیزی نیست جز دردی که در جامعه خود تحمل می‌کند. او شاعری متعهد و حساس به محیط و جامعه خود است؛ چنان‌که با توجه به این تعهد گوید:

| | |
|--|---------------------------------------|
| خلق را از چرخ پنداری که ضامن گشته‌ام | هر که را گم کرد جورش، می‌کند پیدا مرا |
| همزبان با هم نمی‌بینم دو کس را از نفاق | کرده حیران سیر صورتخانه دنیا مرا |

(همان، غزل: ۱۹/۲۵)

شاعر به زمانه خود بسیار بدبین است و می‌گوید:

| | |
|---------------------------------------|----------------------------------|
| از انقلاب مزاج زمانه می‌ترسم | چنان‌که در قفس از آشیانه می‌ترسم |
| به هر طرف که نهم روی، فتنه صف زده است | ز طرف بادیه و کنج خانه می‌ترسم |
| میان خلقم و از فتنه می‌کنم دهشت | درون آتشم و از زبانه می‌ترسم |

(همان، غزل: ۴۰۱/۴۸۷)

در ادامه دلایل این نگاه منتقدانه و بدبینانه به اوضاع اجتماعی و فرهنگی جامعه را تبیین خواهیم کرد.

۵-۲-۱. تشریح اوضاع و احوال و شرایط محیط اجتماعی و وضع زندگی

در تاریخ عالم‌آرای عباسی، درباره تنگی معیشت و اوضاع آشفته زندگی مردم می‌خوانیم: «با تفصیلی که از اوضاع آشفته جامعه به وجود آمد معلوم است که کار

رعیت و کار کشت و زرع تا چه درجه وخیم بوده است. از قحطی‌ها و از جان دادن مردم «فرومایه» جملات بسیار است» (ترکمان، ۱۳۸۷: ۵۷) و این نه فقط دربارهٔ فقرا است، بلکه سپاهیان و مردم شهر نیز دچار آن بوده‌اند (همان: ۵۹) گرانی در روزگاری به حدی رسیده بوده که «آرد جو به سنگ تبریز به ششصد دینار که شش مثقال نقره مسکوک باشد خرید و فروش می‌شده است.» (همان: ۲۶۳) از طرف دیگر اطلاعاتی دربارهٔ کمک به مردم در دست است که یا به صورت کمک مالی بوده یا به صورت تقسیم آش و حلوا یا تربیت کودکان یتیم (همان: ۶۱)، که در این زمینه اولویت با سادات بوده است. در اثر همین ضیق معیشت در سطوح مختلف و به نسبت‌های مختلف است که جنگ آغاز می‌گردد و خوشحالی‌ها از به دست آوردن غنائم ظاهر می‌شود و سپاهی، هم خارجی را می‌چاپد و هم بر خودی دست‌درازی می‌کند (همان: ۲۹)

ناظم هروی وقتی از آداب و رسوم و ویژگی‌های روحی مردم جامعه سخن می‌گوید، در پی توهین و اهانت نیست؛ بلکه از افراط و تفریط در مسائل فرهنگی و اجتماعی می‌نالند. او هیچ‌گاه به ظاهر و ویژگی‌های جسمی مردم کاری ندارد، آن‌چه او را متحیر می‌کند، ویژگی‌هایی روانی چون حرص، غرور، جهل و ناباوری است. او قصد تخریب شخصیت مردم جامعه را ندارد؛ بلکه با کلام و زبانی پاک، یکی از وظایفش را بیدار کردن و به خود آوردن مردم می‌داند. چنان که گوید:

جز حرف خیرخواهی مردم نگفته‌ام تا در ره زبان سخنم می‌کند شتاب

(ناظم هروی، قصیده: ۵۳۷)

در جایی دیگر گوید:

می‌کنم سینه سپر، شکر که این حوصله دارم شست بر که بگشاید غضب حاکم قهار

(همان، قصیده: ۸۰۰)

و جا دارد که با این قدرت تحمل و صبر در مقابل کج‌بختی‌ها بگوید:

کی ز کج‌بختی هر بی‌ادب آیم به خروش کرده ز آتش نفسی، شرم لبم را خاموش

(همان، غزل: ۲۸۴/۴۶۱)

ناظم دو کس را که در کنار هم هستند، اما نفاق می‌ورزند، هم‌زبان نمی‌داند:

همزبان با هم نمی‌بینم دو کس را از نفاق
کرده حیران سیر صورتخانه دنیا مرا
(همان)

مردم را در علم غفلت، احتیاج تعلیم نیست:
خلق را در علم غفلت حاجت تعلیم نیست
هر که را دیدیم، بیش از دیگری فهمیده است
(همان، غزل: ۸۵/۱۳۴)

او اوضاع زمانه خود را چنین توصیف می‌کند:

ریزد مصیبت از در و دیوار روزگار
تعمیر این خرابه ز گرد مزار کیست؟
(همان، غزل: ۱۰۰/۱۵۴)

نازش بسیاری از اینان به زر و مال خویش است:

این به زر می‌نازد آن بر مال خویش
من به سودای تو و اقبال خویش
(همان، غزل: ۲۸۳/۴۶۰)

این مردم چنان با نگاه خواری و ارزش‌ستیزانه می‌نگرند که در رسیدن به هم
حتی به نشانه احترام کلاه از سر بر نمی‌دارند:

خوارند ز بس خلق جهان در نظر هم
از هم نستانند سری را به کلاهی
(همان، غزل: ۳۹۳/۶۳۴)

ابنای زمان، دلبسته سخن گفتن بیهوده‌اند؛ به گونه‌ای که:
ناظم ابنای زمان دلبسته‌اند از بس به حرف
گر که دست نزعشان بندد زرخ، لب می‌زنند
(همان، غزل: ۶۶۸/۱۱۵)

چون یار موافقی را در قحط‌الرجال زمانه نمی‌یابد تا با او از در صلح درآید،
حیرت‌زده است:

به حیرتم که درین عرصه با که صلح کنم
به هر که می‌نگرم مستعد جنگ من است
(همان، غزل: ۶۵/۱۰۰)

پس سرانجام می‌گوید:
مرا راحت از خلق عالم نباشد
گریزم به جایی که آدم نباشد
(همان، غزل: ۶۶۹/۱۱۸)

۵-۲-۲. دعوت جامعه به وحدت و همبستگی و ترک تعصب و خدمت به هم‌نوع

انتظام بزم دهر از اختلاف رای‌هاست گر دو دل گردد یکی، مینا به مینا می‌خورد
(همان، غزل: ۱۸۳/۲۸۵)

شاعر مردم را به همبستگی، وحدت و ترک تعصب و خدمت به هم‌نوع دعوت می‌کند. هر چند شاعران ما حیرت‌زده وضع نابسامان زمان هستند و جز بوی یأس از چمنزار محنت‌زده جامعه به مشام جست‌وجوگرشان نمی‌رسد و شکستگی‌شان بی‌نهایت است و ناامیدی به سر حد کامل خود می‌رسد، فریاد جبر زمان در گوششان می‌خروشد که:

ناامیدی اول امیدهاست شاخ ما چون خشک شد بر می‌دهد
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۷۲)

ناظم نیز آگاهانه مردم را به الفت و وحدت و همبستگی و دوری از تعصب و خدمت به هم‌نوع و حسن نیت دعوت می‌کند و می‌گوید:

مرا کشاکش تدبیر خوش نمی‌آید مرا ستیزه به تقدیر خوش نمی‌آید
(ناظم هروی، غزل: ۱۸۳/۲۸۵)

در روزگاری که بحران سیاسی و اختلاف مذهبی، در سراسر جامعه انسانی آن وقت حکمروایی و تسلط داشت، این امر توسن لجام‌گسیخته حکام عصر را بیشتر شلاق می‌زد، و آتش سوزنده ظلم آن‌ها بیشتر دامن شعرا را که از خواب غفلت و از خودبیگانگی بیدار شده بودند، می‌گرفت. آن‌ها در آغاز امر شعار وحدت و صلح کل را سرلوحه مبارزات خود قرار داده، هواداران طبقه بالایی - این پاسداران مکتب جهالت و شقاق - را که به آتش‌خانه جنگ هفتادودو ملت هیزم می‌بردند و خود نیز در آن می‌سوختند، نادان خوانده، تنبیه می‌کردند و مخاطبان را به برادری و انسانیت تشویق و ترغیب می‌فرمودند. ناظم هروی از متاع ناپسند اختلاف، نفرت دارد و می‌گوید:

متاع ناپسند اختلافم خوش نمی‌آید
مشو خارج‌نوا «ناظم» که من در بزم این دوران
بود یک جنس در دامن ز هفتاد و سه بازارم
عزیزم گرچه زنار است بر ساز عمل تارم
(همان، غزل: ۳۳۵/۵۴۶)

او معتقد است:

خرمن کفر و دین ز یک دانه است
غور این کشت جو به جو کردم
(همان، غزل: ۳۱۳/۵۰۶)

در چنین وضعیتی، شاعر از بد و نیک حادثات آسیبی نمی‌بیند؛ چون دست بر
قبضه شمشیر مدارا دارد:

از بد و نیک درین معرکه آسیبم نیست
بی‌پروبالی من باعث پرواز دل است
دست بر قبضه شمشیر مدارا دارم
زیر دستم خبر از عالم بالا دارم
(همان، غزل: ۳۴۱/۵۵۶)

همچنان شاعر تعصب ندارد و سینه فراخ وی، جای آمیزش تمامی ملت‌ها است:
جای آمیزش هفتاد و دو ملت دل ماست
خانه مشرب ما وسعت دیگر دارد
(همان، غزل: ۳۱۶/۳۴۸)

او از همنوع خود می‌خواهد:

با دشمن خویش بد مباشید
این پند به دوستان نویسم

(همان، غزل: ۳۱۸/۵۱۲)

در کل او نسبت به خلق مهربان و فروتن است:

ای که می‌گویی چه کردی کز تو کس را شکوه نیست
خاکساری، گرمخونی، مهربانی کرده‌ام
(همان، غزل: ۳۴۵/۵۶۳)

او از کرده خود آگاه است؛ گرچه تخم رضا در خاک این بستان نباشد:

ما چو باران بهار از کرده خود آگهیم
نیست گر تخم رضا در خاک این بستان چه باک
(همان، غزل: ۲۹۳/۴۷۴)

۵-۲-۳. دعوت مردم به خردورزی، کار راستی، جوانمردی و آموختن زندگی

صحیح

شعراى متعهد این دوره مثل ناظم هروی، قافله‌سالاران زمان خودند و با درک رسالت تاریخی خود، مشعل فروزان رهبری جریان روشنفکری را به دست دارند و از محیط خود ناراضی‌اند. مردم را به مقابله با رفتارهای نادعادلانه طبقة حاکم و مبارزه و استقامت ترغیب می‌کنند، و با کلمات آتشین و اشعار دلایز و هیجان‌انگیز به بسیج توده‌ها می‌پردازند، و درس زندگی صحیح را به هم‌نوعان خود می‌آموزند. شاعر از غفلت و تنبلی مردم زمانه خود، متأسف و غمگین است:

| | |
|---------------------------------------|----------------------------------|
| طفلا نه چند خواب کنی در کنار صبح | آبی بزن به روی خود از جویبار صبح |
| آه این چه تیرگی است که از ذره‌ذره خاک | می‌جوشد آفتاب و تو را انتظار صبح |
| بر هم مخور ز سیر حوادث که داده‌اند | در پای قیر موجه شب را کنار صبح |
| چون می‌بجوش و از خم خواب گران بر آی | دریاب دور جام جواهر نگار صبح |

(همان، غزل: ۱۵۸/۲۳۹)

او از حریفان سبکسر خود چنین شکایت دارد:

| | |
|--------------------------------|------------------------------------|
| از حریفان سبکسر مطلب راست‌روی | این هنر شیوه تیر است که پیکان دارد |
| هر که دارد کرمی صاحب شمشیر بود | می‌جهد برق ازان ابر که باران دارد |

(همان، غزل: ۶۶۳/۱۰۷)

و به مردم زمانه خود می‌گوید:

| | |
|-------------------------------------|------------------------------------|
| هر نفس چیزی شدن اوقات ضایع کردن است | پا بیفشارید و خود را آدمیزادی کنید |
|-------------------------------------|------------------------------------|

(همان، غزل: ۶۳۹/۶۳)

به اعتقاد او برای رسیدن به زندگی واقعی همراه با راستی و درستی نیاز است به "چشمی که از پشت آینه صورت ندیده‌تر" می‌باشد:

| | |
|-----------------------------------|-------------------------------|
| روی تو گر به جانب معنی است باز کن | چشمی ز پشت آینه صورت ندیده‌تر |
|-----------------------------------|-------------------------------|

(همان، غزل: ۲۷۱/۴۳۷)

و به کسانی که رسیدن به موفقیت در زندگی را مشکل می‌دانند، می‌گوید:
به منزل رسیدن مگو مشکل است بنه پای در راه و تا سر بسوز
(همان، غزل: ۲۷۲/۴۳۸)

او در روبه‌رو شدن با خصم، به خود می‌گوید:

غافل مشو که خصم بود هم‌پیاله‌ات اظهار بیخودی کن و محض شعور باش
(همان، غزل: ۲۸۰/۴۵۲)
در مقام مناعت طبع و عزت نفس، خود و هم‌نوع خود را چنین نصیحت می‌کند:

برو دیگری می‌دهد روزیت گدای در خان و سلطان مباحث
مینداز بر دوش کس بار خویش چو «ناظم» درین بزم مهمان مباحث
(همان، غزل: ۶۸۶/۱۵۱)

و ادامه می‌دهد:

ضعف نتواند مرا بیکار کرد از شغل خویش گر ندارم قدرت فریاد آهی می‌کشم
(همان، غزل: ۳۱۰/۵۰۰)

۵-۲-۴. تحریک مردم در مبارزه با قیود و رسوم فرسوده بدعت‌گرایی

شاعر اندیش‌مند و پیش‌تاز، همهٔ اوضاع و احوال را با قدرت اندیشهٔ خود از دیگران زودتر درک و احساس می‌کند. او می‌بیند که زمانش در حال تحول و دگرگونی است. همه چیز رو به تکامل می‌رود و انسان جامعهٔ او در قید و بند رسم و عادت، کهنه و فرسوده شده است؛ به همین دلیل با لحنی اعتراضی می‌گوید:

درین ستمکده نومید خفته‌ای بیدل به آرزوی دلت می‌دهم قسم برخیز
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۸۵۶)

برخیز و در تکاپوی راه جدید زندگی باش، خسته و افسرده و نومید منشین، قدم به راه بگذار و تلاش خود را به کار ببر و آرزوی خام نداشته باش، آخر:

تو ز غنچه کم ندیده‌ای در دل گشا به چمن درآ (همان، ج ۱: ۸۱)

دغدغه ناظم نیز از غفلت زمانه، چنین بیان می‌گردد:

آه این چه تیرگی است که از ذره‌ذره خاک می‌جوشد آفتاب و تو در انتظار صبح

(ناظم هروی، غزل: ۱۵۹/۲۳۹)

او نیز مانند بیدل افسردگی و کاهلی را برای هم‌نوع خود درست نمی‌داند و می‌گوید: مانند گلی باش که باز شده‌ای و به این خود را دلخوش نکن که غنچه دارای شاخه است.

چه کاهلی است چو در گلشنی گلی واکن به این مباش تسلی که غنچه دارد شاخ

(همان، غزل: ۱۵۹/۲۴)

در جایی هم‌نوع خود را از تنبلی و دودلی برحذر می‌دارد و می‌گوید: تو قدم در راه بگذار و در رسیدن به هدف از سر تا پا بسوز:

به منزل رسیدن مگو مشکل است بنه پای در راه و تا سر بسوز

(همان، غزل: ۲۷۱/۴۳۸)

ناظم پرواز در فضای امان را نقص همت قلمداد کرده، سپردن خود به طوفان خطرات را شرط موفقیت می‌داند حتی تا حد بسمل شدن در این راه:

پرواز در فضای امن کنی نقص همت است بسمل شو و کنایه به مرغ حرم نویس

(همان، غزل: ۲۷۹/۴۵۰)

او امیدواری را در هم‌نوع خود زنده می‌کند؛ به گونه‌ای که اگر مثل قطره نیسانی باشد که از چشم ابر افتاده باشد، اما هنوز محزون نیست، چون صدف‌ها چشم به راه خود می‌داند:

صدف‌ها چشم بر رهند مرا و نیستم محزون اگر چون قطره نیسان ز چشم ابر افتادم،

(همان، غزل: ۳۳۶/۵۴۷)

یکی از ویژگی‌های شعر مولانا ناظم هروی در حوزه فکری، داشتن بینش تاریخی نسبت به وقایع تاریخی و آداب و رسوم دوره صفویه است. یکی از این بینش‌های تاریخی که برخاسته از نگاه انتقادی نسبت به مسائل اجتماعی روزگار شاعر است، نگاه انتقادی به مراسم حج است. در دوره صفویه، سرزمین مکه تحت

سیطره عثمانیان سنی‌مذهب بود و ایرانیان شیعی بر آن تسلطی نداشتند، و هر ساله برای رفتن به حجاز و انجام این فریضة دینی، باید از خاک عثمانی عبور می‌کردند، تا به سرزمین مکه برسند. با توجه به مسائل سیاسی، فرهنگی - مذهبی، امنیتی و اقتصادی، که بین دولت عثمانی و صفوی بود، انجام حج از سوی ایرانیان شیعی، همواره با دشواری‌هایی مواجه بوده، در گرو روابط سیاسی دو کشور رقم می‌خورد. ناظم هروی نیز با توجه به این مسأله، در قصیده‌ای که در مدح شاه عباس دوم و شکایت از ستم‌هایی که در سفر حج بر او رفته، آورده است:

| | |
|---------------------------------------|--------------------------------------|
| در عالم شریعت پیغمبر آمده | کز راه بصره هر که به حج می‌رود خطاست |
| راهی که کس در او نتواند نماز کرد | در ملت که سالک این ره شدن رواست؟ |
| ارباب بصره اول ز انصاف دم زنند | بازی مخور که دعویشان محض ادعاست |
| اقرارشان به بیعت انکار داده است | پیمانشان به راه درستی شکسته پاست |
| بیچارگان ملک عجم را درین محیط | از دست ناخداییشان کار با خداست |
| قرآن خبر دهد ز نفاق شدیدشان | بیهوده نطق من به شکایت سختراست |
| امسال این ستم که عرب کرد بر عجم | برهان نارضایی فرزند مرتضاست |
| این است اگر سلوک عرب، بعد ازین به حاج | گلدسته مناسک حج بر سر اداست |

(همان، قصیده: ۸۱۳)

با این همه، باید توجه داشت که جز به ندرت، آن هم کمتر به خاطر مخالفت دولت عثمانی، راه حج مسدود نشده و موانع عمده، حملات اعراب بدوی و مشکلات ناشی از آن بوده است. در تمام این سال‌ها، زائران شیعه، به حج مشرف می‌شدند و با تقیه و در برخی موارد بدون تقیه اعمال حج خویش را انجام می‌دادند. آنچه قابل توجه است، سیاست دولت صفوی در این باره است که از زمان شاه عباس اول تا دوره اخیر، قدری تفاوت کرده بود.

گویا در عهد شاه عباس اول، سفر ایرانیان به حج قدری با دشواری روبه‌رو شده است. اشاره کردیم که به دلیل گشوده شدن بغداد به دست صفویان، در سال ۱۰۴۲ از سفر حجاج ایرانی به مکه جلوگیری شد. علاوه بر آن، رفتن تعداد زیادی از ایرانیان به حج، باعث ریخته شدن پول ایرانیان به جیب عثمانی‌ها بوده است؛ به همین دلیل شاه عباس کوشید تا از تعداد زائران ایرانی بکاهد. «در زمان شاه

عباس ماضی بنا گذاشتند و قدغن کردند که باید زر نقد از ایران بیرون نرود و به جای زیارت حج به زیارت قبور ائمه علیهم السلام و سایر مقابر روند و هر کس آرزوی زیارت کعبه داشت، می باید مبلغ خطیر به پادشاه پیشکش کند و اذن حاصل نماید و ضرری بیش تر از سفر حج نبوده است و به این سبب مستطیعان و ضعفا و عجز بلاد اسلام، روز و شب بدگویی و نفرین به جان پادشاه عصر و حکام زمان خود می کردند.» (کروسینسکی، ۱۳۶۳: ۲۵)

این بینش تاریخ‌گرای مولانا ناظم هروی به مسأله حج بود؛ اما از منظر اخلاق اجتماعی به مسأله حج، او معتقد است که تعداد زیادی از مردم وجود دارند، که ادای مناسک دینی و فرضی را به بهانه‌های گوناگون از خود منتفی می‌دانند؛ از جمله حج خانه خدا، که عده‌ای با وجود شرایط لازم، طوری وانمود می‌کنند که استطاعت مالی ندارند و ازدیاد مال و ثروت را شرط اجرای امور دینی و مذهبی قرار می‌دهند:

بر نمی‌داری قدم بی‌مزد در راه خدا آرزوی حج به شرط استطاعت می‌کنی

(ناظم هروی، غزل: ۷۴۳/۲۲۹)

در مرام‌نامه اعتقادی ناظم برای رسیدن به بالاترین مرحله عبودیت، طواف خانه دل کردن کافی است و نیازی به رفتن سوی خانه کعبه و سنگ آن را بر سینه زدن نیست:

**طوف دلی نما، بشکن رنگ کعبه را بر سینه تا به چند زنی سنگ کعبه را؟
در محمل حجاز، ره کوی یار گیر بی‌پرده چون حدی مکن آهنگ کعبه را**

(همان، غزل: ۶۰۸/۶)

۵-۲-۵. انتقاد از شاعران متملق زمانه

از آن جا که محیط پرآشوب برای مردم، وضع نابه‌سامان ایجاد کرده بود، و این امر برای ماهیگیران و صیادان دغل مساعدت‌هایی در بر داشت، شاعر منزجر می‌گردید و می‌دید که وضع موجود و دورنمای زندگی برای عوام الناس تاریک است. مردم، نادان و ناخوان و عاجزند. سواد حیاتی وجود ندارد. بردگی و

برده‌داری به قدرت خود است و طبقات مرفه جامعه برای تحمیق و تطمیع مردم زیردست، تبلیغ و مجاهده و تلاش دارند و لحظه‌ای از اغفال‌شان دست‌بردار نیستند. حلقه‌های ریایی شاعرپروری، در پیرامون قدرت‌های بسته است و این حلقه‌ها خود به خود به نفع گردانندگان آن می‌چرخد. فرصت اندیشه و قد راست کردن، برای توده‌های عظیم مردمی که از حداقل زندگی بی‌بهره و بیچاره و بی‌چیزاند، دست نمی‌دهد، یا اگر فرصتی هم هست، از دست می‌رود؛ پس شعرای متعهد که وضع زمان را بالقوه و بالفعل درک می‌کنند، اگر چه خودشان هم گاهی جزء این حلقه‌های فریب، بنا بر اقتضای محیط، هستند، در عین حال، دست از انتقاد بر نمی‌دارند. یکی از این طبقات مورد انتقاد شاعر، از طیف خود است. او در قصیده‌ای می‌گوید:

کدام علم بود بهتر از سخندانی
به گنج حجله بی‌شوهری است زندانی...
ز طبع پست فروشنده رو به ارزانی
اگر قبایح کردارشان فرو خوانی
تمام، خونی دانش به تیغ نادانی...
یکی ز علم تسلی به ریش‌جنبانی
ز رشک بر دلشان ناوکی و پیکانی
به خاطر پر کاهی ز نفس حیوانی
بود ز پستی فطرت هوای دربانی
که گر به مفت ثنایت دهند، نستانی
گلوی دعویشان را به دست آسانی

(همان، قصیده: ۴۱۹-۴۲۰)

کتاب فضل جهان، فصل اولش سخن است
هزار حیف ولی کاین عروس مشکین‌موی
ز چرخ شکوه ندارم که این متاع، نهاد
بشویی از ورق دهر خط هستیشان
تمام، جوشن همت گسل به تیر طمع
یکی ز شعر به مضمون هرزه‌خندی شاد
ز هر که مصرع شوخی کنند گوش، کند
هزار مزرعه تخم خوشامد افشانند
اگر به صدرنشینی رسند، در سرشان
چنان ز خستشان بی‌بهاست جنس سخن
مرا حیاست عنانگیر، ورنه می‌گیرم

۵-۲-۶. انتقاد از خود

این شاعر بزرگ متعهد هرات که نگاهی انتقادی به جامعه و طبقات آن دارد، و به قول خود «جز حرف خیرخواهی مردم نگفته‌ام» (همان، قصیده: ۵۳۷) محال است از خود نیز انتقاد نکند و من وجودی‌اش را به نقد نکشد. او خطاب به خود می‌گوید:

چند بر صفحهٔ بدکاری مردم نگری؟
تو که چون شمع ز هنگامهٔ هر سفره تهی
تو که همچون قلم موی، برای نظری
تو که از بیمزه حرفی و پریشان‌سخنی
تو که از کسوت آلودگی‌ات نیست گریز
تو که از شید کنی روی عبارت رنگین
نیست لایق که تو بود عیب کسان

در غزلی نیز می‌گوید:

به کوچه‌کوچهٔ اعمال خویش گردیدم

در آخر به خود هشدار می‌دهد:

بگشا دیده و بر دفتر خود هم بنگر
نتوانی که به مقرض کنی قطع نظر
سجده بر صورت دیوار کنی با صد سر
شده‌ای در همه آفاق چو افسانه سمر
تو که در کوچهٔ آزادگی‌ات نیست گذر
تو که از زرق نهی بر سر طاعت افسر
خام باشد سخن سوخته در حق شرر
(همان، قصیده: ۷۸۰)

دری گشوده به روی امیدواری نیست

(همان، غزل: ۱۳۱/۲۰۰)

منویس اگر نوشته افلاطونش
افتد اگر از کرسی خط، مضمونش

(همان، رباعی: ۵۹۷)

شعری که حقیقت نکند موزونش
سست است به غایتی که صد پاره شود

۶. نتیجه‌گیری

وضعیت حاکم بر جامعهٔ عصر ناظم هروی، یعنی دورهٔ صفوی، دورانی بحرانی بود؛ دورانی که کشمکش‌های زیاد اقتصادی، سیاسی و اجتماعی رهاوردی جز فقر و فلاکت، ظلم و سست شدن بنیان‌های اعتقادی و فرهنگی طبقات اجتماعی روزگار صفوی، به‌خصوص در طبقهٔ حاکم نداشت. ناظم هروی به عنوان شاعر متعهد نمی‌تواند چشم خود را از این معایب اجتماعی - اخلاقی بیوشاند البته در نگاه انتقادی او به طبقات مختلف اجتماعی، نوعی بینش متضاد، به‌ویژه به رأس هرم طبقاتی، یعنی شاه دیده می‌شود و این تناقض‌گویی به ساختار ذهنی مردم جوامع مشرق‌زمین از جمله ایران بر می‌گردد که نوعی تقدس‌گرایی، آن‌ها را از ورود به نقد عرصهٔ قدرت، از جمله قدرت شاهان و حاکمان بزرگ باز می‌دارد و

با وجود اذعان به عدم ثبات اخلاقی، اجتماعی و حتی اقتصادی در جامعه از ارتباط دادن آن با لایه‌های بالای قدرت می‌پرهیزد و با چرخش دور متغیرهایی با دامنه قدرت پایین، آن‌ها را مقصران اصلی وضعیت حاضر می‌داند و این ساختار ذهنی متناقض، در اشعار ناظم هروی کاملاً مشهود است. به نظر می‌رسد ذهن هروی از ترس شکستن حریم‌ها، دلیل‌ها را وا می‌نهد و به معلول‌ها روی آورده، به همین بسنده می‌کند که از مالکین و حاکمین محلی و حتی شاهان سنی عثمانی آه و ناله بکند؛ ولی تقدس شاهان صفوی را نشکند. او از طبقه روحانیت به دلیل آمیخته شدن با قدرت‌های دنیوی و مظاهر آن ابراز ناراحتی می‌کند و مفسد آن‌ها چون رشوه-خواری، ظاهرسازی و ریاورزی او را به شدت می‌آزارد، که نسبت دادن القابی چون «راست‌کیشان هوایی» و «صاحب نفاقان» به این گروه گویای این مسأله است. انتقاد او نسبت به مردم نیز اگرچه با هجو و نکوهش و سرزنش تلخ همراه است، ولی از روی دل‌سوزی و برای اصلاح و تزکیه افراد جامعه است، نه تخریب شخصیت و به باد دادن حیثیت و آبروی کسی؛ چنان‌که خود، هجو خلق را که در حقیقت، طنز واقعی اصلاح‌گران است، از مدح و ثنا و چاپلوسی‌های بی‌وجه، بهتر می‌داند؛ چرا که سرزنش اخلاق و منش‌های پست و غیر انسانی مردم، باعث شکست نفس و نفی غرور و خودبینی و در عوض، ثنای چاپلوسانه، موجب خودپسندی بیشتر مردم می‌شود. بزرگ‌داشت شخصیت انسان و مقام والای او در شعر ناظم، درخشندگی ویژه‌ای دارد. در پی بررسی آراء این شاعر در پژوهش پیش‌رو، این‌که چرا زمانه شاعر با وجود دغدغه‌مندانی اجتماعی چون ناظم هروی نتوانست اعتبار حکومتی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خود را حفظ کند و در زمان حکومت سلطان حسین صفوی به چنان خفتی دچار گردید که این سیستم حکومتی طولانی‌مدت دویست با فتنه اقلیت افغان پاشیده شد، می‌تواند موضوع پژوهش دیگری باشد.

کتاب‌نامه

- ۱ - بدلیسی، شرف‌خان (۱۳۴۳). **شرف‌نامه**. تهران: مؤسسه مطبوعات علمی.
- ۲ - براون، ادوارد گرانویل (۱۳۴۵). **تاریخ ادبی ایران**. جلد ۴، ترجمه فتح‌الله مجتبیایی، تهران: مروارید.

- ۳ - بیرو، آلن (۱۳۷۰)، **فرهنگ علوم اجتماعی**، ترجمه باقر ساروخانی، تهران: کیهان.
- ۴ - بیدل دهلوی، عبدالقادر (۱۳۸۹). **دیوان (۲جلد)**، به تصحیح اکبر بهداروند، تهران: نگاه.
- ۵ - پرایس، کریستن (۱۳۴۸). **تاریخ هنر اسلامی**، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۶ - ترابی، علی‌اکبر (۱۳۷۹). **جامعه‌شناسی ادبیات: شعر نو و تکامل اجتماعی**، تبریز: فروغ آزادی.
- ۷ - ترکمان، اسکندر بیگ (۱۳۸۷). **تاریخ عالم‌آرای عباسی (۲جلد)**، زیر نظر و با تنظیم فهرست‌ها و مقدمه ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
- ۸ - جعفریان، رسول (۱۳۸۹). **دین و سیاست در دوره صفوی**، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۹ - حبیبی پوهاند، عبدالحی (۱۳۵۱). **ظهیرالدین محمد بابر شاه**، کابل: بی‌نا.
- ۱۰ - حقدار، علی‌اصغر (۱۳۸۲). **قدرت سیاسی در اندیشه ایرانی از فارابی تا نائینی**، تهران: کویر.
- ۱۱ - سانسون (۱۳۴۶). **سفرنامه**، به اهتمام تقی تفضلی، تهران: کتاب فروشی سینا.
- ۱۲ - شاردن، ژان (۱۳۴۵). **سفرنامه**، جلد ۶، ترجمه مهدی عباسی، تهران: امیرکبیر.
- ۱۳ - طباطبایی فر، سیدمحسن (۱۳۸۴). **نظام سلطانی**، تهران: نی.
- ۱۴ - فربودی، یوسف (۱۳۶۲). **اداره امور شهرداریها**، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۵ - قزوینی، ملاصالح (۱۳۷۱). **نوادری**، به کوشش احمد مجاهد، تهران: سروش.
- ۱۶ - کروسینسکی، یوداش تادیوش (۱۳۶۳). **سفرنامه کروسینسکی**، مترجم: عبدالرزاق دنبلی (مفتون)، مقدمه و تصحیح: مریم میراحمدی، تهران: توس.
- ۱۷ - کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۳). **سفرنامه**، مترجم: کیکاووس جهان‌داری، تهران: خوارزمی.
- ۱۸ - گلدمن، لوسین (۱۳۷۱). **جامعه‌شناسی ادبیات**، ترجمه محمدجعفر پوینده. چ اول. تهران: هوش و ابتکار.
- ۱۹ - ملک، سرجان (۱۳۸۰). **تاریخ ایران**، جلد ۱، ترجمه میرزا اسماعیل حیرت، تهران: افسون.
- ۲۰ - ناظم هروی، فرخ حسین (۱۳۷۴). **کلیات اشعار**، تصحیح محمد قهرمان، مشهد: آستان قدس رضوی.

۲۱ - نصرآبادی، میرزا محمدطاهر (۱۳۱۷). **تذکره نصرآبادی**، مقدمه محسن ناجی نصرآبادی، تهران: ارمغان.

22 - Spiritual and Temporal Dominion on . Babyan Kathryn (1996)
Safavid Persia»: The History and Politics Seventeenth century Iran in
 Edited by Charles Melville. (London and New of an Islamic Society.
 IB Tauris & Co. York:

شاه همدان در بلتستان

دکتر مهدی حسینی *

دکتر صغرا بتول **

چکیده

مورخان جهان گرچه ورود سید علی همدانی را به بلتستان، اذعان دارند اما به دلیل دور دستی منطقه، از فعالیت ها و آثار معنوی، فرهنگی و تاریخی اش چنانکه می بایست آگاه نیستند. خوشبختانه اسناد و مدارک کافی و روشن از چگونگی ورود و فعالیت های دینی، ادبی و فرهنگی وی هنوز پابرجاست. نگارنده به علت بومی بودن در آن دیار و تعلق داشتن به احفاد وی، روزنه ای در پیشگاه ارباب ادب و ارادتمندان عارف بالله سیدعلی همدانی باز خواهم کرد، که از کتاب های تاریخ بلتستان و نسخ خطی به توسط افراد آن دیار نگارش یافته اند، برداشت شده است. حرکت میر سید علی همدانی به همراه شاگردان و فرزندان از ایران به کشمیر و مناطق همجوار چون بلتستان، حرکت امواج رحمتی بود که از پس قله های هیمالیا به مردم این نواحی رسید و فرهنگ جدیدی را باخود آورد. آنها نه تنها اسلام و فرهنگ ایرانی بلکه هنرهای معماری و صنایع دستی ایران را در منطقه معرفی نمودند و آن چنان تأثیری بر فرهنگ و زندگی مردم گذاشتند که از حیث عقیده صد در صد مسلمان بودن و معنویت به ایران صغیر را رهین آن عارف می دانند.

کلید واژه: شاه همدان، سفر تبلیغی، بلتستان، ترکمنستان

پیشگفتار

حضور فرهنگ و تمدن ایرانی و زبان فارسی در شبه قاره به ویژه در بلتستان، شایان توجه است و با اینکه این ناحیه دیرتر از غالب مناطق شبه قاره با زبان فارسی آشنا شدند و از مهد این زبان - ایران - نیز دورتر بودند حضور آثار فرهنگی، دینی و ادبی سید علی همدانی هنوز از همه جا محسوس تر و پا برجا

* . مدیر فصلنامه دانش

** . مربی، دانشکده دولتی بانوان راولپندی

است که مساجد خانقاه ها و اشعار فارسی بر روی دیوار و بالای محراب. دلیلی محکم بر این مدعاست.

اگرچه شهرت و جهانی بودن وی تردیدی نیست با زهم گوشه ای از فعالیت‌های وی زیر پرده گمنامی است و هنوز میان جهانیان مخصوصاً ارادت مندان شایسته و بایسته معروف نیست. و علت آن از دور دست بودن آن ناحیه است که هنوز هیچ اثری چه از لحاظ علمی و ادبی و چه از لحاظ اعلام و اماکن از آن دیار در تذکره‌ها و کتاب‌ها به ذکر نیامده است. بدین سان آثار و فعالیت‌های فرهنگی، دینی و ادبی این مرد بزرگوار نیز زیر پرده گمنامی است که شمه‌ای از آن در این مقال بازگو می‌شود.

مسافرت‌های سید علی همدانی در حدود سال ۷۳۳هـ آغاز شده تا ۷۵۳هـ یعنی بیست و یک سال تمام ادامه داشت. (ریاض، ص ۲۷) ازین رو می‌توان سید علی همدانی را از سیاحان بزرگ جهان اسلام دانست. امیرکبیر این مسافرت‌ها را به صورت بسیار وسیع و دقیق انجام داد. چنانکه خود وی می‌گوید: «سه بار از مشرق تا به مغرب سفر کردم. بسی عجایب در بر و بحر دیده شد و هر بار به شهری و ولایتی رسیدم عادات اهل آن موضع طریق دیگر دیدم.» شاه همدان در ترتیب انجام این مسافرت‌ها گفته است. «در دفعه‌ی اول شهر به شهر و دفعه‌ی دوم قریه به قریه و دفعه‌ی سوم خانه به خانه». (همان، ص ۲۷)

درباره‌ی حدود مسافرت‌های او غالب نویسندگان واژه‌ی ربع مسکون به کار برده‌اند. اسامی برخی کشورها و شهرها را که سید سیاحت نموده است، در زیر ارائه می‌شود: مزدقان، بلخ، بخارا، بدخشان، ختا، یزد، ختلان، بغداد، ماوراءالنهر، شیراز، اردبیل، مشهد، شام (سوریه)، سراندیب (سیلان) ترکستان، کشمیر، تبت (بلتستان) و بلاد عربی که صاحب مستورات می‌نویسد: «در یک موقع بعد از فریضه‌ی حج تمام ملک عرب را سیاحت نمود.» او از کوه‌ها، صحاری و دشت‌های بی آب و گیاه بدون آب و نان، می‌گذشت، مگر از خستگی و صعوبت راه شکایت نکرده است. (همان، ص ۲۸)

امیر کبیر در بلتستان:

بلتستان و نواحی اطراف هیمالیا و هندوکش تا نیمه سده‌ی هشتم هجری بارها تحت تأثیر گسترده فرهنگی و مذهبی ایران و چین و هند قرار گرفته است. اما از این تاریخ به بعد امواج فرهنگی و مذهبی ایران از طریق آسیای میانه

همچون باد صبا بدین سوی وزیدن گرفت و بودیزم، هندوئیسم و لامائیسم در برابر اسلام عقب نشینی کردند. اگرچه در آغاز، ایرانیان بودند که با مسافرت‌های خود فرهنگ و مذهب مردم این ناحیه‌ی کوهستانی را دگرگون ساختند ولی این روابط فرهنگی، بعدها از سوی خود مردم بومی که برای کسب علم و دانش و یا زیارت اماکن مقدسه به ایران و عراق و سوریه روی آوردند، دنبال شد. لذا فرهنگ مردم این سرزمین با ایران به لحاظ عقیدتی محکم گره خورده است.

خطه‌ی بلتستان تا سده‌ی هشتم هجری از آموزش‌ها و تعلیم اسلام بی بهره بود، تا اینکه در دهه‌ی هشتم این قرن، صوفی جهانگرد، سید علی همدانی، وارد این دیار شده پیوسته و مرتب کار ترویج اسلام را آغاز نمود. علاوه بر امیر کبیر سید علی همدانی، میر شمس الدین عراقی دین اسلام را در بلتستان ترویج داد. پس از این مروجین و دراویش ایرانی، کسانی مانند میر ابوسعید، میر عارف، سید ناصر توسی، سید علی توسی، سید محمود توسی و سید حیدر توسی به منطقه آمدند. تعداد این علماء و مروجین فراوان و قبور آنان در مناطق مختلف پراکنده است. (حسنو، ص، ۱۱۱)

حرکت میر سید علی همدانی به همراه شاگردان و فرزندان از ایران به کشمیر و مناطق همجوار چون بلتستان، حرکت امواج رحمتی بود که از پس قله‌های هیمالیا به مردم این نواحی رسید و فرهنگ جدیدی را با خود آورد. آنها نه تنها اسلام و فرهنگ ایرانی بلکه هنرهای معماری و صنایع دستی ایران را در منطقه معرفی نمودند و آن چنان تأثیری بر فرهنگ و زندگی مردم گذاشتند که مورخین، کشمیر را ایران صغیر نامگذاری کردند. ستاره‌ی شرق علامه اقبال این تحول فرهنگی و تاریخی را در شعر خودش اینگونه بیان کرده است:

خطه را آن شاه دریا آستین داد علم و صنعت و تهذیب و دین

آفرید آن مرد ایران صغیر با هنرهای غریب و دلپذیر

خوشبختانه اسناد و مدارک کافی و روشن از چگونگی ورود عرفا و فعالیت های آنان وجود دارد. محمد یوسف حسین آبادی در این باره نوشته است: اسلام در ربع آخر قرن چهاردهم میلادی توسط مبلغین ایرانی در این خطه گسترش یافت. (حسین آبادی، ص ۴۶)

نویسندگانی که در باره تاریخ بلتستان کتاب نگاشته‌اند، بدون استثنا به ورود سید علی همدانی به بلتستان پرداخته‌اند.

چه دریای آن رحمت لایزال
به عهد مقیم خان شاه سلنگ
طلوع شد خورشید اسلام همین
زکشیمیر به تبت رسید آن ولی
به عهد مقیم خان شجاعت پلنگ
به هشتاد و سه بود هفتم صدی

چنان موج زن شد ز فضل عمیم
زهجرت دو میم و به یک ذال و جیم
علی ثانی آمد ز فضل کریم
به دستش عصا بود بر بر گلیم
علی ثانی آمد به سال نهنگ
ز هجرت به تبت رسید آن ولی

(همان، ص ۱۱۳)

میر سید علی همدانی در زمان حکومت یبگو مقیم خان، حاکم سلنگ (saling) سال ۷۸۳ هجری، سالی که به تقویم تبتی ها سال نهنگ بوده، به بلتستان آمد و به ترویج اسلام در منطقه همت گماشت. وزیر احمد نوشته است: میر سید علی همدانی سال ۷۸۳ هجری به بلتستان تشریف آوردند و پس از یک سال ونیم اقامت، به یارقند (ترکمستان) عزیمت کردند.

دکتر محمدریاض در این مورد می گوید: ایشان (شاه همدان) به مناطق لداخ، بلتستان، گلگیت، نگر و غیره وارد شد و برای اولین بار در این منطقه، اسلام را معرفی و ترویج کرد. وی به عنوان اولین مبلغ در بلتستان شناخته می شود. (ریاض، ص ۳۳)
آقای عبدالحمید خاور نگارش داه است: با کوشش‌های میر سیدعلی همدانی اسلام در سرزمین کشمیر و دیگر مناطق شمال پاکستان گسترش یافت و سایه‌ی ظلمت و کفر ازین نواحی رخت برپست. (خاور، ص ۴۶)

آقای شمیم بلتستانی نوشته است: در نتیجه‌ی تبلیغات حضرت میر سیدعلی همدانی و میر شمس الدین عراقی مردم خطه‌ی پهناور بلتستان به اسلام گرویدند. (شمیم، ص ۲۵)

در ناحیه‌ی شیگر (shigar) روی صخره ای به رسم الخط «اگی» که خط قدیم بلتستانی‌ها است، تاریخ ورود امیر کبیر در بلتستان بدین صورت حک شده بود که این حکایت را در کتاب فصل الخطاب (نسخه خطی) باهم می خوانیم:

به نزدیک سنگی رقیمش قدیم
چو خواندم پدید شوق از رگ اگی
که آمد علی نام به عهد مقیم
بتان را شکست کرده مسجد بنا
و خورشید اسلام طلوع کرده شد

چون آخر رسیدم به فضل کریم
چو دیدم حروفش به رسم «اگی»
بر آن سنگ مضمون ذیل بود رقیم
ز کشمیر به تبت رسید آن هما
دیگر ماه گبر غروب کرده شد

مروری بر سفر تبلیغی میر سید علی همدانی

اگرچه درباره‌ی سفر تبلیغی میرسیدعلی همدانی کتاب ویژه‌ای که در همان دوران نوشته شده باشد، در دست نیست؛ اما خوشبختانه مدارک و کتابهای خطی وجود دارد که به صورت پراکنده در مورد امیرکبیر و سفر وی به بلتستان مطالبی را نوشته اند.

کتابهای خطی تحفه الاحباب از کتابخانه‌ی مولوی ابراهیم و رساله‌ی خطی که نزد مولوی محمد در خپلو نگهداری می‌شود، نوشته‌اند: حضرت امیر کبیر برای ترویج اسلام دو بار به مناطق بلتستان و ترکستان تشریف آوردند و مجموعاً پنج سال به تبلیغ اسلام پرداختند. در سفر اول، ایشان در حالیکه عصایی در دست و گلیمی بر دوش داشتند، از راه کوه «زوجی له» (zoji lah) به بلتستان وارد شدند. (حسنو، ص ۱۱۶)

شاه همدان در اسکردو (Skardu)

میر سیدعلی همدانی پس از ورود به اسکردو، حاکم و مردم این شهر را به اسلام دعوت کرد. بر اثر کوشش‌های او مردم به اسلام گرویدند. یوسف حسین آبادی در کتاب خود «نگاهی به بلتستان»، می‌نویسد: در نتیجه‌ی زحمات سید، مردم کم کم اسلام را پذیرفتند. او اولین مسجد را در «که‌ری دونگ» (khari dong) بنا کرد و پس از مدتی در ناحیه‌ی گمبه اسکردو، مسجد جامعی ساخت و نماز جمعه و جماعت را برگزار کرد. شاه همدان از اسکردو به محله‌ی که‌فچون (khefchon) که امروز حسین آباد خوانده می‌شود، عزیمت و از آنجا به شیگر رفت.

شاه همدان در شیگر (shigar)

هنگام ورود شاه همدان به شیگر، مردم جشنی داشتند و در میدان بازی (شَغَرَن) شهر مسابقه‌ی چوگان بازی (پولو-polo) تماشا می‌کردند. سید این فرصت را غنیمت شمرد و مردم را به حق دعوت کرد. اشراف شیگر از وی خواستند کرامتی از خود نشان دهد تا مردم سخنانش را پذیرفته و مسلمان بشوند. آنان به سید همدانی گفتند، در میان میدان چوگان بازی صخره‌ای وجود دارد که برای بازیکنان و اسب‌های شان ایجاد خطر می‌کند. تاکنون بارها برای برداشتن آن اقدام کرده‌اند اما به جایی نرسیده و صخره همچنان وجود دارد. شاه

همدان عصای خود را به صخره زد، ناگهان صخره شروع به فرو رفتن کرد تا اینکه کاملاً هموار گردید. سیدعلی همدانی از شیگر تا دره‌ی برالدو (braldo) اسلام را گسترش داد و مساجد امبوریک که مأخوذ از کلمه‌ی قرآن کریم «امبورک» است. و چه- برونجی (che bronji) را ساخت و سوره مزمل را که بر قطعه چوبی منبت کاری شده بود، در آن نصب کرد. این قطعه چوب که به خط خود سید بوده تا امروز باقی مانده است. در همین روزگار وی کتاب های ذخیره الملوک و موده القربی را به رشته تحریر در آورد.

آقای سلیم گمی در کتاب خود «کشمیر مین اشاعت اسلام» (گسترش اسلام در کشمیر) صفحه ۱۴۰ می‌نگارد «سید علی همدانی کتابهای ذخیره الملوک ، الموده فی القربی و دعوات الصوفیه را در شیگر- بلتستان نگارش داد.»

مسجد کهری دونگ (بالای تپه‌ی دژ) که مورخان بومی این مسجد را نخستین مسجد در بلتستان می‌گویند و در پایتخت شیگر احداث شده است، دارای دو طبقه که کنار آبشاری قرار دارد، بسیار زیبا و منقش با گل و بوته و به شکل مربع، چهار طرف دارای برآمده (راه رو) می‌باشد.

مسجد چه- برونجی همانجا احداث و برای اقامه‌ی نماز جمعه و جماعت اقدامات لازم را فراهم ساختند. حتی که روی دیوار درون مسجد چه- برونجی سوره- ی مزمل را کاملاً خود وی نگارش داده هنوز هم بیانگر خوشنویسی سید علی همدانی می‌باشد. روی در ورودی این مسجد «کلمه‌ی لاله الاله محمد رسول الله» حک شده است.

همچنین بالای در ورودی مسجد امبوریک «یا الله، لاله الاله محمد رسول الله، اللهم صل علی محمد و آل محمد» و روی محراب مسجد اسماء الحسنی «یا فتاح یا الله یارحمن یا رحیم یا مالک یا قدوس اللهم نصر من الله وفتح قریب و بشرالمومنین» روی پنجره‌ی دست راست آیه‌ی کریمه «فالله خیرحافظاً و هو ارحم الراحمین» حک شده است. هر دو مسجد نیاز به بازسازی دارد.

شاه همدان در تهله (thaleh) و بلغار (balgar):

میر سیدعلی همدانی در فصل بهار به ناحیه‌ی تهله (به وزن، بله) رفت. هنگام ظهر سید تشنه شده بود در اطراف مزرعه از زنانی که مشغول وچین علف های هرز بودند، آب خواست ولی زنان به بهانه‌ی اینکه مشغول کار هستند، به ایشان آب ندادند. سید از روی ناراحتی گفت: خداوند همیشه شما را مشغول

بدارد. مشهور است از آن پس هرچه زنان منطقه گیاهان هرز را وجین می‌کنند، دوباره می‌رویند. (حسنو، ص ۲۶) سید علی همدانی در کنار جویباری در این محل نشانی گذاشت تا مردم در آن محل مسجد و خانقاه بناکنند. وی برای ترویج اسلام تهله را به سوی بلغار ترک کرد.

در بلغار عده ای از اشراف و عوام خدمت میر سیدعلی همدانی رسیدند و صمیمانه ایمان خویش به اسلام را نزد سید ابراز داشته و از ایشان خواستند اهالی بلغار را از اژدهایی که در پایانه‌ی منطقه، راه را بر آنان بسته و آنها را مورد حمله قرار می‌دهد، نجات دهد. سید به طرف محلی که اژدها بود، رفت. اژدها با دیدن سید به وی حمله آورد اما او با عصای خود برسر آن حیوان کوبید، به طوری که لرزه بر اندام اژدها افتاد و برای همیشه دست از مزاحمت مردم برداشت. سید علی همدانی در اینجا نیز برای ساختن مسجد نشانی گذاشت. (همان، ص ۱۲۳)

شاه همدان در خپلو (khapolo):

در خپلو بتکده‌ای بزرگ متعلق به پیروان «لاما» وجود داشت. موبد این معبد به انجام کارهای خارق العاده تسلط داشت. نخست بین این دو رهبر مذهبی مناظره و بحثی مطرح گردید ولی به دلیل به نتیجه نرسیدن، آنها تصمیم گرفتند هرکدام کرامتی را به نمایش بگذارند. تا قدرت معنوی آنها و تسلط شان بر معنویات، دیگری را قانع سازد. موبد لامایی و مردم شهر پیشنهاد کردند، سید بر اسپ آهنی که آنها آن را در آتش داغ می‌کنند، سوار شود. چنانکه او ازین آزمایش سخت آسیبی نبیند، دلیل درستی دعوتش باشد و مردم مسلمان بشوند. سید پذیرفت و بر اسپ سوار شد و سه بار منطقه‌ی خپلو را با اسپ داغ و گداخته شده در آتش، دور زد. مردم از مشاهده‌ی این کرامت به اسلام ایمان آوردند و بتکده را خراب کرده، جایش مسجدی که امروز به مسجد چقچن (chaq chan) معروف است، ساختند. این مسجد زیباترین مسجد در منطقه می‌باشد. در زیر زمین این مسجد همان مجسمه‌ی اسپ هنوز هم نگهداری می‌شود.

مطلب دیگری درباره‌ی این مسجد اینجا بی مورد نخواهد بود که واژه‌ی چقچن در واقع «شخ چن» یعنی عادل و دادگرونده است. مردم منطقه از قدیم در مواقع نزاع میان آنها روبروی آن سوگند می‌خوردند و شخص کاذب می‌سوخت.

این مسجد به سبک خانقاه معلای سرینگر ساخته شده است. گچکاری و چوبکاری‌های عالی که نقش و نگار گل، بوته و پرند، بیانگر مهارت مردم آن زمان می‌باشد. مورخ اروپایی جان هارلی این مسجد را زیبا ترین ساختمان در آسیای جنوبی می‌داند. در هر چهار گوشه‌ی بام « ختم بان‌های» زیبا قرار دارد. احتمالاً ختم بام به معنی پایانه بام باشد. این مسجد دارای چله خانه که اهل عرفان در آن به اعتکاف می‌نشستند، می‌باشد. روی درب وردی آن آیه‌ی کریمه « واذ یرفع ابراهیم القواعد من البیت و اسماعیل ربنا تقبل منا انک انت السميع العلیم» روی پنجره‌ی جنوبی آیه‌ی « انما ولیکم الله ورسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوه و یؤتون الزکوه وهم راکعون» همچنین روی پنجره شرقی کلمه‌ی «لااله الا الله محمد رسول الله علی ولی الله» نگاشته شده است.

شاه همدان در سلتورو (saltoro)

سید علی همدانی از خپلو به سوی منطقه‌ی چهوربت (chorbat) حرکت کرد. در مسیرش مردم بودایی را به اسلام علاقه مند می ساخت. آنان نیز معابد بودایی را خراب و به جای آنها مسجد ساختند. وی از راه دره‌ی «چولونکها (cholonkha)» به ناحیه‌ی سلتورو وارد شد. در اینجا نیز در مزرعه‌ای از زنی که مشغول چیدن علف‌های هرز بود، آب طلبید. زن باخوش رویی وی را به منزل خواند و با دوغ از او پذیرایی کرد. سید که تحت تأثیر میهمان نوازی او قرار گرفته بود، برای آنان دعا کرد تا خداوند آنها را از کندن آن زحمت بزرگ راحت کند. دعای وی مستجاب گردید و امروز مردم بدون اینکه زحمت کندن آنها، علف‌های هرز خود به خود پژمرده و خشک می شوند. شاعری در این مورد گفته است:

از آن واقعه پند گیر ای جوان سخاوت و خدمت پیامور از آن

سید علی همدانی به منطقه‌ی کندوس (kondos) نیز رفت سپس به بخش «فروا-farawa» وارد شد و مسجدی ساخت که اکنون به مسجد امیر معروف است. شاه همدان پس از مدتی اقامت در مناطق مختلف بلتستان از مسیر کوه سیاچن (siya chan) که به بزرگترین یخچال طبیعی جهان معروف است، به ترکستان عزیمت کرد.

عبارت نسخه‌ی خطی به عنوان «بوق بوق نامه» که نگارنده روگرفت آن را دارم، بدین سان آمده است: «چون حضرت امیر کبیر در زمان محکم خان به راه

کردو(اسکردو) ۷۸۳ هجری قمری به خپلو رسید. همه بت خانه ها را خراب کرده و مسجد بنا کردند. [مسجد] چقچن و فروا(اسم یک ده واقع در خپلو) با دست خود بنا کرد. تبرکاً «بانپی-ban pi» و «تهله»(اسمای مناطق) دایره‌ی مسجد کرده و مقام «تیاکشی-tiyakshi» مقابله‌ی لاما(رهبر مذهب لامائیسیم) کرده ، لاما شکست خورده، یک سال [در] بلتی یول(بلتستان) قیام نموده، به راه کوه سلتورو(saltoro) یارقند رونق افروخت. هژده ماه در یارقند قیام نموده، همه ملک [یارقند] مسلمان گردانیده باز به راه [دره] برالدو در شیگر رسید و مسجد امبورک بنا کرد و سنگ عظیم در میدان چوگان بازی بود، از عصایش فرو برد. پس از چند ماه [به] کشمیر روانه شد.»

در این مورد ابیات نسخه‌ی نور المومنین را نیز اینجا نقل می‌کنیم :

| | |
|----------------------------|------------------------------|
| به وصف علی شاه دلدل سوار | علی ثانی آمد کرامت سوار |
| درین ملک تبت کرامات او | چو شمس الضحی شد ذاتش کوبه کو |
| کرامت چو سایه کلامش چو قند | به عرق جبینش بویی نسیم |
| همی کرد گفتار گیرد دلان | قبول کرد پندش عقل سلیم |
| ز پند و کرامات و نصح بلیغ | به الواح دل کرد توحید رقیم |
| اساس کرد مسجد در هر دهی | همین کرد روشن ره مستقیم |
| ز خورشید اسلام تبت صغیر | ضیا کرده شد پس عزم صمیم |

عزم سفر به سوی یارقند(ترکستان چین)

| | |
|--------------------------|-------------------------------|
| سوی ملک یارقند رویش نمود | به تبلیغ دین کرد جهد عظیم |
| همه ترکیان را نصیب شدند | مشرف به اسلام به یک سال و نیم |

شاه همدان در ترکستان

در شمال بلتستان، استان سین کیانگ کشور چین و شهرهای قدیمی معروف به کاشغر و یارقند قرار دارد. دین مبین اسلام پیش از سید علی همدانی به این منطقه راه یافته بود اما وی در تحکیم و ترویج آن نقش مهمی داشته است.

شاه همدان پس از مدت ها تبلیغ اسلام در بلتستان از مسیر جاده‌های کوهستانی قراقرم که در آن زمان از جاده‌های فعال تجاری بود، خود را به آن دیار رسانید. یارقند در زمان ورود سید علی همدانی به صورت میدان جنگ مذاهب در آمده بود و پیشوایان مذاهب هندو، بودایی، مسیحی، یهودی و مسلمان هر روز در گوشه و کنار آن جلسات مناظره و مباحثه ترتیب می‌دادند. پادشاه به گونه‌ای از این وضعیت بحران مذهبی نگران شده بود که شبی اشراف را به قصر خود دعوت کرد. آنها پس از مشورت فراوان و بررسی این مشکل، به راه حل عملی دست نیافتند. لذا قرار شد صبح فردا هر پیشوای مذهبی پیش از دیگران به دربار وارد شود، پادشاه و رعیت مذهب او را بپذیرند و چنانکه کسی از این تصمیم سرپیچی بنماید، خاک این سرزمین را ترک کند. بنابراین شب درهای قصر را بستند. پیشوایان مذهبی منتظر بودند تا هر کدام در صبحگاهان بر رقبای خویش پیشی گرفته و وارد قصر شوند. در آن زمان پیشوای مسلمانی در آن اطراف نبود اما صبح در نهایت شگفتی هنگامی که درهای قصر را باز کردند، میر سید علی همدانی ظاهر گشت و داخل قصر شد. پادشاه بر اساس تصمیم قبلی، به اسلام ایمان آورد و اسلام را به عنوان مذهب رسمی و پیروزی آن بر مذاهب دیگر اعلام کرد. معروف است یکی از موبدان بودایی به نام «کوشوق» رو به سید کرد و گفت:

می‌خواهم کرامتی از خود را به تو نشان دهم. اگر کرامتی برتر عرضه کردی مذهب تو را خواهم پذیرفت. پادشاه و درباریان سخن کوشوق را پسندیدند. موبد بودایی به سید گفت:

قصد همگی ما دستیابی به رضایت الهی است و خداوند از دید همگی پوشیده است. بنابراین اگر توانستی مرا بیایی خدا را نیز خواهی یافت. باگفتن این جمله کوشوق از انظار ناپدید شد و حضار را در شگفتی فرو برد. میر سید علی همدانی با بصیرت باطنی خود به جستجوی موبد پرداخت و او را در حال پرواز در بالای قصر یافت. سپس کفش‌های خود را از پا در آورد و به سوی آسمان پرتاب کرد. شاعر این واقعه را اینگونه در قالب شعر تنظیم کرده است:

ز سحر و دغا کی فلاح یافتی به کفر و عناد کی خدا یافتی
کفش‌های سید به پرواز درآمد، کوشوق با مشاهده‌ی این منظره سراسیمه و بر
اثر ضرباتی که کفش‌ها بر او می‌نواختند، مجبور به فرود آمدن شد و در برابر تخت
پادشاه با چهره‌ی خاک آلود بر زمین افتاد. بامشاهده‌ی این منظره پادشاه و درباریان
به اسلام گرویدند و سلطان فرمان داد همه مردم به اسلام ایمان بیاورند و هر کس
نپذیرفت، سرزمین وی را ترک کند.

کرامت چو دید از امیر کبیر مزین به اسلام شد هر خبیر
به شمشیر لا شد شکسته بتان شهنشه همین کرد حکمش چنان
اگر هرکه باشد ز اسلام برون برو از دیارم به هفته برون
(اخواند علی)

این قصه و نتیجه اش را نسخه‌ی نورالمومنین از نجم الدین ثاقب آورده باهم می-
خوانیم:

| | |
|-----------------------------|---------------------------------|
| ز اسحاق شنیدم این قصه را | کمال خدا داد علی ثانی را |
| به وقت همایون سال سعید | به یارقند به طور مبلغ رسید |
| به طریق عمل بود سگان آن | تراشیده سنگی پرستار آن |
| دران وقت بود آمده از پر ملل | یکی پیشوای ز اهل ضلل |
| ز گبر و نصارا و اهل هنود | شده چند برآن بعض یهود |
| رسید چون ولی خدای جلیل | همه فرقه ماند عاجز ذلیل |
| شنید این حکایات بحث و جدال | شهنشاه یارقند این جمله حال |
| جمع کرد یک روز جمله امیر | وزیر و دبیر و کبیر و صغیر |
| به فریاد و زاری و خسته دل | به گریه بگفت ای یاران دل |
| درین وقت شد ملکم زیر و زبر | اگر دشمنی را شود این خبر |
| رعایای من پاره پاره شده است | به شومش چو اجسام بی روح شده است |

بگفتند یا شاه چنین شد زبان
که تا جمع گردد این پاره را
دمی با دلش رأی کردن دوید
جوابی بگفت ای امیر و وزیر
موثر علاجش احکام من
همه کرد هر یک عهد با ملک
بگو آنچه باشد فرامین تو
همی شد رضامند ز ارکان خود
که فردا بیایید شما همچنین
معطر نشینم بر تخت من
نخستین که آید ز پیشوای من
همین است برحق بدانید ز دل
وگرنه همیشه بود در جدال
برفتند هر یک به شادی مکان
پس در نشستند قصر کبیر
نشستند بی نوم به باب ملک
شوم پیش قدم نزد شاهم صباح
همه ظلمت شب چو خرگوش رمید
علی ثانی شد جلوه گر همچنان
به عرق جبینش بوی نسیم
علی ثانی بود بر زبان یا فتاح

امیر و وزیر بر یک زبان
علاجی بجو زخم این تازه را
ملک از کبیران این حال شنید
کشیده سر از جیب خوض کثیر
عمل گر کنید جمله ارکان من
همه اهل مجلس به قول ملک
کنیم جان نثاری به احکام تو
ملک چون بدید شوق ارکان خود
ملک کرد اعلان حکم چنین
چون فردا مزین کنم این چمن
گشاید در قصر دربان من
کنیم دین آن پیشوا ز دل
همین است تریاق زهر جدال
شنید این حکم ز شاه زمان
همه پیشوایان جز امیر کبیر
همه شب به پاسبان قصر ملک
گمان هرآنکس به وقت صباح
چنان نور مصباح صبح دمید
چون خورشید ز مشرق طلوع شد چنان
به دستش عصا بود بربرگلیم
چون دربان در قصر کرد افتتاح

دیگر پیشوایان شدند انتباه
ازان بعد رسید یک به یک هم جلی
به رسم قدیمی به پرداختند
به اقرار دوش باش میامیخته
بگفتند باشیم تو باش اطمنان
هزاران مبارک هزار مرحبا
به مقدم رسید این ولی کریم
ز جوش فتم آور کنم انتباه
یکی عرضی دارم درون نهاد
بگو آنچه باشد درونت وهم
گرم ضعف آید سکوتم کنم
کنید هر دو بحثی به دربار عیان
رضای خدا هست طلب گار ما
به اعمال نیکو بینم ز عین
طلبگار من شو به علمت قوی
وگرنه خدا را کجا یافتی
شدند اهل مجلس حیران برآن
طلبگار او شد سر در رقیب
به چشم درونش دید در سما
به رخسار ساحر زننده بگو

رسید چون علی ثانی نزدیک شاه
کوشوق نیز رسید درپی آن ولی
چون دربار شاهی بیارستند
ازان بعد ملک گفت برخاسته
به اقرار صالح همه یک زبان
ملک گفت بر عقل رأی شما
نشستم به تخرم به رسم قدیم
کوشوق خواست برخاسته نزدیک شاه
به رسم ادب دست برابر نهاد
ملک گفت یکبار دستور دهم
کوشوق گفت با پیر مباحث کنم
درون ملک شد ازین شادمان
کوشوق گفت یا پیر دعوای ما
ولیکن خدا هست پنهان ز عین
اگر دین تو برحق و بس قوی
گرم یافتی گو خدا یافتی
همین گفته پس شد غایب برآن
امیر چون بدید این حال عجیب
به درگاه مولا بکرده دعا
به دوکفش را گفت حالا برو

به زودی ضرور آی نزدیک من
 ز سحر و دغا کی فلاح یافتی
 کوشوق چو دید هردو کفش امیر
 به تخت شهنشاه ناگاه فتاد
 کرامات چون دید از امیر کبیر
 به شمشیر «لا» شد شکسته بتان
 اگر هر که باشد ز اسلام برون
 دیگر توبه تاییب به مولای من
 به کفر و عناد کی خدا یافتی
 حواس ها رمیده فروشد به زیر
 به رخسار کافر غباری فتاد
 مزین به اسلام شدند هر خبیر
 شهنشاه همی کرد حکمش چنان
 برو از دیارم به هفته برون^۱

شاه همدان یکبار دیگر در بلتستان

پس از گذشت یک سال و نیم تبلیغ اسلام در ترکستان، سیدعلی همدانی دوباره به بلتستان برگشت. این بار او به جای عبور از دره‌ی یخچال طبیعی سیاجن، مسیر دره‌ی برالدو (که دومین قلّه K-2 همانجا قرار دارد) را پیش گرفت و در سال ۷۸۵ هجری قمری وارد بلتستان و همان سال به کشمیر برگشتند. سید نجم الدین ثاقب در این باره نوشته است:

ازان بعد به راه برالدو شیگر
 غوری تهم که بود نام شاه شیگر
 در اوراق تاریخ اهل شیگر
 علی ثانی آمد به تبت دوبار
 شیگر تا چه‌وربت مریدان او
 که یا پیر مارا وصیت بکن
 به پاسخ ایشان دهانش گشود
 قناعت گزید میازار ناس
 به سالی که یک ها و ذال و دو میم
 نصیب شد به اسلام ز فضل کریم
 نوشته بدیدم که از کاشغر
 به عهد غوری تهم شاه نامدار
 عرض کرد هر یک مرادان به او
 اوناس و آثام منزه بکن
 ز بیت نصیحت بابی گشود
 خصوصاً به اکل و شرب و شراب

^۱ - به نظر می رسد اشعار از لحاظ وزن دارای ضعف است.

| | |
|--------------------------------|--------------------------------|
| دیگر آنکه سستی بر امر دین | مباش و مشو خوش بر همچین |
| ازان بعد تأکید بر ذکر کرد | ز بنیاد مسجد ترغیب کرد |
| قناعت به هر حال اولی بود | به قانع رضاهای مولی بود |
| ولیکن به علم رضای خدا | قناعت گزیدن باشد خطا |
| به دامان عالم بگير استوار | ز عالم بود دین و دنیا قرار |
| ز عالم همان کس عالم بدان | که علمش جسد شد تقوی روان |
| ز علم رسومی قانع مشو | به نفس و هوایت تابع مشو |
| به اذکار و اوراد و صوم و صلواه | به تسبیح و تهلیل و فطر و زکواه |
| به علم و حیا و صبر و شکور | بجوید همیشه رضای غفور |
| ز ظلم و زنا و کذب و وغا | ز اتمام و غیبت صبح و مسا |
| همین پندهایی چون بگفت | همان سال اسپش به کشمیر رفت |

مساجدی که در زمان حضور سید همدانی کار ساختمان شان به پایان رسیده بود، مرکز تبلیغ و ترویج اسلام گردید.

نتیجه گیری

در مهاجرت سید علی به کشمیر و نواحی آن بلتستان، نویسندگان دوگونه ابراز نظر دارند: یکی اینکه سید به میل خودش و دستور غیبی از طرف رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم، برای خدمت دین مبین اسلام به این دیار گراییده است. دوم اینکه در نتیجهی برخورد به امیر تیمور لنگ گورکانی و تهدید شدن، به آن خطه مهاجرت نموده است. امیر کبیر در سال ۷۸۳هـ وارد بلتستان شده و مدت دو سال ۷۸۵هـ و چند ماه فعالیت‌های تبلیغ دین و فرهنگ را به نحو احسن انجام دادند. شاه همدان همراه با ۷۰۰ نفر هنرمند ایرانی در سال ۷۷۴هـ وارد کشمیر و بلتستان شد. سید علی همدانی با علماء و کاهنان مذاهب دیگر کشمیر، بلتستان و ترکمنستان، مناظره های سخت انجام می داد و بیشتر غالب و چیره

دست می‌آمد. در دوران اقامت او در این مناطق هزارها تن بردست سید مسلمان گردیدند و بنابر نفوذ فوق العاده‌ی او اسلام در آن خطه گسترش قابل توجهی یافت و اکنون مردم بلتستان صد در صد مسلمان هستند. زبان و فرهنگ و برخی از صنایع ایرانی به وسیله‌ی وی در آن دیار رواج پیدا کرد و ایران صغیر معروف است. او چندین مساجد و خانقاه را در بلتستان بنا نموده تاکنون بیانگر فعالیت‌های آن ولی در بلتستان می‌باشد.

کتاب نامه

- ۱- حسنو، غلام حسن، ۲۰۱۵، **تاریخ بلتستان** (جلد اول) هارون بک دپو، خیلو بلتستان، لاهور.
- ۲- کمال الهامی، **حشمت معراج ادب**، سکر دو (مجله سالانه)
- ۳- وزیر احمد غضویا، ۲۰۰۲، **گلدسته عباس** از بوا عباس، سکر دو .
- ۴- سید عالم، ۱۹۹۰، **شمالی علاقه جات کا لسانی و ادبی جائزه**، اسلام آباد .
- ۵- مولوی حشمت الله لکهنو، ۱۹۶۸، **تاریخ جمون** ، لاهور.
- ۶- حسرت، محمد حسن، ۱۹۹۲، **تاریخ ادبیات بلتستان**، پندی.
- ۷- شمیم بلتستانی، **آیینہ بلتستان** ، چاپ راولپندی.
- ۸- حسین آبادی، محمد یوسف، ۱۹۸۴، **بلتستان پر ایک نظر** ، سکر دو.
- ۹- **پاکستان کا ثقافتی انساکلوپیدیا** (بخش بلتستان) انتشارات لوک ورثه، اسلام آباد
- ۱۰- کاظمی، سید محمد عباس، ۱۹۸۵، **بلی لوک گیت** ، اسلام آباد.
- ۱۱- حسرت، محمد حسن، ۱۹۹۵، **بلتستان تہذیب و ثقافت** ، پندی
- ۱۲- عرفانی، دکتر خواجه عبد الحمید، ۱۳۴۳، **ایران صغیر یا تذکرہ شعرای پارسی کشمیر** ، تهران.
- ۱۳- محمد ابراهیم زائر، ۱۹۹۲، **ارض بلتستان** .
- ۱۴- سلیم خان گمی، ۱۹۶۴، **اشاعت اسلام در کشمیر** ، پیشاور.
- ۱۵- میر نجم الدین ثاقب، **نور المومنین**، (نسخه خطی)

بررسی شعر نظیری از لحاظِ صورِ خیال

نوید احمد گل *

چکیده

نظیری نیشاپوری یکی از درر شهوارِ حمائل سبک هندی است و دلدادۀ مضمون یابی و معنی آفرینی. اساس این مضمون یابی و معنی آفرینی او بر ساخت و نشت و نمونه‌های صورِ خیال (images) اوست. این شذره یک سعی دانشجویانه شده است تا روشن شود که نظیری در گلستان شعر سبکِ هندی چه گلدوزی‌ها و چه گلکاری‌ها کرده است.

کلیده واژه : نظیری نیشاپوری، شعر، صور و خیال

پیشگفتار

محمد حسین متخلص به نظیری (۱۰۲۱هـ) یکی از شاعران نامور سبک هندی بود. (توفیق سبحانی، ۱۳۷۷هـ ص ۴۵۰) - در جوانی به کسب ادب پرداخت و شاعری آغاز کرد. چون شاعر دوستی و صلات میرزا عبدالرحیم خانخانان را شنید، در ۹۹۲هـ از نیشابور به هندوستان آمد - به وساطت خانخانان به دربار اکبر گورکانی (۹۶۲-۱۰۱۳ق هـ) راه یافت و خود آن سلطان و فرزندانش را مدح گفت. (صدیق حسن، ۱۳۹۳هـ ص ۴۵۴) - نظیری یک دیوان از خود به یادگار گذاشته است. آن دیوان بر ذیل مشتمل است:

* . دانشیار زبان و ادب فارسی کالج دولتی ، شیخوپوره

| | | | |
|-------------|-----|-------------|-----|
| غزل = | ۵۶۳ | قصیده = | ۳۲ |
| قطعه = | ۳ | ترکیب بند = | ۸۰ |
| ترجیع بند = | ۱۰ | رباعی = | ۱۳۸ |

(نظیری، ۱۳۷۹هـ ص ۳۲)

دیدگاه

- ۱ : علامی ابوالفضل : " نظیری باظاهر آبادی عمارت باطن می سگالد " (ابوالفضل، ۱۸۷۶م، ص ۲۵۰).
- ۲: توفیق سبحانی : "نظیری در نشان دادن تصویر خیال وحالات وجدانی مهارت داشته است و به نظر می رسد که او فقط توصیف کننده عشق نیست بلکه خود عاشقی صادق است(توفیق سبحانی، ۱۳۷۷هـ ص ۴۵۰)."
- ۳: علامه محمد اقبال :

به ملک جم ندهم مصراع نظیری را کسی که کشته نشد از قبیله مانیست
(اقبال، ۱۹۵۴م، ص ۱۳۵).

تصویر خیال: (Image) اصطلاح جدید است که در ادبیات و نقد ادبی در ادبیات غرب و ادبیات جدید فارسی به کار می رود. برای واژه ایماژ در زبان فارسی، تصویر خیال پیشنهاد شده است که بر دو اصطلاح تصویر و خیال مشتمل است. استعمال کلمه خیال در برابر ایماژ (Image) است که در صورخیال را به مفهوم انواع اقسام ایماژ به کار برده‌اند. تصویر خیال در اصطلاح شعر، نمایانندن اشیاء، اعمال، افکار، احساسات هر تجربه است از راه زبان. تصویر یا صورت خیال از تلفیق اشیاء، کلمات، احساسات و افکار به نیروی تخیل در ذهن هنرمند به وجود می‌آید. در واقع تصویر شعری مجموعه‌ای از واژگان است و نمی‌توان آن را به صورت عینی دید. پس به بیانی تصویر شعری یا صورت خیال است .

سی. دی. لوئیس ایماژ را چنین تعریف کرده است "ایماژ تصویری است که شاعر آن را به وسیله کلمات می‌سازد." هدف به کاربردن تصویر خیال، تشدید

احساس و انتقال آن از گوینده به شنونده یا خواننده است. درحقیقت هر تصویر خیالی، حاصل عاطفه و تجربه ذهنی شاعر یا نویسنده و وسیله‌ای برای انتقال این تجربه به دیگران است.

(شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲هـ ص ۱، ۳، ۱۲، ۲۲)

انواع تصویر خیال را صور خیال می‌نامند ولی این انواع نیست بلکه شاخه‌های یک شجر صورت خیال است. شاعر برای راه تصویر خیال از تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه، تشخیص، تجرید، اغراق، نماد، اسلوب معادله و تلمیح و مانند آن‌ها استفاده می‌کند. تصویر خیال، به عقیده بسیاری، جوهر اصلی شعر است و در کلیه تعریف‌هایی که از شعر در زبان‌های مختلف شده است، آن را یکی از عناصر تشکیل دهنده شعر به شمار آورده‌اند. (پورنامدار یان، ۱۳۷۴هـ ص ۶۲)

۱: تصویر خیال از جمله اسباب انتقال و انگیزش عواطف است که در ارتباط با آن از وسایل خلق زیبایی و ایجاد لذت در شعر هست.

۲: تصویر خیال هم زبان را تازه و باطراوت می‌کند.

۳: تصویر خیال نه به منزله یک نمایش تصویری می‌باشد بلکه به منزله چیزی که گره‌ای عقلانی و عاطفی را در لحظه‌ای از مان نشان می‌دهد و میان ایده‌های مختلف و نامتجانس وحدت برقرار می‌کند.

۴: صور خیال بعدی متفاوتی در شعر ایجاد می‌کند که انسان را در حضور امری مقدس و در آستانه راز قرار می‌دهد. چنین حضوری خود سبب پرورش وجدایی و رهایی از ارزش‌های حقیر مادی و دنیوی می‌گردد. (میر صادقی، ۱۳۷۴هـ ص ۶۶، ۷۴، ۷۵، ۷۶)

۵: تصویر خیال جوهر اصلی شعر به شمار می‌رود ولی تنهانیست بلکه خیال هم مثل هریک از عناصر دیگر شعر ارزش خود را در ارتباط و همبستگی باعناصر دیگر شعر است.

(شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲هـ ص ۶۶، ۷۴، ۷۵، ۷۶)

اکنون سخن راجع به بررسی صور خیال نظیری می‌شود به عنوان مثال

۱- تشبیه

در لغت به معنی چیزی را به چیزی دیگر مانند کردن و در اصطلاح یعنی مقایسه و کشف و یادآوری شباهت یا شباهت‌هایی بین دو چیز یا دو امر متفاوت، این کشف حاصل دقت و ذوق و قریحه شاعر یا نویسنده است-

(صفا، ۱۳۳۵هـ ص ۵۶)

تشبیه در کلام نظیری در تعداد و کمیت و کیفیت از هر سه لحاظ بسیار جالب و درخشان است. عناصر تشبیه (مشبه به) نظیری بدین‌گونه است

۱: عنصر غالب در تشکیل تشبیه‌های نظیری طبیعت است. و اغلب عناصر طبیعی در مشبه به واقع می‌شود مانند کهنسار، گل، خار، آبشار، باران، نخل، دریا، سیلاب موج، شب نگارندان، فضای غزل نظیری را وسعت و عظمت و استحکام بخشیده است .

۲: او از عناصر غیر طبیعی اشیای محسوس، تشبیه‌های خود اختراع کرده است و این التزام در ترکیب‌های اضافی جلوه‌گر شده است مانند، کعبه باده پرستان، حُسنِ سوزان نافه پیچیده بو، افسونِ نگهت، داغ چاکِ گریبان و غیره .

۳: او از جانداران (جانوران و انسان) تشبیهاتِ خود اختراع کرده است مانند مگس، صیاد، وحشی، عندلیب، طفل، گدا، غزال، مرغ کهن، مسکین، سگِ خانه زاد، مور ، عقاب و گنجشک و غیره.

۴: رنگ و حس آمیزی در تشبیهات نظیری نیز دیده می‌شود مانند، می لعل فام، حسن لاله فام، رنگِ آرزو.

۵: همه تشبیهات نظیری روشن و مفرد و متین است. به عنوان مثال:

به دست غارت تو آن درخت عریانم که از مقام خودش کندی و ثمر چیدی
(نظیری، ۱۳۷۹، ص ۳۵۲)

مورم ولیک دارم قصد شکار عنقا کنجشک بسته بالم اما کنم عقابی
همان، ص ۳۵۹

چون شاخ خزان فتاده بودم شد شوق توام عصای پیری
همان، ص ۳۱۵

بنده آن تاب گیسو و خم بازو شوم همچو شاخ سنبلی پیچیده بر شاخ گلی

همان، ص ۳۱۵

تمثیل عشق و عاشق بحر و غریق بحر است تاتونیز از عشقی از خود نشان بیابی

همان، ص ۳۱۷

سگ خانه زاد عشقم به جفا نمی گریزم نه شکاری غریبم که جهم به های وهویی

همان، ص ۳۲۲

۲- استعاره

استعاره در لغت به معنی عاریت خواستن و به عاریت گرفتن، و در اصطلاح آن است لفظی که در غیر معنی حقیقی خود به کار رود. از این جهت، استعاره نوعی از مجاز محسوب می‌شود. استعاره رکن اساسی ادبیات عالم است (حسن انوشه، ۱۳۷۶هـ ص ۱۱۶۳).

در غزل نظیری استعاره‌ها از تشبیه بیشتر است و جمله زیبایی و قشنگی غزل نظیری برابرداع استعاره تراشی اوست. نظیری در استعاره سازی به دل سوزی خود قسامی حسن محبوب خود کرده است.

۱: نظیری از موجودات طبیعی برای استعاره‌های خود استفاده کرده است. به عنوان مثال چمن، خار، مه دو هفته، گلشن، گلستان، نخل، میوه، ماه کنعان، خورشید، سرو، هلال عید، مه، شهر، نرگس، ذره و غیره.

۲: او موجودات حسی را در استعاره‌های خود آورده است: مثلاً گل خندان، کنج قفس، نرگس سنگین دلان و غیره.

۲: نظیری در استعاره‌های (مستعارمنه)، خود از موجودات جانداران از همه بیشتر توجه دارد. به عنوان مثال: مرغان خوش نوا، شاه عشق بازان، بت دلبر، زلال طبعان، عندلیب، بلبل شوریده، باغبان، مقیمان چمن و غیره.

۳: نظیری از موجودات وهمی برای استعاره سازی خود هم استفاده کرده است. مثلاً جامه تقوی، نور عشق، تخم غم، داغ مهجوری، کشته غربت، طفل اشک، قلم خون خوار، چشم عشق، درد بی دوا، چراغ وصل و غیره. به عنوان مثال:

| | |
|-------------------------------------|--|
| باشاه عشق بازان آخرکسی بگوید | بی آب و دانه کشتی مرغان خوش نواریا |
| که نشست نیم ساعت برماز لال طبعان | که زپرده برنیامد همه خوب وزشت مارا |
| زمستی های شوق آن بلبل شوریده احوالم | که نشناسداگر صدبار بیند آشیانش را |
| نظیری قاتلی دارد که آمرزیده می گردد | سگان از کوی او گر بگذر اند استخوانش را |
| قسمت چنین فتاد که ترکان مست او | در دورما به طاق نهادند جام را |
| | همان، ص ۵ |
| | همان، ص ۶ |
| | همان، ص ۱۸ |
| | همان، ص ۱۹ |
| | همان، ص ۲۰ |

۳ - مجاز مرسل

در لغت به معنی غیر واقع است و در اصطلاح فن بیان استعمال کلمه است در غیر معنی حقیقی آن. یک کلمه در معنایی غیر از معنی حقیقی خود به کار می رود. برای اینکه ذهن خواننده یا شنونده، از معنی حقیقی به معنی مجازی توجه کند، دلیل یا اشاره‌ای در کلام به کار می‌رود که آن را قرینه یا قرینه صارفه می‌گویند. (میر صادقی، ۱۳۷۴هـ ص ۵۱، ۵۲) در مجاز علاوه بر این قرینه باید رابطه یا مناسبتی نیز بین معنی حقیقی و مجازی وجود داشته باشد تا ذهن خواننده یا شنونده از یکی به دیگری منتقل شود، این ارتباط و مناسبت را در اصطلاح علاقه می‌گویند و مجازی که علاقه آن متشابهت نباشد آن را مجاز مرسل نامیده‌اند. مجاز مرسل از نسبت علاقه بسیار اقسام دارد و از لحاظ عمل نیز بسیار. (میر صادقی، ۱۳۷۴هـ ص ۵۱، ۵۲).

صفت مجاز در غزل‌های نظیری از تشبیه و استعاره بیشتر نیست ولی آن قدری که هست خیلی استوار و پخته است و به یک وقت از تابناکی و طربناکی و طربناکی خود روی غزل‌های او را چون کف نگارندگان نگارین ساخته است و آن را از لحاظ انواع مجاز بدین گونه بررسی می‌توان کرد:

۱: جز گفتن و کل مراد گرفتن نظیری ازین نوع بی نهایت التفات کرده است: به عنوان مثال دل، جان، چشم، سر، عارض گفته است و سالم و کامل انسان مراد گرفته است.

۲: ظرف گفتن و مظروف مراد گرفتن این نوع مجاز در غزل‌های نظیری از همه بیشتر انواع مجاز آورده شده است و شعر او را محکمی و زیبایی بخشیده. به عنوان مثال حسن، بود و نابود، فتنه، فقر، دهر، غمزه، عشق، خرابات، مژگان، سینه، نظر، زمانه، شهر، روزگار، نمط، دل، وفا و خانمان گفته است و اهل حسن یا حسین، عاشقان، صاحب مژگان، اهل خانمان، اهل خرابات مراد گرفته است.

۳: در مجاز مرسل از گفتن ظرف، مظروف مراد گرفتن عام است و معمولاً این اسم فاعل می‌باشد ولی نظیری از لفظ عشق به جای عاشق برای معشوق آورده است و این ابداع نظیری است.

۴: در مجاز نظیری از موجودات طبیعی، اسطوره‌ها، داستان پیغمبران و از اصطلاحات موسیقی هم استفاده کرده است. به عنوان مثال:

در نمازم دل زخموری به صد جامی رود قبله گم شده محتسب میخانه را آباد کن

نظیری ۱۳۷۹، ص ۱۶۵

سرو برگ من نداری به کجاروم؟ چه سازم؟ دل پر شکایت از غم لب پر حکایت از تو

همان، ص ۳۷۹

در شهر کو هنگامه ها بهر تماشا کرده ای تا خلق را غافل کنی صد فتنه برپا کرده ای

همان، ص ۳۹۶

روز قیامت هم عجب گر کام مشتاقان دهی تو کز فریب وعده ای دل هاشکیا کرده ای

همان، ص ۳۹۶

درین میدان پر نیرنگ حیران است دانایی که یک هنگامه آرای است و صد کشور تماشایی

همان، ص ۳۷۹

۴- کنایه

در لغت به معنی پوشیده سخن گفتن است، و در اصطلاح سخنی است که دارای دو معنی نزدیک (حقیقی) و دور (مجازی) باشد بهر طوریکه این دو معنی، لازم و ملزوم یکدیگر باشد تا شخص با اندکی تأمل، معنی دومی را که لازمه معنی اول است، درک کند. لفظی را که به صورت کنایه به کار می‌رود مکنی و معنی مورد نظر را که آن حاصل می‌شود مکنی عَنه می‌گویند. کنایه را به دو نوع قریب و بعید تقسیم کرده‌اند. شیوه غیر مستقیم بیان در کنایه باعث تأثیر و زیبایی آن است بسیاری از مفاهیم زیبا و نیز خیلی از مفاهیم ممنوع و زننده به وسیله کنایه ادا می‌شود. کنایه در شعر سرودن یکی از وسیله‌های مهمی ابلاغ عاطفه است ولی کنایات هر قومی خاص خودشان داشته باشد. (میر صادقی، ۱۳۷۴ هـ ص ۸۶)

۱: کنایه‌های نظیری مرکب است به عنوان مثال دخترِ رز، دکانِ کاسد و سالکان مجرد و غیره.

۲: نظیری از مصدرها و فعل‌ها کنایه سازی کرده است و این ابداع نظیری است به عنوان مثال: در هوای کسی سوختن و بر سینه سنبل ساختن، به سرو آویخته سردادن و غیره.

۳: کنایه نظیری از موجودات طبیعی نیز استفاده کرده است به عنوان مثال: گل، مرغ چمن، و خورشید و غیره.

۴: نظیری از موجودات حسی هم برای کنایه سازی بهره برده است و این نوع نسبت به موجودات طبیعی و وهمی بیشتر است اما نسبت به جانداران کمتر است. به عنوان مثال: گوش خاکی، دُر گرمی، خاک بنی‌آدم، سپهر شوخ تر، نرگسِ جادو، دخترِ رز، لختِ جگر، لاله رخساران، سرو آویخته، آتش پرستی، خاکِ مراد بخش و گرفتاران بیدل و غیره.

۵: در بعضی موارد نظیری از موجودات وهمی نیز بهره برده است. به عنوان مثال طلسم فروبسته، حورای رضوانی، فریب نرگس، عیار سر بلندان و غیره.

۶: نظیری برای کنایه سازی از اسطوره‌ها و داستان‌ها هم استفاده کرده است اما خیلی اندک به عنوان مثال زلیخا مشربان، خاک بنی‌آدم، عزیز مصر و غیره.

۷: نظیری از جانداران هم کنایه سازی کرده است به عنوان مثال بنی آدم، پروانه، مرغِ چمن، شاهدانِ بازاری، ساقی خجسته جمال، اسیر گران بها وغیره.

۸: نظیری یک کنایه را در دو معنی آورده است. مثلاً لاله رخساران برای معشوقان سرخرو آورده و در عین حال برای پیاله‌های لبالب از شراب هم آورده است و گریبان به زیان رفتن در معنی چاک گریبان آورده است و برای ذلت و رسوائی خودهم. و این ابداعِ نظیری است. به عنوان مثال:

گرم صد بار سوزی، باز بر گیرد سرت گردَم

نیم پروانه، کز یک سوختن از دست و پا افتم

نظیری، ۱۳۷۹، ص ۲۳۲

درین دکان کاسد صد هنر بی یک سبب هیچ است

به مس محتاجم اکنون، گرچه مس را کیمیا کردم

همان، ص ۲۳۴

ما گرفتاران بیدل، هر کجا نالیده‌ایم

لرزه برعرش از دعای مستجاب افکنده‌ایم

همان، ص ۲۳۵

کنم به بادهٔ بدمستی که سودایی دگر دارم

به ساقی تلخ می گویم که دل جایی دگر دارم

همان، ص ۲۶۳

تسبیح و سجده از گل میخانه می‌کنم

خاک مراد بخش برآرد مراد من

همان، ص ۲۶۶

۵- صفتِ تشخیص و تجرید

اینجا شایسته تذکر است که تجرید یک شکل پیشرفته تشخیص است و تشخیص یعنی شخصیت بخشیدن به اشیاء غیرذی روح، به این معنی که شاعر برای آن‌ها خصوصیت انسانی تصور کند و صفت‌ها یا اعمال یا احساس‌های

انسانی را به آن‌ها نسبت دهد و بدین ترتیب، به آن‌ها حس و حرکت می‌بخشد. (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲هـ ص ۱۴۶).

تجریّد یعنی جدا کردن یک یا چند خصوصیت از چیزی و سپس اثبات حکم یا صفتی برای آن خصوصیت انتزاع شده تجرید از مباحث فن بیان و اغلب همراه با تشخیص است. در این گونه موارد، شاعر معمولاً خصوصیتی را از یک مفهوم شخصیت یافته جدا می‌کند، سپس آن را به صفتی وصف می‌کند یا حالتی را برای آن به ثبوت می‌رساند. (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۱هـ ص ۱۶۱).

صفت تشخیص و تجرید مهمترین و چشمگیرترین و زیباترین صفت غزل‌های نظیری است که در دیده‌ها خلیده و در دل نشسته شد.

۱: نظیری عناصر جلوه‌های طبیعت را مانند، شب، گل، شاخ، باد، برق، روز، صبا، ابر، فلک، غنچه، شمع، سرو، نرگس، صحن، دیوار، دروایم، سحر و سوسن را شخصیت بخشیده است.

۲: نظیری عضوهای جسم انسانی را مثل انسان سالم مورد استفاده قرار داده است، مهمترین و زیباترین عضوها که نظیری شخصیت بخشیده آنها عبارتند از: زلف، حال، نگاه، چشم، نظر، دیده و غیره.

۳: نظیری موجودات وهمی و عادت‌های انسانی یعنی محبوب را از همه بیشتر شخصیت داده است.

به عنوان مثال:

سر مه در دیده دل، تا نکشد لطف حکیم
گر سراپای شود دیده بینا نشویم
نظیری ۱۳۷۹، ص ۲۳۲

به صید گاه ضعیفان ز بازوی شوخی
چه تیر جور که نگشاده ای دریغ از تو
همان، ص ۲۸۳

ترسیم از خون ریزی زلفت که گیرد دامن
خون دل‌ها از شکنجش میچکدکم تا ب ده

همان، ص ۲۸۵

۶- اغراق

اغراق در لغت به معنی کشیده کمان است و در اصطلاح آن است که در آن توصیف کسی یا چیزی یا حالتی به قصد تاثیر بیشتر، افراط و زیاده روی شود. در اغراق گوینده با تصرف ذهن خود، حالت یا صفتی را از وضع طبیعی و عادی که دارد کوچک تر یا بزرگ تر جلوه می دهد و بدین ترتیب تصویری در ذهن خواننده یا شنونده وجود می آورد. برجستگی و تشخص و عظمت خاصی به آن می بخشد که عادت آن را بر نمی تابد. اغراق ناشی از شور هیجان شدید عاطفی است، تا شاعر نفرت فوق العاده یا محبت فوق العاده یا تعلق خاطر فوق العاده را به شخص یا اندیشه ها یا حادثه ای نداشته باشد نمی تواند به وجهی اغراق آمیز از آن سخن گوید. (جلال همائی، ۱۳۴۸هـ ص ۲۶۲). چنین می نماید که صحبت و دلبستگی نظیری به اغراق فوق العاده بود. به عنوان مثال:

محبت جزو جزوم راز هم بیتاب تر دارد تجلی ذره ذره کوه را پروانه می سازد
نظیری، ص ۱۸۲

ز تو رگم به رگ مو به موی در سخن است حکایت تو همین نیست با زبان مخصوص
همان، ص ۲۰۵

آن را که داغ عشق به مستی نهاده ای تایب هزار بوسه زند بر نشان داغ
همان، ص ۲۱۵

برمور نهاده اند باری کافلاک نمی کند تحمل
همان، ص ۲۲۵

۷- نماد

چیزی است که چیزی دیگر را از طریق قیاس یا تداعی نشان دهد، مانند رنگ سفید که معمولاً نماد بیگناهی و گل سرخ که نماد زیبایی است. ارزش هنری نمادها در حد به کار بردن یک مجاز است که مفهومی را در دو سطح حقیقی و مجازی به خواننده عرضه می کند. نماد از میان انواع تصویر خیال است و به استعاره بیش از همه نزدیک است. (میر صادقی، ۱۳۷۴هـ ص ۲۸۱، ۲۸۳).

معمولاً نمادها نوین نمی‌باشد و در غزل‌های نظیری نماد ۲۱ بار تکرار، عنقا ۱۲ بار تکرار شده است و زاغ، جغد، ناهید، زهره و بو علی برای نماد هم مکرر آمده است. به عنوان مثال:

| | |
|---------------------------------------|------------------------------------|
| یک فال خوب راست نشد بر زمان ما | شومی جغد ثابت و یمن هما غلط |
| ناهید و زهره شاد نسازد به جام صوت | آن را که از ازل دل شادان نبوده شرط |
| شبهه عشق از نظیری پرس | بوعلی حل نکرده این اشکال |
| کس زما سر گشتگان ره بر مراد خود نیافت | بال و پر در جستجوی منزل عنقا زدیم |
| نگویم این که سیه بختیم نمی انداخت | چوبال زاغ بدم، همچو چشم زاغ شدم |
| هر که جمال تو دید دولت جاوید یافت | سایه زلف سیه پرّ هما کرده‌ای |

نظیری، ۱۳۷۹، ص ۲۰۸
همان، ص ۲۱۰
همان، ص ۲۲۶
همان، ص ۲۳۲
همان، ص ۲۵۲
همان، ص ۳۰۶

۸ - اسلوب معادله

اغلب به ابیاتی بر می‌خوریم که دو مصراع آن از لحاظ نحوی کاملاً مستقل هستند و هیچ حرف ربط یا حرف شرطی آن دو را به یکدیگر پیوند نمی‌دهد، در این گونه ابیات، هر یک از مصراع‌ها در تاکید مضمون مصراع دیگر مورد نظیر آن را ارائه می‌دهد مصراع از نظر مفهوم چنان با مصراع دیگر یکسان است که می‌توان جای آن‌ها را عوض کرد یا بین آن هر دو علامت مساوی گذاشت. این نوع تمثیل را اسلوب معادله نا مگذار می‌گویند. (میر صادقی، ۱۳۷۴ هـ ص ۸۶).

بسیاری از شاعران فارسی زبان اسلوب معادله را بکار برده‌اند. اما شاعران سبک هندی، بیش از همه به آن توجه داشته‌اند، تا آن جا که می‌توان آن را یکی از ویژگی‌های این سبک دانست (همان). در اسلوب معادله صائب تبریزی از همه

شاعران برجسته تر است . بعداً فیضی، کلیم کاشانی، نظیری و بیدل عظیم آبادی افزونی بخشیده‌اند. (توفیق سبحانی، ۱۳۷۷هـ ص ۵۰۰، ۵۰۴، ۵۳۱).

بنا به گفته دکتر سید عبد الله « نظیری و بیدل تنها شاعران اند که اسلوب معادله را برای مضامین عاشقانه رواج داده‌اند که پیش از آنها صفت فقط برای مضامین اخلاقی و حکمی رایج بود» (سید عبدالله، ۱۹۷۷م، ص ۵۱).

۱: نظیری مناظر طبیعت را بسیار استفاده کرده است. به عنوان مثال دست صبا را به صیدش نه رسیدن، بی میوه سیربوسستان لذیز نمی‌باشد، دفینه در آب مستور نمی‌شود. کرشمه‌های گل فقط برای بلبل می‌باشد، سرو در باغ ایستاده درس اعتدال می‌دهد، از قند آب آلود حلاوت می‌چکد، بوی گل بر دوش صبا سوار می‌آید و غیره .

۲: نظیری از موجودات حسی برای اسلوب معادله سازی خود بسیار بهره برده است. به عنوان مثال بوی می از پیمانه شکسته نمی‌رود، بر شیشه خالی ز می سجده حرام است، تیر و کمان خود به دشمن دادن تاک در در و دیوار نمی‌ماند از گریه دیده‌ها را پاک کردن، کسی از ده ویران خراج نمی‌گیرد و غیره .

۳: نظیری از جانداران انسان و جانوران برای صفت اسلوب معادله بهره‌گیری کرده است به عنوان مثال اول مملکت را به یغمائی دهند، پرواز مرغ بسمل جز زیر پر خود نمی‌باشد، سپاه برپشت گرمی سلطان جنگ می‌کنند، مانند کودک آرزوها دارم و روش ابلاغ آنها نمی‌دانم، دل کافر نهاد من بر مذهب من اعتقاد ندارد و غیره.

۴: نظیری برای اسلوب معادله خود از موجودات وهمی نیز استفاده کرده است به عنوان مثال: شب روز عید کودکان به جواب نمی‌روند، آتش سودابه، آب دیده فرونشیند، شوق بر لب کوثر پیمانه خود می‌شکند، چشم گدا از طعام لذت می‌برد.

رموز مل ز نظیری شنو که مست شده کرشمه های گل از بلبل بهاری پرس

نظیری، ۱۳۷۹، ص ۱۸۱

مفلسم کرد و در عتاب آمد چه کند آفتاب باخفاش

همان، ص ۱۸۶

| | |
|-------------------------------------|---|
| ز اظهار محبت در زبان خلق افتادم | چومحتاجی که گنجی یابد و ظاهر کند دوزش همان، ص ۱۸۷ |
| شب از خیال وصل تو خوابم نمی برد | چون کود کان خوشدلی روز عید خویش همان، ص ۱۲۰ |
| اعتدال از سروباغ آموزنی از خار و گل | نه سراپا بستگی نی پای تاسر انبساط همان، ص ۲۰۸ |
| بهتان گنج بردل مسکین نهاده اند | ورنه خراج، برده ویران نبوده شرط همان، ص ۲۱۰ |
| بلاوحادثه بر مابه حکم غمزه تست | به پشت گرمی سلطان کند سپاه نزاع همان، ص ۲۱۴ |
| به گریه دیده زآلودگی فروشویم | که پاک را نتوان دیدجزبه دیده پاک همان، ص ۲۲۳ |
| جمال وجاه موافق به هم نساخته اند | قبای سروقصیر است وقد سروطویل همان، ص ۲۳۵ |
| چون کودک پُر خشم بود گریه حدیثم | صدعرض هوس دارم وگفتار ندانم همان، ص ۲۴۱ |
| گشتیم زبندگی خداوند | سلطان شد ایاز از اسیری همان، ص ۳۱۳ |

۹ - تلمیح

تلمیح در لغت به معنی به گوشه چشم اشاره کردن است. تلمیح به تقدیم لام برمیم (از ریشهٔ لمح) در لغت دیدن و نظر کردن و آشکار ساختن و از نظر اشاره کردن است تلمیح به تقدیم میم برلام به معنی سخن ملیح گفتن است، هدایت در مدارج البلاغه (ص ۹۹) به جای تلمیح، تلمیح گفته است. صاحب اطراز در ضبط این کلمه تلمیح و تلمیح هر دو را به یاد می کند و دومی را با معنی مناسب تر می داند. در اصطلاح فن بدیع آن است که شاعر در سخن کلام، به داستانی یا مثل یا آیه یا حدیث یا حادثه‌ای که معروفیت داشته باشد، اشاره می کند. از این

رو برای درک بیت یا عبارتی که حاوی می‌باید داستان یا شعر یا مثل سایر مورد اشاره به تمامی دانست. تلمیح داستان زمانه گذشته می‌باشد که به طور مختصری در شعر و عبارت مطرح می‌شود. (شمیسا، ۱۳۷۲هـ ص ۵، ۷)

نظیری از تلمیح استفاده بیشتری کرده است. ۴۰ در صد بیت غزل نظیری وصف تلمیح را در بر دارد.

۱: داستان‌های پیغامبران را نظیری به عنوان تلمیح بسیار مورد استفاده قرار داده است. مثلاً واقعه حضرت آدم و ابلیس و بت‌شکنی حضرت ابراهیم، واقعه آدم و حوا، خضر، زلیخا، سید اولاد آدم، قصه مولود عیسی، حضرت محمد صلی‌الله‌و‌س‌له‌و‌آ‌له‌و‌س‌لم‌و‌آ‌له‌و‌س‌لم و متعلقات حیات آن قصه حضرت یوسف و یعقوب و زلیخا و غیره.

۲: اسطوره‌ها و افسانه‌های قدیم در غزل نظیری به عنوان تلمیح نیز استفاده شده است به عنوان مثال قصه اسکندر و خضر، واقعه بلقیس و سلیمان، خسرو و شیرین، قصه حضرت موسی و سامری و غیره.

۳: موجودات وهمی نیز به عنوان تلمیح در غزل نظیری آمده است. به عنوان مثال عنقا، هما، فردوس، هفت خوان، هدیه سلیمان، کاسه مجنون، عمر نوح، عدالت مهدی، و سدره و غیره.

۴: موجودات غیر طبیعی در غزل نظیری به عنوان تلمیح نیز آمده است: منزل قارون، یدبضا، نقش مانی، لعبت چینی، و غیره. به عنوان مثال:

کعبه و زمزم زرخدان و رُخش پنداشتم دیده شد بت خانه کشمیر و چاه بابلی

نظیری، ۱۳۷۹، ص ۳۱۷

فیض ازساقی نظیری جوانی از سامری خاکپای جبرئیل هست گرد دلدی

همان، ص ۳۱۷

از جمال خود اگر دادی بعالم ذره ای قسمت هر مور مقدار سلیمان آمدی

همان، ص ۳۱۸

گر نبودی پیر کنعان بوی پیراهن شناس کورماندی در برش گردوست عریان آمدی

همان، ص ۳۱۸

چو کنعان مبتلای قحط گشتم کجای ای فراوانی کجایی؟

همان، ص ۳۲۰

کتابنامه

- ۱- ابوالفضل، علّامی، ۱۸۷۶م، **آیینِ اکبری**، کلکته، هند .
- ۲- اقبال، محمد، علّامه، ۱۹۵۴م، **جاویدنامه**، شیخ غلام علی ایڈ سنز، لاهور، .
- ۳- پورنامداریان، تقی، ۱۳۷۴هـ، **سفر درمه**، چشم و چراغ، تهران، ایران، ش.
- ۴- توفیق سبحانی، ۱۳۷۷هـ، **نگاهی به تاریخ ادبِ فارسی درهند**، تهران، ایران.
- ۵- جلال الدین، همائی، ۱۳۴۸ هـ، **فنونِ بلاغت و صناعاتِ ادبی**، هما، تهران، ایران.
- ۶- حسن انوشه، ۱۳۷۶ هـ، **فرهنگِ نامه ادبِ فارسی**، وزارتِ فرهنگ و ارشادِ اسلامی ایران، ایران.
۷. سید عبدالله، ۱۹۷۷ م، **فارسی زبان و ادب**، مجلسِ ترقیِ ادب، لاهور، .
- ۸- شفیعی کدکنی، محمد رضا، ۱۳۷۲ هـ، **صورِ خیال در شعرِ فارسی**، آگاه، تهران، ایران.
- ۹- شفیعی کدکنی، محمد رضا، ۱۳۷۱ هـ، **شاعرِ آئینه ها**، آگاه، تهران.
- ۱۰- شمیسا، سروش، ۱۳۷۲ هـ، **فرهنگِ تلمیحاتِ فارسی**، فردوس، تهران، ایران، ش.
- ۱۱- صدیق حسن، نواب، ۱۳۹۳ هـ **شمعِ انجمن** (تذکره) بهوپال، هند.
- ۱۲- صفا، ذبیح الله، ۱۳۳۵ هـ، **آیینِ سخن**، تهران، ایران، ش.
- ۱۳- میر صادقی، ، میمنت، ۱۳۷۹، **واژه نامه هنرِ شاعری**، کتابِ مهناز، تهران، ایران.
- ۱۴- نظیری، محمد حسین، نیشاپوری، ۱۳۷۹هـ، **دیوانِ نظیری** (بکوشش محمد رضا طاهری حسرت) تهران.

۱ - برگزاری نشست ادبی به مناسبت بزرگداشت حافظ

مورخ ۱۹ مهر ماه ۱۳۹۶ به مناسبت سالروز بزرگداشت شاعر بلند آوازه‌ی ایران و جهان، لسان الغیب حافظ شیرازی(ره) " نشست ادبی" با همت مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان باحضور آقایان: دکتر محمد سفیر سرپرست گروه زبان و ادب فارسی دانشگاه ملی زبان های نوین «نومل»، دکتر نور محمد مهر استاد زبان فارسی دانشگاه نومل، شهاب الدین دارایی رایزن فرهنگی جمهوری اسلامی ایران و سرپرست مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان و سرکار خانم حمیرا شهباز استاد زبان وادبیات فارسی دانشگاه نومل و جمعی از استادان، دانشجویان، شعراء و همچنین جمعی از اهالی فرهنگ و ادب در محل مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان برگزار گردید که به چهار بخش عمده منقسم بود.

بخش اول

مراسم با تلاوت آیاتی چند از کلام ... مجید توسط قاری اخلاق از دانشجویان زبان فارسی آغاز شد. آقای شهاب الدین دارایی، رایزن فرهنگی ایران در پاکستان و سرپرست محترم مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان ضمن خیرمقدم به مدعوین در سخنانی پیرامون شخصیت برجسته حافظ شیرازی و نقش آن در ادبیات ایران و جهان و در غنای شعر فارسی چنین گفت: حافظ بی شک یکی از درخشان ترین چهره‌های شعر ایران و جهان است و منزلت او در این زمینه چندان والا است که بزرگترین اندیشمندان و شاعران جهان او را مورد ستایش قرار داده اند به عنوان نمونه گوته شاعر بزرگ آلمانی درباره او می گوید: ای کاش من کوچکترین شاگرد مکتب حافظ می بودم، ارزش این گفته گوته زمانی می تواند به درستی فهم کرد که بدانیم متفکر پرآوازه‌ایی مانند محمد اقبال لاهوری در قیاس افکار خود باگوته گفته است: زمانی به محدودیت اندیشه خود پی بُردم که با افکار گوته آشنا شدم" نقادان ادب جهان،

گوته را یکی از ارکان چهارگانه ادب جهان نام داده‌اند او درباره حافظ می‌گوید :
حافظا، آرزوی من آنست که فقط مریدی از مریدان تو باشم.

خواجه حافظ شیرازی که به درستی او را لسان الغیب نامیده‌اند، آینه تمام نمای فرهنگ ایرانی و اسلامی در قالب افکار عرفانی است که خواننده را به صفای باطن، تعالی روح، دانایی و پیروی از راهنمایان و عارفان و اولیاء الهی سوق می‌دهد.

اگر در برخی ابیات او، دیدگاه‌های خارج از الگوی یادشده می‌بینم در حقیقت بازگو کننده ارزش‌های مطرح در عصر و جامعه او است ولی مجموعه اشعار او از منظر اخلاق فردی و جمعی مبتنی بر دو اصل معنویت و عقلانیت است او نه آنچنان شیفته عالم بالا است که حقایق زندگی موجود را نادیده بگیرد و نه آنقدر پای بند جهان مادی است که از عالم بالا غافل باشد از این رو شعر حافظ را آمیزه‌ای از عقلانیت و معنویت می‌توان معرفی کرد.

در ادامه برنامه آقای دکتر کمیل قزلباش استاد زبان فارسی دانشگاه که مجری برنامه نشست ادبی نیز بود ضمن اشاره مختصری به زندگی و جایگاه اشعار حافظ شیرازی در نزد شاعران و ادبا پاکستان پرداخت

سرکار خانم حمیرا شهباز استاد زبان فارسی دانشگاه نومل نیز مقاله خود را به عنوان "بررسی و تاثیر حافظ بر شعر اقبال لاهوری" را ارائه کرد.

سپس آقای دکتر محمد سفیر، مسئول گروه زبان فارسی دانشگاه نومل ضمن تشکر از مرکز تحقیقات فارسی در برگزاری و انعقاد سلسله نشست‌های ادبی، مقاله خود درخصوص "اهمیت و ارزش سحرخیزی در شعر حافظ شیرازی و حیرت لاهوری" ارائه کرد

سخنران بعدی و میهمان ویژه این نشست آقای دکتر نور محمد مهر، استاد برجسته زبان و ادب فارسی بود که باتشکر از مرکز تحقیقات فارسی در برگزاری نشست‌های ادبی، مقاله خود را با عنوان «محبوبیت حافظ نزد مردم پاکستان» ارائه نمود ایشان گفتند: ده‌ها ترجمه و شرح بر دیوان حافظ نگارش و به چاپ رسیده است.

بخش دوم

در ادامه برنامه، کلیبی از خدمات ادبی حافظ شیرازی ونیز آرامگاه حافظیه به نمایش داده شد که ازسوی حضار مورد استقبال قرار گرفت.

بخش سوم

در این نشست، مشاعره بین حاضران ایرانی و پاکستانی برگزار شد که مورد استقبال گرم شرکت کنندگان قرار گرفت و به افراد برگزیده علاوه بر تشویق معنوی، جوایز نقدی نیز از سوی آقای دارایی سرپرست محترم مرکز تحقیقات اهداء گردید. در پایان این مراسم به فارسی آموزان شرکت کننده دوره اخیر آموزش زبان فارسی که موفق به پایان دوره شده و در آزمون نیز حائز رتبه برتر شدند علاوه بر اعطای گواهی نامه آموزشی، جوایز ادبی به نفرات اول تا سوم نیز اهداء گردید.

۲- برگزاری نشست ادبی با عنوان "محفل مسالمة حسینی(ع)"

در آستانه ایام اربعین حسینی(ع) و سوگواری حضرت اباعبدالحسین(ع) نشست ادبی و شب شعر حسینی(ع) با عنوان "محفل مسالمة حسینی(ع)" به همت مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان در اسلام آباد با حضور شعراء و ادبای نامی پاکستان درسالن اجتماعات مرکز برگزار گردید.

این برنامه درشامگاه چهارشنبه مورخ ۱۰ / ۸ / ۹۶ برابر با اول نوامبر باحضور ۱۱ تن از شاعران معروف این کشور اعم از شاعران اهل سنت و شیعه از جمله آقایان: دکتر احسان اکبر، دکتر ارشد محمود ناشاد، دکتر مهدی حسینی، علی یاسر، انجم خلیق، طالب حسین، حسن عباس رضا و همچنین سرکارخانم زرین، در رثای حماسه جاودان عاشورا با سروده‌های حزن ناک خود به خوانش گرفتند.

در این محفل ادبی و معنوی، شاعران هریک سروده های خود را به زبان فارسی و اردو به خوانش گرفتند که با احساسات پرشور حاضران و استقبال

دوستداران اهل بیت علیهم السلام و ادب دوستان همراه شد. لازم به ذکر است که سالن اجتماعات مرکز با پارچه و کتیبه‌ها و پرچم‌های حسینی سیاه پوش و مزین شده بود و به این محفل ادبی حال و هوای معنوی ناشی از عشق به امام حسین(ع) بخشیده بود. آقای دکتر احسان اکبر دانشور و شاعر برجسته این کشور که در این مراسم میهمان ویژه بود گفت: برگزاری شب شعر حسینی(ع) به همت مرکز تحقیقات قابل تقدیر و قدردانی است که یک بار دیگر یاد و خاطره جانبازی‌های حادثه عاشورا و امام حسین(ع) را زنده و شعرا را در این محفل گرد هم آورد.

آقای شهاب الدین دارایی سرپرست مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان در اسلام آباد ضمن عرض خیرمقدم به میهمانان محترم و ارجمند، طی سخنانی مکتب امام حسین علیه السلام را مکتب حریت و آزادگی دانست و گفت: حادثه عاشورا، یک مکتب بوده و پرچمدار مبارزه با ظلم و حق علیه باطل است و ائمه اطهار(ع) همیشه درخصوص امر زنده نگهداشتن عزاداری امام حسین(ع) تاکید و اهتمام فرمودند.

شهاب الدین دارایی در بخش دیگری از سخنانش از کمیت اسدی، دعبل خزاعی و محتشم کاشانی به عنوان شاعرانی یاد کرد که با سروده‌های خود به تبیین قیام امام حسین علیه السلام پرداخته و مصائب کربلا را پس از قیام آن حضرت بیان کردند. وی اضافه کرد: عاشقان حسینی(ع) و زائرانی از سراسر جهان که این روزها برای زیارت امام حسین(ع) عازم کربلا و عتبات عالیات می شوند از خطرهای احتمالی سفر خود نیز آگاهند ولی این افراد با درس گرفتن در مکتب امام حسین و به عشق آن حضرت سختی‌های این سفر را با جان و دل می پذیرند و تحمل می کنند.

سرپرست مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان اضافه کرد: مکتب امام حسین علیه السلام مکتب حق جویی و حق گوئی است و بسیاری از قیام‌های آزادی خواهان جهان در تاریخ، از نهضت امام حسین علیه السلام الگو گرفتند. اگر مسلمانان از نهضت عاشورا درس می‌گرفتند مشکلات جهان اسلام و مسائل همانند فلسطین و کشمیر تاکنون حل شده بود. در پایان وی افزود: وظیفه سنگینی بردوش همه ما هست که این پیام حسینی(ع) را به گوش نسل جوان برسانیم.

در ادامه یک ویدیو کلیپ مستند از مراسم باشکوه اربعین حسینی و راهیان کربلای معلی نیز برای حضار به نمایش گذاشته شد که حضاران را تحت تاثیر قرار داد در پایان از شرکت کنندگان این مراسم با صرف شام پذیرایی به عمل آمد.

۳ - گزارش آیین افتتاحیه گردهمایی سراسری استادان زبان فارسی پاکستان در اسلام آباد

روز چهارشنبه مورخ ۱ آذرماه ۱۳۹۶ نخستین گردهمایی سراسری استادان زبان فارسی دانشگاه‌ها و مراکز آموزشی پاکستان تحت عنوان "زبان فارسی - چالش‌ها و موانع - و چشم انداز آینده" به همت رایزنی فرهنگی ج.ا.ایران - اسلام‌آباد و بامشارکت کمیسیون آموزش عالی دولت پاکستان و باهمکاری بخش زبان فارسی دانشگاه ملی زبان‌های نوین اسلام آباد و مرکز تحقیقات فارسی ایران- پاکستان باحضور آقایان: مهدی هنردوست سفیر جمهوری اسلامی ایران در پاکستان، پروفیسور دکتر مختار احمد رئیس کمیسیون آموزش عالی پاکستان (HEC)، دکتر اکرم شاه استاد تمام زبان و ادبیات فارسی دانشگاه، دکتر سلیم مظهر رئیس دانشکده دانشگاه پنجاب و ده-ها تن از استادان و مدیران بخش‌های زبان فارسی دانشگاه‌ها، دانشکده‌ها و کالج‌ها از سراسر کشور و جمع کثیری از دوستداران ادب و زبان فارسی در محل سالن اجتماعات کمیسیون آموزش عالی پاکستان اسلام آباد بمدت دو روز برگزار شد.

در آغاز این همایش که با شرکت گسترده روسای گروه‌های فارسی دانشگاه‌های سراسر پاکستان استادان و دانشجویان رشته زبان و ادبیات فارسی به ویژه دانشگاه زبان‌های نوین (نومل) همراه بود.

در پایان مراسم افتتاحیه به تعدادی از پیش‌کسوتان عرصه تدریس، آموزش، تحقیق و تالیف لوح سپاس و تقدیر عطا گردید سپس همایش وارد دستور کار خود در پنل اول و در نشست تخصصی صبح خود در ساعت ۱۱/۳۰ بشرح ذیل گردید:

الف) موضوع دستور کار پیل اول: بررسی موانع و چالش های آموزش فارسی در دانشگاهها ومراکز آموزشی کشور

- ۱- استماع نظرات نماینده استادان از ایالت پنجاب توسط آقای دکتر ناصر
 - ۲- استماع نظرات نماینده استادان ایالت سند توسط سرکار خانم دکتر فائزه میرزا
 - ۳- استماع نظرات نماینده استادان ایالت خیبر پختونخواه توسط آقای دکتر سلطان الطاف علی
 - ۴- استماع نظرات نماینده استادان ایالت بلوچستان توسط آقای دکتر یوسف حسین
 - ۵- استماع نظرات نماینده استادان دانشگاههای زنان کشور توسط سرکار خانم دکتر فلیحه زهرا کاظمی
 - ۶- استماع نظرات نماینده استادان مناطق راولپندی واسلام آباد توسط آقای دکتر محمد سفیر
- وجمعبندی پایانی پیل اول توسط:

آقای شهاب الدین دارایی رایزن محترم فرهنگی جمهوری اسلامی ایران

ب) موضوع دستور کار پیل دوم ساعت ۱۴/۳۰: راهکارها وراه حل ها وچشم انداز

- آینده زبان فارسی در دانشگاهها ومراکز آموزشی کشور پاکستان
- ۱- استماع نظرات نماینده استادان ایالت پنجاب توسط آقای دکتر سلیم مظهر
 - ۲- استماع نظرات نماینده استادان ایالت سند توسط آقای دکتر رمضان بامری
 - ۳- استماع نظرات نماینده استادان ایالت خیبر پختونخواه توسط سرکار خانم دکتر شفقت جهان
 - ۴- استماع نظرات نماینده استادان ایالت بلوچستان توسط آقای دکتر کمیل قزلباش
 - ۵- استماع نظرات نماینده استادان مناطق راولپندی واسلام آباد توسط آقای دکتر مهر نور محمد خان

۷- استماع نظرات نماینده استادان دانشکده ها وکالج ها توسط آقای دکتر منیر

جهان

و جمع‌بندی پایانی پنل دوم توسط آقایان:

دکتر مختار احمد رئیس محترم کمیسیون آموزش عالی دولت پاکستان

و شهاب الدین دارایی رایزن محترم فرهنگی جمهوری اسلامی ایران

۴ – برگزاری نخستین آیین اعطای نشان " سعدی و اقبال " به آثار برتر در حوزه زبان و ادب فارسی – در اسلام آباد پاکستان

مورخ ۲ آذرماه ۱۳۹۶ روز پنجشنبه نخستین آیین اعطای نشان ادبی «سعدی و اقبال» به همت رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران در پاکستان وبامشارکت کمیسیون آموزش عالی دولت پاکستان (HEC) و با همکاری دانشگاه ملی زبان‌های نوین اسلام آباد ومركز تحقیقات فارسی ایران وپاکستان، نخستین آیین اعطای نشان ادبی «سعدی و اقبال» به آثار برتر در حوزه زبان و ادب فارسی باحضور جمعی از مقامات عالی‌رتبه، اندیشمندان، فرهیختگان، استادان ودانشجویان و جمعی ازدیپلمات های خارجی مقیم ، وزیر آموزش عالی دولت پاکستان برگزار شد.

در این مراسم آقایان؛ مهندس محمد بلیغ الرحمان، وزیر آموزش عالی دولت پاکستان، دکتر مختار احمد رئیس کمیسیون آموزش عالی دولت پاکستان، دکتر ارشد علی معاون کمیسیون آموزش عالی دولت پاکستان، پروفیسور افتخار عارف رئیس فرهنگستان اردو پاکستان، مهدی هنردوست سفیر جمهوری اسلامی ایران در پاکستان، شیرعلی اوف سفیر جمهوری تاجیکستان در پاکستان، شهاب الدین دارایی رایزن فرهنگی کشورمان، محمد امین الله معاون دانشگاه نومل ودکتر اقبال ثاقب استاد برجسته زبان فارسی، دانشگاه جی سی لاهور حضور داشتند.

آقای شهاب الدین دارایی رایزن فرهنگی و سرپرست محترم مرکز تحقیقات

فارسی ایران و پاکستان در ضمن عرض خیر مقدم گزارش مختصری از عملکرد

کمیته علمی جشنواره نشان ادبی "سعدی و اقبال" را ارائه کرد و گفت: از خداوند متعال سپاس گزاریم که امروز ما نخستین نشان ادبی سعدی و اقبال را به پژوهشگران و پدیدآورندگان برتر آثار فارسی در پاکستان اعطا می‌کنیم.

از دست و زبان که برآید کز عهد شکرش بدرآید

در ادامه سخنانی خود وی افزود: فراخوان "نشان سعدی و اقبال" در شهریور ماه سالجاری از طریق درج آگهی در روزنامه، سامانه اطلاع رسانی نمایندگی‌های فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در ایالت‌ها، گروه‌های زبان و ادبیات فارسی دانشگاه‌ها، سامانه اطلاع رسانی سفارت کشورمان در اسلام‌آباد و نیز کنسولگری‌های جمهوری اسلامی در ایالت‌های مختلف پاکستان به اطلاع علاقمندان رسانده شد. و آخرین مهلت ارسال آثار به دبیر خانه کمیته علمی ۸ مهر ماه ۱۳۹۶ (برابر با ۳۰ سپتامبر ۲۰۱۷) تعیین گردیده بود و همزمان سه هیات داور علمی در سه بخش ترجمه و تالیف، شعر، رساله و پایان نامه‌ها از میان چهره‌های علمی برجسته و صاحب‌نظر برگزیده شدند و در همین رابطه ستاد مبادرت به تدوین شیوه‌نامه ارزیابی علمی نمود تا براساس وحت رویه ارزیابی‌ها صورت پذیرد و قریب ده جلسه هماهنگی و برنامه ریزی ستاد برگزاری اعطای نشان سعدی و اقبال تشکیل گردید. هیات داوران علمی برای ارزیابی آثار در حوزه زبان و ادبیات فارسی واصله مشخص شدند که بشرح زیر میباشد.

۱. تألیف کتاب و یا ترجمه آثار (فارسی به اردو و سایر زبان‌های محلی و یا

بالعکس) باموضوع زبان و ادبیات فارسی

• آقایان: دکتر نور محمد مهر (رئیس سابق گروه زبان فارسی دانشگاه نومل)، دکتر محمد سلیم مظهر (رئیس گروه فارسی دانشگاه پنجاب)، دکتر اقبال شاهد (رئیس گروه فارسی دانشگاه جی سی، لاهور)

۲. کتاب‌های شعر به زبان فارسی

• آقایان: پروفیسور دکتر مقصود جعفری (استاد دانشگاه، دکتر معین الدین

نظامی استاد دانشگاه، دکتر علی کمیل قزلباش استاد دانشگاه

۳. رساله‌ها و پایان نامه‌ها مقطع کارشناسی ارشد و دکتری باموضوع زبان و ادب فارسی

● آقای دکتر محمد سفیر (رئیس گروه فارسی دانشگاه نومل)، سرکارخانم دکتر رشیده حسن استاد دانشگاه، سرکار خانم دکتر انجم حمید معاون علمی فرهنگستان زبان ملی پاکستان

براساس این گزارش درمورد مقرر، آثار ترجمه به اردو و زبان‌های دیگر ۱۰ اثر، مجموعه شعری یا دیوان شعر ۱۳ اثر، تالیفات و تصنیفات ۱۹ اثر، رساله و پایان نامه‌ها ۲۷ اثر به دبیرخانه علمی اعطای نشان سعدی و اقبال واصل گردید. خاطر نشان می‌سازد آثار متعددی ازسوی مولفین، شعرا، مترجمین و دارندگان رساله وپایان نامه برای دبیرخانه ارسال می‌گردید لیکن بدلیل انقضای مهلت دریافت آثار، این آثار مورد بررسی و ارزیابی علمی قرار نگرفت.

بر اساس ارزیابی هیات داوران:

- در بخش بهترین ترجمه به اثر استاد محترم آقای دکتر «عارف نوشاهی» با عنوان کتاب «جامی»،
- در بخش تالیف کتاب به اثر استاد دکتر «مهر نورمحمدخان» با عنوان «تذکره النفایس»،
- در بخش شعرفارسی به اثر خانم «زکیه بهروزذکی»، با عنوان «هنوز درسفرم»
- در بخش رساله وپایان نامه در مقطع کارشناسی ارشد به خانم «بنت الهدی رضوی» با عنوان «بررسی و تحقیق در تلمیحات دیوان امام خمینی»
- درمقطع پیش دکترا به اثر خانم «رابعه کیانی»، با عنوان «بررسی تحلیلی دیوان پروین اعتصامی»
- در مقطع دکتری به اثر سرکار خانم دکتر «حکیمه دسترنجی» با عنوان «بررسی و تحلیل محتوایی تاریخی سیر اقبال شناسی در ایران» تعلق گرفت.

۵ - نشست محفل ادبی به پاسداشت سالروز علامه محمد اقبال

امروز به تاریخ ۴ دسامبر برابر ۱۳ آذر ۱۳۹۶ محفل ادبی به مناسبت بزرگداشت ستارهٔ بلند شرق علامه محمد اقبال لاهوری در مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان برگزار شد. این محفل ادبی بر سه بخش عمده مسابقه سخنرانی، ارائه مقاله و بیت بازی که باید اشعار اقبال چه فارسی چه اردو باشد، مشتمل بود. دانشجویان دانشگاه قائداعظم و دانشگاه نومل این رقابت را داشتند که در جلوی نشست مخصوص داوران در برابر یکدیگر قرار بودند.

تلاوت کلام پاک توسط آقای دکتر مهدی حسینی و نعت رسول اکرم (ص) از آقای دلاور عباس ارائه شد. سپس جناب آقای شهاب الدین دارای راین محترم و سرپرست مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان در ضمن ارائه خطبه استقبالیه ابراز نظر فرمود که باوجود این همه کتاب‌ها، سمینارها، مقاله‌ها باز هم جا دارد که دربارهٔ اقبال چنین محافل و مقاله‌ها دائر گردد.

سپس داوران محترم جناب آقای سبحانی مربی مدرسهٔ ایرانی در اسلام آباد، آقای دکتر علی کمیل قزلباش و خانم دکتر رشیده حسن به جایگاه مخصوص داوران تشریف آوردند و به اجازهٔ جناب آقای شهاب الدین مسابقه سخنرانی ارائه مقاله آغاز گردید بعد از آن بیت بازی میان دانشجویان مخصوص دائر گردید. در حالیکه جناب آقای دکتر علی ابو تراب وظیفه مجری را به عهده داشت.

جناب آقای شهاب الدین دارای با مشورت داوران محترم مسابقه را مساوی اعلام فرمودند و سپس میان آن شرکت کنندگان مسابقه جوایز عمده اهدا نمودند از دانشگاه قائد اعظم خانم زی عرب، خانم شازیه بی بی و آقای حامد حسین، و از دانشگاه نومل آقایان عزت فرات، آقای رانا برهان، آقای حافظ اخلاق و ملک حماد در این مسابقه شرکت و از دانشگاه‌های خود نمایندگی نمودند. در حالیکه جمعی اساتید، دانشمندان و دانشجویان دیگر در این محفل ادبی اشتراک جستند که از لحاظ چنین مسابقه و محفل نخستین تجربه‌ای بود که همگان مورد ستایش قرار گرفتند و برای ادامه تاکید ورزیدند.

سپس مراسم پذیرایی از طرف مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان فراهم آورده بودند، صرف نمودند.

شرح حال و آثار دکتر سید علیرضا نقوی

دکتر علی رضا نقوی، مدیر، استاد فارسی، متصدی، ادیب، پژوهشگر، مترجم، نویسنده، منتقد، حقوق شناس و مبارز حرم حریم بوده و در تاریخ ۹ دسامبر ۲۰۱۷ جان به جان آفرین سپرد و در لاهور به خاک سپرده شد. درباره این مرد راحل و آثار ارزشمندش می‌توان کتاب و مقاله‌ها نوشت اما باتوجه به اختصار زندگی نامه‌اش را مختصراً در سطور زیر می‌آوریم :

سال و محل تولد: ۱۴ مه ۱۹۳۳ میلادی / ۱۳۱۲ ش در شهر امروها (هند شمالی)

تابعیت: پاکستانی

شغل و سمت سابق: دانشیار فارسی و متصدی حقوق شیعه

اداره: دانشیار بازنشته از اداره تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین المللی اسلامی، اسلام آباد

زبانهای خارجی: فارسی، انگلیسی و عربی و قدری فرانسه و ترکی

تحصیلات:

- ۱ - متوسط از اله آباد (هند شمالی) در ۱۹۴۷م با درجه عالی
- ۲ - لیسانس در تاریخ و علوم سیاسی و ادبیات انگلیسی از دانشگاه پنجاب لاهور در ۵۳ - ۱۹۵۲م با درجه خوب.
- ۳ - فوق لیسانس : در زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه کراچی در ۱۹۵۵م با درجه عالی و مقام شاگرد اول.
- ۴ - سه سال تحصیل در رشته حقوق در دانشکده مسلم سند کراچی (۵۶ - ۱۹۵۳م)

۵ - یک سال مطالعات تخصصی در رشته حقوق شیعه در دانشگاه تهران (۶۶) -
(۱۹۶۵م)

۶ - دکتری در زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه تهران در ۶۳ - ۱۹۶۲م / ۲ -
۱۳۴۱ش پس از هفت سال تحصیل در دوره دکترا (دکترای ادبیات فارسی
مخصوص ایرانیان در پاکستان غیر از شاد روان دکتر شهریار نقوی هیچکس از
دکترهای دیگر فارسی از دانشگاه های ایرانی دارای این دکتری نیست و تاکنون تنها
پنج نفر از خارجیها موفق به اخذ این دکتری شده اند)

تألیفات : الف مطبوعه

۱ - **تذکره نویسی فارسی در هند و پاکستان** (به فارسی) - رساله دکترای زبان و
ادبیات فارسی دانشگاه تهران به راهنمایی استاد محترم جناب آقای دکتر پرویز ناتل
خانلری. متضمن شرح ۹۲ تذکره شعرای فارسی که در شبه قاره به تألیف در آمده
است و نه ضمیمه درباره فهرست تذکره های فارسی که در خارج از هند و پاکستان
تألیف شده و تذکره های صوفیه و علماء و امرآ و غیره و کتب تاریخی که در آنها
ذکر شعرا رفته است با تقریظی از استاد محترم جناب آقای دکتر خانلری (در ۳
صفحه) و مقدمه ای از مؤلف در تاریخ و نقد فن تذکره نگاری (در ۴۸ صفحه)،
دارای اطلاعات دست اول از جمله مآخذ و منابع موجود درباره تذکره نویسی و بحث
مختصری درباره وضع سیاسی و اجتماعی و ادبی هر دوره چهارگانه و سبک انشاء و
ارزش ادبی آن دوره و شرح حال و آثار تذکره نویسان و سپس بحث مفصل درباره
محتویات هر تذکره، با قضاوت بی طرفانه درباره مقام واقعی آن تذکره، با ذکر نام
کتابخانه هایی که در آن نسخ خطی آن تذکره وجود دارد و محل و سال چاپ (در
صورتی که آن تذکره چاپ شده باشد) با فهرست اسامی شعرای مذکور در آن تذکره
و سایر اطلاعات مفید و لازم. دارای کل ۲۴ + ۸۸۰ صفحه ، چاپ علی اکبر علمی
تهران به سال ۱۹۶۴م / ۱۳۴۳ش. برنده جایزه سلطنتی بهترین کتاب سال در
مسابقه سال ۱۹۶۶م / ۱۳۴۵ش .

۲- **هیمالیا (به فارسی)** : متضمن شرح و حال آثار مختصر و ترجمه فارسی برگزیده شعر پانزده تن از شاعران جدید اردو و از جمله حالی و اقبال و جوش و فیض و سردار جعفری و ندیم قاسمی و ساحر لدیانوی و ادا جعفری و فارغ بخاری و خاطر غزنوی ، با پیشگفتار درباره تاریخ مختصر نظم و نثر فارسی (در ۲۵ صفحه) - دارای کل ۱۴۰ صفحه . با همکاری آقای دکتر جلیل دوستخواه - چاپ تهران ۱۹۶۲م / ۱۳۴۱ش.

۳- **دستگاه قضایی پاکستان (به فارسی)** دارای اطلاعات اساسی و کاملی درباره طرز کار دادگاهها و اجرای قوانین پاکستان. تا حال هیچ کتابی که حاوی اطلاعات لازم درباره موضوع طرز کار دستگاه قضایی پاکستان به فارسی باشد منتشر نشده است. متضمن اطلاعات درباره طرز کار دادگاه های مدنی و جزائی و محاکم بدوی و محاکم اختصاصی و دادگاه های عالی و دیوان عالی کشور با مقدمه مختصری درباره دستگاه قضایی پاکستان و ضمیمه ها در آیین نامه آداب رفتار قضات و فهرست مصطلحات حقوقی. ترجمه از انگلیسی به فارسی دارای کل ۶۰ صفحه با حروف بسیار ریز، چاپ وزارت دادگستری پاکستان، اسلام آباد / اداره تحقیقات اسلامی ، اسلام آباد، پاکستان ، در سال ۱۹۷۰م / ۱۳۴۹ش.

۴- **حقوق خانوادگی ایران (Family Laws of Iran)** اولین کتابی به زبان انگلیسی درباره حقوق خانوادگی ایران، متضمن متن فارسی و ترجمه انگلیسی کلیه قوانین خانوادگی ایران به ترتیب تاریخ تصویب آن و مقایسه آن با قوانین خانوادگی جاری پاکستان، و نقد و نظر و تعلیقات و توضیحات لازم به اضافه ترجمه کلیه احکام مربوط به دیوان عالی کشور ایران. تاکنون در هیچ کتاب دیگری حتی به فارسی کلیه قوانین جاری خانوادگی ایران چاپ نشده است. دارای ۳۲۵ صفحه ، چاپ اداره تحقیقات اسلامی، اسلام آباد در سال ۱۹۷۱ / ۱۳۵۰ش.

۵- **فرهنگ جامع فارسی به اردو و انگلیسی** : دارای در حدود ۸۰ هزار کلمه فارسی با تلفظ جدید آن ، در ۱۲۷۰ صفحه این کتاب با اصطلاحات و اضافات زیادی به چاپ سوم رسیده است و آن را مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان در اسلام آباد در

سال ۱۳۸۹ خورشید برابر ۲۰۱۱ م کرده است. این یکی از پرفروش ترین کتاب مرکز بوده نیاز به چاپ مکرر است و برندهٔ جاززه رئیس جمهور بهترین کتاب سال ۱۳۸۹ ش جمهوری اسلامی ایران قرار گرفته است.

۶ - **گلشن فارسی** : کتاب آموزش فارسی برای اردو زبانان در سه جلد با همکاری زنده یا استاد دکتر سید سبط حسن رضوی از انتشارات رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران . این کتاب چندین بار تجدید چاپ شده است.

۷ - **قسمت تذکره های فارسی** : در تاریخ مفصل ادبی شبه قاره هند و پاکستان (به زبان اردو) چاپ دانشگاه لاهور ، در سال ۷۲ - ۱۹۷۱ م / ۵۱ - ۱۳۵۰ ش .

۸ - ترجمه انگلیسی **قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران** که به اقساط در روزنامه انگلیسی «مسلم» در آوریل ۱۹۸۰ م منتشر شد.

۹ - **حقوق جزائی شیعه** : متضمن حدود قصاص و دیات و تعزیرات از بعضی منابع قدیم و جدید فقه شیعه بزبان اردو در حدود ششصد صفحه، چاپ اداره تحقیقات اسلامی اسلام آباد در ۱۹۵۸ م.

۱۰ - ترجمه انگلیسی **مجموعه قوانین جزائی اسلامی ، جمهوری اسلامی ایران** در ۱۲۲ صفحه چاپ مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان در ۱۹۸۶ م.

۱۱ - ترجمه انگلیسی **مجموعه مقالات فارسی دربارهٔ حجاب اسلامی** خانم زهرا رهنورد موسوی همسر محترم جناب آقای موسوی نخست وزیر اسبق جمهوری اسلامی ایران به عنوان Beauty of Concealment and Concealment of Beauty چاپ رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران اسلام آباد در ۱۹۸۷ م

۱۲ - ترجمه اردو «**فرهنگ استقلال**» تألیف فارسی آقای جواد منصوری سفیر کبیر سابق جمهوری اسلامی ایران در پاکستان با همکاری مرحوم دکتر سبط حسن رضوی در حدود ۳۰۰ صفحه چاپ رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران اسلام آباد در ۱۹۹۴ م.

۱۳ - ترجمه فارسی « ادبیات پاکستان » متضمن گزیده ای از شعر و داستان‌های کوتاه نویسندگان معاصر زبان‌های پاکستانی با همکاری دکتر شمیم محمود زیدی و دکتر شبلی در ۷۸۳ صفحه که در حدود ۳۷۵ صفحه آن توسط دکتر نقوی ترجمه شده است. چاپ اکادمی ادبیات پاکستان در ۱۹۹۵م.

۱۴ - ترجمه فارسی و اردو و انگلیسی « اصول سیاست فرهنگی جمهوری اسلامی ایران و جمهوری اسلامی پاکستان » در حدود ۱۶۲ صفحه ، چاپ مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان در ۱۳۷۵ش / ۱۹۹۶م.

۱۵ - ترجمه اردو « آثار الباقیه عن القرون الخالیه » از بزرگترین آثار علمی جهان به زبان عربی تألیف ابوریحان البیرونی متوفی ۴۴۰ هـ / ۱۰۴۸هـ / ۱۰۴۸م در ۶۰۷ صفحه ، چاپ مقتدره قومی زبان (فرهنگستان) اسلام آباد در ۲۰۰۲م.

۱۶ - ترجمه انگلیسی « تحریر الوسیله » از ارزنده ترین آثار فقهی جهان اسلام به زبان عربی تألیف امام روح الله خمینی (رح) در چهار جلد. چاپ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رح) امور بین الملل ، تهران ، ایران **جلد اول** ۱۳۸۰ ش / ۲۰۰۱م.

جلد دوم : ۱۳۸۱ش / ۲۰۰۲م ، **جلد سوم** : ۱۳۸۴ش / ۲۰۰۵م ، **جلد چهارم** : (در دست تهیه است)

۱۷ - ترجمه فارسی **بسیاری از مقدمه های اردو و انگلیسی انتشارات فارسی** تألیف و ترتیب دانشمندان و استادان پاکستانی مانند انتشارات فارسی سندی ادبی بورد توسط شادروان پیر حسام الدین راشدی و چاپ افست هشت اثر شعرای معروف قدیم شبه قاره توسط مرحوم (دکتر) ممتاز حسن ، بمناسبت جشن ، دو هزار و پانصد سال شاهنشاهی ایران و ترجمه فارسی مقدمه های انگلیسی بعضی انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان اسلام آباد از جمله ترجمه فارسی مقدمه علمی انگلیسی مصحح « گلشن راز » تألیف شیخ محمود شبستری با تصحیح و ترجمه انگلیسی توسط وین فیلد

- (E.H. Whinfield) چاپ مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان اسلام آباد و مؤسسه انتشارات اسلامی لاهور ۱۳۵۷ ش / ۱۹۷۸ م.
- ۱۸ - **مقالات متعددی راجع به ادبیات فارسی و علوم اسلامی** در مجلات مختلف انگلیسی و اردو و فارسی و عربی.
- ۱۹ - **سخنرانی های متعددی راجع به ادبیات فارسی و علوم اسلامی** از رادیو و تلویزیون های پاکستان .
- ۲۰ - اداره اولین دوره **تدریس عربی** در تلویزیون پاکستان و تهیه مواد درسی برای آن.

ب - زیر چاپ

- ۱ - **حقوق نکاح شیعه** : (به انگلیسی) اولین کتابی است در موضوع حقوق نکاح شیعه که برای اولین دفعه در آن کلیه آرا و فتاوی فقهای قدیم و جدید شیعه از زمان شیخ مفید تا امروز و آیات و احادیث مربوط گردآوری شده است. به زودی در تقریباً ۷۰۰ صفحه از طرف اداره تحقیقات اسلامی ، اسلام آباد پاکستان به طبع رسیده است.
- ۲ - **حقوق طلاق شیعه** : (به انگلیسی) ، مانند کتاب سابق الذکر اولین کتابی است در موضوع حقوق طلاق شیعه دارای فتاوی کلیه فقهای قدیم و جدید شیعه و آیات و احادیث مربوط، به زودی در تقریباً ۷۰۰ صفحه از طرف اداره تحقیقات اسلامی ، اسلام آباد پاکستان به طبع خواهد رسید.
- ۳ - **حقوق ارث شیعه** (به انگلیسی) مانند کتاب سابق الذکر شماره ۱ و ۲ در هفتصد صفحه آماده چاپ است.
- ۴ - **حقوق وصیت و شفعه و هبه و وقف شیعه** مانند کتاب سابق الذکر شماره ۱ و ۲ در دست تهیه در حدود ۸۰۰ صفحه در سال جای توسط اداره تحقیقات اسلامی ، دانشگاه بین المللی اسلامی اسلام آباد به طبع خواهد رسید.

۵ - حقوق خانوادگی ترکیه : اولین کتابی به زبان انگلیسی راجع به حقوق خانوادگی ترکیه متضمن متن ترکی و ترجمه انگلیسی کلیه قوانین خانوادگی ترکیه توسط مرحوم دکتر رشید فیروز با اصلاح و تجدید نظر و مقایسه آن با حقوق خانوادگی اسلام و قوانین جاری سایر کشورهای مسلمان از دکتر علی رضا نقوی در تقریباً ۳۰۰ صفحه از طرف اداره تحقیقات اسلامی ، اسلام آباد به طبع خواهد رسید.

۶ - ترجمه انگلیسی « اقتصادنا » : اثر بزرگ علامه باقر الصدر شهید (رح) به زبان عربی درباره اقتصاد اسلامی ، جزء دوم در حدود ۳۰۰ صفحه ، که توسط موسسه اقتصاد عمرانی (P.I.D.E) دانشگاه قانداغظم اسلام آباد به طبع خواهد رسید.

ج - آثار غیر مطبوعه

۱ - نویسندگان جدید فارسی : رساله تحقیقی برای امتحان فوق لیسانس فارسی ، دانشگاه کراچی به سال ۱۹۵۵م. در تقریباً ۲۵۰ صفحه.

۲ - لیلی و مجنون امیر خسرو و مقایسه آن با مماثل سایر شعرای فارسی با شرح حال و آثار امیر خسرو دهلوی ، مقاله تحقیقی برای امتحان متون فارسی دوره دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران به سال ۱۹۶۲م / ۱۳۴۱ش در تقریباً ۱۰۰ صفحه .

سابقه خدمت

۱ - مترجم و مدیر (پاره وقتی) در تهران اکونومیست و نشریه « اکو آف ایران » و تهران ژورنال تهران در حدود ۷ سال (۱۰۵۸م تا ۱۹۶۶م) تجربه ممتد در ترجمه اخبار و مقالات به ویژه در قسمت اقتصادی و پارلمانی و متون قوانین مختلف از فارسی به انگلیسی و بالعکس.

۲- **دانشیار فارسی و متصدی حقوق شیعه** : اداره تحقیقات اسلامی ، اسلام آباد، پاکستان
از سال ۱۹۴۶م تا ۱۹۹۳. غیر از تألیف کتابهایی راجع به حقوق نکاح و طلاق شیعه ،
کلیه پرسشهای حقوقی و قانونی از طرف مجلس ملی پاکستان و سایر اداره های دولتی
و ملی نیز برای پاسخ به این جانب مراجعه و محول می گشت .

۳- **استاد (افتخاری) فارسی و مکالمه جدید فارسی** : در مؤسسه ملی زبان های نوین
اسلام آباد برای یک سال ، ۱۹۷۴م.

۴- **استاد (افتخاری) فارسی و مکالمه جدید فارسی** : در خانه فرهنگ ایران
راولپندی در حدود هفت سال (از سال ۱۹۶۸م به بعد) . ضمناً آنجا سه سال مثنوی
مولوی را هم در کلاس بزم مولوی با شرکت استادان و علاقمندان پاکستانی و ایرانی
و افغانی شرح داد.

مسافرتها

- ۱- ایران، مدت کل اقامت در حدود نه سال
- ۲- عراق
- ۳- کویت
- ۴- کانادا

گزارش مجلس یاد بود

مرحوم پروفیسور دکتر سید علی رضا نقوی،

محقق و استاد برجسته زبان فارسی پاکستان توسط فرهنگستان زبان اردو پاکستان

مجلس یاد بود مرحوم استاد دکتر علی رضا نقوی در روز سه شنبه ۵ دیماه ۱۳۹۶ در محل سالن اجتماعات فرهنگستان ملی زبان اردو پاکستان- اسلام آباد برگزار شد. در این مراسم آقای شهاب الدین دارابی، رایزن فرهنگی ج.ا.ایران در اسلام آباد، دکتر افتخارحسین عارف رئیس فرهنگستان ملی زبان اردو پاکستان و پروفیسور دکتر خالد مسعود از شخصیت های برجسته پاکستان، همسر مرحوم دکتر نقوی، سرتیپ عمران نقوی (فرزند مرحوم دکتر)- دکتر عارف نوشاهی- دکتر نور محمد مهر رئیس سابق گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه نومل و استاد برجسته زبان فارسی و دکتر محمد سفیر رئیس گروه زبان فارسی دانشگاه نومل و آقای محمد رضا کاکا معاون رایزنی، کارکنان رایزنی فرهنگی، مرکز تحقیقات و خانه فرهنگ راولپندی و نیز دیگر شخصیت های فرهنگی و ادبی، استادان و دانشجویان نیز حضور داشتند.

مراسم یادبود با قرائت قرآن کریم توسط قاری جواد کاشفی، قاری برجسته و اعزامی ایران به پاکستان آغاز شد. آقای سید سلمان نقوی، فرزند بزرگ فقید سعیددکتر نقوی طی سخنانی از حاضران مجلس تشکر و قدردانی کرد که به احترام و تجلیل از مقام والای پدرایشان در این مجلس حضور پیدا کردند و در ادامه به خدمات علمی مرحوم برای ترویج و گسترش زبان فارسی در پاکستان و به شرح زندگی آن پرداخت.

آقای شهاب الدین دارابی، رایزن فرهنگی کشورمان بعنوان میهمان ویژه این مراسم ضمن اظهار تأسف از درگذشت استاد فقید و عرض تسلیت به خانواده محترم و بازماندگان مرحوم طی سخنانی گفت: تکریم و تجلیل از مرحوم نقوی، تکریم از مقام علم و عالم است و از مقام و منزلت وی تجلیل به عمل آورد و گفت: دکتر نقوی شخصیتی یگانه بود که با علم خود جامعه را آگاهی بخشید. منابع انسانی و نیروی فکری هر جامعه نعمتی ارزشمند آن جامعه محسوب می شوند که با فرهنگ سازی و آگاهی بخشی خدمات خود را ارائه می کند آنان سرمایه ی بزرگ ملت شان هستند. اگر یک جامعه از آن تهی باشد یک جامعه فرهنگی به شمار نمی رود. فقدان آن استاد ارجمند را نمی توانیم پُر کنیم. وی در ادامه افزود: مرحوم دکتر نقوی شخصیتی بود که مانند شمع سوخت و بانور خود به جامعه روشنی بخشید. لذا در میان بزرگان دین آمده است: هنگامیکه یک عالم از این دنیا می رود خلاء و شکافی ایجاد شده که هیچ چیزی نمی تواند جای آن را پُر کند. رایزن فرهنگی به خاطر از مرحوم اشاره کرده که مرحوم فرمودند: بزرگترین غم و غصه من در حال حاضر آن است که بخاطر کهولت سن قادر به نوشتن نیستم و این را بدترین و دشوارترین وضعیت حیات و زندگی خود بر می شمرد! بله ایشان وامثال ایشان عاشق تحقیق و نوشتن و آگاهی بخشیدن

به جامعه بشری بودند وی در ادامه گفت: در ایران خبر درگذشت استاد موجب تالم و تائثر فراوان گردید سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی و حجت الاسلام سید حسن خمینی نوه حضرت امام (ره) نیز پیام تسلیت دادند که در روزنامه ها و رسانه های کشورمان منتشر شد. وی برای مرحوم علو درجات و برای بازماندگان صبر و شکیبایی را از خداوند متعال مسئلت نمود.

دکتر افتخار حسین عارف- رئیس فرهنگستان طی سخنان از خدمات علمی و پژوهشی مرحوم استاد نقوی تجلیل و قدردانی به عمل آورد و گفت: او یک محقق واقعی بود و در تمام عمر خود برای ترویج زبان فارسی و حفظ میراث فرهنگی و ادبی پاکستان و ایران تلاش کرد وی دکتر نقوی را از اchiاء گران و حافظان جایگاه زبان فارسی در پاکستان و شبه قاره خواند. در ادامه وی از حضور اعضای خانواده و همسر گرامی دکتر نقوی مرحوم لطف کرده و در مجلس یاد بود حضور پیدا کرده اند قدردانی کرد و گفت: او یک محقق واقعی بود و حتی در اواخر عمر که بسیار مریض بود دست از کار نمی کشید. وی اهل شکایت نبود و حتی دوران خدمت ایشان با مشکلات مواجه شده بود گله ای نکرد و به همه توصیه می کرد که در برابر مشکلات و مصائب تحمل داشته باشیم. پروفیسور دکتر خالد مسعود رئیس سابق مرکز تحقیقات اسلامی وابسته به دانشگاه بین المللی اسلامی و شورای ایدئولوژی اسلامی دولت پاکستان و از اندیشمندان برجسته کشور که ریاست این مجلس را به عهده داشت طی سخنانی از خدمات علمی و پژوهشی استاد نقوی قدردانی کرد و بایان خاطراتی از دوران همکاری دکتر نقوی مرحوم با مرکز تحقیقات اسلامی پرداخت و گفت: ایشان در دوران خدمات خود هیچ وقت از ناملایمات شکایت و گلایه نمی ورزید و خدمات علمی و تحقیقاتی خود را دائم به جامعه ارائه می کرد وی افزود: فقه جعفری و امامیه به فقه اهل سنت خیلی نزدیک است چون حضرت امام ابوحنیفه شاگرد امام جعفر صادق(ع) بودند وی توصیه کرد که مسلمانان باید از افتراق و تفرقه دوری بجویند و وحدت خود را حفظ نمایند. وی همچنین افزود: ما درکشورمان، با بی اعتنائی و بی توجهی خود زبان فارسی را از دست دادیم درحالیکه همچون مرحوم نقوی علیرغم نامهربانی هایی که به ایشان می شد سعی نمود از میراث غنی فرهنگی، مذهبی و ادبی این سرزمین پاسداری و صیانت نماید.

آقایان دکتر نور محمد مهر، دکتر عارف نوشاهی، دکتر محمد سفیر- استادان فارسی و پروفیسور خورشید حسنین- آقای ظفر نقوی و آقای عمران نقوی نیز با بیان خاطراتی از زندگانی مرحوم گفتند: ایشان یک انسان خستگی ناپذیر در مطالعه و تحقیق بودند و تا آخر عمر نیز به فعالیت های علمی و ادبی خود ادامه داد و خود را یک دانش آموز می خواند. با وجود علم و دانش بسیار، ایشان هیچ وقت تکبر نورزید و فضل فروشی نکرد.

Abstracts of Contents in English

(چکیده‌ی مطالب به انگلیسی)

A Glimpse of Contents of this Issue

1 - Rubā'ī and Rubā'iyāt of Allama Iqbal: A Metrical Analysis of Term

Dr. Muhammad Nazir

This article aims at analyzing the prosodists' stance on metrical differences between the poetic forms of Rubā'ī, Dōbayti and Qit'eh to visit the works of Allama Muhammad Iqbal composed in the form of Rubā'ī. The article also focuses how Iqbal used the form in his Persian and Urdu works of poetry. The article pivots on whether the term Rubā'ī used for his quatrains is correct or not. If not, what could it be replaced with?

Iqbal used not only many forms of poetry to give his message to a wider audience, but he also experimented in several traditional forms of poetry such as thematic Ghazal. One of the forms he has much used is Rubā'ī. Much has been researched about the origin, name and meters of the form both in Persian and Urdu. The experts of prosody have expressed their clear position about the form in certain meter and if any stanza found deviating from it cannot not be called it.

2 - "Earth" and "sky" and "Eternal Secret of Life" in Iqbal Poetry **Ghulam Moenuddin**

Allama Iqbal Lahouri, in the first half of the 20th century, woke up tirelessly to wake up the Muslims of the world and especially the Muslim subcontinent. The device on these efforts based on the philosophy of self-knowledge and mostly consistent on Persian Poetry. In this article, Iqbal's thoughts for the integrity of the nation are adapted from the examples of Seerat Tayyeba and the methods of the personages of the early period of Islam to be analyzed and circled on one poem:

سرعیش جادوانی خواهی بیا هم زمین هم آسمان خواهی بیا

3 - The symbol of "Tulipa" in Persian poems Iqbal

Shugofta yaseen Abbasi

Allama Iqbal Lahouri, a poet of Pakistani poetry, created poetry to wake up Muslim subcontinent devices. Because over time, Muslim subcontinents under British rule gradually lost their identity. Therefore, Allama Iqbal Lahouri, by poetry, has tried to wake up the Muslims' sleeplessness and regain their bright and bright past. During this time, Iqbal has put various symbols in his poetry so that readers will understand more about Iqbal's concept. One of these symbols is the symbol of "Tulipa", which has been featured several times in poetry. Sometimes the tulip is a manifestation of love. And sometimes the tulip is a sign of the beloved man. Sometimes the term tulle bridal has been used, and sometimes it has been used by the tulle lamp. In this article, it has been tried to discuss the flower of tulip and see what symbol and meaning has been used

4 - A glance at the thoughts and works of Iqbal

Naheed Akhtar

Allameh Dr. Mohammad Iqbal is a brilliant and multi-dimensional figure whose value and significance can be seen from a more poet and philosopher who is a symbol of freedom and liberty and is the first person to consider the design of a Muslim country. Made Iqbal was a poet, philosopher, writer, linguist, lawyer, fighter, politician, literary and literary critic, critic and teacher. He advanced all of these points above and, indeed, all this talent can be said of divine treasures. In this article, Iqbal will pursue some of the high and humorous ideas of poetry, movement and action, love and wisdom, human beings and the universe, human rights, humanity, and so on. Although the sea does not come in the jar, it is still thirsty enough to enjoy its power from the sea.

5 - Sightseeing of Masnavi Molana

Naeema Ibrahimi Fard / Saeeda Bukhari

Masnavi is the mirror-holder of the heritage of Persian's language & literature, Islamic mysticism and the deep thinking of Molvi. I am positive that it is one of the founders of that worldly Sufism which puts the Sharia and Islamic set-up aside and emphasize on everybody's common unity. As the crux of the six books of Masnavi that are the ocean of knowledge is oneness.

This article will not only throw light on the definition and emphasis on Molana's original thoughtful axis but also will introduce those people who remained busy in the brought up of school of intuitive knowledge without any controversy.

The article which is in your hands, narrates the fundamental theories of Molvi's Masnavi. An effort has been made that with the help of the undisclosed and meaningful poetry of Molvi, his total ideology regarding the world could be

explained in a literary manner that would reveal the realities of the creation of existence, being and universe so that the discernment and excellence of the real value, oppression & authority of a perfect human could be determined.

6 - Wali Ram's Couplet: A Reflection on Maulana Rumi's Mysticism in the Sub-Continent

Faleeha Zahra Kazami

Moulana Jalal-Ud-Din Rumi's revolutionary ideas spread and became popular among poets and philosophers all over the world. Rumi's influence on their work introduced new horizons, resulting in innovations in literature. One of the most remarkable of these poets was Banoli Rai, who used the pen name Wali Ram and lived in the Mughal King Shahjahan's time in India. He followed Maulana Rumi's style in Masnavi Manavi, creating his own piece of writing, titled "Masnavi Wali Ram", which has been held in great regard by Indian scholars. Wali Ram followed the same way of mysticism adopted by his ideal Rumi, to approach God. The most interesting part of Wali Ram's mystic work is the fact that he was a Hindu walking on the path of Islamic mysticism. This article deals with the important features of Wali Ram's work.

7 - Critical reflection of the social ethos of Safavid age from the viewpoint of Nazem Heravi

Dr. Shirzad Tayefi / Mehdi Bagheri

The critique of various social issues, especially from a moral point of view, will be more effective if it is expressed in the language of literature. One of the most inflammatory periods in terms of social situation is the Safavid era. Negative reactions of poets against the disturbance and incorrect decisions of the rulers of time shows itself in terms of

dispersion, singularity, novelty, and the creation of mind-boggling themes in poetry. Nazem Heravi is one of the many poets who in the moral-social critique of his age classes tries to make a sacred eastern face of the king and consider all of the oppression and evil deeds stemming from his agents and also he tries to honor the human title. The clerical class of the poet's time has become immersed in power and worldly manifestations and the public has been immersed in the wrong beliefs and customs inherited from their predecessors: in such a way the legacy of such society, is nothing except arrogance, ignorance, extremity etc. for the future people. In the following research, we tried to study such issues with moral critique of the social classes of the poet's era based on the writings of Heravi and time historicism and analytical-inductive method.

8 - Shah Hamadan in Baltistan

Dr.Mehdi Hussani / Saghura Batool

Although world historians acknowledge the arrival of Sayyid Ali Hamedani to Baltistan, they are not aware of their spiritual, cultural, and historical activities because of the remoteness of the region. Fortunately, there is still enough evidence of how his religious, literary, and cultural activities are in progress. Due to the fact that I am a native in this country and his belonging to the writer, I will open a new stanza in front of the master of the poetry and my dear ones, Ayatollah Sayyed Ali Hamedani, who will write from the books of the history of Baltistan and to the monotheistic ones by their people. Have been found.

The movement of Mir Seyyed Ali Hamedani along with his students and children from Iran to Kashmir and neighboring areas like Baltistan, was the movement of the waves of merriment that came from the Himalayas to the people of

these regions and brought a new culture. They introduced not only Islam and Iranian culture but also the arts and crafts of Iran in the region, and so affected the culture and life of the people, who believed that one hundred percent of Muslims and the meaning of the Minor Iran are considered as the mystic.

9 - Reviewing a similar poem from the point of view of imagination

Naveed Ahmad Gill

Abstract: Naziri Nishapoori (1021, AH) is a migrated poet among the Indian Persian poets of Akbar court. He is the follower of Hafiz (791, AH). This article is a critical review of Naziri's images. How his images chase their shades of meanings, feelings, thoughts and art are hidden behind his Persian Ghazal. Here is a brief analysis of his art and thought

Dr. Mehdi Hussaini

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: M.Reza Kaka

Editor: Dr.Mehdi Hussaini

Address:

IRAN PAKISTAN INSTITUTE OF PERSIAN STUDIES

House No.49, Street 26, Sector F-6/2

Islamabad 44000, PAKISTAN

Ph: 2270383

Fax: 2270382

Email: daneshper1@yahoo.com

[http:// ipips.ir](http://ipips.ir)

ISSN:1018-1873
(International Centre-Paris)

Quarterly Research Journal
of the
IRAN PAKISTAN
INSTITUTE OF PERSIAN STUDIES,
ISLAMABAD

AUTUMN-WINTER 2017 -18
(SERIAL No. 130-131)

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

ISSN:1018-1873
(International Centre-Paris)



DANESH

*Quarterly Research Journal
of the*

**IRAN PAKISTAN
INSTITUTE OF PERSIAN STUDIES,
ISLAMABAD**

**AUTUMN-WINTER 2017 -18
(SERIAL No. 130-131)**

**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**