



مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

دانش

فصلنامه علمی- پژوهشی

شماره ۱۵۱-۱۵۰

پاییز و زمستان

۱۴۰۱

* ایدئولوژی صلح پایدار، ثبات و پیشرفت در اندیشه علامه اقبال لاهوری
لعل پاچا آزمون

* علامه مخدوم محمد معین «تسلیم» تتوی، مقام علمی و فهرست آثارش
دانش نبی بخش شر

* تأملات تاریخی در متن و تعلیقات تذکره‌الاولیای عطار نیشابوری
عبدالرضا سیف، حمیدرضا فهندزسعدی

* بررسی تحول معنایی کوه دماوند از گجستگی به خجستگی در فرهنگ عامه و ادبیات فارسی
ابوالفضل محبی، فرهاد درودگریان

* بررسی و تحلیل انواع پیکرگردانی و دگردیسی در داستان‌های عامیانه «بهار دانش»
منوچهر تشکری، محمود رضایی دشت ارژنه، معصومه وطن پرست

* بن‌مایه «موتیف» گندم «سنبله» و شبکه تصویرهای آن در غزلیات عبدالقادر بیدل دهلوی
شیرزاد طایفی کورش، کورش سلمان نصر

* مثلثی بر کران دکن: نگاهی به تاثیر عادل شاهیان در روابط خارجی گورکانیان و صفویان
مهدی یاراحمدی، محمدزمان خدایی

* معرفی دست‌نویس کتاب مطب محمد بن زکریا رازی و علی بن عباس مجوسی محفوظ در کتابخانه...
خالد اسد، سید محمد منصور طباطبائی

* آب آتشناک و نقش آن در مجالس دولتی با تکیه بر تاریخ بیهقی
محمدرضا یوسفی، محسن محمدی فشارکی

ISSN:1018-1873

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دانش

فصلنامه مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان
دارای درجه علمی - پژوهشی (ISI) از کمیسیون آموزش عالی پاکستان



سردبیر: دکتر محمد سلیم مظہر

مدیر مسئول: مجید مشکی

مدیر اجرایی: دکتر الہام حدادی

ویراستار: دکتر فرہاد درودگریان

طرح روی جلد و صفحہ آرا: سید علی عباس رضوی

چاپ: چاپخانہ منزل، اسلام آباد

شمارہ: ۱۵۱-۱۵۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

بہا: ۴۰۰ روپیہ

نشانی: پاکستان، راولپندی، منطقہ سیتلائیت تاون، خیابان ایران، شمارہ A-۴۶

کد پستی: ۴۶۰۰۰

مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

تلفن: ۰۰۹۲۵۱۴۹۳۲۲۴۸ دورنگار: ۰۰۹۲۵۱۴۴۵۲۹۰۸

نشانی الکترونیکی: daneshper1@yahoo.com

وبگاہ: <http://www.thedanesh.com>

ISSN: 1018-1873

ھیئت تحریریه:

غلامعلی حداد عادل (استاد و رئیس فرهنگستان زبان و ادب فارسی - ایران)، **عارف نوشاهی** (استاد و فہرست نگار - پاکستان)، **محمد سلیم مظہر** (استاد دانشگاه پنجاب، پاکستان)، **نور محمد مہر** (استاد دانشگاه نومل اسلام آباد - پاکستان)، **اقبال شاہد** (استاد دانشگاه جی.سی.لاہور - پاکستان)، **رضا مصطفوی سبزواری** (استاد دانشگاه علامہ طباطبائی - ایران)، **فلیحہ زہرا کاظمی** (استاد دانشگاه ال.سی لاہور، پاکستان)، **نعمت اللہ ایران زادہ** (دانشیار دانشگاه علامہ طباطبائی - ایران)، **مریم خلیلی جہان تیغ** (استاد دانشگاه سیستان و بلوچستان - ایران)، **بہادر باقری** (دانشیار دانشگاه خوارزمی - ایران)، **کریم نجفی برزگر** (دانشیار دانشگاه پیام نور - ایران)، **علی پدرام میرزایی** (دانشیار دانشگاه پیام نور - ایران)، **فرہاد درودگریان** (دانشیار دانشگاه پیام نور - ایران).

شورای علمی:

محمد بقایی (اقبال شناس و پژوهشگر - ایران)، **محمد نذیر بیسپا** (استاد دانشگاه کراچی - پاکستان)، **محمد سفیر** (استادیار دانشگاه ملی زبان های نوین اسلام آباد - پاکستان)، **حکیمہ دسترنجی** (پژوهشگر و دکتری اقبال شناسی - ایران)، **فرزانه اعظم لطفی** (دانشیار دانشکده زبان ها و ادبیات خارجی دانشگاه تهران - ایران)، **فریدہ داوودی مقدم** (دانشیار دانشگاه شاہد - ایران)، **شہلا سلیم نوری** (استاد دانشگاه کراچی - پاکستان)، **سیف الاسلام خان** (استاد دانشگاه داکا - بنگلادش)، **علیرضا شاد آرام** (استادیار دانشگاه پیام نور تهران - ایران)، **مرتضی عمرانی چرمگی** (دانشیار دانشگاه پیام نور تهران - ایران)، **علی کمیل قزلباش** (مدرس و پژوهشگر پاکستان)، **علی گوزل یوز** (استاد دانشگاه استانبول - ترکیہ)، **قاسم صافی** (استاد بازنشسته دانشگاه تهران - ایران)، **شیرزاد طایفی** (دانشیار دانشگاه علامہ طباطبائی تهران - ایران)، **محمد ناصر** (استاد دانشگاه پنجاب - پاکستان)، **عباسعلی وفایی** (دانشیار دانشگاه علامہ طباطبائی تهران - ایران).

دانش؛ فصلنامه علمی - پژوهشی ویژه نسخ خطی، تاریخ و ادبیات فارسی ایران، شبه‌قاره (پاکستان، هندوستان، بنگلادش)، افغانستان و آسیای میانه است.

در نوشتار دانش باید:

۱. ارسال مقاله تنها از طریق آدرس رایانامه نشریه daneshper1@yahoo.com انجام شود. مقاله های ارسالی باید در زمینه تخصصی نشریه و دارای جنبه آموزشی یا پژوهشی و حاصل کار پژوهشی نویسنده یا نویسندگان باشد.
۲. مقاله دارای نام و نام خانوادگی، دانشنامه و جایگاه علمی، رایانامه (ایمیل)، نشانی و شماره تلفن نویسنده/ نویسندگان باشد.
۳. مقاله های برگرفته از پایان نامه ها و رساله های دانشجویان با نام استاد راهنما، مشاوران و دانشجو و با تاییدیه استاد راهنما و مسئولیت وی منتشر می شود.
۴. علاوه بر قرار گرفتن موضوع مقاله در دامنه تخصصی مجله، مقاله یا بخشی از آن نباید در هیچ مجله ای در داخل یا خارج از کشور در حال بررسی بوده یا منتشر شده باشد یا هم زمان برای سایر نشریه ها ارسال نشده باشد. مقالات ارائه شده به صورت خلاصه مقاله در کنگره ها، سمپوزیوم ها، سمینارهای داخلی و خارجی که چاپ و منتشر شده باشد، می تواند در قالب مقاله کامل ارائه شوند.
۵. ساختار متن اصلی مقاله تا حد امکان بخش‌های زیر را شامل گردد:
 - مقدمه و بیان مساله، پیشینه پژوهش، روش پژوهش، تجزیه و تحلیل یافته‌ها، نتیجه گیری
 - نحوه درج جداول و نمودارها:
 - جداول و نمودارها به ترتیب شماره گذاری شده و در متن مقاله در جای خود مورد استفاده قرار گیرند.
 - عنوان تمام جداول در بالا و نمودارها در پایین آنها درج شوند.
 - ذکر مرجع در کنار عنوان جداول و نمودارها ضروری است.
 - نحوه درج سایر موارد:
 - نمادگذاری ها، و زیرنویس ها در پائین هر صفحه درج شود.
 - ضمائم و یادداشتهای در انتهای مقاله و بعد از مراجع آورده شوند.
۶. مقاله های ترجمه شده از زبان های دیگر قابل پذیرش نخواهد بود.
۷. نشریه در رد یا پذیرش، ویرایش، تلخیص یا اصلاح مقاله های پذیرش شده آزاد است.
۸. مقاله های علمی- مروری از نویسندگان مجرب در زمینه های تخصصی در صورتی پذیرش می شود که به منابع متناهی استناد شده و نوآوری خاصی داشته باشد.
۹. اصل مقاله های رد شده یا انصراف داده شده پس از شش ماه از آرشيو مجله خارج خواهد شد و مجله هیچ گونه مسئولیتی در قبال آن نخواهد داشت.
۱۰. حروف چینی مقاله های ارسالی بایستی در اندازه A4، دو ستونه، با فاصله تقریبی میان دو ستون و میان سطور ۱ سانتیمتر با قلم B Nzanin نازک ۱۲، برای متن های لاتین با قلم Times New Roman نازک ۱۱ با فاصله تقریبی میان سطور ۱ سانتیمتر و برای متن های عربی با قلم B Badr ۱۲، با فاصله تقریبی میان سطور ۱ سانتیمتر، در محیط Microsoft Word 2003-2007 و با فاصله ۲ سانتیمتری از چپ و راست و فاصله ۳ سانتیمتری از بالا و پایین کاغذ انجام شود.
۱۱. رعایت رسم الخط فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی بوده و در کلماتی که به ها، ای، اند و امثال آن ختم و در کلماتی که با می شروع شده اند باید بین آنها فاصله مجازی (نیم فاصله) باشد.
۱۲. دستورهای نقطه گذاری در نوشتار متن رعایت شوند. به طور مثال گذاشتن فاصله قبل از نقطه (.)، کاما (،) و علامت سؤال (?) لازم نیست، ولی بعد از آنها، درج یک فاصله الزامی است.
۱۳. کلیه صفحات مقاله از جمله صفحاتی که دارای شکل / جدول / تصویر می باشند، دارای قطع یکسان و شماره صفحه باشد.
۱۴. حداکثر حجم مقاله ها همراه با جدول ها و نمودارها نباید از ۲۰ صفحه (۶۰۰۰ کلمه) بیشتر باشد.

۱۵. مقاله های ارسالی از نظر ساختاری باید دارای بخش های زیر باشد:
- الف. صفحه نخست فایل اصلی شامل چکیده فارسی و انگلیسی دو ستونه می باشد. اندازه قلم چکیده ۱۰ و اندازه قلم متن اصلی ۱۲ می باشد.
- ب. چکیده ی فارسی: شامل شرح مختصر و جامعی از محتوای مقاله با تاکید بر طرح مسئله، هدفها، روش ها و نتیجه گیری است. چکیده در یک پاراگراف و حداکثر در ۲۵۰ کلمه تنظیم شود. این بخش از مقاله در عین اختصار باید گویای روش کار و برجسته ترین نتایج تحقیق بدون استفاده از کلمات اختصاری تعریف نشده، جدول، شکل و منابع باشد.
- ج. کلید واژگان: (۳ تا ۷ واژه) واژه های کلیدی به نحوی تعیین گردند که بتوان از آنها جهت تهیه فهرست موضوعی (Index) استفاده کرد.
- د. صفحات مقاله پس از صفحه چکیده بدون درج مجدد عنوان مقاله یا نام نویسنده / نویسندگان خواهد بود.
- نحوه ارجاع در داخل متن مقاله:
- الف. برای منابعی که یک یا چند نویسنده دارد: (نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان، سال: صفحه)
- ب. برای منابعی که از نوشته دیگران نقل قول شده است: (نقل از...، سال، صفحه)
- ج. برای منابع اینترنتی: (نام خانوادگی نویسنده یا نام فایل html، تاریخ یا تاریخ دسترسی به صورت روز، ماه، سال)
- نحوه ارجاع در پایان مقاله:
- الف. ارجاع مآخذ در قسمت مراجع به روش APA انجام شود و مشخصات کامل منبع به ترتیب حروف الفبا آورده شود. فقط منابع استفاده شده در متن، در فهرست منابع مورد استفاده ارائه شوند:
- ب. کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده / نویسندگان. (سال انتشار). عنوان کتاب. محل نشر: ناشر. نوبت ویرایش یا چاپ.
- ج. پایان نامه: نام خانوادگی، نام نویسنده / نویسندگان. (سال). عنوان پایان نامه، ذکر پایان نامه بودن منبع، دانشگاه.
- د. مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده / نویسندگان، (سال)، عنوان مقاله، نام نشریه. صاحب امتیاز، سال، دوره یا شماره، شماره صفحه هایی که مقاله در آن درج شده.
۱۶. در کلیه صفحات نشریه و در ارجاع نویسی باید نام کتابها به صورت *ایتالیک* آورده شود.
۱۷. پاورقی های فارسی به صورت راست چین و انگلیسی به صورت چپ چین آورده شود.

“یادآوری”

- دانش در ویرایش نوشتار دریافتی آزاد است.
- هر نوشتار نشانگر دیدگاه نویسنده آن است.
- 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 می رساند و فرستنده مقاله - که نام خود را بر آن نهاده - نیز باید پاسخ گوی کار خویش باشد.
- ریزنگاره شماره های دانش در نشانی <http://www.thedanesh.com> در دسترس پژوهشگران می باشد.
- بهره گیری از نوشتارهای دانش در کتابها و پیایندها با آوردن نام فصلنامه، آزاد است.
- خواهشمند است، فرم های مربوط به تعارض منافع، توافق واگذاری حقوق معنوی، تعهدنامه نویسندگان و پوشش نامه همزمان با فرستادن مقاله تکمیل و به فصلنامه ارسال شود.

فهرست مطالب

- سخن دانش ۹
- ایدئولوژی صلح پایدار، ثبات و پیشرفت در اندیشه علامه اقبال لاهوری ۱۱
لعل پاچا آزمون
- علامه مخدوم محمد معین «تسلیم» تتوی، مقام علمی و فهرست آثارش ۳۳
دانش نبی بخش شر
- تأملات تاریخی در متن و تعلیقات تذکره‌الاولیای عطار نیشابوری ۵۷
عبدالرضا سیف
حمیدرضا فهندژسعدی
- بررسی تحول معنایی کوه دماوند از گجستگی به خجستگی در فرهنگ عامه و ادبیات فارسی ۷۷
ابوالفضل محبی
فرهاد درودگریان
- بررسی و تحلیل انواع پیکرگردانی و دگردیسی در داستان‌های عامیانه «بهار دانش» ۹۶
منوچهر تشکری
محمود رضایی دشت ارژنه
معصومه وطن پرست
- بن‌مایه «موتیف» گندم «سنبله» و شبکه تصویرهای آن در غزلیات عبدالقادر بیدل دهلوی ۱۲۱
شیرزاد طایفی کورش
کورش سلمان نصر
- مثلثی بر کران دکن: نگاهی به تاثیر عادل شاهیان در روابط خارجی گورکانیان و صفویان ۱۴۵
مهدی یاراحمدی
محمدزمان خدایی
- معرفی دست‌نویس کتاب مطب محمد بن زکریا رازی و علی بن عباس مجوسی محفوظ در کتابخانه آصفیه حیدرآباد هند ۱۸۲
خالد اسد
سید محمد منصور
طباطبائی
- آب آتشناک و نقش آن در مجالس دولتی با تکیه بر تاریخ بیهقی ۲۱۳
محمدرضا یوسفی
محسن محمدی فشارکی

سخن دانش

به مدد حق، شماره ۱۵۰-۱۵۱ فصلنامه دانش، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان منتشر شد. فصلنامه دانش، یکی از گسترده‌های فرهنگی و نیک حوزه ارتباطات زبان و ادبیات فارسی با استادان، دانشجویان و پژوهشگران نه تنها در کشور ایران و پاکستان بلکه در شبه‌قاره، کشورهای فارسی‌زبان (افغانستان و تاجیکستان) و حوزه کشورهای آسیایی که با زبان فارسی آشنا هستند، است و هم‌اکنون به عنوان یکی از اسناد مهم علمی به زبان فارسی به شمار می‌رود.

مقالاتی که در شماره‌های اخیر فصلنامه منتشر شده است، نشان‌دهنده غنای علمی و تازگی موضوعات بروز پژوهشی در حوزه زبان و ادبیات فارسی در کشورهای نامبرده است که توسط نویسندگان مقالات در این فصلنامه به آگاهی مخاطبان رسیده است. از این روی، در تلاش هستیم با کسب امتیاز از کمیسیون آموزش عالی پاکستان و ارتقای علمی در نهادهای وابسته در کشور ایران همچنین با ارتقای وبگاه فصلنامه، زحمات پژوهشگرانی را که فصلنامه به مقالاتشان مزین است، پاس بداریم و ارج نهیم.

مجید مشکی

مدیر مسئول فصلنامه دانش

ایدئولوژی صلح پایدار، ثبات و پیشرفت در اندیشه علامه اقبال لاهوری

لعل پاچا آزمون^۱

The eternal peace, stability and development in Allama Iqbal's Ideology.

Prof. Dr. Lal Pacha Azmoon

Lecturer at Shanghai International Studies University- China.

Abstract

Every poet in society has his own way forward and ideology for the young generation. Iqbal as a genius poet, sees everlasting peace, security and development from the Islamic perspective. His mind is of human and his heart is Islamic. He sees peace, security and development from the Islamic and human perspectives and a value for the society.

Iqbal, as a committed Muslim, sees the secret behind the peace and development in the psychological and mental freedom. Mental and psychological freedom is in his genes.

Iqbal as a genius poet does not limit his thoughts and mind in a single geography. He presents an Islamic nation building, he sees society development, peace and security in the Islamic nation building. He sees society's development and peace in peace, love, affection, and humanism.

Iqbal's thoughts are more of peace, love, human rights, justice, and love for homeland, corporate justice, language, nations and state to state relationships.

^۱ . استاد دانشگاه مطالعات بین المللی شانگهای-چین. azmoonl42@gmail.com

In this article, descriptive and analytical method is used. Most of the data will be from books and publications.

Overall, how does Iqbal see the human development and community/society's peace?

In Iqbal's thoughts, how does he define peace and stability?

In Iqbal's perspective, how will peace, stability and development come to a society?

In a nutshell, the result of this study shows that; Iqbal see peace, development, eternal stability in the society's mental and psychological freedom. Self-identification in freedom is a key principal. And from this self-identification, one can have freedom. People, societies get freedom, [peace, and stability when they are mentally and psychologically free and they have the power to ensure human rights and justice in the society

Keywords: Iqbal Lahori, peace, stability, freedom, identity, language, justice



چکیده

هر شاعری ایدئولوژی و روش ویژه‌ای برای صلح و توسعه در جامعه بیان می‌کند. از این روی، علامه اقبال لاهوری به عنوان شاعر و متفکر؛ صلح، ثبات و توسعه پایدار را از منظر اسلامی و انسانی می‌نگرد. در واقع، ذهن اقبال انسانی و قلبش اسلامی است. اقبال به عنوان یک شاعر متفکر ذهن و اندیشه خود را در یک جغرافیای محدود محصور نمی‌کند، ابتدا اندیشه ساختن امت مسلمان را مطرح می‌کند. سعادت و ثبات جامعه را در ملت‌سازی می‌بیند. وی پیشرفت و سعادت جامعه را در آرامش، اخلاص، عشق و انسانیت جستجو می‌نماید و اشعار فارسی او نمایانگر این دیدگاه است. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و متکی به اسناد کتابخانه‌ای به این مباحث پرداخته می‌شود: اقبال در مجموع ثبات و پیشرفت جامعه بشری را در چه می‌بیند؟ آرامش، صلح و ثبات در ذهن اقبال چیست؟ از نظر اقبال چگونه یک جامعه می‌تواند توسعه یا پیشرفت یابد؟

در نهایت از حاصل مباحث مقاله این نتیجه حاصل می‌شود: اقبال آرامش، ثبات و توسعه پایدار را در آزادی، استقلال فکری و روان یا نفس جامعه می‌یابد. خودشناسی نخستین اصل اساسی آزادی است و خودشناسی یعنی آزادی از نفس. پس جامعه زمانی می‌تواند به صلح، ثبات و توسعه پایدار دست یابد که از نظر فکری و روانی آزاد باشد و توانایی تأمین حقوق بشر و عدالت را داشته باشد.

واژگان کلیدی: اقبال لاهوری، صلح، ثبات، آزادی، هویت، زبان، عدالت.



۱. مقدمه

اندیشه صلح، ثبات و پیشرفت جاودانه علامه اقبال در اشعار فارسی او متبلور شده است. اقبال به عنوان یک متفکر و شاعر متعهد و مسلمان اساس صلح، ثبات و پیشرفت جامعه را در ملت سازی، حکومت داری، جامعه انسانی، عدالت اجتماعی، حقوق بشر و احترام متقابل به یکدیگر می‌داند. او ثبات، آرامش و صلح پایدار و پیشرفت یک جامعه را در ارزش های مشترک بشریت، انسانیت و اسلام جستجو می‌کند و به عنوان یک مسلمان متعهد، راز صلح و توسعه را آزادی فکری و نفسی می‌داند.

۱-۱. هدف پژوهش

این مقاله تنها ارائه اندیشه اقبال از صلح پایدار و باعزت و ثبات سیاسی است که زیربنای توسعه جامعه، عدالت اجتماعی و حکمرانی درست تلقی می‌شود و معرفی وی در جهان به عنوان شاعر میهن پرست و نماینده جامعه شرقی که اساسش بر صلح، ثبات، استقلال، انسان دوستی و انسانیت استوار است.

۱-۲. اهمیت پژوهش

اهمیت این پژوهش به این شرح است که جهان، پیشرفت، ثبات، صلح پایدار را در اشعار و افکار اقبال مطالعه نماید. به ایشان ثابت خواهد شد که جهان و محیط مفکوره اقبال محیط صلح و ثبات است. مفکوره یا تفکر اقبال تضمین حقوق بشر برای صلح و توسعه، عدالت در جامعه، تقویت نظام دینی، وحدت بین زبان ها، اقوام، ملت ها و کشورها، درک و احترام متقابل، انسان دوستی و میهن پرستی است. اقبال بر مسند مشاهیر خود تکیه می زند و آنها را برای روشنگری محیط و بالا بردن سطح ذهنی و فکری آنها بهتر از دیگران می‌داند؛ وی معتقد است که برای یک جامعه مسلمان و ملت مسلمان، نهادهای آن چراغ های راه صلح و توسعه هستند، بنابراین بهترین کار این است که بر اساس نظریه او صلح، ثبات و توسعه در جامعه ارتقا داده شود.

۱-۳. پرسش های پژوهش

- اقبال در مجموع ثبات و پیشرفت جامعه بشری را در چه می‌بیند؟



- آرامش، صلح و ثبات در ذهن اقبال چیست؟

- از نظر اقبال چگونه یک جامعه می تواند توسعه یا پیشرفت یابد؟

۱-۴. فرضیه پژوهش

اقبال پیشرفت جامعه را در آرامش، صلح و ثبات دایمی می بیند.

تفکر اقبال تضمین حقوق بشر برای صلح و توسعه، عدالت در جامعه، تقویت نظام دینی، وحدت بین زبانها، اقوام، ملتها و کشورها، درک و احترام متقابل، انسان دوستی و میهن پرستی است.

۴-۵. روش تحقیق

در این مقاله به روش توصیفی- تحلیلی با رجوع به دیوان فارسی اقبال لاهوری و تکیه بر اسناد کتابخانه‌ای تلاش شده است تا ایدئولوژی و چشم انداز صلح، ثبات و توسعه در اندیشه اقبال لاهوری در اشعار فارسی‌اش به طور کلی روشن و نمایان شود.

۴-۶. نتایج متوقع

در این پژوهش مشاهده می‌شود که اقبال به عنوان شاعر متعهد، پایه‌های توسعه جامعه را صلح، آرامش و ثبات دایمی در جامعه مزای داند. از دیدگاه او وحدت زبانها و اقوام به معنای بالا بردن سطح فکری و ذهنی جامعه است.

۴-۷. پیشینه پژوهش

تاکنون کتابهای ویژه و مقالات گوناگونی درباره زندگی و اندیشه و مبارزات علامه اقبال نوشته شده است. این مقاله در بررسی اهمیت صلح در وحدت انسانی در نوع خود نوآور است.

۲. چارچوب بحث

۱-۲. صلح پایدار و ثبات

نخست از همه باید دانست که صلح پایدار و ثبات یعنی چه؟

الف) صلح: به طور کلی صلح نام و مفهوم انسانیت، اخلاص و عشق در برابر جنگ و خشونت است. صلح پایدار و خودی شامل عدالت اجتماعی، برادری و احترام به حقوق بشر است. آرامش و صلح عبارت است از خودشناسی و خودشناسی فرد،

آزادی فکری از ذهنیت فردی، مردم و گروه‌ها. آزادی فکری، اظهار خودارادی و ابراز عقیده شخص است. صلح، ذهن انسان را از ترس از دیگران، تنش و خشونت نجات می‌دهد. آرامش و صلح پایدار به رشد فکری و ذهنی انسان کمک می‌کند.

جامعه زنده، دنیایی از عشق، انسانیت، اخلاص و عشق را در آزادی فکری ایجاد می‌کند، ارتباط بین اعضای جامعه از طریق آزادی فکری، استقلال و از طریق این نهادهای علمی، اجتماعی، فنی و هنری ایجاد می‌شود. جامعه در آرامش نفس راحتی می‌کشد، نفس کشیدن راحت راه مبارزه فکری و ذهنی را فراهم می‌کند، مبارزه فکری و ذهنی با دانش، هنر و فن مردم را به هم نزدیک می‌کند و با عشق و صمیمیت به هم می‌پیوندند.

(ب) صلح پایدار: مشارکت سیاسی، دموکراسی، تعهد به ارزش‌های فرهنگی، ملی و دینی، عدالت اجتماعی، حقوق بشر، آموزش، رشد اقتصادی، پیشرفت و توسعه برای خدمت و ارائه تسهیلات به مردم است. حکومت و حکومتداری به اراده، تفکر، ذهنیت و مشارکت سیاسی مردم است. زمانی که صلح پایدار برقرار شود، جامعه به ثبات اجتماعی و سیاسی می‌رسد.

(پ) ثبات: عبارت است از حفظ صلح پایدار و یک نظام عادلانه. برقراری صلح پایدار، ثبات و بقای نظام عادلانه سبب پیشرفت جامعه است. ثبات نتیجه سیستمی است که حاکمیت ملی مبتنی بر دموکراسی را تضمین می‌کند و صلح پایدار، حاکمیت قانون، امنیت شهروندان و اقتصاد پویا را از طریق حکمرانی خوب تضمین می‌کند (غنی، ۲۰۱۳: ۱۲).

ثبات جامعه ما مبتنی بر ارزش‌های اسلامی و ملی است. مانع اصلی ثبات، عدم اتحاد بین طبقه سیاسی، تضاد بین افراد بر سر قدرت، عدم اجماع سیاسی، شکاف بین اعضا و تاج و تخت، نبودن رقابت مشروع و سنگ اندازی در مقابل یکدیگر است.

۲-۲. تفکر اقبال مبنی بر صلح و ثبات پایدار

اقبال به عنوان یک شاعر بزرگ و متفکر، توسعه و پیشرفت جامعه را در آرامش و ثبات دایمی می‌بیند. این صلح پایدار، ثبات اجتماعی و سیاسی یک ملت را با فکر و اندیشه گرد هم می‌آورد و جامعه فکری یک ملت می‌سازد، پس: ملت سازی بیان و هویت تفکر سیاسی، فرهنگی و اجتماعی یک ملت است.



بزرگان جامعه هویت خود را پیش از هر چیز در پرتو بینش سیاسی، تفکر فرهنگی و اجتماعی ملت خود بیان می کنند. شهروندان یک ملت برای بیان افکار خود قبل از هر چیز به آزادی فکری و ذهنی نیاز دارند. آزادی فکری و ذهنی باعث افزایش سطح فکری افراد جامعه می شود. با رشد افکار و ذهنیت جامعه رشد و پیشرفت می کند. رشد افکار و ذهنیت مبارزه شعوری را توسعه می دهد. زمانی که سطح ذهنی و فکری انسان رشد یابد، ذهن رشد می کند، خشونت و بیداد در جامعه از بین می رود. ذهن انسان از ترس و هراس رهایی می یابد. زمانی که ذهن انسان از ترس و هراس رها شود، آزادی فکری و فضای باز ابراز نظر و عقیده گسترش می یابد، در آزادی فکری، ذهن و عقیده انسان توسعه می یابد و با این کار اندیشه عدالت اجتماعی، برادری و احترام به حقوق بشر در جامعه تقویت می شود.

بنابراین صلح به طور کلی رشد ذهنیت انسان و رشد و ارتقای سطح فکری وی است. ارتقای سطح فکری صلح و پیشرفت جامعه انسانی را به وجود می آورد، این دو مفهوم به یکدیگر آمیخته هستند، در صلح پیشرفت وجود دارد و در توسعه یا پیشرفت صلح. صلح بستر اندیشه انسان را می سازد، آن را پرورش می دهد که بدینگونه ذهن و فکر انسان بهبود می یابد. رشد و تکامل فکری به خیر، فلاح و پیشرفت جامعه تمام می شود.

اقبال به این باور است که توسعه یا پیشرفت جامعه انسانی مبتنی بر مفهوم ملت سازی، صلح دائمی و ثبات سیاسی است. وی مردم را به تعهد به ارزش های فکری که به ایشان ایمان و اعتقاد مشترک دارند، بسیج می سازد. این باور و تفکر یک ملت را اساس گذاری می کند. اقبال صلح پایدار، استقرار ذهنی، ثبات سیاسی و روانی و توسعه جامعه را در ساختن ملت سازی ضروری می پندارد.

اقبال سرحداتی کوچک را برای ایجاد یک جامعه فکری باثبات حذف می کند، بار اندیشه بزرگ را برمی دارد و معتقد است جامعه زمانی می تواند پیشرفت کند که بر اساس ارزش ها و تعهدات مشترک خود متحد شود. به همین دلیل او به عنوان یک مسلمان متعهد، دین را هدف مشترک می داند و از این منظر آرام آرام وارد دایره انسانیت و انسان سازی می شود، که در آن معیار متناسب با رشد و تکامل ذهنی افزایش می یابد.

۳. آرمان و هدف اقبال

ادب به معنای رشد فکری، ذهنی و فرهنگی یک جامعه انسانی است و ادیب، فرد بینا و متفکر جامعه است که ذهنش برای صلح، سعادت و توسعه جامعه بشری مبارزه می کند و در تلاش برای ساختن جامعه انسانی است. ادیب در فکر آن است که چگونه آدمی را از بردگی، ترس و خشونت نجات دهد. انسان ابتدا باید آزادی را از خود کسب کند، با نفس خود بجنگد، مبارزه با نفس فکر و ذهن انسان را از خشونت، نفرت و انزجار نجات می دهد و او را به دنیای عشق و اخلاص فرا می خواند و شاعر چشم ملت است. آنچنان که قیام الدین معتقد است:

«علامه اقبال شاعر چشم ملت است و هرگاه در عضوی از اعضای بدن دردی بوده چشم گریه می کند!» (قیام الدین، ۲۰۱۶: ۶۹۳)

هر شهروند جامعه به ویژه شاعر و ادیب آرزو و هدفی یکسان برای رسیدن به صلح و ثبات پایدار دارد. آرمان و هدف جامعه را از نگاه مادی و معنوی به پیشرفت آماده می سازد. انسان های بزرگ آرزوهای بزرگی دارند، آرزوی آنها پیشرفت و توسعه فکری و ذهنی جامعه، اعضای جامعه و آزادی عقیده است، که این آرزو موجب آرامش و پیشرفت جامعه می-شود. یکی از راه ها و ابزار رسیدن به این هدف ادبیات است.

اقبال به عنوان یک نویسنده و شاعر، در درجه اول خواستار یک جامعه آباد و روشنفکر است او سعادت انسان را در آرامش صلح پایدار و ثبات می بیند. این آرامش ذهن انسان را بسط و توسعه می بخشد و بر اساس ذهنیت بشری در جامعه بر اساس یک مفکوره انسانی ملتی را می سازد. ملت سازی تنها اتحاد ملت ها نیست، بلکه ملت ها را با یک اندیشه، ارزش ها، ذهنیت و تعهد بسیج ساخته و از آنها ملت می سازد. ایجاد چنین ملتی آهسته آهسته جهانی می شود که در آن ملت ها در نهایت بر اساس ارزش انسانی و انسانیت گرد هم می آیند:

کاروانش را	درا از مدعاست	زندگانی را	بقا از مدعاست
اصل او در آرزو پوشیده است	اندکی در جستجو پوشیده است	دل زسوز آرزو گیرد حیات	غیرحق میرد چو او گیرد حیات

(هاشمی، ۱۳۹۹: ۵۴)



علامه اقبال از جمله افرادی بود که آرامش جامعه را در مبارزات علمی، فکری و هنری جستجو می کرد و پیشرفت جامعه را در تقویت صلح و آرامش می دید. بنابراین در اینجا این آرزو و هدف بزرگ را در چند کلمه خلاصه می کنیم:

۳-۱. دین پروری

بزرگان انسانهای متکی به خود و متعهد هستند، به نهادهای ملی و مذهبی جامعه متعهدند، دین را زمینه مشترک اجماع شهروندان جامعه می دانند، بنای بزرگ جامعه شرقی که مردم در آن با هم گرد آمده اند، بر اساس دین است. علامه اقبال پیش از همه یک مسلمان متعهد است، اندیشه و شعور او روشن و نورانی از نور اسلام است. در خانواده ای مسلمان به دنیا آمد، دروس دینی را فرا گرفت، دین آموخت، سپس به عنوان یک مسلمان متعهد و آگاه، سخنان و نوشته های خود را در پرتو نهادهای اسلامی ایراد کرد.

او به عنوان یک متفکر، دین را به مردم معرفی کرده است. او مبانی دین را در تجربیات هنری و علمی خود ارائه کرده است. این اصل از یک جغرافیای محدود به یک جغرافیای بزرگ گسترش یافته است. بر اساس این تفکر مردم او را نماینده بزرگ یک ملت مسلمان می دانستند و پیشرفت جامعه را در پرتو صلح، ثبات و صلح ابدی در دین پروری و اجماع بر دین می بیند.

۳-۲. بشردوستی

انسان های بزرگ برای ایجاد و توسعه یک جامعه انسانی تلاش می کنند، برای آنها در مجموع بشریت و انسانیت یک معیار عالی است، اقبال از پیشکسوتان بزرگ عشق و پیام انسان دوستانه است. از دید وی، انسانیت هدف والای صلح و توسعه است. اقبال ارباب اندیشه جهانی است و می خواهد مردم در اندیشه بشریت و انسانیت متحد باشند، زیرا معتقد و معتقد است که خداوند خالق همه جهان، انسان و جنیات است. زبان ها، اقوام و رنگ های مختلف رنگ و زیبایی تخلیق و نشانه زیبایی قدرت خداوند است.

۳ - ۳. خودی

اندیشه متعهد به صلح و توسعه خودی، خود را دارد، قبل از مهر به هرچیز خود را می شناسد و در خودشناسی جامعه و مردم را نیز می شناسد. خودشناسی آفرینش جامعه بشری است، جامعه انسانی نام صلح و پیشرفت و توسعه است. اقبال خودی مختص به خود داشت، در اندرون به خودشناسی مشغول بود، جامعه و مردم را با تفکر خودشناسی شناسایی کرده و از شناسایی مردم به این نتیجه رسیده است که رشد جامعه و قوت تفکر انسان در صلح است. صلح یک جامعه انسانی را از نظر فکری و ذهنی پرورش می دهد و آن را به پیشرفت فرا می خواند.

در اشعار علامه اقبال خودی، خودشناسی است، مفهوم خودی یک مسئله پیچیده « بشری است، هدف اصلی در خودشناسی، شناخت اسرار الله است».

(هاشمی، ۱۳۹۹: ۲۵)

از دیدگاه اقبال، خودی در حقیقت جوهر نورانی انسان است که ارزش و معیار انسان را بر اساس آن تعیین می کند، نور خودی روشن و نورانی است که در انسان وجود دارد و می تواند تقویت و تربیت می شود. وقتی خودی انسانی در شخصی پدیدار می شود، اعضای جامعه به درستی عمل می کنند. هدف از روح قلب انسان انسان است، پس تمام بدن با همان روح هدایت می شود و اگر روح شکل نگیرد، همه اعضای بدن درست کار نمی کنند. وی می گوید:

یک شعاعش جلوه ادراک تو	جوهر نور است اندر خاک تو
زنده یی از انقلاب هر دمش	عیش از عیشش غم تو از غمش
من ز تاب او من استم تو تویی	واحد است و بر نمی تابد دویی

(همان: ۴۲).

علامه اقبال معتقد است: اگر انسان به ساختار درونی خود توجه کند و بیندیشد که خداوند باطن او را چگونه آفریده است؟ هر اندام داخلی چه کاری انجام می دهد؟ با این همه پیشرفت، دنیا هنوز نتوانسته اندام هایی مثل اندام های داخلی انسان بسازد، اگر کمی فکر کنیم عاشق سیستم خود می شویم اما بعضی ها به اندام های درونی خود فکر نمی کنند وقتی انسان روی باطن خود تمرکز می کند، در واقع اولین دوره خودشناسی آغاز می شود. او باید خود را در درون خود بیابد، حقیقت و



اسرار خدا را در خود جستجو و درک کند و قدرت های خدا را در خودی خود ببیند، می فرماید:

پیش تو آویزم این آئینه را
می شوی زنجیری گیسوی خویش
تازه سازم داغ های سینه ات
خداخواهی به خود نزدیکتر شو
ترا آسان شود تسخیر آفاق
مثل گل از هم شکافم سینه را
تا نگاهی افکنی بر روی خویش
باز خوانم قصه پارینه ات
اگر زیری ز خودگیری زبر شو
به تسخیر خود افتادی اگر طاق
(همان: ۳۱).

اگر می خواهی کائنات را رهبری کنی، ابتدا باید خودت را رهبری کنی، یعنی قبل از شناخت هستی، شناخت خودت مهم است.

می شود فرمانپذیر از دیگران
مرد حق شو حامل اسرار شو
هرکه بر خود نیست فرمانش روان
از خودی اندیش مرد کار شو
(همان: ۸)

در واقع شناخت خود، شناخت اسرار دنیاست و ندانستن خود، ندانستن دنیاست، علامه اقبال نیز در این باره می فرماید:

تو خود را در ضمیر خود فرو ری
به خود رس از سر هنگامه برخیز
(همان: ۹)

۳-۴. مبارزه با نفس

مبارزه با نفس، عادت و تفکر انسان های بزرگ است، حاکمیت نفس موجب صلح و پیشرفت در جامعه می شود. عظمت اقبال در این بود که با نفس خود می جنگید، خواهشات نفسانی و امیال خود را سرکوب می کرد.

خودشناسی و خویشتنداری گامی در راه آرامش و صلح پایدار است، حاکمیت به نفس انسان را از خواهشات نفسی و خودخواهی نجات می دهد، این نجات احترام به حقوق بشر و عدالت اجتماعی در جامعه است، لذا زمانیکه انسان به نفس خود حاکم نباشد به مرض خودخواهی مبتلا شده و در همه چیز منفعت خود را جستجو می کند. این تلاش به روابط اجتماعی، علمی و هنری بین افراد جامعه آسیب وارد می کند، به دلیل این آسیب، سردرگمی و بی ثباتی در جامعه حکمفرما می شود، بی



ثباتی تهدید و چالش بزرگی برای صلح پایدار است. علامه اقبال بر اساس تفکر انسان گرایانه و اسلامی خویش با نفس خود مبارزه می کرد، مبارزه با نفس زمینه ساز صلح، ثبات و توسعه پایدار است.

۳-۵. عشق و عاطفه

در دل بزرگان چشمه‌های عشق و محبت جوانه می زند، که همواره منفعت رساندن به دیگران و رحم به دیگران را وظیفه ایمانی می‌دانند، پس عشق و عاطفه نام دیگری برای صلح پایدار و آرامش است.

«در شعر اقبال عشق واقعی غایت عشق است که راز و نیاز با الله متعال است و هستی واقعی بر آن استوار است در این عشق توفیق در هر دو عالم است» می گوید:

عشق را از تیغ و خنجر باک نیست	اصل عشق از آب و باد و خاک نیست
عشق هم خاکستر و هم اخگر است	کار او از دین و دانش برتر است
عشق سلطان است و برهان مبین	هر دو عالم عشق را زیرنگین
عشق مور و مرغ و آدم را بس است	عشق تنها هر دو عالم را بس است

این عشق است که بر عقل برتری دارد در این محبت ترس و تردید نیست، این عشق به انسان عزم و یقین می دهد، می فرماید:

عقل را سرمایه از بیم و شک است	عشق را عزم و یقین لا ینفک است
گشته یی روبه مزاج از احتیاج	ای فراهم کرده از شیران خراج
اصل درد تو همین بیماری است	خستگی های تو از ناداری است
می گُشد شمع خیال ارجمند	می رباید رفعت از فکر بلند
صورت طفلان زنی مرکب کنی	تا به کی دریوزه یی منصب کنی
پست می گردد ز احسان دگر	فطرتی کو بر فلک بندد نظر
از گدایی گریه گر نادارتر	از سوال افلاک گردد خوارتر
بی تجلی نخل سینای خودی	از سوال آشفته اجزای خودی

(هاشمی، ۱۳۹۹: ۱۴)

قلب اقبال قلب یک شاعر و ذهن اش از متفکر و فیلسوف بزرگ جهان است. سخن قلب اش پر از محبت مردم و خلق جهان است. تفکر او تفکر مسلمان و متعهد به دین اسلام است، که ارزش‌های اسلامی خود را گرامی می‌دارد و دیدگاهش ساختن



دنیای انسانی است. از دیدگاه اقبال، ارزش‌های دنیوی و اسلامی عشق و اخلاص، پایه های صلح و ثبات را تقویت می‌کند. دیدگاه انسانی این ارزش‌ها را حفظ و عملی می‌کند.

علامه اقبال می‌فرماید: «هدف انسان، انسانی است که دارای خصوصیات انسانی باشد. همه مردم دنیا انسان نامیده می‌شوند، اما با تعداد بسیار کمی، ارتباط معنوی به نام انسان برقرار می‌شود. مثلاً نام یک نفر عبدالله است معنی این اسم پرهیزگار است ولی همیشه در انکار است آیا این اسم با مسمی است؟

می‌گوید: چهره آدم مهم نیست بلکه شخصیت مهم است یا ظاهر نه بلکه باطن مهم است. جایگاه اساسی انسان مربوط به خودی اوست، کسانی که معنا و مفهوم خود را می‌دانند و خود را در خود یافته‌اند، این حقیقت را درک می‌کنند، می‌گویند:

هرچه می‌بینی ز اسرار خودی است	پیکر هستی ز آثار خودی است
آشکارا عالم پندار کرد	خویشتن را چون خودی بیدار کرد
غیر او پیدا ست از اثبات او	صد جهان پوشیده اندر ذات او»

(همان: ۴۴)

۳-۶. تفکر هنری

شخصیت افراد بزرگ با هنر، علم و تجربیات اجتماعی آنها آشکار نمی‌شود. آنها برای توسعه، صلح و ثبات جامعه انسانی رویکرد علمی و هنری دارند. روابط بین اعضای جامعه را از طریق تجربیات علمی و هنری تقویت می‌کند. برای آنها معیار پیشرفت و آرامش و ثبات جامعه بشری دانش و هنر است. آنها با تجربیات هنری و علمی خود می‌خواهند جوامع را با تفکر انسانی پیوند دهند، این تفکر در کل تفکر صلح و توسعه است. شخصیت اقبال به عنوان یک انسان بزرگ، بیان تجربیات علمی و هنری است، این تجربیات او برای ایجاد رشد تفکر، رشد ذهنی، ذوق پروری و رشد جامعه انسانی در کل، برای برقراری صلح ابرومند و پایدار است.

۳-۷. مین پرستی

هر انسانی سعی می‌کند اولین مبارزه برای پایداری صلح، پیشرفت و ثبات را از محیط زیست و زادگاه خود آغاز کند، زیرا اگر محیط او ناخوشایند باشد، فکر و

ذهنش ناخوشایند می شود. اختلال روانی مانع اصلی صلح، ثبات و توسعه است. اقبال می خواهد نخست موانع صلح، ثبات و توسعه را در محیط خود برطرف کند و از فرصت ها استفاده کند. او می-خواهد نسل جوان و اطفال را با روحیه میهن پرستی تربیت کند، میهن پرستی پایه اصلی برای بالا بردن سطح فکری و ذهنی یک کشور، آزادی، صلح، ثبات و توسعه است.

۳ - ۸. نظریه و شهرت او

هر جامعه ای می خواهد برای نیازها و خواسته های خود نظریه و راهبردی را در پرتو ارزش های خود برای صلح پایدار، توسعه و ثبات، ایجاد کند. اقبال نیز به عنوان یک متفکر، بر نظریه و فلسفه شرقی یا شرقی در پرتو ارزش های خود برای توسعه جامعه، صلح و ثبات پایدار تأکید می کند و اندیشه های فلسفی امام غزالی، مولینا بلخی، خوشحال خان ختک و علامه سید جمال الدین افغان را برای درمان دردهای آنها بهتر از فلسفه یونانی میدانند .

اقبال به عنوان یک شاعر نماینده ملت مسلمان، می خواهد مردم را به دور مشاهیر خود برای صلح و توسعه در منطقه دعوت کند. اقبال جامعه شرقی را بر اساس گفته های اسلاف خویش علمبردار صلح و آرامش می پندارد و تجربیات آنها را پیش می کشد و به جهانیان نشان می دهد که زادگاه مولینا، خوشحال و علامه سید جمال الدین سرزمین دانش و هنر است. سرزمین دانش و هنر، بذرانسانیت، صلح و ثبات را می رویاند، پس در سرزمینی که مولینا، خوشحال و علامه سید جمال الدین افغان قدم گذاشته اند، صلح و انسانیت را با دانش و هنر به جهانیان می آموزاند، به همین دلیل است که او ازین رهبران پیگیری می کند:

مقتدی تاتار و افغانی امام	رفتیم و دیدم دو مرد اندر نماز
طلعتش برتافت از ذوق و سرور	پیر رومی هر زمان اندر حضور
ناخن شان عقده های ما گشاد	گفت مشرق ز این دو کس بهتر نژاد
زنده از گفتار او سنگ و سفال	سید السادات مولانا جمال
ور نه آن کاری که مزدش جنت است	با چنین مردان دو رکعت طاعت است
سوره و النجم آن دشت خموش	قرات آن پیرمرد سخت کوش
روح پاک جبریل آید به وجد	قراتی که از وی خلیل آید به وجد

(اقبال، ۱۹۹۴: ۲۷۱).



در سطح وسیع « اندیشه ها و شعرهای او حرکت و نهضتی را در ذهن و اندیشه ملت های آسیای میانه ایجاد کرده است. تعلیم او ادامه دارد» (قیام الدین، ۲۰۱۶: ۱۰۵۹)

برای صلح و پیشرفت در یک جامعه، لازم است افراد جامعه تجربه، تعهد، میهن پرستی، حق گوئی، حق نویسی و حق-گوئی مشاهیر خویش را به نسل خود بیاموزاند و آنها را بر اساس یک فکر ملی و اسلامی متحد کنند. اقبال به عنوان یک وطن پرست و متعهد به ارزشهای دینی و انسانی نسلهای خود را در پرتو اندیشههای خود تربیت میکند و با سخنان شیرین و دلپذیر خود تفکر را برای ایشان آرایه می کند:

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما	ای جوانان عجم جان من و جان شما
غوطه ها زد در ضمیر زندگی اندیشه ام	تا بدست آورده ام افکار پنهان شما
فکر رنگینم کند نذر تهی دستان شرق	پاره لعلی که دارم از بدخشان شما
میرسد مردی که زنجیر غلامان بشکند	دیده ام از روزن دیوار زندن شما
حلقه گرد من زیند ای پیکران اب و گل	اتشی در سینه دارم از نیاکان شما

در دریای تودریاست که آسوده چو صحراست؟
 دریای تو دریاست که افزون نشد و کاست؟
 بیگانه آشوب و نهنگ است چه دریاست؟
 ازسینه چاکش صفت موج روان خیز
 از خواب گران خواب گران خواب گران خیز
 از خواب گران خیز

(اقبال، ۱۹۹۴: ۲۰۲)

۳-۹. فلسفه اضداد

اقبال مانند خوشحال ختک صلح را دو روی یک سکه زندگی می نامد، در یک دستش شمشیر و در دست دیگر قلم داشت. او با شمشیر می جنگید و با قلم ارزش شمشیر را نگه میداشت با شمشیر دنبال آزادی جسمانی برای مردم خود و با قلم آزادی فکری و روانی را به ارمغان می آورد. اقبال به فلسفه اضداد باور داشت، سفید را در سیاه و سیاه را در سفید و به همین ترتیب صلح را در جنگ جستجو می کرد، ثبات و پیشرفت را نتیجه فداکاری ها می دانست.

۳-۱۰: جامعه بشری

سطح ذهنی و فکری بزرگان بسیار بالاست، زمین زیر قدمهای خویش را به منزل خویش محدود نمی کنند، می خواهند برای ثبات و توسعه یک جامعه بزرگ انسانی و بشری تلاش کنند، بنابراین جغرافیای ذهن را حفظ و وسعت می بخشند. اقبال نیز خود را به چهار دیواری قوم و جغرافیای محدود و محصور نمی کند، او ابتدا خواهان هماهنگی همه کشورهای اسلامی برای ایجاد یک جامعه مسلمان یا جامعه بزرگ اسلامی مبتنی بر احکام الهی است :

نه افغانیم و نی ترک و نی تتاریم
چمنزاریم و از یک شاخساریم
تمیز رنگ و بو بر ما حرام است
که ما پرورده‌ی یک نوبهاریم
خدا آن ملتی را سروری داد
که تقدیرش به دست خویش بنوشت
به آن ملت سروکاری ندارم
که دهقانش برای دیگری کشت.

۱. « علامه اقبال لاهوری متفکری بود که افکار و اندیشه هایش از مرزهای جغرافیایی فراتر رفت و در عصر حاضر به عنوان یک متفکر بزرگ اسلامی ظهور کرد، او همواره از حالت کنونی جهان اسلام دلگیر و ناراض بود و به-منظور احیای حالت قبلی به دنبال راه حل بود، مسلمان بود و امیدوار بود تا مردم به اسلام رو بیاورند و مسلمانان گسترش یابند، دست برادری و برادری به سوی یکدیگر دراز کنند تا صلح و آرامش در جهان برقرار شود و نفرت و جنگ ریشه کن شود. علامه تاکید کرد تا زمانیکه مسلمانان خود را تغییر ندهند چنین تغییری حاصل نمی شود و این امر بدون رجوع به قرآن و پیروی از تعالیم رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم که در سایه سنت آن حضرت انجام می شود، امکان پذیر نیست. اقبال تفکر خود را تنها به زبان اردو و سرزمین هند محدود نکرد او برای رساندن پیام خود به مسلمانان بیشتر زبان دری را به عنوان زبان اصلی شعر خود برگزید و بسیاری از اشعار خود را به این زبان سروده و به فارسی زبانان بسیار علاقه زیاد داشت. در خراسان قدیم اصل زبان فارسی به خاطر اقبال بسیار شهرت داشت. حدود بیشتر خراسان سابق، امروز در افغانستان قرار دارد. اقبال نیز عشق و علاقه عمیقی به سرزمین افغانستان و مردم افغانستان داشت و در چندین شعر خود به آن اشاره کرده است» (هاشمی، ۱۳۹۹: ۱۸).



او فساد و گشایش آسیا را مربوط و منوط به ملت افغان می داند و سعادت انسان را در وحدت، همدلی و آموزش علم و فن می بیند و می فرماید:

آسیا یک پیکر آب و گل است
از فساد او فساد آسیا
تا دل آزاد است آزاد است تن
همچو تن پابند آئین است دل
قوت دین از مقام وحدت است
شرق را از خود برد تقلید غرب
قوت مغرب نه از چنگ و رباب
نی ز سحر ساحران لاله روست
محکمی او را نه از لادینی است
قوت افرنگ از علم و فن است
ملت افغان در آن پیکر دل است
در گشاد او گشاد آسیا
ورنه گاهی در ره باد است تن
مرده از کین زنده از دین است دل
وحدت از مشهود گردد ملت است
باید این اقوام را تنقید غرب
نی ز رقص دختران بی حجاب
نی ز عریان ساق و نی از قطع پوست
نی فروغش از خط لاتینی است
از همین آتش چراغش روشن است
(اقبال، ۱۹۹۴: ۶۴۷)

۳-۱۱. عدالت

یک رکن یا اصل صلح پایدار و ثبات، عدالت است. مردم آرامش، صلح پایدار و ثبات را اصل برقراری عدالت و نظام عادلانه در جامعه می دانند، این اصل باعث ارتقای سطح فکری و ذهنی در جامعه می شود.

اقبال نیز به عنوان فرد متعهد، برقراری نظام عادلانه در جامعه را آرامش و ثبات می داند. برای حق و عدالت فریاد می زد. پس: خواهان راست گفتن، تسلیم به حقیقت، حق طلبی، حق گرفتن، حق نویسی، صلح، ثبات و توسعه در جامعه بود. هدف و تفکر او ایجاد یک نظام عادلانه در جامعه است.

۳-۱۲. ملت سازی

ملت زمانی شکل می گیرد که هر یک از اعضای جامعه ابتدا خود را بشناسد، خود، هویتی شامل شناسایی سایر اعضای جامعه نیز می شود، خود هویتی بنیاد خودی است. خودی مفکوره ملت سازی را ایجاد می کند، بنابراین اگر می خواهیم به عنوان یک ملت تثبیت هویت کنیم، یکی از منابع و مأخذ این شناخت مفکوره اقبال است. اقبال را باید برای ملت سازی مطالعه کنیم. زمانیکه یک ملت ایجاد شد، این ملت

ارزشها او آرمان های مشرک دارد، اولین آرمان یک ملت تشکیل جامعه انسانی است. تشکیل جامعه انسانی صدای رسای صلح و ثبات است. صلح و ثبات فکر انسانی را پرورش می دهد. پرورش فکر انکشاف مادی و معنوی جامعه است. این رشد معنوی و مادی انسان را از دنیای کوچک به دنیای بزرگ می رساند، دنیایی که بر اساس ارزش های بین المللی و انسانی استوار می باشد، خودی اقبال وی را به این دنیای بزرگ رسانیده است.

«اقبال شاعر ملتی است که در مجموع فضای انسانیت و برادری را ایجاد می کند. به منظور شناخت واقعیت های بین المللی مرزهای کوچک را در هم می شکند و ما را به شناخت واقعیت های بین المللی راهنمایی می کند. حیثیت و جایگاه اندیشه های اقبال جهانی است و از محدودیت های ریاست و اداری فراتر عمل می کند که وی را به دنیا بین المللی رسانیده است. وی خود را از مرزهای کوچک نجات می دهد، آرزوی اقبال ملتی مبتنی بر استقلال و انسانیت مردم است. بنابراین فکرش را نباید در چارچوب محدود محصور کرد. (تبسم، اقبال ریاست اور تصورات ملت، ۲۰۰۲).

بنابراین فکرش را نباید در چارچوبی محدود محدود کرد. شخصیت های بزرگ سعادت منطقه و مردم را در ملت سازی می بینند، وحدت بین اقوام را اساس ملت سازی می دانند و این اساس زمینه ساز صلح، ثبات و توسعه کشور و منطقه است. اقبال به عنوان شاعر امت مسلمان، ملت سازی را بنیاد صلح، ثبات و توسعه می دانست، زیرا مردم را از قبیله گرایی به ملت شدن فرا می خواند. ملت سازی بین کشورها از طریق دانش، هنر و فن امکان پذیر می شود اقبال علم و ثروت را امر دانش و نظم ملت می داند، افراد جامعه با اعتماد و ایمان دور هم جمع می شوند و به عنوان یک ملت متشکل ابراز وجود می کنند. علم در سینه است و مال در کوه. با علم، سینه های کوهها باز و از آن ثروت استخراج می شود.

علم و دولت (ثروت) نظم کار ملت است علم و دولت اعتبار ملت است
آن یکی از سینه احرار گیر و آن دگر از سینه کهسار گیر
(اقبال، ۱۹۹۴: ۱۷۱)



۱۴-۳. زبان

ذهن انسان یک جغرافیای محدود و یک محیط زبانی محدود را به محیط وسیع تبدیل می کند، اقبال به عنوان یک متفکر اسلامی، ذهن انسان را در پرتو ارزش های خود از یک محیط محدود و کوچکتر به محیط بزرگتر می آورد، او مختلف بودن رنگ ها را رنگ های ساختار جامعه انسانی میداند. رنگ ها ابزاری هستند که افراد برای بیان افکار خود از آنها استفاده می-کنند .

اقبال اندیشه های بزرگ فرهنگ اسلامی شرق را آموخت که اندیشه ملت سازی را از طریق رنگ زبان ها ارائه می کرد، که از جمله می توان بنیانگذار زبان ازبکی و شاعر بزرگ امیرعلی شیرنوایی و شاعر بزرگ پشتو زبان خوشال خان ختک را نام برد. هر دوی آنها در پرتو ذهن وسیع و نبوغ خود به دو زبان شعر سروده اند و از زیبایی زبان های دیگر نیز بهره برده اند مانند عربی، ترکی و...

اقبال نیز قدم به قدمهای این اسلاف گذاشته و به عنوان یک متفکر بزرگ اسلامی، شعاع تفکر خود را در رنگارنگی زبان ها و جغرافیای مختلف کاشته است. زبان مادری او اردو بوده، اما فارسی را نیز زبان خود می دانسته است. فارسی زبان دانش و هنر در منطقه بود، از این رو او به عنوان شاعر والا و انسان دوست افکار و اندیشه خود را به این زبان عرضه می کرد. نتیجه این است که اقبال محدودیت های ذهنی را مانند اسلاف خود نمی پذیرد.

او از رنگ زبان ها بوستان می سازد. زبان ها مانند رنگ گل ها وسیله رسیدن به هدفی بزرگ برای انتقال آرامش و زیبایی ها هستند این باغ ها از رنگ ها و رنگ های گلها ملت بزرگ می سازند.

جغرافیا را مانند بوستان، محوری برای ملت دانسته و رنگارنگی زبانها و اقوام را درین محور روح و کیفیت می پندارد. این کیفیت را مانند دسته گل و یا بوستان رنگ ها، یک ملت می داند که هر گل و هر رنگ آن نمایانگر قدرت خداوند بزرگ و عاشق شدن به زیبایی است. زمانیکه زبانها و اقوام مانند گلها گرد هم آیند، ملت را تشکیل می دهند که ملت به زبان جوهر و کیفیت این رنگها، تفکر و زیبایی ملیت را پیشکش می نماید.



نتیجه گیری :

از اندیشه و ایدیولوژی صلح و توسعه علامه اقبال به این نتیجه می‌رسیم که او انسان متعهد به صلح پایدار، ثبات و توسعه یا پیشرفت جاودانه بر اساس همدلی انسانی، تفکر انسانی، ارزش‌های اسلامی و دارای قلب یک نویسنده مسلمان بوده است، بنابراین تفکر صلح پایدار، ثبات و پیشرفت اقبال را می‌توانیم در چند نقطه خلاصه و مطالعه نماییم:

تفکر و ذهنیت اقبال به عنوان یک انسان بزرگ، برقراری صلح پایدار و ثبات در جهان و احترام به انسانیت است. پس بشردوستی و انسان دوستی هدف اصلی وی است. بشر دوستی و انسان دوستی در ذات نفس و خودشناسی نهفته است. از نظر اقبال: وحدت افکار مختلف و گردآوری ارزش‌های بزرگ برای صلح پایدار، ضامن ثبات و پیشرفت و ترقی است.

اقبال به این نتیجه رسیده است که بزرگترین ارزش که کشورهای منطقه را منسجم می‌سازد و اندیشه صلح پایدار و ثبات را به جهانیان می‌دهد، اسلام است.

اقبال ثبات، صلح و آرامش یک جامعه را در تفاهم مشترک و وحدت بین زبان‌ها می‌داند، تفکر او مردم و ملت‌ها را با ارزش‌ها و تعهد مشترک به هم نزدیک می‌کند. از دیدگاه او وحدت زبانها و نزدیکی از این طریق، مشکلات و موانع بزرگ بین اقوام و ملل را از بین می‌برد، فاصله را کوتاه می‌کند و دل‌ها برای هم دیگر مسیر می‌سازند.

رفع موانع و تأخیرها، کوتاه کردن فاصله‌ها، رفت و آمدها و پیشروی، راه را برای صلح پایدار، ثبات و پیشرفت در منطقه هموار می‌کند. دیوارهای کینه و نفرت را می‌شکند.

او معتقد است که عدالت اجتماعی، برابری و احترام به حقوق بشر ضامن صلح و ثبات است.

او به این باور است که با توجه به عدالت اجتماعی، برابری، احترام به حقوق بشر همدلی انسانی و مرود با جامعه جهانی، راه را برای صلح پایدار، ثبات، پیشرفت و توسعه هموار می‌کند.



نگرش مسئولانه و انسانی نسبت به محیط زیست عامل آرامش و ثبات در جامعه محسوب می شود.

نتیجه چنین بر می آید: تفکر علامه اقبال ساختار یک جامعه بزرگ انسانی و اسلامی بود، آرمان او گردهم آمدن و جمع شدن مسلمانان به محور ارزشهای اسلامی بود، او در مجموع مسلمان را پیش آهنگ پرچم انسانی می دانست، پس وقتی در رابطه به چنین انسان بزرگ سخن می گوئیم، لازم است به آرمان و تفکر او توجه جدی مبذول داریم، بر بنیاد تفکر، ارمان و اصول اسلامی این ابر مرد، مسلمان باید به برادر مسلمانش دست کمک و همکاری دراز کند، نه اینکه او را از آغوش خود براند و بین افراد جامعه نفاق را دامن بزند، اکنون دنیا به یک دهکده مبدل شده است، اقبال به مثابه یک نویسنده متفکر، افراد جامعه را به ارزشها دعوت می نمود، از همین رو افغان را در پیکر آسیا دل می پنداشت، پس بیایید راه ما را با چراغ های اقبال روشن کنیم، فضای برادری صلح و ثبات دایمی و با عزت را حکمفرما نماییم، نه اینکه ملت رنج دیده افغان را از خود دور و بیگانه کنیم، اگر این کار به همینگونه ادامه یابد، پس آرمان آن انسان بزرگ با خاک یکسان خواهد شد، که تهداب این کشور را گذاشته است.

اگر با افغان دوستی و محبت نه شود، دیوارهای نفرت از پیش روی او فرو نریزد، این بدین معنی است که ما گلهای آرمان اقبال را ریختانده ایم و از مفکوره او چشم پوشی نموده ایم.



کتابنامه

۲. اقبال، جاوید (۱۹۹۴ع). کلیات فارسی علامه اقبال، وحید قریشی، اقبال اکادمی - پاکستان، لاهور: نقوش پریس.
۳. تبسم، عارف (۲۰۰۲). اقبال ریاست اور تصورات ملت، چاپ "روزنامه جنگ کویٔٔه.
۴. خادم، قیام الدین (۲۰۱۶ع). رنہ چینہ، جلد اول، به کوشش و مقدمه لعل پاچا از مون، کابل: اکادمی علوم افغانستان.
۵. خادم، قیام الدین (۲۰۱۶ع). رنہ چینہ، جلد دوم، به کوشش و مقدمه لعل پاچا از مون، کابل: اکادمی علوم افغانستان.
۶. غنی، محمد اشرف (۲۰۱۳ع). تحول و تداوم، دفتر فرهنگی تیم انتخاباتی تحول و تداوم، کابل.
۷. لاهوری، محمد اقبال (۱۳۸۲). کلیات فارسی، به سعی و اهتمام پروین قائمی، تهران: انتشارات پیمان.
۸. هاشمی، سید اصغر (۱۳۹۹). خود شناسی و خودی در اشعار اقبال، پیشاور: انتشارات میهن.



علامہ مخدوم محمد معین «تسلیم» تٹوی، مقام علمی و فہرست آثارش

دانش نبی بخش شر^۱

Allameh Makhdoom Mohammad Moin "Taslim" Tatavi, academic position and list of her works

Danish Nabi Baksh, Writer and researcher from Teri city, Mirwah, Khairpur Mirs, Sindh-Pakistan..

Abstract

Allama Makhdoom Mohammad Moeen is a distinguished and renowned scholar of Thatta, Sindh. who belonged to a scholar and spiritual and Arif family in 12th century A.H. He was a great jurist, philosopher, expert of Hadith, ArifBillah, and qualified authority. His knowledge was well proven to the scholars of Sindh, India, and Saudi Arabia. Sheikh Mohammed Hayat Madani and Shaikh Qaim Madani in Saudi Arabia and Imam al-Hindh Shah Waliullah Dehlavi in India were among the believers of the level of his knowledge. Shah Waliullah wrote to him in one of his writings that "قد رکت غضنفرأ" means you are riding on a lion. Besides being a scholar, Allama Makhdoom Muhammad Moeen was a spiritual and Arif and that was the reason that Shah Abdul Latif Bhittai, the eminent Sufi saint and national poet of Sindh, was his close friend. Allama Makhdoom Mohammad Moeen wrote numerous books and magazines that deal with various topics such as Hadith, logic, philosophy, and beliefs, etc., which have numbered approximately one hundred and ten, and most of them are written in Arabic. This is the only scholar who wrote books and magazines on philosophy, and many of them are unpublished and are stored in pen/handwritten form and stored in various bookstores/libraries in Sindh. In this article, citing library documents, his life and works are described.

Keywords: Makhdoom, Muhammad Moin Tatwi, Tattah, Sindh, Biography, works.

^۱ نویسنده و پژوهشگر از شهر تری، میرواہ، خیرپور میرس، سند - پاکستان.

چکیده

علامه مخدوم محمد معین تتوی، دانشمندی است که در قرن دوازدهم هجری قمری در شهر تته می‌زیسته است. از خانواده مزین به علم و عرفان بود. فقیه توانا، فلسفی خبیر، محدث امین، عارف بالله و مجتهد غیر مقلد بود. منزلت علمی‌اش در نزد علمای هندوستان و مرکز علمی آن زمان عربستان نزد اکثر علما ثابت بود. از عربستان شیخ محمد حیات سندی مدنی، شیخ قائم مدنی و از هند امام الهند "شاه ولی الله دهلوی" به مقام بلند علمی این مرد بزرگ عالم اسلام اعتراف داشتند. چنانچه شاه ولی الله دهلوی خطاب به علامه مخدوم محمد معین در نامه‌ای نوشت: "قد رکبت غضنفرأ" (شما بر شیر سوارید). علامه معین از حیث علم عرفان و عرفان نیز مقام والایی داشت. از این جهت عارف نامدار و شاعر ملی سند "سید عبداللطیف بتائی" رفیق صمیمی‌اش بود. علامه مخدوم محمد معین آثار فراوانی در موضوعات گوناگون از قبیل: حدیث، منطق، فلسفه و عقاید به یادگار گذاشت که تعداد آنها تا حدود یک صد و ده شمرده‌اند. بیشتر آثارش به زبان عربی و مشتمل بر موضوع فلسفه است. ایشان تنها دانشمندی است که در سرتاسر سند، فیلسوف و صاحب تالیفات گرانسنگ در این موضوع است. عده زیادی از نسخه‌های خطی‌اش در کتابخانه‌های سند و هند نگهداری می‌شود. در این مقاله با استناد به اسناد کتابخانه‌ای به شرح احوال و آثارش پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی: مخدوم، محمد معین تتوی، تته، سند، شرح احوال، آثار.



مقدمه

در دیار سند (پاکستان) از اوایل تا پایان دوره فرمانروایی کلهپوره (عباسی) شهر "تته" مرکز و مهد علم و عرفان بود. علما و عرفای فراوانی در این دوره می‌زیسته‌اند که هر کدام از اینها مقام علمی خاص خودش را دارا بود. علمای برجسته همچون: میر سید نجم الدین "عزلت"، مخدوم محمد هاشم تتوی، مخدوم ابراهیم تتوی، میر سید علی شیر "قانع"، محسن تتوی، میر سید غلام علی "مایل"، سید محمد عظیم الدین "عظیم"، میر جان الله شاه رضوی، میر حیدرالدين ابوتراب "کامل" و... هر یک از آنان عالم برجسته و نویسندگانی توانا بوده است. در همین دوره علامه مخدوم محمد معین تتوی نوشتارهایی فراوانی تخلیق کرد که اکثر از آنها وابسته به موضوعاتی از قبیل: علم التفسیر، علم الحدیث، اصول الحدیث، فقه، اصول الفقه، تصوف، زیج، نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، نجوم، موسیقی، ریمیا، کیمیا، هیمیا، منطق و فلسفه است. از مطالعه تاریخ آن زمان چنان به دست می‌آید که در سرتاسر دیار سند تنها مخدوم علامه معین دانشمندی بود که با علم فلسفه سر و کار داشت و تالیفات گرانسنگی در رابطه با این علم و فن لطیف به وجود آورد. در بعضی از مقاله‌ها و نوشتارهای که در باره علامه معین نوشته شده است اسامی بعضی از تصنیفات و تالیفات علامه معین ذکر شده است. اما چون همه آن (مقاله‌ها) به زبان محلی سندی است، نویسندگان این سطور را بر آن داشت که مقاله‌ای مشتمل بر شناخت علامه مخدوم محمد معین و فهرست آثارش ارائه دهم. به منظور اینکه چون این عالم بزرگوار از اهالی منطقه سند است و به خاطر محدودیت زبان سندی تا مرزهای دیار سند و اختصاص نوشتارهای درباره علامه مزبور به زبان سندی برای دیگران بالخصوص برای فارسی زبانان ناشناخته مانده است، باشد که با مطالعه این مقاله محققان بتوانند آشنایی مطلق و یا بیشتر و بهتر درباره آن عالم بی بدل بدست بیاورند.

شرح حال علامه مخدوم محمد معین تتوی

سرزمین سند از قدیم الایام تا به حال چندین تن از علما، فضلا، فقها، فلسفیان، تاریخ‌دانان، تاریخ‌نویسان، رادمردان، زهاد، ابدال و صوفیا را در دامن خود جای داده



است. این مردان بزرگ تا حدی سرآمد روزگار خود بوده‌اند که تاریخ با ثبت تذکره آنان در اوراق خود افتخار می‌ورزد، اما همه شان یک گونه نبوده‌اند. برخی به اقتضای کارهای مهمی که کرده‌اند و یا یادگارهای عظیمی که از خویش به ارث گذاشته‌اند، همیشه نام آنها به عظمت یاد می‌شود. اما متأسفانه بیشتر از نویسندگان بومی (هند و سند) از ثبت تذکره عده زیادی از ناموران آن روزگار به خاطر دید تعصب آمیز خود و اختلاف نظر با عقایدشان در نوشته‌های خود احتراز ورزیده و یا به کمترین ذکری از آنان بسنده کرده‌اند. آنهایی که چیزی در موردشان نوشته‌اند مطالبی است تحریف شده و یا عاری از حقایق، ولی با وجود این همه تعصب‌ورزی، ذکر بعضی از آن بزرگان در لابه لای بعضی از نوشتارهای تاریخی دیار سند یافت می‌شود. بنابراین همان اوراقی که تذکره آن بزرگ مردان تاریخ را دارا می‌باشد، دائماً ضوء فشانی می‌کند و نظر محققین را به خود جلب می‌کند.

یکی از چنین مردان بزرگ آن روزگار، فرزند صالح دیار سند، متکلم شهیر، فیلسوف خبیر، محدث راستین و حق گوی و بی باک علامه مخدوم محمد معین تتوی (علیه الرحمه) بوده است.

تولد

طبق تحقیقاتی که تا بحال بعضی از محققین انجام داده‌اند به دست می‌آید که بدون تردید محل تولد علامه معین شهر "تته" بوده است، ولی هیچ یک از آنان در مورد تاریخ و سال تولدش چیزی ننوخته است. بنابراین به طور قطع نمی‌توان گفت که به چه روزی و چه سالی به دنیا آمده است؟ علامه غلام مصطفی قاسمی مدعی است که در یکی از نسخه خطی از "اعجاز الحق" قدوسی ماده را دیده که به سال ولادت علامه معین اشاره دارد و آن چنین بوده است:

مخدوم عالم محمد معین^۱

۱۰۹۳ هـ

^۱ قدوسی، اعجاز الحق "تاریخ وفات مشاهیر" (خطی)، راشدی کارنر ریسرچ لائبریری، سند لاجی.



از این، سال تولد علامه معین بدست می آید. بنابراین می توان گفت که تولد علامه معین در سال ۱۰۹۳ هـ بوده است. اما چیزی که باعث ضعف این نظر می گردد این است که آقای قدوسی برای ادعای خود مدرکی را ذکر نه کرده است.

پدر

والد بزرگوار علامه مخدوم محمد معین "محمد" است، لقبش "امین" بود. چنانکه اسم علامه معین نیز "محمد" و لقبش "معین" بود^۱. والد بزرگوار ایشان مرد فاضل و پارسای دوران خود بود.

میر علی شیر قانع این چنین در باره اش می نویسد:

"مخدوم محمد امین ولد مخدوم طالب الله ساکن موضع والی (دالی؟) تعلقه (بخش) پت باران، از قوم لاکه دل (با فتح دال) است. معز الیه از مسکن آباء نقل نموده به تته رسید. در فضیلت اشهر زمان بود"^۲.

مادر

مادر علامه معین، دختر فاضل خان معروف به ملا عثمان سمیجه بود. چنانچه ذکرش خواهد آمد: فاضل خان مرد اهل علم و ثروت بود. در آن شکی نیست، فرزندان که در چنین خانواده‌ای و در دامن چنین پدری چشم بگشایند در آتی انسانهای وارسته، اهل علم و با استعداد می شوند. بنابراین دختری که در خانواده علم و عمل و مرفه پرورش یافته باشد دارای کمالات خواهد بود. حتماً تقوی و تدین آن خانم بزرگوار بود فرزندی چون علامه معین زاده است.

جد پدری

جد پدری علامه مخدوم محمد معین، مخدوم طالب الله بود. آدم عارف و باکرامت بود. عده زیادی از مردم مریدش بودند. چنانچه مشهور است که ملا عثمان سمیجه (فاضل خان) نیز از مریدانش به شمار می رفت. از این حیث با جرئت می توان گفت که مخدوم علامه معین از خانواده‌ای بود که از حیث علم و عرفان صفای نفس و دارای شهرت بسزای بود.

^۱ چنین وضاحت خود علامه معین در کتاب خود بنام "غایه ما ظهر لاضعف الانم" کرده است.

^۲ قانع، میر علی شیر "تحفه الکرام" چاپ مطبع ناصری، هند ۱۳۰۴ هجری قمری، ص ۲۲۹.

جد مادری

جد مادری علامه معین "ملا عثمان سمیجه معروف به فاضل خان" بود که یکی از اهالی روستای بنام "کلی" بود. چنانچه میر علی شیر قانع در باره اش می نویسد: "اسم اصلی فاضل خان "ملا، عثمان" بود. از تبار "سمیجه" و ساکن روستای "کلی" بود. از ارادتمندان مخدوم طالب الله (پدر علامه معین) بود. زمانی که به سن بلوغ رسید از روستای خود کوچ کرده به شهر "تته" مهاجرت نمود و برای همیشه در آنجا ساکن گردید. همانجا سواد آموخت و بعد از تحصیل مدارج علمی به "جهان آباد" روانه گردید. بعد از فوت میر منشی "قابل خان" به مقام "صدرالصدور" و "میر منشی" نایل گردید. زندگی با رفاه و آسودگی گذراند. غیر از پسران دخترانش فرزند پسر نداشت^۱. انشاپرداز ماهر بود. در هنر خطاطی شهرت بسزایی داشت. شعر هم خوب می گفت. ازوست:

ما از نسیم جبه گل رنج می شویم نازک تر از حباب شناسی دماغ ماست.
در سال ۱۰۹۶ هجری قمری فوت کرد و ملا عبدالحکیم "عطا" قطعه ای درج ذیل سروده که مشعر به سال فوتش اشاره دارد :

مشعل ملک سند گل شد صد حیف^۲.

۱۰۹۶ هـ

به کدام منطقه فوت کرد و کجا مدفون گردید در این مورد اطلاعی در دست نیست.

شوهر خاله‌ها

شوهر خاله‌های علامه معین، شخصیت‌های برجسته‌ای بودند که هر کدام از اینها دارای مقام خاص خودش را بود. جد پدری علامه معین، فاضل خان فقط سه تا دختر داشت که یکی از این‌ها را به تزویج محمد امین (پدر علامه معین) در آورد و دیگری را به عقد سید کمال الدین احمد فرزند سید عنایت الله رضوی داد و سومی را با شیخ بیگ محمد تزویج نمود.

^۱ قانع میر علی شیر "تحفه الكرام"، چاپ دوم ناشر: سندی ادبی بورد ۱۹۷۶م، ص ۵۸۷.

^۲ وفائی، دین محمد "تذکره مشاهیر سند" ج دوم، ص ۲۵۱.



سید کمال الدین احمد رضوی

میر علی شیر قانع دربارہ اش چنین رقمطراز است: "فرزند سید عنایت اللہ رضوی، سید کمال الدین احمد بخاطر دامادی فاضل خان مقام و جاہ ولایی بہ دست آورد. بر مناصب کلیدی دولت آن زمان نایل بود. نوکران و چاکران زیادی داشت. از حیث مقام و جاہ و ثروت، گوی سبقت را از بسیاری از مردم دوران خود ربودہ بود. آدم با لیاقتی بود. شرح دیوان حافظ را بہ یادگار گذاشت. علاوہ بر این کتابی مشتمل بر "اصطلاحات رضویہ" نیز بہ رشتہ تحریر درآورد. در سال ۱۱۳۲ ہجری قمری فوت کرد. ہفت پسر داشت، اما نسلش تنها از سہ فرزندانش ادامہ یافت. اسامی آنها از این قرار است: میر مرتضی، میر غلام علی و میر شاہ حیدر^۱.

شیخ بیگ محمد

بنا بر نوشتہ قانع، بیگ محمد نیز داماد فاضل خان و میر منشی بود. آدم لایق و با وقار بود، با خصایل خوب انسانی ایام زندگانی را گذراند. فرزندش شیخ رفیع از سخاوتمندان و ناموران آن روزگار بشمار می رفت. بعد از فوتش مردم با نیکی از او یاد می کردند^۲.

تحصیلات

بی تردید تربیتگاہ و درسگاہ اولیہ ہر انسان آغوش مادر است. مادری کہ بچہ اش را با لای لای ہایش تلفظ کلمات را یاد می دہد. از این رو - چنانکہ گفتہ شد - پدر بزرگ مادری علامہ فقید، فاضل خان آدم اہل علم، متدین و متمول بود لذا دخترش کہ بعدہا مادر علامہ معین گشت بہ ہر صورت در فضای علمی و دینی پدرش تربیت یافتہ بود. بدیہی است چنین مادر مہذب در تربیت پسرش همان استعدادہا را بہ کار گرفت و بہ او ادب اسلامی، طرز نشست و برخاست، طرز سخن گفتن، تعلیم قرآن مجید، طہارت و نماز خواندن را آموخت. علاوہ برین پدر بزرگوارش نیز

^۱ قانع، میر علی شیر "تحفۃ الکرام"، چاپ دوم ناشر: سندی ادبی بورڈ ۱۹۷۶م، ص ۵۸۷.

^۲ همان.

عالم و مرد پارسایی بود، بی تردید این هردو تنها فرزند خود را آموزش ابتدایی دادند. در نتیجه علامه بزرگوار در دامان پدر و مادر خود آغاز تحصیل علوم کرد.^۱

از آن پس وارد مدرسه شیخ عنایت الله بن فضل الله (متوفی ۱۱۱۴ هجری قمری) گردید. شیخ عنایت الله شاگرد میان احمد کتابی بود و عالم نامدار سند "مخدوم ضیاء الدین" نیز شاگرد این عالم بزرگوار بود. علامه معین تحصیل تمامی علوم متداوله را در همین درسگاه به اتمام رسانید و به اصطلاح "فارغ التحصیل" شد.

از آن به بعد کتاب "فصوص الحکم" ابن عربی را در محضر عالم بزرگوار بنام "علی رضا درویش" خواند. در باره ایشان میر علی شیر قانع چنین می نویسد: "این بزرگ مرد چندین بار به تته آمده و از حیث علم مقام والایی داشت. به این علت علامه بزرگوار مخدوم محمد معین کتاب شهیر فصوص الحکم ابن عربی را از محضرش تعلیم گرفت. علی رضا درویش مرد اعجاب انگیز و درویش بود. همیشه بر اسب سوار بود، در حالی که پیشاپیش پرچمی بر افراشته و یک شتر که چندین جلد کتاب بر پشت آن حمل بود همراه داشت. واپسین روزگار زندگی اش را در شهر "بکر" به سر برد.^۲

علاوه بر آن علامه معین از محضر شیخ عبدالقادر صدیقی (متوفی ۱۱۳۸ هجری شمسی) شیخ آدم تتوی، شیخ محمد زکی سرهندی بن شیخ محمد حنیف، شیخ جلال محمد (ککرا لوی) و شیخ سعدالله بن سید غلام محمد سلونی نیز استفاده نمود. در هیچکدام از مدارک تاریخی در این مورد چیزی نیامده که علامه معین برای تحصیلاتش به خارج از سند به جایی سفر کرده باشد.

درس و تدریس:

در مورد رونق علمی آن زمان شهر تته، شیخ فریدالدین بکری صاحب "تذکره الخوانین" در تذکره اش چنین می نویسد: "در این شهر تعداد علما، شعراً و فضلاً از حد شمارش بیشتر است. اگرچه در حال حاضر آن رونقش نمانده، ولی باز هم از حیث

^۱ بتی، محمد اسحاق "تذکره فقهای سند" مرکز اردو بورد، لاهور، ج ۵، ص ۵۵۵.

^۲ قانع، میر علی شیر، "مقالات الشعراء"



مرکز علم بودن در برابر با دیگر شهرها مرتبه بلندی دارد. بنابراین می توان گفت که این شهر "عراق ثانی" سند است.^۱

از متون تاریخی آن زمان چنین به دست می آید که علامه معین دارای درسگاه نیز بوده است که عده ای از طلاب علوم دینی در آن مشغول تحصیل علوم متداوله بودند که بعدها بعضی از اینها سرآمد روزگار شدند؛ مثل: سید نجم الدین "عزلت" مولوی محمد صادق بن مخدوم عنایت الله "واعظ"، میان عنایت الله "عارف" مولوی جعفر شیرازی، شرف الدین علی "عارف" میر مرتضی سیوستانی "قانع" و مخدوم محمد هاشم تتوی.

شاگردان:

چنانچه متذکر شدیم هفت تن از شاگردان علامه مخدوم محمد معین در صف دانشمندان آن زمان قرار گرفتند که شناخت مختصری از آنان به قرار زیر است:

میر سید نجم الدین "عزلت" رضوی:

میر سید نجم الدین رضوی "عزلت" فرزند میر رفیع و از سادات نامدار شهر بکر و از نیاکان میر سید یوسف بکری و خواهر زاده علامه مخدوم محمد معین بود. در حیات علامه معین ادارت مدرسه به عهده داشت. شاگردان زیادی داشت. چندین جلد کتاب نوشت. کتابی به طرز کتاب متداول آن روزگار در علم منطق بنام "یک روزی" بلکه بهتر از آن نوشت، آن هم در یک روز! در آن علاوه بر علم منطق در رابطه با دیگر علوم نیز بحث نموده است. کتاب دیگر به طرز "نخشی" بلکه بهتر از آن به نام "طوطی نامه" در نثر تصنیف کرد. اضافه بر آن شاعر توانا نیز بود. دیوان اشعارش تا هنوز به جای مانده است. غیر از زبان فارسی در زبان اردو و سندی شعر می سرود. ازوست:

وا حسرتا و دردا امروز شاهزاده در کربلا فتاده بس خاک بر سر ما
وا حسرتا و دردا افسرده شد در این جا شمع منور ما بس خاک بر سر ما

^۱ به نقل از مهر غلام رسول "تاریخ سند، عهد کلهوره" ج ۲، ناشر وزارت ثقافت و سیاحت، استان سند، ۱۹۵۸م، ص ۸۷۴.

وا حسرتا و دردا کو شاه مهتر دین خالیست تخت تمکین بس خاک بر سر ما
وا حسرتا و دردا که نور چشم ره آء در کربلاست تنها بس خاک بر سر ما

در آخر این مرثیه که بر چهل و یک بیت مشتمل است می گوید:
“عزلت به غم پریشان از دیده خون ریزان در ماتم شهیدان بس خاک بر سر ما.
ایضا از اوست:

کشته شد شمع رسول مجتبای وای وای کشته نیلی صصفحه ارض و سمایی وای وای
هی ز بی آبی فتاده در زمین کربلا سرو باغ حضرت خیر النسای وای وای
این مرثیه بر بیست و دو بیت مشتمل است. در ختامش چنین سرود:
سوخته از آتش این درد “عزلت” را جگر روز و شب می باشدش هردم صدای وای وای.
ایشان در حیات استاد خودش (علامه معین) بلکه یک سال قبل از ارتحالش در
سال ۱۶۰ هجری قمری رحلت نمود.

مولوی محمد صادق

نام برده شاگرد ممتاز علامه معین و انسان وارسته‌ای بود. چندین تن از شاگردان
را تا حد کمال تربیت داد. در معقولات بی نظیر بود. قانع درباره‌اش چنین می‌نویسد:
“مولوی صادق که در تلامذه مخدوم محمد معین گل سرسبد است. تحریر وقت و
استاد با استوار بر آمده بسیار طلبه را به کمال رسانید. در معقولات بی نظیر آوان
بوده است. از مریدان سید عبداللطیف موصوف است. اوقات حیات در تمام بی تکلفی
و عدم رجوع به شیخیت و اشتغال به باطن گذرانده درگذشت”^۱. مرد عارف و همیشه
مشغول به صفای نفس بود. مثل استاد خودش (علامه معین) هوادار اهل بیت رسول
خدا(ص) بود. قریحه شاعری نیز داشت. چنانچه گفته است:

از ماتم حسین شد در ناله جبرئیل کردند قدسیان فلک جامه را به نیل
گرچه بریست ذات حق از درد و گریه ذات نبی(ص) به گریه بود نایب جلیل.
هنگامی که سید عبداللطیف بتایی (شاعر معروف سند) گنبدی بر مزار جدش (سید
عبدالکریم بلری وارو) بنا کرد مولوی محمد صادق قطعه تاریخ سرود:

^۱ قانع، یر علی شیر “تحفه الکرام” ج ۳، ص چاپ مطبع ناصری ۱۳۰۴ هـ ق ۲۳۰.



چه خون دل خورده همچو لاله درین گلشن گرفتم یک پیاله.^۱
طبق گفته قانع: در سنه ۱۱۷۰ هجری قمری فوت نموده است.^۲

میان عنایت الله "عارف" (طالب علم):

در فهرست شاگردان علامه معین، اسم میان عنایت الله واعظ نیز دیده می‌شود. بنابراین نامبرده شاگرد علامه معین و در مدرسه‌اش نایب خودش بود. چنانچه بعد از فوت علامه معین به مدت چندین سال مشغول به درس و تدریس و تربیت شاگردان بود و ایام زندگی‌اش را در این کار به سر برد.^۳

مولوی میرزا جعفر شیرازی:

ایرانی و شیرازی الاصل و صاحب استعداد کم نظیری بود. به ویژه در علوم جفر و تکثیر مهارت خاصی داشت. از هندوستان وارد سند گردید. در منطقه "داراجه" نزد رانا کمال مدتی گذراند. علامه مخدوم محمد معین از کمالات علمی‌اش تحت تاثیر قرار گرفت به این خاطر میان‌شان پیوند دوستی صمیمی ایجاد گردید. چنانچه میرزا مدتی در محضر علامه معین ماند و از دانش علامه استفاده نمود. بعد از مدتی بنابر معرفی علامه معین و به توسط ناظم شهر تته "شیخ شکرالله" وارد دربار خداداد بن میان نور محمد خان کلهوره (حاکم سند) گردید. در مدت کوتاهی مورد توجه و عنایات شاهیه قرار گرفت و ارتقای قابل توجهی را تحصیل نمود.

هنگامی که میان خداداد خان از بند پدرش خلاصی یافته راهی هندوستان گردید و برادرش مراد یاب خان از ایران به سند آمد، میان خداداد خان متهم به قتل ناظم تته (شیخ شکرالله) شد و مورد غضب پدرش قرار گرفت. به این سبب سند را ترک گفته راهی هندوستان گردید. لذا زندگی میرزا جعفر گرفتار مشکلات شد به این جهت بینایی‌اش به شدت دچار نقصان بلکه نزدیک به کوری گشت، ولی با معالجه دیدش درست گشت. به این مناسبت محسن تتوی قطعه‌ای که مربوط به خوب شدن دید میرزا می‌باشد، سرود:

^۱ قانع، میر علی شیر "مقالات الشعراء"، ص ۳۶۰.

^۲ قانع، میر علی شیر "معیار سالکان طریقت" (مترجم اردو از دکتر خضر نو شاهی) ص ۷۴۳.

^۳ قانع میر علی شیر "تحفه الکرام" ص ۵۶۸.



چو نور بصارت عطا کرد باز به میرزای جعفر، علی ولی
از این مرحمت دیده دوستان چو چشم مه از مهر شد منجلی

پی سال تاریخ هاتف ز غیب

بگفتا: بود عین فضل علی.

۱۱۵۰ هجری قمری^۱.

و از جانب میان نور محمد به دربار مدعو شد و جزو درباریانش قرار گرفت و بار دیگر منزلت والایی بدست آورد. میرزا چون در علم نجوم و جفر مهارت خاصی داشت، میان نورمحمد کلهوره از او تقاضای تصنیف کتابی در این موضوع کرد. لذا میرزا مشغول نوشتن کتابی به نام "جفر جامع" شد. هنوز این کتاب به اتمام نرسیده بود که میان نور محمد خان رحلت نمود. بد از ارتحال میان نور محمد در سنه ۱۱۶۷ هجری قمری وقتی که فرزندش میان مراد یاب خان بر تخت نشست و حاکم ملک سند گردید مقام مولوی جعفر را که در زمان پدر فقید خودش داشت حفظ نمود. ولی متأسفانه بعد از مدتی قسمتش عوض شد و میان مراد یاب خان (علی الظاهر بنا بر تعصب مذهبی و سعایت مخالفان) بر وی غضبناک گردید. به این علت با اراده زیارت عتبات عالیات عراق روانه بندر ککراله گردید ولی حاکم منطقه "ککراله"^۲ جام کمال که میانه‌اش با حاکمان کلهورای سند خوب نبود از سوار شدنش بر کشتی مانع گردید. چنانچه بعد از نومییدی راهی بندر کراچی گردید و وارد شهر تته شد. در عین همان وقت میان مراد یاب خان نیز با اراده نبرد با جام ککراله از خدا آباد به تته آمده بود. در آنجا عده ای از حاسدان به میان مرادیاب خان زیرگوشی کردند که میرزای جعفر با جام ککراله سازشی کرده لذا بعد از سه چهار روز ماندن میرزا در تته بنا بر حکم میان مراد یاب خان کشته شد^۳. میر علی شیر قانع چنین قطعه ای مشعر به سال شهادتش است سروده:

^۱ دیوان تتوی، محسن، ناشر: سندی ادبی بورد، ۱۹۶۳م، ص ۴۷۱

^۲ منطقه "ککراله" در قدیم در غرب منطقه "شاه بندر" تا بحر هند واقع بود. ببینید: قلیچ، بیگ میرزا "قدیم سند...". چاپ سندی ادبی بورد ۱۹۹۰م، ص ۳۶۷.

^۳ رساله اویسیه، از علامه معین تتوی، ترجمه و حواشی به زبان اردو از دکتر محمد عبدالمقیت شاکر علیمی، زیب ادبی مرکز حیدر آباد، سند ۲۰۰۲م، ص ۹۱. وفایی دین محمد "تذکره مشاهیر سند" ج ۲، ص ۱۵۲، ۱۵۳، ناشر سندی ادبی بورد جام شورو ۱۹۵۸م (به نقل از مقالات و تحفه الکران، ج دوم)



ز روی تعمیه تاریخش افتاد غریب از دام دنیا گشته آزاد

۱۱۶۷ هجری قمری

اللهم اجعله من الشهداء و ادخله فی زمره الاتقیاء^۱.

میر علی شیر قانع در باره اش چنین می نویسد:

“در علوم دیگر نیز دستگاهی داشته. فقیر در خدمت ایشان چند ایام به سر برده و از دست و دل شان ممنون ابد است.”^۲

شرف الدین علی “عارف”:

از مصاحبان نواب تته مهابت خان “کاظم” و بر سمت احتساب مامور بود. از محضر علامه محمد معین استفاده علمی نمود. در چندین علوم مهارت داشت. در زبان فارسی خوب شعر می سرود و “عارف” تخلص داشت. هنگامی که علامه محمد معین طبق فرمایش نواب مهابت خان کتابی به نام “شرح رموز عقاید صوفیه” می-نوشت، قطعه‌ای سرود که مشتمل بر سال تصنیف کتاب مزبور بود و آن چنین است:

کیمیای دلان معین الحق	که کند زر به یک نگه ز رصاص
قدوه عالمان پاک سرشت	زبده عارفان خاص الخاص
کرده بر وفق خواهش نواب	آسمان قدر، آفتاب دلاص
مرجع اهل دولت ز مکت	منظر اهل فقر از اخلاص
خان صفوه نشان مهابت خان	که به حکمش بود فلک رقاص
شرح رمز عقاید صوفی	شیخ فیروز، آبروی خاص
سال وی بر زبان عارف راند	ملهم غیب آیت اخلاص.

۱۱۳۳ هجری قمری^۳

رحلت:

علامه مخدوم محمد معین در اواخر عمر به علت بی‌قدری از جانب طبقه مذهبی، مخالفت آخوندهایی که مخالف نظراتش بودند و همواره مورد اهانت قرار گرفتن از سوی آنها کاملاً زندگی درویشانه‌ای اختیار نموده بود. لذا برای تسکین افکارش و به

^۱ قانع، میر علی شیر “مقالات الشعراء” ص ۱۵۱.

^۲ قانع، میر علی شیر، “مقالات الشعراء”، ص ۱۵۰، مقدمه تحفه الکرام.

^۳ قانع، میر علی شیر “مقالات الشعراء” ص ۳۸۴.

خاطر نجات از دلهره تماماً به کسوت صوفیه درآمده بود. با این کیفیت در سال ۱۱۶۱ هجری قمری از دار دنیا به دار جاودانی رحلت نمود و جسد این عالم فرزانه در قبرستان مکی به طرف پای قبر شیخ ابوالقاسم نقشبندی به خاک سپرده شد.

میر علی شیر قانع ماجرای رحلتش را چنین یاد داشت نموده است: «بالجمله از مقامات عالی‌هش همین قدر بس که جنب صاحب وقت سید عبد اللطیف تارک در موضع خود به خدام فرمود: «بیایید به دیدن آخرین یار خود برویم و به تته رسید. صحبت راگ افکنده مخدوم همو صحبت کرده در عین ذوق و گرمی راگ برخاست و اندرون رفته به ساعتی جان داد. سید معز لیه مشایعت جنازه کرده سوی مسکن شده گفت: دیدن تته به سبب ایشان می شد من بعد بس!»^۱

شاعران آن زمان قطعات عجیب و غریبی گفته ماده‌های تاریخ را استخراج نمودند که بعضی از آنها به قرار زیر است:

محسن تتوی (متوفی ۱۱۶۳ هجری قمری) چنین اظهار اندوه کرده و قطعه تاریخ سروده:

عارف دین معین حق مخدوم	آن که در عشق جمله تن دل شد
نور ذهنش به مشکلات علوم	در شب جهل بدر کامل شد
با کمال ظاهری از فکر	باطنش مظهر فضایل شد
به نگاهی که کرد شاهد غیب	عین او گشت و سوی منزل شد
لا جرم سال فوت او گفتند:	قطره در به بحر واصل شد

۱۱۶۱

ایضاً سرود:

معین اهل حق مخدوم دوران	دلیل قاطع هر علم چون سیف
که چون خورشید طبعش گرم گشتی	شتای سامعان می زد از صیف
از این محنت سرا مردانه در دم	به همان خانه حق رفت چون ضیف
به دل گفتم: اگر عرفان شناسی	بگو زین درد تاریخی به هر کیف
دو مد آه دل پیهم زد و گفت:	معین دین احمد رفت صد حیف.

^۱ قانع، میر علی شیر "تحفه الکرام" ج ۳، چاپ مطبع ناصری ۱۳۰۴ هـ.ق، ص ۲۳۰.



محمد پناه "رجاء" گفت:

مخدوم بس که بود به دنیا معین دین
وا حسرتا چه ماتم یک حشر آفت است
این ماتمی ست عام که عالم فگار اوست
می سوخت از تب غم می کرد فکر سال
آمد به سال رحلت او این ندا ز غیب
در ماتمش دل همه مؤمن حزین اوست
هر یک جدا جدا دلش اندوهگین اوست
خاص از برای خاطر هر همنشین اوست
یعنی دل "رجاء" که محبت گزین اوست
ناجی شد او که آل محمد معین اوست.

۱۱۶۱ هجری قمری.

میان عبدالجلیل تتوی (استاد میر علی شیر قانع) گفت:

ای دریغ از قضیه وحشت اثر
آن معین الحق و مخدوم الانام
سال فوتش را چنین گفتا خرد
رحلت آن جان نثار اهل بیت
باد روحش در جوار اهل بیت
وه چه بود او دوستدار اهل بیت!

۱۱۶۱ هجری قمری.

همین شاعر قطعه دیگری نیز سرود که آن چنین است:

ای که در حضرت عزت شده نامت مقبول
بی تو ماتم زدگانند خلاق یک سر
سال و تاریخ وفاتت ز خرد پرسیدم
روح فرخنده تو یافت به فردوس نزول
بی تو در رونق علم ست علامات خمول
دست بر دست زنان گفت: شفیع تو رسول!

۱۱۶۲-۱=۱۱۶۱ هجری شمسی

چند نمونه از اشعارش

علامه معین علاوه بر احاطه بر علوم اسلامی شاعر توانایی نیز بوده است. چنانچه در زبانهای سندی و هندی "بیراگی" و در فارسی "تسلیم" تخلص به کار می گرفت. از او است:

علی م ولی چو امام مبین ما شده بود
برون ز تو سن افلاق زین ما شده بود
که گفت بادف و نی درس اینما امروز
که شکل سجده به هر سوی جبین ما شده بود

^۱ گرچه در این قطعه یک سال اضافه آمده ولی آن در نزد اهل فن معفو است.



به بزم می‌کده راز ازل عیان دیدم
 که چشم ساقی ما، دورین ما شده بود
 جهان هوش به خود برده آن پری زادی
 سحر که یک دمگی هم نشین ما شده بود
 به زور بازوی مستی چو هستیم بشکست
 کرشمه ات کمکی در کمین ما شده بود
 به شهر عشق به فتوی بربط و طنبور
 سجود کوی خرابات دین ما شده بود
 برای نقش خوش دین جعفری "تسلیم"
 ز جوهر یمن او این دل نگین ما شده بود.

ایضاً از او است:

ز اسباب جهان حاصل همین جنس غمی دارم
 به رخسار زرینم اشک گلگونی همی ریزد
 مشو درهم اگر برهم زده بینی کلام من
 ز ناسورم چه منتهاسکه که از بهر علاج من
 ایضاً:
 مباد هیچ کس خسته دل ز ما "تسلیم"
 ایضاً:
 خدا افزون کند این جنس را تا من دمی دارم
 برنگ لالهء اصفر چه احمر شبنمی دارم
 که احوال پریشان همچو زلف برهمی دارم
 نه امید دوا از کس نه چشم مرهمی دارم.
 که زیب خرقة ما شیوهء کمانداریست.

کیست روباه که از شیر ژیان صرفه برد
 عیب‌الله سندی این قطعه شعر از علامه محمد معین را آورده:
 سگت را خون دل دادم که با من آشنا گردد
 ندانستم ز بخت بد که او دیوانه خواهد شد.^۲
 مروی به اعتقادات علامه مخدوم محمد معین:

^۱ قانع، میر علی شیر "مقالات الشعراء".

^۲ نعمانی، محمد عبدالرشید، "دراسات اللیبب... " کلمه عن الدراسات ومؤلفها الشيخ محمد معین، سندی ادبی
 بورده ۱۹۵۸، ص ۱۰۳..



تمامی اعضای خانواده مخدوم محمد معین حنفی المسلک بودند و خودش نیز تا آخر عمر پای بند به این مسلک بود. چنانچه در کتاب خود "دراسات اللیب فی اسوه الحسنه بالحبیب" بعد از بحث و اثبات عصمت ائمه اثنی عشر اهل بیت (ع) گفته: "فمن رمانی من هذا المبحث باتباع مذهب غیر السنه مما یعلم الله سبحانه برآءتی منه فعلیه اثم فریته والله خصیمه^۱". اما بعد از مدتی در باورهای دینی و فقهی بنا بر اجتهادش نوع تجدیدی به وجود آمد و در بسیاری از مسایل کلامی و فقهی مسلک جداگانه‌ای از جمهور اهل السنه اختیار نمود. به این علت مورد انتقاد شدید قرار گرفت. به طور خاص مخدوم محمد هاشم تتوی، فرزندش عبداللطیف، نوه‌اش مخدوم ابراهیم و شیخ محمد حیات سندی بدون هیچ گونه ملاحظه مقامات علمی‌اش رسایل و کتابهایی در رد عقایدش نوشتند. عبداللطیف نوشته: "من المعلوم ان صاحب الدراسات کان رایه و اعتقاده یمیل الی الشیعہ فی اکثر مایقولون و یفعل فی احکام الشریعہ. . .". از این رو به وثوق می‌توان گفت که در عده زیادی از مسایل مایل به تشیع بو. علاوه بر تصانیفش از بعضی از اشعارش نیز چنین چیزی آشکار می‌گردد، چنانچه گفته:

وای قوم سایه گیر شجره ملعون حق آن زقوم دوزخی بارش یزید بد مال
بر ملک بر جن و انس این نوحه آمد فرض عین هی غریب کربلا جان جهان شاه حسین.
ای بد آن قومی که بهر آل سفیان باختند نقد ایمانی که باشد سکه دار نام آل.
آن دو ننگ صد هزار ابلیس در ظلم و شقا آن دو بازوی یزید رجس رأس الخاسرین.

علاوه بر این پرفوسور دکتر هرو مل سندنرنگانی در کتاب خود بنام (Persian poets of Sind) در جایی که شعر علامه مخدوم محمد معین را بررسی کرده در آنجا در شأن امیرالمومنین علی (ع) و حضرات حسنین (ع) چندین رباعیات را نقل نموده که دوتا از اینها در ذیل ملاحظه گردد:

هر آب شد آتش ز لب پر نم تو ای سبط نبی سوخت دو عالم غم تو
بدرست منیر، نور پاش دو جهان رویی که شود سیاه در ماتم تو.

^۱ نعمانی، محمد عبدالرشید، "دراسات اللیب. . ." لجنه احیاء ادب السنه بکراتشی (سندی ادبی بورڈ) ۱۹۵۸م. ص ۲۷۴.

خالی ز ملامت ست و خالی از شین آن دل که بود مست ز عشق سبطين نازد همه کس به طاعت و نازش من بر لعن یزیدست و تولای حسین. علی الظاهر در این راستای علامه مخدوم محمد معین با سید عبدالقدوس^۱ شیرازی روابط صمیمی داشت چنانچه در مورد شهادت حضرت امام حسین(ع) نامه ای مبنی بر تسلیت نوشت که از این قرار بود:

رسالة للشيخ علامة المعين التتوي في تعزية الحسين عليه السلام مكتبه الى السيد عبدالقدوس الشيرازی (رحمه الله تعالى)^۱

نعزيكم يا اهل بيت النبوة! في هذه المصيبة الفادحة التي يتقصر دونها ظهور الرجال الابطال الفاتحين على اعتراف القصور في حقوق العزاء. وانتم ايها الصفوة في غناء عن تعزيتنا البتيراء بتعزية الحق سبحانه اياكم وتسليته لكم في ازل الآزال عند قضاء المقادير والآجال بقوله: "انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيرا." (الاحزاب ۳۳) ثم عزاكم بذلك جدكم رسول الله (صلى الله عليه وآله)، حيث روى انه بعد نزول هذه الآية لم يزل ستة اشهر كلما خرج الى المسجد يمر بباب فاطمة عليها السلام -و- يقول: "انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيرا."^۲

رباعی:

در تعزیت حسین زد جامه به نیل در سدره منتهی به شیون جبریل

^۱ سید عبدالقدوس بن سید حامد بن سید محمد حسین شاه متوفی ۱۱۴۷ هجری. عالم نامدار و بزرگ مرد روزگار بود. مقام علمی اش چنان بلند بود که اختیارات فتوی در منطقه تته در اختیارش قرار داده بودند. میان ایشان و علامه مخدوم محمد معین نامه هایی رد و بدل می شد. باری علامه مخدوم محمد معین نامه فوق به زبان عربی متضمن چند رباعیات به زبان فارسی مشتمل بر رثاء نوشت و به محضرش ارسال نمود. در پاسخ آن نامه سید عبدالقدوس نامه ای منثور و منظوم به زبان فارسی نوشت در آن این رباعی نیز نوشت:

ای نور نبی رتبه تو نه شنیده اند آن بدبختان نه از غضب ترسیدند
خاک قدمت مرهم دوش جدت هیئات سرت بخاک غلطانیدند.

ایضا له

پیش قدمت سید الشهداء جهان عالم همه سر قدم نموده از جان ماتم زدگان گوئی سعادت مندند فاسعوا بعزائه یاخیار الاخوان.

(وفایی، دین محمد" تذکره مشاهیر سند" جلد دوم، سندی ادبی بورد ۱۹۷۴م، ص ۲۷۲۱-۲۷۱)

^۲ دراسات اللیبیب. الناشر: لجنة احياء ادب السندی کراتشی پاکستان، ۱۹۵۷ع، ص ۱۰۵.



تا کرد رسول شیشه پر خون بر کف خون ست دل عیسی و موسی و خلیل. ایضاً:

ای واعظ خوش کلام، شیرین پیام منبر به سواد قیر گون کن تمام با روی سیه خاک به سر فاش بگو در تعزیت حسین صبر ست حرام! عبدالرشید نعمانی در کتاب دراسات اللیب عقاید علامه معین را چنین باز گو کرده است:

■ معتقد به فضیلت حضرت علی بر شیخین (حضرت ابوبکر و عمر رضی الله عنهما) بود.

■ معتقد به جواز ماتم بر امام حسین (ع) بود.

■ معتقد به حجیت مکاشفه صوفیاء بود.

■ معتقد به جواز تقلید در مقابل حدیث صحیح نبود.

■ معتقد به عصمت ائمه اثنی عشر از اهل بیت (ع) بود.

■ معتقد به قص اللحیه و خضاب آن بود.

■ معتقد به جواز اخذ ربا از هندوها بود.

علاوه بر آن در بیشترین از عقاید مشرب علامه معین منفرد بود. به همین خاطر متهم به تشیع، رفض و دهریه‌گری می‌شده است. چنانچه شاگردش میر نجم الدین عزلت بنا بر عشق با استادش (علامه معین) رساله‌ای درباره‌اش نوشته، هنگامی که آن رساله به مردم ارائه نمود با دیدن آن کتاب کسانی که از پیش مخالف علامه معین بودند دشمنش شدند. علاوه بر آن مخالف ابن تیمیه بود. بنا بر این او را به جای "تقی الدین"، "شقی الدین" می‌خواند.^۲

فهرست آثارش

بنا به گفته دکتر محمد ادریس سومرو: "یکی از شاگردان علامه مخدوم محمد معین فهرست تالیفات و تصنیفاتش را یادداشت نموده در یکی از مجموعه رسائل

^۱ قانع، میر علی شیر "مقالات الشعراء" ص ۵۶۰.

^۲ دراسات اللیب، تحقیق محمد عبد الرشید نعمانی. ناشر: سندی ادبی بورد ۱۹۵۷م.

علامه قرار داده است و آن در کتابخانه حافظ محمد اسماعیل نگهداری می‌شود. آن را با توسط فرزند حافظ نامبرده دیده و مطالعه نموده است. علاوه بر این از مطالعه این فهرست به دست می‌آید که تمامی رسایل علامه مخدوم محمد معین به صورت شش مجلد بوده است که تنها یکی از آنها به جای مانده است و درباره بقیه پنج مجلد هیچ معلوم نیست که در کدام کتابخانه نگهداری می‌شوند و یا از بین رفته‌اند.^۱

- ۱ ابراء العين العمیاء فی عدم تبکت البتول الزهراء؛
- ۲ ابراز الضمیر للمنصف الخبیر؛
- ۳ اثبات واجب الوجود بالمنهج الصغیر المعهود؛
- ۴ اداء الذمه فیما بدی من عصمه الائمہ؛
- ۵ الاعتدالات الاربعه (رساله فی اعتدالات الربعه)
- ۶ اقوی الذریعه فی الفرق بین الراضی والشیعه؛
- ۷ اکسیر الهدایه والنفع فی جمیع احادیث الرافع؛
- ۸ انوار الوجد من منح المجد؛
- ۹ انین الکربه فی احزان الغربه (قصیده مسماه بانین الکربه فی احزان الغربه)
- ۱۰ ایقاظ الوسنان فی بطلان الکفاه باهل بیت الرضوان؛
- ۱۱ بادیه الورد فی اثباه وحدت الوجود؛
- ۱۲ البرهان اللازب علی استحاله ترویج الکاذب؛
- ۱۳ بهجه النظر فی برآه الابرار؛
- ۱۴ بوادر الجود فی تحریر وحده الوجود؛
- ۱۵ بیاض الحدیث؛
- ۱۶ البیان المحمود فی ان الحقائق مع النفس فی الهبوط والصعود؛
- ۱۷ تحفه الظریف فی جمع الحدیث بالضعیف؛
- ۱۸ تحفه النحریر فی من نزلت آیه التطهیر؛
- ۱۹ ترصیص الاساس فی اثبات التکوین مع الانفاس (رساله فی اثبات التکوین مع الانفاس)
- ۲۰ تعلیقات علی بادیه الورد فی اثبات وحده الوجود. (حل العقود عن نقود بادیه الورد)
- ۲۱ تعلیقات علی دلائل الخیرات؛
- ۲۲ تعلیقات علی آداب الباقیه (التنبیہات الوقیه عن سوء الفهم فی الآداب الباقیه).
- ۲۳ تعلیقات علی رساله التوجه الائم للقونوی؛
- ۲۴ تعلیقات علی رساله صدع القدم؛

^۱ سه ماهی "مهران" شماره ۴، ۲۰۱۳. ناشر: سندی ادبی بورد جام شورو، سند



٢٥ تعليقات على نيرالضحى؛

٢٦ التنبيهات الوقية عن سوء الفهم في الآداب الباقيه (تعليقات على آداب الباقيه)

٢٧ التنبيه على سوء الفهم في ان المثلثيه لاتوجب العموم؛

٢٨ تنبيه القاصر في منع التاخر خلق السماء عن العناصر؛

٢٩ تنويرالهادى في رفع الايادى في جواب كشف الزين؛

٣٠ تعليقات على شرح الزوراء (جلاء العين العمياء)

٣١ ثبت الاسانيد؛

٣٢ جلاء العين العمياء في حل عبارات شرح الزوراء (تعليقات على شرح الزوراء)

٣٣ الجوهرالثمين في اثبات قدم التكوين؛

٣٤ جمع النكات؛

٣٥ حاشيه شرح عمدہ الاحكام لابن دقيق العيد؛

٣٦ الحجج الباهره في لزوم المعادين على الاشاعره؛

٣٧ الحجج الجليه في من قطع بالافضليه (في اثبات فضل على بن ابى طالب على غيره)

٣٨ حصولالمرام في التوسل بخيرالانام (ص)؛

٣٩ الحق الصريح في ما يتعلق بشعورالميت في الضريح؛

٤٠ حل العقود عن النقود بادهه الورود (تعليقات على بادهه الورود)

٤١ خرق العاده الدرسيه في بيان اسرار القصيده الخرسيه؛

٤٢ خرق العاده في بعض ما يتعلق بمسئله الاعاده؛

٤٣ الخواطف من منح العواطف؛

٤٤ دراسات اللبيب في الاسوه الحسنه بالحبیب (ص)؛

٤٥ دفع ازدرآء الصدرآء عن عبارات الزوراء؛

٤٦ الدقيقه الفاخره في كشف نزاهه العارفين؛

٤٧ رساله أويسيه؛

٤٨ رساله في اثبات ايمان ابى طالب؛

٤٩ رساله في اثبات التكوين مع الانفاس (ترصيص الاساس في اثبات التكوين)

٥٠ رساله في الجواب في ما اورد الشيخ حياه على المواهب؛

٥١ رساله في الجواب عن ما كتب الشيخ حياه على نيرالضحى؛

٥٢ رساله في انتقاد موضعين من فتح القدير (غايه التحرير في تعقب عباره فتح القدير)

٥٣ رساله في جواب ماكتب الشيخ محمد هاشم على المكتوبين؛

٥٤ رساله في بعض مصطلحات الزيغ؛

٥٥ رساله في بحث التناسخ؛



- ۵۶ رساله فی بیان الکلی الطبعی (منحه الالمعی فی بیان الکلی الطبعی. الطبعی؟).
- ۵۷ رساله فی رد علی منهج السنه لابن التیمیة؛
- ۵۸ رساله فی تحقیق معنی حدیث لا نورث ما ترکناه فهو الصدقه؛
- ۵۹ رساله فی الکلام علی حدیث المضراه؛
- ۶۰ رساله فی الاجوبه الفاضله للاسئله العشره الكامله؛
- ۶۱ رساله فی قدح یزید؛
- ۶۲ رفع الشکال والزحمه فی مآل الکامل الی الرحمه؛
- ۶۳ رفع الالتباس فی امرالخاتم والقرطاس؛
- ۶۴ رفع الجهاله فی مد عهد الرساله؛
- ۶۵ رباعیات و غزلیات علی مذاق اهل الذوق؛
- ۶۶ رساله فی الاعتدالات الاربعه. (الاعتدالاه الاربعه).
- ۶۷ رباعیات و قصائد فی مرثیه سید الشهداء (ع).
- ۶۸ رفع الغین فی تنزل العلم الی العین؛
- ۶۹ رفع الغین فی المنع علی ان المهدی لیس من ولد الحسین (ع)؛
- ۷۰ زبده التدقیقات فی تحقیق زیاده الصفاه؛
- ۷۱ سحق الصلايه لمسئله خاتم الولایه؛
- ۷۲ شرح ابیات الثلاثه من القصیده التائیة (الهائیة؟) من دیوان ابن الفارض؛
- ۷۳ شرح دیوان حافظ؛
- ۷۴ شرح المثنوی المعنوی؛
- ۷۵ شیاء العلیفی حدیث امامه جبرئیل (ع)؛
- ۷۶ شرح العقائد الصوفیه (المعرفه المحیره)؛
- ۷۷ صدع القدم فی تحقیق تعلق الوجود بالعدم؛
- ۷۸ صحو المعلوم عن الموهوم فی الفرق بین حال المحمود و المذموم؛
- ۷۹ طریقہ العون فی حقیقه الکون؛
- ۸۰ عقد الانامل فی الايمان علی العلم الکامل؛
- ۸۱ غایه الاعتماد فی مسئله الخضاب بالسواد؛
- ۸۲ غایه الایاح فی المحاکمه بین النووی وابن الصلاح؛
- ۸۳ غایه التحریر فی تعقب عبارہ فتح القدیر. (رساله فی انتقاد الموضوعین من فتح القدیر).
- ۸۴ غایه الفسخ لما تمالؤوا علیه فی مسئله النسخ؛
- ۸۵ غایه ما ظهر لاضعف الانام فی ان الکلام المحتمل لا یوجب الاسلام؛
- ۸۶ غایه المدارج الفك لعقدہ قولهم الیقین لایزول بشک؛



- ۸۷ قره العین فی البکاء علی الحسین(ع)؛
 ۸۸ القصیده الخرسیه فی تحریر جمل خیر البریه(ص).
 ۸۹ قصیده مسماه بـ "انین الکربہ فی احزان الغربہ"؛
 ۹۰ قصیده مسماه بـ "نعیم الاذواق"؛
 ۹۱ القول الجلی فی بطلان النکاح بغير اذن الولی؛
 ۹۲ القول السوی فی ایمان آباء النبی(ص)؛
 ۹۳ لباب السرار؛
 ۹۴ لمعان الاشراقات فی حل بعض مواضع النفحات؛
 ۹۵ اللمعه فی شروط الجمعة؛
 ۹۶ مدد الغیوب فی حل نكاه كشف المحجوب؛
 ۹۷ المدارالذیمه الی الحاشیه القدیمة؛
 ۹۸ مرآه الشهود لوحده الوجود والموجود؛
 ۹۹ مرقات الافهام فی مسئله الكلام؛
 ۱۰۰ مطارحات التحقیقی ما يتعلق ببرهان التطبيق؛
 ۱۰۱ الملتقط من الواضح كالبدر فی وضع الایدی علی الصدر؛
 ۱۰۲ المنتخب من مجمع النكاه؛
 ۱۰۳ منحه الالمعی فی البین الكلی الطبعی؛
 ۱۰۴ منظومه فارسی در جواز گریستن بر امام حسین(ع)؛
 ۱۰۵ منهج السدادفی قسمه معاش الاولاد؛
 ۱۰۶ مواهب سید البشر فی حدیث الاثمه الاثنی عشر^۱؛
 ۱۰۷ نزل الاذکیاء فی شرح بیت واحد من دیوان سید الاوصیاء؛
 ۱۰۸ نزہه الفہوم فی تعریف اعجوبه المعلوم؛
 ۱۰۹ نعیم الاذواق؛
 ۱۱۰ نورالعین فی تحلیل قول صاحب حکمه العین؛
 ۱۱۱ نیر الضحی فی حکم قص اللحی؛
 ۱۱۲ ہدایہ اولی الالباب فی دلالة المطلق علی الاستیعاب؛
 ۱۱۳ الواضح كالبدر فی وضع الایدی علی الصدر؛
 ۱۱۴ وصل الاصل فی ابطال النقل^۲.

^۱ به تازگی در کشور هند به تصحیح و تحقیق خسرو قاسم به چاپ رسیدہ است.

^۲ سه ماہی "مہران" شماره: ۴. ۲۰۱۳. ع. از دکتور محمد ادریس سومرو.

کتابنامه

۱. قانع، میر علی شیر (۱۳۰۴ ه.ق). "تحفه الکرام". ناشر: مطبع ناصری دلهای هند.
۲. قانع، میر علی شیر (۲۰۱۵ م). "معیار سالکان طریقت"، ترجمه اردو: دکتر خضر نوشاهی، ناشر: شعبه ثقافت دولت سند.
۳. وفایی، دین محمد (۱۹۸۶ م). "تذکره مشاهیر سند"، ناشر: سندی ادبی بورد.
۴. "رساله اوی سیه (۲۰۰۲ م)". اثر علامه مخدوم محمد معین تتوی، ترجمه و تحقیق: دکتر عبدالمقیت شاکر علیمی، زیب ادبی مرکز حیدرآباد.
۵. "دراسات اللیب (۱۹۵۸ م)". اثر علامه مخدوم معین تتوی، تحقیق: نعمانی، عبدالرشید، ناشر سندی ادبی بورد کراچی.
۶. مهر، غلام رسول. "تاریخ سند، عهد کلهوره"، ناشر سندی ادبی بورد.
۷. میرزا، قلیچ بیگ (۱۹۹۰ م). "قدیم سند"، ناشر سندی ادبی بورد.
۸. سدارنگانی، هرامل (۱۳۵۴ ه.ش). "پارسی گویان هند و سند"، ناشر: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۹. تتوی، محسن (۱۹۶۳ م). "دیوان محسن تتوی" ناشر سندی ادبی بورد.
۱۰. مجله سه ماهی "مهران"، شماره ۴-۱۳۰۲ م. ناشر: سندی ادبی بورد، حیدرآباد.



تأملات تاریخی در متن و تعلیقات تذکرة الاولیای عطار نیشابوری

عبدالرضا سیف^۱

حمیدرضا فهندژسعدی^۲

Historical reflections on the text and annotations of Attar Nishaburi's Tazkira al-Awliya

Abdolreza Seif, Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Tehran University, Tehran, Iran.

Hamidreza Fahandezh Sa'di, (corresponding author), Visiting professor of Persian language and literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran.

Abstract

Mystical memoirs (Tazkira) that emerged in the context of Persian language and literature are among the most important and valuable sources in understanding Iranian Islamic culture. One of these memoirs is Attar Neishabouri's Tazkira-al-Awliya, which contains a large volume of stories and sayings of pious Muslims and Sufis, and for this reason, it has many historical and social details, which researchers have explained and criticized parts of it from various angles. A large part of them has not yet been explored and remains hidden. The present article has reviewed and criticized nine anecdotes from this book and its margins with a historical approach. First, it examined the words "Amir al-Mu'minin" and "Khalifa" in one of the stories of the Tazkira, with historical evidence, and the result was that this word does not mean "Mansour Abbasi". Then about the life history of Muhammad bin Mansour Tusi, as well as about the relationship between the student of Ebrahim Adham and Shaiq Balkhi. In the next step, there was a

^۱ استاد، گروه زبان ادبیات فارسی دانشگاه تهران - ایران.

^۲ دانشجوی دکتری زبان ادبیات فارسی دانشگاه تهران - ایران. نویسنده مسئول: hamidreza.fah@gmail.com

discussion about the quote that Shebli (died ۳۳۴ A.H) quoted from Yusuf Asbat (died ۱۹۹A.H) and we said that these two never met each other. It has also been said about Ahmad bin Asim Antaki whether he was one of the subjects of Tabe'in (تابعين) or not. In the following, the authenticity of Shah Shuja' Kermani's trip to Baghdad with Abu Hafs Haddad has been examined. In another place, Davoud Ta'i's apprenticeship with Marouf Karkhi, as well as Davoud Ta'i's meeting with Haroon al-Rashid, have been denied. Likewise, the presence of Yusuf Hossein Razi at the time of the death of Dhul-Nun Mesri has been pointed out and its authenticity is doubted.

Key words: Tazkira-al-Awliya, historical error, Mansour Abbasi, Shaiq Balkhi, Ebrahim Adham, Asim Antaki, historical ignorance.



چکیده

یادنامه‌های عرفانی که در بستر زبان و ادب فارسی پدید آمده‌اند جزو مهم‌ترین و ارزشمندترین منابع در شناخت فرهنگ ایرانی اسلامی به شمار می‌آیند. یکی از این یادنامه‌ها، تذکره‌الاولیای عطار نیشابوری است که حجم وسیعی از حکایات و اقوال پارسایان و صوفیان مسلمان را در خود جای داده است و به همین مناسبت دارای جزئیات تاریخی و اجتماعی بسیار است که پژوهشگران از زوایای گوناگون به تبیین و نقد بخش‌هایی از آن پرداخته‌اند و بخش بزرگی از آنها هم هنوز واکاوی نشده و همچنان پنهان مانده است. مقاله حاضر به بازخوانی و نقد نه گزاره از این کتاب و حواشی آن با رویکرد تاریخی پرداخته است. ابتدا لفظ «امیرالمؤمنین» و «خلیفه» را در یکی از حکایات تذکره، با قرائن تاریخی بررسی کرده است و نتیجه چنین شده است که منظور از این لفظ «منصور عباسی» نیست. سپس درباره تاریخ زندگی محمد بن منصور طوسی و همچنین در باب رابطه استاد شاگردی ابراهیم ادهم و شقیق بلخی نکات و تذکراتی بیان شده است. در گام بعد پیرامون نقل قولی که شبلی (متوفی ۳۳۴ق) از یوسف اسباط (متوفی ۱۹۹ق) نقل کرده، بحث شده است و گفته‌ایم که این دو هرگز یکدیگر را ندیده‌اند. همچنین درباره احمد بن عاصم انطاکی سخن رفته است که وی آیا جزو اتباع تابعین بوده یا خیر. در ادامه صحت سفر شاه شجاع کرمانی با ابوحفص حداد به بغداد بررسی شده است. در جای دیگر شاگردی داود طایی نزد معروف کرخی و همچنین دیدار داود طایی با هارون‌الرشید رد شده است. همین‌طور به حضور یوسف حسین رازی در هنگام مرگ ذوالنون مصری نزد وی اشاره و در صحت آن تردید شده است.

واژگان کلیدی: تذکره‌الاولیاء، عطار نیشابوری، خطاهای تاریخی، داود طایی، یوسف

اسباط، شقیق بلخی، ابراهیم ادهم، هارون‌الرشید، یوسف حسین رازی.



۱. مقدمه

بخش اول تذکره/اولیاء را جدای از مقدمه مختارنامه ظاهراً باید تنها اثر منشور عطار نیشابوری، شاعر مشهور قرن ششم و هفتم دانست. این بخش شامل ذکر هفتاد و دو تن از زاهدان و مشایخ صوفیه، در فاصله زمانی قرن اول تا قرن چهارم هجری است. بخش دوم اما که نویسنده آن هنوز شناسایی نشده است دربردارنده ذکر بیست و پنج تن دیگر از پارسایان و عارفان تا نیمه اول قرن پنج است. این کتاب را باید محصول دوران جوانی عطار دانست؛ آن دوره که بسیار شیفته گفته‌ها و حکایات صوفیان بوده است و به گفته خود او در مقدمه «میلی عظیم بود به مطالعه حال ایشان». به همین سبب از میان سخنان انبوه مشایخ «برای خویش و برای دیگران و دوستان» گزینشی فراهم می‌کند. می‌توان گفت غیر از اهدافی که این شاعر و نویسنده برجسته قرن ششم و هفتم در آغازیه کتاب بیان کرده است، جمع‌آوری، ترجمه و بسط کوتاه‌گفته‌ها و حکایات مشایخ جهت به نظم کشیدن این آثار، در مثنوی‌هایش نیز بوده است. چون همان‌طور که می‌دانیم عطار تعداد بسیاری از محتویات تذکره را در آثار منظوم خود گنجانده است (برای نمونه رک؛ روضاتیان و مدنی: ۱۳۹۶؛ سیف و فهندژسعدی: ۱۴۰۱).

متن تذکره/اولیاء نشان‌دهنده مهارت عطار در ترجمه و اقتباس آثار صوفیان از زبان عربی است که مایه یک‌دست شدن گفته‌ها و حکایاتی است که وی غالباً از متون مختلف و ای بسا به صورت شفاهی دریافت کرده است. این در حالی است که معمولاً هنگام داوری درباره چنین متونی جنبه ترجمه بودن متن را از یاد می‌بریم.

نثر کتاب تذکره در قالب گفته‌ها و مکالمات حکمت‌آمیز، و حکایات دل‌نشین و جذاب بیان شده است که گاه آن‌قدر خواننده را غرق خویش می‌سازد که وی از توجه و تعمیق در جزئیات گزاره‌ها بازمی‌ماند و می‌کوشد که هرچه سریع‌تر نتیجه اقوال و حکایات را دریابد. یکی از جزئیاتی که معمولاً در متون ادبی به‌ویژه متون صوفیانه از آن غفلت می‌ورزیم، صحت و سقم تاریخی مطالب مندرج در آنهاست. اگرچه شاید مقصود یا وظیفه نویسندگان احوال صوفیه، در اصل، بیان حقایق تاریخی نباشد اما به هر صورت کاستی‌ها و نواقصی در آثار ایشان راه یافته است که



به هنگام استفاده از این متون در تحقیقات جدی و امروزی باید مورد نقد و صحت‌سنجی قرار بگیرند. در این مقاله تعدادی از حکایات تذکره‌الاولیاء را با رویکرد تاریخی قرائت و بررسی خواهیم کرد. گفتنی است آن دسته از گزاره‌های تاریخی که در این نوشته بررسی خواهد شد، تماماً متوجه متن تذکره و نویسنده آن نیست و گاه مصححان نیز به سبب خلط یا بدخوانی، در متن و تعلیقات دچار لغزش شده‌اند که آنها را بازخوانی و نقد خواهیم کرد.

هدف و ضرورت تحقیق

هدف اصلی این مقاله همانا بررسی و شناسایی شماری از اشتباهات تاریخی تذکره‌الاولیاء است. در کنار این مقصود و به طور ضمنی مخاطب خواهد دانست که ناهماهنگی‌های تاریخی و لغزشهای قلمی که موجب بروز این گونه گزاره‌های خطا می‌شوند، چگونه پدید می‌آیند.

تذکره‌الاولیاء بی‌مبالغه مشهورترین کتاب عرفانی در زبان فارسی است که در میان پژوهشگران ادب فارسی و مخاطبان عام هواخواه بسیار دارد و همواره بدان رجوع و استناد می‌شود، بنابراین بایسته است که تا حد امکان در جزئیات آن، از زوایای گوناگون و با رویکردهای متنوع نظر شود تا نکات و بعضاً فوایدی که در قرون متمادی، به هر دلیلی پنهان مانده است، در اختیار مخاطب قرار گیرد.

پیشینه تحقیق

محققان و مصححانی مانند نیکلسون، قاسم غنی، شفیعی کدکنی و استعلامی که سالیان دراز بر متن تذکره‌الاولیاء تأملی داشته‌اند به ندرت، و نه به صورت جامع به سهوهای تاریخی این اثر اشاره کرده‌اند (رک. عطار، ۱۹۰۵: نسخه بدل‌ها/۱/۶۶؛ غنی، ۱۳۸۶: ۷۶۷؛ عطار، ۱۳۹۱: تعلیقات/ ۸۰۶؛ پورجوادی، ۱۳۷۵: ۱۱۵؛ عطار، ۱۳۹۸: تعلیقات/ ۱۲۸۴، ۱۱۷۳، ۱۲۵۳ و...) طائفی (۱۳۹۵) تعدادی از اشتباهات تاریخی را از تحقیقات پیشین گردآورده و کوشیده تا دلایل بروز این خطاها را در تذکره ارائه کند. آنچه در این مقاله می‌آید ظاهراً در هیچیک از پژوهش‌های پیش‌گفته مطالعه و بررسی نشده است.

۲. بحث

مطالعه تاریخی متون عرفانی به‌ویژه تذکرها و مقامات با دشواری‌هایی روبه‌روست. یکی از پرسشهایی که می‌تواند در ذهن مخاطب باشد این است که آیا اصولاً می‌توان این گونه آثار را از منظر تاریخی نقد کرد؟ آثاری که جنبه داستانی و روایی بر آنها غلبه دارد و به باور بعضی از صاحب‌نظران، مقصود اصلی مؤلفان یا کاتبانشان ارائه پیام و آموزه‌های اخلاقی و سلوکی بوده است. به نظر می‌رسد که پاسخ مثبت باشد؛ بویژه آنگاه که قرار باشد از این میراث در تحقیقات دقیق تاریخی، اجتماعی و سیاسی ایران در دوران اسلامی استفاده کنند. این نوع پژوهش از ارزش متون عرفانی و نتایج اخلاقی آنها نمی‌کاهد بلکه می‌کوشد خواننده و محقق را به سمت قرائت دقیق‌تر و واکاوی مستندتر آثار رهنمون سازد.

در مواجهه با متون به جای مانده از زبان فارسی که امروزه غالب آنها را به عنوان متون ادبی تلقی می‌کنیم، نمی‌توان استاندارد دوگانه پیش گرفت؛ بدین معنی که اگر بخشی از محتوای یک کتاب ادبی یا عرفانی از لحاظ تاریخی درست بود از آن در پژوهش‌های فرهنگی خویش بهره ببریم، ولی اگر بخشی از همان کتاب حاوی مندرجات غیرمعتبر تاریخی بود، جانبدارانه از اعلام و نقد چشم‌پوشی کنیم و آنها را به دیگران متذکر نشویم؛ تنها به این بهانه که "کتاب مذکور ادبی و عرفانی است و وظیفه انتقال حقایق تاریخی را نداشته است". همین که کتاب مهمی مانند تذکره‌الاولیاء بعد از دست‌کم سه مرتبه تصحیح علمی، هنوز به صورت جامع، از منظر تاریخی نگریسته نشده است، نشان‌دهنده جدی نگرفتن و تساهل بعضی محققان در مواجهه با گزاره‌های این متون است.

دیگر دشواری‌ای که در این نوع تحقیقات وجود دارد این است که به درستی مشخص نیست که اشتباهات و خلط‌های تاریخی از جانب مؤلفان و کاتبان سرزده یا متوجه منابع آنان بوده است. البته در موارد اندکی می‌توان آنها را ردیابی کرد اما تبیین نسبتاً جامع این مسأله نیازمند مطالعه گسترده در مآخذ و منابع تذکرها و مقامات است.



نه گزاره‌ای که در این مقاله مطالعه شده است به دلایل گوناگونی بستر اشتباهات تاریخی در متن و تعلیقات تذکره‌الاولیاء شده‌اند. برای مثال در یک مورد به سبب مقارنت دو حکایت، که در یکی از آنها نام یکی از خلفای عباسی آمده است و مصحح برای تبیین یکی از القاب مندرج در حکایتی دیگر، دچار خلط تاریخی شده است. در جای دیگر محشی به علت عدم استفاده از منبع دست اول، تاریخ زندگانی یکی از مشایخ را یک قرن جلو برده است. همچنین در یکی دو مورد به سبب عدم اشراف تاریخی، در توضیحات مصححان سهوهای راه یافته است. در دو مورد دیگر، در متن تذکره، تنها با جابجایی نام مُرید و مراد، خطای تاریخی فاحشی صورت گرفته است. در ادامه درباره این گزاره‌ها بیشتر توضیح خواهیم داد.

۲-۱. عامر بن شراحیل شعبی و منصور دوانقی

در ذکر امام ابوحنیفه (۸۰-۱۵۰ق) حکایتی آمده که بر اساس آن خلیفه عصر - که نامش نیامده است و از او تنها با عنوان «امیرالمؤمنین» و «خلیفه» یاد شده است - مجمعی می‌سازد و علما را از جمله عامر بن شراحیل شعبی فرامی‌خواند تا در واگذاری پاره‌ای از املاک خلیفه، گواه (عدول) باشند. شفیعی کدکنی در تعلیقات مربوط به همین حکایت نوشته‌اند که «شعبی یعنی عامر بن شراحیل متوفی ۱۰۴ یا ۱۰۵ یا ۱۰۶... روایت عطار به هیچ وجه نمی‌تواند اعتبار تاریخی داشته باشد زیرا خلافت منصور به اجماع مورخان در سال ۱۳۶ق آغاز شده است؛ پس باید بپذیریم که شعبی تصحیف نامی دیگر است» (عطار، ۱۳۹۸: تعلیقات/۱۲۴۱).

در اینجا به نظر می‌رسد که در نظر شفیعی کدکنی سهوی روی داده است. درست است که حکایت بعد از همین ماجرا درباره منصور دوانقی و انتخاب قاضی است، اما چنان‌که پیش از این گفتیم در روایت مورد نظر، نامی از منصور، خلیفه عباسی نیامده است و تنها چندبار لفظ «خلیفه» و «امیرالمؤمنین» آمده است. برای این‌که خوانندگان محترم را از رجوع به متن کتاب بی‌نیاز کنیم، عین حکایت را در اینجا می‌آوریم:

«از برکات احتیاط وی [ابوحنیفه] بود که شعبی استاد وی بود و پیر شده بود. خلیفه مجمع ساخت و شعبی را آنجا خواند و جمله علما را جمع کرد و خلیفه شروطی را فرمود تا به نام هر خادمی ضیاعی بنویسند. بعضی به اقرار بعضی به ملک بعضی به وقف. بنوشت. پس خادم آن خط به قاضی آورد و گفت: امیرالمؤمنین تو را گواه می-

گیرد برین. قاضی گواهی نوشت. و جمله فقها بنوشتند. پس به نزدیک امام بوحنیفه آورد و خلیفه در پس پرده بود. گفت: امیرالمؤمنین تو را بر این گواه می‌گیرد. ابوحنیفه گفت امیرالمؤمنین کجاست؟ گفت: وراءالستر. در پس پرده است. ابوحنیفه گفت: امیرالمؤمنین این‌جا آید یا من آن‌جا روم تا شهادت درست آید. خادم با وی درستی کرد. گفت: قاضی و فقها خط نوشتند و تو فضولی می‌کنی؟ بوحنیفه گفت: لها ما کسبت و لکم ما کسبتم. خلیفه لجاج ایشان بدید. شعبی را گفت: در شهادت دیدار شرط هست؟ گفت: هست. گفت: پس تو مرا کی دیدی که گواه بودی؟ گفت: دانستم که به عرفان توست لیکن دیدار نتوانستم خواست. خلیفه گفت این سخن از حق دور است و این برنای جوان قضا را از تو شایسته‌تر است» (عطار، ۱۳۹۸: ۲۳۸).

اگر این حکایت صحت داشته باشد باید تاریخ آن را دست‌کم تا سال ۱۰۶ ق یعنی متأخرترین تاریخ نقل شده برای فوت شعبی (همان: تعلیقات/۱۲۴۱) به عقب ببریم. چنانکه می‌دانیم در آن سال خلافت از آن امویان بوده است و اگر بخواهیم برای این حکایت وجه صحتی بیابیم و فرض کنیم که این ماجرا مربوط به آخرین سالهای زندگی شعبی بوده است - چنان‌که از فحوای حکایت پیداست - باید گفت که این «امیرالمؤمنین»، یا یزید بن عبدالملک (حک ۱۰۱-۱۰۵ ق) بوده (رک. شهیدی، ۱۳۸۵: ۲۱۸) یا هشام بن عبدالملک (حک ۱۰۵-۱۲۵ ق) بوده است (همان: ۲۲۰).

۲-۲. داود طایی و هارون الرشید

در تذکره/الاولیاء از دیدار هارون الرشید و داود طایی سخن به میان آمده است که اگر هارون الرشید در این حکایت مانند دیگر حکایاتش با مشایخ، در کسوت خلافت معرفی شده باشد، به لحاظ تاریخی نمی‌تواند درست باشد (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۲۶۵). هارون در سال ۱۷۰ ق به حکومت رسیده است (ذهبی، ۱۹۹۶: ۲۸۶/۹) و داود در سال ۱۶۰ یا ۱۶۲ یا ۱۶۵ ق وفات یافته است (ذهبی، ۱۹۹۶: ۱۷/۴۲۵ و ابن خلکان، ۱۹۷۸: ۲۶۱/۲). از فحوای حکایتی هم که در تذکره آمده چنان برداشت می‌شود که این دیدار مربوط به روزهای آخر حیات داود طایی است:

نقل است که هارون الرشید از ابویوسف درخواست که مرا به نزدیک داود طایی بر. ابویوسف به در خانه‌اش آمد. بار نیافت. مادرش خواهش کرد و داود را بگفت. داود گفت نخواهم که این



طایفه را ببینم. مادر پستان بر زمین مالید که که به حق شیر که خوردی که بار دهی. داود گریان شد. گفت الهی تو گفتی که حق مادر نگاه دارید که خشنودی من در خشنودی مادر است و اگر نه ایشان را بار ندهمی. بار داد درآمدند. پاره‌ای زر بنهاد داود گفت بردار که مرا بدین حاجت نیست. من خانه میراث فروخته‌ام حلال، بهای آن بر خویشتن نفقه می‌کنم. چون آن نفقه برسد جان من برگردد خدای جلّ جلاله تا مرا به کس حاجت نیاید و دانم که او دعای مرا خلاف نکند. پس هر دو بازگشتند. ابویوسف آن بقال را بخواند و گفت چند مانده است؟ گفت ده درم آن را شمار کردند. هر روز دانگی و نیم از شمار حساب کرد. تا روز آخر ابویوسف پشت به محراب نهاده بود. گفت امروز داود مرده باشد. به حساب طلب کردند، چنان بود. پرسیدند. مادرش گفت همه شب نماز کرد چون آخر شب گشت، وتر به جای بیاورد و در سجده آخر سر بنهاد و بیش سر برداشت. مرا دل مشغول گشت. بر او رفتم مرده بود» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۲۶۵-۲۶۶).

اگر تاریخ ۱۶۲ق را برای داود طایی بپذیریم، هارون‌الرشید (متولد ۲۴۸ق) در این سال، ۱۴ ساله بوده است و در سال ۱۷۰ در سن ۲۲ سالگی به خلافت رسیده است و در سال ۱۹۳ق وفات یافته است (ذهبی، ۱۹۹۶: ۲۸۶/۹ و ۲۸۷) حتی اگر فوت داود طایی را در ۱۶۵ق بدانیم، باز در آن سال هارون به خلافت نرسیده بوده است. بنابراین دیدار هارون‌الرشید، به عنوان خلیفه، با داود طایی صحت تاریخی ندارد. در تمام مواردی که از دیدار هارون و مشایخی مانند معروف کرخی و فضیل عیاض یاد شده، هارون‌الرشید را در کسوت خلافت می‌بینیم (برای نمونه رک. عطار، ۱۳۹۸: ۹۶ و ۳۲۱) و نویسندۀ تذکره‌الاولیاء و بعضی مناقب نویسان هم همین را منظور داشته‌اند که نشان دهند مشایخ در چشم خلیفه وقت چقدر مورد احترام بوده‌اند. عبدالرحمن بدوی در کتاب تاریخ تصوف اسلامی به ملاقات‌های هارون‌الرشید (و لابد دیگر خلفا) با مشایخ عصر که در متون صوفیه بسیار دیده می‌شود، به دیده تردید نگریسته است و به مناسبت حکایت دیدار هارون با فضیل عیاض (متوفی ۱۸۷ق) می‌نویسد:

طبعاً نمی‌توان صحت این داستان را تأیید یا تکذیب کرد، زیرا می‌تواند بخشی از افسانه‌هایی باشد که در جهت تقوای هارون

ساخته شده و یا از سوی یارانش که برای فضل و منقبت می-ساختند، بافته شده باشد و یا بهانه‌ای است که ساخته شده تا بدین وسیله بتوانند حکام دیکتاتور مسلمان را پند و اندرز دهند و با ارائه نمونه‌ای بلیغ این چنین از شجاعت علماء پرهیزگار در برخورد با حکام جائر سخن گفته باشند. این از یک سو و از دیگر سو شاید داستان در بزرگداشت مقام و منزلت فضیل بن عیاض ساخته شده باشد. در هر صورت نمی‌توان آن را نیز نفی کرد زیرا در این داستان از محالات تاریخی خبری نیست چراکه فضیل بن عیاض در دوره هارون می‌زیسته است (خلافت هارون از سال ۱۷۰ تا ۱۹۳ق و فضیل در سال ۱۸۷ق درگذشته است و دیگر این که فضیل به زهد و شجاعت مشهور بوده، بنابراین توان چنین برخوردی با هارون را داشته است، مخصوصاً اگر در هنگام حج و در مکه بوده که از مظاهر قدرت و یال و کوپال خلافت و خلیفه خبری نبوده است» (بدوی، ۱۳۷۵: ۳۰۸).

۲-۳. شقیق بلخی و ابراهیم ادهم

در ذکر شقیق بلخی آمده است که شقیق بلخی طریقت را از ابراهیم ادهم گرفته است. اما در گفت و گوی این دو، در حکایتی دیگر و پاسخ تند شقیق به ابراهیم ادهم، این رابطه استادشاگردی نقض می‌شود چرا که در این گفتگو شقیق نوعی تفضیل معنوی بر ابراهیم ادهم نشان می‌دهد. به دو گزاره زیر دقت کنید:

«{شقیق بلخی} استاد حاتم اصم بود و طریقت از ابراهیم ادهم گرفت و با بسیار مشایخ صحبت داشت» (عطار، ۱۳۹۸: ۲۲۹).

«شقیق به حج رفت و آنجا مردمان بر وی جمع آمدند؛ آنجا که جستن روزی جهل است و کار کردن از بهر روزی حرام است و ابراهیم ادهم با او افتاد. شقیق گفت ای ابراهیم چگونه می‌کنی در کار معاش؟ ابراهیم گفت اگر ما را چیزی دهند شکر کنیم و اگر ندهند صبر کنیم. شقیق گفت: سگان بلخ ما هم چنین باشند. اگر چیزی بدیشان دهند مراعات کنند و دنبال بجناباند و اگر ندهند صبر کنند. ابراهیم گفت: پس شما چگونه کنید؟ شقیق گفت اگر ما را چیزی دهند ایثار کنیم به کسی دیگر و



اگر ندهند شکر کنیم. ابراهیم برخاست و بوسه بر بر سر او داد و گفت: انت الاستاذ» (عطار، ۱۳۹۸: ۲۳۲-۲۳۳).

این نمونه یکی از همان مواردی است که فحوای یک حکایت یا گزاره، رویدادهای حکایت دیگر را نقض می‌کند. آری میان تاریخ فوت شقیق و ابراهیم ادهم تنها ۳۰ سال فاصله است چراکه ابراهیم ادهم در سال ۱۶۱ق و شقیق بلخی به سال ۱۹۱ق وفات یافته است. منطق تاریخی و منابع قدیم (سلمی، ۱۹۸۶: ۶۱) ارتباط این دو را تأیید می‌کند، اما فحوای حکایت فوق، طریقت گرفتن شقیق از ابراهیم را نشان نمی‌دهد. ما این گونه لحن‌ها را در بعضی حکایات حبیب عجمی و عتبه‌الغلام و رابعه عدویه با حسن بصری نیز مشاهده می‌کنیم (در ارتباط با حسن بصری و رابعه رک عطار، ۱۳۹۸: ۸۲-۸۳؛ در ارتباط با حسن بصری و حبیب عجمی رک همان: ۶۴-۵۶؛ درباره حسن بصری و عتبه‌الغلام رک همان: ۷۳). به طور خلاصه اینکه در این گونه حکایات، مرید در مواجهه با پیر خود، کرامات و اقوال بعضاً تندی از خود بروز می‌دهد که به اصلاح امروزی پیر مراد در برابر او کم می‌آورد یا به شگفت می‌آید. ما نمی‌خواهیم امکان تفوق و افضلیت بعضی مریدان بر پیران خود پس از طی مدارج دشوار سلوک را منکر شویم بلکه می‌گوییم اگر در قرن اول و دوم نظام خانقاهی و مریدپروری چنان که بعضی منابع کهن صوفیه تصوف مانند طبقات‌الصوفیة سلمی و حلیة‌الاولیاء مدعی شده‌اند رایج بوده است، پس نباید حکایاتی که متضمن سخنان تند مرید به استاد، و یا شگفت‌زده شدن استاد از کرامت مرید، وجه صحیحی داشته باشد.

در حکایت فوق همچنین به عبارت «ابراهیم با او افتاد» هم توجه کنیم که تلقی اشتباه مؤلف تذکره را - حداقل در این حکایت - نشان می‌دهد. در این عبارت که در تذکره‌الاولیاء باز هم نمونه‌هایی دارد، معمولاً نام فردی که در جایگاه متمم، بعد از (با/ به) قرار می‌گیرد، از لحاظ معنوی مقدم بر نام قبل از «با/به» است. برای مثال درباره ارتباط امام شافعی با سلیم راعی و مالک دینار (که البته هیچ‌کدام صحتی ندارد) آمده است: «[شافعی] به سلیم راعی افتاد و در صحبت او بسی بود تا در تصوف بر همه سابق شد» (عطار، ۱۳۹۸: ۲۴۶) و «[شافعی] بعد از آن به شاگردی مالک دینار افتاد» (همان: ۲۴۷). یا در مورد داود طایی و حبیب راعی آمده: پس [داود طایی] به حبیب راعی افتاد و گشایش او در این راه از او بود» (همان: ۲۶۲).

بنابر آنچه گفته شد این حکایت (این گونه حکایات) یا برساخته است، یا جای شقیق و ابراهیم در حکایت عوض شده است. این نظر ما را روایت حلیة‌الاولیاء هم تأیید می‌کند. در حلیة‌الاولیاء، این ابراهیم ادهم است که به مناسبت مقام استادی



ای که بر شقیق بلخی دارد به او می‌گوید: «سگان بلخ هم چنین کنند» (بدوی، ۱۳۷۵: ۲۶۹-۲۷۰؛ ابونعیم، بی تا: ۳۷/۸-۳۸).

سلمی هم می‌گوید که "وی [شقیق] مصاحب ابراهیم ادهم بود و طریقت از او گرفت" (سلمی، ۱۹۸۶: ۶۱)، «اگرچه نمی‌گوید که در چه زمانی و کجا بوده یا پس از آن، زیرا آن‌چه ما پیش از دیدارشان در مکه آوردیم نشان می‌دهد که برخورد این دو در اواخر کار ابراهیم بوده است» (بدوی، ۱۳۷۵: ۲۷۴).

۲-۴. داود طایی و معروف کرخی

در یکی از گزاره‌های تذکره‌الاولیاء داود طایی شاگرد معروف کرخی معرفی شده که درست نیست. این بخش از تذکره، در تصحیح نیکلسون و استعلامی چنین ضبط شده است:

پس {ابوعلی دقاق} گفت من این طریق از نصرآبادی گرفتم و
او از شبلی و او از جنید و او از داود و او از معروف و او از
تابعین» (عطار، ۱۳۹۱: ۵۶۵؛ همو، ۱۹۰۵: ۱۸۸).

داود طایی در سال ۱۶۲ ق وفات یافته است (ذهبی، ۱۹۹۶: ۴۲۵ / ۷؛ ابن خلکان، ۱۹۷۸: ۲۶۱/۲) و معروف کرخی به سال ۲۰۰ ق (همان: ۲۳۳/۵). به عبارت دیگر میان مرگ این دو سی و هشت سال فاصله است و داود طایی به لحاظ سنی و آموزه‌های معنوی مقدم بر معروف کرخی است و نمی‌تواند شاگرد او باشد. در چاپ شفیع کدکنی عبارت به صورتی آمده که به لحاظ تاریخی صحیح است:
این طریق از نصرآبادی فراگرفتم و او از شبلی و شبلی از جنید
و او از سری و او از معروف و او از داود و او از تابعین» (عطار، ۱۳۹۸: ۷۰۱-۷۰۲).

ناگفته نگذاریم که ذهبی در تاریخ‌الاسلام مصاحبت معروف کرخی و داود طایی را هم درست نمی‌داند (ذهبی، ۱۹۹۰: ۳۹۹/۱۳) چه رسد به این که معروف از داود خرقة گرفته باشد. ضمناً این بخش، مربوط به بخش دوم تذکره‌الاولیاء است که بر اساس شواهد نسخه‌شناسی نوشته عطار نیست.

۲-۵. یوسف اسباط و شبلی بغدادی

در جایی از تذکره‌الاولیاء، شبلی از یوسف اسباط روایتی نقل می‌کند که بعضی مصححان بر اساس ضبط خود گمان کرده‌اند که شبلی بلاواسطه از یوسف اسباط روایت کرده و در نتیجه در هم‌زمانی این دو تردید کرده‌اند. روایت مورد نظر در تصحیح استعلامی چنین است:



نقل است که شبلی گفت از یوسف اسباط پرسیدم که غایت تواضع چیست؟ گفت آن که از خانه بیرون آیی هر که را بینی چنان دانی که بهتر از توست» (عطار، ۱۳۹۱: ۴۳۸).

استعلامی بر اساس چاپ خود نوشته است که «شبلی هم‌زمان یوسف بن اسباط نبوده است» (همان: ۸۲۲). در چاپ نیکلسون آمده «شبلی گفت از یوسف اسباط پرسیدند کی غایت تواضع چیست...» (عطار، ۱۹۰۵: ۷۷) و در چاپ شفیع کدکنی ضبط شده است که «شبلی گوید یوسف اسباط را پرسیدند که غایت تواضع چیست...» (عطار، ۱۳۹۸: ۵۳۲).

چنانکه پیداست بر اساس ضبط استادان نیکلسون و شفیع کدکنی، شبلی تنها از یوسف اسباط روایتی نقل کرده است نه این که خود بی‌واسطه از او پرسیده باشد و البته چنانچه ضبط استعلامی اصالتی داشته باشد هم‌زمانی این دو محال است؛ چراکه یوسف اسباط بر اساس روایات مشهور به سال ۱۹۹ ق وفات یافته است (ابن جوزی، ۱۹۸۵: ۲۶۶/۴) این در حالی است که شبلی به سال ۲۴۷ ق به دنیا آمده و در سال ۳۳۴ ق درگذشته است (ذهبی، ۱۹۹۶: ۳۶۹/۱۵)؛ به عبارتی دیگر یوسف اسباط چهل و هشت سال قبل از تولد شبلی از دنیا رفته است. این مبحث به خوبی اهمیت و نقش آگاهی‌های تاریخی در تصحیح و توضیح هرچه بهتر متن را نشان می‌دهد.

۲-۶. احمد بن عاصم انطاکی و اتباع تابعین

در ذکر احمد عاصم انطاکی آمده است که او اتباع تابعین را درک کرده بوده است و همین مطلب موجب شده که برخی از محققان، چنین ارتباطی را از لحاظ تاریخی بعید بدانند و گمان برند که عطار خود انطاکی را از اتباع تابعین معرفی کرده است. در تذکره‌الاولیاء چنین آمده است:

«عمری دراز یافت و اتباع تابعین را دریافته / یافته بود» (عطار،

۱۳۹۱: ۳۵۸؛ همو، ۱۹۰۵: ۲/۱؛ همو، ۱۳۹۸: ۴۲۵)

استعلامی در تعلیقات خود بر این کتاب نوشته است که «اتباع تابعین یعنی کسانی که تابعین را دیده بودند و احمد عاصم در قرن سوم هجری نمی‌تواند از اتباع تابعین باشد» (عطار، ۱۳۹۱: تعلیقات / ۸۰۵).

باید به متن توجه داشت که مؤلف تذکره نمی‌گوید که خود انطاکی جزو «اتباع تابعین» است بلکه صراحتاً نوشته است که او «اتباع تابعین را دریافته / یافته بود». با عنایت به تاریخ زندگانی انطاکی که غالباً در قرن دوم گذشته است و بنا به روایتی در ۲۲۰ ق فوت شده است (رک. عطار، ۱۳۹۸: ۴۲۴) بسیار منطقی تواند بود که اتباع

تابعینی مانند عبدالله مبارک (متوفی ۱۸۱ق) و فضیل عیاض (متوفی ۱۸۷ق) را درک کرده باشد. در خود تذکره‌الاولیاء هم آمده که انطاکی «فضیل عیاض را یافته بود» (همان: ۴۲۵).

در کتاب‌هایی مانند کشف‌المحجوب بعد تاریخی برای «اتباع تابعین» بودن مشایخ از میان رفته است و نه تنها کسانی مانند عبدالله مبارک و فضیل عیاض جزو اتباع تابعین به شمار آمده‌اند، که از لحاظ تاریخی هم درست است، بلکه مشایخی مانند ابوعثمان مغربی (متوفی ۳۷۳ق) و عبدالله بن خفیف (متوفی ۳۷۱ق) که در دهه-های پایانی قرن چهارم وفات یافته‌اند در شمار اتباع تابعین آمده‌اند. این مسأله در جایگاه خود بسیار مهم و سزاوار تحقیق بیشتر است.

از میان کسانی که انطاکی از آنان روایت حدیث کرده است نام رجالی چون ابو معاویه‌الضریر (۱۱۳ق-۱۹۵ق) (ذهبی، ۱۹۹۶: ۷۳/۹-۷۷)، مَخَلَد بن الحسین (متوفی ۲۹۱ یا ۲۹۶ق) (ذهبی، ۱۹۹۶: ۲۳۶/۹) و هیثم بن جمیل متوفی ۲۱۳ق (ذهبی، ۱۹۹۶: ۳۹۶/۱۰) به چشم می‌آید. بنا بر این تواریخ به ویژه تاریخ زندگانی ابو معاویه‌الضریر می‌توان گفت که انطاکی اتباع تابعین را درک کرده بوده است.

۲-۷. ابو حفص حداد و شاه شجاع کرمانی

در تذکره‌الاولیاء ابتدای ذکر ابو حفص حداد آمده که «شاه شجاع از کرمان به زیارت او [ابو حفص حداد] آمد و در صحبت او به بغداد به زیارت مشایخ شد» (عطار، ۱۳۹۸: ۴۰۱). این مطلب که شاه شجاع در مصاحبت شیخ به بغداد رفته بر اساس حکایات دیگری از تذکره‌الاولیاء نقض می‌شود. در ذکر ابو عثمان حیری (مرید و داماد ابو حفص حداد) آمده که شاه شجاع به دیدار ابو حفص حداد رفت و ابو عثمان حیری را نزد او گذاشت و بازگشت. اینک حکایت تذکره را با هم مرور می‌کنیم:

شاه عزم نیشابور کرد برای زیارت ابو حفص. بو عثمان با وی بیامد. همان روز نزدیک بو حفص درآمد و شاه قبا داشت. بو حفص شاه را بسی ثنا گفت و بو عثمان را همه دل و جان صحبت بو حفص گرفت اما حشمت شاه او را از آن بازمی‌داشت که چیزی گوید که شاه مردی عظیم غیور بود. پیوسته از حق تعالی می‌خواست که سببی سازد که او را به بو حفص راه بود بی‌آن که شاه آزرده شود. کار بو حفص عظیم بلند می‌دید. بس چون شاه عظم بازگشتن کرد، بو عثمان نیز برگ راه ساخت و دل جمله با بو حفص بود تا بو حفص گفت ای شاه این جوان را به



حکم انبساط بگذار که ما را با وی خوش است. شیخ روی سوی او کرد و گفت أَجِبَ الشَّيْخُ اجَابَتُ كُنْ شَيْخَ رَا. و شَاهِ بَرَفَتُ وَ بُوَعْمَانُ أَنْ جَا بَمَانَدُ (عَطَار، ۱۳۹۸: ۴۹۸)

لحن حکایت بالا از تذکره، آن جا که می‌گوید «شاه قبا داشت»، و نیز لحن حکایتی دیگر که ابوحفص خطاب به شاه شجاع می‌گوید که «وَجَدْتُ فِي الْقَبَاءِ مَا طَلَبْتُ فِي الْعَبَاءِ» نشان می‌دهد که دیدار این دو، برای اولین بار بوده است:

[شاه شجاع] قبا پوشیدی. چون به نشابور آمد... ابوحفص حداد با عظمت خویش چون او را بدید بر پای خاست و پیش وی بازرفت و گفت: وَجَدْتُ فِي الْقَبَاءِ مَا طَلَبْتُ فِي الْعَبَاءِ. در قبا بیافتم آن چه در گلیم می‌جستم (همان: ۳۸۷).

در جای دیگر تذکره/الاولیاء حکایتی از سفر ابوحفص حداد به بغداد و دیدارش با جنید می‌خوانیم که البته در آن جا هم سخنی از حضور شاه شجاع نیست:

و نقل است که ابوحفص را عزم حج افتاد و او امی بود تازی نمی‌دانست. چون به بغداد رسید مریدان با یکدیگر گفتند که شینی باشد که شیخ‌الشیوخ خراسان را ترجمانی باید تا سخن ایشان را بداند. بس جنید مریدان را به استقبال فرستاد که ابوحفص می‌آید. چون مریدان شیخ جنید در رسیدند شیخ روی با یاران کرد که ایشان سخنی گویند که من تازی ندانم. در حال تازی بر زفان او روان شد به فرمان خدای تعالی...» (عطار، ۱۳۹۸: ۴۰۴).

در حکایت دیگری هم که در بغداد جنید با ابوحفص گفتگویی دارد باز سخنی از شاه شجاع نیست:

بوحفص رضی الله عنه اصحاب خویش را عظیم با هیبت و ادب داشتی و هیچ مرید البته از هیبت او بیش او سخن نیارستی گفت و چشم بر روی او بازنتوانستی کرد و بیش او همه برپای بودند دست بر هم نهاده و زهره نبودی که بی‌امر او بنشستندی و یکی را یارا نبودی که بر خود بجنبیدی. ابوحفص سلطان‌وار نشسته بود. جنید گفت ادب اصحابک آداب‌السلطین. یعنی اصحاب را آداب سلطانان آموخته‌ای. ابوحفص گفت این خود عنوان نامه‌ای بیش نمی‌بینی اما از عنوان دلیل توان ساخت که در نامه چیست؟ (عطار، ۱۳۹۸: ۴۰۵).



۲-۸. معروف کرخی و محمد بن منصور طوسی

محمد بن منصور طوسی یکی از رجال برجسته نیمه نخست قرن سوم است که از معروف کرخی (متوفی ۲۰۰ق) روایات و حکایاتی نقل کرده است و به همین مناسبت نام او در یکی از حکایات تذکره‌الاولیاء دیده می‌شود:

محمد بن منصور طوسی گوید به نزدیک معروف بودم در بغداد. اثری بر روی او دیدم. گفتم دی به نزدیک تو بودم این نشان نبود، این چیست؟ گفت چیزی که تو از آن بی‌نیازی می‌پرس و از چیزی پرس که تو را به کار آید. گفتم به حق معبودت که بگوی! گفت دوش نماز همی کردم خواستم که به مکه شوم و طوافی بکنم تا سوی زمزم کشم تا آب بخورم پای من بخزید روی من بدان درآمد، این نشان آن است.

(عطار، ۱۳۹۸: ۳۲۹-۳۳۰).

استعلامی درباره این محمد بن منصور طوسی می‌نویسد که «از زاهدان اواخر قرن سوم و نیمه اول قرن چهارم هجری [متوفی] ۳۵۴ق بوده و نمی‌تواند معاصر معروف کرخی بوده باشد. ممکن است که روایت از منصور بن داود، پدر محمد بن منصور بوده و در نقل آن نام پسر به جای پدر آمده و چنین مسامحه‌ای در منابع صوفیه بسیار پیش می‌آید. در بعضی از نسخه‌های ترجمه رساله قشیریه نیز که مأخذ این روایت عطار [بوده است] منصورالطوسی آمده و منظور همان پدر محمد بن منصور است [رک. قشیری، ۱۳۶۱: ۶۶۷ و ۸۲۲]» (عطار، ۱۳۹۱: ۷۹۲).

اما شفیعی کدکنی این محمد بن منصور طوسی را ابوجعفر محمد بن منصور طوسی متوفی ۲۵۴ یا ۲۵۶ق دانسته است و یادآور شده است که «ابن جوزی در مناقب معروف کرخی بسیاری از روایات و اقوال [معروف کرخی] را از طریق همین محمد بن منصور طوسی نقل می‌کند...» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۲۶۴ تعلیقات) با عنایت به تاریخ فوت معروف کرخی در سال ۲۰۰ق، همین محمد بن منصور (متوفی ۲۵۴ یا ۲۵۶ق) درست است، زیرا کسی که در قرن چهارم وفات یافته (روایت استعلامی) هیچگاه نمی‌توانسته شاگرد معروف کرخی بوده باشد.

نکته این که اشتباه استعلامی به این سبب بوده است که به تاریخی اعتماد کرده است که استاد فروزانفر در فهرست توضیحی پایان ترجمه رساله قشیریه به دست داده است. فروزانفر در آن فهرست نوشته است که «محمد بن منصور ابن داود بن ابراهیم [الطوسی، ابوجعفر العابد متوفی ۳۵۴ یا ۳۵۶ق متولد سال ۲۶۶ یا ۲۶۸ق]» (قشیری، ۱۳۶۱: ۸۲۲). در واقع در این منبع، ۲۵۴ یا ۲۵۶ به جای ۳۵۴ یا ۳۵۶



آمده است و از آن جا که فروزانفر در همین منبع تاریخ تولد محمد بن منصور را ۲۶۶ یا ۲۶۸ ق ضبط کرده است نمی‌توان گفت که اشتباه چاپی یا تصحیف است. (رک. همان). در ادامه چند سطری در معرفی محمد منصور طوسی می‌آوریم.

ابوجعفر محمد بن منصور بن داود بن ابراهیم طوسی بغدادی از حافظان و عابدان نیمه دوم قرن دوم و نیمه نخست قرن سوم بوده است. وی از کسانی چون سفیان عینه و معاذ بن معاذ و یعقوب بن ابراهیم زهری سماع حدیث داشته است و بسیار به نوشتن حدیث می‌پرداخته است. ابوداود سجستانی متوفی ۲۷۵ ق و ابوعبدالرحمن نسایی متوفی ۳۰۳ ق در کتب سنن خود از او روایت کرده‌اند. از جمله احادیث معتبری که روایت کرده حدیث منزلت است. وی استاد ابوسعید خراز و ابوالعباس مسروق بوده است. محمد منصور هشتاد و هشت سال زیسته و در روز جمعه شش روز مانده به پایان ماه شوال ۲۵۴ ق در بغداد وفات یافته است (رک. ذهبی، ۱۹۸۳: ۱۲/۲۱۴-۲۱۲؛ مزی، ۱۹۹۲: ۴۹۹/۲۶).

۲-۹. ذوالنون و یوسف حسین رازی

در ذکر ذوالنون مصری (۲۴۵-۱۳۶ ق) از دیدار یوسف حسین رازی (متوفی ۳۰۴ ق) با ذوالنون در آخرین لحظات زندگی ذالنون یاد شده است که جای تردید فراوان دارد:

«یوسف حسین گفت در وقت وفات [ذالنون] مرا وصیتی کن. گفت صحبت با کسی دار که در ظاهر ازو سلامت یابی و تو را صحبت او بر خیر باعث بود و از خدای یاد دهنده بود دیدار او تو را» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۵۸).

بعضی منابع از جمله خود تذکره‌الاولیاء تأیید می‌کنند که یوسف بن حسین رازی چندسالی شاگرد ذوالنون بوده است اما به نظر نمی‌رسد حضور یوسف حسین در هنگام وفات ذوالنون در مصر وجه صحت تاریخی داشته باشد. در احوال یوسف حسین در تذکره آمده است که وی چهارپنج سالی را نزد ذوالنون در مصر به سر برده است و به دشواری از او تعلیماتی گرفته است. پس از این مدت ذوالنون به او امر می‌کند که به شهر خود، ری خود بازگردد. یوسف حسین نیز اطاعت می‌کند و بازمی‌گردد (رک. عطار، ۱۳۹۸: ۳۹۴-۳۹۵). علاوه بر این، میان فوت ذالنون و فوت یوسف حسین ۵۹ سال فاصله است.

۳. نتیجه

در این مقاله به بررسی تاریخی نه گزاره از تذکره‌الاولیاء پرداختیم: منظور از «امیرالمؤمنین» یا «خلیفه» که در یکی از حکایت‌های ذکر ابوحنیفه (متوفی ۱۵۰ق) نقل شده است، یا یزید بن عبدالملک (حک ۱۰۱-۱۰۵ق)، یا هشام بن عبدالملک (حک ۱۰۵-۱۲۵ق) بوده است. محمد بن منصور طوسی یکی از رجال برجسته نیمه نخست قرن سوم و از مصاحبان معروف کرخی (متوفی ۲۰۰ق) بوده است که در تعلیقات استاد استعلامی به اشتباه تاریخ فوت او ۳۵۴ق ضبط شده است که صحیح آن ۲۵۴ یا ۲۵۶ق است. ابراهیم ادهم (متوفی ۱۶۱ق) مرید شقیق بلخی (متوفی ۱۹۱ق) نبوده است و اگر رابطه‌ای میان این دو وجود داشته است باید بگوییم که شقیق مرید ابراهیم بوده است چنان‌که منابع معتبر تصوف از آن یاد کرده‌اند. شبلی (متوفی ۳۳۴ق) حدود پنجاه سال پس از وفات یوسف اسباط (متوفی ۱۹۹ق) متولد شده است و این دو هیچ‌گاه معاصر نبوده‌اند. در یکی از چاپ‌های تذکره، حکایتی آمده که بر اساس آن شبلی از یوسف اسباط سوالی می‌پرسد. اما در چاپ‌های دیگر تصحیح و ضبط به گونه‌ای است که شبلی، فقط از یوسف اسباط گفته‌ای نقل می‌کند. احمد عاصم انطاکی (متوفی ۲۲۰ق) خود شاید جزو اتباع تابعین نبوده باشد، اما بعضی از آنان مانند عبدالله مبارک (متوفی ۱۸۱ق) و فضیل عیاض (متوفی ۱۸۷ق) را دیده یا درک کرده باشد. این که شاه شجاع کرمانی پس از دیدار ابوحفص حداد در نیشابور، به همراه او به بغداد رفته باشد، صحتی ندارد و این نظر با استفاده از بعضی حکایات دیگر در تذکره تأیید می‌شود. میان فوت داود طایی و معروف کرخی سی و هشت سال فاصله است و طایی از لحاظ سنی و آموزه‌های معنوی، مقدم بر معروف کرخی است و از نظر تاریخی، طایی شاگرد معروف نبوده است و حتی به اعتقاد مورخان، مریدی معروف نزد طایی محل تردید است. حکایت دیدار داود طایی و هارون الرشید اعتباری ندارد چراکه در تاریخ فوت طایی (۱۶۲ یا ۱۶۵ق) هارون الرشید هنوز به حکومت نرسیده بوده و کسوت خلافت به تن نداشته است چنان‌که از فحوای حکایت تذکره برمی‌آید. هارون الرشید در زمان فوت طایی نوجوانی ۱۴ یا ۱۷ ساله بوده است. اگرچه شاید یوسف حسین رازی مدتی شاگرد ذوالنون مصری بوده است اما به نظر نمی‌رسد که رازی در هنگام مرگ ذوالنون (۲۴۵ق) نزد او بوده باشد.



کتابنامه

۱. ابن جوزی، جمال‌الدین ابی‌الفرج عبدالرحمن بن علی، (۱۹۸۵)، *صفه‌الصفوة*، تحقیق محمود فاخوری، دارالمعرفه، بیروت.
۲. ابن خلکان، احمد بن محمد، *وفیات‌الاعیان*، ج ۲ و ۵، به تحقیق احسان عباس، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۸.
۳. ابونعیم اصفهانی، (بی‌تا)، *حلیه‌الاولیاء و طبقات‌الاصفیاء*، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۴. بدوی، عبدالرحمن، *تاریخ تصوف اسلامی*، ترجمه محمودرضا افتخارزاده، قم، دفتر نشر معارف اسلامی، ۱۳۷۵.
۵. ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، (۱۹۹۶)، *سیر اعلام‌النبلاء*، ج ۲، تحقیق شعیب‌الارنؤوط، مؤسسه‌الرساله، بیروت.
۶. _____، (۱۹۹۶)، *سیر اعلام‌النبلاء*، ج ۹، به تحقیق کامل‌الخرآط، مؤسسه‌الرساله، بیروت.
۷. _____، ۱۹۹۶، *سیر اعلام‌النبلاء*، ج ۱۰، تحقیق محمد نعیم‌العرقسوسی، مؤسسه‌الرساله، بیروت.
۸. _____، *سیر اعلام‌النبلاء*، ج ۱۳، تحقیق أبوعلی زید، بیروت، مؤسسه‌الرساله، ۱۹۸۳.
۹. _____، *سیر اعلام‌النبلاء*، ج ۱۵، تحقیق ابراهیم‌الزیبک، بیروت، مؤسسه‌الرساله، ۱۹۹۶.
۱۰. _____، *سیر اعلام‌النبلاء*، ج ۱۲، تحقیق ابراهیم‌الزیبک، بیروت، مؤسسه‌الرساله، ۱۹۸۳.
۱۱. _____، *سیر اعلام‌النبلاء*، ج ۷، به تحقیق علی ابوزید، بیروت، مؤسسه‌الرساله، ۱۹۹۶.
۱۲. _____، *تاریخ‌الاسلام*، تحقیق عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۹۰-۲۰۰۰.
۱۳. روضاتیان، مریم و فاطمه‌السادات مدنی (۱۳۹۶)، «بررسی بینامتنی حکایات مشترک تذکره‌الاولیاء و منطق‌الطیر عطار نیشابوری» *ادب فارسی*، سال ۷، ش ۱، ۱-۷.
۱۴. سلمی، عبدالرحمن، (۱۹۸۶)، *طبقات‌الصوفیه*، تحقیق نورالدین شریبه، مکتبه‌الخانجی، قاهره.
۱۵. سیف، عبدالرضا و حمیدرضا فهندژ سعدی (۱۴۰۱)، «بررسی و مقایسه حکایات مشترک اسرارنامه و تذکره‌الاولیای عطار»، *ادب فارسی*، دوره ۱۲، ش ۲، پیاپی ۳۰، ۱-۲۰.
۱۶. شهیدی، جعفر، *تاریخ تحلیلی اسلام*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۵.



۱۷. عطار نیشابوری، (۱۹۰۵-۱۹۰۷)، تذکره‌الاولیاء، تصحیح رینولد نیکلسون، لیدن.
۱۸. _____، (۱۳۹۱)، تذکره‌الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، زوآر، تهران.
۱۹. _____، (۱۳۹۸) تذکره‌الاولیاء، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، سخن، تهران.
۲۰. فهندژسعدی، حمیدرضا و عبدالرضا سیف (آماده چاپ)، مجله ادب فارسی [پذیرش: ۳۰ اردیبهشت ۱۴۰۲].
۲۱. قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۶۱)، رساله قشیری، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، علمی و فرهنگی، تهران.
۲۲. مزی، جمال‌الدین ابی‌الحجاج یوسف، (۱۹۹۲). تهذیب‌الکمال فی اسماء الرجال، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسه الرساله.



بررسی تحول معنایی کوه دماوند از گجستگی به خجستگی در فرهنگ عامه و ادبیات فارسی

ابوالفضل محبی^۱،

فرهاد درودگریان^۲

Investigating the semantic evolution of Mount Damavand from sacred to unholy in popular culture and Persian literature

Abolfazl Mohabi, PhD student, Persian language and literature, Razi University, Kermanshah- Iran

Farhad Daroodgaryan, Associate Professor of Persian Language and Literature, Payam Noor University, Tehran, Iran. (corresponding author).

Abstract

Mount Damavand has been widely reflected in popular culture and Persian literature and myths. Today, this mountain has a spiritual place in the belief of Iranians and is connected with the concept of nationalism and has become a symbol of glory and stability. But the evidence shows that it was not like that in ancient times and it was even the reverse of what it is today. In this research, relying on library and documentary studies and with an analytical-descriptive-symbolological approach, we have tried to decipher Mount Damavand and provide evidence for it from Persian poetry and prose texts. Also, in this research, the position of Damavand has been investigated from before Islam to the

^۱ دانشجوی دکتری، زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه- ایران.

^۲ دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور تهران- ایران. نویسنده مسئول: f.doroudgarian@yahoo.com

contemporary period. The findings show that, contrary to the popular opinion, this mountain is a symbol of magic and magic in Persian culture and literature and is connected with demons and devils, and it has changed its meaning only in the contemporary period. In other words, in the past, Mount Damavand was not only not holy, but also had a negative charge. It seems that the first signs of the beginning of the semantic and symbolic transformation of Damavand from being unholy to being sacred appeared in the Qajar era.

Key words: popular culture, Damavand, symbol, Satan, demon, holy, unholy.



چکیده

کوه دماوند در فرهنگ عامه، ادبیات فارسی و اسطوره‌ها بازتاب فراوانی یافته است. این کوه امروزه جایگاهی مینوی در باور ایرانیان دارد و با مفهوم ملی‌گرایی پیوند خورده و نماد شکوه و پایداری شده است؛ اما شواهد نشان می‌دهد که در روزگاران کهن چنین نبوده و حتی وارونه آن چیزی که امروز هست، بوده است. در این پژوهش با تکیه بر مطالعات کتابخانه‌ای و اسنادی و با رویکردی تحلیلی - توصیفی - نمادشناسی کوشیده‌ایم از کوه دماوند رمزگشایی کنیم و شواهدی از متون نظم و نثر فارسی نیز برای آن به دست دهیم. همچنین در این پژوهش جایگاه دماوند از پیش از اسلام تا دوره معاصر بررسی شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که وارونه تصور رایج، این کوه در فرهنگ و ادبیات فارسی نماد سحر و جادو بوده و با دیو و اهریمن پیوند داشته و تنها در دوره معاصر دچار تحول معنایی گشته است؛ به بیان دیگر، کوه دماوند در گذشته نه تنها مقدس نبوده، بلکه بیشتر دلالت منفی داشته است. به نظر می‌رسد که نخستین نشانه‌ها از آغاز تحول معنایی و نمادین دماوند از گجستگی به خجستگی در دوره قاجار رخ نمایانده باشند.

واژگان کلیدی: فرهنگ عامه، دماوند، نماد، اهریمن، دیو، مقدس، نامقدس.



۱- مقدمه

دماوند «در متون پهلوی به صورت دُنباونتس و دُنباوند، و در منابع دوره اسلامی به صورت دَبَاوند، دُنباوند، دُماوند و دَماوند آمده است» (حدادعادل، ۱۳۹۲، ج ۱۸: ۱۰۱).

در مورد ریشه این واژه نظرهای متفاوتی داده‌اند. در لغت نامه دهخدا، در مورد ریشه و معنای این واژه این گونه آمده است: «و اصل در آن دنیا آوند است یعنی ظرف دنیا. چه در پارسی آوند به معنی ظرف است» (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۷: ۹۷۵۸).

در دانشنامه جهان اسلام ذیل مدخل دماوند چنین نوشته شده است: «دماوند از دو جزء دم و آوند یا دما و وند ساخته شده است. دم یا دنب همان دم در زبان پهلوی به معنای تف، گرما، بخار و گاز؛ و آوند به معنای ظرف است. در وجه دوم، وند پسوندی به معنای دارنده به کار می‌رفته است» (حداد عادل، ۱۳۹۲، ج ۱۸: ۱۰۱). کسروی نیز «دما را به معنای پشت، وند را به معنای واقع شد؛ و دماوند را آباد و ایستاده در دنبال و پشت دانسته است. به گفته او کاروانیان غرب که از شاهراه باستانی (جاده شاهی) می‌گذشته‌اند این نام را بر قله دماوند نهاده‌اند» (همان). کار گراتسل، نویسنده نخستین کتاب علمی درباره دماوند می‌نویسد: «دماوند کوهی است با "دم فراوان" یا "دم پر". در انتخاب این نام، شاخه‌ها و دنباله‌های این کوه در نظر گرفته شده است. در فرهنگ‌ها می‌توان زیر واژه "دنب" یا "دم" معنی سرازیری یا شیب را دید. با تکیه بر این معنی، دماوند کوهی است "مملو از شیب و سرازیری"، توصیفی که می‌توان آن را با تماشای کوه از برخی نواحی پذیرفت» (اسماییل پور، ۱۳۹۶: ۱۰۰).

برخی نیز معتقدند واژه دماوند زمانی که به کوه اطلاق شود به معنای "کوه آتشفشان"، و زمانی که بر شهر دلالت کند معنای آن "شهر پشت و دنباله کوه" است (نصرتی، ۱۳۷۷: ۲).



۲- پیشینه پژوهش و بیان مسأله

تا کنون در مورد کوه دماوند پژوهش‌های چندی انجام شده که از آن جمله است:

۱- دماوند در اساطیر ایرانی؛ تألیف ابوالقاسم اسماعیل پور. نویسنده در این جستار به بررسی و تحلیل جنبه‌های گوناگون اساطیری کوه دماوند و شخصیت‌های مرتبط با آن پرداخته است.

۲- وجه تسمیه دماوند؛ تألیف مسعود نصرتی. نویسنده در این جستار کوشیده است که با رجوع به منابع اصیل و معتبر وجه تسمیه‌ای برای کوه و شهر دماوند پیدا کند.

۳- نه‌اوند_دماوند؛ تألیف سید احمدآقا تبریزی. نویسنده در این جستار به ریشه‌شناسی دو واژه نه‌اوند و دماوند، و پیوند آنها با یکدیگر پرداخته است.

۴- مردم و بازنمایی دماوند؛ تألیف شهرام پرستش و مهدی معافی مدنی. در این جستار، نویسندگان بر پایه نظریه بازنمایی، معناهای مختلف دماوند در طول تاریخ را بر رسیده‌اند. نویسندگان به این نتیجه رسیده‌اند که کوه دماوند در طول زمان برای افراد مختلف معناهای متفاوتی داشته است. زمانی اسطوره بوده است، زمانی دست مایه شاعران بوده است، و برای مردم امروز هم نماد ملی شده است.

در همه پژوهش‌هایی که ذکرشان آمد، هدف، رویکرد و شیوه پژوهش متفاوت از پژوهش پیش رو است. در واقع مسأله پژوهش حاضر بر سر گجستگی کوه دماوند و نشانه‌های آن است و اینکه از چه هنگام تصور مقدس بودن آن وارد فرهنگ ایرانی شده و دلایل آن چه می‌تواند باشد؟

۳. بحث و بررسی

در این بخش می‌کوشیم ویژگی‌های طبیعی و غیر طبیعی (اسطوره‌ای...) دماوند را بیان و در مرحله بعد آنها را نمادشناسی کنیم و معانی و دلالت‌های منفی و گجسته‌شان را نشان بدهیم. بر پایه دانشنامه جهان اسلام ویژگی‌های دماوند بدین قرار است:

- درشمال ایران قرار دارد.
- پیوسته پوشیده از برف است.
- ویژگی آتشفشانی دارد.
- چشمه‌های گوگردی فراوان دارد که خاصیت درمانی دارند.
- غارهای مسکونی در دامنه کوه دماوند وجود دارد که آثار قلم تراشی نیز در آنها دیده می‌شود.
- بنا بر اساطیر، جایگاه ضحاک است؛ و ضحاک تا روز رستاخیز همچنان در آنجاست.

- دیو سپید در دماوند می‌زیست (حداد عادل، ۱۳۹۲، ج ۱۸: ۹۹-۱۰۲).

۱-۳ شمال

اساساً در تقابل با جنوب شمال نمادی دوزخی است. «بدی در شمال مقیم است و شیطان که اصل فریب و بدی است از شمال می‌آید. شمال جایگاه نکبت و بدبختی است» (شوالیه، ۱۳۸۵، ج ۴: ۸۰). نیز شمال نماد «ربع نحس و شوم، شب، قلمرو تاریکی، جنگ، زمستان، مرگ و نیمه پایین بدن است» (جایز، ۱۳۹۵: ۵۳۸). هم از این رو است که مازندران در شاهنامه جایگاه دیوان است؛ البته اگر مازندران شاهنامه را همین مازندران کنونی بدانیم.

۲-۳ برف

برف معانی نمادین زیادی دارد که یکی از آنها مرگ است (همان: ۴۹۷). می‌توان گفت از آنجا که کوه دماوند همیشه پوشیده از برف بوده است، برای مردم ناخودآگاه یادآور مرگ بوده است.

۳-۳ آتشفشان

آتشفشان از نمادهایی است که با مفاهیم دوزخی سخت در پیوند است. آتشفشان نماد «تشنجات و ناله‌های اندوه‌بار دیوها، نابودی ناگهانی به دست خدایان، اقامتگاه ارواح زمینی [و] اژدهای آتشین است» (همان: ۴۹۴). گویا در جغرافیای ایران دو کوه به نام دماوند وجود داشته است که هر دوی آنها نیز به خاطر آتشفشانی بودنشان چنین نامی گرفته‌اند. «کوه تفتان در سیستان را نیز به دلیل آتشفشانی بودن دماوند می‌گفتند» (حدادعادل، ۱۳۹۲، ج ۱۸: ۱۰۱).

۳-۴ گوگرد

گوگرد نماد دودهای برزخی و اصل نخستین کیمیاگری بوده است. Brimstone واژه‌ای کهن برای گوگرد است که در سنت عبرانی به معنی عاقبت و انجام بد، عذاب دائمی و نابودی بوده است. (همان: ۳۲۱). چنانکه گفته شد گوگرد با کیمیاگری ارتباط دارد و آن نیز یکی از شاخه‌های جادو است. (موس، ۱۳۹۷: ۱۸۸). ژان شوالیه نیز در مورد گوگرد می‌گوید: «ارتباط دائمی گوگرد با آتش، گاه آن را با



نمادگرایی دوزخی مرتبط می سازد» (شوالیه، ۱۳۸۵، ج ۴: ۷۸۷). در مفهوم دوزخی نماد، گوگرد ضد نور است؛ نوری است که به تاریکی گراییده. همان: ۷۸۸). و به یاد داشته باشیم که شهر سدوم به وسیله باران گوگرد نابود شد (همان).

۳-۵ غار

معانی دوزخی غار تاریکی و جهالت است (جابر، ۱۳۹۵: ۵۱۴). ژان شوالیه می گوید: «آیا غار در آداب جاو نقشی بازی نمی کرده یا نمی کند؟ [...] شکل نیم دایره غار، دالان‌های زیر زمینی آن، پیچ سرسراه‌های آن، یادآور امعا و احشاء انسان است و جای مناسبی است برای جادوگری» (شوالیه، ۱۳۸۵، ج ۴: ۳۳۸).

۳-۶ ضحاک

واژه ضحاک در پهلوی دهاگ و در اوستایی اژی دهاکا است. اژی به معنای مار است و دها (که ریخت کهن تر آن داسا است) نام اقوامی است که دشمن ایرانیان بوده اند. "کا" در دهاکا پسوند خوارداشت است به معنی "داهی پست". همچنین در ادب ودایی از دو داسا یا دها سخن رفته است: دها به معنی تیره‌های دشمن آریاییان هند؛ و دها به معنی مار. در واقع واژه اژی دهاک اوستایی ترکیبی است از این دو معنا که برآیند آن ضحاک (= دهاک) ماردوش است (کزازی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۳۳-۳۳۵). در اساطیر ایرانی ضحاک اژدها است. در شاهنامه نیز به دفعات از اژدهایی او سخن می‌رود. اژدها «نماد شر و گرایش‌های شیطانی است» شوالیه: ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۲۳). همچنین استبداد، بت پرستی، خشک سالی، دشمن حقیقت، راهزنی دریایی، ظلم، قتل، گناه، نادانی و هرج و مرج را به یاد می آورد (جابر، ۱۳۹۵: ۹۶). اژدها چنانکه در نام ضحاک هم ملاحظه شد، وجه دیگری از همان مار است. از معانی نمادین مار بی‌وفایی، پلیدی، حيله‌گری، خیانت و شیطان است (همان: ۷۶). در باورهای اسلامی نیز پس از آنکه شیطان از بهشت بیرون رانده می‌شود، در لباس مار وارد بهشت می‌شود و آدم را می‌فریبد.

۳-۷ دیو

دیو نماد قدرتی کورکورانه و درنده است (شوالیه، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۹۶). همچنین مظهر حکومت، باج، جنگ و استبداد است (همان).

می توان این گونه اندیشید که موارد فوق دست به دست هم داده‌اند و از کوه دماوند چهره‌ای اهریمنی در اذهان مردمان اعصار پیشین ساخته‌اند. برخی از ویژگی‌ها در سالیان بسیار دور وجود داشته که امروزه یا کمرنگ شده، یا به کلی از میان رفته‌اند؛ برای مثال، قزوینی می‌نویسد: «از چشمه‌های دماوند در روز دود و در شب آتش بر می‌خیزد» (مصاحب، ۱۳۸۷، ج ۲: ۹۹۱). شاعری به نام مولانا غضنفر در این مورد بیتی دارد که قابل توجه است:

دارد دم سردی که دمامم ز دم او
بارد خنکی چون دمه از کوه دماوند
(سروری، ۱۳۴۰، ج ۲: ۵۱۲).

همچنین شاعر دیگری، آذری نام، می‌گوید:

همچو دیوی که از دماون کوه می‌رود سوی آسمان انبوه
(همان).

گرتروود جابز معانی نمادین دود را اینگونه بر می‌شمارد: «ابهام، بیماری، تاریکی، جنگ، چیز نابود شونده، محو تدریجی نابودی، ناپایداری» (جابز، ۱۳۹۵: ۵۰۳).

نکته قابل توجه این است که برخی از واژگانی که معانی نمادین‌شان را بیان کردیم همچون برف، گوگرد و غار همیشه معانی منفی ندارند و اصحاب فن برای آنها معانی مثبت نیز بر شمرده‌اند؛ اما از آنجا که در ادبیات فارسی شواهد آشکار و غیر قابل انکاری در مورد گجستگی دماوند هست، که بدان خواهیم پرداخت، درست این است که معانی منفی نمادها را برای دماوند لحاظ کنیم؛ به بیان دیگر، اگرچه برخی از نمادها دارای معانی مثبت و منفی‌اند، در مورد دماوند با توجه به شواهد شعری، شایسته این است که معنای منفی را مدنظر داشته باشیم.

نکته قابل ذکر دیگر در مورد جادو است. اگرچه در فرهنگ بشری جادو همیشه نامقدس نبوده، «پیوند با شر به عنوان جنبه‌ای از آیین‌های جادویی همواره تصویری کلی و تقریبی از جادو را در اختیار بشر قرار می‌دهد» (موس، ۱۳۹۷: ۳۰). از همین رو حتی هنگامی که جادو قانونی است پنهانی انجام می‌شود، گویی عملی پلید و زیانبار است. برخلاف آیین‌های دینی که آشکارا اجرا می‌شوند (همان: ۳۲)؛ بنابراین



می‌توان گفت پیوند دماوند با سحر و جادو اگر هم نشانه نامقدسی دماوند نباشد، نشانه‌ای بر شر و پلیدی آن تواند بود.

۴. دماوند در اوستا

در اوستا نامی از دماوند نیست؛ اما دو بار از کوه "ارزور" سخن گفته شده است و برخی گفته‌اند همان دماوند است که بدان اشاره خواهیم کرد. بار نخست اشاره شده است که این کوه ششمین کوه آفریده شده است (دوستخواه، ۱۳۹۴، ج ۱: ۴۸۵). گرتروود جابز برای عدد شش دو گروه از معانی خوب و بد ذکر می‌کند که معانی بد عبارت‌اند از: «شرارت، فریب، گرفتاری، نزاع» (جابز، ۱۳۹۵: ۷۵۸). همان گونه که پیش از این گفتیم در اینجا شایسته است که معانی پست نماد را برای دماوند در نظر بگیریم. البته باید این نکته را هم در نظر بگیریم که از میان ده عدد نخست، تنها عدد شش و هفت مشتمل بر معانی خوب و بد هستند. همچنین در وندیداد، فرگرد نوزده، آمده است:

«اهریمنِ نیرنگ بازِ تبهکارِ مرگ آفرین چنین گفت:

چرا نیرنگ کرده‌ایم؟

دیوان تبهکارِ بدسرشت، بر فرا "ارزور" گرد آیند.

دیوان تبهکارِ بدسرشت دویدند و گریختند.

دیوان تبهکارِ بدسرشت دویدند و به بدچشمی نگریستند.

دیوان تبهکارِ بدسرشت دویدند و بانگ برآوردند:

بر فراز ارزور گرد آییم» (دوستخواه، ۱۳۹۴، ج ۲: ۸۷۴).

ابوالقاسم اسماعیل^۳ پور آرزور را یکی از نام‌های دماوند می‌داند و می‌گوید: «در میان نام‌های گوناگون دماوند به نام ارزورا نیز بر می‌خوریم که بنا به باور ایرانیان باستان جایگاه ارواح خبیث بوده و با دماوند در یک ردیف قرار دارد» (همان: ۱۰۱ و ۱۰۰).

اینکه محل پرتاب تیر آرش را کوه دماوند ذکر کرده‌اند مربوط به دوره اسلامی است. در آبشخورهای این دوره، مکان‌هایی چون طبرستان، کوه رویان، قلعه آمل، کوه دماوند و ساری برای حماسه آرش ذکر شده است (اوشیدری، ۱۳۸۹: ۸۵). اما بر



پایه اوستا «محل پرتاب تیر آرش کوه "آیرتوخشیوئه" ذکر شده است که نمی‌توان جای دقیق آن را معین کرد» (همان).

۵. دماوند در منابع پژوهشی

به ارتباط دماوند با عناصر اهریمنی در شماری از منابع اشاره و تأکید شده است. از جمله در دایره‌المعارف مصاحب آمده که «طبق روایت دیگری سلیمان دیوی را در دماوند زندانی کرد» (مصاحب، ۱۳۸۷، ج ۲: ۹۹۱). در دانشنامهٔ مزدیسنا به این نکته اشاره شده است که دماوند به مناسبت ذکر وقایعی در ادبیات مزدیسنا از جمله پناهگاه دیوان بودن مشهور است (اوشیدری، ۱۳۸۹: ۲۸۱). در فرهنگ ادبیات فارسی، ذیل مدخل دماوند نوشته که این کوه «به محل سحر و جادو» شهرت داشته است (شریفی، ۱۳۹۱: ۶۴۶). در دانشنامهٔ جهان اسلام از قول ابودلف خزرگی، ابن حوقل، صاحب مجمل‌التواریخ، یاقوت حموی و حمدالله مستوفی آمده است که «جادوگران سراسر دنیا مقیم آن کوه‌اند. دودی که از آن بر می‌خیزد از نفس ضحاک است و آتش آن نیز از چشمان اوست؛ و اگر قلۀ کوه از برف خالی شود، خون ریزی خواهد شد» (حدادعادل، ۱۳۹۲، ج ۱۸: ۱۰۲). «ابودلف خزرگی بنا بر همین اعتقاد که یکی از شیاطین در کوه دماوند زندانی است، آنجا را صخرمارد؛ یعنی کوه شیطان نامیده است» (همان). در لغت‌نامهٔ دهخدا نیز ذیل مدخل دماوند اشاره شده است که کوه دماوند مانند شهر مای در هندوستان «معروف به محل جادویی و سحر بوده است» (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۷: ۹۷۵۸). ابوالقاسم اسماعیل پور نیز در جستاری با عنوان دماوند در اساطیر، به جادویی بودن دماوند برای آریاییان اشاره می‌کند (اسماعیل پور، ۱۳۹۶: ۹۸). همو می‌نویسد عامه باور دارند که هاروت و ماروت در کوه دماوند به زنجیر کشیده شده‌اند (همان: ۱۰۹). و باز هم از قول ابن فقیه و ابن اسفندیار نقل می‌کند: «صخر جنی در دُنباوند زندانی است که انگشتر سلیمان ابن داود را ربوده بود. چون خداوند ملک سلیمان را بازگردانید، سلیمان صخر را در دُنباوند به بند کرد» (همان: ۱۱۰).

از تمامی گفته‌های بالا نتیجه می‌گیریم که در اذهان گذشتگان دماوند جایگاه مناسبی برای زندانی کردن عناصر اهریمنی بوده است.



تا آنجا که ناصر خسرو می‌گوید:

ز بیدادی سمر گشته است ضحاک که گویند او به بند است در دماوند
(ناصر خسرو، ۱۳۶۷: ۱۱۱).

نیز خاقانی می‌گوید:

افریدون دولتی عدو را در زندان آر و پای در بند
کو نیست به جور کم ز ضحاک نه زندانت کم از دماوند
(خاقانی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۸۸۵).

در این بیت‌ها در واقع خاقانی زندان ممدوح را هم شأن و هم ارز زندان دماوند دانسته است.

گذشته از این موارد، در علوم کهن نیز دماوند جایگاهی منفی دارد؛ برای نمونه، در نجوم کهن کوه دماوند با برج قوس نسبت دارد و این برج یکی از دو خانه وبال عطارد است (ماهیار، ۱۳۹۴: ۱۹۶ و ۱۹۸). و هر ستاره‌ای در جایگاه وبال به ضعف می‌گراید (همان: ۲۹۹).

۶. دماوند در ادبیات فارسی

در شماری از متون نظم و نثر نیز شواهدی بر گجستگی دماوند و پیوند آن با جادو وجود دارد. از جمله سوزنی سمرقندی می‌گوید:

به چست گویی سحر حلال در ره شعر چنان نمایم کز مای یا دماوندم
(دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۷: ۹۷۵۸).

در این بیت شاعر جادوی سخنان خود را هم تراز جادوی مای و دماوند می‌داند. نیز می‌گوید:

در طره آن قند لب آویز که مژگان دارد صف جادوی دماوند شکسته
(همان).

در این بیت نیز شاعر مژگان معشوق را در جادوی به دماوند تشبیه کرده است. مسعود سعد نیز در قطعه‌ای در شکایت از ابوالفرج می‌گوید:

و آنچه کردی تو اندر این معنی نکند ساحر دماوندی
(مسعود سعد، ۱۳۸۴: ۵۱۹).



در این بیت نیز شاعر از راه تشبیه تفضیل خیانتی که ابوالفرج در حق او کرده را از جادوی دماوند یا به بیان بهتر از جادوگری که در دماوند (ضحاک؟) مسکن داشته برتر دانسته است. انوری نیز در قصیده‌ای در مدح صاحب سعید جلال‌الوزرا عمر بن مخلص می‌گوید:

دمچه چشم کدام است و دماوند کدام؟ حلقة زلف کدام است و کدام است تتار؟
(انوری، ۱۳۷۶: ۱۶۵).

انوری نیز جادوی چشم را از جادوی دماوند برتر دانسته است. همچنین عطار نیز در غزلی می‌گوید:

زهره دارد که پیش نرگس تو دم زند جادوی دماوندی؟
(عطار، ۱۳۹۲: ۱۱۹).

عطار نیز جادوی چشمان معشوق را بر جادوی دماوند برتری داده است. همو در تذکره‌الاولیاء در ذکر بایزید بسطامی می‌گوید:

«گفتند: "بر آب می‌روی!" گفت: "چوب پاره‌یی بر آب برود." گفتند: "در هوا می‌پری." گفت: "مرغ در هوا می‌پرد." گفتند: "در شبی به کعبه می‌روی." گفت: "آن جادویی در شبی از هند به دماوند می‌رود"». (عطار، ۱۳۸۷: ۱۷۳).

در عجایب المخلوقات نیز اگرچه به طور مستقیم به گجستگی دماوند اشاره نشده است، در سخن از این کوه به مواردی اشاره شده که نشان می‌دهد مردم اعصار کهن دماوند را کوهی عادی همچون دیگر کوه‌ها نمی‌دانستند و همین عوامل موجب تقویت اندیشه گجستگی دماوند در ذهن آنها شده است؛ یا با توجه به مشهور بودن دماوند به گجستگی، افسانه‌هایی برای این گجستگی بر ساخته‌اند: «محمد بن ابراهیم گوید "مأمون کس فرستاد به ابی موسی حفص کی به کوه دباوند رود و احوال ضحاک بداند." "گفت آنجا رفتم مرغانی را دیدم بزرگ، سپید، بر سر قلعه کوه. و در میان برف کرم‌ها دیدم هر یک چندانک درختی، می‌رفت و شکافته می‌شد و آب روان می‌شد و آن مرغان پوست‌ه‌ا‌ی ایشان می‌ربودند." پس پیری را دیدم گفت "اگر خواهی کی ضحاک را بینی بیا با من". با او به قدر صد ارش برفتم دری آهنین دیدم بر آن مسمارها زده، بر هر مسماری نبشته کی بر آن چند نفقه کرده‌اند و گفت "این



دیو اینجا محبوس است. کس متعرض وی نشود کی از وی به رنج آیند" (طوسی، ۱۳۸۷: ۵۳۴).

۶-۱ قصیده دماوندیه

به نظر می‌رسد که قصیده دماوندیه ملک‌الشعراى بهار آخرین جلوه گجستگی دماوند در ادبیات معاصر باشد؛ اما این مسأله به آشکاری اعصار پیشین نیست. در این دوره کوه دماوند به دلایل مختلف نماد شکوه و استقامت و پایداری گشته است؛ لیکن در ژرف ساخت یا به عبارت بهتر در ناخودآگاه متن نشانه‌هایی از ویژگی اهریمنی دماوند وجود دارد. «بسیاری از مطالب کهن اساطیری یا اعتقادی یا سرکوب شده که در طی سده‌ها فراموش شده‌اند در ناخودآگاه متن به زندگی خود ادامه می‌دهند. ناخودآگاه متن به موازات متن که منطق متعارف را حمل می‌کند، منطق پنهان اساطیری و حماسی و روانی را منتقل می‌کند» (شمیسا، ۱۳۹۷: ۹۸). بهترین نمونه‌ای که برای این مورد می‌توان آورد قصیده دماوندیه ملک‌الشعراى بهار است. در ناخودآگاه این متن (قصیده) کوه دماوند چنان دیوی پنداشته شده و برخی از اعمال دیوی بدان نسبت داده شده است. در اولین بیت این قصیده شاعر دماوند را دیو خطاب می‌کند:

ای دیو سپید پای در بند ای گنبد گیتی ای دماوند
(بهار، ۱۳۸۴: ۶۱).

در بیتی دیگر، شاعر آرزو دارد که دماوند همچون دیوی که بسته شده آزاد شود و خروشی بر آورد:

آزاد شوی و بر خروشی مانده دیو جسته از بند
(همان: ۶۴).

در بیتی دیگر شاعر از دماوند می‌خواهد:

بگرای چو اژدهای شرزه بخروش چو شرزه شیر ارغند
(همان).

نیازی به گفتن ندارد که اژدها در فرهنگ ایرانی پدیده‌ای منفی است. در قصیده بهار، درباره دماوند از واژه‌هایی استفاده شده که معنا یا لازمه معنایی آنها عناصر اهریمنی است:



هرای تو افکند زلازل از نیشابور تا سمرقند
(همان).

در فرهنگ معین، واژه هرا به معنی آواز مهیب مانند آواز درندگان معنی شده است (معین، ۱۳۹۱، ج ۴: ۵۱۱۴). این واژه در بافت شعر بهار که دماوند را چون دیوی دانسته، بار معنایی منفی دارد که منفی بودن دماوند را تقویت میکند.
نیز میگوید:

وز برق تنورهات بتابد ز البرز اشعه تا به الوند
(همان).

در این بیت، شاعر فوران آتشفشان از دهانه کوه دماوند را شبیه تنوره کشیدن (دیو) دانسته است. در فرهنگ معین، ذیل مدخل تنوره کشیدن آمده است: «در حال چرخیدن به هوا پریدن: دیوان تنوره میکشند و به آسمان میروند» (معین، ج ۱: ۱۱۵۶). به بیان دیگر، شاعر چرخیدن و به آسمان رفتن گدازه‌های آتشفشان را به چرخیدن و به آسمان رفتن دیو مانند کرده است.

جان هینلز در مورد ویژگی‌های دیو در اساطیر ایران می‌گوید همیشه هدف دیو «نابود کردن آفرین اورمزد است» (هینلز، ۱۳۹۱: ۸۱). نیز می‌گوید هدف دیو «خراب کردن و فاسد کردن و بدشکل کردن است» (همان: ۸۳). اکنون اگر به اعمالی که شاعر از کوه دماوند انتظار دارد نگاه کنیم، همین موارد را خواهیم دید:

ای مشت زمین بر آسمان شو بر ری بنواز ضربتی چند
(بهار، ۱۳۸۴: ۶۲).

نیز:

ابری بفرست بر سر ری بارانش ز هول و بیم و آفند
(همان: ۶۵).

شاعر می‌گوید: بارانی از جنگ و جدال بر سر ری فرو بریز و آن را نابود کن! جالب است که در اساطیر ایرانی «ملکوس دیوی است که در پایان هزاره هوشیدر مدت سه سال به جادوئی زمین را دچار باران و برف و باد سرد خواهد نمود. آنچنانکه نتیجه آن ویرانی و نابودی آفریدگان است» (عفیعی، ۱۳۸۳: ۴۵۵). گویی شاعر



ناخودآگاه دماوند را همانند ملکوس دانسته است؛ یا به بیان دیگر، در ناخودآگاه متن، دماوند چونان دیوی خشمگین و نابودکننده جلوه گر شده است.

۷. تحول نمادین دماوند

با جستجویی که نگارنده انجام داده است، به نظر می‌رسد که تلقی مثبت از کوه دماوند از زمان قاجار، و با قآنی آغاز شده است. یکی از ویژگی‌های سبکی قآنی این است که معمولاً ممدوح یا اسب و گرز و کلاخود او را به دماوند تشبیه می‌کند و این ویژگی در اشعار او بسامد قابل توجهی دارد. این رویه تا پیش از او وجود نداشته است. به ابیات زیر از قآنی نگاه کنید:

وهم گوید کاین دماوند است بر البرز کوه هر زمان کاو جایگه در کوهه اشقر گرفت
(قآنی، ۱۳۸۰: ۱۴۲).

در این بیت شاعر ممدوح را به دماوند و اسبش را به البرز تشبیه کرده است. در بیت زیر اسب ممدوح را به دماوند تشبیه کرده است:

به غیر شخص کریمت بر او نیافته کس فراز کوه دماوند بحر عمان را
(همان: ۶۲).

شاعر خطاب به ممدوح می‌گوید تنها تویی که هنگام سوار شدن به اسب گویی دریای عمان بر بالای دماوند جای گرفته است. در همان قصیده درباره اسب ممدوح می‌گوید:

مگر نمونه وی خواست آفرید خدای که آفرید دماوند و کوه ثهلان را
(همان).

در این بیت نیز، شاعر می‌گوید خداوند خواست نمونه‌ای شبیه اسب تو، در بزرگی و تهمی، را بیافریند، به همین دلیل دماوند و ثهلان را آفرید. در بیت زیر نیز، ممدوح به سحاب نیسان و اسب به دماوند تشبیه شده است:

با دست گوهر افشان چون پا نهد به یکران بینی سحاب نیسان بر قله دماوند
(همان: ۱۸۸).

در بیت زیر نیز، گرز ممدوح به البرز و اسبش به دماوند تشبیه شده است:
آنکو که بر البرز ندیده است دماوند گو گرز تو بیند ز بر زین تکاور
(همان: ۲۳۳).



همچنین در بیت زیر، گرز ممدوح به دماوند تشبیه شده است:
 گرز شه گفتا من آن کوه دماوندم که هست در بر البرز برز پادشه مأوی من
 (همان: ۷۰۰).

قآنی در قصیده‌ای در مدح شجاع السلطنه مرحوم حسنعلی میرزا، که از نادرترین و نیکوترین چیزهای عالم نام می‌برد می‌گوید:
 از قله‌ها دماوند وز رودها سماوه از جاه‌ها حدائق وز کان‌ها بدخشان
 (همان: ۶۸۹).

چنانکه از بیت‌های بالا بر می‌آید، کوه دماوند اندک اندک دارای دلالت‌های مثبت می‌شود. تا پیش از قآنی به کوه دماوند یا تنها به عنوان یک جایگاه و اسم مکان اشاره‌ای شده، بدون هیچ بار مثبت یا منفی‌ای؛ مانند این بیت‌های شاهنامه:
 همی تاختی تا دماوند کوه کشان و دوان از پس اندر گروه
 (فردوسی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۵۴).

و:

یکی مرد بد در دماوند کوه که شاهش جدا داشتی از گروه
 (همان، ج ۹: ۲۲۰).

یا به دماوند چونان زندانی برای ضحاک اشاره شده است. مانند این بیت‌ها:
 ز بیدادی سمر گشته است ضحاک که گویند او به بند است در دماوند
 (ناصرخسرو، ۱۳۶۷: ۱۱۱).

یا به پیوند دماوند با جادو، اهریمن، دیو و... اشاره شده است که نمونه‌هایش را نشان دادیم. به نظر می‌رسد که پس از قآنی، این سنت به ملک الشعرای بهار رسیده (که البته گفتیم که در ناخودآگاه متن به گجستگی دماوند اشاره شده است) و از ملک الشعرا به شاعران معاصر رسیده است. در ادبیات معاصر نمونه کامل عیار چهره مقدس شده دماوند در شعر «با دماوند خاموش» از سیاوش کسرایی جلوه یافته است که در آن دماوند با صفات و تعبیراتی چون: شکوهمند، ستیغ صبح خیز سربلند، تهمتن، سنگر امید، گل طلای آفتاب تو، پناه بخش، توصیف و ستوده شده است (کسرایی، ۱۳۸۴: ۳۲۹-۳۳۱).



۸. نتیجه‌گیری

در این پژوهش کوشیدیم دورنمای کوه دماوند را ترسیم، و سیر تکوین نمادین آن را بررسی کنیم. ویژگی‌های طبیعی این کوه؛ یعنی در جهت شمال قرار داشتن، پیوسته پوشیده از برف بودن، آتشفشانی بودن، داشتن چشمه‌های گوگردی و داشتن غار؛ و همچنین ویژگی‌های اسطوره‌ای و باورشناختی آن؛ یعنی جایگاه ضحاک و دیو سپید بودن را از آبشخورهای معتبر استخراج و به نمادشناسی آنها پرداختیم. مشخص شد که تمامی این ویژگی‌ها دارای معانی منفی‌اند و به نظر می‌رسد به خاطر همین ویژگی‌هاست که این کوه برای مردم اعصار کهن به گونه‌ی ناخودآگاه یادآور دیو و اهریمن بوده است و در اوستا نیز مأمّن و ملجای نیروهای اهریمنی دانسته شده است؛ به بیان دیگر، ویژگی‌های طبیعی این کوه، به ویژه آتشفشانی بودن آن، برای مردمان روزگاران بسیار دور که با آتشفشان آشنایی نداشتند، موجب پیدایش اسطوره‌ها شده است. همچنین غیرقابل صعود بودن قلّه آن به دلیل پوشیده بودن دائمی آن از برف و... موجب شکل‌گیری هاله‌ای از رمز و راز و ابهام پیرامون این کوه شده است. همین عامل در تقویت وجود نیروهای اهریمنی در این کوه که غیر قابل مشاهده‌اند نقش مؤثر داشته است. همچنین وجود غارهای تاریک و چشمه‌های گوگرد در دامنه کوه دماوند در شکل‌گیری باورهای اهریمنی نسبت به آن بی‌تأثیر نبوده است.

در دوره اسلامی با شاخ و برگ پیدا کردن افسانه‌ها در پیرامون دماوند و اغراق‌های نویسندگان در مورد آن، این رویه ادامه پیدا کرد و وارد ادبیات فارسی نیز شد؛ اما جز چند مورد که ذکر آن گذشت، بازتاب چندانی در ابیات نداشت. به نظر می‌رسد که مردم از سخن گفتن در مورد گجستگی دماوند دوری می‌کردند تا به نحسی آن مبتلا نشوند. همان گونه که می‌دانیم، یکی از واکنش‌های دفاعی در برابر ترس از یک پدیده، دوری، روی گردانی و نام بردن از آن است. پس می‌توان گفت که همین واکنش در مورد دماوند نیز وجود داشته است.

در دوره قاجار، به نظر می‌رسد قآنی نخستین شاعری است که از دماوند چونان پدیده‌ای مثبت نام می‌برد. بعدها این سنت به ملک الشعراى بهار می‌رسد که از دماوند به عنوان یک پدیده مثبت سخن می‌گوید؛ اما هم زمان به صورت ناخودآگاه



صفات اهریمنی دماوند را نیز بیان می‌کند. این، آخرین تجلی اهریمنی از دماوند در هر شکل (خودآگاه یا ناخودآگاه) آن است. می‌توان گفت که اوج تلقی مثبت از دماوند در شعر "با دماوند خاموش" سیاوش کسرایی است. به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین عواملی که موجب تلقی مثبت از دماوند بوده نگاه سیاسی شاعران معاصر است. این نگاه سیاسی را هم در بهار می‌بینیم و هم در کسرایی.

تبدیل شدن این کوه به نماد شکوه، به خاطر روحیه ملی‌گرایی و بازگشت به اندیشه باستان‌گرایی و شکوه ایران پیش از اسلام می‌توانسته است باشد. این اندیشه با آغاز دوره مشروطه در فضای روشنفکری جامعه حضور پررنگ داشته و تا دوره پهلوی دوم نیز همچنان جزء اندیشه‌های غالب روشنفکری بوده است. نیز تبدیل کوه دماوند به نماد استقامت و پایداری، به دلیل فضای ستم و سرکوبی بوده که در دوره پهلوی اول (زمان ملک الشعرا) و دوم (زمان کسرایی) بر جامعه سایه افکنده بوده است. در چنین فضایی شاعران با الگو قرار دادن دماوند، از آن درس پایداری در برابر ستم را فرا گرفته‌اند.

کتابنامه

- اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۹۶). «دماوند در اساطیر ایرانی، دو ماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه»، سال پنجم، شماره ۱۴، صص ۹۷-۱۱۴.
- انوری، محمد بن محمد (۱۳۷۶). دیوان انوری، به اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، تهران: علمی و فرهنگی.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۸۹). دانشنامه مزدیسنا، تهران: مرکز.
- بهار، محمدتقی (۱۳۸۴). مرغ سحر، منتخب اشعار، تهران: سخن.
- حداد عادل، غلامعلی (۱۳۹۲). دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۸، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.
- خاقانی شروانی، بدیل بن علی (۱۳۸۷). دیوان خاقانی، ویراسته میرجلال‌الدین کزازی، تهران: مرکز.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۹۴). اوستا، ج ۲، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران: نیلوفر.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳). لغت‌نامه، ج ۷، زیر نظر دکتر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- سروری، محمدقاسم (۱۳۴۰). مجمع‌الفرس، ج ۲، به کوش محمد دبیرسیاقی، تهران: علمی.
- شمیسا، سیروس (۱۳۹۷). شاه‌نامه‌ها، تهران: هرمس.



- شریفی، محمد (۱۳۹۱). فرهنگ ادبیات فارسی، ویراسته محمد رضا جعفری، تهران: معین.
- شوالیه، ژان و گربران، آلن (۱۳۸۸ و ۱۳۸۵). فرهنگ نمادها، ۵ جلدی، ترجمه و تحقیق سودابه فضایی، تهران: جیحون.
- طوسی، محمد بن محمود (۱۳۸۷). عجایب المخلوقات، به اهتمام منوچهر ستوده، تهران: علمی و فرهنگی.
- عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۲). دیوان عطار نیشابوری، به سعی و تصحیح مهدی مدائنی و مهران افشاری، تهران: چشمه.
- عفیفی، رحیم (۱۳۸۳). اساطیر و فرهنگ ایران، تهران: توس.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۹۲). شاهنامه فردوسی، بر اساس چاپ مسکو، به کوش سعید حمیدیان، ج ۱ و ۹، تهران: قطره.
- قآنی، حبیب الله بن محمد علی (۱۳۸۰). دیوان حکیم قآنی، به کوش امیرحسین صانعی خوانساری، تهران: نگاه.
- کزازی، میرجلال الدین (۱۳۹۳). نامه باستان، ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی، جلد ۱، از آغاز تا پادشاهی منوچهر، تهران: سمت.
- کسرای، سیاوش (۱۳۸۴). مجموعه اشعار، تهران: نگاه.
- ماهیار، عباس (۱۳۹۴). نجوم قدیم و بازتاب آن در ادب پارسی، تهران: اطلاعات.
- مسعود سعد سلمان (۱۳۸۴). دیوان مسعود سعد سلمان، به اهتمام پرویز بابایی، تهران: نگاه.
- مصاحب، غلامحسین (۱۳۸۷). دایره المعارف فارسی، تهران: امیرکبیر.
- معین، محمد (۱۳۹۱). فرهنگ فارسی، تهران: امیرکبیر.
- موس، مارسل (۱۳۹۷). نظریه عمومی جادو، ترجمه حسین ترکمن نژاد، تهران: مرکز.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۶۷). دیوان ناصر خسرو، به اهتمام و تصحیح مجتبی مینوی، تهران: دنیای کتاب.
- نصرتی، مسعود (۱۳۷۷). «وجه تسمیه دماوند، کیهان فرهنگی»، شماره ۱۴۹، صص ۴۰-۴۲.
- هینلز، جان (۱۳۹۱). شناخت اساطیر ایران، تهران: چشمه.

بررسی و تحلیل انواع پیکرگردانی و دگردیسی در داستان‌های عامیانه «بهار دانش»

^۱ منوچهر تشکری

^۲ محمود رضایی دشت‌ارژنه

^۳ معصومه وطن‌پرست

Investigation and analysis of the types of transformation and metamorphosis in "Bahar Danesh" folk tales

Manoochehr Tashakori, Associate Professor of Persian Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz. Iran (corresponding author).

Mahmoud Rezaei-Dasht arjane, Professor of Persian language and literature at Shiraz. Iran. University

Masoumeh Vatanparast, Ph.D. student of Persian language and literature, Shahid Chamran University, Ahvaz. Iran

Abstract

Bahar Danesh is one of the folk and ancient Indian legends, written by Inayatullah Kanabwe Lahori (1088 A.H.), it is a joint chapter of folk and literary stories in the style of Indian storytelling and stories within stories. Transfiguration (human to human, human to animal, human to illusory beings, animal to animal, etc.) is one of the recurring themes in the stories of this book, with themes such as shape-shifting, spells and magic, incarnation in a state of change. The shape, the consciousness, through the science of taking off the body and transferring the soul from one body to another, is evident throughout the space of stories. The cultural diversity of the vast field of ritual literature in India has led to the

^۱ دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز. ایران. نویسنده مسئول: tashakori_m@yahoo.com

^۲ استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز. ایران

^۳ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز. ایران

discovery of rich collections of folk tales in which the occurrence of extraordinary things is a common thing; Therefore, in legends, we are faced with creatures that suddenly change, metamorphose, do things beyond the natural power of man and reveal the unattainable hopes of the mass of Indian people like a mirror. This research was carried out in a descriptive-analytical way and based on the theoretical framework of the research, with the aim of analyzing and analyzing the function of all kinds of figure manipulation in the folk legends of Bahar Danesh, which includes a wide circle of transformation of humans, animals, divan, fairies and their actions and speech. and a large part of mythological beliefs, belief in dissolution and reincarnation, traces of Vedic religion, magical powers of the lord of knowledge and Indian Brahmins in their folk traditions in Persian language are reflected in it.

Keywords: transformation, India, myth, spring of knowledge, folk legends



چکیده

بهار دانش از افسانه‌های عامیانه و کهن هندی، نوشته‌ی عنایت الله کنبوه لاهوری (۱۰۸۸ ه.ق.)، فصل مشترک داستان‌های عامیانه و ادبی به شیوه‌ی داستان‌پردازی هندی و داستان در داستان است. پیکرگردانی (انسان به انسان، انسان به حیوان، انسان به موجودات وهمی، حیوان به حیوان و...) یکی از بن‌مایه‌های تکرارشونده در قصه‌های این کتاب است که با درون‌مایه‌هایی چون تغییر شکل، طلسم و جادو، تجسد در حالت تغییر شکل، آگاهی به علم خلع بدن و نقل روح از کالبدی به کالبد دیگر در سراسر فضای داستان‌ها پدیدار است. تنوع فرهنگی حوزه‌ی وسیع ادبیات آیینی در هند، باعث پیدایی مجموعه‌ای غنی از داستان‌های عامیانه شده که وقوع امور خارق‌العاده در آن‌ها امری رایج است؛ لذا در افسانه‌ها با موجوداتی مواجهیم که ناگهان دگرگون می‌شوند، دگرپرسی می‌کنند، به اموری فراتر از قدرت طبیعی انسان می‌پردازند و همانند آینه‌ای آمل دست‌نیافتنی توده‌ی مردم هند را آشکار می‌سازند. این پژوهش به شیوه‌ی توصیفی-تحلیلی و بر مبنای چهارچوب نظری تحقیق، با هدف واکاوی و تحلیل کارکرد انواع پیکرگردانی در افسانه‌های عامیانه‌ی بهار دانش، صورت گرفته که دایره‌ای وسیع از استحاله‌ی انسان، جانوران، دیوان، پریان و اعمال و گفتار آنان را در بر می‌گیرد و بخش بزرگی از باورهای اسطوره‌ای، اعتقاد به حلول و تناسخ، رگه‌هایی از آیین ودا، نیروهای جادویی ارباب معرفت و برهمنان هندی در روایات عامیانه‌ی آنان به زبان فارسی، در آن بازتاب یافته است.

واژگان کلیدی: پیکرگردانی، هند، اسطوره، بهار دانش، افسانه‌های عامیانه.



پیکرگردانی، به معنای تغییر شکل، ماهیت، طبیعت و نهاد موجودات حقیقی یا خیالی و به عبارتی استحاله و تناسخ یا دگردیسی است و معنای دیگر آن، تغییر شکل ظاهری و دگرگونی اساس هستی و هویت شخص یا چیزی با استفاده از نیروهای ماورای طبیعی است که از دیرباز همواره این نظریه، مورد توجه اندیشمندان و ادیان بوده است. تناسخ به باور برخی از ادیان، تولد مجدد روح در زنجیره‌ای فیزیکی است که شامل انسان و حیوان می‌شود و از این طریق، انسان‌ها نتایج خوبی یا بدی اعمالشان را می‌بینند و کردار، پندار و گفتارشان در زندگی گذشته، تعیین کننده شرایط تولد مجددشان خواهد بود:

«این نظریه در ادیان و آیین‌های هندی به "کارما یا کرمه" شهرت دارد. به باور آنان، این تولدهای مکرر در چرخه باززایی (سمساره) اتفاق می‌افتد که از جهل، شهرت و نفرت سرچشمه می‌گیرد و در نهایت از راه پالایش نفس و اخلاق، روح از این رنج، رهایی و به ذات بی مرگ (نیروانا) دست می‌یابد؛ لذا اعمال نیک به تولدهای مفید و پاک و آثار کارهای زشت به تولدهای مضر و ناخوشایند، منجر می‌شوند و زایش مجدد خوب در سه قلمرو خدایان، نیمه خدایان و بشر انجام می‌گیرد و باززایی بد در قلمرو حیوانات، اشباح و موجودات اهریمنی، اتفاق می‌افتد.» (ابوالبشری، ۱۳۹۳: ۷۱)

از طرفی در آیین بودا، خبری از مباحث نظری و اعتقادی نیست و هر که بخواهد این آیین را بپذیرد، باید به اصل تناسخ، پیکرگردانی و تکرار ازلی تولد و مرگ و جابه جاشدن روح از جسمی به جسم دیگر، ایمان داشته باشد تا بتواند با عمل به هشت راه بودا، خود را از چرخه (سمساره) رهایی بخشد: «در ادیان هندی، همه ابنای بشر می‌توانند از چرخه سمساره رها شوند و در مجموع می‌توان گفت، کل نظام اخلاق ادیان هندی، مبتنی بر فرضیه بقای روح پس از مرگ و تجدید آن در زندگی بعدی است.» (همان: ۷۲) در دیدگاه‌های اهل حق و فرقه‌های مختلف آن نیز موضوع تناسخ، ذکر شده و یکی از این فرقه‌ها که مضامین هندی بودایی در متون آنان به چشم می‌خورد، فرقه یارسان است:

” فرقه یارسان به تناسخ، حلول روح خدا و تولد انسان - خدایان کوچک و بزرگ معتقدند که ممکن است، نشأت گرفته از اندیشه هندی باشد. اساس آیین اهل حق،



بر مفهوم "دُن به دُن" یا همان تناسخ، بنا شده و واژه "دُن" لفظی ترکی به معنای جامه است. بنا بر اعتقادات یارسان، آدمی هزار و یک دُن، عوض می‌کند و با عبور از جامه‌های گوناگون، جزای کردار گذشته خود را می‌بیند و اگر کردار وی نیک باشد، به جامه متمولین و اگر مرتکب اعمال زشت شود، به جامه فقرا درآمده و دچار ناملایمات خواهد شد.» (جیحون آبادی، ۱۳۶۱: ۷۰)

در ادیان و باور مردم هندوستان:

«در افسانه‌های سحر و جادو که مهمترین کارکردها را در بحث پیکرگردانی دارند، مفهوم "مانا" جایگاه ویژه‌ای دارد. شخصیت‌های روایات با استفاده از نیروی "مانا" در تغییر حالت خود و دیگران، نقش مهمی دارند و بنابر تعاریف ذکرشده در انتقال یا جابه‌جایی این قدرت است که چارچوب افسانه شکل می‌گیرد.» (ذبیح نیا، ۱۳۹۵: ۷۷)

به علاوه در طول تاریخ، میل به جاودانگی همواره در نهاد بشر نهفته است: «هر موجودی در تلاش ادامه خویشتن است و این تلاش ذات محقق اوست و روح تمایل به ادامه غیرالنهایی خویشتن دارد و از دیرپایی و ماندگاری خویشتن آگاه است.» (دانامونو، ۱۳۷۵: ۷۳) اغلب قهرمانان اساطیری در ادبیات عامیانه: «جاودانان و بی‌مرگانند و جاودانگی چه در جهت خیر و چه در مسیر شر، راز قدرت و توانمندی‌های مادی و معنوی آن‌هاست.» (بهار، ۱۳۷۶: ۱۱۶) بنابراین در اکثر افسانه‌های عامیانه با مضمون جاودانگی، کارکرد آب حیات به سبب میل به جاودانگی و مانا بودن انسان، نمودار است:

«آب حیات، مایه تجدید شباب و موجب زندگانی جاوید است که تأملات نظری متأخر، گاه آن را به مناطق آسمان اسناد داده است. آب جاری چشمه سارهای تجدید شباب و آب حیات، نسخه‌های اساطیری واقعیتهای مابعدالطبیعی‌اند. از آنجاکه موجودات عجیب الخلقه نگهبانان آب حیات هستند، هرکسی نمی‌تواند بدان دسترسی داشته باشد.» (قائمی و همکاران، ۱۳۸۸: ۵۸)

ازسویی چون کشور هندوستان همواره مهد زایش باورهای تناسخ و تجدید روح بوده، دیوان و پریان و موجودات خارق‌العاده و دیگر عناصر ماورای طبیعی، مایه اصلی قصه‌های عامیانه این سرزمین شگفت‌انگیزند:



”در شبه قاره هند، حیوانات مقدّس نظیر گاو، میمون و مار فراوان است، سرّ خدایان مانند سرّ حیوانات است و یکی از خدایان موسوم به ”گانش“ سری شبیه فیل دارد. درختان و رودهای مقدّس مانند گنگ نیز زینت بخش دین هندوست و عقیده به تناسخ و مهاجرت ارواح، اساس این دین است. مراقبت و دقت در مراسم تشییع جنازه به تظاهر مجدّد مردگان کمک می‌کند. مردگان را می‌سوزانند و خاکستر آنان را در آب رودخانه گنگ می‌ریزند.» (شاله، ۱۳۵۵: ۱۰۶) این باورها در افسانه‌ها نشانگر کنش‌های فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و... بوده و از این رو داستان‌ها از آن جا ریشه گرفته‌اند؛ لذا بسیاری از نویسندگان برای محافظت از این گنجینه‌ها تلاش کرده‌اند که آن‌ها را به صورت مکتوب گردآوری کنند تا از دستبرد حوادث در امان بمانند. یکی از آثار برجسته این سرزمین، «بهار دانش» نام دارد که شامل افسانه‌های عامیانه و کهن هندی به زبان فارسی با درون‌مایه عاشقانه است و عنایت الله کنبوه لاهوری در سال (۱۰۶۱ ه.ق.) آن را به فرمان محمدشاه، به نام شاه جهان گورکانی تالیف نموده است. این کتاب جزو ادبیات داستانی است:

”در زمان شیخ عنایت الله این نوع ادبی به اوج کمال رسیده بود. قبل از او داستان نویسی رواج چندانی نداشت؛ بلکه قصه‌گویی و داستان‌گویی بود و مردم داستان‌ها را با ذوق و شوق، بیان و گوش می‌کردند. این نوع داستان‌ها گوش به گوش و سینه به سینه به یکدیگر می‌رسید. عنایت الله در دیباچه کتاب می‌نویسد که این داستان را از یک برهمن‌زاده به زبان هندی شنیده و بعد آن را به فارسی درآورده است. این داستان، بسیار طولانی و موضوع آن عشق بهره‌ور بانو و جهاندارشاه است. این داستان، تخیلی است و هیچ رابطه‌ای با واقعیت ندارد و به زبان عامیانه بیان شده است.» (ریحانه، ۱۳۸۰: ۱۲۶)

بهار دانش به شیوه داستان پردازی هندی، داستان در داستان و موضوع داستان اصلی و عمده‌ترین داستان‌های فرعی آن، قصه‌هایی از مکر زنان است: «از نظر انواع ادبی، فصل مشترک داستان‌های عامیانه و ادبی است و از جهت محتوا حکایت‌های آن به داستان‌های الف لیله و لیله و نظایر آن، بسیار شبیه است و از همین‌رو، آن را در شمار داستان‌های عامیانه معرفی کرده‌اند.» (محجوب، ۱۳۸۶: ۵۵۴) بهار دانش از آثار زبان و ادب فارسی در هند و کتاب درسی مکتب‌خانه‌ها و فارسی‌آموزان هندی



و از پُرخواننده ترین متون ادبی است که بیش از سیصد نسخه خطی و چندین شرح و فرهنگ از آن در دست است: «بهار دانش در عصر جهانگیر، شاه عاشق پیشه، نوشته شده و در هندوستان و نزد فارسی خوانان هند، شهرت و محبوبیت فراوانی دارد و جزو کتاب‌های درجه اول آن دیار است که مردم فارسی‌دان هند، آن را با رغبت بسیار می‌خوانند.» (زرین کوب، ۱۳۵۱: ۲۳۲)

قصه‌های این کتاب در قالب افسانه است؛ زیرا حاوی سرگذشت یا رویدادی خیالی و اغراق آمیز از زندگی انسان‌ها و موجودات وهمی است که با رمز و راز و گاه مقاصدی اخلاقی، توأم می‌شود و نگارش آن به قصد سرگرمی خواننده انجام می‌گیرد:

«داستان‌های کتاب از لحاظ زیبایی در یک سطح نیستند؛ برخی از آن‌ها بسیار جالب توجه، دل‌نشین، عجیب و برخی دیگر، ضعیف و رکیک و عاری از مضمون و محتوای دلکش و گیراست. این داستان‌ها اغلب اصیل و بدون مشابه‌اند و در ادب فارسی، سابقه ندارند. محیط هندوستان با تمام خصوصیت‌هایش در این داستان‌ها تأثیر کرده است؛ هوای گرم و مه آلود، درویشان و مُرتاضان، بوزینگان، ماران عینکی و کفچه ماران زهرآگین، طوطی‌ها و مرغان، فکر حلول و تناسخ و خیال بافی‌های عجیبی که از دیرباز در این سرزمین عجیب و سحرآمیز رواج داشته، به تمامی در این مجموعه داستان انعکاس یافته و آن را آینه‌ای تمام نما از طرز فکر و روش زندگانی مردم هندوستان ساخته است. گاه نیز در مطاوی داستان‌ها به زندگانی برهمنان و کتاب مقدس ودا که در این کتاب، بید نامیده شده، اشاراتی رفته است.» (محجوب، ۱۳۸۶: ۵۵۹)

۲. فرهنگ و ادبیات عامه

به انعکاس زندگی مادی و معنوی مردم که شامل مجموعه عادات، باورها، آداب و رسوم، جشن‌ها، سرگرمی‌ها، ترانه‌ها، افسانه‌ها، مثل‌ها و چیستان‌هاست، فولکلور یا فرهنگ عامه می‌گویند. ادبیات عامه نیز به آثار ذوقی توده مردم که به صورت شفاهی از نسلی به نسل بعد منتقل می‌گردد، گفته می‌شود:



«یکی از جلوه‌های فرهنگ و اندیشهٔ مردمان هر سرزمین، قصه است که به حوزهٔ ادبیات عامه مربوط است و همگام با آثار ارزشمند ادبیات مکتوب رسمی، گنجینه‌ای از باورها، آیین‌ها و آداب و رسوم آن‌ها را در خود حفظ کرده است. قصه‌ها در بردارندهٔ اجزای پیچیده و درهمی از آرزوها، ترس‌ها، اسطوره‌ها، باورهای خرافی و آیین‌های کهن هستند که در ناخودآگاه جمعی هر قومی انباشته شده‌اند و در ادوار مختلف، لباسی نو به تن می‌کنند و با جلوه‌ای خاص خود را هویدا می‌نمایند و با وجود آنکه از ذهن یک یا چندکس تراوش کرده‌اند، به مرور زمان با اجزا و عناصری از اندیشه‌های دیگر اقوام با روایت‌های آن‌ها همراه و سینه به سینه نقل و روایت می‌شوند. از همین جاست که برای بررسی قصه، باید مطالعات اسطوره‌شناختی، مردم‌شناختی، روان‌کاوی، جامعه‌شناختی، مطالعات ادبی و هنری و تاریخی ادیان و مذاهب را با بررسی‌های قصه‌شناسی همراه نمود تا بتوان به پیام آن دست یافت.» (عباسی، ۱۳۹۳: ۱۲. رک: محجوب، ۱۳۸۳: ۱۲۱-۱۲۲)

از سویی قصه‌های عامیانه کارکردهای مختلفی دارند:

«قصه، هنری است که نزد انسان‌های نخستین کارکردهای مختلفی داشته است. گروهی قصه را بر تفکر مقدم می‌دانند و به عبارت بهتر، قصه‌گویی را مرحلهٔ ابتدایی تفکر انتزاعی می‌شمارند و معتقدند که اولین اقوام انسانی، تفکر را نه با کمک مفاهیم و تصورات، بلکه با تصاویر شاعرانه انجام می‌دادند، مطالب خود را به صورت داستان نقل می‌کردند و با خط هیروگلیف می‌نوشتند.» (تقوی، ۱۳۷۶: ۳) از این رو می‌توان اشاره کرد:

«اولین کارکرد قصه، وسیله‌ای برای تفکر و انتقال تجربه و تثبیت زندگی است. علاوه بر این، قصه‌ها ابزاری برای بیان آرزوها و امیال انسانی است. به این دلیل قصه توصیف زندگی است. خواسته‌ها و امیال را به وسیلهٔ آن بهتر می‌توان تصویر کرد. انگیزهٔ اصلی روی آوردن انسان به هنر و ادبیات به تعبیر روان‌شناسان، گریز از تنگناها و ارضای بعضی امیال سرکوب شده است.» (همان: ۴) کارکرد دیگر قصه، بیان باورهای اسطوره‌ای مردم است. در قصه‌هایی که به اساطیر پرداخته‌اند، می‌توان به ارتباط انسان با خدایان و دیگر موجودات طبیعت پی‌برد؛ البته: «این خدایان، خود بازتابی از نیروهای طبیعت و انعکاس خواسته‌های آدمی



است.» (همان: ۶. رک: قادری، ۱۴۰۰: ۳۸ و ۳۹) کشور هند از دیرباز، یکی از قدیمی‌ترین تمدن‌های جهان بوده که بررسی قصه‌ها و داستان‌های این سرزمین شگفت‌انگیز، نوع تفکر و تخیل و سبک زندگی مردم آن جا را بر ما آشکار می‌سازد. از طرفی، بیشتر افسانه‌های عامیانه متعلق به زمان‌های بسیار کهن اند که در آن‌ها، انسان‌ها با جانوران سخن می‌گفته و ماجراهای شگفت‌انگیز و خیالی داشته‌اند: «افسانه‌ها بخشی از داستان‌ها و حکایاتی است که بر پایه وقایع غیر واقعی و خیالی به وجود آمده و از پس این عناصر خیالی و در دنیایی کاملاً غیر واقعی، به شنونده و خواننده، پندهای اخلاقی می‌دهد و آن‌ها را با حقایق زندگی آشنا می‌کند.» (زرین کوب، ۱۳۵۱: ۲۳۱-۲۳۲)

به طور کلی، افسانه‌ها گونه‌های متنوعی دارند: افسانه‌های خیالی، حقیقی، تاریخی و اخلاقی؛ لذا کتاب «بهار دانش» را می‌توان در زمره ادبیات داستانی عامیانه قرارداد و افسانه‌های آن را از نوع خیالی و غیر واقعی با مقاصد ایجاد سرگرمی و اخلاقی به شمار آورد که از حوادث غریب و ماجراهای شگفت‌انگیز آکنده‌اند. داستان‌های این کتاب، خیالی و به شیوه عامیانه هندی است و این سرزمین، زادگاه قصه‌هایی است که فضای آن‌ها با عناصر سحر و جادو، تناسخ و دگردیسی و آداب و رسوم خاص آن منطقه، درآمیخته است. درباره آغاز افسانه و اسطوره، سخنان فراوانی گفته شده است: «اسطوره در زمان ابتدایی، اولی، آغازین، روزی روزگاری، در آغاز زمان، در آخر زمان، خارج از زمان مستتر، یعنی زمانی که با نظاره حرکت اختران یا ساعت، آن را اندازه می‌گیرند، قرار دارد و بنابه تعریفی استرالیایی زمانی که هنوز زمانی نبوده» (باستید، ۱۳۷۰: ۵۴) شکل گرفته است. با استناد به این تعریف: «یکی از اشتراکات قصه و افسانه با اسطوره، ابهام در زمان و مکان است. اسطوره، مسبوق به زمان است و افسانه‌ها نیز جزو کهن‌ترین تراوشات ذهنی باقی مانده از دستگاه تخیل بشری هستند.» (محجوب، ۱۳۸۳: ۱۲۱) افسانه‌های عامیانه معمولاً به زمان‌های بسیار دور:

«حتی زمانی که غیر از خدا هیچ کس نبود، بازمی‌گردند و به همان اندازه که زمان در این داستان‌ها گنگ و نامفهوم است، مکان نیز در ظلمات ابهام فرو رفته؛ چنان که قهرمانان داستان در چشم برهم‌زدنی فاصله‌ها را درنوردیده و به مکان‌های ناشناس



می‌روند.» (حرمتی، ۱۳۹۸: ۱۴۳) لذا به سبب ابهام در مکان: «افسانه‌ها با جملاتی مثل یکی بود، یکی نبود.» (خدیش، ۱۳۹۱: ۲۱) آغاز می‌شوند. افسانه‌ها و اسطوره‌ها هر دو تجسم بخش کشاکش‌های درونی آدمی هستند؛ اما برخی از پژوهشگران دربارهٔ اختلاف افسانه و اسطوره می‌گویند: «افسانه، داستان‌ها و حکایت‌های مردمی است که بر زبان‌ها روان است؛ اما هنوز به گونهٔ پیکرهٔ فرهنگی و سامان اندیشه‌ای که اسطوره نامیده می‌شود، دگرگون نشده است. افسانه‌ها پاره‌هایی گسسته و مایه‌هایی خام از جهان‌شناسی رازآمیز و باستانی می‌توانند بود که آن را اسطوره می‌نامیم.» (کزازی، ۱۳۷۲: ۵)

۳. پیشینه و روش پژوهش

تاکنون دربارهٔ کتاب بهار دانش، پژوهش مستقلی تألیف نشده است؛ ولی برخی از پایان‌نامه‌های دانشگاهی و مقالات علمی به آن پرداخته‌اند. از منظر بررسی و تحلیل کارکرد پیکرگردانی در این اثر با جستجوی نگارندگان تاکنون پژوهشی مستقل صورت نگرفته؛ اما موارد زیر، پژوهش‌های انجام شده را نشان می‌دهند:

- مقاله «متن‌شناسی کتاب بهار دانش» (۱۳۹۲). حسن ذوالفقاری. متن‌شناسی ادب فارسی. اصفهان. ۴۹۵. ش ۲. (پیاپی ۱۸). صص ۸۶ - ۶۷ که در آن به متن پژوهی کتاب بهار دانش پرداخته شده و بسیاری از ارزش‌های سبکی و محتوایی آن بررسی گردیده است.

- مقاله «ویژگی‌های ادبی بهار دانش» (۱۳۸۰). ریحانه خاتون. نامهٔ انجمن. ش ۴. صص ۱۴۱ - ۱۲۶. نویسنده صرفاً بحث ساختار و ویژگی‌های سبک ادبی کتاب را بررسی نموده است.

- پایان‌نامه «نقد اجتماعی شخصیت در کتاب بهار دانش» (۱۳۹۹). سمیه قانبیلی. کارشناسی ارشد دانشگاه شهید بهشتی. در این پژوهش، ادبیات عامه به عنوان رهیافت مهمی در شناخت احوال اجتماعی ادوار گوناگون، معرفی و از این منظر، بررسی شخصیت در آثار عامیانه، آینهٔ تمام‌نمای اوضاع و احوال اجتماعی و جلوهٔ آن در شخصیت‌های آثار ادبی دانسته شده است. از این رو شخصیت‌های این اثر از منظر و رویکردی اجتماعی بررسی شده‌اند. در این رویکرد، نویسنده بیشتر متکی به

آرای نقد اجتماعی بوده و شخصیت‌های داستان، جایگاه و کارکرد اجتماعی آنان، طبقه بندی شده و نشان داده که نویسندۀ اثر با طرح تضادها، تناقضات، مشکلات و با کنارهم‌چیدن رویدادهای ریز و درشت واقعی و غیر واقعی و بعضاً تخیلی به آفرینش شخصیت‌های مثبت و منفی، پرورش آنان و توصیف ظاهر و تحلیل روحيات و باطن آنان می‌پردازد؛ تا آن جاکه گاهی از این رهگذر، تناقضات اخلاقی برخی از شخصیت‌ها که می‌تواند زیر تأثیر ریشه‌های هندی داستان، واقعیات جامعه نویسنده یا حتی دیدگاه شخصی او باشد، نیز آشکار شود.

این پژوهش به شیوه توصیفی-تحلیلی و برمبنای چهارچوب نظری تحقیق، با هدف بررسی و تحلیل کارکرد انواع پیکرگردانی در افسانه‌های عامیانه بهار دانش، صورت گرفته که دایره‌ای وسیع از استحاله انسان، جانوران، دیوان، پریان و اعمال و گفتار آنان را دربرمی‌گیرد و بخش بزرگی از باورهای اسطوره‌ای، اعتقاد به حلول و تناسخ، توجه به آیین ودا، نیروهای جادویی ارباب معرفت و برهمنان هندی در روایات آنان به زبان فارسی، در آن بازتاب یافته است.

۴. پیکرگردانی و دگرذیسی موجودات

رستگارفسایی در مورد پیکرگردانی نوشته است: «این واژه، همان است که در ادبیات فرنگی (metamorphoses) و (transformation) خوانده می‌شود و معنایش، تغییر شکل ظاهری، ساختمان، اساس هستی و هویت قانونمند شخص یا چیزی با استفاده از نیروی ماورای طبیعی است که این امر در هر دوره ای غیرعادی به نظر می‌رسد و فراتر از حوزه و توان معمولی انسان‌ها و حتی نوابغ و افراد استثنایی به شمار می‌آید. در این حالت است که شخص یا شیء از صورتی به صورت دیگر می‌گردد و پیکری تازه و نو می‌یابد که ممکن است، بُروزات آن، صوری و ظاهری و محسوس باشد یا در نهاد و نهان، دچار تغییراتی بنیادی شود و قدرت یا قدرت هایی تازه به دست آورد؛ چنانکه پیکرگردانی خدایان به انسان، حیوان، گیاه، شیء و بازگشت اشیا به پیکر گیاه، حیوان و انسان و پیکرگردانی حیواناتی چون اژدها و سیمرغ در گفتگو با انسان و دگرگونی‌های ظاهری یا درونی انسان و تبدیل شدن او به خدایان، حیوانات و اشیا که از عملکردها و توانایی‌های خارق العاده معنوی او





استنباط می‌شود. در پیکرگردانی، بسیاری از نگرش‌ها و دیدگاه‌های شخصی، اجتماعی، فلسفی، روان‌شناسانه، تخیل، ادب، هنر و دیگر تجلیات فرهنگی در ادوار مختلف و در اوضاع اجتماعی، دینی و اخلاقی مورد توجه قرار می‌گیرد؛ به طوری که از قلمرو ایزدان و فرشتگان گرفته تا حوزه اهریمنان و دیوان که پیوسته در نبرد بی‌امان درگیرند تا انسان‌های قدرتمند و ایزدواره که با هم‌نوعان خویش و با حیوانات و گیاهان در تضاد منافع قرار می‌گیرند یا با نیروهای مثبت و منفی ماورای طبیعی به نوعی، ارتباط برقرار می‌کنند. پیکرگردانی‌ها نه تنها در اساطیر بلکه در شیوه‌های عارفانه و مذهبی، کارکردی همسان دارند و آینه‌آرزومندی انسان به شمار می‌آیند و یاری دهنده‌ او در مشکلات هستند.» (رستگارفسائی، ۱۳۸۳: ۴۴)

از آن جاکه قصه‌های عامیانه در میان اقوام مختلف، نسل به نسل جریان داشته است:

«می‌توان دریافت که مباحث پیکرگردانی، مختص یک قوم و فرهنگ خاص نبوده؛ لذا با تحلیل داستان‌ها و افسانه‌ها انواعی از پیکرگردانی مشاهده می‌شود: پیکرگردانی انسان به حیوان، نباتات و موجودات ماورایی، انسان به انسانی دیگر، جمادات و طبیعت و حیوان به انسان، حیوان به حیوانی دیگر، به نوعی که عظمت دنیای داستان‌ها و حکایات و قدرت تخیل بی‌پایان ذهن بشر را یادآور می‌شوند.» (ذبیح‌نیا، ۱۳۹۵: ۷۶) در قصه‌های بهار دانش، یکی از پرکاربردترین و شاید مهم‌ترین اعمال جادویی، خلع بدن و نقل روح است که این بن‌مایه، بازتاب اعتقاد هندوان به تناسخ بوده و از فرهنگ و زبان هندی به داستان‌های فارسی راه یافته است.

۱.۴. علم خلع بدن و نقل روح

در داستان «گم کردن جهاندار سبیل منهال دولت و سراسیمه افتادن در سراپگاه نکبت» از کتاب بهار دانش، به آگاهی از علم خلع بدن و نقل روح از کالبدی به کالبد دیگر اشاره شده است. در بخشی از ماجرای وصال بهره‌وربانو، جهاندارشاه درصدد است که ابزارها و اشیای غریبه‌ای را که از دو جوان ربوده، به آنان بازگرداند؛

ولی آن دو، اشیا را به او می‌بخشند و حتی اعلام می‌کنند که حاضرند نعمتی بزرگ‌تر به جهاندارشاه ببخشند؛ نعمتی که کسی دیگر قادر به انجام دادن آن نیست:

«جوانان جوانمرد گفتند: ای عزیز، عبث خود را به ژرفگاه لجهی تشویر فرومهل و سراسیمه‌وار به صحرای پوزش متاز که اشیا را در همان حین که از میان ما برده‌ای، به تو ارزانی داشتیم. چون شیر مادر حلال تو باد؛ زیرا که نقش احسان تو بر لوح جان ما پیداست و اکنون اگر می‌خواسته باشی، نعمتی سترگ بر تو بذل کنیم که هیچ کس را میسر نباشد و آن، خلع بدن است و نقل روح.» (لاهوری، ۱۳۹۷: ۴۲۷)

مورد دوم: «ای شاه رستم دل، در نهاد من، علمی بدیع و هنری بس غریب، مضمّر است که با معجزه مسیح، پهلو می‌ساید و ظنّ غالب، آن است که در زیر این گنبد مقررّس، غیراز من دیگری بدان فایز نگشته باشد و آن، خلع بدن و نقل روح است که به یمن اسم اعظم یزدان درکمال یسر بر صفحه وقوع، پذیرای حسن تصوّر می‌گردد.» (همان: ۴۲۸)

مورد سوم، بهره‌وربانو خطاب به هرمز: «اگر گستاخی نباشد، خواهم که به قاعده قدیم رعایت بنده نوازی کرده، یکی در پیش چشم، خلع بدن خویش فرمایی و در قالب غیری، نقل روح نمایی.» (همان: ۴۳۳)

۲.۴. پیکرگردانی انسان به انسان

در این گونه پیکرگردانی، قهرمان داستان از حالت انسانی، خارج نمی‌شود؛ بلکه تنها به تغییر ظاهر، بسنده می‌کند. گویا بن‌مایه اصلی و کلیدی پیکرگردانی‌های انسان به روح و قالب انسان دیگر، نبرد خیر و شرّ است و همواره این تقابل و نبرد اسطوره‌ای نیکی و بدی، جزو بن‌مایه‌های تکرارشونده در اکثر داستان‌های عامیانه و داستان‌های بهار دانش است. در داستان «گم کردن جهاندار سبیل منهال دولت و سراسیمه افتادن در سراپگاه نکبت»، تنها یک مورد نقل روح از کالبد انسان به انسان مشاهده می‌شود و آن نیز با مکر و حیلۀ وزیر زاده‌ای هرمزنام و از شخصیت‌های منفی در مقابل جهاندار شاه است که با ربودن عروس (بهره‌وربانو) از شوهرش و با ویژگی‌های خیانت‌پیشگی، آزمندی و بی‌وفایی انجام می‌گیرد و تعادل داستان را برهم می‌زند. (همان: ۴۲۷ - ۴۳۴) وقتی آن دو جوان، آداب نقل روح از کالبد انسان به دیگری را به جهاندارشاه آموختند، هرمز دزدانه این رازها را آموخت و سپس با



مکر و فریب به جهاندارشاه نزدیک شد و اسباب نقل روح او را فراهم نمود و سپس خود در کالبد جهاندارشاه حلول کرد:

«هرمز گفت: اگر تو به کمال چابکی و چُستی به قالب این نخچیر درآمدی، کالبد خاکی خود را خالی کنی، خدا را شاهد آورم که خون من به حکم شرع، مباح تو باشد. جهاندار برگشته اختر بی آن که در قول مدعی تأملی نماید، به فرمان قضا قالب خود را رها کرده، فی الحال به کالبد آهو درآمد. هرمز چون تقدیر را موافق تدبیر خویش یافت، فرصتِ وقت مُغتنم انگاشته، جثهٔ نجس خود تهی کرده، به پیکر جهاندار درآمد و بر مرکب زرین ساخت جهاندار سوار شده، شادان و فرحان به سوی بهره‌وربانو شتافت.» (لاهوری، ۱۳۹۷: ۴۲۸)

۳.۴. پیکرگردانی انسان به حیوان و بالعکس

در این پیکرگردانی، شکل ظاهری قهرمان داستان، تغییر می‌کند و این گونه بیشترین کاربرد را دارد. در این نوع: «انسان به طور ناگهانی و یا بر اثر حادثه‌ای به حیوان تبدیل می‌شود. گاه این تغییرات در خلق و خوی افراد رخ می‌دهد؛ چنان که شخصیت شرور داستان برای رسیدن به خواسته‌های خود یا فریب شخصیت‌ها و آسیب به قهرمان، از قالبی به قالب دیگر، دگردیسی دارد. گاه نیز احساسات و عواطف انسانی با طبیعت هم سو می‌شود و از نیروهای طبیعی برای نمایش احساسات خود استفاده می‌کند.» (مرادی و حاجی آقا بابایی، ۱۴۰۰: ۱۵۴)

تبدیل انسان به حیوان در داستان‌های بهار دانش به وفور دیده می‌شود و این تبدیل شدن یا به صورت خودآگاه از سوی خود فرد برای پیشبرد اهدافش صورت می‌گیرد و یا به سبب جادو انجام می‌شود. گاه نیز تغییر حالت انسانی به حیوان به صورتی است که تغییر شکل یافته، حالات و جوهرهٔ اصلی خود را حفظ می‌کند؛ چنانکه در بهار دانش، گاه انسانی به واسطهٔ مکر و حيله و یا بدذاتی فرد شرور داستان با افسونی به حیوان تبدیل می‌شود، اما حالات انسانی را فراموش نمی‌کند.

۱.۳.۴. پیکرگردانی زنان به گربه و بالعکس



دو مورد از این دگردیسی وجود دارد: «به یک نگاه، گربه رنگین درآمد و بر بساط، دو سه غلتکی زده، به هیئت زنی جوان سبزه ملیح برخاست.» (لاهوری، ۱۳۹۷: ۱۲۷)

مورد دیگر: «زن که دیو از رویش، صدساله راه بگریزد، فی الحال خود را به لباس ملوکانه و حَلّ شاهانه بیاراست و هرچه تمام تر به زیب و زینت پرداخت و زن وزیر را طلب داشته؛ هر دو به اتفاق بر بساط غلتکی زده، به صورت گربه‌هایی رنگین، مُتمثل گشتند و چُست از خانه بیرون آمدند.» (همان: ۱۲۹)

۲.۳.۴. پیکرگردانی پادشاه به طاووس

نخستین نمونه از این پیکرگردانی: «زن سیه‌نامه چون این قسم نغمه‌ها را گوش کرد، مهم به خود متأمل گشت و بلا تعلل در این باب، واسطهٔ هلاک خود دانست و قدم جرأت بر بساط سبقت نهاد و بر سنگریزه افسون خواند، به چابکی بر صورت ملک زد. به مجرد این عمل، از لباس انسانی معرّا گشته و صورت به طاووس زرین بال، متمثل گردید و به کردار دون همتان منقار بر زمین زدن آغاز کرد.» (همان: ۱۳۲)

مورد دوم که تناسخ با شرط همراه است: «زن را اگرچه حرص افزونی مال و دستگاه نعمت و ناز از جای برده، سررشتهٔ عقل از دست رفته؛ از آن جاکه با بانوی صاحب ملک، مصاحب و همراز بود، خواست که حقوق دوستی آن را از دست ندهد. گفت: به شرطی متکفل این امر شوم که پس از حصول مدعا، ملک را خلعت طاووسی پوشانده و در خدمت ملکه بریم. وزیر متابعت فرمان زن بر خود لازم گرفت و بر آن داشت که ملک را از شبیه تناسخ، نجات داده بر صدر مأمّن نشاند.» (همان: ۱۳۴)

۳.۳.۴. پیکرگردانی زنان به غیلواژ (پرنده)

چنانکه آمده است: «گفت: ای ملک! هیچ می دانی که این غیلواژ کیست و از این چرخ زدن مطلبش چیست؟ ملک گفت: من غیر از این ندانم که طایری در هوا پرواز می نماید. زن گفت که این نه طایر است، بلکه زن سابق توست که خود را در لباس طایریت نهفته، به قصد تو در این جا رسیده. اکنون تو از چنگش نجات نتوانی یافت؛ آلا به توجه من. حالیا من به شکل غیلواژ به پرواز آمده، با هم به منقار و چنگ آویخته، خود را پیش ملک افکنم.» (همان: ۱۳۵)



۴.۳.۴. دگردیسی انسان به پرنده و بالعکس

در کتاب بهار دانش در مورد پیکرگردانی انسان به پرنده آمده است: «بیضه ها را از جمله مُغتنمات و نعمت‌های بزرگ انگاشته، هر روز یکی از آن تناول کردم. روز هفتم آثار پر و بال بر جمله شخصم آشکارشدن گرفت؛ تا آنکه به همه جای بدن، پَر رُست و در کمتر فرصت، تمامیت یافته، قوت پرواز پدید آمد... . پس از انقضای هفت سال چون نسیم مراد از بهار عنایات الهی اهتزاز آمده، به گره‌گشایی آرزوی نفس همت گماشت و بال و پری که رُسته بود، ریختن گرفت.» (همان: ۳۶۲) مورد دیگر: «جهاندار که منتظر چنین هنگام سعادت فرجام نشسته بود، روی نیاز به سوی خداوند بی نیاز برداشت. چون حرکت فلک را مبنی بر دولت خود دید، بلاتحاشی جسم شارک رها کرده، به بدن مبارک خویش حلول فرمود.» (همان: ۴۳۴)

۵.۳.۴. پیکرگردانی انسان به آهو

در اغلب اسطوره‌ها و افسانه‌های عامیانه درباره دگردیسی انسان به آهو گفته‌اند: «تغییر هیئت انسان به آهو، جزو پُربسامدترین صورت‌های پیکرگردانی انسان و حیوان به شمار می‌رود. در بسیاری از قصه‌ها مشاهده می‌شود که فردی با فراگرفتن جادو از استادی ماهر یا دست یافتن به دفتر جادو و فراگرفتن فنون آن، به راحتی خود را به هیئتی حیوانی درمی‌آورد و با فریب دیگران ثروت فراوان به دست می‌آورد.» (خلیفه و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۱؛ انصاری و همکاران، ۱۳۹۶: ۹۷)

در داستان‌های بهار دانش، دو مورد دگردیسی انسان به آهو و غزال دیده می‌شود. مورد اول: «جهاندار برگشته اختر بی آن که در قول مدعی تأملی نماید، به فرمان قضا قالب خود را رها کرده، فی الحال به کالبد آهو درآمد.» (همان: ۴۲۸) مورد دوم، «هرمز که در ابتدای داستان باحیله در پیکر جهاندارشاه حلول کرده بود، برای جلب محبت بهره‌وربانو به قالب غزال درآمد: «فی الفور آهوبره طلب داشت و بفرمود تا قالبش را از جان برداختند و خود در نفسی که توأم نفس بازپسین بود، پیکر پاک و همایون جهاندار فیروزمند، تهی کرده و به قالب غزال درآمد.» (همان: ۴۳۳)



۶.۳.۴. پیکرگردانی انسان به موجود وهمی (دیو)

«پیر راهنما حالیا اندرون غار رفت و الحال تغییر ماهیت خود کرده، به هیئتی هرچه منگتر برآمده که از تصوّرش مو بر اندام راست می‌شود. گفتند: ای برگشته بخت، تو از ما چه پرسی که ناپرسیده بهتر و چه شنوی که ناشنیده اولی. آن پیر که دیدی، دیوی است خونخوار.» (همان: ۳۶۱)



نمودار ۱: بررسی پیکرگردانی انسان به حیوان و بالعکس

۴.۴. پیکرگردانی حیوان به حیوان

۱.۴.۴. پیکرگردانی اسب به اژدها

«مرگیم به مجرد دیدن، گوش‌ها خوابانیده، حرکتی کرد که من از بالایش معلق زنان در زمان بر زمین آمدم و سخت آسیبی به شخصم را یافت و اسب به دستور خروس بر خاک نشسته، مراغه نمود و به یکبار تغییری در ماهیتش رفته، به شکل اژدهایی خونخوار متمثل گردید و درکمال تجلّد، متوجه پیکار آن اژدهای کوه پیکر شده، بدو



پیوست و هردو اژدهای غول پیکر با هم پیچیدند و کفچه‌ها بر یکدیگر زدند.» (همان: ۳۵۹)

۲.۴.۴. پیکرگردانی اژدها

در اغلب داستان‌های عامیانه ایرانی و هندی، ریشه‌ی اسطوره‌ها و افسانه‌ها و موجودات اساطیری به خوبی یافته می‌شود: «در اساطیر ایرانی، اژدها حیوانی است پلید که اهریمن، آن را با مار، کژدم، چلپاسه و جزء خرفستان (گزندگان) زهرآگین آفرید که انواعی دارد: سه سر، دو سر، هفت سر و...» (قلی زاده، ۱۳۸۸: ۷۳) از منظر رمزشناسی نیز قهرمان داستان باید این موجود شریر را از پای درآورد. این هیولا یک پندار و رمز برای ظهور و تجلی رمزی دیگر است که با آن تقابل دارد. به قول نورتروپ فرای: «این حیوان هم جنبه‌ی سترونی دارد و هم جنبه‌ی آفرینش. آفرینش و حیات، نتیجه‌ی مرگ اوست؛ زیرا اژدها مرگ است و کشتن مرگ، یعنی آوردن زندگی.» (فرای، ۱۳۷۹: ۲۲۶) برخی از محققان ایرانی، اژدها را نماد خشکسالی می‌دانند. (ر.ک: رستگارفسایی، ۱۳۶۵: ۱۱۸ و ۲؛ بهار، ۱۳۸۴: ۳۱۱ و ۲۲۶؛ سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۳۸-۲۳۷) البته در داستان‌های بهار دانش، یکی از خویشکاری‌های اژدها، پیکرگردانی است: اشاره به اژدهای خونخوار (لاهوری، ۱۳۹۷: ۳۶۰)، اسبی که به اژدها تبدیل می‌شد. (همان: ۳۶۰)

۳.۴.۴. پیکرگردانی آهو به شارک

«چون جهاندار از نیرنگی چرخ دوآر در پیکر آهو درآمد، از بیم هرمز حرام توشه، لمحهای در آن جا از خوف، توقف نکرده،... در یک محل قرار نمی‌گرفت تا آنکه به سبزه زاری گذشت و شارکی را دید در میان گیاهان زمردگون مُرده افتاده؛ به سبب بال و پر، پیکر او را نسبت به قالب آهو بهتر دیده، فی‌الحال به کالبدش درآمد و از آن جا پرواز کرده، درهوا اوج گیرا گشت و راه شهر خویش گرفت.» (همان: ۴۳۰)

۵.۴. پیکرگردانی موجودات خیالی به پرندگان

در داستان‌های بهار دانش، سه مورد از دگردیسی پریان دیده می‌شود:



الف: «چهار قطعه کبوتر از فراز هوا بر لب غدیر، فرود آمدند؛ اتفاقاً آنها پریان بودند به شکل حمامه متمثل گشته؛ فی الحال به صورت اصلی خویش معاودت نموده، رخت‌ها فروآوردند و به آب بازی و غسل مشتق گشتند.» (همان: ۱۹۳)

ب: «دایه را سخنان ابله فریبش از دایره حزم که لازمه عقل دقیقه سنج است، بیرون برد. فی الحال برخاست و رخت از زیر زمین برآورد و پیش پری گذاشت. پری به شعف تمام، رخت خود را پوشید و چون مرغی که از قید قفس رهایی یابد، بال بگشاد و دایه را الوداع خوانده، راه هوا فرا پیش گرفت.» (همان: ۱۹۶)

ج: در داستان پسر بازرگان، پری با فریب دایه توانست جای لباس پریانه خود را پیدا و سحر را باطل کند. (همان: ۱۹۶) که البته کارکرد لباس جادویی در اغلب افسانه‌های هندی جزو الگوهای پرتکرار است که با پوشیدن لباس، تبدیل و پیکرگردانی رخ می‌دهد.

۱.۵.۴. پیکرگردانی پری

محمدجعفر یاحقی درباره پری نوشته است: «موجودی موهوم، زیبا و لطیف که اصلش از آتش است و با چشم دیده نمی‌شود و با زیبایی خارق‌العاده‌اش آدمی را می‌فریبد. او برعکس دیو اغلب نیکوکار و جذاب است؛ اما پری در اوستا، جنس مؤنث دیو است و پریان دارای منشی مبهم و ناروشن و سرشتی شرور و بدخواه‌اند که گاه به صورت زنانی جذاب ظاهر می‌شوند و مردان را می‌فریبند؛ زیرا هر لحظه قادرند خود را به شکلی درآورند.» (یاحقی، ۱۳۸۶: ۲۴۴)

اولریش مارزلف معتقد است: «این تیپ همواره خصایص مثبت و ممتازی دارد که به قهرمان داستان در اجرای وظایف شاق، کمک می‌کند و این کمک از طریق خصوصیات مافوق طبیعی است که پریان واجد آنند؛ البته در این بین، ازدواج انسان با پریان نیز دیده می‌شود، ولی این ازدواج به دلیل اینکه انسان نمی‌تواند به قوانین و رسوم رایج در سرزمین پریان پای بند بماند، به شکست منتهی می‌شود.» (مارزلف، ۱۳۷۶: ۴۶)

در داستان‌های بهار دانش، پریان به صورت موجوداتی بسیار زیبا و فریبا تصویر شده‌اند که گاه برهنه برکنار چشمه می‌آیند و در شرایطی با آدمی انس می‌گیرند و



ازدواج می‌کنند. خویشکاری دیگر پریان در اغلب داستان‌ها پیکرگردانی به شکل کبوتر است؛ چنانکه در حکایت سوم، ازدواج پسر بازرگان با پری (لاهوری، ۱۳۹۷: ۱۹۳)، پیکرگردانی چهار کبوتر در قالب پری (همان: ۱۹۴ و ۱۹۵)، آفرینش متفاوت انسان و پری (همان)، فرزندآوری پری برای پسر بازرگان (همان: ۱۹۵)، مکر و حيله ای که پری برای رهایی به کار بست. (همان: ۱۹۶)، پرکشیدن پری (همان: ۱۹۶)، جوان غربت‌گزین و ازدواج با پری (همان: ۳۵۵)، پایمردی پسر وزیر برای تصاحب پری نژاد (همان: ۲۱۹)، اسیرشدن پری نژاد توسط عفریت (همان: ۲۲۲)، گفتگوی ملک زاده با پری و گریستن وی. (همان: ۲۲۵)

۶.۴. دانستن زبان حیوانات

رستگارفسایی در این مورد نوشته است: «یکی از ویژگی‌های عمده پیکرگردانی، صحبت کردن حیوانات، گیاهان، اشیا و گفتگوی آن‌ها با هم و با انسان‌ها، حیوانات دیگر یا اشیاست که در ادبیات ایران و جهان، نمونه کامل این امر در افسانه‌ها و تمثیلات جلوه می‌کند؛ حتی انسان، اسطوره‌هایی چون دیو و اژدها و سیمرغ را بر همین قاعده، زنده می‌انگارد و با آن‌ها سخن می‌گوید و سخن آن‌ها را می‌شنود و می‌فهمد.» (رستگارفسایی، ۱۳۸۳: ۱۲۰)

علاوه بر پیکرگردانی در داستان‌های بهار دانش: «ویژگی دیگر، آمیختن انسان با کلیه مخلوقات این جهان است. در طی این قصه‌ها انسان‌ها به راحتی با حیوانات (که به زبان آدمیان تکلم می‌کنند) دوست می‌شوند و حتی از آنها یاری می‌گیرند که از این نظر، بهار دانش با طوطی‌نامه، کليلة و دمنه و داستان‌هایی از این دست، شباهت بسیار دارد.» (قانبیلی، ۱۳۹۹: ۴۲) در سراسر داستان‌های بهار دانش، شارک و طوطی همواره در کنار جهاندارشاه حضوری ملموس دارند و هم صحبتی شارک به نوعی در کل داستان عجین شده و بیشترین بسامد سخن گفتن انسان با پرنده، مشاهده می‌شود. حیوانات دیگری که در این اثر با انسان سخن می‌گویند، هرکدام بنابه مقصودی در داستان حضور می‌یابند و نقش ایفا می‌کنند؛ مانند مار، زنبور، طوطی، ماهی، میمون، مرغ قوی هیکل، موش، روباه، شتر و حتی پرنده اسطوره ای سیمرغ با نقش‌ها و موضوعات زیر در داستان‌ها حضور دارند.



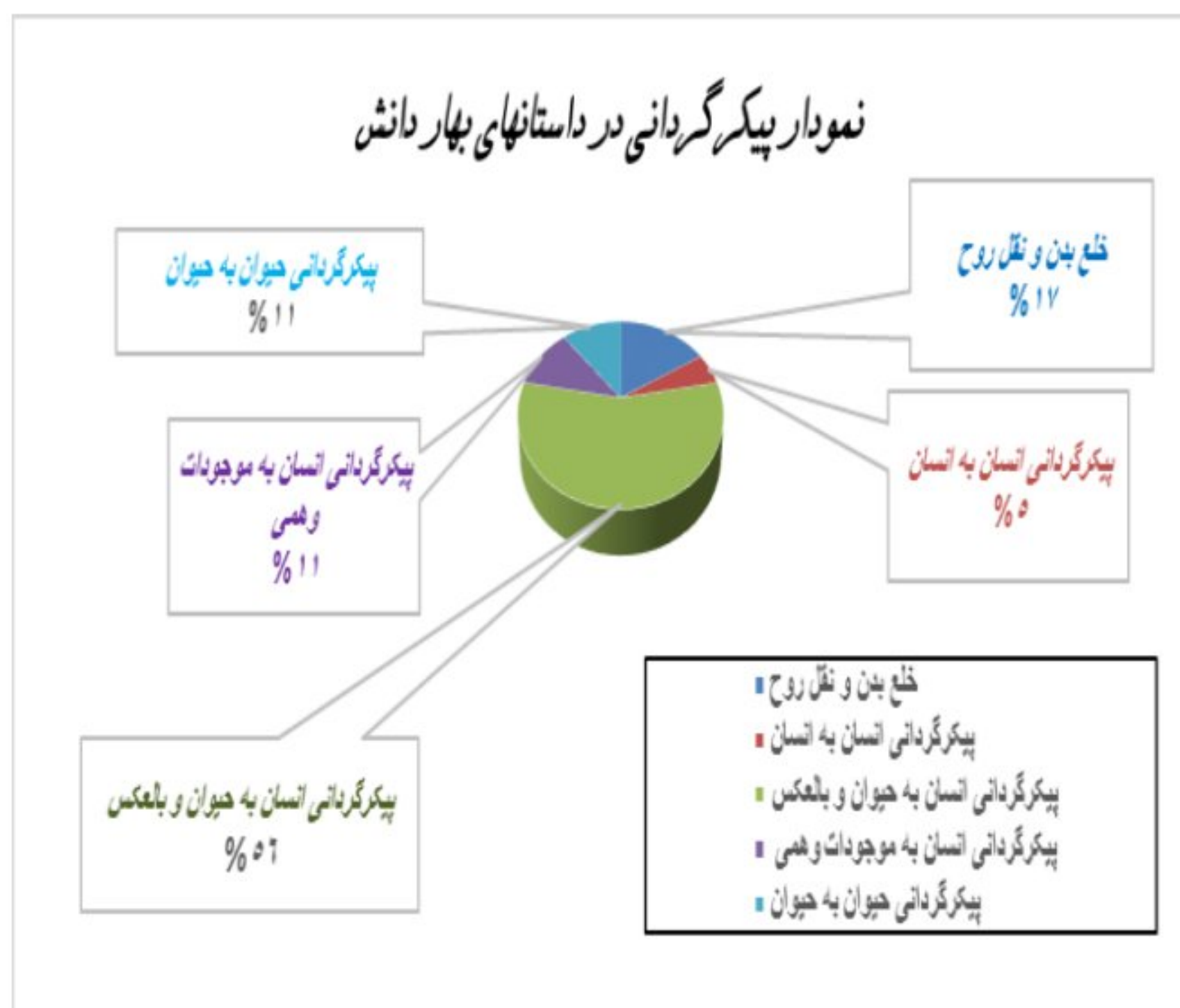
۱.۶.۴. سخن گفتن طوطی و شارک با پادشاه

در تمام قصه‌های بهار دانش از ابتدای سخن گفتن شارک و طوطی تا همسفری با جهاندارشاه، این پرنده‌ها بارها با مقاصد و نقش‌های متفاوت با وی هم سخن می‌شوند؛ مانند تبسم و سخن گفتن طوطی بر هرزه‌درایی ماه‌پاره و بیان جمال بهره‌وربانو و طلوع عشق در قلب جهاندارشاه (لاهوری، ۱۳۹۷: ۶۷-۶۹)، سخن گفتن طوطی به هوای اخلاص و وفا با جهاندارشاه و درخواست آزادی از قفس (همان: ۱۶۵ و ۱۶۶)، سخن گفتن طوطی با جهاندارشاه و آموختن راه و رسم عاشقی (همان: ۱۷۰-۱۷۲)، سخن گفتن شارک با جهاندارشاه و نقل داستان نبرد شاه موشان با شاهزاده گیلان (همان: ۱۸۵)، سخن گفتن طوطی با جهاندار شاه و رهبری شاهزاده (همان: ۲۰۷)، سخن گفتن طوطی با جهاندارشاه برای دلداری و نقل داستان‌های عاشقانه (همان: ۲۱۱ و ۲۱۲)، سخن گفتن زن با میمون (همان: ۱۷۸-۱۸۲)، سخن گفتن ملک‌زاده با موش (همان: ۱۹۲-۱۸۹)، سخن گفتن موش و روباه و شتر در داستان نبرد شاه موشان با شاهزاده گیلان (همان: ۹۳ و ۱۸۵)، سخن گفتن نجار با مار (همان: ۲۵۱) سخن گفتن سیمرغ با فرخ‌فال. (همان: ۳۲۴ و ۳۵۵)

۲.۶.۴. انسان نماها

کشف باطن و آگاهی از ضمیر زن توسط چهل مرد و زن عورکه دارای هیئت انسانی بودند؛ اما زبان اشاره داشتند: «مقارن با این حال، جمعی را از دور بدید، همه عور و بی‌رخت که به هیئت انسانی از زیر درختان سر برآوردند. چون نزدیک‌تر رفت، چهل تن از مرد و زن پدید آمد. همه بسان آدم و حوا از برگ اشجار به ستر عورت کوشیده و غنچه آثار، لب از سخن بسته.» (همان: ۱۸۳ و ۱۸۴)





نمودار شماره ۲: پیکرگردانی در داستان های بهار دانش

نتیجه گیری

از تحلیل محتوای داستان‌های سحرآمیز در قصه‌های بهار دانش می‌توان به بسیاری از بن‌مایه‌های کهن در اندیشه انسان نخستین از قبیل جاندارپنداری، شخصیت‌بخشی به اشیا و پدیده‌ها، توانایی سخن گفتن با حیوانات و گیاهان، مسخ شدن و... پی برد. یکی از پرکاربردترین و مهم‌ترین اعمال اساطیری در این اثر، پیکرگردانی و خلع بدن و نقل روح است که این بن‌مایه، از اعتقاد هندوان به تناسخ در فرهنگ و زبان هندی به قصه‌های فارسی راه یافته است. این پدیده از مهم‌ترین ویژگی‌های اسطوره‌ای است که جلوه‌های آن در بهار دانش به وفور یافته می‌شود. در پژوهش حاضر، بن‌مایه‌های کاربرد مظاهر پیکرگردانی در این اثر، بررسی گردیده و جلوه‌های پیکرگردانی، شامل انسان به حیوان و بالعکس، انسان به موجودات وهمی، حیوان به حیوان، تغییر ظاهر، مسخ شدن، حیوانات شگفت‌انگیز و اساطیری، تغییر اندازه، جوانی و جاودانگی واکاوی شده است. در بهار دانش، انواع پیکرگردانی‌ها، تغییر هیئت، خلع بدن و نقل روح مشاهده شده که بیشترین بسامد مربوط به پیکرگردانی



انسان به حیوان با ۵۶ درصد است. در این پیکرگردانی‌ها، انسان در تماس با حیوانات، گیاهان، طبیعت و حتی انسان‌های دیگر و با تجربه یا تخیل خود، موجوداتی را خلق می‌کند که این اثر، منبعی گران‌قدر برای معرفی این موجودات به شمار می‌رود. حضور مداوم غول- انسان‌ها، عفریت- اجنه، پریان خاکی و... در داستان‌های بهار دانش، دلیلی بر نیاز توده مردم شبه قاره هند به بازنمایی تخیل فعال و پویای آنان است. از بن‌مایه‌های بسیار رایج در بهار دانش، پیکرگردانی انسان به حیوان و بالعکس، انسان به موجودات وهمی، حیوان به حیوان و... است که همراه و همسو با درون‌مایه‌هایی مانند تغییر هیئت، طلسم یا جادو و تجسد درحالت تغییر هیئت فرد برای کمک به قهرمان داستان، علم خلع بدن و نقل روح، دزدیدن عروس، فریب قهرمان، سفر به دنیای جادو، حرص افزونی مال، مکر زنان، طمع به دست آوردن سلطنت یا ثروت، از بین بردن دشمن، جذب قهرمان داستان، گریز از دست تعقیب‌کننده یا دشمن، وصال معشوق، پنهان کردن هویت و... در آن دیده می‌شود. تجسد نیز با هدف برملا ساختن راز قتل و رسوا کردن قاتل و در برخی موارد به منظور جبران نیکی قهرمان، یاری رساندن به او، مجازات و... انجام می‌شود. در بهار دانش، دانستن زبان حیوانات و سخن گفتن با آنها از کنش‌های فعال در بطن داستان‌هاست و چنان‌که مشاهده می‌شود، شارک همواره در کنار جهاندارشاه حضوری ملموس دارد و هم‌صحبتی و همراهی شارک به نوعی در کل داستان، عجین شده و بیشترین بسامد سخن گفتن حیوانات با انسان متعلق به شارک است. حیوانات دیگری که در این اثر با انسان سخن می‌گویند، هرکدام بنابه مقصودی در داستان حضور دارند؛ از جمله: مار، زنبور، طوطی، میمون، ماهی و مرغ قوی‌هیکل، موش، روباه، شتر و حتی پرنده اسطوره‌ای سیمرغ که با نقش‌ها و کارکردهای متنوع در داستان‌ها نقش ایفا می‌کنند.



کتابنامه

- ابوالبشری، پ. و وکیلی، ه. (۱۳۹۳). اندیشه هند و بودایی تناسخ در اهل حق. معرفت ادیان. س ۵. ش ۳. ۶۷-۸۲.
- انصاری، ز. زارعی، ب. قائدزاده خمیری، م. (۱۳۹۶). «پیکر گردانی انسان - حیوان و حیوان - انسان در افسانه های مردم ایران». پژوهشنامه فرهنگی هرمزگان. ۲ (۱۳). ۱۱۲-۹۲.
- باستید، ر. (۱۳۷۰). دانش اساطیر. چ ۱. تهران: توس.
- بهار، م. (۱۳۸۴). از اسطوره تا تاریخ. تهران: نشر چشمه.
- _____ (۱۳۸۹). پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: انتشارات آگاه.
- تقوی، م. (۱۳۸۶). حکایت های حیوانات در ادب فارسی. تهران: روزنه.
- جیحون آبادی، ن. (۱۳۶۱). شاهنامه حقیقت. تصحیح محمد مکرری. تهران: طهوری.
- حرمتی، ح. آذربیزین، ا. (۱۳۹۸). «تحلیل انگاره اسطوره ای پیکرگردانی در افسانه های آذربایجان». ۱۱۵. ش ۴۰. ۱۳۹-۱۶۳.
- خدیش، پ. (۱۳۹۱). ریخت شناسی افسانه های جادویی. تهران: علمی و فرهنگی.
- خلیفه، م. ابراهیمی، ق. چترایی عزیزآبادی، م. (۱۴۰۱). «واکاوی و ریشه یابی عناصر جادویی بلاگردان در داستان های هزار و یکشب». سبک شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب). س ۱۵. ش ۲. اردیبهشت ماه. پیاپی ۷۲. ۱۶-۱.
- دانامونو، م. (۱۹۱۲). درد جاودانگی. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی (۱۳۷۵). چ ۳. تهران: البرز.
- ذبیح نیا، آ. (۱۳۹۵). «پیکرگردانی در افسانه های جواهر الاسمار». فرهنگ و ادبیات عامه. س ۴. ش ۸. ۹۰-۷۱.
- ذوالفقاری، ح. (۱۳۹۲). «متن شناسی کتاب بهار دانش». متن شناسی ادب فارسی. د ۴۹. ش ۲. ۶۷-۸۶.
- رستگارفسائی، م. (۱۳۶۵). ازدها در اساطیر ایران. تهران: توس.
- _____ (۱۳۸۳). پیکرگردانی در اساطیر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ریحانه، خ. (۱۳۸۰). «ویژگی های ادبی بهار دانش». نامه انجمن. ش ۴. ۱۴۱-۱۲۶.
- زرین کوب، ع. (۱۳۵۱). یادداشت ها و اندیشه ها. تهران: کتابخانه طهوری.
- سرکاراتی، ب. (۱۳۷۸). سایه های شکارشده. تهران: نشر قطره.
- شاله، ف. (۱۹۴۸م). تاریخ مختصر ادیان بزرگ. ترجمه منوچهر خدایار محبی. (۱۳۵۵). تهران: کتابخانه طهوری.
- عباسی، س. (۱۳۹۳). نقد و بررسی اجزای قصه های بلند عامیانه فارسی (ابومسلم نامه، اسکندرنامه و فیروز شاه نامه). رساله دکتری. گروه زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه یزد.



- فرای، ن. (۱۹۸۱). رمز کل کتاب مقدس و ادبیات. ترجمه صالح حسینی. (۱۳۷۹). تهران: نیلوفر.
- قادری، ح. (۱۴۰۰). بررسی جادو و جادوگری در افسانه های عامیانه. رساله کارشناسی ارشد. دانشگاه پیام نور رامهرمز.
- قانبیلی، س. (۱۳۹۹). نقد اجتماعی شخصیت در کتاب بهار دانش. رساله کارشناسی ارشد. دانشگاه شهید بهشتی تهران.
- قائمی، ف. قوام، ا. یا حقی، م. ج. (۱۳۸۸). «تحلیل نقش نمادین اسطوره آب و نموده های آن در شاهنامه فردوسی بر اساس روش نقد اسطوره ای». جستارهای ادبی. ش ۱۰۵. ۴۷ - ۶۸.
- قلی زاده، خ. (۱۳۸۸). فرهنگ اساطیر ایرانی. تهران: نشر کتاب پارسه.
- کزازی، م. (۱۳۷۲). رؤیا، حماسه، اسطوره. تهران: نشر مرکز.
- مارزلف، ا. (۱۹۸۴). طبقه بندی قصه های ایرانی. ترجمه کیکاوس جهاننداری. (۱۳۷۶). تهران: سروش.
- محبوب، م. (۱۳۸۳). ادبیات عامیانه ایران. ج ۱ و ۲. تهران: نشر چشمه.
- _____ (۱۳۸۶). ادبیات عامیانه ایران. به کوشش حسن ذوالفقاری. چ ۳. تهران: نشر چشمه.
- مرادی، م. حاجی آقابابایی، م. (۱۴۰۰). «پیکرگردانی در نارت نامه و هزارویکشب». فرهنگ و ادبیات عامه. س ۹. ش ۴۰.
- یا حقی، م. (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیر و داستان واره ها در ادبیات فارسی. تهران: فرهنگ معاصر.



بن‌مایه «موتیف» گندم «سنبله» و شبکه تصویرهای آن در غزلیات عبدالقادر بیدل دهلوی

شیرزاد طایفی^۱

کوروش سلمان نصر^۲

The motif of wheat and its network of images in the poems of Abdul Qadir Bidel Dehlavi

Dr. Shirzad Tayefi, Associate professor of Allameh Tabataba'i University, Iran, Tehran (corresponding author).

Korosh Salman Nasr, Ph.D. Student of Persian Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

Abstract

Mirza Abdul Qadir Bidal is one of the greatest poets of Indian style. He is a visual poet whose thinness of imagination sometimes makes it difficult for the audience to understand his poems, therefore, it seems that the analysis of the images in Biddle's poems is a factor through which one can reach some deep concepts of his poetry. On the other hand, some of these images are seen as recurring motifs in Biddle's poetry and are linked to a network of images. Wheat is one of the most important and fundamental recurring themes of Biddle's poems that in this essay, we have tried to analyze this theme in relation to other images and its religious and mythological aspects by relying on library and documentary studies and in an inductive-analytical way. The results of the research show that wheat in Bidel's poetry is related to the narrative

^۱ دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران- ایران. نویسنده مسئول: taefi@atu.ac.ir

^۲ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران- ایران.

of Adam's expulsion from heaven and the forbidden tree in religious books and the plant origin of man in mythology. Also, the image of wheat and its religious and mythological aspects are related to images such as dawn and morning, girl and woman, smile and laughter, heart, heart of two halves, wound and bread and sustenance.

Keywords: Indian style, Abdolghader Bidel, motif, wheat motif, visual network.



چکیده

میرزا عبدالقادر بیدل یکی از بزرگترین شاعران سبک هندی است. او شاعری است تصویرپرداز که نازکی خیال گاهی فهم اشعار او را برای مخاطب دشوار می‌سازد؛ از این رو، به نظر می‌رسد واکاوی تصاویر موجود در اشعار بیدل، عاملی است که می‌توان از طریق آن، به برخی مفاهیم عمیق شعر او دست یافت. طرفه‌تر آن‌که برخی از این تصاویر، به صورت بن‌مایه‌هایی تکرار شونده در شعر بیدل مشاهده می‌گردد و در پیوند با شبکه‌ای از تصاویر قرار می‌گیرد. گندم یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین بن‌مایه‌های تکرار شونده اشعار بیدل است که در این جستار کوشیده‌ایم با تکیه بر مطالعات کتابخانه‌ای و اسنادی و به شیوه استقرایی-تحلیلی، همین بن‌مایه را در ارتباط با سایر تصاویر و وجوه دینی و اساطیری آن واکاوی نماییم. دستاوردهای این پژوهش گویای این است که گندم در شعر بیدل، در ارتباط با روایت رانده شدن آدم از بهشت و درخت ممنوعه در کتب دینی و خاستگاه گیاهی انسان در اسطوره است. همچنین تصویر گندم و وجوه دینی و اسطوره‌ای آن در ارتباط با تصاویری همچون سحر و صبح، دختر و زن، تبسم و خنده، دل، دل دو نیم، زخم و نان و رزق قرار دارد.

واژگان کلیدی: سبک هندی، عبدالقادر بیدل دهلوی، بن‌مایه (موتیف) گندم،

شبکه تصویر.



۱. درآمد

میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی (۱۱۳۳-۱۰۵۴ ه. ق.) از بزرگترین شاعران سبک هندی است که در غزل‌سرایی طبعی روان دارد و نازک‌خیالی و تصویرسازی او شهرهٔ پارسی‌شناسان هند و ادب‌پژوهان فارسی‌زبان است.

پژوهشگران دربارهٔ او نوشته‌اند که به سال ۱۰۵۴ ه. ق. به دنیا آمد. در دوران کودکی، پدر و مادرش را از دست داد و عمویش تربیت او را بر عهده گرفت. دورهٔ تحصیل و هم‌نشینی با صوفیان، آینهٔ ضمیرش را مصفا ساخت و در علم نیز از سرآمدان روزگار خویش شد (انصاری، ۱۳۶۳: ۱-۶). «بیدل با زبان‌های ترکی و هندی و فارسی آشنایی داشت» (اشرف‌خان، ۱۳۹۱: ۷۷). در هند او را بزرگترین شاعر متأخر و از صاحب‌کمالان طریقت می‌دانند (صفا، ۱۳۸۷: ۱۸۰۴). چنین ستایش‌هایی از بیدل، بی‌گمان از سبک خاص او در شعر ریشه می‌گیرد. در واقع آنچه شعر یک شاعر را متمایز می‌سازد، «واژه‌گزینی نویسنده، صنایع ادبی، طرح‌ها، ریخت جمله‌ها و پاراگراف‌ها و درواقع همهٔ جنبه‌های قابل تصور زبان وی و نحوهٔ به کارگیری آن» (کادن، ۱۳۸۰: ۴۳۳) است. بیدل شاعری است تصویر پرداز که نازکی خیال گاهی فهم اشعار او را برای مخاطب دشوار می‌سازد؛ اما با این همه می‌توان از میان اشعار وی، به تصاویری پرکاربرد و مرکزی دست یافت که سررشتهٔ فهم را به دست دهد و گره از کار بگشاید؛ از این رو در این جستار با پیگیری بن‌مایهٔ گندم در غزلیات بیدل، بر آن شدیم بخشی از نازک‌خیالی‌های بیدل را پیش چشم خوانندگان قرار دهیم و از این طریق به فهمی نسبتاً روشن از اشعار وی دست یابیم؛ از این رو، در ادامهٔ مقاله با برشمردن بن‌مایه‌های مرتبط با گندم و معانی حاصل از آنها می‌کوشیم تا این شبکهٔ تصویری را در ارتباط با یکدیگر قرار داده، در نهایت فهمی تازه از شعر بیدل برای مخاطبان حاصل نماییم.



۱-۱. سؤال، ضرورت و فرضیه پژوهش

در جستار پیش رو سعی داریم به این پرسش پاسخ دهیم که بن‌مایه گندم در غزلیات بیدل با چه عناصر تصویری دیگری در ارتباط است و چه معنایی از این شبکه تصویری حاصل می‌گردد؟ ضرورت چنین پژوهشی در مرحله اول، دستیابی به الگویی برای تحلیل غزلیات بیدل و در مرحله دوم، پاسخ‌گویی به دشواری‌ها درباره ابیات مرتبط با تصویر گندم است. فرضیه اولیه پژوهش بدین شرح است که گندم در شعر بیدل، در ارتباط با روایت رانده شدن آدم از بهشت و درخت ممنوعه در کتب دینی و خاستگاه گیاهی انسان در اسطوره است. همچنین تصویر گندم و وجوه دینی و اسطوره‌ای آن در ارتباط با تصاویری همچون سحر و صبح، دختر و زن، تبسم و خنده، دل، دل دو نیم، زخم و نان و رزق قرار دارد. این فرضیه در نتیجه‌گیری مقاله مورد تأیید قرار می‌گیرد.

۱-۲. بن‌مایه (موتیف)

موتیف یا درون‌مایه یکی از مهم‌ترین عناصر در معنایابی و تحلیل آثار است. به درستی می‌توان گفت که یکی از راه‌های تحلیل شکلی و محتوایی اثر و کشف رابطه شکل و محتوا از طریق شناخت دقیق درون‌مایه‌های اثر امکان‌پذیر است؛ بنابراین، «یک استراتژی تجزیه و تحلیلی مناسب در نقد ادبی، شناسایی موتیف‌ها و مشخص کردن اثر متقابل درون‌مایه‌ای آنها است» (شافر، ۲۰۰۵: ۳۰۷).

اهمیت موتیف‌ها نه در ذات موجودیت آنها که در نوع ابراز آنها از سوی مؤلف است. منتقد با شناسایی موتیف‌ها می‌تواند به حل معمایی که شاعر یا نویسنده در برابرش قرار داده، دست یابد. «نویسنده به عمد عناصری را در متن تکرار می‌کند و به مقصود خود از این تکرار آگاه است. او با این تکرار نشانه و ردپایی در متن به جا می‌گذارد تا نظر خواننده را به چیزی جلب کند؛ چیزی مهم که اغلب در سطح اندیشه متن حضور دارد» (تقوی، ۱۳۸۸: ۱۳).



موتیف‌های تکرار شونده در آثار بیدل دهلوی، نقش بسیار مهمی ایفا می‌کنند. به نظر می‌رسد با پی‌جویی رد پای یک موتیف کلیدی در آثار او، بتوان با دایره‌های بزرگ‌تری از تصاویر و مفاهیم روبه‌رو شد و حلقه‌های معنایی در هم‌تنیده‌ای را کشف کرد. در این جستار ما به دایره‌تصویری بن‌مایه‌گندم خواهیم پرداخت.

۳-۱. پیشینه پژوهش

تا کنون، پژوهشی به صورت مستقل درباره‌ی بن‌مایه‌گندم در غزلیات بیدل انجام نگرفته است؛ اما پیش از این، شفیع کدکنی در کتاب شاعر آینه‌ها این بحث را درباره‌ی شعر بیدل مطرح کرده (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۷۱-۳۷۶) و فتوحی در کتاب بلاغت تصویر، به نوعی موتیف‌های تصویری را مورد بررسی قرار داده است (فتوحی، ۱۳۸۵: ۳۲۱-۳۳۸). از مقالاتی که در این زمینه نوشته شده، می‌توان به «بنمایه‌ی حباب و شبکه‌ی تصویرهای آن در غزلیات عبدالقادر بیدل دهلوی» از سیدمهدی طباطبایی و «تحیر و تداعی‌های آن در غزلیات بیدل دهلوی» از منصوره بصیرپور و ایرج مهرکی اشاره کرد که به صورت مستقیم به موضوع بن‌مایه (موتیف) در شعر بیدل دهلوی پرداخته‌اند.

۲. بحث

۲-۱. بن‌مایه‌گندم

۲-۱-۱. بن‌مایه‌گندم و ارتباط آن با سایر عناصر داستان رانده شدن آدم از بهشت

گندم یکی از موتیف‌هایی است که نقش کلیدی در غزلیات بیدل دهلوی دارد. این موتیف که در ارتباط با کهن‌الگوهای ازلی و ابدی قرار دارد، نخ ریسمانی است که تصاویر و مفاهیم مطمح نظر بیدل را با یکدیگر پیوند می‌دهد. واژه‌گندم ۳۲ بار در غزلیات بیدل تکرار شده که اگرچه این تعداد در برابر واژگانی همچون حباب که ۵۰۰ بار تکرار شده، کم به نظر می‌رسد، اما تصویری بی‌مانند در فرآیند انتقال



مفاهیم بیدل است؛ زیرا همین واژه، آغاز و انجام آدمی را به تصویر می‌کشد و گندم را به عنصری فعال برای معرفی سرشت انسان تبدیل می‌نماید.

۲-۱-۲. انتخاب گندم در برابر سیب، انگور و...

داستان خلقت آدم و حوا و بیرون رانده شدن آنها از بهشت، یکی از بن‌مایه‌های اصلی در متون ادب فارسی است. این داستان را در متون دینی می‌توان پی‌جویی کرد. بیدل دهلوی نیز با توجه به آشنایی دقیقی که نسبت به داستان آفرینش انسان داشته، از تصاویر آشنای آن بهره گرفته و مفاهیم خود را از طریق نشانه‌های موجود در این داستان، عرضه داشته است؛ از این رو در ادامه به روایات کتب دینی درباره این داستان خواهیم پرداخت و سپس به طور ویژه درباره گندم و دلیل انتخاب آن از سوی بیدل توضیح خواهیم داد.

روایت تورات درباره چرایی رانده شدن آدم و حوا از بهشت این‌گونه است: «و خداوند خدا آدم را فرموده گفت که از تمامی درختان باغ مختاری که بخوری اما از درخت دانستن نیک و بد مخور چه در روز خوردنت مستوجب مرگ می‌شوی... و مار از تمامی جانوران صحرا حيله‌سازتر بود که خداوند آفریده بود و به زن گفت که آیا خدا فی الحقیقت گفته است که از تمامی درختان باغ مخورید و زن به مار گفت که از میوه درختان باغ می‌خوریم؛ اما از میوه درختی که وسط باغ است خداوند فرموده است که از آن مخورید و لمس ننمایید مبادا که بمیرید و مار به زن گفت که نمی‌میرید... پس زن درخت را دید که به خوردن نیکوست و در نظر خوش‌آیند است و درختی را که مر دانشمندی را مرغوب است پس میوه‌اش را گرفت و خورد و به شوهر خودش نیز داد که گرفت و خورد» (گلن و مرتن، ۱۳۸۰: ۴-۵). و قرآن داستان را چنین نقل می‌کند: «وَ قُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَ كُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَ لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَ قُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ



مَتَاعٌ إِلَى حِينٍ فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»؛ «و گفتیم ای آدم! تو و همسرت در این باغ بهشت منزل کنید و از نعمت‌های فراوان آن بهره گیرید؛ اما بدین درخت، نزدیک نشوید که از ستمکاران خواهید شد؛ پس شیطان آن دو را بلغزانید و از آن بهشت و آن نعمت بیرون کرد و ما گفتیم شما همگی از بهشت بیرون شوید که برخی از شما برخی دیگر را دشمن باشید و زمین شما را تا اجلی معین قرارگاه و متاع و بهره‌مندی خواهد بود؛ پس آدم از پروردگارش کلماتی آموخت که با ادای آن به درگاه او توبه کرد. همانا که خداوند بسیار توبه‌پذیر و مهربان است» (بقره: ۳۷/۳۵).

تقریباً تمامی روایات در این باره، هسته مرکزی یکسانی دارند؛ اما نکته‌ای که برای ما حائز اهمیت است، اختلاف بین میوه‌ها و گیاهانی است که در روایات مختلف مورد اشاره قرار گرفته. سیدحسین نصر در این باره می‌نویسد: «براساس تفسیرهای سنتی اسلامی، میوه ممنوع، گندم بوده و برخلاف باورهای مسیحیت و یهودیت سیب نبوده است» (نصر، ۱۳۸۸: ۳۴)؛ اما تعداد گیاهان و میوه‌هایی که در متون مقدس و روایات از آن‌ها یاد شده، بیش از این‌ها است.

گندم (سنبله) از گیاهان یا میوه‌های ممنوعه‌ای است که در روایات به آن اشاره شده. احتمالاً به همین دلیل مسلمانان برای گندم و نان احترام فراوانی قائل هستند. سیب نیز چنانچه اشاره شد، از میوه‌های ممنوعه است. از **انگور** نیز به عنوان درخت ممنوعه یاد شده که در روایات با عنوان «شجره الخمر» نام برده می‌شود. روایات مربوط به انگور به شدت تحت تأثیر شراب قرار گرفته است. درخت **انجیر** از دیگر درختانی است که در داستان‌ها آمده است، زیرا بنا بر روایت تورات، وقتی آدم و حوا از میوه درخت ممنوعه می‌خورند و عورت آن‌ها نمایان می‌شود، خود را با برگ‌های پهن درخت انجیر می‌پوشانند. **خرما، ترنج، کافور، عناب و گردو** از دیگر درختانی



است که ممنوعیت، به آن‌ها نسبت داده شده است (پهلوان و حسینی‌زاد، ۱۳۸۸: ۴۴-۴۶).

بیدل در ارتباط با این روایات، از سه گیاه یا میوه گندم، سیب و انگور استفاده می‌کند تا مفاهیم ازلی و ابدی خود را انتقال دهد. در این میان بیشترین بسامد را گندم یا سنبله دارد. از طرفی گندم به دلیل ویژگی خاصی که دارد، با تخلص شاعر در ارتباط است که در جای خود به آن اشاره خواهد شد. ما، مهم‌ترین دلیل بسامد بالای گندم را همین ویژگی آن می‌دانیم.

۲-۲. گندم

بیدل تصاویر گندم و سنبل را به زیبایی و با دقت تمام ترسیم می‌کند. گندم، وسوسه‌گر آدمی است و از نظر بیدل سودای گندم است که انسان را به جهان کثرت کشانیده و از عالم وحدت رانده است. او در ابیات زیر، این مفهوم را از طریق استفاده از تصویر گندم بیان می‌دارد.

در پی روزی تلاش آدمی امروز نیست از ازل آواره دارد فکر گندم کردنش

(بیدل، ۱۳۴۱: ۷۳۹)

این بیت اشاره دارد به آوارگی انسان در دنیای کثرات که حاصل فکر کردن به گندم است. به همین امر در بیتی دیگر اشاره شده است:

گندم به غیر آفت آدم چه داشته‌ست یارب تو شکل زن نپسندی دچار مرد

(همان: ۴۵۶)

یا در بیتی دیگر به لغزش آدم اشاره می‌کند:

از تلاش رزق خود را در وبال انداخت خلق کرد گندم جاده‌های لغزش آدم سپید

(همان: ۴۵۳)

همچنین از بین رفتن آدمیت را به توجه آدم به گندم نسبت داده است:

این زمان عرض کمالت فکر آب و نان بس است آدمیت داشتی در کار گندم کرده‌ای

(همان: ۱۱۵۵)



۲-۳. سنبله

شاید آشناترین پیوند سنبله و گندم را در برج سنبله یا عذرا یا خوشه سراغ داشته باشیم. صورت فلکی سنبله، ششمین صورت از صورت‌های فلکی دوازده‌گانه منطقه البروج است. نام مشهور این صورت فلکی، خوشه است. گندم و خوشه گندم و نان را ظاهراً از روزگاران گذشته به سبب آن که قوت غالب مردم بوده، محترم می‌داشتند که البته شاعران نیز آن را محترم می‌شمردند و در اشعار خود از تصاویر این صورت فلکی بهره می‌بردند (ماهیار، ۱۳۹۴: ۱۷۷-۱۸۱). مثلاً خاقانی دربارهٔ برج خوشه سروده است:

از همه کشتهٔ فلک دانهٔ خوشه خورد و بس
چون سوی برج خوشه رفت از سر برج آذری
از سر خوشه ناگهش داس شکست در گلو
کرد رگ گلوش را هر سر داس نشتری

(خاقانی، ۱۳۷۵: ۴۲۸)

در غزلیات بیدل، سنبله نماد جهان کثرت است و در بسیاری از موارد با زلف که در عرفان رمز عالم کثرات است، همراه می‌گردد. در ابیات زیر به نمونه‌هایی اشاره خواهیم کرد که سنبل در معنی عالم مادیات و کثرات به کار گرفته شده است:

به گلشن گر برافشانند ز روی ناز کاکل را
هجوم ناله‌ام آشفته سازد زلف سنبل را

(همان: ۳۷)

یا در بیتی دیگر، سیر از عدم به وجود را با ظهور سنبل و گل نشان می‌دهد که مبین همان توضیح قبل است:

خلق به عدم دود دل و داغ جگر برد
خاک همه صرف گل و سنبل شده باشد

(همان: ۳۸۸)

یا:

هوس‌ها می‌دمد زین باغ جوش گل تماشا کن

امل آشفته است آرایش سنبل تماشا کن

(همان: ۱۰۸۵)



یا:

به زلف او شکست آماده حسرت دلی دارم
که عمری شد شکن می‌پرورد در سنبلستانی

(همان: ۱۱۶۸)

به این ترتیب می‌توان پیوندی نمادین بین دو واژه گندم و سنبل یافت که در واقع یک تصویر هستند. گندم نقشی نمادین و ازلی دارد که انسان را می‌فریبد و به عالم کثرات می‌کشاند. این گیاه چنانچه خواهیم دید، پس از این به نان تبدیل می‌شود که انسان حرص و آز آن را دارد. به نوعی می‌توان گندم را عالم کثرات دانست که در جهان عدم به انسان نشان داده شده و او را به این دنیا کشانیده است. در ادامه همین پژوهش در خواهیم یافت که گندم، انسان دگردیسی شده است و به صورت نمادین، حرص و آز آدمی را نشان می‌دهد؛ اما در مقابل، سنبله نمادی است که کاملاً در عالم کثرت بروز و نمود دارد و نقشی ازلی همچون گندم را نمی‌توان برای این موتیف پربسامد متصور بود.

در خوانش غزل‌های بیدل با دو میوه سیب و انگور روبه‌رو می‌شویم که طبق روایات می‌توانستند جایگزین گندم در شعر بیدل شوند. ضمن بررسی بسامد و کارکرد این دو میوه، به چرایی انتخاب گندم از سوی بیدل، خواهیم پرداخت.

۲-۴. سیب

خوردن سیب که یکی از مشهورترین روایات درباره رانده شدن آدم و حوا از بهشت است، بسامد بسیار پایینی در غزلیات بیدل دارد؛ تا جایی که بیدل فقط ۴ بار سیب را در معنای مورد نظر به کار می‌گیرد. در مثال زیر، چیدن سیب از باغ خیال زنخدان خداوند، عاملی است که بیدل تا ابد برای آن لب می‌گزد:

سیبی از باغ خیال آن زنخدان کنده‌ام تا ابد لب می‌گزم از شرم و دندان می‌کنم

(همان: ۸۰۵۴)



در مثال زیر، سیب زرخدان خداوند است که حسن به حساب می‌آید و مضمونی همانند بیت بالا دارد:

یا ارب این خال است یاجوش لطافت‌های حسن می‌نماید دانه‌ای سیب زرخدان شما
(همان: ۱۵)

در بیت زیر نیز، به سیب و زرخدان اشاره شده است:

کناری نیست کان سیب ذقن حسرت نبرد آنجا به این شور جنون غلتیدن ازکوی تو می‌آید
(همان: ۴۸۵)

یا:

معنی‌نظران دورند از وهم غلط فهمی نارنج ذقن سیب است لیموست نمی‌گویم
(همان: ۸۹۸)

۲-۵. انگور

لفظ انگور ۲۱ بار در غزلیات بیدل آمده و غالب ابیاتی که این واژه در آن‌ها استفاده شده، انسان را به درخت تاکی با دانه‌های انگور تشبیه کرده است. این دانه‌های انگور درواقع دل آدمی هستند که قرار است در این جهان تبدیل به شراب شوند و به مینای ابدیت برسند. با توجه به دگرذیسی انسان به گندم و دل انسان به شراب، گندم و شراب را از این نظر می‌توان منطبق دانست. البته گندم، وجه منفی دارد و شراب وجهی مثبت؛ با این حال نقش بی‌بدیل گندم که از ازل تا به ابد انسان را تصویر کرده، در انگور دیده نمی‌شود. در ادامه به نمونه‌هایی از ابیاتی که انگور در آن‌ها به کار رفته، اشاره خواهد شد:

ما به امید گداز دل به خود بالیده‌ایم یعنی این انگور هم خواهد شدن فردا شراب
(همان: ۱۴۳)

یا:

دل بی‌نشئه‌ای داری نیاز درد الفت کن گداز انگور را آخر شراب ناب می‌سازد
(همان: ۶۵۶)



یا:

پی خون شدن سراغ دلت سخت مشکل است انگور می نگشته به مینا نمی‌رسد

(همان: ۴۶۶)

۲-۶. پیوند اسطوره‌شناختی خاک (زمین)، گندم و انسان

تا کنون روشن کرده‌ایم که چرا بیدل به گندم توجه ویژه‌ای داشته و در نهایت آن را نمادی برای نوع انسان قرار داده است. جایگزینی گندم به جای آدم در ابتدای امر، تکنیکی ادبی از طریق نمادپردازی یا چنانچه اشاره شد، تشبیه به نظر می‌رسد؛ اما در واقع، پیوندی اسطوره‌ای باعث چنین جایگزینی زیبایی شده است؛ پیوندی که با ناخودآگاه جمعی بشر در ارتباط است. در تعریف ناخودآگاه جمعی باید گفت که «در زیر ناخودآگاه فردی، لایه‌های دیگری قرار گرفته‌اند که به سختی دست‌یافتنی‌اند؛ زیرا دوردست‌تر و تاریک‌ترند. آن‌ها لایه‌های ناخودآگاهی کهن و باستانی‌اند. این ناخودآگاهی دارای این ویژگی است که متعلق به یک فرد نیست؛ و مشخصات ویژه و معین شخصی معلوم و ظاهر نمی‌شود؛ بلکه تقریباً در نزد همهٔ مردمان یکسان و همانند است. به آن نام ناخودآگاه کهن و باستانی داده‌اند، به خاطر خصلت ابتدایی فرآورده‌هایش؛ در ضمن آن را جمعی نیز نامیده‌اند، برای آنکه بدین وسیله، خصلت عمومی و غیر شخصی‌اش را معلوم بدانند» (کزازی، ۱۳۷۶: ۷۱). خاستگاه گیاهی انسان نیز از ناخودآگاه جمعی او سرچشمه می‌گیرد. زمین در اساطیر به سان مادری زاینده است. این تصور در سرتاسر جهان یافت شده، چنان با ادیان مدیترانه آشنا است که گویی زمین به تمام موجودات حیات می‌بخشد (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۰۴). در اساطیر جهان به داستان‌هایی بر می‌خوریم که انسان را همانند گیاهی می‌دانند که از زمین می‌روید. احتمالاً این تصور مبتنی بر مشاهدهٔ طبیعت و چرخهٔ زایش و مرگ در طی فصول است. دانه‌ای که در خاک کاشته می‌شود، پس از مدتی شروع به رشد و نمو می‌کند، ساقه، برگ، گل، میوه و دانه می‌دهد و از دانه است که آفرینشی دیگر



شروع می‌شود. احتمالاً همین روند باعث شکل‌گیری چنین اسطوره‌ای در ناخودآگاه جمعی بشر بوده است و بعید نیست که شاعران و نویسندگان استعاره‌های مربوط به گیاهان را از همین طریق وارد ادبیات کرده باشند (رضایی، ۱۳۸۳: ۶۰). الیاده معتقد است که تبار انسان در اساطیر به گیاهان می‌رسد و همین مسأله را تخمین و تقریبی برای مناسبات سرّی میان درختان و نوع بشر دانسته است (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۸۶-۲۹۱).

در شعر بیدل خاستگاه گیاهی انسان به سادگی قابل ردیابی است و نمونه‌های فراوانی از اشارات او در قالب نمادپردازی و تشبیهات گیاه در مقام انسان را می‌توان پیش چشم قرار داد. البته به نظر می‌رسد که او به شکل شگفت‌آوری در سرتاسر دیوان غزلیات خود، پیوند ترتیبی خاک، گیاه و انسان را در نظر داشته و این سیر را تا بازگشت انسان به خاک به تصویر کشیده است. مثلاً او نمونه‌هایی از جهان عدم نشان می‌دهد که معمولاً با خاک و گرد و غبار به تصویر درآمده است. در بیت زیر، بیدل آغاز جهان را با تپیدن خاک به تصویر کشیده است، یا در بیت زیر اشاره می‌دارد که پیش از رویدن و خلق شدن به خواب نازی آرمیده بوده است:

اگر سبزه رستم و گر گل دمیدم به مژگان نازت که خوابیده بودم
(دیوان بیدل: ۸۴۱)

یا در ابیاتی دیگر به خاستگاه گیاهی انسان اشاره می‌نماید:

نیست بساط جهان، قابل دل بستگی ریشه ما چون نفس در چمن دیگر است
(همان: ۳۰۰)

ای وهم عقده بر دل آزاد ما میند بی‌تخم رسته است چو مینا کدوی ما
(همان: ۵۶)

خجلت‌اندود مزرع عرقیم آب شد تا دمید دانه ما
(همان: ۸۷)



۲-۷. تخلص بیدل و ارتباط آن با انتخاب گندم در برابر سایر گیاهان و میوه‌ها

پس از تبیین نقش گیاهان و میوه‌هایی که در روایات میوه ممنوعه آمده است، این سؤال پیش می‌آید که چرا بیدل گندم را با این بسامد بالا در غزلیاتش استفاده کرده و دیگر میوه‌ها را به کار نگرفته است؟ به نظر می‌رسد این انتخاب علاوه بر آن- که وجوه دینی و روایی و اسطوره‌شناسی داشته است، با تخلص شاعر، یعنی «بیدل» ارتباط مستقیم دارد؛ زیرا گندم در میان گیاهان و میوه‌های ذکر شده، دانه ندارد یا به عبارت بهتر می‌توانیم بگوییم دل ندارد؛ بنابراین بیدل به راحتی می‌تواند گندم را در جایگاه خودش، یعنی بیدل بنشانند، حرص و آز را به خود نسبت دهد، سپس خودش را همچون گندم، بیدل بنامد و داستان ازلی و ابدی خود را از این طریق، تعریف کند. این تشبیه به صورت آشکاری در شعر بیدل وجود دارد:

دلی به سینه ندارم چو دانه گندم از این متاع من خسته را دکان خالی‌ست

(همان: ۱۸۶)

۲-۸. سحر، صبح و شب و گندم

سحر و صبح و گندم، تصاویری هستند که در شعر بیدل با یکدیگر پیوند بسیار زیادی دارند. سحر و صبح در نگاه بیدل به جنبش ذرات جهان و هر جنبشی اشاره دارد که از نظر زمانی پس از شب عدم در شعر او واقع شده است.

هرکه را کردند راحت محرم احسان شب چون سحر بر آه محمل بست در هجران شب

تیره‌بختان را ز نادانی به چشم کم مبین صبح با آن روشنی‌گردی‌ست از دامان شب

(همان: ۱۶۱)

در شعر بیدل، شب عدم در سکوتی هولناک فرو رفته که با پیدایش سحر پایان می‌پذیرد. در دایره فکری بیدل، سختی‌های دنیوی، حاصل از هجران شب عدم است؛ اما او راهی جز پا نهادن به جهان کثرات برای آشنایی با رمز هستی ندارد. در واقع پا گذاشتن به عرصه وجود، راه شناخت خود است؛ اما این راه دوباره به عدم بازخواهد



گشت که مقصد و مقصود است. بیدل شوخی‌های هستی یافتن از طرف انسان را نوعی راه برای شناخت اصل و اساس هستی می‌داند که عدم است. به بیانی دیگر، اگر انسان هستی نیابد، عدم را نخواهد شناخت.

از عدم ناجسته شوخیهای هستی می‌کنیم صبح ما هم در نقاب شب تبسم کرده است
(همان: ۲۴۰)

در حقیقت، گندم و سحر پیوندی زمانی دارند؛ یعنی تصویر گندم و سحر در تصاویر ازلی بیدل در یک زمان پا به عرصه می‌گذارند؛ چنانچه خود او این دو عنصر را همراه با یکدیگر می‌آورد:

آن تپش کز زخم حسرت‌های روزی داشتیم گرد ما را چون سحر انبار گندم کرده است
(همان)

۲-۹. دختر، زن و گندم

در روایات بیرون راند شدن حضرت آدم از بهشت، دیدیم که حوا نقش تعیین کننده‌ای ایفا می‌کند و در واقع او است که انسان را وا می‌دارد تا از گندم بخورد. بیدل در تصاویر شعری‌اش به این وجه اشاره دارد.

جرم آدم چه اثر داشت که از منفعلی گشت در مزرع گندم همه دختر پیدا
(همان: ۱۱۲)

در واقع این زن است که آدم را می‌فریبد و این فریبندگی را بیدل به درستی از لابه‌لای روایت بزرگ به متن خود راه می‌دهد.

از سویی دیگر، سنبل نیز که پیش‌تر آن را از مظاهر جهان کثرت دانستیم، در شعر بیدل به زلف تشبیه شده است. در نتیجه اگر زلف را از متعلقات زنان بگیریم، بیدل بین سنبل و گندم و زلف زنان، پیوندی دقیق برقرار کرده است.

به خط عنبرین در هاله‌گیری ماه تابان را ز گیسو سنبل شاداب بر گلبرگ تر پیچی
(همان: ۱۱۸۰)



یا:

سررشته جنونم گیسوی کیست یا رب شد دهر سنبلستان از پیچ و تاب آهم

(همان: ۸۵۰)

۲-۱۰. تبسم، خنده و گندم

تبسم و خنده از نظر بیدل، عوامل فریبنده هستند که آنها را به دلیل شکل خاص قرار گرفتن دانه‌های گندم در خوشه گندم، به این گیاه نسبت تشخیصی داده است. همانطور که پیش‌تر گفته شد، زن و دختر نیز از عوامل فریبنده به حساب می‌آیند؛ از این رو می‌توان گفت که نسبت گندم با تبسم، مانند گندم و زن است و در نهایت می‌توانیم خنده گندم را همان لبخند فریبنده زن یا دختر بدانیم. در ابیات زیر، بیدل این وجه تصویری را در نظر داشته است:

خیال قرب غلفت دوری از انس است محرم را تبسم‌های گندم چین دامن گشت آدم را

(همان: ۶۸)

یا:

سحاب کشت ما صد ره شکافد چشم گریانش

که گندم یک تبسم با لب خندان شود پیدا

(همان: ۱۰۳)

یا:

به کشت بی‌حاصلی که خاکش نمی‌توان جز به باد دادن

هوس چه مقدار کرده خرمن تبسم گندم از لب نان

(همان: ۱۰۷۵)

یا:

ز بی‌صبری در این مزرع تو قانع نیستی ورنه

تبسم می‌کشد سویت چو گندم محمل روزی

(همان: ۱۱۲۱)



به این ترتیب بیدل از تصویر تبسم گندم برای پیوند دادن ابیات به داستانی کلی‌تر که همانا روایات رانده شدن آدم از بهشت است، استفاده کرده است.

۲-۱۱. زخم و گندم

زخم و گندم نیز از دیگر مواردی است که در شبکه‌ی تصویرهای مرتبط با گندم نقش‌آفرینی می‌کند. لازم به توضیح نیست که بیدل برای ارتباط تصویر گندم و زخم از چاکی بهره گرفته که در میان دانه‌های گندم قرار دارد. در مثال زیر، به وضوح تشبیه گندم به سینه‌ی انسان را نیز می‌توان مشاهده کرد و احتمالاً منظور بیدل این بوده که گندم را به سینه‌ی انسان که استخوان‌هایش تصویر گندم را به یاد ما می‌آورد، تشبیه کند و از این طریق تصویری بدیع بسازد:

درد معشوق فزونتر ز غم عشاق است چاک چون سینه‌ی گندم به دل آدم نیست

(همان: ۲۶۹)

در واقع حسرت روزی و به بیانی دیگر لذت است که چاک حسرت را بر دل آدم می‌نشانند و او را غم‌زده می‌نماید؛ اما این زخم از کجا ناشی می‌شود و چرا در سینه یا دل انسان ظاهر شده است؟ بیدل در بیتی این رابطه را توضیح می‌دهد و پرده از این راز برمی‌دارد:

آن تپش کز زخم حسرت‌های روزی داشتیم

گرد ما را چون سحر انبار گندم کرده‌است

(همان: ۲۴۰)

زخم دلت گندمی‌ست در غم سودای نان

پشت و شکم گر به هم سوده شود مرهمی‌ست

(همان: ۳۵۵)



از این رو در شبکه تصاویر، می توان زخم را حسرتی دانست که از فریفته شدن بر دل آدمی مانده است. و اتفاقاً این زخم همانطور که بیدل اشاره می کند، زخمی است که از سحر بر دل آدم مانده است:

تازه بکن چون سحر زخم دل ای بیخبر گرد خرام نفس پر نمکین می رود
(همان: ۵۳۳)

۱۲-۲. دل دو نیم و گندم

درباره تخلص بیدل و و رابطه آن با گندم و دل، پیش از این سخن گفتیم. همچنین توضیحاتی درباره دل و زخمی که از ازل روی آن مانده است، پیش چشم قرار دادیم. حال در این بخش، به ارتباط دل دو نیم و گندم به صورت خاص خواهیم پرداخت. بیدل جایگاه دل دو نیم را جهان کثرات می داند. چنان که پیش تر گفته شد، شکاف میان استخوان های سینه انسان مانند گندم است؛ از این رو شباهت انسان و گندم را می توان تبیین کرد. این شکاف نیز چنان که پیش تر گفتیم، حاصل زخمی کهن است که از ازل بر دل و سینه او به جا مانده. حال در غزلیات بیدل، به تصاویری برخورد می کنیم که دل های دو نیم را به گندم تشبیه کرده، جهان را پر از این دل های دو نیم می داند؛ سپس از همین رهگذر جهان را انبار گندم یا به عبارت بهتر، انبار دل های دو نیم انسان ها می داند:

چون خوشه گندم چه دهم عرض تبسم از خاک پیام آور دل های دو نیمم
(همان: ۸۲۷)

یا در مثال های زیر که جهان را به انبار گندم تشبیه می کند که در آن انسان وجود ندارد. گویی تنها انسانی کامل است که فریب نخورده، دلش دو نیم نباشد:

جز به هم چیدن کسی را با تصرف کار نیست
گندم انبار است هر سو لیک قحط آدمی ست

(همان: ۲۰۳)

آبیار مزرع اخلاق اگر باشد وفاق جای گندم آدمیت می توان انبار کرد
(همان: ۵۳۴)

۲-۱۳. نان و رزق و گندم

یکی دیگر از تصاویری که در ارتباط با گندم در دیوان غزلیات بیدل مطرح می‌شود، نان است. این بار نیز تصویر در ارتباط با رانده شدن انسان از بهشت است؛ اما مفهومی دیگر در پشت آن وجود دارد. تصاویری که تا کنون با آن روبه‌رو بودیم، با فریفته شدن انسان مرتبط بود؛ در حالی که تصویر نان حاصل از گندم با حرص و آز انسان در ارتباط است. نان در دگردیسی آشکار، تبدیل انسان فریب خورده (انسانی که به گندم تشبیه شده بود) به نان است که به عنوان نماد حرص و آز در ارتباط با گندم به کار گرفته شده است:

ترک طلب روزی از آدم چه خیال است گندم نتوانست لب از حسرت نان بست

(بیدل، ۱۳۴۱: ۳۴۷)

در بیت زیر ادعا می‌کند که گندم‌گون بودن انسان به این دلیل است که حرص و آز نان شدن دارد:

آدم از بهر چه گندمگون قرارش داده‌اند یعنی این ترکیب را از حسرت نان چاره نیست

(غزل: ۱۸۳)

از سویی دیگر، قناعت‌پیشگی و از حسرت نان دوری کردن، از نشانه‌های وارستگی در نزد بیدل به حساب می‌آید؛ ولی او کسی را قناعت‌پیشه در مزرع امکان نمی‌یابد:

هیچ‌کس در مزرع امکان قناعت‌پیشه نیست گر همه گندم بود، خمیازه نان می‌کشد

(غزل: ۴۲۰)

در بیت زیر نیز به گونه‌ای دیگر به تبدیل گندم به نان به دلیل آز و حرص اشاره دارد:

تشویش روزی آخر نگذاشت دامن ما گندم قفای آدم از بس دوید نان شد

(غزل: ۶۴۴)

یا در بیت‌های زیر که تلاش برای رزق و روزی را لغزش‌گاه اصلی آدم می‌داند:



از تلاش رزق خود را در وبال انداخت خلق کرد گندم جاده‌های لغزش آدم سپید

(غزل: ۴۵۳)

یا

این زمان عرض کمالت فکر آب و نان بس است

آدمیت داشتی در کار گندم کرده‌ای

(غزل: ۱۱۵۵)

در بیت زیر نیز، بیدل جهان را به هفت آسیا تشبیه کرده و انسان را به گندمی که حرص نان شدن را دارد، فشار و رنج زیادی را برای نان شدن، تحمل می‌نماید:

همچو گندم می‌کشد هر کس در این هفت آسیا

آنقدر رنجی که برمی‌آورد نانش ز سنگ

(غزل: ۸۰۳)

۳. نتیجه‌گیری

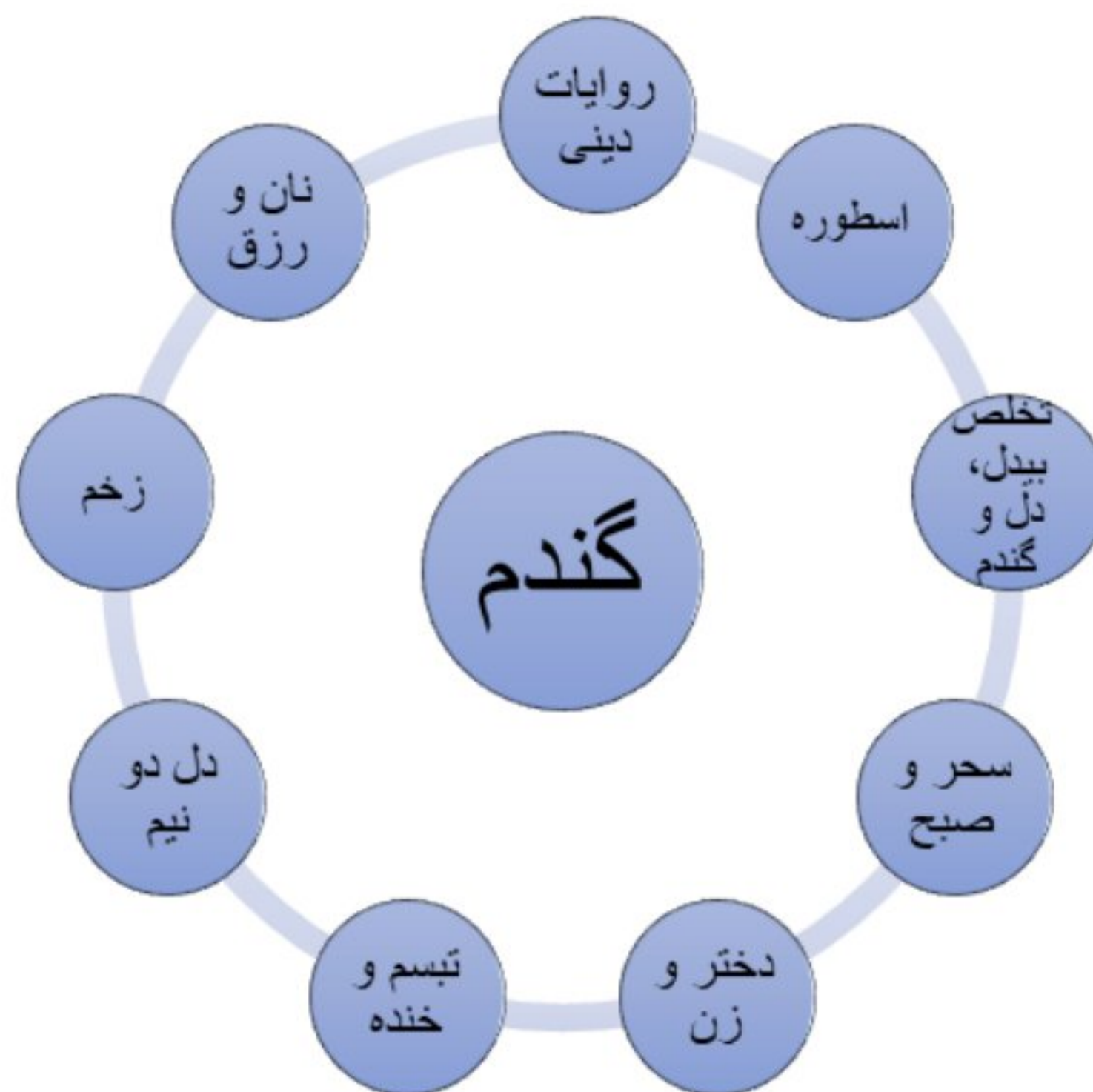
پس از تحلیل تمام شبکه‌های تصویری گندم، می‌توانیم پیوندهای گندم و معانی حاصل از آن را توضیح داده، در نهایت در دیاگرامی نشان دهیم. به این ترتیب می‌توان گفت که بیدل دهلوی با توجه به آشنایی دقیقی که با داستان آفرینش انسان داشته، از تصاویر آشنای این داستان بهره گرفته و مفاهیم خود را از طریق نشانه‌های موجود در آن، عرضه داشته است. تصاویر موجود در این داستان، بن‌مایه اصلی تصاویر ازلی و ابدی بیدل به شمار می‌آید و ما آن را تصویری مادر برای سایر تصاویر مرتبط با گندم می‌دانیم. پیوند گندم با اساطیر نیز در شعر بیدل قابل توجه است؛ زیرا همانند اسطوره، خاستگاه گیاهی انسان به سادگی قابل ردیابی است و نمونه‌های فراوانی از اشارات او در قالب نمادپردازی و تشبیهات گیاه در مقام انسان را می‌تواند پی‌جویی کرد. البته به نظر می‌رسد بیدل به شکل شگفت‌آوری در سرتاسر غزلیات خود، پیوند ترتیبی خاک، گیاه و انسان را در نظر داشته و این سیر را تا بازگشت انسان به خاک به تصویر کشیده است. انتخاب گندم به جای سایر



میوه‌ها و گیاهانی که در روایت مادر ذکر شده، به دلیل خاصی صورت گرفته که به نظر می‌رسد این انتخاب علاوه بر آن که وجوه دینی و روایی و اسطوره‌شناسی را پیش چشم داشته است، با تخلص شاعر، یعنی «بیدل» ارتباط مستقیم دارد؛ زیرا گندم در میان گیاهان و میوه‌های ذکر شده، دانه ندارد یا به عبارت بهتر، می‌توانیم بگوییم دل ندارد؛ بنابراین بیدل به راحتی می‌تواند گندم را در جایگاه خودش، یعنی بیدل بنشانند. سحر، صبح و گندم تصاویری هستند که با یکدیگر پیوندی آشکارا دارند. سحر و صبح در نگاه بیدل، به زمان جنبش آغازین ذرات جهان اشاره دارد که از نظر زمانی پس از شبِ عدم در شعر او واقع شده است. در دایرهٔ فکری بیدل، آنچه از سختی و رنج پس از جنبش نخستین بر انسان می‌رود، حاصل از هجران شب عدم است؛ اما او راهی جز این برای آشنایی با رمز هستی ندارد. در واقع پا گذاشتن به عرصهٔ وجود، راه شناخت خود است؛ اما این راه دوباره به عدم بازخواهد گشت که مقصد و مقصود است. ارتباط تصویری زن و دختر با گندم و نیز تبسم و خنده با گندم نیز از مواردی است که بیدل در شعر خود استفاده کرده. در روایات بیرون رانده شدن حضرت آدم از بهشت دیدیم که حوا نقش تعیین کننده‌ای دارد و در واقع او است که انسان را وا می‌دارد تا از گندم بخورد. در روایت بیدل، گندم نقش حوا را ایفا می‌کند و لبخندی می‌زند تا او را بفریبد و اتفاقاً موفق به این کار می‌گردد. یکی دیگر از ارتباطات تصویری در غزلیات بیدل، میان زخم و گندم برقرار شده است. بیدل از طریق ارتباط تصویری، چاک میان استخوان‌های سینهٔ انسان و تشبیه آن به چاک میان دانه‌های گندم، یادآور زخم عمیقی می‌شود که از حسرت روزی و فریفته شدن آدم در باغ بهشت حاصل شده است. در غزلیات بیدل به تصاویری برخورد می‌کنیم که دل‌های دو نیم را به گندم تشبیه کرده، جهان را پر از این دل‌های دو نیم می‌داند؛ سپس از همین رهگذر، جهان را گندمانبار یا به عبارت بهتر، انبار دل‌های دو نیم انسان‌ها می‌داند. نان یکی دیگر از تصاویر شعری بیدل است که



در ارتباط با سایر عناصر تصویری تعریف می‌شود. تصاویری که تا کنون با آن روبه‌رو بودیم، با فریفته شدن انسان مرتبط بود؛ در حالی که تصویر نان حاصل از گندم با حرص و آز انسان در ارتباط است. نان در دگردیسی آشکار به انسان (انسانی که قبلاً به گندم تشبیه شده بود) تبدیل می‌شود. در نهایت می‌توان گفت که در شعر بیدل، گندم در ارتباط با روایت کتب دینی از رانده شدن آدم از بهشت و خاستگاه گیاهی انسان در اسطوره قرار دارد. نیز تصویر گندم و وجوه دینی و اسطوره‌ای آن در ارتباط با تصویری همچون سحر و صبح، دختر و زن، تبسم و خنده، دل، دل دو نیم، زخم و نان و رزق است. در شکل زیر، تمام ارتباطات تصویری گندم و در عین حال ارتباط این تصاویر با یکدیگر را نشان داده‌ایم.



۱. قرآن

۲. اشرف‌خان، عبدالغفور (۱۳۸۸). مقایسه انسان کامل از دیدگاه بیدل و حافظ. چ اول. تهران: سوره مهر.
 ۳. انصاری، نورالحسن (۱۳۶۲). *بحثی در احوال و آثار بیدل*. ترجمه پوهاند میرحسین شاه. پوهنتون کابل: پوهنی زبان و ادبیات.
 ۴. بیدل، ابوالمعانی میرزا عبدالقادر (۱۳۴۱). *کلیات ابوالمعانی میرزا عبدالقادر بیدل، جلد اول، غزلیات*. کابل: دپوهنی وزارت و دارالتالیف ریاست.
 ۵. پهلوان، منصور و حسینی‌زاد، سیدعبدالمجید (۱۳۸۸). «درخت ممنوعه در متون یهودی و اسلامی». ادیان و عرفان، ش ۱، صص ۲۹-۵۱.
 ۶. تقوی، محمد و دهقان، الهام (۱۳۸۸). «موتیف چیست و چگونه شکل می‌گیرد؟». نقد ادبی. س ۲. ش ۸، صص ۷-۳۱.
 ۷. خاقانی شروانی، افضل‌الدین بدیل بن نجار (۱۳۵۷). *دیوان خاقانی*. به اهتمام ضیاء‌الدین سجادی. چ دوم. تهران: زوار.
 ۸. رضایی، مهدی (۱۳۸۳). «اساطیر پیدایش انسان». کتاب ماه هنر. ش ۷۵-۷۶، صص ۵۸-۷۳.
 ۹. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷). *شاعر آینه‌ها (بررسی سبک هندی و شعر بیدل)*. تهران: آگه.
 ۱۰. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۸). *تاریخ ادبیات در ایران، جلد ۵، بخش ۲*. چ هشتم. تهران: فردوس.
 ۱۱. فتوحی، محمود (۱۳۸۵). *بلاغت تصویر*. تهران: سخن.
 ۱۲. کزازی، جلال‌الدین (۱۳۷۶). *رؤیا، حماسه، اسطوره*. تهران: مرکز.
 ۱۳. گلن، ویلیام و مرتن، هنری (۱۳۸۰). *کتاب مقدس عهد قدیم و جدید*. ترجمه فاضل خان همدانی. تهران: اساطیر.
 ۱۴. ماهیار، عباس (۱۳۹۴). *نجوم قدیم و بازتاب آن در ادب پارسی*. تهران: اطلاعات.
 ۱۵. نصر، سیدحسین (۱۳۸۸). *قلب اسلام*. ترجمه سیدمحمدصادق خرازی. تهران: نی.
 ۱۶. الیاده، میرچا (۱۳۷۲). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
 ۱۷. الیاده، میرچا (۱۳۷۵). *مقدس و نامقدس*. ترجمه نصرالله زنگویی. تهران: سروش.
18. Shaffer, Lawrence. (2005). **Encyclopedic Dictionary of Literary Criticism**. Delhi: IVY Publishing House.



مثلی بر کران دکن:

نگاهی به تاثیر عادل شاهیان در روابط خارجی گورکانیان و صفویان

مهدی یاراحمدی^۱

محمدزمان خدایی^۲

A triangle on the Deccan border

A look at the influence of Adel Shahian in the foreign relations of Gurkans and Safavids

Mehdi Yar Ahmadi

PhD in Islamic History and Lecturer in the History Department of Payam Noor University, Ahvaz-Iran. (corresponding author).

Mohammad Zaman Khodei

Assistant Professor, Department of History, Shahid Chamran University, Ahvaz, Iran.

Abstract

The political relations of the Safavids with the Gorgonians of India are of great importance in the history of Iran's foreign relations. From time to time, these relations turned dark over the fortress of Kandahar, but due to the existence of the common enemy of the two governments in the Uzbek land, they have been accompanied by a realistic view. But in addition to Kandahar fortress, the fertile and valuable land of Deccan was directly and indirectly supported by Safavids politically and economically from the beginning of the Safavid period. It was the place of competition between the two powerful governments. The purpose of

^۱ دکتری تاریخ اسلام و مدرس گروه تاریخ دانشگاه پیام نور، اهواز- ایران. نویسنده مسئول:
my19801218@gmail.com

^۲ استادیار گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران، اهواز، ایران

this research was to analyze why and how the Safavids supported AdelShahian against the Gorgonians. The reason for the importance of the topic is to know the dimensions of the influence of regional strategic factors in the diplomatic relations between Iran and the subcontinent. Adel Shahi's rule played such a special role in the political relations between Gorgonians and Safavids. The findings of this research show that the Safavids used the Deccan land as a psychological and imperceptible weight in the balance of military power with the Gorgonians against Kandahar. In addition, due to the support of the Deccan governments to the Shia religion, the Safavids also considered themselves obliged to support them. Also, due to the economic value of the Deccan in Iran's foreign trade and the importance of the ports of this land as sea gates of Iranian influence, the Safavids always tried to keep this land away from the rule of the Gorgonians. Another impact of AdelShahian on the economic prosperity of the eastern lands of Iran, especially Khorasan, was the economic hub of Safavid Iran. But with the weakening of the Safavids and the lack of power to support the governments of the Deccan, the Gorgonians succeeded in attacking and capturing the Deccan, thereby relieving the pain of losing Kandahar.

Key word : Safavids, Gorgonians, Deccan, Kandahar, Iran, India

