



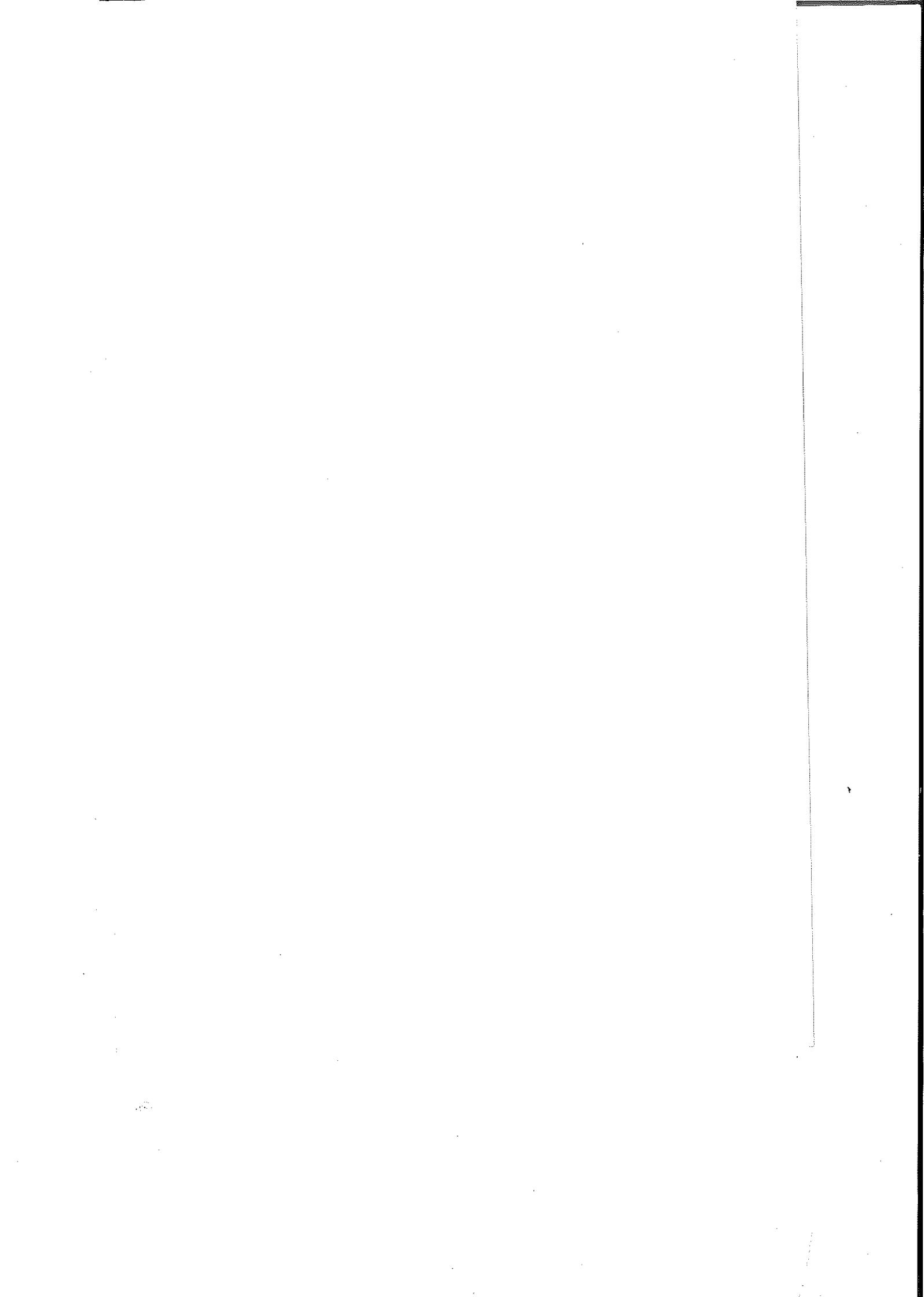
مفہم

مجلہ تحقیقی در زمینه زبان، ادبیات و فرهنگ فارسی

گروه زبان و ادبیات فارسی

دانشکده ادبیات و زبان
دانشگاه علامہ اقبال

لاہور - پاکستان



سپینه

مجله تحقیقی در زمینه زبان
ادبیات و فرهنگ فارسی

شماره ۳
۱۳۸۴ ش



گروه زبان و ادبیات فارسی
دانشکده خاور شناسی، دانشگاه پنجاب
لاهور، پاکستان

سفینه

مجله تحقیقی در زمینه زبان، ادبیات و فرهنگ فارسی

شماره ۳

۱۳۸۴ش

سرپرست: ژنرال ارشد محمود
رئیس دانشگاه پنجاب

مدیر مسؤل: دکتر معین نظامی
مدیر گروه

مدیر: دکتر نجم الرشید

مدیر معاون: دکتر محمد ناصر

شورای مشاوران: دکتر محمد اقبال شاہد، دکتر سید محمد فرید، دکتر محمد صابر
آقای شعیب احمد

حروف چینی: گل محمد خان
طراحی روی جلد: اویس سہروردی
چاپ و صحافی: محمد خالد خان مدیر چاپخانه دانشگاه پنجاب

- "سفینه" برای شناخت مسائل مهم زبان، ادبیات و فرهنگ فارسی سالی دو بار منتشر می شود
- مقالات مندرج در "سفینه" صرفاً مبین آرای نویسندگان است
- "سفینه" در ویرایش مقالات آزاد است
- استفاده از مطالب "سفینه" با ذکر منابع آزاد است
- مقالات ارسالی به دفتر "سفینه" برگردانده نخواهد شد

نشانی: گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده خاور شناسی

دانشگاه پنجاب، لاهور - ۵۴۰۰۰، پاکستان

۰۰۹۲-۴۲-۹۲۱۰۸۳۳

تلفن:

۰۰۹۲-۴۲-۷۳۵۳۰۰۵

نمایر:

moeennizami@yahoo.com

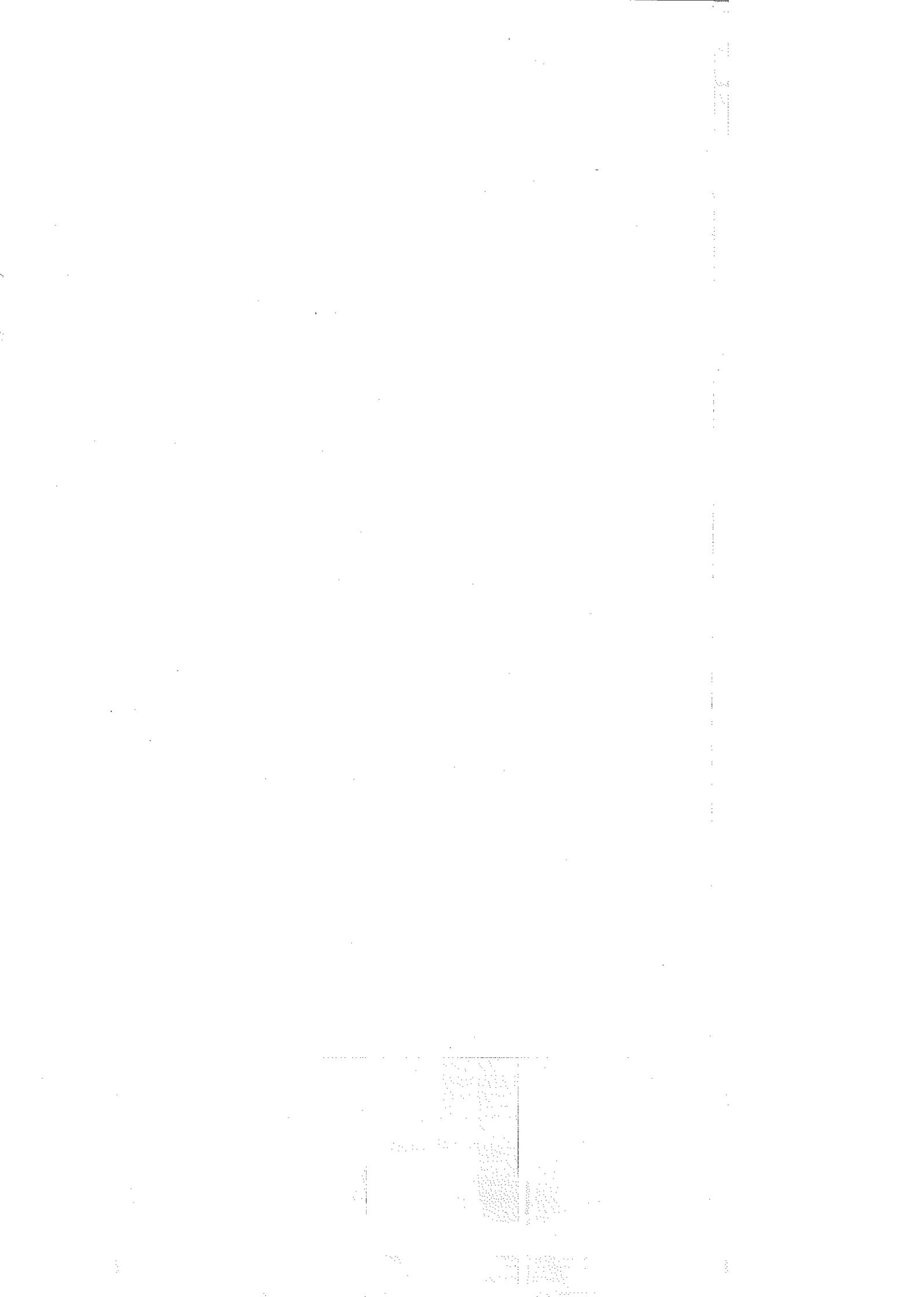
پست الکترونیکی:

najampu@hotmail.com



فهرست مطالب

صفحات	سر مقاله
۵-۴	مدیر مسئول ○ سخن اول
	متون
۲۵-۶	رساله بدایة الذاکریں ، امین الدین کازرونی ○ محمد جواد شمس
۴۰-۲۶	سومین مجموعه فارسی ملفوظات شاه غلام علی دهلوی ○ دکتر معین نظامی
	مقالات
۵۰-۴۱	آشنایی با کبخسرو ○ دکتر محمد حسین محمدی
۶۰-۵۱	آثار فارسی در باره شاه عبداللطیف بهتایی ○ دکتر قاسم صافی
۷۰-۶۱	مولوی در تصور اقبال ○ محمد بقائی (ماکان) تهران
۷۶-۷۱	میر سید اشرف حسینی ○ دکتر سید محمد فرید
۱۱۲-۷۷	تنبیه الغافلین، اثر مهم و اساسی نقد ادبی فارسی ○ دکتر نجم الرشید
۱۱۹-۱۱۳	سفرنامه حزین لاهیجی ○ دکتر محمد اقبال شاهد
۱۲۸-۱۲۰	شعر ناب و جایگاه آن در میان انواع شعر ○ دکتر مهدی ملکت ثابت
۱۳۷-۱۲۹	تصاویر و صنایع در "هشت کتاب" ○ دکتر محمد ناصر



سخن اول

این نامه که خامه کرد بنیاد
توقیع قبول روزی اش باد

سومین شماره مجله "سفینه" - که اینک در دست خوانندگان گرامی است - دارای ده مقاله منتخب از استادان و محققان معروف پاکستان و ایران است. در نخستین دو مقاله، دو متن مهم چاپ نشده عرفانی عرضه شده است و هشت مقاله دیگر از تاریخ، ادب، عرفان، فرهنگ، نقد ادبی و شعر معاصر سخن می گوید.

استاد محمد جواد شمس به معرفی و تصحیح رساله: بدایة الذاکرین تألیف شیخ امین الدین بلیانی کازرونی پرداخته است. شیخ بلیانی از عارفان نامی قرن هشتم هجری و از ممدوحان شاعرانی بزرگ از جمله خواجوی کرمانی و حافظ شیرازی است. این رساله در فضیلت ذکر و آداب آن نگاشته شده است که از موضوعات بسیار مطرح در سده های نخستین اسلامی بوده است. استاد شمس در تصحیح این اثر معتبر و متین، با استفاده از چندین دست نویس، به خوبی از عهده این کار برآمده است. باید یاد آوری شود که مصحح محترم به عمد به قواعد امروزی ویرایش اعتنایی نکرده است تا اصالت تحریر متن حفظ شود.

دومین متن شماره حاضر، رساله ای است در ملفوظات شاه غلام علی دهلوی نقشبندی که توسط نگارنده این سطور معرفی شده است و متن کامل آن نخستین بار چاپ می شود.

دکتر محمد حسین محمدی در مقاله خود رویداد های برجسته زندگی کیخسرو و ویژگی های متعالی انسانی و اخلاقی آن پادشاه کیانی را ارائه داده است. کیخسرو در ادبیات فارسی به عنوان الگوی بزرگی و شکوه و عظمت شناخته شده است و به خصوص در شاهنامه بزرگ شخصیت دوست داشتنی وی خیلی هنر مندانه ترسیم شده است.

شاه عبداللطیف بهتایی از بزرگترین شاعران عارف زبان سندی در شبه قاره به شمار می رود و شعرش از نظر محتوا کاملاً تحت تأثیر شعر عرفانی فارسی است. دکتر قاسم صافی در مقاله حاضر به بررسی ابعاد فکری و هنری شاه عبداللطیف بهتایی می پردازد و هم در ضمن آن ۲۰ مأخذ موثق را معرفی می کند.

محمد بقایی ماکان سرشناس ترین شیفته هنر و اندیشه اقبال در ایران معاصر است و عمده آثارش - اعم از کتاب و مقاله - درباره شخصیت و اندیشه های اقبال پدید آمده است. وی در مقاله ای به نام "مولوی در تصور اقبال" به بیان مهمترین مضامین و نکاتی که اقبال از مولانا برگرفته

است، پرداخته است. این مقاله دارای اشاراتی سودمند دربارهٔ تأثیر پذیری ساختاری و محتوایی اقبال از مولانا است.

میر سید اشرف از سادات حسینی هرات بود که به شبه قاره روی آوردند و به دربار تیموریان هند وابسته شدند. دکتر سید محمد فرید، میر سید اشرف حسینی و پدرش عبدالکریم را معرفی می‌نماید و از اهمیت ادبی و تاریخی "رقایم کرائم" آگاه می‌کند. این اثر دارای نامه‌هایی است که به قلم عبدالکریم و به دستور اورنگ زیب عالمگیر نوشته شده و توسط میر سید اشرف حسینی گردآوری شده است.

تنبیه الغافلین از سراج الدین علی خان آرزو اثر مهم و اساسی نقد ادبی فارسی است که دکتر نجم الرشید عناصر نقد شعر فارسی آن را مورد ارزیابی قرار داده است. خان آرزو بدون هیچ تردید از نوابغ ادبی در جهان فارسی و از پایه گذاران نقد ادبی در تاریخ فارسی است. نگارش حاضر، پژوهش منسجمی و در خور توجه در زمینهٔ نقد ادبی فارسی و آرزو شناسی است.

دکتر محمد اقبال شاهد به شرح و بررسی سفرنامهٔ شیخ محمدعلی حزین لاهیجی پرداخته است. اگرچه نظرات حزین دربارهٔ فرهنگ و ادب و مردم شبه قاره بیمارگونه است اما به دلایلی خالی از فواید نیست و به ویژه در مطالعهٔ دقیق روان شناسانهٔ حزین خیلی مؤثر است.

دکتر مهدی ملک ثابت یزدی در مقاله ای از شعر ناب و جایگاه آن در میان انواع شعر سخن گفته و از چهار نوع اساسی شعر: نمایشی، تعلیمی، حماسی و غنایی بحث کرده است. اشعار غنایی معمولاً نشانگر حالات روحی و احساسات درونی شاعر است و نوع شعر ناب در آن بیشتر چهره می‌نماید که مبتنی بر احساس و عاطفه و تخیل و آشنایی زدایی است.

در "تصاویر و صنایع در هشت کتاب" دکتر محمد ناصر، شعر سهراب سپهری. شاعر نقاش. را از نظر تصویر سازی موضوع پژوهش خود قرار می‌دهد و به نقل شواهدی رنگارنگ از آثار سپهری می‌پردازد. تصاویر سپهری غالباً محسوس و ملموس و از تشبیه و استعاره و تشخیص و حسن آمیزی شکل یافته‌اند. بررسی مزبور در زمینهٔ تحلیل شعر سپهری خیلی مؤفق است.

در پایان از همهٔ همکاران عزیز سپاسگزاری می‌شود که در این کار ادبی و فرهنگی به نحوی سهم بوده‌اند.

معین نظامی

مدیر مسئول

محمد جواد شمس
عضوهیئت علمی گروه الهیات
پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی

رسالة بداية الذاكرين

تأليف

امین الدین محمد بن علی بلیانی کازرونی

الف- معرفی اجمالی مؤلف

از آنجا که نگارنده در مقاله ای تحت عنوان "خاندان بلیانی" در مجله معارف (دوره چهاردهم، شماره ۲، مرداد - آبان ۱۳۷۶) به تفصیل به شرح احوال و آثار امین الدین پرداخته است، در اینجا به اجمال از او یاد می کند.

شیخ امین الدین محمد بن علی بلیانی کازرونی (د ۱۱ ذی القعدة ۷۴۵ ق / ۱۶ مارس ۱۳۴۵ م) نامدارترین عارف خاندان بلیانی است. وی در روستای بلیان ولادت یافت و در همانجا به تحصیل علم و معرفت پرداخت. در تصوف مرید عمویش، شیخ اوحد الدین عبدالله بلیانی بود، و پس از طی مراحل سلوک از همو خرقه خلافت دریافت. امین الدین بیشتر عمر خود را در کازرون به تربیت مریدان و خدمت به خلق گذارند و در همانجا نیز وفات یافت. از جمله مهمترین شاگردان و مریدان وی می توان به بزرگان زیر اشاره کرد:

۱- محمود بن عثمان، صاحب کتاب فردوس المرشديه فی اسرار الصمدیه؛ ۲- احمد زرکوب شیرازی، مؤلف شیراز نامه.

علاوه بر آن، بسیاری از بزرگان و نام آوران علم و ادب و عرفان آن روزگار بدو ارادت داشتند و آثار خود را به نام و یاد او مزین ساختند. از جمله خواجوی کرمانی، به بزرگی و عظمت از او یاد کرده و او را "سرا لله فی الارضین" خوانده و حافظ نیز، او را "بقیه ابدال" وصف کرده است.

نه تنها عالمان و بزرگان عرفان و ادب او را محترم می شمردند بلکه حاکمان و

سیاستمداران عصر نیز در احترام و بزرگداشت وی درینج نمی کردند. امیر جلال الدین مسعود شاه اینجو نیز در شمار ارادتمندان شیخ امین الدین بود.

ب- معرفی بدایة الذاکرین

رساله ای است در فضیلت ذکر "لا اله الا الله" و اهمیت این ذکر با استناد به احادیث و روایات. مؤلف پس از حمد خداوند و نعت رسول اکرم (ص)، در سبب تألیف این رساله گفته است: "اما بعد فضل و کرم حق تعالی و تقدس در هر طرفه العین در شأن بندگان بسیار است اما هیچ نعمت از آن فاضل تر نیست که بنده را توفیق بخشد تا به ذکر لا اله الا الله مشغول گردد، و این زمان چون فرزند محترم درویش عطاء الله اعطاء الله تعالی خیر ما تعطی و خیر ما تسئل و خیر ما یخفی و خیر ما یمبدی بتأیید ربانی توفیق یافت و موافقت و متابعت آباء و اجداد کرام (ره) می نماید در مداومت به ذکر لا اله الا الله نموده اند این معنی سعادت تمام است ... هر آئینه چون این توفیق از خزاین فضل رب العالمین موهبت افتاد صواب نمود که درین باب دو حرفی از بهر وی نوشته شود... و نام این کتاب بدایة الذاکرین نهاده شد بالخیر و بالله نستعین و منه التوفیق ..."

مؤلف در این رساله علاوه بر استناد به آیات قرآن و احادیث نبوی (ص) سخنان مشایخ و بزرگان صوفیه را نیز زینت بخش اثر خود ساخته و مطالبی از جنید بغدادی، ابو الحسین نوری، ابو سعید خزاز، ابو علی دقاق نیشابوری، ابو عبدالرحمن سلمی و ابو سعید ابوالخیر آورده و از آثار مهم عرفانی، از جمله: حلیة الاولیا، رساله ششیره، مقامات صوفیه، مرصاد العباد، مرآة الارواح و مجمع الحقائق بهره برده است. امین الدین هر موضوع را با عبارت "دلیل بر آنکه" آغاز و پس از بیان مطلب مورد نظر، حدیث و روایتی در تأیید گفته خود ذکر کرده است.

وی نخست از فضیلت ذکر لا اله الا الله و فاضل تر بودن آن بر سایر اذکار سخن به میان آورده، و در این مبحث، با استناد به روایتی از پیامبر (ص)، ذکر گفتن را مساوی با نماز گزاردن شمرده است. همچنین در خلال مباحث خود از آداب ذکر گفتن صحبت کرده است. از دیگر موضوعات مهمی که وی در این رساله به آنها اشاره کرده "زمان ذکر گفتن"؛ "فضیلت به جماعت ذکر گفتن"؛ "فضیلت ذکر خفی" و نیز "سماع در حین ذکر گفتن" است. امین الدین، جد و اجتهاد در مداومت به ذکر لا اله الا الله را شرط و مقدمه کشف

معانی و اسرار الهی بر آئینه دل سالک دانسته و گفته است که "ذاکر در مداومت به ذکر نمودن به درجه ای رسد که هیچ کس فهم نکند" و حتی ممکن است بر اثر ذوق حاصل از ذکر، به شور و حالی دست یابد که او را دیوانه خوانند. به گفته امین الدین، ذاکران در ذکر لا اله الا الله اگر پای بکوبند و از لذت ذکر محبوب رقص کنند و دست و سر و پای ایشان در حرکت باشد و نعره زنند و فریاد کنند پسندیده باشد و جایز است و آنان را نباید منع کرد، زیرا "ذاکران را ذکر تواجذ بود". به گفته او مقصود از ذکر حق تعالی ذکر مجرد نیست، بلکه مقصود از آن انس با مذکور است تا معرفت و محبت حق تعالی حاصل شود. وی برای ذکر، سه درجه قائل شده و گفته است که ذاکر نخست باید با قوت عظیم و هیبت تمام، چنانکه همه اعضای ظاهر و باطن وی حاضر شوند، ذکر لا اله الا الله بگوید، تا سرانجام ذکر "الله الله" بی اختیار وی بر دل او مستولی شده و او در خواب و بیداری و در میان خلق در خلوت مستغرق و ذاکر باشد. پس از این مرحله است که ذکر "بحکم دل و زبان او باشد" و در این مقام است که او عاشق حق تعالی می شود و صفات خداوند بر او کشف می گردد و ازین پس حجابها نیز برداشته می شود و او در کشف تجلیات متحیر می ماند. در مرتبه سوم از فکر نیز باز می ماند و در جلال حق تعالی فانی می شود و از اندرون وی و از پرتو آنچه در اندرون اوست، بی اختیار او، ندای هوهو می آید. پس از آن، او خود و هورا فراموش می کند و خداوند به قدر صفای او لقای خود را بر او آشکار می سازد؛ که به گفته امین الدین، این مقام اول وصال است و ذاکر در این مرتبه، گاه در فنا و گاه در بقاست و در هر چه می نگرد حق تعالی را می بیند؛ تا اینکه سرانجام به مقام اتصال نایل می شود و مورد پسند حق تعالی قرار می گیرد و به لقای حق از محرومی ایمن و از غفلت و فترت دور می شود و به مقام تمکین و رضا دست می یابد "و قول و فعل او همه در عبودیت باشد و در مرضات حق تعالی بود و همیشه در لذت باشد". در این مرتبه، در ظاهر، متحیر یا مستغرق در عبودیت است و در قول و فعل نیز غالب و مسلط بر همه مخلوقات است؛ زیرا فعل وی، فعل حق است.

از رساله بدایة الذاکرین چندین نسخه موجود است، از جمله: نسخه ای در کتابخانه مرحوم اسد الله خاوری در شیراز (۱)، که به کتابخانه شهید دستغیب (ملی) شیراز اهدا شده است؛ و نسخه ای در مجموعه (۱۱) ۶۶ نجم در کتابخانه مجلس (همین نسخه) (۲). مهمترین و قدیمی ترین نسخه متعلق به کتابخانه شخصی آقای سید مهدی

لا جوردی قمی در قم است. این نسخه در تاریخ ۲۲ محرم ۷۷۰ هجری قمری به قلم علی ابن عبدالرحمن بن کامل بن محمد نیریزی (اشتباهاً تبریزی) کتابت شده است. مؤلف این رساله را تشخیص نداده اند و روی برگ آغازین آن با خط متأخر تر نوشته شده است: "رساله شیخ قشیری در ذکر حلی و خفی آن که ذکر آن است که به زبان نیاید (۳)" که البته این انتساب اشتباه است. این نسخه اخیراً به کتابخانه آیت الله مرعشی اهدا شده است (۴). علاوه بر آن، در کتاب دانشمندان و سخن سرایان فارس از نسخه ای دیگر ضمن مجموعه شماره ۴۱۹ کتابهای اهدایی سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورا یاد شده است (۵) که البته بنده اثری از آن نیافتم.

به هر حال در اینجا تنها نسخه (۱۱) ۶۶ نجم کتابخانه مجلس شورا مورد استفاده قرار گرفته است. در این رساله سعی شده است که بیشتر واژه ها به همان صورت اصلی حفظ شود مگر آنکه واژه ای غلط باشد که در آن جا صورت درست آن نوشته و صورت اشتباه آن در باورقی داده شده است.

ضمناً قواعد ویرایش نیز در متن - به جز نقطه و ویرگول گذاری - رعایت نشده است تا متن به همان صورت اصلی باقی بماند و در تصحیح کامل آن بتوان از آن بهره برد.

بداية الذّاکرین شیخ حاجی امین الدین بلیانی

هو

و به نستعین

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمین كما هو اهله و الصلوة والسلام الانمان (۶) علی محمد و اله اجمعین. اما بعد، فضل و کرم حق تعالی و تقدس در هر طرفه العین در شأن بندگان بسیار است، اما هیچ نعمت از آن فاضل تر نیست که بنده را توفیق بخشد تا بذکر لا اله الا الله مشغول گردد، و این زمان چون فرزند محترم درویش عطاء الله (۷) اعطاه الله تعالی خیر ما تعطی و خیر ما تسئل و خیر ما یخفی و خیر ما یدعی - بتأیید ربانی توفیق یافت و موافقت و متابعت آباء و اجداد کرام (ره) می نماید در مداومت بذکر لا اله الا الله نموده

اند این معنی سعادت‌نی تمام است - شعر:

نعم الاله على العباد كثيرة واجلهن نجابة الا و لاد

هر آینه چون این توفیق از خزاین فضل رب العالمین موهبت افتاد، ثواب نمود که درین باب دو حرفی از بهر وی نوشته شود تا شمه از ابتداء ذکر لا اله الا الله گفتن معلوم کند، و بعد ازین چون سعادت یار باشد و جد و اجتهاد در مداومت بذکر لا اله الا الله نمودن از وی بظهور آید، امید هست که حق سبحانه، معانی و اسرار ذکر لا اله الا الله بر آئینه دل او مکشوف گرداند و آگاه شود و بیدار گردد و معلوم کند که آباء اجداد کرام او این طریقه چگونه سپرده اند، و از مداومت بذکر لا اله الا الله نموده اند چه سعادت‌ها و دولت‌ها و جمعیت‌ها یافته اند، و هر فرزندی که توفیق یابد متابعت ایشان کند از مقام و درجات ایشان محظوظ و بهره مند گردد و محروم نماند؛ انشاء الله، و نام این کتاب بدایة الذاکرین نهاده شد. بالخیر و بالله نسعین و منه التوفیق و لاحول و لا قوة الا بالله.

دلیل بر آنکه ذکر لا اله الا الله فاضل تر از ذکرهای دیگر است: قال رسول الله (ص): اکثروا قول لا اله الا الله فانی لم اقل و لا القائلون الملائكة المقربون و لا الانبياء المرسلون و العباد الضالكون و من سبَّ الله رب العالمين كلمة (۸) عند رب العالمين اعظم من كلمه (۹) لا اله الا الله في حيوته و عند وفاة (۱۰)، و قال (ص): سمعت سيد الملائكة - يعنى جبرئيل (ع) - يقول: ما نزلت كلمة اعظم من لا اله الا الله على وجه الارض، بها قامت السموات و الارض و الجبال و الشجرة الا و هي كلمة الاسلام الا و هي كلمة الاخلاص الا و هي كلمة النور الا و هي كلمة الرحمة الا و هي كلمة القرب الا و هي كلمة التقرب الا و هي كلمة التجارة الا و هي كلمة الله العيا، لو وضعت في كفة و سبَّح السموات و سبع ارضين في كفة لرححت بهن -

دلیل بر آنکه ذکر فاضلتر است از دیگر عبادات، سئل رسول الله (ص): اى الاعمال افضل؟ فقال: ذكر الله قيل: فالجهاد! قال: وهل يجاهد الا لاقامة ذكر الله؟ قال: و هل يصلى الا لاقامة ذكر الله؟ حتى ذكر الحج و الصوم و الزكوة و معظم العبادات و هو (ص) يقول: و هل يفعل ذلك الا لاقامة ذكر الله؟

دلیل بر آنکه هر که ذکر می کند همچنانست که نماز می گزارد (۱۱)، قال رسول الله (ص) لرجل من (۱۲) اهل الصفه يكنى بابي درين: يا ابا درين (۱۳) اذا خلوت فحرك لسانك بذكر الله تعالى، فانك لا تزال في صلوة ذكرت ربك -

دلیل بر آنکه اگر کسی وضو بسازد و در مجلس ذکر حاضر شود و بذكر لا اله الا الله مشغول گردد و دو رکعت نماز سنت که بعد از وضو ساختن می کند. بسبب مشغولی لا اله الا الله بکنند رخصت درین هست و جایزست: قول رسول الله (ص): ان حضور مجلس الذکر افضل من صلوة الف رکعة و شهود الف جنازة و عبادة الف مریض.

دلیل بر آنکه اگر کسی ذکر میگوید اگر وضو دارد هر یکبار بگوید ثواب ده بار یابد، اگر وضو ندارد هر یکبار ثواب یکبار: قال رسول الله (ص): من ذکر الله و هو طاهر فالواحد غرة من ذکر و هو غیر طاهر فواحد بواحدة.

دلیل بر آنکه ذکر فاضلتر از فکر است: سئل الشيخ ابو عبد الرحمن السلمی عن الاستاد ابو علی دقاق (ره)، فقال: الذکر اتم أم الفکر؟ فقال الاستاد ابو علی: ما لذی یقع للشیخ فیه فقال الشیخ ابو عبد الرحمن: الذکر اتم من الفکر لان الحق تعالی یوصف بالذکر و لا یوصف بالفکر و ما یوصف به الحق اتم مما اختص به الخلق فاستحسن الشیخ ابو علی دقاق (ره) (۱۴).

دلیل بر آنکه ذکر در قیام رواست و در قعود رواست و چون خفته باشد رواست: قال الله تعالی: "الذین یدکرون الله قیاماً و قعوداً و علی جنوبهم (۱۵)" و قال سبحانه: "فاذا قضیتم الصلوة فادکرو الله قیاماً و قعوداً و علی جنوبکم (۱۶)".

دلیل بر آنکه ذکر از قیام فاضلتر است از قعود: قال رسول الله (ص): افضل الاعمال احمزها ای اشدھا و این يك حدیث دیگر دلیل میشود هم بر این معنی که صلوة القاعد علی النصف من صلوة القائم.

دلیل بر آنکه قیام در شب فاضلتر است از قعود: قال رسول الله (ص): علیکم بقیام اللیل فإنه مرضات لربکم و مکفر لسیئاتکم و هو دأب الصالحین قبلکم و قرابة الی الله تعالی و ملفاة للوزر و منتهاة عن الدسم و مذهبة لکید الشیطان و مطردة للذأ، عن الجسد.

دلیل بر آنکه بعد از نماز عصر تا وقت غروب ذکر لا اله الا الله گفتن فاضلتر از آن است بعد از نماز صبح تا وقت طلوع آفتاب بذكر مشغول باشد: قال رسول الله (ص): لان اجلس مع قوم یدکرون الله من صلوة العصر الی ان تغرب الشمس احب الی من ان اعتق ثمانية من ولد اسمعیل، و قال (ص): لان اقمع مع قوم یدکرون الله منذ صلوة الغداء، حتی تطلع الشمس احب الی من ان اعتق اربعة من ولد اسمعیل. چون بعد از نماز پسین تا وقت غروب بذكر مشغول بودن، فرمود که از آن دوستتر دارم که هشت فرزند اسماعیل (ع) که

به برده برده باشند باز خرم و آزاد کنم و بعد از نماز صبح تا وقت طلوع فرمود که دوستتر دارم از آنکه چهار فرزند اسماعیل آزاد کنم، پس از این دو حدیث معلوم میشود که بعد از نماز پسین تا وقت غروب بذکر مشغول بودن دو چندان ثواب داشته باشد که بعد از نماز صبح تا وقت طلوع بذکر مشغول باشند.

دلیل بر آنکه اگر کسی مشتاق باشد بحضور جماعتی که ذکر لا اله الا الله میگویند، بغایت پسندیده باشد: قال رسول الله (ص): لَمَّا أَهْبَطَ آدَمُ إِلَى الْأَرْضِ بَكَى ثَلَاثَةَ سِنِينَ فَأَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ مَا يَبْكُكَ فَقَالَ الْهَى لَسْتُ أَبْكِي شَوْقًا إِلَى نَعِيمِ الْجَنَّةِ وَلَا خَوْفًا مِنَ الْيَمِّ الْجَحِيمِ لَكِنِ ابْكِي شَوْقًا إِلَى الْمَلَائِكَةِ الطَّائِفِينَ (۱۷) العرش سبعين الف صف جرد مرد كحولين يذكرونك ويرقصون ويتواجدون كل واحدٍ اخذاً بيد صاحبه ويقول باعلى صوته من مثلنا و انت حبيبا و ذلك دأبهم الى يوم القيمة فأوحى الله اليه ان ارفع رأسك و انظر اليهم فارفع رأسه الى السماء، فكاشفها الله عليهم و هم كانوا ذاكرين سامعين من الحق راقصين حول العرش ساعين بين العرش الكرسي غائبين عما سواه فسكنت روعنه. از این حدیث معلوم میشود که ذاکران در ذکر لا اله الا الله اگر پای بکوبند و از لذت ذکر محبوب رقص کنند و دست و سر و پای ایشان در حرکت باشد و نعره زنند و فریاد کنند پسندیده و جایز است و او را منع نتوان کرد.

دلیل بر آنکه هر کس که ذکر می گوید اگر جماعتی طلب کند که ذکر کنند و با ایشان ذکر کند فاضلتر باشد: امام احمد حنبل در کتاب زهد آورده است که داود پینمبر (ع) هر سحرگاه که میخواست ذکر بگوید، منادی میکرد و میگفت الا ذاکراً اذکر معه الا مذکر اذکر معه، و ابراهیم صلوات الله از حق تعالی درخواست و گفت الهی جماعتی از بندگان تو پیش من فرست تا حضور من ذکر تو میگویند و من با ایشان ذکر تو میگویم، حق تعالی جمعی از غیب بفرستاد و در حضور او ذکر می گفتند و ابراهیم (ع) با ایشان ذکر حق تعالی می گفت.

دلیل بر آنکه جماعتی که ذکر کنند، اگر بحلقه بایستند و ذکر بگویند سنت است و پسندیده: قال رسول الله (ص): اذا مررتم برياض الجنة فارتعوا. قالوا: يا رسول الله وما رياض الجنة؟ قال: حلق الذكر، و این يك حدیث دیگر در تصدیق حلقه ذکر پسندیده مینماید. قال رسول الله (ص): ان الله تعالى سياره من الملائكة اذا مروا بحلق الذكر قال بعضهم لبعض اعدوا فاذا دعا القوم آمنوا على دعائهم فاذا صلوا على النبي (ص) صلوا معهم حتى يفرغوا ثم يقول بعضهم لبعض طوبى لهؤلاء، يرجعون اليهم ربهم.

دلیل بر آنکه بعد از نماز پسین ایستادن در حلقه ذکر گفتن سنت است: قال یزید الرفاشی: کان انس اذا حدث بهذا الحديث اقبل على فقال والله ما هو بالذی تضع انت و اصحابك ولكنها قوم يتحلون الحق-

دلیل بر آنکه جماعتی که در حلقه ذکر حاضر میباشند اگر یکی غایب شود بی عذری شاید که طلب وی باز کنند و غرامت از وی بستانند: در تفسیر قوله تعالی: "ما لاری لاهد هدام کان من الغائبین لا عذبه عذاباً شدیداً او لا یبحنه او لیأینینی بسلطان مبین (۱۸)" وارد است. سلیمان نبی صلوات الله علیه طلب هد هد کردند و باز خواست و عتاب فرمودند، سبب آن بود که تمام مرغان بر بالای سر سلیمان (ع) ایستاده بودند جمله بذکر مشغول بودند و سلیمان (ع) باواز ذکر مرغان انس و ذوق و الفت می یافت چون در آن ساعه آواز ذکر هد هد نشنید طلب او ازینجهت کرد و عتاب با او باینواسطه بود، و باز خواست از کسی کردن که از حلقه ذکر غائب گردد سنتی پسندیده است، و شیخ جنید (ره) گفت: در حلقه ذکر میباید که محافظت زمان و مکان و اخوان باشد تا از ذوق ذکر با نصیب باشند.

دلیل بر آنکه از حلقه ذکر بیرون شدن پسندیده نیست و نباید رفت: قال رسول الله (ص): قال اخی داود (ع) الهی اذا رأیتنی اجاوز مجالس الذکر الی مجالس الغافلین فاکسر جلی دونهم فانها نعمة تنعم بها علی-

دلیل بر آنکه اگر طعام خورند باید که از برای قوت ذکر خورند و بعد از آن، چندان که توانند ذکر بکنند تا هر چه خورده باشند بسبب ذکر گداخته گردد: قال رسول الله (ص): اذیبوا طعامکم بذکر لا اله الا الله و لاتناموا علیه ففتشوا قلوبکم (۱۹).

دلیل بر آنکه لا اله الا الله به تعجیل نباید گفتن و در گفتن لا مدی تمام بکشند و در الا الله گفتن مدی تمام بکشند: قال رسول الله: من قال لا اله الا الله ومدها هدمت له اربعة الف ذنب من الکبائر (۲۰).

دلیل بر آنکه بیاید که در ذکر گفتن سعی نماید که درست بگوید و تمام حرفهای آن بعظمت بر زبان برانند بحضور دل: قل الثوری (ره): افضل اعمال (۲۱) الانفاس التعظیم. در معنی این لفظ چنین آورده اند که مراد ازین کلمه آنست که ذکر لا اله الا الله بعظمت بر زبان برانند و دل را موافق زبان گردانند و عبارت شرح کلمات ثوری اینست: "یملاً فاه و یرفع صوته"، و در کتاب مسرح انفاس چنین آورده اند که مراد ازین کلمه آنست که ذکر باواز بلند گفتن از اسرافیل (ع) ابتدا شده و قال: "ان الله تعالی لما

خلق اسرافیل (ع) وفتح عینه نظر الی عظمة الرّب تعالی فبقی مدهوشاً قائماً علی قوائم العرش ثلثین الف سنة فلما افاق بعد هذه قال سبحان ربی العظیم رافعاً بها صوته الطیب فوكله الله تعالی علی ارواح العباد فی الصور“ و شیخ ابو حمزة خراسانی (ره) گفت: ”در گفتن لا اله الا الله باید که چندان قوه کنند که تمام اعضا در ذکر بلرزد و بیقراری در عضوها ظاهر شود و مریدان ابو حمزة خراسانی (ره) در لا اله الا الله گفتن چندان قوه میکردند که چشم ایشان گداخته میشد و بدنهای ایشان ضعیف و نزار میگشت و در همسایه خلوت خانه شیخ ابو حمزة خراسانی (ره) گورستانی بود و آنرا مقبره شهداء لا اله الا الله میگفتند. هر کس از مریدان او که در زمان ذکر لا اله الا الله گفتن وفات میکردند او را در آن گورستان دفن میکردند. بسیاری از مریدان در ذوق لذت لا اله الا الله جان میدادند (ره)“. نقلست که شیخ ابوسعید ابوالخیر (ره) گفت: اینجماعت جوانان که ذکر لا اله الا الله میگویند از هوائی خالی نیستند چون در ذکر گفتن قوه کنند و جسم ایشان بسبب قوتی که در ذکر کنند خشکی و شکستگی یابد، آن هواها و خیالات بیهوده از ایشان زایل گردد و لرز ذکر در دل ایشان ظهور کند -

دلیل بر آنکه ذکر لا اله الا الله بلند بگویند، آواز بردارند در جای بلند گویند چنانچه آواز ذکر او دیگران بشنوند و بسبب شنیدن ذکر لا اله الا الله تنبیه یابند و یاد حق تعالی کنند: قال رسول الله (ص): قال الله تعالی لموسی ابن عمران (ع) ان فی امة محمد (ص) رجالاً یقومون علی الاشراف ینادون بقول لا اله الا الله اولئك جزاؤهم عندی جزاء الانبیاء. پس ذکر بلند گفتن بقوه فاضلتر است از آنکه آهسته و نرم گویند و شرح آن بسیار است اگر کسی سؤال کند که: قال رسول الله (ص): خیر الذکر الخفی. و معنی این حدیث آنست که ذکر پنهان گفتن فاضلتر است از آشکارا گفتن - گوئیم جواب او اینست که ذکر خفی نه آنست که بزبان، ذکر آهسته و پنهان بگویند بلکه ذکر خفی وراء ذکر زبان و وراء ذکر دل و وراء ذکر سر است و وراء ذکر جان است و به بضاعت عقل مجازی و علم ظاهر، معرفت ذکر معلوم نمیشود، و قد اورد الامام ابو نعیم (ره) فی کتاب حلیة الاولیا: حدثنا ابوالحسن علی ابن هرون قال: سمعت ابا القاسم (۲۲) جنید بن محمد یقول و سئله جعفر ما تقول اکرمک الله فی الذکر الخفی ما هو لا یعلمه الحفظة؟ و ففنا الله و ایاکم لا رشد الامور و اقربها الی الله و استعملنا و ایاکم بارضی الامور و اخبها الیه و ختم لنا و لکم بخیر فاما الذکر الذی یستأثر الله بعلمه و لا یعلمه غیره هو ما اعتقد به القلوب و طویث علیه الضمائر بما لا

تحرك به الالسنه و لا الجوارح و هو مثل الهيبة لله العظمة لله و الجلال لله و اعتقاد الخوف من الله و ذلك كلمة فيما بين العبد و ربه لا يعلم الا من يعلم الغيب، والدليل على ذلك قوله عزوجل: "يعلم ما تكن صدورهم وما يعلنون (٢٣)" و اشباه ذلك و هذه اشياء امتدح الله بها فهي له وحده جل ثناءه فاما ما يعلم الحفظة ما و كلت به و هو قوله عزوجل: "ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد (٢٤)" و قول سبحانه: "كراما كاتبين يعلمون ما تعملون (٢٥)" - فهذا الذي وكل به الملائكة الحافظون ما يلفظ به و بدأ من لسانه و ما يعلمون ما تعملون هو ما ظهر به السعي و ما اضرته القلوب فمالم يظهر على الجوارح و ما يتقد القلوب فذلك له جل جلاله و ثناؤه و كل اعمال القلوب ما عند (٢٦) لا يتجاوز الضمير فهو مثل ذلك و الله اعلم و قال رسول الله (ص) في آخر حديث: فاذا كان يوم القيمة فيجمع الله الخلائق لحسابهم و جاءت الحفظة و ما حفظوا و كتبوا قال الله تعالى لهم انظروا هل له من شيء، فيقولون يا ربنا ما تركنا شيئاً علمناه و حفظناه الا قد احصيناه و كتبناه، و يقول الله تعالى: ان لك عندي كنز لا يعلمه احد غيري و انا اجزيك به - قال: و هو اعنى الذكر الخفي، و قد قال صاحب الرسالة القشيري (ه): "ان الخفي لا يرفع الملك، لانه لا اطلاع له عليه - فهو ستر بين العبد و بين ربه تعالى (٢٧)" و قد قال مؤلف كتاب مرآة الارواح (ه): "ان ذكر الخفي ليس من عالم القلب و النفس و البدن و صاحب الذكر الخفي هو الذي يخفي الذكر عن السر و القلب و النفس و البدن - فان الخفي وراء النفس، و صفاتها وراء الدنيا و الآخرة، و هو لا، حجب بينه و بين الحق تعالى، و الخفي اعلى من السر و اقرب الى الحق، و علامة صاحب ذكر الخفي، ان لا يلتفت الى الدنيا و الآخرة" - شيخ الاسلام عبد الله انصاري (ه) در كتاب مقامات صوفيه در باب ذكر جنين آورده است: "قال الله تعالى: "و اذكركم انك اذا نسيت (٢٨) يعني نسيت غيره و نسيت نفسك في ذكرك ثم نسيت ذكرك في ذكرك ثم نسيت في ذكرك الحق اياك كل ذكر (٢٩)"؛ و الذكر هو التخلص من الغفلة و النسيان و هو على ثلاث درجات: الدرجة الاولى: الذكر الظاهر من ثناء او دعاء او رعاء و الدرجة الثانية: الذكر الخفي و هو الخلاص من الفتور و البقاء مع الشهود و لزوم المسامره و الدرجة الثالثة: الذكر الحقيقي و هو شهود ذكر الحق - اياك و التخلص من شهود ذكرك و معرفة اقتراء الذكر في بقائه مع ذكره - قال رسول الله (ص): "تفصيل الذكر الخفي على الذكر الذي يسهه الحفظة سبعين درجة" و شرح ذكر خفي از پيش باز کرده شد -

دليل بر آنکه ذاکر بمقامی رسد که دل او بذکر گویا گردد و زبان او خاموش باشد

و شیخ ابو سعید خزاز (ره) گفت: که ذکر سه وجه دارد ذکر بست بزبان، و دل از آن غافل و این ذکر عادت بود. ذکر بست بزبان و دل حاضر، این ذکر طلب ثواب بود و ذکر بست. که دل بذكر گویا گردد و زبان گنگ کند. قدر این ذکر کس نمی داند جز خدای سبحانه تعالی. دلیل بر آنکه ذاکر در مداومت بذكر نمودن بدرجه رسد که هیچ کس فهم نکند که چون میگوید، قال السنّی (ص): (سبق المفردون قبل یا رسول الله من قال الذین یستهزون بذكر الله تعالی كما یستهزئ الضبی المنطق)، و فی روایة اخرى، قال رسول الله (ص): سیر و سبق المفرد قبل و من المفردون قال الذین اهتروا فی الذکر فیضع الذکر عنهم انقالهم فیأتون یوم القیمة حنفاً افرده و تفرد بمعنی ای الذی هم المفردون بذكر الله المتحلون به من الناس و قبل هم الهمی الذین هلکت لذاتهم و بقوا یذکرون الله و الاستتار و الاستهتار بمعنی یقال فلان مستهتر بكذا و مستهتر ای مولع به لا یحدث بغير. ای الذی اولعوا بالذکر و خاضوا فیه خوض المستهترین و قبل هو من استهتر الرجل اذا خرف ای الذین هو موما و خرفوا فی ذکر الله تعالی و طاعته ای لم یزل ذلك دینهم و همتهم حتی بلغوا حد الشیخوخة و الخرف.

دلیل بر آنکه چون گویند ذکر لا اله الا الله از ذوق ذکر بدرجه رسد که گویند دیوانه است رواست: قال رسول الله (ص): اکثروا ذکر الله حتی یقال انکم مجانین. از شیخ جنید قدس روحه سؤال کردند که جماعتی هستند که چون ذکر لا اله الا الله میگویند بیخود میشوند، سر و دست و پای ایشان در حرکت می آید، این صفت رواست یا نه؟ در جواب این سؤال گفت: کلّ ما جمع العبد بعین یدی الله تعالی فهو مباح، و کلّ ما شغلت بالله تعالی و جب القیام به، کلّ ما شغلت عن الله تعالی و جب عليك الاعراض عنه.

دلیل بر آنکه در ذوق ذکر تمامت جسم ذاکر در حرکت باشد رواست: عن ابا ازالة قال: صلیت مع علی ابن ابی طالب صلوات الله و سلامه علیه حتی اذا كانت الشمس علی قدر رخ قلب یده ثم قال والله لقد رايت اصحاب محمد (ص) فما اری الیوم احد یشبههم لقد كانوا یصیحون شوقاً غیراً بین اعینهم کماثال ركب المضری قد باتوا الله سجداً و قیاماً یتلون کتاب الله یراوجون بین جباههم و اقدامهم فاذا اصبحوا فذکروا الله ما دوا کما یمید الشجر فی یوم الريح و حملت اعینهم حتی یبل ثیابهم والله ما کان القوم غافلین. چون درین حدیث ما دوا کما یمید الشجر فی یوم الريح آمده است، دلیل یافت شد که اگر گویندگان لا اله الا الله بقرار و بی آرام باشند شاید و انکار نیست و این یک حدیث دیگر

هم دلالت بر این معنی میکند (۳۰) که : ان الله تعالى اوحى الى موسى (ع) يا موسى اذا
 ذكرتني (۳۱) فاذا كرتني وانت تنقض اعضائك ولكن عند ذكرى خاشعاً مطمئناً و اذا
 ذكرتني (۳۲) فاجعل لسانك وراء قلبك و اذا قمت بين يدي فقم مقام العبد الحريق الحقيق
 الدليل و ذم نفسك فهي اولى بالذم فناجني حين تناجيني بقلب و جل و لسان صدق -

دلیل بر آنکه اگر از ذوق سماع ذکر، سر و پای ذاکر در حرکت باشد رواست و آنرا
 منع نباید کرد : ”کما اورد الشيخ المحدث معمر بن احدثين زياد الصوفي الاصفهاني (ره)
 في الكتاب المسمى بشواهد التصوف من الكتاب السنة و اقابيل الائمة قال : ولولم يكن
 شاهد الحركات المتصوفة في سماع التوحيد تعظم الله تعالى الا ابن عمر الخطاب و شاهده
 من المنبر لكان حسبا و كفاية لمن وقفه الله تعالى ، حدثنا بذلك ابن حبان حدثنا محمد بن
 هرون قال : حدثنا الربيع بن سليمان قال حدثنا ابن (۳۳)“ و هب اخبرني اسامة بن زيد عن
 ابي حارثه عن ابن عمر رأى رسول الله (ص) على المنبر يخطب فقرأ هذه الآية (و ما قدروا
 الله حق قدره) (۳۴) ثم قال رسول الله (ص) : ”يا خذ الله السموات و الارضين السبع
 فيجعلها في كفيه ثم يقول كما يقول الغلام بالاكراه انا الله العزيز الغفار، حتى لقاد رايت المنبر
 وانه يكاد يسقط به“ و روى محمد بن المنكدر عن ابن عمر (۳۵) قال فباي المنبر هكذا فجا
 و ذهب ثلث مرات، فهذا دليل الحركات و وجود شهادة (۳۶) العظمة لله تعالى و لو لاقسوة
 القلب و قلة (۳۷) المعاملة في اسباب الغيوب و محبة (۳۸) الدنيا و كثرة الذنوب لقطع القلوب
 و تصدعت عن ذكر الله تعالى و قراءة القرآن و لمن السماع بقدر صفاء القلوب و طهارة (۳۹)
 العبودية و حقيقة الزهد في الدار الفانية قال الله تعالى : ”لو انزلنا هذا القرآن على جبل
 لرأيتنه خاشعاً متصدعا من خشية الله“ (۴۰)، و اورد في كتاب شواهد التصوف ان رجفان
 القلب عند الذكر من آثار المتصوفة و هو الوجد و المتصوفة به موصوفة ؛ و اما اثر رسول الله
 (ص) في السماع و السقوط عند تلاوة القرآن : فحدثنا ابو محمد حبان قال : حدثنا الحسين
 ابن الحسن الطبري قال حدثنا اسمعيل بن عبد الحميد قال حدثنا حفص بن عمر قال
 حدثنا روح بن مسافر عن محمد ... عن ابيه عن رسول الله (ص) قال : ”اصبحت النبي (ص)
 في سفر ليلة فقرأ (ص) : بسم الله الرحمن الرحيم فبكي حتى سقط فقرأ عشرين مرة كل ذلك
 يبكي حتى سقط ثم قال في اخر ذلك خاب من لم يرحمه الرحمن الرحيم“ -

دلیل بر آنکه در این حالت که بذکر مشغول بود نعره و فریاد از ذاکر برآید جایز
 است و هذا ايضا من كتاب الشواهد روى حران ابن اعين قال : قرأ رسول الله (ص) : ”ان

لدينا انكالا و جحيماً“ (۴۱) فصعق و قد ظهر ذلك من الصحابة - ثم الشاهد على سماع المتصوفة و حر كاتهم و صعقتهم و اضطرابهم من حال ابي بكر ما روى قيس ابن حازم قال : صلى بالناس ابي بكر الغداة فقرأ سورة الحقاقة فلما بلغ الى قوله تعالى : “خذوه فغلووه (۴۲) “ شهق شهقة خرمغشياً عليه فكنا نعوده ستة عشر صباحاً ، و اما الشاهد على سماع التوحيد للمتصوفة و حر كاتهم و اضطرابهم عند الذكر من حال عمر (رض) ، ما روى انه سمع قارياً يقرأ سورة و الطور فلما بلغ : ” ان عذاب ربك لواقع ما له من دافع (۴۳) “ - اضطرب و سقط ما زال يتمرغ و يخور فلما سكن حملوه الى منزله فكان يعاد من ذلك اياماً - اما الشاهد على سماع المتصوفة و حر كاتهم و اضطرابهم من حال عثمان ، ما روى انه صلى بالناس الفجر فقرأ سورة المزمل فلما بلغ (الاية) : ان لدينا انكالا جحيماً (الاية) (۴۴) ، شهق شهقة فكان يعاد من ذلك اياماً - ثم الشاهد على سماع المتصوفة بوجود الحال و الشهقة و الحركة فالتدى روى عن امير المؤمنين على ابن ابي طالب (رض) : انه صلى بالناس صلوة الفجر ، فقرأ سورة المزمل ، فلما بلغ قوله تعالى : ان لدينا انكالا و جحيماً و طعاماً ذاغصة و عذاباً اليماً (۴۵) ، شهق شهقة و كان يعاد من ذلك اياماً ؛ و در كتاب الامر المحكم المر بوط فيما يلزم اهل طريق الله من الشروط ، در باب سماع مى آورد كه : مى بايد سماع ذاكران در ذكر باشند و با يتعبارت تقرير كرده است : ” و يأخذون فى الذكر بصوت واحد و طريقة واحدة و هى احسن عند المحققين من قول القوال و تبيحتها اعلى و احسن لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد “ -

دليل بر آنكه ذاكر را (۴۶) در ذكر تواجد بود و اگر در آنحالت رقص كند و گرد خود گردد و در زمين گردد رواست و او را منع نبايد كرد : نقلست كه شيخ ابوالحسن نورى (ره) روزى نابيناى را ديد كه الله الله ميگفت ، نورى پيش او رفت و گفت اى غافل ياد حق چگونه مى كنى تو او را چه دانى كه اگر بدانى زنده كى مانى ، اين بگفت و بيهوش شد چون بيهوش آمد از آن شوق ، روى بصحرا نهاد و در نيستانى افتاد كه تازه دروده بودند و الله الله ميگفت و گرد خود ميگرديد و از بيقرارى مى افتاد و بر مى خاست (۴۷) و آن شاخهاى نى در پا و پهلوى وى ميرفت و خون روان ميشد و هر قطره خون از آن كه بر زمين مى چكيد نام الله صورت مى بست ، همچنان در آنحالت وفات يافت -

دليل بر آنكه اگر كسى توفيق يابد و ساعتى لا اله الا الله كند ، اگر سجده شكر كند رواست : در كتاب شعب الایمان آورده است كه يكى از اوليا به ذكر مشغول ميشد و در هر ساعتى سجده ميگذارد ، ازوى سؤال كردم كه اين سجده چيست كه ميكنى ؟ گفت كه اين

سجده شکر است که می‌کنم ، یعنی شکر آن نعمتی که حق تعالی توفیق بخشید و ساعتی بذكر او مشغول شدم و اگر درین سجده این دعا بخواند مناسب است و پسندیده است: سجده لله من نعمه و فضل الله و طوى الله و من الله الحمد لله الذى مئمن يذكره - اللهم اجعلنى مئمن يذكرک و ذکر من لا يريد بذكره منك الا ما هو لك اللهم امح من قلبى كل ذکر الا ذکرک و كل حب الا حنک و كل رغبة الا اليک و كل رهبة الا اليک.

سعی و کوشش تمام و جد و جهد بلیغ می باید نمود تا حق تعالی توفیق بخشد و شرایط و ارکان ذکر تمام بجائی آوریم و از آن قوم نباشیم که بذكر زبان قناعت کرده اند و خرقة درویشان پوشیده اند و از اسرار و معانی و حقایق ذکر محرومند. قال النبى (ص): لا تتكسل (۴۸) على لا اله الا الله فان لا اله الا الله مجن لاسلام و اذالم يكن و ثيقا نفذ السهم فيه و كل سهم جاوز المجن قتل صاحب المجن ، و از معانی این حدیث صحیح بیاید ترسید و ایمن نباید بود که در اخبار وارد است که روز قیامت لا اله الا الله در عرصات آید و خلایق بسیار در دوزخ برد و گوید: ابالله و آیایه و رسوله کنتم تستهزؤن و از این حدیث نیز ترسناک باید بود و فارغ و غافل نباید گشت: قال النبى (ص): قال ابليس اهلكت الناس بالذنوب و اهلکونى بلا اله الا الله و الاستغفار فلما رأيت ذلك اهلکتهم بالا هواء و هم يحسون أنهم مهتدون. من مقالات مجمع الحقایق شیخ رکن الدین سنجاسی (ره): "بدان که فاضلترین عبادات و بزرگوارترین تقریبی بحضرت حق سبحانه ذکر اوست ، چنانچه در کلام مجید فرمودند: ول ذکر الله اکبر (۴۹)" و دیگر فرمودند: "يا ايها الذين آمنوا ذكروا الله ذكراً كثيراً (۵۰)" و انتهاء این در اخبار پیغمبر (ص) در فضیلت ذکر آمده است و در آثار صحابه و مشایخ سلف. همچنین بدان که مقصود از ذکر حق تعالی ذکر مجرد نیست بلکه همچنانکه مقصود علم عملست و مقصود از قرآن کار کردن بدان ، مقصود از ذکر ، انس گرفتن است با مذکور تا معرفت و محبت حق تعالی حاصل شود و آنگاه ویرا روز بروز و ساعة بساعة از عالم ملکوت و عالم غیب اسباب رفتن بحضرت حق سبحانه معلوم ، اگر این فتح در دنیا نیابد در آخرت ویرا این درجه حاصل شود: مقصود ازین کلمه آنست که باید پیوسته ملازم ذکر باشد تا آنوقت که ویرا انسی حاصل گردد با مذکور. اما بدان که ذکر را بدرجات است اول می باید که ذکر لا اله الا الله میگوید به قوت عظیم و هیبت تمام چنانکه همه اعضاء ظاهر و باطن وی حاضر شوند. چون ذکر چنین کند مس وجود وی تافته می شود از پر تو آتش ذکر ، که مثال دل آدمی همچنان است که مثال آهن ، و هیچ آهن نباشد که از آن آئینه

نتوان ساخت ، با تیغ برنده لا بچند چیز احتیاج می افتد تا جوهر آهن باز تابد و الله الله بر دل وی مستولی شود بی اختیار وی در خواب (۵۱) و بیداری ، در میان خلق و در خلوت او مستغرق و ذاکر بود ، زیرا که وی اینساعت بذکر ایستاد و دل و زبان وی بحکم ذکر بود و در درجه دویم ذکر بحکم دل و زبان او باشد و در اینمقام عاشق حق تعالی باشد چنانچه که در بعضی کتب ائمه (ع) آمده است که بر بنده که ذکر من در وی غالب شود عاشق من گردد و من عاشق او ؛ صفات حق تعالی بر وی مکشوف گردد و از الله گفتن باز ماند ، زیرا که الله از پس پرده و حجابها میگفت (۵۲) چون حجابها را برداشته اند نام او نتواند گفت و متحیر مانده باشد در کشف تجلیات ، و متفکر باشد از عجایب ملائکه و بهشت و اهل بهشت و الوان نعیم بهشت . چون اینمقام بر دل وی استقامت کرد بدرجه سیم و از فکر نیز باز ماند و در جلال حق جل جلاله فانی شود . در اینمقام وقت باشد از اندرون وی بی اختیار وی هو هو می آید ، از پر تو آنچه در اندرون او است و وقت باشد از زبان او و جمله اعضای ظاهر و باطن او هو هو بر می آید و در آن خلوت که باشد از دیوار همچین هو هو بر می آید یا الله الله بر می آید . چون مرد در این مقام عامل باشد بصورتهای ملائکه و عجایبهای غیب باز نماید و بدین چیزها التفات نکند ، در عشق سبحانه و تعالی و مستعجل تر باشد . چون از این عقیبه نورانی بگذرد و خود را و هورا فراموش کند و حق تعالی بقدر صفای وی لقای خود را وی کشف کند ، چنانکه رسول (ص) فرمود : ان الله تعالی یری هیبه (۵۳) ذاته کیف یشاء ، و در دیدن و شناختن او شکی شبهه نماند و بر او ، چنانچه که حق سبحانه و تعالی در کلام مجید فرمود : ”سبحن الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین (۵۴)“ و این مقام ، اول وصالست . بعد از آن ، ساعت در ترقی و مزید باشد و درین مقام ، گاه در فنا باشد و گاه در بقا ، چون هم حق تعالی بیند و بحق تعالی بیند و خود را قانی داند و جمله مخلوقات فانی بیند و در هر چه نگردد حق تعالی را بیند و در شوقی و شوری عظیم باشد . آن مقام را مقام بقا گویند و درین مقام باشد ، تا وقتی که بمقام اتصال رسد ، چون پسند شود و بلقائ حق تعالی از محرومی ایمن گردد و از غفلت و فترت دور باشد ، قرار گیرد و ساکن شود و از هر حکم که در هیجده هزار عالم رود در باطن او انکاری و چونی و چرائی نبود و هر چه بر وی رود ، راضی باشد و وجود خود را در رضا و محبت حق تعالی فانی بیند و دل وی کلی با حق تعالی باشد و اختیار او بکلی بر خیزد و فعل و قول او همه در عمودیت باشد و در مرضات حق تعالی بود و همیشه در لذت باشد ، و از مقام وی هیچ کس شرح نتواند کرد در ظاهر ،

علامت وی آن باشد که متحیر بود یا مستغرق عبودیت باشد که اسباب تحیر است و در فعل و قول وقتی باشد که بر همه مخلوقات غالب گردد که فعل وی فعل حق است و قد قال الله تعالی فی کلامه القدیم "والله غالب علی امره (۵۵)" و وقتی باشد که ساکن و ساکت باشد، چنانکه اگر عضوی از وی جدا کنند، سخن نگوید و حرکت نکوید و حرکت نکند زیرا که معاینه بیند که آن فعل حقست که بر وی رانند از دست دیگران و بدین سبب ساکن و صامت باشد و تسلیم شود و خود را خوار و حقیر ناچیز بیند و آنرا عین صواب داند، و وقتی باشد که فعلی در وجود وی راند بر دیگران و آن باشد که بر دیگر مخلوقات غالب شود که بواسطه وی عالمی معمور کند یا خراب گرداند والله اعلم بالصواب، تا این جا سخن شیخ رکن الدین سنجاسی است (ره)، و باید که حلقه ذکر از قیام کنند و صلوات در ابتداء ذکر تمام بفرستند و بعد از صلوات در ابتداء ذکر این تحمید بخوانند که ثواب بود: بسم الله الرحمن الرحیم بسم الله توکلت علی الله و لا حول و لا قوة الا بالله الحمد لله قال انی مونس لمن انس بذكری و الحمد لله الذى قال لا يطيب الحيوه الا بذكرى و الصلوة والسلم على الرسول الذى قال (ص): افضل الذكر لا اله الا الله و قال (ص): ان احسن الحسنات لا اله الا الله و قال (ص): ان علامة حب الله ذكره و على آله و اصحابه اجمعين۔

آنگاه این دعا بخواند: "اللهم احينا ذاكرين و امتنا ذاكرين و احشرنا فى زمرة الذاكرين بفضلک و کرمک یا ارحم الراحمين" و چون این دعا خوانده (۵۶) باشد بذکر مشغول شود۔

دلیل بر آنکه اگر در حالت ذکر گفتن دست بردارند چنانکه در حالت دعا کردن رواست: قال رسول الله (ص): قال موسى (ع) "یا رب علمنی شیئاً اذکرك و ادعوك به فقال یا موسى قل لا اله الا الله فقال یا رب کل عبادک يقول هذا انما اردت شیئاً تخصنى به فقال یا موسى لو ان السموات السبع و الارضين و ... غیری وضعة فى کفة و لا اله الا الله فى کفة لما لتسابقهن لا اله الا الله" و در حدیثی صحیح آمده است که رسول (ص) لا اله الا الله می گفت و هر دو دست برداشته بود و عن شداد بن اوس قال: انی بلغ (۵۷) رسول الله (ص) فی بیت رجل من اصحابه فقال انظروا هل فیکم من غیرکم فقالوا لا فقال اخب الباب فاغلق الباب، ثم قال ارفعوا ابشروا فقد غفر لکم انی بعثت بها و بها امرت و علیها ادخل الجنة۔ هذا حدیث صحیح اورد الحافظ ابو القاسم الطبرانی نور الله مضجعه فی المعجم الکبیر فی باب الشين فی ترجمة من اسمه شداد۔

و جماعتی که در حلقه ذکر ایستاده اند و ذکر میگویند چون ساعتی ایستادند و

خستگی در جسم یافتند روا باشد که بنشینند و ذکر میگویند چون ساعتی نشستند و از نشستن خستگی در جسم بیابند یا از کواب زحمت یابند شاید که دیگر بار بر خیزند و از قیام ذکر گویند و در آخر اوراد ذکر، که بنشینند و فرو گذاشت کنند صواب چنان می نماید که بر وفق حدیث افضل الدعاء لا اله الا الله دست بر دارند و ذکر میگویند و بر طریق دعا دست برو فرو آرند و زمانی بنشینند و بحضور دل مراقبت نمایند و در وقت برخاستن (۵۸) این کلمات بگویند (۵۹): "سبحانك اللهم و بحمدك اشهد ان لا اله الا انت استغفرک اللهم اسئلك التوبة" و اگر صلوات فرستند و بعد از آن این دعا بخوانند: "اللهم انت قلت اذکرونی اذکرکم اللهم انا ذکرناک علی قدر قلّة عقلنا و علمنا و فهمنا فاذکرنا علی قدر سعة رحمتک و فضلک و مغفرتک و افتح مسامع قلوبنا لذکرک یا خیر الذاکرین و للمؤمنین و المؤمنات و الکاین منهم یا ارحم الراحمین" - بعد از آن چون بر خیزد و بمهمی و مصلحتی مشغول میباشد باید که هنوز در این احوال باشد و آثار این اسرار در باطن و ظاهر وی روشن باشد تا از گروه غافلان و جاهلان نباشد و هر کس که ذکر کنند و دل او غافل باشد (۶۰)، در حق او وعید سخت دشوار آمده است که حق تعالی میفرماید: که هر که یاد من که خداوندم بغفلت میکند من یاد او را بغفلت میکنم، و یقین بدان که مقصود کلی از خرقه درویشان پوشیدن و در خانقاه درویشان بودن و بذکر مداومت نمودن، آنست که حضور دل چنانکه اولیا، شرح و بیان تقریر فرمودند حاصل شود و از مقامات اهل حضور نشانها داده اند که درین ورق نمی گنجد، و تمامت کتب منزله و احادیث انبیاء (ع) و اخبار و آثار و کلمات و اشارات اولیا بر این معنی ناطق است که هر کس حضور دل با حق سبحانه و تعالی دارد و در نمازهای دیگر همچین حاضر است و او ثابت و مستقیم است و هر کس که لحظه از حضرت حق تعالی غایب میماند و در آن لحظه که غایب است خللی در ایمان او دست داد و لله درمن قال: بیت:

هر آنکو غایب از وی یکزمان است در آن دم کافر است اما نهان است
وگر خود غایبی پیوسته باشد در اسلام بر وی بسته باشد
حضوری بخشش ای پروردگارم که من غایب شدن طاقت ندارم

و میباید که در حلقه ذکر، چنان ایستاده باشند که تمامت مقابل وی را بر یکدیگر باز ایستند و نگذارند که حلقه، تغییری پذیرد که لفظ حدیث صحیح چنین آمده است و اگر دائره حلقه مد دز نبود و یکی پاره باز پس ایستد تا یکی پاره پیش... (۶۱) -

حواشی:

- ۱- شمس، محمد جواد، خاندان بلیانی، معارف، دوره چهاردهم، شماره ۲، مرداد- آبان ۱۳۷۶ش، ص ۷۸-۹۶: دانش پژوه، محمدتقی و ایرج افشار، نسخه های خطی نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۶ش، ج ۵/ص ۲۶۸
- ۲- منزوی، احمد، فهرست نسخه های خطی فارسی، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۵۳ش، ج ۲(۱)/ص ۱۰۶۲
- ۳- مدرسی طباطبایی، آشنایی با چند نسخه خطی، تهران، بی تا ۱۱۳-۱۱۴
- ۴- مرعشی نجفی، محمود، نسخه های جدید، میراث شهاب، شماره ۳۲، سال ۱۳۸۲ش، ص ۳۷
- ۵- آدمیت، محمد حسین رکن زاده، دانشمندان و سخن سرايان فارس، تهران، ۱۳۷۷ش، ج ۱/۲۲۷
- ۶- تشنبة آثم، این دو تاملتر (تاملترین)
- ۷- ظاهراً فرزند او بوده است
- ۸- در متن: کلمة اعظم
- ۹- در متن: کلمة رب
- ۱۰- در متن: ولا عند وفاة
- ۱۱- در متن: می گذارد
- ۱۲- در متن: "فی"
- ۱۳- شاید منظور ابو درداء، عَریمین زید بن قیس بن عائشة بن امیه بن مالک خزرجی انصاری (د ۳۲ ق / ۶۵۲ م) باشد
- ۱۴- قشیری ابوالقاسم، ترجمه رساله قشیریه، ص ۳۵۰
- ۱۵- سوره آل عمران / آیه ۱۹۱
- ۱۶- سوره نساء / آیه ۱۰۳
- ۱۷- در متن: "الطایفین" آمده است
- ۱۸- سوره نمل / آیه ۲۰-۲۱
- ۱۹- شاید فَتَقَرُّوا باشد
- ۲۰- در متن: الکبایر
- ۲۱- در متن: الاعمال

- ۲۲- در متن: ابو القاسم
- ۲۳- و ان ربك ليعلم ما تكمن صدورهم وما يعلنون (سوره نمل / آیه ۷۴)
- ۲۴- سوره ق / آیه ۱۸
- ۲۵- سوره انفطار / آیه ۱۱-۱۲
- ۲۶- احتمالاً عندها
- ۲۷- قشیری، ابو القاسم، ترجمه رساله قشیریہ، ص ۳۵۳
- ۲۸- سوره كهف / آیه ۲۴
- ۲۹- نك: نجم الدين رازی، مرصاد العباد، ۲۶۷-۲۷۰
- ۳۰- در متن: میکنند
- ۳۱- در متن: اذکرنی
- ۳۲- در متن: اذکرنی
- ۳۳- در متن: بن
- ۳۴- سوره انعام / آیه ۹۱؛ سوره حج / آیه ۷۴؛ سوره زمر / آیه ۶۷
- ۳۵- در متن: العمر
- ۳۶- در متن: شهادت
- ۳۷- در متن: قلت
- ۳۸- در متن: محبت
- ۳۹- در متن: طهارت
- ۴۰- سوره حشر / آیه ۲۱
- ۴۱- سوره مزمل / آیه ۱۲
- ۴۲- سوره حاقه / آیه ۳۰
- ۴۳- سوره طور / آیات ۷-۸
- ۴۴- سوره مزمل / آیه ۱۲
- ۴۵- سوره مزمل / آیات ۱۲-۱۳
- ۴۶- در متن: ذاکرا نرا
- ۴۷- در متن: بر می خواست
- ۴۸- در متن: ننکلس

- ۴۹- سورة عنكبوت / آية ۴۵
- ۵۰- سورة احزاب / آية ۴۱
- ۵۱- در متن : خاب
- ۵۲- در متن : میگفتند
- ۵۳- در متن : هیبته
- ۵۴- سورة صافات / آیات ۱۵۹ - ۱۶۰
- ۵۵- سورة يوسف / آية ۲۱
- ۵۶- در متن : خاند
- ۵۷- احتمالاً : بلنت
- ۵۸- در متن : بر خواستن
- ۵۹- در متن : بگوید
- ۶۰- در متن : باشد و
- ۶۱- نسخه ناقص است

دکتر معین نظامی
 عضو هیئت علمی و مدیر گروه فارسی
 دانشکده خاورشناسی، دانشگاه پنجاب لاهور

سومین مجموعه فارسی ملفوظات شاه غلام علی دهلوی

اشاره:

شاه غلام علی دهلوی از عارفان سرشناس طریقه نقشبندیه در شبه قاره است که مریدان و خلفای بسیاری را تربیت کرد و تأثیرات عمیق وی در ترویج سلسله مجددیه حتی در خارج از شبه قاره هم واقعیتی تاریخی دارد. تا کنون دو مجموعه فارسی از گفتارهای وی شناخته شده بود. اینک سومین مجموعه از ملفوظات وی کشف شده است که متن کامل تصحیح شده آن، نخستین بار در این جا چاپ می شود. این مجموعه، با این که کوتاه و به اصطلاح "چکیده وار" است، در ادبیات عرفانی شبه قاره و به ویژه در آثار دانشمندان نقشبندیه خیلی اهمیت دارد و در شناساندن شخصیت درونی و روحیات و عواطف عارفانه شاه غلام علی دهلوی کمک شایانی می کند.

کلید واژه ها: عرفان، تصوف، نقشبندیه، ملفوظات، شاه غلام علی دهلوی.

شاه غلام علی دهلوی - ملقب به شاه عبداللّه - فرزند عبداللطیف در ۱۱۵۶ ق/ ۱۷۴۳ م در بتاله، پنجاب شرقی، هند به دنیا آمد و در ۱۲۴۰ ق/ ۱۸۲۴ م در دهلی وفات یافت و در همان جا به خاک سپرده شد (۱). وی برجسته ترین مرید و بزرگترین خلیفه میرزا مظهر جان جانان دهلوی (شهادت: ۱۱۹۵ ق/ ۱۷۸۱ م) بود. میرزا مظهر به عنوان عارفی وسیع مشرب و سخنور بزرگ فارسی و اردو شهرت و محبوبیت همگانی داشت (۲). پس از شهادت وی، شاه غلام علی دهلوی سجاده نشین خانقاه وی شد.

طریقه نقشبندیه مجددیه در دوره ارشاد شاه غلام علی (۱۱۹۵ ق/ ۱۷۸۱ م - ۱۲۴۰ ق/ ۱۸۲۴ م) رونق تازه ای گرفت و حلقه مریدان وی افزونی بی مانندی یافت. پیروان و دوستان آن وی گذشته از شهرهای مختلف هند، از جاهایی دور دست مانند افغانستان، چین، عراق، عرب، مصر و ماوراءالنهر به دیدارش می رفتند. شاه غلام علی دهلوی خودش هم نویسنده فارسی بود و تعدادی از نویسندگان معروف آن زمان نیز مرید وی بودند. بعضی از آنها آثار ارزشمندی از خود به جا گذاشته اند.

دو مجموعه فارسی از ملفوظات شاه غلام علی دهلوی از پیش شناخته شده است:
 ۱- دُرُ المعارف، گرد آورده شاه رؤف احمد رأفت مجددی، شامل مجالس ۱۲- ربیع
 الاول ۱۲۳۱ ق تا یکم شوال ۱۲۳۱ ق / ۱۸۱۶ م- اما در پایان، بعضی از سخنان
 شیخ بدون قید تاریخ ضبط شده است و برخی از فرموده ها به جمادی الثانی
 ۱۲۳۳ ق / ۱۸۱۸ م مربوط است- رساله کوناهی از شاه غلام علی دهلوی به نام
 رساله مراقبات، نیز در این مجموعه گنجانده شده است- دُرُ المعارف نخستین بار
 به کوشش نیاز علی بریلوی در ۱۳۰۴ ق / ۱۸۸۷ م در مطبع نادری، بریلی چاپ
 شد- چاپ دهلی آن (۱۹۲۷ م) نیز یکی از چاپهای مهم و کهن آن به شمار است
 (۳)-

گزیده ای از این مجموعه سخنان در ۱۳۹۳ ق توسط حافظ عبدالکریم کلاچی
 به نام "شمس العرفان" در کراچی به چاپ رسید که متن فارسی و ترجمه اردوی
 ۲۹ ملفوظ را در بر دارد-

هم چنین شرحی از این کتاب نیز با عنوان "منهاج الزاغیین الی مکتوبات امام
 المتقین" از ایوب گنجی حسن مجددی در ۱۳۷۶ ش / ۱۹۹۷ م در سندج چاپ و
 منتشر شده است-

رأفت مجددی ملفوظات پیر و مرادش را با عنوان "ارکان اسلام" به اردو نیز
 جمع آوری کرده است-

۲- ملفوظات شریفه، گرد آورده مولانا غلام محیی الدین قصوری (۱۲۰۲-۱۲۷۰ ق)
 (۴)- در ۱۲۳۳ ق / ۱۸۱۸ م که گزارش چهل روز حضور مؤلف در مجالس شاه غلام از
 علی دهلوی است- این مجموعه به اهتمام محمد اقبال مجددی و با ترجمه اردو از
 اقبال احمد فاروقی در ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م در لاهور به چاپ رسیده است-

اینک مجموعه ای دیگر- که سومین مجموعه فارسی ملفوظات شاه غلام علی
 دهلوی و گرد آوری شده رؤف احمد رأفت مجددی است- کشف شده است-
 پدید آورنده این اثر مهم عرفانی، شاه رؤف احمد مجددی (۱۲۰۱-۱۲۴۹ ق)
 فرزند شعور احمد از تبار حضرت شیخ احمد سرهندی معروف به مجدد الف ثانی

(۹۷۱ - ۱۰۳۷ ق) است. وی در رامپور متولد شد و در نزد مفتی شرف الدین و شاه عبدالعزیز محدث دهلوی (۱۱۵۹ - ۱۲۳۹ ق) تحصیلاتش را به پایان رسانید. در طریقت، نخست به شیخ درگاهی و سپس به شاه غلام علی دهلوی دست ارادت داد و از شاه غلام علی خرقة ارشاد نقشبندیه گرفت. در شعر گویی شاگرد سخنگوی نامی اردو شیخ قلندر بخش حرأت لکنوی (د - ۱۲۲۵ ق) بود. چندی نیز در لکنو و بهوپال به سر بُرد و در میان مردم و بزرگان آن جاها شهرتی فراوان یافت. سر انجام هنگامی که با کشتی به حج و زیارت حرمین می رفت، در دریا در گذشت. از او ۱۵ اثر منثور و منظوم به فارسی و اردو در دست است (۵) از جمله دُرُ المعارف که پیشتر ذکر شده است.

رأفت مجددی پس از تألیف دُرُ المعارف به جمع آوری مجموعه مورد بحث در این مقال پرداخت و در دیباچه آن می گوید که پس از تدوین ملفوظات شاه غلام علی دهلوی - که اشاره به دُرُ المعارف دارد - شاه غلام علی وی را خلافت داد و به مالوه فرستاد. وقتی از آن جا دوباره به خدمت شیخ رسید، به فکر تدوین مجموعه ای دیگر از سخنان شیخ افتاد و این مجموعه را گرد آورد که شامل مجالس هفت روزه از ۲۵ - ربیع الآخر ۱۲۳۶ ق تا ۲۴ - جمادی الاول ۱۲۳۶ ق / ۱۸۲۱ م است.

گرد آورنده به صورت مشخصی این مجموعه را نام گذاری نکرده است و در دیباچه آن را فقط به نام "تقریرات هفت روزه" یاد می کند. دست نویسی تقریرات هفت روزه / ملفوظات شاه غلام علی دهلوی در مجموعه ای از رسائل خطی با تاریخ ۲۰ - رمضان ۱۲۶۲ ق، در صفحات ۱ - ۳۱ قرار دارد. سه رساله دیگر این مجموعه تحفة المرسله (عربی) تألیف شیخ محمد مبارک، کنز الهدایات فی کشف البدایات و النهایات (فارسی) از محمد باقر لاهوری و رفیق الطالبین (فارسی) تألیف مولوی غلام حسین هوشیارپوری مجددی است. ظاهراً کاتب همه رساله ها غلام محمد نامی است که در انجامة تحفة المرسله اسمش را آورده است.

این نسخه خطی در کتابخانه خانوادگی نگارنده این سطور بود و در ۲۰۰۲م به محقق و نسخه شناس معروف پاکستانی جناب آقای دکتر عارف نوشاهی اهدا شده است و اکنون در ذخیره شخصی وی در اسلام آباد به شماره Acc-86 نگهداری می شود.

دکتر عارف نوشاهی در معرفی این مجموعه مقاله ای ممتع به اردو نوشته است که در مجله "خدا بخش لائبریری جرنل" پتنه، شماره ۱۳۲ - آوریل - ژوئن ۲۰۰۳ صفحات ۶۵ - ۷۰ منتشر شد و سپس همان مقاله، با انضمام عکس رساله، در مجموعه مقالات وی نیز به چاپ رسیده است (۶). اینک متن کامل تصحیح شده آن نخستین بار پیشکش ادب و عرفان دوستان می شود.

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد حمد و صلوة، فقیر رؤف احمد مجددی - جعله الله سبحانه لذاته - گزارش می نماید که چون در سنه یکهزار و دو صد و سی و دوم (۱۲۳۲هـ - ق) سعادت تالیف ملفوظات حضرت پیر دستگیر، قیوم زمان، قطب دوران، مرشدنا و امامنا حضرت عبدالله الدهلوی معروف (به) حضرت شاه غلام علی - مد ظله العالی - حاصل نمودم، بعد از آن جناب این بنده گنده را مُشرف به خلافت فرموده، برای ترویج طریقه، به طرف مالوه رخصت نمودند - بعد از مراجعت از آن سفر، چون حاضر حضور شدم، باز به خاطر ریخت که چندی از دُررِ عُزْرِ معارف که از زبان گوهر فشان حضرت ایشان می ریزند، در رشته تحریر [2a] انتظام دهم و کتابی دیگر جمع نمایم - به سبب عدم فرصت از حلقه و مراقبه، مُقَصِّر این امر ماندم - آخرش چندی از تقریرات هفت روزه رشحه ای از آن سحاب و نفعه ای از آن گلستان برای شاداب ساختن کشت قُلُوبِ طالبانِ صادقان و مُعَطَّرِ نمودنِ دماغِ صُوفیان در سلبِ تحریر در آوردم - الله تعالی به وسیله این امر جلیل القدر مزرعه جان ویرانم را از ترشحات انوار معرفت خود سرسبز فرماید و از بُوی گلزارِ فیضانِ قُربِ خود مشامِ دلم (را) مُعَطَّر نماید - اللهم ارزقنی رائحة المحبت والعرفان بحرمة النبی وآله الکرام -

[مجلس یکم]

روز سه شنبه ، بیست (و) پنجم ماه ربیع الآخر ۱۲۳۶ هجری (ق) شرف آستانه
 بوسی دریافتیم - مذکور فقیری در مجلس معلی افتاد - حضرت ایشان فرمودند که (در)
 معنی آیت : **وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ** [۵۱/۲۱] قایلان توحید وجودی می گویند که
 ذات او سبحانه در ذاتهای شما است ، آیا پس نمی بینید؟ معلوم نیست از کجا می گویند !
 معنی کریمه این است که آیات قدرت حق تعالی در ذاتهای شما است ، پس شخصی که
 بر دل خود نگاه کرد ، دانست که فهم و ادراک و حفظ و خوض و باریک بینی و نکته
 سنجی که در او است ، نشانی از نشانهای قدرت او است - تعالی و تقدس - و معیت او
 سبحانه که ثابت است از کلام اقدس او ” **وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ** “ [۵۷/۴] اگر چه خطاب
 به انس و جن است اما به هر ذره از ذرات عالم شامل است - [2b] ، معاینه نمود ، و
 احاطه و اقربیت بیچون - که کلام الله بر آن ناطق است - **وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيْطٌ وَنَحْنُ**
أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ [۵۰/۱۶] به ادراک بیچون او در آمده و هر فعل را ناشی از
 فعل الهی سبحانه دید - یا از تقدیر ” **الضَّارُّ هُوَ اللَّهُ وَالنَّافِعُ هُوَ اللَّهُ** به مجرد وقوع نفع و
 ضرر نگاهش بلا تأمل و تأویل بر فعل الهی افتاد ، آن کسی فقیر و عارف است -
 بعد از آن ، این شعر خواند (ند):

از شبِ هجر تو شد دیده خورشید سبیل

چشم روح الامین (کذا) در شوقی جمالت احوال

جبرئیل امین دو بین شده است ، هر که را می بیند ، با او ترا می بیند -

بعد از آن ، مذکور حضرت خواجه علی رامیتنی آمد - حضرت ایشان فرمودند که
 حضرت شاه نقشبند به دو واسطه به ایشان می پیوندند - هر یک رباعی ایشان بنای طریقه
 نقشبندی است -

رُبَاعِي

با هر که نشستی و نشد جمع دلت و از تو نرمید ز حمت آب و گلست

ز نهار ز صحتش گریزان می باش ورنه نکند زوچ عزیزان بحلت
 "جمع شدن دل" گم شدن خواطر است و "رفتن زحمت آب و گل"، تبدیل رذایل به
 حمایدها.

بعد از آن مذکور صفات ثبوتیه الهیه آمد. فرمودند که اکثر صوفیه، صفات را عین
 ذات و عین یکدیگر گفته اند که هم عین ذات و هم عین قدرت است. همچنین [3a] قدرت
 از ذات و دیگر صفات عینیت دارد. وجود صفات در خارج اعتبار نمی کنند. و ما که متبع
 حضرت مجدد ایم، صفات را عین ذات نمی دانیم، و دلیلی بر این حدیث قدسی داریم:
 إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ یعنی پیدا کرد حق سبحانه، آدم را بر طور خود. ای صفات
 کامله که حق سبحانه داشت، به آن صفات خلق ساخت، چنان چه سمع که از صفات
 کامله او است، نظر کن به آدم که در او است. وبصر که صفت او تعالی است، در آدم بین
 که جلوه آرا است. همچنین سایر صفات از حیات و علم و قدرت و ارادت و کلام. و ظاهر
 است که نقصان صفتی از صفات انسان، مستلزم نقصان ذات انسان نیست، اگر چه اعمی و
 اصم بود. پس معلوم شد که صفات، عین ذات انسان نیستند بل که در خارج وجود مستقل
 هم دارند. فافهم.

[مجلس دوم] روز چهارشنبه ماه مذکور

در حضور حاضر گردیدم. حضرت ایشان فرمودند که عورتی به خدمت حضرت
 ابوسعید رحمة الله علیه. آمده، گفت که "ما فریادی خدا ایم!" ایشان حیران شدند و
 سببش پرسیدند. گفت که امر کرد پیغمبر خدا. صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. حضرت زهرا را. رضی
 اللهُ عنها. و در ضمن آن جناب همه اُمت را که دعا کنند از حق سبحانه: "فَلَا تَكُنِي إِلَى
 نَفْسِي طَرْفَةَ عَيْنٍ" و من می خواهم که مرا به من گذارد و او تعالی نمی گزارد.
 و نیز حضرت شیخ الاسلام هروی عبدالله انصاری [3b] فرمود که کسی که مرا یک
 ساعت از حق غافل سازد، امید است که همه گناهان او بخشیده شوند. حال من هم در
 بعضی اوقات همین می باشد که مرا به من نمی گزارند و فرصت کلام نمی دهند!

بعد از آن، آه های مُتصل کشیدند. همه اهل مجلس در کیفیات و انوار غرق شدند. پس فرمودند که آن حضرت - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - دُعا فرموده اند: "اللهم اجعلني اواها لك" و در شأن حضرت ابراهیم - عَلَيْهِ السَّلَام - آمده: "كان اواها منيبا" -

بعد از آن، شخصی مسئله "رفع سبابه" پرسید. حضرت ایشان فرمودند که در مذهب حَنَفِيّ مکروه گفته اند. و (به) حدیث ابن عباس تمسک دارند که فرمود: "من پس آن حضرت - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - و حضرت ابوبکر و عُمر نماز گزار ده ام، هیچ یکی رفع سبابه ننمود." و احادیث در اشارت هم بسیار آمده اند. لیکن در این دیار که مذهب حَنَفِيّ رایج است، اتباع آن ضرور است. و از يك مذهب برآمده، اتباع مذهب دیگر نمودن وقتی تجویز کنند که در آن مذهب اهل الله نباشند و اولیاء نشوند. در این مذهب اصلا حق سبحانه، مثل حضرت شاه نقشبند و حضرت عبید الله احرار و حضرت خواجه باقی بالله و حضرت نظام الدین و حضرت نصیر الدین چراغ دهلوی و حضرت مجدد - رحمة الله عليهم - ظهور فرموده اند و دلیل افضلیت این مذهب گردیده اند. و ما مَنَعِ اشارت هم نمی کنیم [4a] که فعل پیغمبر ما است. علیه و علی آله من الصلوة اتمها -

بعد از آن فرمودند که یاد دارید که هر کس را چنان که پرداخت نسبت یاد داشت در این طریقه لازم است که يك نفس بی حضور مع الله نه برآید. هم چنین نزد من در همه امور عبادات باشند بالحاظ عادات آن سرور - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - باید تا که نسبت خاص به آن جناب - علیه و علی آله الصلوة - مُیسر آید. مثلاً شخصی اگر در مسجد رُود، نیت کند که آن حضرت در مسجد رفته اند. و فرض خواند، نیت کند که امر خدا است. جلّ شأنه. و آن حضرت خوانده اند. همچنین در نشستن و برخاستن و خواب نمودن و بیدار شدن و به باز رفتن و اختلاط به اهل و عیال کردن و کاروبار خانه نمودن، در هر امر نیت اتباع آن جناب ملحوظ دارد. ان شاء الله مناسبتی از آن جناب - علیه الصلوة و السلام - حاصل شود.

باز به غلبه احوال شوق در آمدند و آه های مُتصل کشیده، سر به مُراقبه فرو بردند. بعد لحظه سر برداشته، به تکرار ندای "يَعْمُ أَنْتَ" خُضار آن مجلس را مُتکيف فرمودند و ارشاد کردند که سر به پای بیچونش می نهیم و "يَعْمُ أَنْتَ" می گوییم. همه را

همین باید که محبت را غیر از این نشاید. او تعالیٰ خُسن و جمال و خیر و کمال که بذاته دارد، سزاوارِ گفتنِ "نَعْمَ أَنْتَ" است. یا تقریباً دیگر می‌کنیم. انعاماتی که بر ما کرده است از حیوة و عافیت و شنوایی و بینایی [4b]، به این انعامات لایق است که "نَعْمَ أَنْتَ" بگوییم.

بعد از آن، نام این کمینه بر زبانِ مبارک آورده، فرمودند: "رُؤْفَ! بشنو این انعامات زیورِ چهرهٔ محبوب اند."

پس، مذکور صفاتِ سلبیه آمد که او تعالیٰ جسم و جسمانی نیست، از مکان مُبَرَّأ است. از ظرافت فرمودند که خَنَفِیه می‌گویند که خدا فوق نیست، تحت نیست، پیش و پس نیست، چپ و راست نیست. ما لکنیه می‌گویند که از این معلوم شد که خدا هیچ جای نیست!

بعد از آن فرمودند که استواء او سُبْحانهِ بر عرش، ثابت است از نص و نُزول او تعالیٰ در هر آخر شب بر آسمان دُنیا، از حدیث صحیح به ثبوت پیوسته. پس استوی و نزول. که شایانِ جنابِ قدس او است. بر آن ایمان باید آورد، نه آن استوا که ما می‌فهمیم و نه آن نزول که ما می‌دانیم. همچنین بدو "وَجْه" ثابت است، آن چه لایق او است. بیچون، ساق و پا آن چه سزاوار او است بیچگون. در قیامت همه مردمان جمع خواهند شد و پایهٔ عرشِ مُعلیٰ بر صخرهٔ بیت المقدس خواهند نهاد و خدای تعالیٰ. عَزَّوَجَلَّ. خواهد فرمود که هر کس عبادتِ معبودی کرده است، از او اجر گیرد. پس کافران و منافقان متوجه معبود های با طَلَّةٔ خود خواهند گشت و در بلیةٔ عظیم خواهند افتاد، و مؤمنان صادق ایستاده خواهند ماند. باز مخاطب خواهند شد که شما هم اجر از معبود خود بگیری. عرض خواهند کرد که ما معبود خود را می‌بینیم، باز اجر گیریم. تجلی واقع خواهد شد، اما نه تجلی بیچون. باز ایستاده خواهند ماند. باز مخاطب خواهند شد که معبود را دیدید؟ عرض خواهند کرد که این معبود ما نیست که دیده ایم. معبود ما بیچون و بیچگون است. باز تجلی ساقی مبارک بیچون واقع خواهد شد. همه سر به سجده خواهند بُرد. [5a] پس مؤمنان را به بهشت بُرده شود و کافران را به دوزخ. و دوزخ به ندای "هَلْ مِنْ مَّزِيدٍ" گرم خواهد بود. هر چند جبال و اشجار و منافقان و کُفَّار انداخته

شوند، سیر نخواهد شد. آخرش او تعالیٰ - جلّ سلطانه - پای بیچون خود در آن جا خواهد نهاد، و دوزخ خواهد گفت: "قَطَّ قَطَّ" یعنی بس، بس - سیر شدم -

بعد بیان قصهٔ هذا، حضرت ایشان فرمودند که از این جا معلوم شد که تا نُورِ الهی در قلب متجلی نمی شود، هوا و هوس نمی رود - فافهم!

پس، شخصی دُعایِ وسعتِ رزق خواست - فرمودند: "لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ" خواننده باشی، برای فراخی رزق مجرب است - و فرمودند که پیغمبر - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - فرموده اند که این کلمه دَوایِ نُوْدُوْنَهٗ مرض است که آسان ترِ آن هَم است - و فرق میان غم و هَم آن است که اسبابِ غم ظاهر می شوند و اسبابِ هَم پنهان - وَ حَفَّتَانِ هَمِ از قبیلهٔ هَم است - پس هر کس که این را برای هر مرض خوانده، به جنابِ الهی - سبحانه - عرض نماید که خدایا! پیغمبرِ تو فرموده است که این کلمه دوا و شفای نُوْدُوْنَهٗ مَرَضِ است من یک مرض دارم، شفا بخش! ان شاء الله تعالیٰ اثری ظاهر شود -

[مجلس سوم] روز پنجشنبه، بیست (و) هفتم ربیع الآخر

حاضر حضور گردیدم - حضرت ایشان فرمودند که فیض الهی - سبحانه - که بر دل سالک می آید، وقت عنایت مرشد یا از مشغولی خود صاحب کشف عیاناً می بیند، و اهل وجدان و جداناً ادراک آن می کنند - و آن مانند بارانِ بزرگ قطره می باشد یا باریک قطره شبنم وار یا نسیم آسا یا سحابِ نمطِ ظهور می کند، و اثر آن یا اجرای ذکر است از لطایف یا توجه در آن یا بی خطرگی یا جذبات یا واردات - پس [5b] چیزی از مکتوبات حضرت مجدد به حضور خواندم - در عقاید نوشته بودند که فعلِ عباد، مخلوق وی اند - تعالیٰ - اما اختیار در کسب آن عباد را داده اند - حضرت ایشان فرمودند که از این آیت شریفه: "وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ" [۳۷/۹۶] این مطلب برمی آید - یعنی حق سبحانه پیدا کرد شما را و آن چه شما عمل می کنید - عمل را نسبت به عباد کرد - پس معلوم شد که بنده را در کسب عمل اختیار داده است؛ و برای کسب علم و قدرت و ارادت لابدی است که اول علم شیئی می شود، بعده قدرت بر کردن و نکردن آن شیئی - بعد از آن اراده از کردن و

یا نکردن آن چیز به ظهور می آید که کسب عبارت از آن است. پس از لفظ "وَمَا تَعْمَلُونَ" هر سه صفات در بنده ثابت شدند. فافهم!

[مجلس چهارم] روز جمعه، بیست (و) هشتم ربیع الآخر

قدمبوسی حُضُور حاصل کردم. حضرت ایشان فرمودند: "وقتی که شرح صدر شود، در اعتقادیات (به) دلیل احتیاج نمی ماند. نظری، بدیهی می گردد و دلیلی، کشفی. و این انشراح وقتی که توجُّه به انای سالک کرده می شود، حاصل می شود. و این احوال در دائره ولایت کبری پیش می آید. و در این مقام استهلاک و اضمحلال در نسبت باطن و زوال عین و اثر دست می دهد. مثلاً آهو در نمکسار افتد و نمک شود. زوال عین شد ولی صورت او باقی است. وقتی که آن را ساییده شود، زوال اثر گشت." بعد از آن، مذکور عذاب قبر افتاد. فرمودند که شخصی مسمارهای آهنی فروخت. یکی خرید کرده، در آتش نهاد. گرم شدند و نرم نشدند. حیران شده، به بایع و پس کرد. سَبَبِش پُرسید. بایع گفت که در صحرا از استخوانهای مُرده خشک شده بر آورده بُودم! معاذ الله.

[6a] شخصی مُرده در گور کردند. تیشه گور کن در قبر به فراموشی ماند. به جهت تیشه قبر کشادند. دیدند که دسته تیشه در اندامش کرده اند! و مردی دیگر نقل کرد. برای دفن گور کندیدند. پُر از مارها شد. جای دیگر کندیدند. آن هم پُر از مارها شد. مرتبه ثالث نیز همین معاینه نمودند. آخرش به همین مارها دفن ساختند.

عبدالله ابن زیاد - که بی ادبی از امام حسین - علیه السلام - کرده بود. وقتی که کشته شد و سرش از تن جدا گشت، مار سیاه آمد. همه مردمان کناره کردند. سر وی را گزیده، رفت. باز آمد، باز گزید و رفت. معاذ الله.

بعد از آن، مذکور حدیث آمد. فرمودند: "روزی، در رؤیا به زیارت آن حضرت - صلی الله علیه وسلم - مُشرف شدم. عرض کردم که یا رسول الله! این حدیث صحیح است؟

”مَنْ رَأَى فَقَدَرَا الْحَقَّ“ فرمودند: ”صحيح است“ - پس حضرت ایشان را بلا واسطه سَنَد این حدیث شریف از آن حضرت حاصل شد و مرا به يك واسطه - بعد از آن ، مذکور نسبت طریقه قادریه آمد - فرمودند که حضرت مرزا صاحب و قبله از پیر بزرگوار خود - حضرت شیخ الشیوخ شیخ محمدعابد رحمة الله علیهما - برای بیعت طریقه قادریه عرض نمودند - فرمودند که شما را بالمعائنه اجازت از آن حضرت - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می دهانم - پس در مراقبه شدند، و حضرت میرزا صاحب و قبله هم به مراقبه نشستند - به مجلس آن حضرت - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - حاضر شدند - حضرت شیخ از آن حضرت عرض کردند که ایشان اجازت طریقه قادریه می خواهند - آن حضرت فرمودند که از سید عبدالقادر بگوئید - حضرت شیخ عبدالقادر - رضی اللهُ عنه - در آن جا حاضر بودند - بعد عرض حضرت شیخ ارشاد کردند [6b] که از این چه بهتر! پس خادم به موجب اشاره حضرت غوث الاعظم خرقه از سُنَدس گران بها آورده ، به گردن حضرت مرزا صاحب و قبله نهاد - پس بلا واسطه یا به يك واسطه ، حضرت شیخ ، خلافت از حضرت غوث الاعظم یافتند -

[مجلس پنجم] رُوزِ شنبه ، بیست (و) نهم ربیع الآخر

در محفل فیض منزل حاضر گردیدم - عرض نمودم که رساله احوال حضرت مجدد - رضی اللهُ عنه - و رساله احوال حضرت میرزا صاحب و قبله - قدس سره که آن جناب نوشته اند ، نویسانیده به طرف مالوه فرستاده شود ، مولوی ضیاء الدین بهوپالی و دیگر اعزّه آن دیار - که فیض باطن حضور فیض گنجور از این نالائق کسب کرده اند - کمال مشتاق اند و مکرر ایما نموده اند - حضرت ایشان فرمودند که احوال پیران ما مثل احوال جُنیدیان نیست و به ریاضات شدید و مجاهدات شاقه که این بزرگواران بنا طریقه به توسط نهاده اند و همین است طور صحابه و تابعین - رضوان اللهُ علیهم اجمعین - و بعضی مردمان که اعتراض به ریاضات شاقه دارند، جواب آن نزد من که مرضی مبارک آن سرور - علیه الصلوة و التسلیمات - که به ریاضات شاقه نیست ، برای آن است که

در جهاد کسل نیاید که در آن جا کار به شمشیر آبدار، با کُفّار، لیل و نهار بود. والعلم عند الله سبحانه.

[مجلس ششم] رُوز یکشنبه، غرّة جمادی الاوّل

شرف آستانه بوسی دریافتیم - فرمودند تا وقتی که بی خطرگی به چهار گهری نرسد، مراقبه معیت نباید گفت.

[مجلس هفتم] رُوز دو شنبه، دوّم جمادی الاوّل

مُشرف به آستانه بوسی شدم - مذکور صحابه و اهل بیت آمد - فرمودند که از عقاید ما است که افضل [7a] بعد انبیاء حضرت صدیق اند، بعده حضرت فاروق - رضی الله عنهما - و این افضلیت از راه ترویج دین و ملت متین و بذل جان و مال در راه خدا است، نه از راه مناقب، که مناقب حضرت امیر چندان که آمده اند، در شأن یکی از صحابه وارد نشده اند - از راه مناقب و برادری فضل است آن جناب را بر همه صحابه - پس فرمودند که محبت من از اهل بیت بی اختیاری است - محبت دو قسم است: یکی عقلی که به دریافت احسانها و نعمتها میلی پیدا شود و دیگر طبعی که بلا ملاحظه احسانات، در جبلت خلق شده باشد، و در آن، شخص را اختیاری نبود - همچنین مرا است - وقتی که به خیال خود طواف کعبه می نمایم، از آن جا به مدینه منوره حاضر شده، تصدق می شوم و از آنجا به مرقد مطهر حضرت امام حسین - رضی الله عنه - در کربلا حاضر شده، عرض می کنم: "ای کاش! من در آن وقت بودم تا سر خود را تصدق آن جناب کردم و همراه آن جناب شده، مقاتله مقابلان آن جناب نموده، کشته شدم -"

وَصَلَّى اللهُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحَابِهِ وَسَلَّمَ.

نقل از "رسالة احوال خود" تصنیف حضرت مولانا رؤف احمد مجددی نسباً و طریقتاً از خلفای حضرت قیوم زمان المسمی به عبدالله المعروف (به) غلام علی شاه

یادداشت ها و منابع :

- ۱- برای آگاهی های بیشتر، نک: تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، ۳/۲۲۹:
سید احمد خان، تذکره اهل دهلی، ۲۵-۲۹؛ راهی، ترجمه های متون فارسی
به زبان های پاکستانی، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۹؛ رحمان علی، تذکره علمای هند،
۱۵۵؛ عبدالحی، نزهه الخواطر، ۷/۳۶۵-۳۶۷؛ عزیز احمد، تاریخ تفکر اسلامی
در هند، ۶۱؛ Rizvi, A History of Sufism in India, 195.
- ۲- برای آگاهی های بیشتر، نک: افتخار، تذکره بی نظیر، ۱۱۶-۱۱۹؛ افضل بیگ،
تحفة الشعرا، ۱۶۳-۱۷۵؛ ایمان، منتخب اللطایف، ۳۶۹-۳۷۰؛ باطن، گلستان
بی خزان، ۲۱۹-۲۲۰؛ جالبی، تاریخ ادب اردو، ۲/۳۵۹-۳۷۱؛ حاکم، تذکره
مردم دیده، ۸۶-۹۵؛ حسین قلی، نشتر عشق، ۴/۱۴۴۳-۲۲۷؛ خوشگو، سفینه
خوشگو، ۳۰۱-۳۰۸؛ رحمان علی، تذکره علمای هند، ۲۲۶-۵۰۳؛ صدیق حسن
شمع انجمن، ۴۴۱؛ عبدالحی، نزهه الخواطر، ۶/۵۲-۵۶؛ عروج، تذکره فارسی
گو شعرای اردو، ۴۷-۵۳؛ علی حسن، صبح گلشن، ۴۲۸؛ قاسم، مجموعه نغز، ۲/
۱۹۸-۲۰۰؛ گوپاموی، نتایج الافکار، ۶۷۲-۶۷۹؛ مصحفی، عقد ثریا، ۵۵-
۵۶؛ هندی، سفینه هندی، ۱۸۷-۱۸۹؛
.Nabi Hadi, 347-8 ; Rizvi, 2/245-6.
- ۳- راهی، ترجمه های متون فارسی به زبان های پاکستانی، ۸۹؛ محمد اسلم،
ملفوظاتی ادب کی تاریخی اهمیت، ۴۹۳-۵۱۲.
- ۴- برای آگاهی بیشتر، نک: ظهور الدین احمد، پاکستان میں فارسی ادب،
۴/۱۸۸-۲۰۴؛ ۵/۲۳۳-.
- ۵- برای آگاهی های بیشتر، نک: باطن، گلستان بی خزان، ۹۶؛ راهی، ترجمه
های متون فارسی به زبان های پاکستانی، ۸۱، ۸۹؛ رحمان علی، تذکره علمای
هند، ۹۶-۶۷؛ شیفته، گلشن بی خار، ۲۰۷؛ عبدالحی، نزهه الخواطر، ۷/
۱۹۱-۱۹۲؛ عروج، تذکره فارسی گو شعرای اردو، ۱۴۱؛ غلام سرور، خزینه

الاصفيا، ۷۰۳/۱؛ قاسم، مجموعه نغز، ۲۶۶، ۳۴۳؛ کریم الدین، طبقات شعراى
هند، ۲۶۱-۲۶۲؛ نورالحسن، نگارستان سخن، ۳۰؛ ۴۹۵؛ Nabi Hadi.

۶- عارف نوشاهی، نقد عمر، ۳۳۵-۳۶۰، ۴۱۰-۴۲۱.

کتاب شناسی منابع :

- ۱- افتخار، سید عبدالوهاب، تذکره بی نظیر، به تصحیح سید منظور علی، اله آباد، ۱۹۴۰م.
- ۲- افضل بیگ خان، تحفة الشعراء، مرتبه حفیظ قتیل، بی جا، ۱۹۴۱م.
- ۳- ایمان، رحم علی خان، تذکره منتخب اللطایف، به اهتمام سید محمد رضا جلالی نائینی و دکتر سید امیر حسن عابدی، تهران، ۱۳۴۹ش.
- ۴- باطن، میر قطب الدین، گلستان بی خزان، لکهنو، اثر پردش اردو اکادمی، ۱۹۸۲م.
- ۵- جالبی، جمیل، تاریخ ادب اردو، دهلی، ۱۹۹۳م.
- ۶- حاکم، عبدالحکیم، تذکره مردم دیده، به اهتمام دکتر سید عبداللہ، لاهور، پنجابی ادبی اکادمی، ۱۳۳۹ش.
- ۷- حسین قلی خان عظیم آبادی، تذکره نشتر عشق، با تصحیح و مقدمه اصغر جان فدا، دوشنبه، دانش، ج ۴، ۱۹۸۶م.
- ۸- خوشگو، بندرا بن داس، سفینه خوشگو، دفتر سوّم، به کوشش سید شاه محمد عطاء الرحمان عطا کاکوی، پتنه، ۱۹۵۹م.
- ۹- راهی، اختر، ترجمه های متون فارسی به زبان های پاکستانی، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۴۰۶ق.
- ۱۰- رحمان علی، محمد عبدالشکور ریوانی، تذکره علمای هند، لکهنو، نول کشور، ۱۹۱۴م.
- ۱۱- سندیلوی شیخ احمد علی خان هاشمی، تذکره مخزن الغرائب، به اهتمام دکتر محمد باقر، ج ۵، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۷۲ش.
- ۱۲- سید احمد خان، تذکره اهل دهلی، کراچی، ۱۹۶۵م.

- ۱۳۔ شیفتہ، نواب محمد مصطفیٰ خان، تذکرہ گلشن بی خار، بہ کوشش کلب علی خان فایق، لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۳م۔
- ۱۴۔ صدیق حسن، سید محمد، شمع انجمن، ہند، ۱۲۹۳ق۔
- ۱۵۔ ظہور الدین احمد، پاکستان میں فارسی ادب، لاہور، دانشگاه پنجاب، ج ۴، ۱۹۸۵م۔
- ۱۶۔ عارف نوشاہی، نقد عمر، لاہور، اورینٹل پبلی کیشنز، ۲۰۰۵م۔
- ۱۷۔ عبدالحی، نزہۃ الخواطر و بہجۃ المسامع والنواظر، حیدر آباد دکن، دائرۃ المعارف عثمانیہ، ۱۹۶۲م۔
- ۱۸۔ عروج، عبدالرؤف، تذکرہ فارسی گو شعرا اردو، کراچی، ۱۹۷۱م۔
- ۱۹۔ عزیز احمد، تاریخ تفکر اسلامی در ہند، ترجمہ نقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تہران، ۱۳۶۶ش۔
- ۲۰۔ علی حسن حسینی قنوجی بخاری، بہ اہتمام محمد عبد المجید خان، بھوپال، ۱۲۹۵ق۔
- ۲۱۔ غلام سرور، مفتی، خزینۃ الاصفیاء، کان پور، ۱۳۳۳ق۔
- ۲۲۔ قاسم، میر قدرت اللہ، مجموعۂ نغز، بہ تصحیح محمود شیرانی، لاہور، ۱۹۷۰م۔
- ۲۳۔ کریم الدین، طبقات شعرا ہند، لکھنؤ، ۱۹۸۳م۔
- ۲۴۔ گو پاموی، محمد قدرت اللہ، تذکرہ نتائج الافکار، بمبئی، ۱۳۳۶ش۔
- ۲۵۔ محمد اسلم، پروفیسور، ملفوظاتی ادب کی تاریخی اہمیت، لاہور، دانشگاه پنجاب، ۱۹۹۵م۔
- ۲۶۔ مصحفی، غلام ہمدانی، عقدِ ثریا، اورنگ آباد، ۱۹۳۴م۔
- ۲۷۔ نور الحسن خان، نگارستان سخن، کلکتہ، ۱۲۹۲ق۔
- ۲۸۔ ہندی، بھگوان داس، سفینۂ ہندی، بہ تصحیح سید شاہ محمد عطا، الرحمان کاکوی، پٹنہ، ۱۹۵۸م۔

29. Rizvi, S. Athar Abbas, A History of Sufism in India, New Delhi, 1986,1992.

30. Nabi Hadi, Dictionary of Indo Persian Literature, New Delhi, 1995.

آشنایی با کیخسرو

۱- کیخسرو از شاهان کیانی است. (۱) وی پسر سیاوش (پسر کیکاووس) و فرنگیس (دختر افراسیاب) است. بنا بر روایت شاهنامه، افراسیاب، شاه ترکان، پس از این که سخن مدعیان رامی شنود (۲) و سیاوش را از بین می برد، دستور می دهد فرنگیس را آن قدر بزنند تا جنین او سقط شود، اما پیران ویسه یکی از وزیران افراسیاب فرنگیس را نجات می دهد و به خانه خود می برد. پس از چندی از فرنگیس پسری به دنیا می آید که او را کیخسرو نام می نهند. به فرمان افراسیاب، پیران، کیخسرو را به شبانان می سپارد تا در نزد آنان بزرگ شود و از نژاد خود خبری نداشته باشد.

از این طرف یکی از بزرگان سپاه ایران به نام گیو (پسر بزرگ گودرز و داماد رستم) در جست و جوی کیخسرو راهی توران می شود و سرانجام پس از هفت سال او را در مرغزاری می یابد و از نشانه ای که بر روی بازوی کیخسرو می بیند (۳) او را می شناسد و به همراه مادرش فرنگیس به ایران باز می گرداند. از این پس، کیخسرو همچون پدرش، سیاوش، تحت نظارت رستم رشد می کند و به گفته فرخی سیستانی از رستم فرهنگ و ادب می آموزد. (۴) پس از چندی برای تعیین پادشاه در بین بزرگان ایران اختلاف می افتد. گروهی از جمله توس به پادشاه شدن پسر کاووس یعنی فریبرز اعتقاد دارند و گروهی کیخسرو را لایق گاه پادشاهی می دانند.

از این رو کاووس آن دو را برای گشودن دژ جادویی و طلسم شده ای به نام "بهمن دژ" روانه می کند. کیخسرو به دلیل داشتن فرکیانی از عهده این کار دشواری بر می آید و در نتیجه به پادشاهی می رسد.

۲- کیخسرو صاحب فرّه کیانی بوده است. مقدمه باید دانست که فر یا فرّه به اعتقاد

قدمای نیرویی است که فقط در پادشاهان موجود بوده و آنها با توجه به این نیرو
لیاقت و شایستگی پادشاهی را می داشته اند.

۳- در ادبیات فارسی، کیخسرو سمبلی است برای بزرگی و شکوه و عظمت. در اشعار
شاعران فارسی به کثرت به این نکته اشاره شده است. از جمله مسعود سعد سلمان
می گوید:

هستی تو چو کیخسرو و هر بنده پیش تو چون رستم و چون بیژن، چون نو ذر و چون گرگین
مسعود سعد ۴۳۶

رویداد های برجسته در زندگی کیخسرو:

در این بخش رویداد های برجسته زندگی کیخسرو را مورد بررسی قرار
می دهیم. اما قبل از هر چیز نکته مهم را بایست یاد آوری کرد، اول این که ترتیب رویداد
ها به ترتیب وقوع آنهاست یعنی با جوانی کیخسرو شروع می شوند و با پایان کار او
پایان می یابند، و دوم این که در طرح این رویداد ها، بیشتر جنبه انسانی آنها مورد نظر
بوده تا بتوان با توجه به آنها شخصیت انسانی کیخسرو را بیشتر شناخت. اما رویداد ها به
این ترتیب هستند:

(الف) گنج بخشیدن کیخسرو به پهلوانان: کیخسرو از آن که پهلوانان دربار خود را
می شمارد و مشخص می کند، یکی یکی به آنها گنج و خواسته می بخشد:

از آن پس جهاندار پیروزگر	اباناج بنشست بر تخت زر
در گنج دینار بگشاد و گفت	که گنج بزرگان نشاید نهفت
که کوشش و کینه و کارزار	شود گنج دینار بر چشم خوار
به مردان همه گنج و تخت آوریم	به خورشید بار درخت آوریم
چرا برد باید همی روزگار	که گنج از پی مرد آید به کار
بیاورد صد جامه دیبای روم	همه پیکرش گوهر و زر و بوم
همان خزو منسوج وهم زین شمار	یکی جام پر گوهر شاهوار

ج ۱۸۲/۲ ۱۸۸۵ (۵)

از فحوای ایات فوق بر می آید که زر و سیم و گنج و خواسته در چشم کیخسرو

بسیار بی مقدار است و این فقط از آن جهت ارزش دارند که می توانند مرد را در زندگی به کار آیند.

ب: آموزش کردن خسرو ایرانیان را: در جنگ بین توس و فرود (پسر دیگرسیا ووش) فرود کشته می شود اما نکته عجیب این است که وقتی توس برای پوزش خواهی به درگاه کیخسرو حاضر می شود، کیخسرو با وجود آن که داغ مرگ برادر سخت دشوار است با جوانمردی توس را می بخشد. در این باب در شاهنامه می خوانیم که:

سپهد (۶) بیامد به نزدیک شاه	اباگیو و گردان ایران سپاه
همی آفرین خواند بر شهر یار	کانوشه بزنی تا بود روزگار
زمین پایه تاج و تخت تو باد	فلاک مایه فرو بخت تو باد
منم دل پر از غم ز کردار خویش	جگر خسته از درد و تیمار خویش
همان نیز جانم پر از شرم شاه	زبان پر ز پوزش دلم پر گناه

ج ۲۷/۳ تا ۸۱

و کیخسرو پس از آن که سخنان توس را می شنود با این گفته او را می بخشد:

ببخشود خسرو، پناه سپاه گرانمایگان برگرفتند راه
ج: به داد خواهی آمدن ارمنیان به نزد کیخسرو: ارمان نام سرزمینی است در حد فاصل ایران و توران. روزی مردمان آن دیار، داد خواه به نزد کیخسرو می آیند و از گرازان وحشی در سرزمین خود شکایت می کنند. کیخسرو حرفهای ایشان را می شنود، آن گاه:

چو بشنید گفتار فریاد خواه	به درد دل اندر بسیچید شاه
بریشان ببخشود خسرو به درد	به گردان گردنکش آواز کرد

۷۹۵۷۸/۳

پس از این، کیخسرو در گنج را می گشاید و پهلوانان را با پشتگرمی به خواسته، به رفتن به جنگ با گرازان تشویق می کند. آنچه در این بخش قابل توجه است دلسوزی

کیخسرو است برارمانیان، به طوری که مصراع: "به درد دل اندر بیچید شاه" کاملاً این حالت او را نشان می دهد.

د: کیخسرو و جنگ دوازده رخ: دوازده رخ نام جنگی است که در مرز ایران و توران یعنی، بین دشت زبید و کوه کنابد، بین گودرز از ایران و پیران ویسه از توران روی می دهد.

در این جنگ از هر طرف شش پهلوان بایکدیگر رو برو می شوند، از این رو آن را جنگ دوازده رخ نام داده اند (۷). دوازده رخ جنگی خونین بود. تورانیان پس از این نبرد سخت از کیخسرو زنهار می خواستند و کیخسرو با بلند همتی از ایشان در می گذرد. بر خورد کیخسرو با تورانیان، پس از این جنگ، جهشی دیگر بود برای این که او را به مرحله انسان کامل بودن نزدیک تر کند. در بیت های شاهنامه نیز که مربوط به این داستان است لحن فردوسی به گونه ای است که حالت انسانی کیخسرو را به روشنی باز می نماید:

چو بشنید گفتار ایشان به درد بخشودشان شاه آزاده مرد
ج ۲۳۸۱/۳

چو این کرده بودند، بیدار شاه بخشود دیگر گناه سپاه
ج ۲۴۰۶/۳

ه: زنهار دادن کیخسرو خویشان افراسیاب را در جنگ بزرگ او با افراسیاب: سرانجام کیخسرو خود را برای حمله نهایی به افراسیاب آماده می کند. جنگی سخت بین او، سمبل نیروهای خوب، و افراسیاب، سمبل نیروهای بد، در می گیرد. پس از گریختن افراسیاب از گنگ دژ، خویشان او برای امان خواستن به نزد کیخسرو می آیند و کیخسرو چون گذشته همه را می بخشد و این در حالی است که همه انتظار دارند که او انتقام خون پدرش، سیاوش، را از خویشان افراسیاب بستاند. بخشایش کیخسرو به گونه ای است که حتی خود بخشیده شدگان به تعجب فرو می روند. در این باره در شاهنامه آمده است که:

ز خویشان (۸) او کس نیاززد شاه
چو ز آن گونه دیدند کردار اوی
چنان چون بود در خور پیشگاه
سپه شد سراسر پر از گفت و گوی
که کیخسرو ایدر بدانسان شدست
که گویی بر باب مهمان شدست
همی یاد نایدش خون پدر
به خیره بریده به بیداد سر

☆ ☆ ☆ ☆

چرا چون پلنگان به چنگال تیز
فرود آورد کاخ و ابوان اوی
نه انگیزد از خان او (۹) رستخیز
بر انگیزد آتش زمیدان اوی

ج ۴/۱۴۱۲ تا ۱۴۱۹

و: پرداختن به نیایش خداوند: یکی از رفتارهای عجیب کیخسرو آن است که او در نهایت جاه و جلال ناگهان از همه چیز روی می گرداند و به عبادت خداوند روی می آورد. در این رفتار کیخسرو سخت به بودا شبیه می شود. بودا نیز برای آن که به مرتبه انسان کامل دست پیدا کند از مقام و مرتبه پادشاهی دست می شوید و به عبادت و خلوت روی می آورد.

بیامد خرامان به جای نماز (۱۰)
همی گفت کای برتر از جان پاک
همی گفت با داور پاک، راز
بر آورنده آتش و تیره خاک
مرا بین و چندی خردده مرا
هم اندیشه نیک و بدده مرا (۱۱)
تو را تا باشم نیایش کنم
بدین نیکویها فزایش کنم
بیامرز رفته گناه مرا
ز کژی بکش دستگاه مرا

از مجموعه آنچه گفته شد می توان يك سیمای کلی از کیخسرو ترسیم کرد. او، مردم دوست است و خدا پرست، رویی در خلق دارد و رویی با خدا، همواره آماده بخشایش دیگران است و نیکی و خوبی را پاس می دارد. در زندگی او يك خط سیر صعودی به چشم می خورد. در مقایسه با پادشاهان چون گشتاسب و کاووس، زندگی او فراز و فرود ندارد یعنی از صلح و نیرنگ و دورغ از يك سو و راستی و درستی از سوی دیگر ترکیب نشده، بلکه او یکدست و پاک است و در طول زندگی خود همواره رو به سوی کمال دارد. نکته ای که در این باب بسیار حایز اهمیت است آن است که در سرتاسر داستان

کیخسرو در شاهنامه ، همواره حکیم نوس او را با صفت های شایسته ای همراه کرده است . همیشه نام کیخسرو به خوبی یاد شده حتی یک مورد هم در شاهنامه به چشم نمی خورد که کیخسرو به بدی یاد شده باشد . نمونه را به یکی دو صفت کیخسرو در شاهنامه اشاره می کنیم :

الف : آزاده مرد

چو بشنید گفتار ایشان به درد
ببخشود شان شاه آزاد مرد
ج ۲۳۸۱/۳

ب : داد گر :

همی گفت کای خسرو دادگر
ز توینم اورنگ و فرو هنر
ج ۲۳۸۴/۳

از ایوان به زاری برآمد خروش
که ای دادگر شاه بسیار هوش
ج ۱۴۳۱/۴

ج : بیداد :

چو این کرده بودند بیداد شاه
ببخشود یکسر گناه سپاه
ج ۲۴۰۶/۳

د : هوشمند و بسیار هوش :

چنین گفت کیخسرو هوشمند
که هر چیز کان نیست ما را پسند ...
ج ۲۶۱۵/۴

از ایوان به زاری برآمد خروش
که ای دادگر شاه بسیار هوش
ج ۱۴۳۱/۴

ه : روشن روان :

نخفت او و روشن روانش نخفت
که اندر جهان با خرد بود جفت
ج ۲۹۲۶/۴

و : پیروز بخت :

چنین گفت کای شاه پیروز بخت
جهاندار چون تو ندیدم به تخت
ج ۲۹۲۶/۴

ز: یزدان پرست:

خروشان شد از جای و بر پای جست چنین گفت کای شاه یزدان پرست

ج ۲۸۰۲/۴

اما نکته جالب این است که از میان این صفت ها ، بسامد صفت های ” روشن دل “ و ” روشن روان “ قابل توجه است - این دو صفت برای کیخسرو در طول داستان او در شاهنامه فراوان تکرار می شوند (برای صفت روشن دل ج ۴/۲۶۱۵ و ۳۰۶۶)

ناپدید شدن کیخسرو:

اکنون پس از شناختن کلی کیخسرو داستان ناپدید شدن او را در شاهنامه بررسی می کنیم - نخست گم شدن کیخسرو را مطابق باروال داستان در شاهنامه بی می گیریم:

۱ - پس از این که کیخسرو: در اوج شکوه از پادشاهی کناره می گیرد (رویداد های برجسته زندگی کیخسرو) به خلوت می نشیند، آن گاه در جواب پهلوانانی که دلیل ” بار بستن “ را از او جویا می شوند می گوید:

نه آزار دارم ز کار سپاه	نه اندر شما هست مرد گناه
به يك هفته من پیش یزدان به پای	ببودم به اندیشه پاک رای
یکی آرزو دارم اندر نهان	همی خواهم از کردگار جهان
بگویم گشاده چو پاسخ دهد	به پاسخ مرارای فرخ دهد

ج ۴/۲۵۴۸ تا ۲۵۵۵

که البته می دانیم آرزوی کیخسرو آرام گرفتن در نزد پروردگار به همین دلیل است که پس از آن گفته ها خطاب به خداوند می گوید:

همی گفت کای برتر از برتری	فزاینده پاکي و بهتری
تو باشی به مینو مرارهنما	مگر بگذرم زین سپنجی سرای
به کژی دلم هیچ ناتافته	روان جای روشن دلان بافته (۱۲)

ج ۴/۲۵۶۵ تا ۲۵۶۷

آن گاه پس از این واقعه ، کیخسرو هفت روز به خلوت می نشیند (۱۳) -

(ج ۴ - از بیت ۶۵۹۵ به بعد)

۲ - در همین روزها کیخسرو سروش را در خواب می بیند - سروش به او سفارش هایی می کند که مقدمه ترك جهان است و کیخسرو حالتی عرفانی و مذهبی به خود می گیرد:

چنین دید در خواب کو را بگوش	نهفته بگفتی خجسته سروش
که ای شاه نیک اختر نیک بخت	بسودی بسی یاوه و تاج و تخت
اگر زین جهان تیز بشتافتی	کنون آنچه جستی همه یافتی
به همسایه داور پاک جای	بیابای بدین تیرگی در مپای
چو بخشی به ارزانیان بخش گنج	کسی را سپار این سرای سنج

ج ۴/۲۶۲۹ ۲۶۳۳۵

۳- پس از این وقایع ، کیخسرو با اطرافیان خود بدرود می کند و در برف ها ناپدید می شود و به گفته خودش دل تیره گشته را از تن جدا می کند:

مرا روزگار جدایی بود	مگر با سروش آشنایی بود
از این راه اگر تاب گیرد دلم	دل تیره گشته ز تن بگسلم

ج ۴/۳۰۹۰ و ۳۰۹۱

۴- پس از ناپدید شدن کیخسرو در برف ، یکی از پهلوانان همراه او به گیو خصوصیات وی را برای دیگر پهلوانان بر می شمارد . با دقت در این خصوصیات می توان سیمای يك انسان کامل را مشاهده کرد:

بدان نامداران چنین گفت گیو	که چون او به گیتی نبوده است نیو
به مردی و بخشش به داد و هنر	به دیدار و بالا و نام و گهر
به رزم اندرون پیل بدبا سپاه	به بزم اندرون ماه بد با کلاه

ج ۴/۳۱۱۵ ۳۱۱۷۶

بی نوشت ها :

۱- کیانیان ، نام سلسله ای از آریاهای ایرانی در عصر اوستایی بود که نام پادشاهان ایشان با کلمه ، ” کی “ که به معنای شاه است آغاز می شد . (تاریخ ایران زمین ص ۱۲) سر سلسله کیانیان پادشاهی بود به نام کیقباد که پس از گشتاسب بر تخت نشست . شاهان کیانی به ترتیب عبارت بودند از : کیقباد ، کیکاووس ، کیخسرو (طبقه اول کیانیان) دهراسپ ، گشتاسب ، بهمن ، همای ، داراب و دارا (طبقه دوم کیانیان)

۲- شاه ترکان سخن مدعیان می شنود شرمی از مظلمه خون سیاوشش باد

(حافظ)

- ۳- گفته اند که بر بازوی افراد خانواده کیان، خال سیاهی بوده که بدان نشانه ایشان را از دیگران تمیز می داده اند.
- ۴- بهمن آن که روستم را چند گه شاگرد شد تا خصالش بی خلل گشت و فعالش منتخب همچنان کیخسرو و اسفندیار گرد را رستم دستان همی آموخت فرهنگ و ادب (دیوان فرخی ص ۵، به نقل از فرهنگ تلمیحات ص ۴۷۵)
- ۵- به دلیل آن که شاهنامه چاپ زول مول دارای فهرستی کامل و نیز عنوانهایی برای هر قسمت از اشعار بود؛ در نقل ابیات شاهد، از آن استفاده شد. ج به معنای جلد و شماره های بعدی، شماره ابیات است.
- ۶- منظور از سپهد، توس است.
- ۷- این جنگ را یازده رخ نیز گفته اند. در فرهنگ تلمیحات (ص ۴۹۴) در این باب آمده است "...عنوان این قسمت در شاهنامه، جنگ دوازده رخ است اما چون جنگ بیژن و هومان که در آغاز داستان و در حقیقت کمی پیش از جنگ اصلی است در طی داستان قطع می شود و بعد از فاصله ای اندک، جنگ دیگران آغاز می شود. برخی آن را حساب نکرده و جنگ یازده رخ گفته اند."
- ۸- یعنی خویشان افراسیاب.
- ۹- یعنی از خان افراسیاب.
- ۱۰- نماد کیخسرو است.
- ۱۱- این بیت در چاپ مول دارای اشکال قافیه است. بنابر این از جلد پنجم شاهنامه چاپ مسکو (بیت شماره ۲۴۵۸) نقل شده است.
- ۱۲- این بیت از نظر محور اصلی داستان بسیار مهم است. قبلاً نیز دیدیم که کیخسرو روشن روان ناهمیده شده بود. گویا فردوسی در آوردن این دو صفت، عمدی داشته است.
- ۱۳- توجه داریم که هفت از اعداد اساطیری است و جای درنگ دارد.

کتابشناسی:

- ۱- حافظ، دیوان، مصحح محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، کتاب فروشی زوار، تهران، چاپ دوم، تاریخ چاپ ندارد.
- ۲- شمیسا، سیروس، بیان، انتشارات فردوس و انتشارات مجید، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۰.
- ۳- شمیسا، سیروس، فرهنگ تلمیحات، انتشارات فردوس، چاپ اول، ۱۳۶۶.
- ۴- فردوسی، شاهنامه، مصحح ژول مول، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ سوم، ۱۳۶۳.
- ۵- مشکور، محمد جواد، تاریخ ایران زمین، کتاب فروشی اشرافی، چاپ دوم، ۱۳۶۳.

دکتر قاسم صافی

دانشیار در دانشگاه تهران

آثار فارسی درباره شاه عبداللطیف بهتایی

چکیده

شاعران سندی بیشتر به قوالب و اوزان محلی، شعر سروده اند و تعداد شاعران عرفانی در این زبان فراوان است. از میان این شاعران عرفانی، کسی به مرتبه شاه عبداللطیف بهتایی نمی رسد. تأثیر معنوی اشعار مولانا جلال الدین رومی در کلام عبداللطیف، بسیار بارز است و اگر چه وی تحت تأثیر شعر عرفانی فارسی قرار داشته و بعضی از مصرعها از اشعار مولانا را به سندی ترجمه کرده و از حافظ شیرازی و از داستانهای عشقی ملی و سخنسرایان ایرانی متأثر بوده، لکن در قوالب و اوزان، از فارسی زیاد پیروی نکرده است. مقاله حاضر، به بررسی این مطالب می پردازد و منابع درباره این شخصیت عرفانی را معرفی می کند.

واژه های کلیدی: تصوف و عرفان، پنج گنج، گنج نامه، زبان فارسی، زبان سندی، مولوی، شاه عبداللطیف.

درویش معروف و شاعر ملی سند، شاه عبداللطیف بهتایی (۱۱۰۰-۱۱۶۵ ق)، از معدود شاعران این سرزمین است که به علت وجود معارف اسلامی و مضامین اخلاقی در سخن وی، نگاه دانشمندان جهان را به خود جلب کرده و آنان را به ترجمه دیوان او به زبانهای معتبر جهان تشویق کرده است.

این شاعر از خود اثر فارسی به یادگار نگذاشت و به گفته محققان و تاریخ نویسان، اثری به زبان فارسی نگارش نکرد در حالی که نسخه مثنوی معنوی مولانا را دایم همراه داشت و این امر، آگاهی او را به زبان فارسی تأیید می کند و در این حقیقت، راه شک و تردید به کلی مسدود است که شاه لطیف با زبان فارسی آشنایی نداشت. از سوی دیگر عصر شاه لطیف زمان اوج زبان فارسی در این سرزمین است. زبان فارسی زبان علمی و رسمی این منطقه بود، در مدارس، مدارس دینی و دربار، تمام امور توسط همین زبان انجام می گرفت و بیشتر آثار علمی به زبان فارسی متعلق به همین دوره است. لذا بسیار

شگفت آور است که شاه لطیف به نگارش اثری به زبان فارسی اهتمام نکرده است. نکته دیگری که ذکر آن ضروری است این است که در عصر شاه عبداللطیف به سبب وجود وی و شاعران معروف دیگر، شعر سندی نیز به اوج خود رسیده بود، و لذا با ملاحظه این نکات، شاید بتوان به این پرسش پاسخ داد که چرا شاه عبداللطیف، اثری به زبان فارسی پدید نیاورد:

اول:

این که شاه لطیف فقط به شعر سخن گفته است و آن هم به زبان سندی و سخنان وی را مریدان، ضبط می کردند. لذا رساله شاه لطیف از ملفوظات او است و اکنون اثری وجود ندارد که شاه لطیف با دست خود نوشته باشد. او سخنانش را در محیطی بیان می کرد که فقط مریدان او حضور داشتند و بیشتر مریدان از عامه مردم بودند. لطیف بیشتر اشعار خود را در دوران سفر موقع ملاقات با روستاییان گفته و لازم بوده که به زبان سندی سخن بگوید. و لذا ضرورت نداشته که اثری به زبان فارسی بیا فریند؛ اگر چه اندیشه او از بیان فارسی الهام می گرفت و استاد روحانی او مولانای روم بوده است.

دوم:

این که در عصر وی کسانی بیشتر به فارسی می نگاشتند که می خواستند در دربار سلاطین، مقام شایسته ای کسب کنند و به وسیله این زبان به سلاطین نزدیک شوند. لذا در تاریخ این دوره می بینیم شاعران فارسی این سرزمین بیشتر به دربار وابسته بودند و شعر در مدح و ستایش سلاطین می سرودند لکن طبع درویشانه شاه لطیف اجازه نداده است که وی، وسیله فارسی مدح سلاطین کند، از سوی دیگر، لطیف به عشق مجازی هم توجهی نداشت و لذا در توصیف و تعریف معشوق خود، غزلی به زبان فارسی نسرود که روش خاص این دوره بوده است. حال آنکه اقسام شعر فارسی بکثرت در این عصر وارد شعر و ادب سندی می شد و سخنوران این سرزمین تحت تأثیر عجیبی از زبان فارسی قرار داشتند.

آنچه که در گنج نامه لطیف از داستانهای عشقیه و بومی نیز مشهود است، به واقع بر خلاف اندیشه او است. به این سبب دانشمندان به اتفاق به توجیه آن برآمدند و هر کس در توجیه آن نکاتی مطرح کرده که خلاصه ای از آن به این مضمون است:

شاه لطیف اگر چه داستانهایی از جمله موهل رانو، عمر ماروی، نوری جام تماچی، سسی پنو و غیره را در گنج نامه خود آورده لکن هدف، بیان داستان نبوده، بلکه منظور او

از ذکر داستانهای مجازی، به واقع طرح عشق واقعی و حقیقی و بیان مشکلات و دردهایی است که عاشق و معشوق در راه عشق می کشند و او به عنوان یکی مرشد مهربان، آنان را در این راه مشکل و پر خطر هدایت می کند و می گوید: اگر کسی می خواهد در راه واقعی قدم بردارد که به سوی خدا برود، با مشکلات فراوان روبرو خواهد شد و در راه دیدار معشوق باید هر مشکل وارده را تحمل کند و بر سختیها صبر و استقامت کند. تا به دیدار محبوب خود برسد. خلاصه شاه لطیف در گنج خود، عشق مجازی را وسیله برای به دست آوردن عشق واقعی قرار داده است.

سوم:

در دوره کلهوران (۱۷۱۷ - ۱۷۸۲ م) به سبب وجود شاه لطیف و بعضی دیگر از سخنوران اهل سند، شعر سندی به اوج خود رسیده بود و شعر عروضی در زبان سندی در همین عصر آغاز گردید. از سویی، فارسی نیز در مدارس و در دربار سلاطین در سند به اوج خود رسیده بود و عجیب است که هر دو زبان همزمان در محافل علمی و ادبی ارزش خاصی داشتند و سرکردگان هر دو زبان نیز باهم بسیار دوست بودند. در زمانی که شاه لطیف در سخن سندی شهرت یافت، در همان زمان دوست خاص وی علامه محمد معین تتوی در سخن فارسی و سندی بین اهل علم مشهورترین و معروفترین شخصیت بود. وی شاگردان زیادی داشت که فهرست آن بسیار طولانی است، علامه معین در فارسی "تسلیم" و در سندی "بیراگی" تخلص می کرد و در رشته تصوف و عرفان چندین اثر نفیس به زبان عربی تحریر کرده است و رباعیات وی به زبان فارسی واقعاً خواندنی است.

لذا طبیعی است که شاه لطیف بیشتر به زبان سندی اهمیت دهد چون نهضت سندی گرایبی در شعر و ادبیات سندی به سرپرستی ایشان آغاز شد. از سوی دیگر ممکن نیست موقع ملاقات این دو شاعر، زبان فارسی مورد بحث قرار نگرفته باشد و بعید است که این دو شاعر و عالم بزرگ در باب اصناف و دیگر خصوصیات دو زبان تبادل نظر نکرده باشند. لذا قابل تردید است درویشی که دایم مثنوی معنوی رومی را همراه داشته و علامه معین دوست وی بوده توجهی به زبان فارسی نکرده باشد.

چهارم:

عصر شاه لطیف زمان حمله نادر شاه به سند بود و عنوان شده میان نور محمد کلهورا که جلد نفیس مثنوی معنوی رومی را به شاه لطیف هدیه کرد. در سال ۱۷۳۹ م، دو

میلیون روپیه به عنوان مالیات به نادر شاه پرداخت کرد و در زمانی بود که حمله نادر شاه هرج و مرج و نا آرامی و بی امنی در این منطقه ایجاد کرده بود و چون هجوم نادر شاه اوضاع این منطقه را یکسر تغییر داد و کشتار و خونریزی وسیع بر سرزمین سند پدید آورد. ممکن است، شاه لطیف شاعر حساس این عصر با ملاحظه کشت و کشتار به دست یک فارسی زبان، روحیه بیان اندیشه خود به فارسی را نداشته، و دیگر اینکه مخاطب شاه لطیف عامه مردم بود، کاری با سلاطین و درباریها نداشت و قبلاً یاد آور شدیم که فارسی بین سلاطین و مدارس علمیه در این دیار نفوذ کرده بود لکن عامه مردم این ناحیه به زبان مادری خود یعنی سندی گفت و گو می کردند.

پنجم:

آخرین احتمال را می توان به این نحو بیان کرد که چون شاه لطیف در عصری زندگی می کرد که آوازه زبان فارسی نزد اهل علم در سراسر سند پیچیده بود. لذا در عمر تالیفی پنجاه ساله خود ممکن نیست به نگارش اثری فارسی دست زده باشد. ایشان حتماً اثری به فارسی داشته اند لکن ممکن است هرج و مرج در اوضاع وحشت و درگیریهای داخلی و بی امنی در جامعه، باعث نابودی اثر وی شده باشد و برخی بر این نظر اند که شاه عبداللطیف بعد از ترتیب و تنظیم رساله خود، پشیمان شده که چرا به متاع دنیا دست زده و احوالی در این عرصه در مجلدی فراهم کرده است. لذا به مریدی دستور داد که همه نوشته ها و آثارش را در آب رود خانه رها کند و نابود سازد و آنچه از او مانده، ملفوظات وی است که مریدان از حافظه خود استخراج کرده، نظام داده اند.

به هر حال اگر چه تاکنون از شاه لطیف، اثری به زبان فارسی مشاهده نشده است در حالی که این زبان در عصر وی زبان علمی و رسمی سرزمین سند بوده و در مدارس و دربار آن زمان رایج بوده، لکن معاصرین و متأخرین وی در رابطه با اندیشه و دیوان او، مطالب ارزشمندی به زبان فارسی تحریر کرده اند و ما به اختصار، آن منابعی را ذکر می کنیم که در محافل علمی بیشتر به شهرت رسیده اند.

۱- مقالات الشعرا:

این اثر امیر علی شیر قانع، نویسنده، شاعر و تاریخ نویس معروف فارسی زبان در سند و معاصر شاه لطیف، در سال ۱۱۴۲ ق به رشته تحریر در آورد. در این تذکره، احوال

سخنوران فارسی و گوشه ای از اشعار آنان بیان شده است. محقق بزرگ سند، سید حسام الدین راشدی اولین بار در سال ۱۹۵۷م توسط سندی ادبی بورد آن را چاپ و منتشر کرد، و اولین کتابی است که از آن اطلاعات مختصری درباره شاه لطیف به دست آمده است.

۲- رساله اویسیه:

اثر علامه محمد معین تتوی (۱۱۶۲ق) از معاصرین و عزیزترین دوستان شاه لطیف بوده است. علامه معین تتوی خود نیز از علما و درویشان بزرگ این دوره بوده است. شاه عبداللطیف توسط نامه ای درباره سلسله اویسیه استفسار کرد. علامه معین تتوی طی نامه ای به این سوالات پاسخ داد. پس از گذشت زمانی، فردی نسخه ای مشتمل بر نامه و پاسخ این دو بزرگ ترتیب داد. و آن را به "رساله اویسیه" مسمی کرد. رساله یاد شده را دکتر عبدالمقیمت شاکر علیمی همراه متن فارسی و ترجمه و حواشی مرتب کرد و در سال ۲۰۰۲ میلادی توسط زیب ادبی مرکز حیدرآباد انتشار یافت.

۳- تحفة الکرام:

اثر میرعلی شیرقانع استاد شعر و ادب به زبان فارسی در سرزمین سند، مشتمل بر سه جلد که در سال ۱۸۱ق به رشته تحریر در آمد. در جلد سوم این کتاب، تاریخ بعضی شهرها و احوال رجال سند بیان شده است. در باب ذکر رجال این جلد، احوال شاه لطیف، پدر و اجدادش به تفصیل بیان شده است. متن فارسی این کتاب در سال ۱۳۰۴ق توسط مطبع ناصری دهلی چاپ و منتشر شد.

۴- معیار سالکان طریقت:

اثری از میرعلی شیرقانع که در آن، احوال درویشان و رجال اسلامی دوازده قرن گذشته ذکر شده است. قانع طی دوازده باب، احوال ۱۷۶۰ رجال را ذکر کرده است. کتاب مذکور در سال ۱۲۰۲ق به اتمام رسیده و پس از گذشت یک سال از اتمام آن، مؤلف نیز در گذشت. در باب دوازدهم این کتاب، احوال شاه لطیف و در باب یازدهم احوال اجداد وی بیان شده است. تنها نسخه خطی این کتاب در کتابخانه انگلیس وجود دارد و بر مبنای همین نسخه، دکتر خضر نوشاهی، کتاب "معیار سالکان طریقت" را تدوین

کرده و در سال ۲۰۰۰م توسط اداره معارف نوشاهیه در ساهن پال ، پاکستان چاپ و منتشر شده است.

۵- طور مار سلاسل :

اثری دیگر از میر علی شیر قانع است که در سال ۱۲۰۲ق تألیف شده است. مؤلف در این کتاب ، سلسله های صوفیان را بر حسب نسب ارائه داده است و بودن شاه لطیف را در زمره اویسیان تأیید می کند.

۶- شجره اهل بیت :

کتاب دیگری از میر علی شیر قانع است که در سال ۱۲۰۲ق تألیف یافته و مؤلف در آن شجره سادات را بیان کرده است. این کتاب اکنون مفقود است. قطعاً در آن از شاه لطیف که از سادات معروف و همعصر مؤلف بوده یاد شده است.

۷- فردوس العارفین :

این کتاب را میر بلوچ خان فرزند میر کرم خان در سال ۱۲۰۱ق به پایان رساند. در این تذکره ، احوال درویش و صوفی بزرگ قرن دوازدهم خواجه محمد زمان (د ۱۸۸۸ق) بیان شده است. خواجه از معاصرین شاه لطیف است و چندین بار باهم ملاقات داشتند. نویسنده ضمن عنوان احوال خواجه به اختصار از شاه لطیف نیز یاد کرده است. متن این کتاب تا حال چاپ نشده ولی ترجمه اردوی آن توسط محمد یونس باری انجام گرفته و در سال ۲۰۰۲م از سوی جماعت لواری شریف ، چاپ و منتشر شده است.

۸- ملفوظات پیر محمد ارشد :

این ملفوظات به جد اعلای سادات بزرگ سند "راشدی" متعلق می باشد که در سال ۱۲۲۳ق رحلت کرد. او از معاصرین شاه لطیف بود و در نوشته های خود به تبیین اندیشه و احساسات درونی شاه لطیف پرداخت. متن فارسی ملفوظات تا کنون چاپ نشده ولی ترجمه سندی آن چندین بار چاپ و منتشر شده است.

خزانه المعرفت:

این نسخه مشتمل بر ملفوظات سید صبغة الله "پیر پا گاره" فرزند پیر محمد راشد است که شهرت جهانی دارد. در این نسخه بیش از بیست بیت از سروده های شاه لطیف به طور نمونه ارائه شده است. دانشور معروف دکتر نبی بخش بلوچ موقع ترتیب دادن دیوان شاه لطیف، به عنوان منابع مستند از آن استفاده کرده است. متن فارسی آن تا کنون چاپ شده است لکن ترجمه سندی آن با همت مفتی محمد رحیم "سکندری" انجام گرفته است و توسط جمعیت علمای سکندریه پیر جوگوت در سال ۱۹۹۰م چاپ و نشر یافته است.

۱۰- گلشن اولیا:

مؤلف این تذکره، خلیفه محمود "نظامانی" می باشند. خلیفه از علما و نویسندگان معروف عصر خود و مرید و خلیفه پیر محمد راشد بوده است. تالیفات زیادی دارد ملفوظات و مکتوبات مرشد خود را نیز مرتب و تدوین کرده است. در سال ۱۲۵۸ق تذکره ای در بیان احوال درویشان سند به نام "گلشن اولیا" تالیف کرد و در آن درباره احوال و اقوال شاه لطیف بحث کرده است. تذکره مذکور تا حال چاپ نشده است.

۱۱- پنج گنج:

این اثر را شاعر معروف فارسی زبان سند، فقیر قادر بخش "بیدل" در سال ۱۲۶۴ق تألیف کرد، در این کتاب چهل درجه و هر درجه مشتمل بر پنج تعیین است: تعیین اول، آیه ای از قرآن مجید؛ تعیین دوم، حدیثی از پیامبر بزرگ اسلام؛ و تعیین سوم، بیتی از مثنوی معنوی مولانا رومی؛ تعیین چهارم، بیتی از دیوان شاه لطیف؛ و تعیین پنجم، بیان حکایتی است که انسان را به اصلاح خود تشویق کند.

ترجمه سندی این کتاب با همت صوفی سبحان بخش، متولی مزار فقیر "بیدل" و توسط مرکز ثقافتی بهت شاه در سال ۱۹۷۶م چاپ و منتشر شد و ترجمه اردوی آن به کوشش دکتر نواز علی شوق، رییس کرسی شاه لطیف در دانشگاه کراچی انجام گرفت و در سال ۲۰۰۰م توسط انتشارات همین دانشگاه چاپ و نشر یافت.

۱۲- مرغوب الاحباب :

این کتاب را میر نظر علی تالپور در سال ۱۲۷۳ ق تألیف کرد. نام کامل کتاب "مرغوب الاحباب فی النسب الاقطاب" است. این کتاب تذکره ای مهم درباره درویشان لواری شریف است و در آن، اطلاعات مفید و مفصل در رابطه با شاه لطیف و خواجه محمد زمان بیان شده است.

۱۳- رساله نور محمد درس:

این نسخه فرهنگ است و مؤلف آن مخدوم نور محمد درس، الفاظ مشکل در رساله شاه لطیف را با ذکر احوال این شخصیت به زبان فارسی شرح داده است. دانشور معروف سند دکتر نبی بخش بلوچ نیز درباره این رساله، مقاله ای علمی به زبان سندی ارائه کرده است.

۱۴- آینه جهان نما :

اثری از مخدوم محمد عاقل است (د ۱۲۹۳ ق)، موضوع این کتاب تاریخ جهان و مشتمل بر سه جلد است. جلد سوم این کتاب متعلق به تاریخ سند است. در بایبی از این کتاب، نویسنده، ملاقات شاه لطیف با بزرگان خاندان مخدوم را به تفصیل ذکر کرده است. متن فارسی این کتاب تا کنون چاپ نشده است، لکن ترجمه مختصر سندی آن به همت مخدوم محمد شفیع انجام گرفته و در سال ۱۹۹۶ م به نام تاریخ و تذکره بزرگان سند چاپ و نشر گردیده است.

۱۵- منهاج العاشقین :

این اثر مختصر فارسی را غلام خانزئی به خواهش پیر راشد الدین شاه در سال ۱۳۰۲ ق تألیف کرد. مؤلف در این رساله، داستانهای بومی رساله شاه را در راه سلوک شرح داده است. سپس آن را به سندی ترجمه کرده و شمس العلماء دکتر داؤد پونه پس از اصلاحات لازم در سال ۱۹۳۴ م چاپ و نشر داده است. خانزئی پس از مدتی دو بیت از رساله شاه لطیف را به فارسی شرح داده و سپس به سندی ترجمه کرده است.

۱۶- لطائف لطیفی :

این کتاب، اثر میر عبدالحسین خان سانگی نویسنده و سخنور معروف سندااست. او به شاه لطیف بسیار عشق می ورزید و تحت تأثیر اندیشه های او بود. لذا در سال ۱۳۰۵ ق کتابی به نام "لطائف لطیفی" نوشت و به شرح زندگی و اندیشه شاه لطیف پرداخت. این کتاب اولین اثر است که به زبان فارسی درباره زندگی، شعر و درجات روحانی این درویش نوشته شده است. این کتاب با کوشش دانشمند بزرگ دکتر نبی بخش بلوچ با متن فارسی توسط مرکز فرهنگی بهت شاه در سال ۱۹۶۷ م چاپ و منتشر شد. همین مرکز ترجمه سندی کتاب را که به همت مولانا عبدالرسول قادری انجام گرفت، در سال ۱۹۸۴ م چاپ و منتشر کرد.

۱۷- تذکره مخادیم کهرا:

این اثر را مخدوم الله بخش (د ۱۳۳۵ ق) درباره مخدومه های کهرا مرتب کرد. در این تذکره، روابط مخدومه های کهرا با شاه لطیف بیان شده است. متن فارسی آن تا کنون چاپ نشده است. مخدوم غلام احمد این تذکره را به سندی ترجمه کرد و این نیز به چاپ نرسیده است.

۱۸- النظم الشریف :

اثر مولوی هدایت الله (د ۱۳۳۵ ق) است. مؤلف به رساله شاه عبداللطیف بهتایی بسیار علاقه داشت و تحت همین تأثیر بسیاری از اشعار این رساله را به نام "النظم الشریف" به فارسی ترجمه کرد و در سال ۱۹۳۸-۳۹ م در مجله توحید به چاپ رسانید.

۱۹- ارمغان لطیف :

نیاز همایون شاعر و نویسنده معروف این عصر، برخی از داستانهای رساله شاه لطیف را به نظم فارسی ترجمه و به ارمغان لطیف موسوم کرد. بعدها در مجله مهران در سال ۱۹۷۲-۷۳ م به چاپ رسید. رییس کرسی شاه لطیف دانشگاه کراچی دکتر ذر شهوار سید رساله شاه لطیف را از نو بررسی و مرتب کرد و سندی و ترجمه انگلیسی و فارسی را یک مجلد کرد و در سال ۱۹۹۶ م توسط همین کرسی چاپ و منتشر شد. ترجمه فارسی همان ترجمه ای است که دکتر ذر شهوار انجام داده بود.

۲۰- ترجمه منثور:

آکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد در سال ۱۹۹۵ م یات کنفرانس بین المللی برگزار کرد که در آن ترجمه فارسی آثار شاعران درویش زبانهای پاکستان ارائه شد. این ترجمه به کوشش دکتر محمد صدیق خان شلی به نام "شعراى بزرگ عرفانى پاکستان" چاپ و نشر یافت. اشعار شاه لطیف نیز در این کتاب به فارسی ترجمه شده است.

کتابشناسی:

- ۱- بیدل، قادر بخش، پنج گنج، ترجمه به اردو از نواز علی شوق، دانشگاه کراچی، کرسی شاه لطیف، ۲۰۰۰ م، ص: ۴۸.
- ۲- نالپور، نظر علی، مرغوب الاحباب، (نسخه تا حال چاپ نشده است).
- ۳- خالد، کریم بخش، یاد لطیف (مجموعه مقالات)، ۱۹۵۳ م، ص: ۲۰۳، ۲۰۵.
- ۴- خانزایی، محمد، رساله سالگره، ترجمه سندی.
- ۵- خلیل، محمد ابراهیم، تکملة مقالات الشعرا، تصحیح سید حسام الدین راشدی، کراچی، سندی ادبی بورڈ، ۱۹۵۸ م، ص: ۱۶۳.
- ۶- خواجہ، محمد زمان، فردوس العارفین، ترجمه به اردو از محمد یونس باری، انتشارات جماعت اداری شریف، لواری شریف، ۲۰۰۲ م، ص: ۹۰۰۴.
- ۷- قانع، میر علی شیر، مقالات الشعرا، کراچی، سندی ادبی بورڈ، ۱۹۵۸ م، ص: ۴۲۸، ۴۲۹.
- ۸- قانع، میر علی شیر، تحفة الکرام، دهلی، مطبع ناصری، ۱۳۰۴ ق، ص: ۱۵۲.
- ۹- قانع، میر علی شیر، معیار سالکان طریقت، تصحیح خضر نوشاهی، اداره معارف نوشاهی، ۲۰۰۲ م، ص: ۶۷۷ - ۶۷۸.
- ۱۰- لطیف سالگره مخزن، حیدر آباد، ۱۹۷۵ م، ص: ۳۲، ۸۲.
- ۱۱- نظامانی، محمود، گلشن اولیا، ملفوظات درویش محمد راشد. (تا حال چاپ نشده است).
- ۱۲- همو، مجمع القبوضات، انتشارات شاه پور چاکر، ۲۰۰۰ م.

مولوی در تصوّر اقبال

اندیشمندان و سخن شناسان برجسته که در آثار اقبال اندیشه گماشته اند، او را رومی عصر خوانده اند، ولی به این نظر نکته ای را می باید افزود که غالباً از چشم صاحب نظران دور می ماند و آن این است که او علاوه بر آگاهیهای جلال الدین مولوی هفتصد سال تجربه ی بعد از وی را نیز با خود دارد. پس از مولوی، دیگر شاعری را همتر از اقبال نمی یابیم که تا بدین حد با فلسفه جدید و قدیم، با عرفان اسلامی و غیر اسلامی، با همه انواع تفکرات برآمده از شرق و غرب، مفاهیم ادیان مختلف جهان، نظریه های اجتماعی و سیاسی و اخلاقی، تمامی پدیده های قابل تامل نظری و عملی، و نیز با بسیاری از علوم جدید آشنا باشد، او همه این آگاهیها را در چرخش خمخانه ذهن خود به هم آمیخت و عصاره ای به نام "فلسفه خودی" پدید آورد که بخش عمده از آن متأثر از اندیشه مولاناست. تأثیر پذیری اقبال را از مولوی می توان به دو قسمت تقسیم کرد: یکی، ساختاری؛ و دیگری، مضمون. در بخش نخست می باید گفت که غالب مثنوی های وی به همان بحری است که مثنوی مولانا در آن شکل گرفته یعنی رمل مسدس. پانزده غزل از غزلهای اقبال نیز در استقبال یا اقتفاء از غزلهای مولوی است. او همه چنین بسیاری از مفردات و ترکیبات مستعمل در دیوان کبیر و مثنوی معنوی را در آثار خود به کار گرفته که شرح یکایک آنها بی حد می شود. علاقه مندان می توانند به مجموعه بیست جلدی "بازنگری آثار و افکار اقبال" از راقم این سطور مراجعه فرمایند. آنچه در این مقاله مورد نظر است، تأثیرات محتوایی و مضمونی است و نیز مقایسه ای از این حیث میان اقبال و مولوی، که البته باز هم نیاز به تذکر است که بر کاویدن آثار عظیم برآمده از این دو ذهن و فاد نه تنها در حوصله یک مقاله نیست بلکه از حد یک کتاب نیز فزونتر است. بنا بر این در این مقاله به مهمترین مضامین و نکاتی که اقبال از مولوی برگرفته اشاراتی کوتاه خواهد شد.

اقبال در تمام آثارش از "اسرار خودی" که نخستین آنهاست تا از مغان حجاز دل بستگی شدید خود را به افکار مولوی ابراز می دارد و او را با نامه های مرشد و پیر یاد می کند. در آغاز مثنوی "پس چه باید کرد" می گوید:

پیر رومی مرشد روشن ضمیر کاروان عشق و مستی را امیر
 منزلش برتر ز ماه و آفتاب خیمه را از کهکشان سازد طناب
 از نی آن نی نواز پاک زاد باز شوری در نهاد من فتاد

اقبال تا آنجا از مولانا تأثیر پذیرفته که می گوید "فکر من بر آستانش در سجود".
 در "جاوید نامه" که کتابی است به سبک ارداویرافنامه، الغفران، سیر العباد و
 کمندی الاهی - مولوی را به عنوان راهنمای سفر خیالی خود به دنیای دیگر بر می گزیند و
 این مبین احترام عظیمی است که او برای مرشد و مراد خود قائل است و عقل و عشق
 حقیقی را در او می جوید. بنا بر این انتخاب مولوی به عنوان دلیل راه در "جاوید نامه"
 می تواند کنایتی باشد از ترکیب عقل و عشق که آن یک در سیر العباد راهنمای سنائی است
 و این یک در قالب بتاتریس دلیل راه دانته در کمندی الاهی -

نام و یاد مولوی حتی در اشعار آخرین روزهای حیات اقبال که در مجموعه
 ارمغان حجاز فراهم آمده و پس از فوتش انتشار یافت، نیز دیده می شود. مولوی، شمس
 اندیشه اقبال است. در یکی از دو بیتنهای "ارمغان حجاز" در باره تأثیری که از وی
 پذیرفته می گوید:

گره از کار این ناکاره واکرد غبار رهگذر را کیمیا کرد
 نی آن نی نواز پاکبازی مرابا عشق و مستی آشنا کرد
 او به مثنوی مولانا، این دریای نا پیدا کرانه، شأنی همپایه قرآن می دهد در
 مثنوی "اسرار خودی" می گوید:

روی خود بنمود پیر حق سرشت کوبه حرف بهلوی قرآن نوشت
 اقبال در اواخر عمرش که دچار ضعف بینائی شده بود، فقط دو کتاب می خواند:
 قرآن و مثنوی. در یکی از مکتوباتش با اشاره به ضعف چشمش می گوید: "مدتی است
 مطالعه کتاب را ترك کرده ام. اگر گاهی چیزی می خوانم، تنها قرآن است و یا مثنوی
 مولانا. او در جای جای آثارش فوایدی را که از افکار عرفانی و فلسفی مولوی برگرفته
 با افتخار بیان می دارد و دل بستگی مریدانه خود را به صورتهای مختلف اظهار می نماید.
 در غزلی می گوید:

بیا که می زخم پیر روم آوردم می سخن که جوانترز بادۀ عنبی است
 اقبال خود را مبلغ و مروج اندیشه های مولوی می داند و رسالتش را در این می

بیند که با ترویج آرا: وی تحرك و پویایی در میان اقوام شرق یعنی جوامع اسلامی پدید آورد و حرکتی در اینان که خویشتن را فراموش کرده و آنچه خود دارند از بیگانه تنها می کنند، به وجود آورد. او این مضمون را در غزلی بیان می دارد که تب و تاب نهفته در دیوان شمس را به یاد می آورد:

از دیر مغان آیم ، بی گردش صهبامست
در منزل لا بودم ، از باده ی الالمست
وقت است که بکشایم ، میخانه رومی باز
پیران حرم دیدم ، در صحن کلیسا مست

اقبال ، عصر خود و عصر مولوی را از بسیاری جهات همانند می یابد. در زمان مولوی مردم از خوف مغولان ، جیون و بی جرأت شده بودند و در نتیجه فضایل اخلاقی و معنوی به انحطاط گرایید. تهاجم مغولان سبب از بین رفتن قدرت سیاسی شرقیان شد. در دنیای امروز نیز مغولان تازه ای به دنیای اسلام حمله آورده اند که عبارتند از عقل گرایی مفرط و تکنولوژی غرب. اقبال با احساس این خطر رسالت خود را در آن دید که همچون مولوی به مقابله این خطر برخیزد. مولوی چنان که از ”فیه ما فیه“ بر می آید از مغولان در مجالس خود، حتی زمانی که عاملشان معین الدین پروانه نیز حضور داشت ، بد می گفت و مرد را به ایستادگی در مقابل آنها تشویق می کرد تا با آنان بجنگند و استقلال و هویت ملی خویش را حفظ کنند. این اندیشه یکی از مضامین محوری آثار اقبال است و مثنویهای پس چه باید کرد ، گلشن راز جدید و بندگی نامه به پیروی از همین تفکر مولوی سروده شده. بنا بر این او برای خود همان نقشی را قائل است که مولوی در هفتصد سال پیش ایفا نموده:

چوروهی در حرم دادم اذان من از او آموختم اسرار جان من
به دور فتنه عصر کهن او به دور فتنه عصر روان من

در آغاز پس چه باید کرد می گوید:

سپاه تازه برانگیزم از ولایت عشق که در حرم خطری از بغاوت خرد است
اقبال از مولوی آموخته است که جوامع بشری جز با عشق ، فعال و پویا نمی شوند. این همان عشقی است که اقبال در کتاب باز سازی اندیشه دینی آن را ”راه حیاتی“ می نامد؛ طریقی که به تصاحب و تسخیر عالم می انجامد و در قرآن به ”ایمان“ تعبیر شده است. یکی دیگر از نکاتی که اقبال از مولوی آموخت این است که انسان

واقعی باید پیوسته در طلب آرمانهای انسانی باشد که پویایی و تلاش سرلوحه آن است.
او در خاطرات خود می گوید: زمانی که در اروپا مشغول تحصیل بودم، روزی در
اتاقم ضمن مطالعه مثنوی مولوی رسیدم به این بیت که:

یار دارد دوست این دیوانگی کوشش بیهوده به از خفتگی
ناگهان چنان منقلب شدم و فریاد کشیدم که همسایه ام آمد و گفت: چه اتفاقی
افتاده؟ چرا فریاد می کشی؟ شعر را برایش ترجمه کردم و گفتم: آرزو و امیدم این است که
مردم شرق و مسلمانان که این همه به تن آسانی خو کرده اند، این چنین فکر کنند. چرا ما
باداشتن متفکران و معلمانی همچون مولانا باید روزگاری چنین تأسف آور داشته باشیم؟
اقبال نیز همین اندیشه را در آثارش دنبال می کند و رمز حیات را در تلاش و
کوشش یا به اصطلاح وی در "تپیدن" می داند:

رمز حیات جویی؟ جز در تپش نیابی در فلزم آر میدان ننگ است آب جو را
در غزلی می گوید:

زندگی سوز و ساز، به ز سکون دوام - فاخته شاهین شود از تپش زیر دام
و در غزلی دیگر:

تپیدن و نرسیدن چه عالمی دارد خوشا کسی که به دنبال محمل است هنوز
این اندیشه حضور خود را در همه سروده های اقبال مدام نشان می دهد. از
همین روست که مثنوی اسرار خودی با این ابیات معروف مولانا آغاز می شود:
دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر کز دام و دد ملسولم و انسانم آرزوست
زین همرهاں سست عناصر دلم گرفت شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
انسان آرمانی اقبال کسی است که صفات شاهین و شاهباز را دارد، زیرا دارای
مناعت طبع است، با متانت است، از صید دیگری ارتزاق نمی کند، زندگی آزاد دارد و از
همین رو آشیانه نمی سازد، بلند پرواز است، تنهایی را دوست دارد، و سرانجام این که نگاه
نافذی دارد. مولوی نیز در یکی از معروفترین غزلهایش خود را به شاهباز تشبیه می کند:

باز سپید حضرتم، تیهو چه باشد پیش من

تیهو اگر شوخی کند، چون باز بر تیهو زخم

مولوی و اقبال هر دو "آدم" را آن گونه باور دارند که قرآن توصیف می کند و او
را کمال مطلوبی می دانند که نوع بشر باید سعی در شناختن داشته باشد. آدم در قرآن

نمودی از بشریت در جوهر اصلی آن و مثال اعلا‌ی انسان است. نظر هر دوی آنان در مورد تقدیر یکسان است. به عقیده آنان تقدیر به آن معنایی است که افعال هر فردی از پیش تعیین شده باشد، بلکه قانون زندگی است. هر دوی آنان متفکری پویا و تکامل طلب هستند. به نظر هر دوی آنان نه تنها آدم، بلکه کل عالم از اسفل به اعلی می رود و برای پیشرفت انسان هیچ محدودیتی وجود ندارد. آدمی بانبروی طلب و با اخلاص در عمل نه تنها به دنیا‌های تازه بی دست می یابد، بلکه می تواند آنها را بیافریند. هر دو تلاش را مرادف زندگی و عدم تحرك را مرگ و نیستی می دانند. هر دو معتقدند که رسیدن به جاودانگی به میزان تلاشی بستگی دارد که مصروف آن می شود. هر دو با زمینه های تفکر که تا پیش از آنان به وجود آمده بود، کاملاً آشنایی داشته اند و بر آن بودند تا مفاهیم متناقض را بدان امید که میانشان هماهنگی ایجاد یا کشف کنند به سطح بالاتری از تفکر بگشانند. هر دو با آن که در قلمروی عقل حضور دارند، ترجیح می دهند که ماورای عقل را تجربه کنند، هر دو شاعری جهانی اند. شعر هر دو فلسفی و عرفانی است. هر دو به جای خود انکاری در صدد تقویت آنند، به واسطه همین شابهت‌هاست که اقبال خود را مرید و پیرو مولوی می شمارد، ولی پیروی او از نوع تقلیدهای معمولی نیست. او مریدی است که در دریای اندیشه مرادش عمیقاً غوطه خورده است.

او به خلاف صوفیه وحدت وجودی معتقد به مقام فنا نیست، بلکه می گوید که خودی انسان پس از طی مراحل سلوک در کنار خود اعلی می گیرد و خدای گونه می شود. در این مورد از تمثیل زیبای مثنوی مولوی استناد می جوید که آهن پس از در افتادن به آتش همانند آتش می شود ولی هویت و ذات خود را از دست نمی دهد:

رنگ آهن محورنگ آتش است ز آتشی می لافد و آتش وش است
چون به سرخی گشت همچون زرکان پس انا النار است لافش بر زبان
شد ز رنگ و طبع آتش سختشم کسزید او: من آتشم، من آتشم

اقبال با اعتقاد به چنین اندیشه ای به تصوفی معتقد است که بنیادش بر عمل، طریقت بر تپیدن و تلاش دائم، و هدفش در رسیدن به کمال من نامتناهی باشد. عرفان او چندان متعالی است که حتی من نامحدود هم در بی دیدار من محدود بر می آید. اقبال همانند مولوی کسی را عارف واقعی می داند که وقتی به چنان منزلت و مرتبی نائل آمد به دنیای ملموسات باز می گردد و آنچه را که در سبزو سلوک خود تجربه کرده، برای پیشرفت

و بهبود جامعه خویش به کار می‌گیرد و لذت حضور را به دیگران می‌چشاند. سر مشق پویایی و تلاش و مبارزه می‌شود. پیرو چنین طریقتی خلوت نشین نیست، بلکه "مرد غوغا" است:

مرید همت آن رهروم که پانگداشت به جاده‌ئی که در و کوه و دشت و دریا نیست
 شریک حلقه رندان باده پیمای باش حذر زیبعت پیری که مرد غوغا نیست
 چنین عرفانی از اندیشه مولوی نشأت می‌گیرد که مبتنی بر استغناء روحی و الفقر فخری است. اقبال در آثار متأخر خود، کلمه فقر را به معنایی به کار می‌برد که منطبق است با مفهومی که مورد نظر مولوی بوده است یعنی فقری که آدمی را به الوهیت هدایت می‌کند و حاصل آن استغناء است. این همان فقری است که قرآن توصیه می‌کند. در جاوید نامه می‌گوید:

بگذر از فقری که عربانی دهد ای خنک فقری که سلطانی دهد
 و یا در غزلی می‌گوید:

همه ناز بی نیازی، همه ساز بی نوایی دل شاه لزره گیرد، ز گدای بی نیازی
 او اذعان می‌کند که این مفهوم را از مولوی وام گرفته است، در ارمغان حجاز می‌گوید:

ز رومی گیر اسرار فقیری که آن فقراست محمود امیری
 و باز در دوبیتی دیگری از ارمغان حجاز می‌گوید:

خودی تا گشت مهجور خدائی به فقر آموخت آداب گدائی
 ز چشم مست رومی وام کردم سروری از مقام کبریائی
 اقبال از سال ۱۹۰۵ تا ۱۹۰۸ م در کمبریج از محضر اساتیدی همچون مک تاگارت و جیمز وارد تلمذ می‌کرد. در همین دوره برای نگارش پایان نامه اش شروع می‌کند به مطالعه بی عمیق در افکار و آثار مولوی و بی می‌برد که او برخی از اندیشه‌های بنیادی نیچه و حتی برگسن را که می‌پنداشته تا زگی دارند، هفت قرن پیش بیان داشته است، به نظر وی نیچه و مولانا جلال الدین مولوی به رغم آن که در دو قطب فکری مخالف قرار دارند و با آن که فاصله حیرت انگیزی به لحاظ معنوی میان این دو شاعر فیلسوف وجود دارد، ولی از لحاظ فکر عملی کاملاً به یکدیگر نزدیکند. او می‌گوید، نیچه به فساد و زوال انسان پیرامون خود بی‌برد و تمامی عوامل و نیروهایی را که موجب این

تباهی بود، آشکار ساخت و در نهایت شیوه‌ی بی‌راکی که می‌پنداشت متناسب با زندگی در این جهان است، عرضه داشت. اصل مهم تفکر نیچه در این جمله خلاصه می‌شود که: "امروز دیگر مسأله آن نیست که بشر چه گونه باقی می‌ماند، بلکه باید بدانیم که چه گونه به کمال می‌رسد" - مولوی نیز زمانی در میان مسلمانان درخشید که اصول ضایع‌کننده حیات و اندیشه، و ادبیاتی به ظاهر زیبا و دلپذیر اما در باطن فلج‌کننده، خون مسلمانان آسیا را مکیده و راه را برای پیروزی آسان‌تارها آماده کرده بود. او در این شرایط در تنگناهای زندگی و در برابر بی‌لیاقتی‌ها، نقایص و فسادهای اجتماعی که خود جزئی از آن به حساب می‌آمد، کمتر از نیچه حساسیت نشان نداده است. جلال‌الدین باپنشی حکیمانه و روشن‌بینی همه‌گیر جامعه‌خویش را بازگو می‌کند و وجوه آرمانی انسان مسلمان را بیان می‌دارد. اقبال با مطالعه‌ی ژرف در آثار این دو اندیشمند شرقی و غربی در می‌یابد که مولوی نیز همانند نیچه معتقد به تحول، آزادی، توانایی‌ها، جاودانگی خود، میل به قدرت، ارزشمندی من‌های برتر و از میان بردن کهنه‌ها برای پدید آوردن چیزهای نو است. اگر اقبال در زبور عجم می‌گوید:

کهنه را در شکن و باز به تعمیر خرام هر که در ورطه "لا" ماند به "الا" نرسید
تحت تأثیر این اندیشه مولوی است که:

هر بنای کهنه کا بادهان کنند نه که اول کهنه را ویران کنند
تانکوبی گندم اندر آسیا کی شود آراسته زان خوان ما
بنابر این اقبال با یافتن آراء مطرح فلاسفه قرن بیستم در آثار مولوی او را الگوی افکار خود و دلیل راهش قرار داد و تا واپسین دم حیات با وی طی طریق کرد. معیار او در فهم امور از مهم‌ترین قضایای ما بعد الطبیعی گرفته تا رایج‌ترین امور ملموس حیات، اندیشه مولوی بوده است. او مولوی را بسیار بیشتر از غزالی با واقعیات زندگی و حقیقت روح اسلام نزدیک می‌بیند و برداشتهای وی را در مورد جسم و جان با روح اسلام بیشتر سازگار می‌داند تا عقیده غزالی، بخصوص آنجا که می‌گوید:

باده از ما مست شد، نی ما از او قالب از ماهست شد، نی ما از او
اقبال نیز بر همین اساس معتقد است:

اگر ما ییم گردان جام ساقی است به بزمش گرمی هنگامه باقی است
در رموز بی‌خودی می‌گوید:

عشق آئین حیات عالم است امتزاج سالمات عالم است
عشق از سوز دل ما زنده است از شرار لاله تابنده است
گرچه مثل غنچه دیگریم ما گلستان میرد، اگر میریم ما
او نیز مانند مولوی جان را يك اصل معنوی مستقل می داند که تن یا جسم را به

عنوان حالتی برای تجلی خود به کار می گیرد. در جاوید نامه می گوید:

ای که گویی محمل جان است تن سر جان را درنگر برتن متن
محملی نی، حالی از احوال اوست محملش خواندن فریب گفتگوست
چیست جان؟ جذب و سرور و سوز و درد ذوق تسخیر سپهر گرد گرد
این بدن با جان ما انباز نیست مشیت خاکی مانع پرواز نیست
تصوری که اقبال از ما بعد الطبیعه و من جمله از خدا دارد و شطحیات حیرت

آورش شباهت تام به دیدگاههای مرادش دارد. او نیز همانند مولوی معتقد است که خدا را نباید با زاری طلب کرد. زیرا این امر مبین ضعف و در ماندگی است، تقرب به خدا باید باشان و مرتبه خودی انسان سازگار باشد. انسان باید با قدرت اراده اش به جستجوی او برآمد و او را همانند صیادی به کمند آورد. از این روست که مولوی می گوید:

به زیر کنگره کبریاش مردانند فرشته صید و پیمبر شکار و یزدان گیر
واقبال تشنه اعتلای خودی مسلمان از خود رمیده چنان تحت تأثیر این اندیشه
قرار می گیرد که همین مضمون را به بیانی دیگر می سزاید:

در دشت جنون من، جبریل زبون صیدی یزدان به کمند آور، ای همت مردانه
این اندیشه بسیار نزدیک است به مفهوم نهائی این حدیث معروف که "ان الله رجلاً اذا ارادوا اراداً"
اقبال نیز مانند مولوی معتقد است که در جهان، بد مطلق وجود ندارد و بدی

امری نسبی است. او می گوید بدیها سبب می شوند تا نیکی ها را بهتر بشناسیم و بر اشتیاقی که برای تعالی و تکامل خویش داریم، پای بفشاریم. بنا بر این بدی و رنج را نباید مطلق به شمار آورد. اینها اموری نسبی هستند که وجود شان بستگی به میزان کامیابی یا ناکامی انسان در کوششی دارد که برای تکامل خودی و شخصیت خویش مصروف می دارد. اقبال در خصوص فهم حقایق قرآن معتقد است که آن را باید چنان خواند که گویی به خود خواننده نازل شده است. او با تأویل و برداشت های شخصی و نادرست از آیات

قرآنی مخالف است :

زننده قومی بود از تأویل مرد آتش او در ضمیر او فسرده
در بینی دیگری گوید:

ز تأویلات مَلائِکَانِ نَکوتر نشستن با خون آگاهی دمی چند
در جاوید نامه می گوید:

حکم دشوار است؟ تأویلی مجو جز به قلب خویش قندیلی مجو
مولوی نیز در مورد فهم قرآن همین نظر را ابراز می دارد- او تأویل و برداشتهای
فردی را به "پوست" و حقیقت قرآن را به "مغز" تشبیه کند و می گوید:

ماز قرآن مغز را آموختیم پوست را بهر خسان بگذاشتیم
و در جای دیگر همانند سهروردی در حکمة الاشراق معنی قرآن را در خود قرآن
می جوید. گویا اینان را باید پایه ریزان هر منوتیک در غرب دانست:

معنی قرآن، ز قرآن پرس و بس وز کسی کاتش زده اندر هوس
تأثیر مولوی بر اقبال همین قدر بس که نه تنها او را در تمام جاوید نامه راهنمای
خود قرار می دهد، بلکه در ابیات پایانی این مثنوی نسل جدید را هم به تعمق در اندیشه
پیر روم فرا می خواند:

پیر رومی را رفیق راه ساز تا خدا بخشد ترا سوز و گداز
زان که رومی مغز را داند ز پوست پای او محکم فتد در کوی دوست
و بعد اشاره دارد به این که شرح هایی نوشته شده بر مثنوی مولوی مورد اعتماد
نیست زیرا بر بنیاد تصوف سنتی است که به عقیده اقبال متغیر شیوه تفکر مولوی است :

شرح او کردند و او را کس ندید معنی او چون غزال از مارمید
در واقع اقبال نیز همانند فخرا لدین عراقی بر این عقیده است که "مولانا را
هیچکس ادراک نکرد- او در عالم غریب آمد و غریب رفت -" شاید از همین روست که پیر
روم حسرت فهم درست را می خورد- حسرتی که در اقبال هم وجود داشته است:

چو رخت خویش بر بستم از این خاك همه گفتند با ما آشنا بود
ولیکن کس ندانست این مسافر چه گفت و با که گفت و از کجا بود

برای مطالعه بیشتر رجوع شود به آثار زیر از همین نویسنده:

- ۱- بازسازی اندیشه دینی در اسلام
- ۲- شرح مثنوی "گلشن راز جدید"
- ۳- شرح مثنوی "چه باید کرد"
- ۴- مولوی، نیچه و اقبال
- ۵- ما بعد الطبیعه از دیدگاه اقبال
- ۶- خیال وصال (شرح ارمغان حجاز اقبال)
- ۷- اقبال با چهارده روایت
- ۸- خدا در تصور اقبال
- ۹- تصوف در تصور اقبال، شبستری و کسروی
- ۱۰- زمان و مکان از دیدگاه اقبال
- ۱۱- سونش دینار (دیدگاههای علامه اقبال)
- ۱۲- پیاله بی از میکده لاهور (شرح گزیده اشعار اقبال)
- ۱۳- مبانی تربیت فرد و جامعه
- ۱۴- شرار زندگی (شرح اسرار خودی)
- ۱۵- لعل روان
- ۱۶- اقبال و اندیشه های دینی غرب معاصر
- ۱۷- میکده لاهور (دیوان فارسی اقبال)
- ۱۸- قلندر شهر عشق (سیزده خطابه و گفتمان درباره اقبال)
- ۱۹- در شبستان ابد (شرح و بررسی تطبیقی جاوید نامه)
- ۲۰- اقبال و شش فیلسوف غربی

میر سید اشرف حسینی

پاکستان افتخار دارد که سرزمین تاریخی سند باب الاسلام خوانده می شود و بعضی شهرهای آن مراکز بزرگ فرهنگ و ادب فارسی بوده و می باشند- یکی از آن ها شهر تته است که شاعران و نویسندگان زیادی از آن شهر برخاستند، از آن جمله میر غروری کاشانی ثم تتوی و محمد روشن ذهنی تتوی و سلامی تتوی، محمد بیگ نشاط تتوی، و میر عبداللہ عریضی تتوی، رضائی تتوی و قانع تتوی معروف می باشند- یکی از این نویسندگان سید میر محمد اشرف حسینی است- وی در روزگار اورنگ زیب عالمگیر (حک : ۱۰۶۸-۱۷۰۷ ق) در تته زندگی می کرد (۱)- اشرف از نژاد سادات حسینی هرات بود که در دوره حکومت جلال الدین محمد اکبر در شبه قاره می زیست- پدرش عبدالکریم سندی ملقب به امیر خان و متخلص به ملتفت با دربار اورنگ زیب وابسته بود و در بیست و پنجمین سال حکومت اورنگ زیب عالمگیر منصب داروغگی جا نماز خانه را یافت، سپس با القاب ملتفت خان، خانه زاد خان، میر خانه زاد خان و امیر خان مشرف شد- اورنگ زیب عبدالکریم را به عنوان استاندار به کابل فرستاد- او در دوران این مأموریت در کابل در گذشت (۲)- میر اشرف بعد از وفات پدر خود لقب امیر خانی یافت (۳)- اشرف نامه هایی را که به دستور اورنگ زیب و به قلم عبدالکریم نوشته شد، جمع آوری کرده و آن مجموعه را "رقائم کرائم" نامید (۴)-

اشرف دیباچه ای بر رقایم کرائم نوشته که بدین قرار است :

"سخن جان است و دیگر گفتگو ای جان من بشنو

اگر هر لحظه حرف تازه خواهی این سخن بشنو" ☆

خاصه سخن سلاطین خرد پزوه و خسروان بیدار مغز والا شکوه خرد کلمات و سعادت آثار پادشاه و پادشاهان و خرد کامل نوع انسان فرمانروای هفت کشور ابوالمظفر

☆ در دیباچه کتاب این شعر چنین نوشته شده است:

سخن جان است و دیگر گفتگو جانان بشنو اگر هر لحظه حامی تازه خواهی سخن بشنو

محمی الدین محمد اورنگ زیب پادشاه غازی که روحی است در جسم خرد و عیاری است برای نیک و بد- لهذا الراجی الی رحمت الله الغنی اغنی سید اشرف خان میر محمد الحسنی و الحسینی بعضی رفعات قدسی آیات آن حضرت را که به خان همه دان قبله گاهی امیر خان بعد رفتن اکثری از آن بی نقل جا بجا و ضائع شدن بسیاری از نا قدر دانی گروه بی پروا جمع نموده رساله ای ترتیب داد و آن را به مناسبت نام خان مرحوم میر عبدالکریم خان به "رقائم کرائم" نام نهاد-- جهت و خیرت یکی از این برابر هزار و برای هوشیاری اندکی هم بسیار وصال او به خامه ترتیب فرمای همگنان ، خصوصاً خانه زادن حضرت خلد مکان باد بحرمت رسول مجاز و آله الامجاد(۵)-

از این دیباچه که سید میر اشرف نوشته آشکار است که این مجموعه مکاتیب به دستور اورنگ زیب عالمگیر (۵: ۱۷۰۷ م) به قلم عبدالکریم نوشته شده است و میر سید اشرف فقط این نامه ها را جمع آوری کرده است- در بعضی موارد آمده است که: "رقائم کرائم من تصانیف اورنگ زیب عالمگیر است" (۶)-

مختصات رقائم کرائم :

☆ منشی عبدالکریم امیر خانی در بیانات خود اصطلاحات مروجه آن زمان را به کار می برد و نیز از کلمات هندی زیاد استفاده می کند- به عنوان مثال :

"مزه کهچری بریانی ایشان در موسم زمستان بسیار می آید" (۷)-

☆ بعضی از این نامه ها عرضداشت هائی است که در آن ها بعضی از وقایع را بیان نموده است- به عنوان مثال :

"عرضداشت به عینه از نظر گذشت بهر حال از هر دو حال بیرون نیست یا شما را به مالوه اکبر آباد و یا شما را در دکن (۸)-

☆ این مجموعه تنها مشتمل بر فرامین اورنگ عالمگیر نیست ، بلکه بعضی بیاناتی است که از زبان اورنگ زیب شنیده و مرقوم شده است مثلاً :

" این مقدمه را شخصی زبانی نقل کرده بود- در رشته تحریر کشیده شد، حضرت اعلیٰ مردان خان را روزی در خلوت خاص اعزاز اختصاص بخشیدند- از زبان گوهر فشان فرمودند که رتق وفتق ملک و مال منحصر بر فهم و انصاف است ... (۹)-

☆ اورنگ زیب عالمگیر یکی از نویسندگان چیره دست فارسی بوده و در نامه های خود برای تزئین زبان و تبیین بیان اشعار شعرای فارسی را به کار برده است- در

این نوشته‌ها اشعاری متعدد از شعرای معروف ایرانی مانند مولوی، سعدی و حافظ آورده است به عنوان مثال:

☆ مرد آخر بین مبارک بنده ای است (۱۰)-

☆ که مزدور خوش دل کند کار بیش (۱۱)-

☆ مه فشانند نور و سگ عوعو کند
هر یکی بر طینت خود می تند (۱۲)-

☆ سعدیا بسیار گفتن وقت ضایع کردن است (۱۳)-

☆ مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز (۱۴)-

☆ چنان نماند و چنین نیز هم نخواهد ماند (۱۵)-

رقایم کرائم بسیار اهمیت تاریخی دارد- از این اثر روابطی بین پادشاه و پسران او آشکار می شود-

روش تعمیل دستورهای پادشاه از این اثر واضح می شود-

از بعضی نامه‌ها عقاید دینی و نقطه نظر سیاسی و اخلاقی اورنگ زیب درباره يك پادشاه نمایان می گردد-

معرفی نسخه‌های خطی رقایم کرائم:

۱- نسخه ای از رقایم کرائم در کتابخانه مولانا آزاد در علی گره موجود است- این

نسخه در سال ۱۱۲۰ ق / ۱۷۰۸ م نوشته شد (۱۶)-

۲- نسخه ای از آن کتاب در کتابخانه بار دنگ دهلی به شماره ۲۵۷ نگهداری می

شود که در سال ۱۱۵۳ ق / ۱۷۴۰ م نوشته شد (۱۷)-

۳- يك نسخه از رقایم کرائم در کتابخانه خدا بخش در پتنه در هند موجود است ولی

بیشتر برگ‌های آن نسخه ضائع شده است، بنا بر این تاریخ تألیف آن خواننده

نمی شود (۱۸)-

۴- نسخه ای دیگر در موزه ملی در دهلی موجود است که به سال ۱۲۵۳ ق / ۱۸۳۷ م

تالیف شد (۱۹)-

۵- نسخه ای دیگر از رقایم کرائم در کتابخانه بودلیان انجمن آسیایی بنگال و دیوان

هند نگهداری می شود (۲۰) -

- ۶- نسخه ای دستنویس از رقایم کرائم در کتابخانه مرکزی دانشگاه پنجاب در لاهور به شماره 3 pe ii 57 موجود است (۲۱) -
- ۷- يك نسخه از آن تالیف در کتابخانه موزه ملی پاکستان در کراچی به شماره N-M: 1958-262-9 نگهداری می شود (۲۲) -
- ۸- دو نسخه از رقایم کرائم در کتابخانه عمومی پنجاب در لاهور به شماره ۹، ۸۷۶، ۹ و اش - ۹، ۸۷۰ موجود است (۲۳) -
- ۹- و نسخه ای از رقایم کرائم در کتابخانه موزه بریتانیا به شماره Add26239 موجود است (۲۴) -

اولین نسخه که در این فهرست معرفی شده در کتابخانه مولانا آزاد علی گره موجود است و با کوشش ایس - ایم عزیز الدین حسین استاد گروه تاریخ در دانشگاه ملی اسلامیة دهلی تصحیح شده است - اورقایم کرائم را به زبان انگلیسی خلاصه کرد و متن کتاب فارسی را به قلم خود نقل و در سال ۱۹۹۰ از دهلی منتشر ساخت (۲۵) به عنوان: Raqaim-i-Karaim, Epistles of Aurangzeb از این تعداد نسخه های رقایم کرائم که در کتابخانه های مختلف جهان موجود است، روشن می شود که این تالیف دارای اهمیتی زیاد می باشد - ضرورت دارد که متن این اثر ارزنده با دقت تمام تصحیح و تنقیح و با تعلیقات و حواشی چاپ گردد -

☆ حواشی :

- ۱- Ashraf Khan, Preface؛ ابراهیم خلیل، ص ۷۷۸ -
- ۲- اسماعیل پور، ص ۲۰۸ -
- ۳- ظهور الدین احمد، ص ۵۳۵؛ انصاری نورالحسن، ص ۳۶۷ -
- ۴- صادق انبالوی، ص ۹۴:۱۲، Nabi Hadi, P,
- ۵- Ashraf Khan, Preface,
- ۶- همو، ص ۸۹ -
- ۷- همو، ص ۶۹ -
- ۸- همو، ص ۲۲ -

- ۹ - همو، ص ۳۴-
- ۱۰ - همو، ص ۶۱-
- ۱۱ - همو، ص ۷۳-
- ۱۲ - همو، ص ۶۷-
- ۱۳ - همو، ص ۸۲-
- ۱۴ - همو، ص ۸۴-
- ۱۵ - همو، ص ۸۶-
- ۱۶ - همو، دیباچہ -
- ۱۷ - همو، دیباچہ -
- ۱۸ - Shoripattom A. Thanu, p, 129.
- ۱۹ - Ashraf Khan, , Preface
- ۲۰ - اسماعیل پور، ص ۲۰۸-
- ۲۱ - شیرانی، حافظ محمود، ص ۴۱-
- ۲۲ - نوشاهی، عارف، ص ۳۹۷-
- ۲۳ - منزوی، ص ۲۳۲-
- ۲۴ - Rieu Charles, p 400- 401.
- ۲۵ - Ashraf Khan, Preface

کتاب شناسی:

- ۱ - ابراہیم خلیل تنوی، تذکرہ تکملہ مقالات الشعراء، بہ تصحیح سید حسام الدین راشدی، کراچی، ۱۹۵۸-
- ۲ - انصاری نورالحسن، فارسی ادب بہ عہد اورنگ زیب، دہلی، ۱۹۶۹م-
- ۳ - اسماعیل پور، دانشنامہ ادب فارسی شبہ قارہ، زیر سرپرستی حسن انوشہ، ج ۱، تہران، ۱۳۸۱ ش -
- ۴ - بشیر حسین، فہرست مخطوطات شیرانی، جلد اول، لاہور، ۱۹۶۷م-
- ۵ - صادق انبالوی، آداب عالمگیری، بہ کوشش عبدالغفور، ج ۱، لاہور، ۱۹۷۱م-

- ۶ ظهور الدین احمد، پاکستان میں فارسی ادب، جلد ۲، لاہور، ۱۹۷۴م-
- ۷ نوشاہی عارف، فہرست نسخہ های خطی موزہ ملی کراچی، اسلام آباد، ۱۴۰۴ق-
- ۸ گروهی از نویسندگان، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، جلد ۲، لاہور، ۱۹۷۱-۱۹۷۶-
- ۹ منزوی، احمد، فہرست مشترک نسخہ های خطی فارسی پاکستان، جلد ۵، اسلام آباد، ۱۴۰۳-
- 10- Ashraf Khan Saiyid, Raqaim-i- Karaim, Epistles of Aurangzeb, Edited by S.M. Aziz ud din, Dehli, 1990.
- 11- Nabi Hadi, Dictionary of Indo Persian Literature, Dehli, 1995.
- 12- Rieu Charles, Catalaугue of Persian Manuscripts in British Museum, London, 1983.
13. Shripattorn, A. Thonu, A Consise Descriptitve Catalouge of Persian Manuscripts in Salar Jang Museum and Library, Vol.3, 1995.

دکتر نجم الرشید

عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی
دانشکده خاور شناسی، دانشگاه پنجاب، لاهور

تنبیه الغافلین، اثر مهم و اساسی نقد ادبی فارسی

سراج الدین علی خان اکبر آبادی (۱) ملقب به استعداد خان، و معروف به "خان آرزو" (۱۰۹۹ - ۱۱۶۹ ق / ۱۶۸۷ - ۱۷۵۶ م)، شاعر، منتقد، تذکره نویس زبان فارسی و دارای آثار بسیاری به زبان فارسی و اردو. "آرزو" تخلص شعری او بود. او تا ۱۴ سالگی ادبیات فارسی و زبان عربی آموخت و سپس در ضمن تحصیل علوم رسمی، به شعر گفتن پرداخت. در آغاز اشعار خود را از نظر میر عبدالصمد، متخلص به سخن، می گذراند و پس از او میر غلام علی، متخلص به احسنی، سروده های او را اصلاح می کرد. آرزو در ملازمت آنند رام مخلص (د ۱۱۶۴ ق / ۱۷۵۱ م)، اسحاق خان، نجم الدوله و سالار جنگ بوده است. او در ۱۱۶۹ ق / ۱۷۵۶ م در لکهنو در گذشت. در حدود ۳۳ کتاب از وی بر جای مانده است و از جمله آثار نقد ادبی او می توان تنبیه الغافلین (نقد اشعار حزین)، داد سخن (در محاکمه اشعار قصیده قدسی و شیدای هندی)، سراج منیر (اجوبه اعتراضات ملامنیر بر اشعار بعضی متأخران) و تذکره مجمع النفایس را نام برد.

نظری اجمالی درباره موضوعات کتاب

تنبیه الغافلین (۲)، کتابی است بسیار سودمند و با ارزش که در نقد شعر فارسی به تالیف در آمده است. در مورد سال تالیف این کتاب در میان نویسندگان اختلاف است. به گفته سید محمد اکرم اکرام (۳) این کتاب در حدود ۱۱۵۷ ق / ۱۷۴۴ م به نگارش در آمده است. سبب تالیف این کتاب آن است که حزین به علت انتقاد از شبه قاره و مردمانش، مورد خشم شاعران و نویسندگان آن سرزمین قرار گرفت و از جمله آنان کسی که بیش از همه به وی ناخته است، سراج الدین علی خان آرزو است که کتاب "تنبیه الغافلین فی

الاعتراض علی اشعار الحزین"، تالیف کرده است. خود مؤلف در مورد سبب تالیف این کتاب چنین نوشته است:

"در این ایام که انجامش بخیر باد، مطالعه دیوان بلاغت بنیان جناب فصاحت مآب شعری اوج نکته پردازى و دبیر ملک سخن سازی، نقد السلف حجة الخلف، نتیجه متقدمین و خاتم متأخرین، شیخ محمدعلی متخلص به حزین که تخمیناً از مدت ده سال به سبب هنگامه ایران وارد هندوستان جنت نشان - که داخلش (مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا) (۴) گویان است گردیده، و از طنطنه شاعریش گوش اصغر و اکابر پر شده اتفاق افتاده و استفادة تمام دست بهم داده، لیکن در بعض اشعار که به سبب قصور فهم به معانی آن نرسیده و فایز به مقصد آن نگردیده، ترددی و اغلاقی روی داده، ناچار در تحریر [ورق] را بر روی قلم مشوش رقم خود گشاده و نیز پاره ای از مصارع را که از جهت نارسایی ذهن خویش نارسا فهمیده گاهی به اندک تغییر، تبدیل گردانید و گاهی خود بهم رسانید. پس این را از عالم خطای بزرگان گرفتن - که در واقع خطای بزرگ است - تصور نباید فرمود، بلك برای لغزش سخن که دست مایه شعرای هنداست، سند پیدا نمود. امیدوار است که اگر احیاناً به نظر شریف او در آید از خلل و زلل بر آید" (۵).

سه نسخه دستنویس از آن در کتابخانه دانشگاه پنجاب لاهور و نسخه ای در کتابخانه عمومی شرقی در بانکی پور، کلکته نگهداری می شود. این کتاب به کوشش سید محمد اکرم اکرام در ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۰م در لاهور به چاپ رسیده است.

تنبيه الغافلین بر اساس موضوعات نقدی خود در میان نویسندگان و منتقدان بعدی مورد توجه و بررسی قرار گرفته است و از جمله آنان برخی به رد اعتراضات آرزو و برخی دیگر به حمایت از او کتابهایی به نگارش در آورده اند و شرح آنان بدینگونه است: فتح علی خان گردیزی، مولف ابطال الباطل؛ میر محسن اکبر آبادی، نگارنده محاکمات الشعرا؛ غلام علی آزاد بلگرامی، در تذکره خزانه عامره، برخی از اعتراضات آرزو را پاسخ داده است؛ امام بخش صهبایی، مولف قول فیصل؛ قاری عبدالله کابلی که آخرین داور این محاکمه است.

این کتاب از معدود برخی کتابهای نقد شعر فارسی است که انواع عناصر نقدی را دربر دارد و به همین سبب از اهمیت و ارزش ویژه ای برخوردار است. مولف آن سراج الدین علی خان آرزو که از ذوق انتقادی به خوبی برخوردار است، در حدود ۳۲۳ بیت حزین

لاهیجی را از دیوان او در آورده و از نظر جنبه های مختلف انتقادی به معایب آنها اشاره هایی داشته و در بسیاری موارد سخن خود را با شو اهد گونا گونی مدلل و مزین ساخته است.

عناصر نقد شعر فارسی

از جمله عناصر نقد شعر فارسی که در این کتاب بسیار با ارزش و مفید مورد توجه قرار گرفته است، عبارتند از: نقد زبان و موسیقی (و ازگان و ترکیبات، دستگاه آوایی و موسیقی و صرف و نحو)، زمینه های معنایی، نقد بلاغی (تصویر سازی و تخیل و صنایع بدیع)، ساخت صورت و معنی و ملاحظات دیگر مولف (مسأله "معنی و یعنی"، صحت و اولویت"، و تقابل سبکها).

۱ - نقد زبان

مولف در حوزه نقد زبان و موسیقی با در نظر داشتن عناصر "و ازگان و ترکیبات"، "دستگاه آوایی موسیقی" و "صرف و نحو" به نقد اشعار حزین لاهیجی می پردازد و از جمله آنها به "و ازگان و ترکیبات" توجه ویژه ای دارد.

الف - وازگان و ترکیبات

در این کتاب، اشاره هایی متعلق به آن به فراوانی آمده است. ما به نمونه های وازگان و ترکیبات که متعلق به صرف و نحو، زمینه های معنایی و دستگاه آوایی و موسیقی است، تحت عنوانهای جداگانه اشاره می کنیم، اما وازگان و ترکیبات را که از دیدگاه اطلاق و حمل الفاظ، تناسب و مراعات شعری، فقدان نقش و باستانگرایی مورد بررسی قرار گرفته است، در ذیل به برخی از نمونه آنها اشاره می شود.

۱ - اطلاق و حمل الفاظ (= کاربرد و استعمال زبان)

آرزو در این کتاب خود، به محاوره و مستعمل بودن کلمات و ترکیبات اشاراتی دارد و گاهی به اصلاح آنها می پردازد و در برخی نمونه ها، به آوردن شواهدی نیز کوشیده است. شفیع کدکنی در این مورد چنین اظهار نظر کرده است:

"برای اینکه نظری شامل و عام نسبت به مسأله مجازهای زبان شعر در اندیشه اینان (= منتقدان شبه قاره) داشته باشیم این دآوری "آرزو" را -- که طبقه بندی بسیار معقول و

سنجیده ای است درباره قلمرو و انتخاب و گزینش شاعر-- بد نیست بخوانید :
 اطلاق و حمل الفاظ (یعنی کاربرد و استعمال زبان) را چند "مصحح" (یعنی عامل توجیه
 کننده درستی و صحت) است :

(۱) یکی روزمره و محاوره، که حقیقت است- (یعنی زبان کوچه و بازار و حوزه قاموسی
 معانی کلمات) در این صورت، اقتصار بر "سمع" است- (یعنی باید از اهل زبان شنید یا در
 قوامیس آن را یافت-)

(۲) دوم، اطلاق مجازی و این نیز موقوف است بر آمدن (یعنی استعمال شدن و رواج
 داشتن) در کلام اهل زبان- مثلاً نظر بر نسبت ظرفیت و مطروفت، گویند: [نهر] جاری
 است- یعنی آب نهر- و نگویند که: "خانه روان شد" یعنی صاحب خانه وقتی که روان می
 شود (منظورش این است که در "علاقات مجاز" حوزه انتخاب و اختیار محدود است و بی
 نهایت نیست) (۶) -

در اینجا با در نظر داشتن نکات بسیار مهم یاد شده، پاره ای از اشارات مولف را که
 متعلق به روزمره و محاوره و اطلاق مجازی اند، در اینجا می آوریم- ملاحظه فرمایید:
 الف- روزمره و محاوره (۷) (یعنی زبان کوچه و بازار و حوزه قاموسی معانی کلمات)
 ☆حزین:

درد را یاران به منت بر دل ما می نهند آه گرزین سفلگان چشم دوا می داشتم (۸)
 آرزومی گوید:
 "درد نهادن" مسموع نیست- (۸)

☆حزین:

امروز از این مرحله سامان سفر کن در مذهب ما امشب و فردا نتوان گفت
 آرزومی گوید:
 "امشب و فردا" مسموع نیست- "امروز و فردا" می گویند هر چند معنی بیت در اصل
 صحیح است و نیز امشب و فردا گفتن مسئله دینی نیست که تعلق به مذهب داشته باشد (۹)-

ب- اطلاق مجازی-

☆حزین:

اول نگه توفتنه انگیز نبود برهم زن هنگامه پرهیز نبود
تا نقش نبسته بود یاقوت لب با آب، قران آتش تیز نبود
آرزو می گوید: لفظ "قران" در کواکب مستعمل است (۱۰).

☆حزین:

از بسکه به عشاق ترا خوی گران است بی قدر متاع سر بازار تو جان است
آرزو می گوید:
بر متبوع پوشیده نیست که "بدخو" و "گرم خو" شهرت دارد و "همچنین سرگران" و "دل
گران" و "گوش گران" و "رخ گران" و "خوی گران" در کلام اساتذده و محاوره اهل زبان
شنیده نشده (۱۱).

۲- تناسب و مراعات شعری (۱۲)

آرزو که به گفته شفیع کدکنی "سخت شیفته سنت و رعایت تناسبهای سنتی
است" (۱۳)، در این رساله خود به عناصر تناسب و مراعات شعری توجه ویژه ای دارد و
گاهی در این مورد به اصلاح اشعار حزین لاهیجی می پردازد. به عنوان مثال:

☆حزین:

بلبل رود از دست به بوی گل و سنبل از نکهت آن طرزه طرار خرابیم
آرزو می گوید:

بلبل را با سنبل هیچ ربط نیست، بر این تقدیر مصرع دوم نامربوط محض می
شود و نیز گل را با طرزه هیچ نسبت نیست (۱۴).

☆حزین:

زلف تو کند کافر و لعل تو مسلمان از کشمکش سبحه و زنار خرابیم
آرزو می گوید:

مسلمانی بالعل هیچ نسبت ندارد (۱۵).

۳- فقدان نقش (۱۶) (= "بیکار"، "بیکار محض"، "زاید"، "زاید محض")

مولف در این اثر، به "بیکار"، بودن کلمات شعری حزن لاهیجی اشارات فراوانی دارد که بسیار قابل توجه است. در ذیل به برخی از نمونه های آن اشاره می کنیم - ملاحظه فرمایید:

☆ حزن:

شمع را بال و بر مرغ نظر سوخته است نتوان دید در آن چهره زیبا گستاخ
آرزومی گوید:

لفظ "زیبا" در اینجا بیکار محض است - یعنی فاقد نقش است (۱۷).

☆ حزن:

ز خود رفتن سفر باشد خراباتی نژادان را به کوی می پرستان نقش پا هرگز نمی باشد
آرزومی گوید:

صاحب سلیقه سخن می داند که لفظ "نژاد" در اینجا بیکار محض است (۱۸).

مولف در بسیاری نمونه ها، در ضمن نقد اشعار حزن لاهیجی نه تنها به بیکار یا زاید یا بیجا (= فاقد نقش) بودن واژگان توجه داشت، بلکه به اصلاح آنها نیز پرداخته است. و از جمله آنها به اشاره زیر دقت فرمایید.

☆ حزن:

بیم است که بی پرده کنم فاش غمت را هجران تو نگذاشت به دل صبر و قراری
آرزومی گوید:

یکی از دو لفظ بی پرده و فاش حشو محض است، صحیح راز است (۱۹).

۴- باستانگرایی (۲۰) (= لفظ باستانیان، فارسی قدیم)

یعنی به کار بردن تعمدی کلمات منسوخ یا شیوه نحوی مهجور و غیر متداول جملات در زبان امروز -- باستانگرایی (= آرکائیسم Archaism) را بر حسب اینکه شامل به کارگیری کلمات و عبارات منسوخ یا پیروی از قواعد کهنه نحوی باشد، به دو نوع

باستانگرایی و واژگانی و باستانگرایی نحوی تقسیم می کنند (۲۱). سراج الدین علی خان آرزو در خلال نقد شعر حزین، به عنصر باستانگرایی واژگانی توجه داشته است که بسیار قابل تأمل است. توجه فرمایید:

☆ حزین:

شب هجران سپاه درد را شور حزین تو درفش کاویان از ناله مشکین پرند آرد
آرزو می گوید:

درفش کاویان در اینجا هیچ کار نمی کند. ظاهراً چون جناب شیخ خیلی معتقد کلام قدما است، متاخرین را مطلقاً وجود نمی گذارد. گاه گاه "لفظ باستانیان" در غزل می آورد (۲۲).

ب. دستگاه آوایی و موسیقی

آرزو در این کتاب خود در ضمن بررسی و نقد شعر حزین لاهیجی به "عناصر آوایی" و انواع سکنه مانند: سکنه حرفی، سکنه حرکتی، و سکنه خفیفه، سخن گفته است که بسیار حایز اهمیت و خواندنی است. نمونه های متعلق به آنها را در ذیل نقل می کنیم. توجه فرمایید:

☆ حزین:

اگر چه صد سال ز بیخودی ها به خاک راهت فتاده باشم
چوباز پرسی حدیث منزل ز شوق گویم لبثت یوما
خوشا محبت که فارغم کرد ز قید هستی و بت پرستی
نه ذوق کاری، نه زیر باری، نه رنج امروز، نه بیم فردا

آرزو می گوید:

در این دو بیت سکنه واقع شده، اگر چه بعضی از ارباب عروض این را جایز داشته اند، لیکن بر طبع سلیم بسیار گرانی می کنند. مصرع اول به اندک تغییر چنین می شود:

اگر چه صد سال در ره تو ز بیخودی ها فتاده باشم

و دو سکنه بیت دوم نیز به اندک تغییر و تبدیل دور می توان کرد، این وقت دماغ نیست. اگر چه در مصرعی که فقیر رسانیده هم سکنه هست، لیکن سکنه "حرکتی" است و

در مصرع شیخ سکنه "حرفی" که حرف زاید را محذوف باید کرد تا وزن درست شود، و از سکنه "حرکتی" تمام دیوان ابو طالب کلیم مملو است، و اگر گفته شود که از این قسم شعر در کلام خاقانی و غیره استادان بسیار است، گوییم منظور از دور کردن سکنه بر طرف [کردن] کراهت سمع است که به اندک تغییر و تبدیل صورت می گیرد، و الا در صحت این قسم سکنه بدتر از این هیچ شبهه نیست. رضای کاشی گوید:

ای که زان کورسی احوال دل و جان چون است

دل من چون است جان چون است جانان چون است

و چون بعضی از اهل سخن را در موزونیت آن بیت شبهه واقع شد. در این باب از مولانای محتشم استفسار نمودند. استاد مذکور بیستی گفت و نوشت که هم جواب است و هم به صلح مشارالیه، و هو هذا:

بحث مصراع رضا نیست که نا موزون نیست طرز موزونست و موزونست و نا موزون نیست
و این معنی را مولانا مجدد الدین علی قوسی شستری در رساله (سکنه) نوشته، اما از انصاف نباید گذشت که با وجود مصرعی که فقیر رسانیده نگاه داشتن مصرع شیخ نهایت ظلم است، بر سامعه سلیم الطبعان (۲۳).

☆ حزین:

فریاد که دور چرخ ما را چون دایره در میان گرفته
آرزو می گوید:

هر چند دور فلک را به دایره تشبیه داده، لیکن چون معنی دور و دایره نزدیک به هم است پس بهتر آن است که به جای دایره لفظ مرکز باشد و این هر چند سکنه دارد، لیکن سکنه خفیفه (است)، و آن حرکتی است که در اشعار اساتذده بیش از حد است (۲۴).

ج. صرف و نحو

نمونه هایی از آن در این اثر می توان یافت. مولف در بیشتر نمونه ها، به عنصر (صرف و نحو) اشاره های کلی دارد، اما در نمونه ای به آن به تفصیل پرداخته است و ما آن را در اینجا نقل می کنیم. توجه فرمایید:

☆حزین:

از آن شبی که به زلف تو کرد شانه کشی نمی رود دل و دستم به هیچ کار هنوز
آرزومی گوید:

شانه کشی دست مسلم است و شانه کشی دل هیچ معنی ندارد. و این گویا
سهواست و صحیح در مصرع اول "کرده بودم" به صیغه متکلم، نه "کرد" به صیغه
ماضی (۲۵).

☆حزین:

زد در گل و خار این شرر شوخ ندانم ز آتشکده سینه سوزان که جسته است؟
آرزومی گوید:

باب (زدن) متعدی است. در این صورت در اینجا اگر فاعل شرر است، پس مفعول
می باید و اگر مفعول پس فاعلش کو؟ (۲۶).

۲- زمینه های معنایی

آرزو در این رساله خود، به عنصر معنی (۲۷) توجه خاصی دارد و اشاراتی متعلق به
آن در حدود هر نمونه دومی توان یافت. وی گاهی به معنی و مفهوم واژگان و ترکیبات
شعری توجه دارد و گاهی به معنی کلی بیت یا مصرع اشاره دارد. افزون بر این، وی گاهی
به اصلاح آنها نیز می پردازد. در ذیل پاره ای از نمونه ها، به واژگان یا عبارتی که مغل
معنی اند، نیز توجهی شده است. به عنوان مثال:

☆حزین:

زاهد چو کند جامه ز مصحف مفریبد ای ساده دلان جامه سالوس همان است
آرزومی گوید:

فریفتن و فریبیدن به معنی فریفته شدن نیامده، سند در این باب می باید (۲۸).

☆حزین:

دل نالان من تا خاک شد در راه جانبازی نوایی از رکاب فی سواران بر نمی خیزد

آرزومی گوید:

نوا از رکاب برخاستن چه معنی دارد؟ (۲۹).

☆ حزین:

از جوشش عرق شود افسرده برگ گل رخساره ترا به گلاب احتیاج نیست
آرزومی گوید:

معنی این بیت که مصرع اول مثل و مصرع دوم مدعاست، هیچ فهمیده نشده (۳۰).

۳. نقد بلاغی

در این اثر، اشاره‌هایی متعلق به بلاغت نیز می‌توان یافت و ما آنها را به دو دسته تقسیم کرده ایم: یکی، تصویرسازی و تخیل؛ و دوم صنایع بدیع. در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم:

الف. تصویرسازی و تخیل

مولف در برخی از نمونه‌های زیر به پاره‌ای از انواع صور خیال اشاره دارد و از جمله آنها می‌توان به تشبیه، استعاره، تلمیح و طرف وقوع را نام برد.

۱. تشبیه

نقد برخی اشعار حزین لاهیجی به این عنصر اشاره‌های کوتاهی به چشم می‌خورد که در ذیل نقل می‌شود. دقت فرمایید:

☆ حزین:

گرد کرشمه از کف نعلین خویش ریز این توتیا به چشم سفید رکاب کش
آرزومی گوید:

کرشمه را به گرد تشبیه دادن لطف تشبیه را به خاک برابر کردن است. باز
گرد کرشمه از کف نعلین ریختن عبارت تازه است. باینهمه، چشم سفید
رکاب چه دخل دارد؟ (۳۱).

☆ حزین:

تایارشد از دیده نهاده مژه برهم شهباز نظر دوخته ام پرچه گشاید

آرزومی گوید:

بر متأمل پوشیده نیست که شهباز نظر دوخته خود را به سبب مژه برهم نهادن گفته. در این صورت، (برچه گشاید) چه معنی دارد و چه صورت داشته باشد؟ و اگر گویند نظر بر زمین یار است از دیده، هیچ تشبیه در میان هر دو نیست (۳۲).

☆ حزین:

در سینه شکسته دلان تو آه نیست چون بشکنند سپاه علم سرنگون شود
آرزومی گوید:

بر صاحب سخن پوشیده نیست که علم آه را به سرنگونی علم تشبیه دادن نامناسب است و اگر کسی گوید که علمی چون سرنگون شود صورت علمی در آن نماند و کار علم از آن نیاید. گوییم این توجیه طالب علمانه در شعر و شاعری به کار نمی آید (۳۳).

۲- استعاره:

استعاره در سده های ۱۱ و ۱۲ ق در شبه قاره، منتقدان آن دوره اهمیت بسزای داشته است آنان استعاره را بیشتر در حوزه استعاره مکنیه یعنی Personification و تشخیص به کار برده اند. این نوع استعاره که در اشعار شاعران قرنهای یاد شده مانند عرفی شیرازی، طالب آملی و زلالی خوانساری به فراوانی به کار رفته است، در اشعار حزین لاهیجی نیز اندک به چشم می خورد و آن هم مورد اعتراض و نقد سراج الدین علی خان آرزو قرار می گیرد. به عنوان مثال به نمونه های زیر توجه فرمایید:

☆ حزین:

زان پیش که در زلف تجلی شکن افتد دلهای همه در شکن موی تو دیدم
آرزومی گوید:

”زلف تجلی“ طرفه استعاره است! با وجود این از (افتادن) شکن در زلف تجلی چه قصد فرمود؟ گویا جناب شیخ در اینجا خواسته که طور و طرز استاد نورالدین ظهوری تر شیزی و طالب آملی به کار ببرد. لیکن منتبع می داند که از عهده طرز این عزیزان بر آمدن خیلی دشوار است (۳۴).

☆ حزین :

شکرت چه گویم ای مژه های دراز دست نگذاشتی به دست کسی اختیار من
آرزو می گوید:

مخاطب جمع که عبارت است از "مژه ها" و ضمیر مفرد "شکرت" و "نگذاشتی"
خالی از تردد نیست. اگر گویند: مژه ها غیر ذی عقل است گوئیم: واقع؛ لیکن شاعر او را در
خیال ذی عقل قرار داده، از عالم استعاره بالکنایه لهذا شکر گزاری آن می کند (۳۵).

☆ حزین :

هزار عقده فزون است در رگ جانم ز چین زلف نسیم گره گشا بنمای
آرزو می گوید:
نسیم گره گشا از چین زلف نمودن طرفه استعاره است (۳۶).

۴- تلمیح :

آرزو در ضمن نقد برخی اشعار حزین لاهیجی، به بررسی تلمیحات می پردازد که
نشاندهنده دقت و آگاهیهای اوست. به عنوان مثال به نمونه های زیر توجه فرمایید:

☆ حزین :

به زندان غریبی بایدش خون جگر خوردن نمی بایست یوسف از چه کنعان برون آید
آرزو می گوید:
اگر یوسف (ع) از چاه برآمده به کنعان می رفت معنی این بیت صحیح می بود. و
حال آنکه بعد از برآمدن عمر یوسف (ع) در غریبی گذشت (۳۷).

☆ حزین :

نگذاشت بجا دامن پاکی که نزد چاک این یوسف بیباک ز زندان که جسته است؟
آرزو می گوید:
یوسف (ع) دامن را چاک نزده بلکه زلیخا دامن او (ع) را چاک کرده معهذاً از چاک
کردن دامن چه اراده فرموده؟ (۳۸).

۵- حقیقت ماندنی یا حقیقت نمایی (۳۹) Verisimilitude (=طرف وقوع یا صورت وقوع):
یعنی وقایع و اعمال باید محتمل الوقوع باشند و به گفته ارسطو: هرچه قابل
بازنمایی باشد، الزاماً حقیقت نیست، بلکه تنها احتمال وقوع آن می رود و از همین رو شبیه
حقیقت یا حقیقت ماند است (۴۰). برخی از منتقدان شبه قاره در کتابهای خود، به عنصر
"حقیقت ماندنی" یا "حقیقت نمایی" توجه داشته اند و از جمله آنها می توان سراج
الدین علی خان آرزو و امام بخش صهبایی را نام برد. اشارات آرزو که در این زمینه در
کتاب تنبیه الغافلین آمده است، در ذیل نقل می شود.

☆ حزین:

جهانی را چو مجنون حسن لیلی کرد صحرائی بیابان گرد دارد یوسف ما کاروانی را
آرزو می گوید:
مصراع اول، "طرف وقوع" ندارد زیرا که عاشق لیلی همین مجنون بود و
بس (۴۱).

☆ حزین:

تا سرورا هوای قدت سرفراز کرد با از گلیم ناز چو زلفت دراز کرد
آرزو می گوید:
اگر انصاف دادرس باشد می توان گفت که به جای "سرو" سایه می باید تا تشبیه
زلف درست شود و پا از حد دراز کردن صورت وقوعی به وجه احسن به هم رساند و پا دراز
کردن سایه از گلیم، نهایت مضمون خوبی است (۴۲).

ب- صنایع بدیع:

از جمله عناصر صنایع بدیع که در این کتاب به آنها توجهی شده است، می توان
مراعات النظیر، تضاد، مدعا مثل و شعر دولخت یا دولختی را نام برد.
۱- مراعات النظیر:

سراج الدین علی خان آرزو که به گفته شفیع کدکنی، "سخت شیفته سنت و
رعایت تناسبات سنتی است" (۴۳)، در این رساله خود در هنگام نقد به تناسب و مراعات
شعری توجه خاصی نشان داده است و از همین رو است که اشعار حزین که اجزای آنها

تناسبات معنایی ندارند، مورد اعتراض و اصلاح وی قرار گرفته است.

☆حزین:

افزود خواب غفلت جاهل چو پیر شد موی سفید در رگ این طفل شیر شد
آرزو می گوید:

موی با رگ هیچ نسبت ندارد. و همچنین شیر، چرا که خون در رگ می باشد نه شیر. پس بهتر به جای رگ، تن است (۴۴).

☆حزین:

همچو سپند ز آتش شوق تو می تپید روزی که داشت خانه بصحرا شرار ما
آرزو می گوید:

شرار را با صحرا هیچ مناسبت نیست، سنگ می باید (۴۵).

۲- تضاد:

یعنی بین معنی دو یا چند واژه تناسب تضاد "تناسب منفی" باشد. یعنی کلمات از نظر معنی، عکس و ضد هم باشد. نمونه هایی از آن نیز در این کتاب می توان یافت. به عنوان مثال:

☆حزین:

حزین آسان گرفتم می شود ربط سخن حاصل قبول خاطر دلها خدا دادست می دانم
آرزو می گوید:

در مقابل "آسان" لفظ "خداداد" آورده و حال آن که مشکل باید (۴۶).

☆حزین:

شب سو دازدگان زلف پریشان تو بس صبح صادق نفسان چاک گریبان تو بس
آرزو می گوید:

مقابله خواهد که جای شب لفظ شام باشد تا قرینه صبح درست شود (۴۷).

۳- اسلوب معادله (=مدعا مثل)

آرزو در این اثر خود، به عنصر مدعا مثل (= اسلوب معادله) نیز پرداخته است.

شفیعی کدکنی در مورد توضیح این اصطلاح چنین می نویسد:

”یکی از اصطلاحات بسیار رایج در این متون و در میان این دسته ناقدان، اصطلاح ”مُدعا مَثَل“ است. مُدعا مثل، همان چیزی است که متأخرین اهل ادب به علت عدم دقت در ظرایف کار (که بازگشت آن به صورت و ساخت است) آن را به تمثیل تعبیر می کنند مثلاً این بیت صایب را در نظر بگیرید:

فکر شنبه تلخ دارد جمعة اطفال را
عشرت امروز بی اندیشه فردا خوش است

یا این بیت:

روشندلان خوشامد شاهان گفته اند آئینه عیب پوش سکندر نمی شود
بعضی معاصران ما این شیوه بیان را تمثیل خوانده اند در صورتی که تمثیل مفهومی عام دارد که در کتب ادب در باب آن فصول و ابواب بسیار نگاشته شده است، ناچار برای اینکه این شیوه بیان نام درست دقیقی داشته باشد، نگارنده این سطور از حدود بیست سال قبل آن را ”اسلوب معادله“ نامید که هم اینک در میان بعضی از اهل ادب در درس سبک شناسی مورد استفاده است، این دسته ناقدان این گونه موارد را ”مُدعا مثل“ نامیده و حتی یک مصراع را، در تحلیل ”مدعا“ و مصرع دیگر را ”مَثَل“ آن معرفی کرده اند (۴۸).

اشاراتی متعلق به ”مُدعا مَثَل“ که در این کتاب به چشم می خورد، در زیر نقل می شود.

☆ حزین:

نمی باید به جنت عاشق از قید غم آزادی
نمی گردد به گلشن شاد مرغ بسته بال من
آرزو می گوید:

شعر ”مدعا مثل“ است، مصرع دوم تمام مثل باید. معهداً هیچ مرغ بسته بال از گلشن شاد نمی گردد خصوصیتی به این مرغ ندارد (۴۹).

☆ حزین:

تا عمر بود بستان از ساقی ما جامی
فرصت چورود از دست ای دوست شتاب اولی

آرزو می گوید:

سبحان الله هر چند هر دو مصرع را تطبیق داده می شود، مطابق نمی گردند.
زیرا که عمر البته امتدادی دارد و اگر زود رفتن منظور است در مصرع اول تصریح ضرور
بود تا تطابق "مدعا" و "مثل" صورت می گرفت (۵۰).

۴- شعر "دولخت" یا "دولختی"

منتقدان شبه قاره در تالیفات خود، اصطلاح یاد شده را نیز به کار برده اند. شفیع
کدکنی در این مورد چنین می نویسد:
قابل یاد آوری است که در نقطه مقابل "مدعا مثل" يك اصطلاح دیگر دارند که
عبارت است از "شعر دولخت" یا "دولختی" و منظور از آن شعری است که هر مصرعی
معنایی مستقل دارد (۵۱).
نمونه ای از "دولختی" که در این اثر آمده است، در ذیل نقل می شود.

☆ حزین :

چو لاله با چمن حسن و عشق خوست مرا می مجاز و حقیقت به يك سبوست مرا
آرزو می گوید:

"خو" عادت داشتن به افعال و احوال بود نه به ذوات اشیاء و اگر گاهی آمد به
همان قدر مسموع اقتضار باید کرد. مثلاً گویند که فلان با خانه نشینی خو کرده است، نه به
خانه خود سلمنا. لیکن لاله با چمن حسن و عشق خو ندارد بلکه علامت حسن و عشق هر
دو دارد و حقیقت و مجاز با حسن هیچ مربوط نیست چه حسن حقیقی و مجازی مصطلح
نیست. آری عشق حقیقی و مجازی باشد. طرفه آنکه لاله می در سبوست ندارد بلکه در جام
اوست و اگر گویند که مطلع "دولختی" است گوئیم در این صورت لطف شعر از دست می
رود و ادعای محض می شود. چنانکه بر سخن فهم پوشیده نیست (۵۲).

۴- ساخت صورت و معنی

اشارات نقدی در حوزه ساخت صورت و معنی نیز به چشم می خورد و ما در ذیل
به بررسی انواع آن می پردازیم.
الف- پیشنهاد کلمات متناسب تر با کلمات دیگر:

مولف در نمونه های مختلف، به وسیله پیشنهاد کلمات متناسب تر با کلمات دیگر به اصلاح اشعار حزین لاهیجی پرداخته است. به عنوان مثال:

☆ حزین:

دوش از بزم چورفتی آگه نگشتم آری عمری ورفتن تو آواز پاندارد
آرزومی گوید:

بلاغت دان می فهمد که چنین بهتر است:

عمری ورفتن عمر آواز پاندارد (۵۳).

☆ حزین:

اگر خورشید را در زیر دامان می توان کردن گل داغ ترا در سینه پنهان می توان کردن
آرزومی گوید:

انصاف باید کرد که مصراع اول شیخ بهتر باشد یا این مصراع فقیر:

چراغ مهر اگر در زیر دامان می توان کردن (۵۴).

ب - پیشنهاد کلماتی که از نظر معنی رساتر است:

در نمونه های ذیل این نوع اشارات را می توان یافت. ملاحظه فرمایید:

☆ حزین:

که آتش چمن شده گه شمع انجمن هم خانه سوز و خانه نگهدار آمده
آرزومی گوید:

نسق و سیاق عبارت می خواهد که در مصراع دوم لفظ "هم" دیگر می

آورد تا من حیث اللفظ و المعنی مربوط به مصراع اول می گشت (۵۵).

☆ حزین:

حزین از خود نمی گویم سخن، گوشه به حرفم کن

نی ام من، از دم نایی نوایی می توانم زد

آرزومی گوید:

در مصراع اول گوید که حرف من از من نیست. هر چه می گویم از دیگران است،

و در مصراع دوم "می توانم زد" هر دو با هم تطابق ندارند، چه در اول دعوی بالفعل است و دوم دعوی بالقوة. پس لازم آن بود که لفظ "می زخم" در اینجا می آورد و اگر موزون می گشت بر این تقدیر محتمل دو معنی می گردید که لطف شعر همان است. لیکن دریافت این مراتب را خیلی فهم دقیق می باید (۵۶).

ج- پیشنهاد افزایش کلمات:

مولف در گاهی موارد به پیشنهاد افزایش کلمات کوشیده است. به عنوان مثال نمونه ای از آن در اینجا نقل می شود. دقت فرمایید:

☆ حزین:

بنام حسرت نظاره حسی که اشکم را چو آب تیغ از مژگان چکیدن باز می دارد
آرزو می گوید:

بر دقت فهم پوشیده نیست که يك لفظ از اینجا از راه سهو مانده. چرا که در عبارت از مژگان چکیدن حرف (از) داخل است. در این صورت "باز می دارد" "از" دیگر می خواهد و این بحث از آن عالم است که بر این مصراع صایب وارد می گردد:

عیبی به عیب خود نرسیدن نمی رسد

که يك "باء" در اینجا از سهو مانده. زیرا که دورسیدن را دو "بای" صله می باید. و این از عالم "سرگذشته" نیست چرا که در کلام اساتذده و محاوره زبان دانان "از سرگذشته" و "سرگذشته" هر دو آمده و من داعی فعلیه السند، و از این عالم است که عظیمای نیشابوری از راه سهو "يك" "گفت" در این بیت نیاورده:

قاصد آمد گفتمش آن ماه سیمین بر چه گفت؟ گفت با هجرم بساز و گفتمش دیگر چه گفت؟
لهذا در مقطع جواب این غزل (نعمت خان عالی) گوید:

هست عالی! از عظیمما در غزل سهوی عظیم

زانکه از قاصد بود يك گفت، پس دلبر چه گفت؟ (۵۷)

د- رابطه صورت و معنی:

اشاراتی متعلق به آن نیز در این کتاب می توان یافت. مولف در بسیاری نمونه ها،

اهمیت است. مولف با در نظر داشتن مفهوم باستانگرایی، برای ادای مقصود خویش ترکیبات "لفظ باستانیان" و "فارسی قدیم" را به کار برده است. در دو نمونه: به این عنصر اشاره شده است. اشاراتی متعلق به "دستگاه آوایی و موسیقی" نیز در این کتاب می توان یافت و از جمله مباحث آن که در این کتاب آمده است، می توان به انواع سکنه (سکنه حرکتی، سکنه حرفی و سکنه خفیفه) و تحولات آوایی زبان فارسی را نام برد. وی در ضمن توجه به سکنه ها، برای مدلل ساختن سخن خود، ابیاتی از رضای کاشی و محتشم کاشانی (د ۹۹۶ق / ۱۵۸۷م) را به عنوان مثال نیز آورده است و در بعضی موارد، با در نظر داشتن این نوع سکنه ها به شعر شاعران دیگر فارسی زبان مانند ابوطالب کلیم، نیز نقد کرده است که نشاندهنده مطالعه دقیق در دو اوین شاعران گوناگون زبان فارسی او است. مولف در نمونه ای در ضمن نقد شعر حزین، به دیوان فارسی ابوطالب کلیم چنین پرداخته است:

"از سکنه حرکتی تمام دیوان ابوطالب کلیم مملو است" (۷۳) - شفیع کدکنی در کتاب خود، شاعری در هجوم منتقدان، با توجه به مباحث "دستگاه آوایی و موسیقی" که در کتاب تنبیه الغافلین آمده است، چنین اظهار نظر کرده است:

"در حوزه موسیقی شعر، [آرزو] به چندین نوع "سکنه اشاره کرده و نشان می دهد که اینان برای هر یک از انواع تغییرات وزنی (= اختیارات عروضی) که ما آن را "سکنه" می نامیم، نامهای جداگانه فائل بوده اند (از قبیل - سکنه حرکتی و سکنه حرفی و سکنه خفیفه) و از خلال مباحث ایشان می توان دریافت که یکی از ادیبان همین عصر، یا اندکی قبل از آن، به نام مجد الدین علی قوسی شبستری یا شبستری کتابی مفرد درباره مسأله "سکنه" در شعر پرداخته بوده است به نام "رساله سکنه" که اگر باقی مانده باشد، بی گمان از کتابهای خواندنی است و در مطالعات سبک شناسیک و عروضی دارای کمال اهمیت است ... از خلال مباحث رایج میان این دسته ادیبان به سابقه تاریخی تحولات آوایی زبان فارسی نیز می توان پی برد. مثلاً در صفحه که لهجه ایرانیان عصر خود را در باب واو و یای "معلوم" و "مجهول" مورد نقد قرار دهد، می گوید: ولهجه ایرانیان حال، درین باب مستند نیست. زیرا که اینها هیچ "واو" و "یای" مجهول را مجهول نمی خوانند، با آنکه در زبان دیگران هست. از این دیگران - مقصودش اهل سند و نواحی دیگر زبان فارسی است نظیر ماوراء النهر و بخشهایی از خراسان بزرگ. از روی همین مشاجرات ادبی است که می توان دریافت که مکسور بودن "به" حرف اضافه، در آن عصر نیز در ناحیه عراق رواج داشته زیرا "آرزو" در پاسخ منیر

می گوید: حرف با (= حرف اضافه) موافق محاورهٔ عراقیان مکسور است. و در همین مبحث است که پیشنهاد قافیه کردن غ / ر / ق (به دلیل اینک دیگر تفاوتی بلحاظ آوایی در میان آنها باقی نمانده است.) مطرح می شود، چیزی که در دورهٔ مشروطه و معاصر و شاید هم نخستین بار توسط مرحوم وزیری بار دیگر مطرح می شود و هنوز هم سنت گرایان با آن مخالف اند و همچنین در مورد تغییر "آ" به "او" در مواردی که بعد از آنها "ن" یا "م" باشد مثل [زیون] و [جان / جون] می گوید برین نقد قافیة "جان" و "مغمون" نیز صحیح باشد و این مسأله ای است که عملاً در شعر تاجیک ها درین عصر اخیر به نوعی خود را نشان داده است. بر روی هم شیوهٔ نقد اینان، از نازگیهای بسیار برخوردار است" (۷۴).

اشاره هایی متعلق به "صرف و نحو" نیز در این کتاب می توان یافت، در زمینه های معنایی، مولف توجه خاصی دارد و نمونه های فراوانی از آن در این کتاب آمده است. وی گاهی به معنی و مفهوم واژگان و ترکیبات و به معنی کلی بیت می پردازد. در برخی نمونه ها، از نارسایی مصراع از نظر معنی و مفهوم سخن گوید و گاهی به اصلاح آنها می پردازد. در پاره ای از نمونه ها، به "واژگان"، یا "عبارت" که مخل معنی بیت اند، نیز توجهی شده است.

در این اثر سراج الدین علی خان آرزو، اشاراتی متعلق به بلاغت نیز می توان یافت. در دستهٔ تصویر سازی و تخیل، در ذیل برخی نمونه ها، به پاره ای از انواع آن توجه شده است و از جمله آنها می توان تشبیه، استعاره، تلمیح و حقیقت ماندنی (طرف وقوع یا صورت وقوعی) را نام برد. چون اشاره هایی از حقیقت ماندنی در دیگر کتابهای آن روزگار زیاد به چشم نمی خورد، به این سبب اشارات آرزو حایز اهمیت فراوانی است. در دستهٔ دوم، از جمله عناصر صنایع بدیعی که در این کتاب به آنها توجهی شده است، می توان مراعات النظیر، تضاد، اسلوب معادله (= مدعا مثل) و شعر دولختی را نام برد.

در حوزهٔ ساخت صورت و معنی، اشارات بسیار سودمندی به چشم می خورد که نشاندهنده دقت کار مولف است و از جمله آنها می توان این نکات را برشمرد: "پیشنهاد افزایش کلمات" و "رابطهٔ صورت و معنی". مولف در زمینهٔ صورت و معنی، از "ناسازگاری میان معانی مصراع ها" با دقت و قدرت تمام سخن گفته است.

از مباحث دیگر نقد شعر فارسی این کتاب می توان به "توارد و سرقات"، مسأله

معنی و یعنی، صحت و الویت و تقابل سبکها را نام برد. در ۱۶ نمونه، به "توارد و سرقات و در ۲ نمونه، به معنی و یعنی و در ۳ نمونه به صحت و اولویت و در ۲ نمونه، به تقابل سبکها اشاره شده است که بسیار خواندنی است.

مولف در این کتاب در حدود ۳۲۲ بیت حزین لاهیجی را مورد نقد قرار داده است و در بعضی نمونه‌ها به تفصیل و در برخی نمونه‌ها، به اختصار پرداخته است. وی در ضمن انتقادات خود برخی از شاعران دیگر ایرانی مانند ابوطالب کلیم (د ۱۰۶۲ ق / ۱۶۵۱ م)، صایب تبریزی (د ۱۰۸۱ ق / ۱۶۷۰ م)، و ظهوری (د ۱۰۲۶ ق / ۱۶۱۷ م) و جزآن را، نیز مورد اعتراض قرار داده است.

هر چند نویسنده در این اثر کوشیده است تا تنها معایب شعری حزین لاهیجی را نشان بدهد، اما پس از مطالعه این کتاب می‌توان گفت که نکات بسیاری از مسایل و مباحث نقد شعری فارسی را روشن کرده و آگاهیهای فراوانی به دست داده است.

جامعه ادب فارسی ایران، با بعضی نکات و اصطلاحات نقدی به وسیله منتقدان اروپایی آشنا شد و امروزه آن اصطلاحات را در تالیف کتابهای نقدی با در نظر داشتن این نکات و اصطلاحات به نقد شعر پرداخته است که کار او را بسیار افزونی می‌بخشد و از جمله آنها می‌توان به "حقیقت‌مانندی"، "باستانگرایی"، "فاقد نقش بودن کلمات در ساختمان شعری" اشاره کرد.

تنبیه الغافلین بنا بر اهمیت خود در زمانهای مختلف در میان نویسندگان، دانشمندان، شاعران و منتقدان مورد بحث و توجه قرار گرفته است. در اینجا برخی از نظرات آنان را که در تالیفات آنان در مورد کتاب تنبیه الغافلین ارائه شده است، به ترتیب تاریخی در ذیل نقل می‌شود:

حسین دوست سنبللی، در تذکره حسینی (نگاشته در ۱۱۶۳ ق) در مورد جریان حزین لاهیجی و کتاب تنبیه الغافلین چنین اظهار نظر کرده است:

"چون شیخ (= حزین لاهیجی) در جنب شعر خود شاعران هند را وقتی نه نهاده از این معنی عداوت بهم رسیده و در بی آهوگیرها کمر بستند چنانچه سراج الدین علی خان آرزو، سلمه الله، از دیوان [حزین] چهار صد بیت مغشوش و اکثری بی ربط ترکیب و بسیاری خلاف محاوره متقدمین و متأخرین بر آورده و تنبیه الغافلین نام نهاده" (۷۵).

قیام الدین حیرت در تذکره مقالات الشعرا خود چنین نوشته است:

”شیخ محمدعلی حزین گیلانی در مذمت هند و اهل هند اهاجی رکیکه گفته، صاحب سخنان اینجا نیز خصوصاً خان آرزو و مغفور کمیت زبان را در میدان هجوش جولانی داده اند، بلکه رساله مسمی به تنبیه الغافلین مشتمل بر ایراد اشعار شیخ نگاشته که اکثری از آن در ریاض الشعراى خان واله مرحوم (= علی قلی خان واله داغستانی) مندرج است“ (۷۶).

حاکم بیگ لاهوری در تذکره خود، مردم دیده (نوشته ۱۱۷۵ ق) درباره اعتراضات آرزو که در کتاب تنبیه الغافلین، داشته است، چنین می پردازد:

”آنچه خان آرزو در تنبیه الغافلین بر اشعارش (= اشعار حزین) ایراد گرفت اکثر آن از ستم شریکی است؛ مگر در بعضی مواقع گرفت بجاست“ (۷۷).

میر محمد محسن اکبر آبادی در ۱۱۸۰ ق / ۱۷۶۶ م کتابی به عنوان محاکمات الشعرا نگاشت. وی در کتاب خود نوشته است که اعتراضات آرزو بر اشعار شیخ علی حزین بر سه نوع است:

”اول بر عبارت غیر مستعمل که در شعر استادان صاحب قدرت فن سخن مانند فرید الدین عطار، مولوی جلال الدین رومی، حکیم سنایی، خواجوی کرمانی، شیخ سعدی، امیر خسرو، حسن دهلوی، مولانا خاقانی، انوری، کمال اسماعیل، خواجه حافظ، مولانا عرفی، مولانا نظیری، مولانا ظهوری، حکیم شفایی، میرزا صایب، قدسی، کلیم و سلیم یافته نمی شود؛ دوم، بر عبارات بی ربط که شعر را بی معنی می کند و اکثر در شعر علی حزین آمده: سوم، از راه تصرف که بعضی مصارع شیخ نارسا واقع شده و حضرت آرزو به سبب مناسبت لفظی که بنای کارخانه سخن [است]، به راه راست مصراع دیگر رسانیده و شعر از این دقایق ترقی کل می نماید. لهذا حق تعالی در قرآن شریف ارشاد فرموده: فوق کل ذی علم علیم“ (۷۸).

سید محمد اکرم اکرام، در ۱۴۰۱ ق، کتاب تنبیه الغافلین را تصحیح کرد و به چاپ رسانید. وی مقدمه ای بر این کتاب نوشته است و در آن درباره جریان حزین لاهیجی و اعتراضات خان آرزو چنین اظهار نظر می کند:

”سبب تالیف آن کتاب این است که شیخ محمدعلی حزین اصفهانی (متوفی ۱۱۸۰ هجری) شاعر و نویسنده معروف ایرانی، در اثر حمله نادر شاه در ایران به سال ۱۱۴۷ ق وارد شبه قاره پاکستان و هند گردید. او در اینجا به طعن و تشنیع مردم هند پرداخت و در آثار منظوم و منثور خود حرفهای نامالایم و زننده بی زد. حزین از این که فارسی زبان بود،

خود را نسبت به فارسی دانان هندی به زبان فارسی وارد تر و مسلط تر می دانست و آنها را در مقابل خود فرومایه و دون پایه می انگاشت و علناً بد می گفت. در نتیجه، سراج الدین علی خان آرزو بر آن شد که شیخ حزین را یک شاعر معمولی و شعرش را پر از اغلاط ثابت کند. بدین منظور، او از دیوان حزین تعداد زیادی از ابیات او را در آورد و آنها را در یک به یک مورد انتقاد و ایراد قرار داد و نقایص فنی و لغوی و معنوی را در آنها نشان داد که قدرت نقدی خان آرزو را آشکارا می سازد“ (۷۹).

همو در جای دیگر چنین می نویسد:

” آرزو برعکس حزین راه هجا و بدگویی نیمود، بلکه محققانه قلم برداشت و نقایص و معایب فنی و لغوی را در اشعار حزین نشان داد و ثابت کرد که برتری جویی حزین از این که او ایرانی است، هیچ پایه و اساس ندارد“ (۸۰).

شفیعی کدکنی، استاد، شاعر و منتقد بنام زبان فارسی، در ۱۳۷۵ ش کتاب بسیار سودمندی به عنوان شاعری در هجوم منتقدان (نقد ادبی در سبک هندی) نوشت. او در آن کتاب درباره تنبیه الغافلین چنین اظهار نظر کرده است:

” تنبیه الغافلین آرزو که نمونه برجسته ای است از نقد هوشیاران سنجیده شعرهای حزین و شاید بهترین نمونه نقد ادبی در تاریخ زبان فارسی باشد“ (۸۱).

همو در مورد جریان حزین لاهیجی در جای دیگر چنین می نویسد:

” حزین لاهیجی شاعر و دانشمند قرن دوازدهم (۱۱۰۳-۱۸۰ ق) وقتی به دلیل تحولات سیاسی ایران ناچار به ترك وطن شد و در هند اقامت گزید با همه حرمتی که اهل هند و ادیبان و شاعران هندی برای او قائل بودند، او گاه با بی مهری به ایشان و شعر ایشان می نگریست، همین کار سبب شد که پس از چندی بعضی از ادیبان هندی با او به ستیزه برخاستند و به معامله به مثل پرداختند. به این معنی که شعر او را مورد نقد و نظر قرار دادند. شاید نخستین کسی که به این کار پرداخت، سراج الدین علی خان آرزو (۱۰۹۹-۱۱۶۹ ق) شاعر بزرگ و ناقد عظیم الشان این قرن بود که رساله مفردة در نقد شعر حزین نوشت و در آن با دقت و هوشیاری و دانش ژرف خویش کوشید، نکته های بسیاری بر شعر حزین بگیرد“ (۸۲).

مهدی ناصح در ۱۳۷۵ ش در مقاله ای درباره تنبیه الغافلین و قول فیصل چنین

نوشته است:

”کتاب تنبیه الغافلین و قول فیصل و نظایر آن از آثاری است که در زمینه نقد شعر به سبک کهن بسیار ارجمند و از جهاتی محل تامل است و دقت و وجود این آثار می توان ملاکهای مربوط به نقد شعر را در ادوار مختلف بنمایاند و در نوع خود اطلاعات ادبی، محققین و دانشجویان را به صورت عملی وسعت بخشد“ (۸۳).

از نظرات یاد شده چنین برمی آید که تنبیه الغافلین از روزگار تالیف خود تا امروز بین نویسندگان، شاعران و منتقدان زبان فارسی همیشه مورد مطالعه قرار گرفته است. به ویژه نویسندگان ایرانی امروزه بنا بر عناصر نقدی، به این کتاب توجه خاصی دارند و در تالیف کتابها و مقالات از آن بهره می برند و آن را از کتابهای اساسی نقد ادبی فارسی دانسته اند و همچنین در جای های گوناگون به ستایش آن پرداخته اند. بر این اساس می توان گفت که تنبیه الغافلین که در سده ۱۲ ق در شبه قاره به تألیف درآمده است، در سالهای اخیر در جامعه ادب فارسی، به ویژه در ایران، شناخت بسزایی یافته است.

حواشی:

- ۱- برای آگاهی بیشتر از شرح احوال و آثارش نک: آزاد بلگرامی، سرو آزاد، صص ۲۲۷-۳۳۱؛ سنبلی، صص ۴۸-۴۹؛ هندی، صص ۶-۵؛ صدیق، صص ۴۲-۴۵؛ خوشگو، صص ۳۱۲-۳۳۱؛ رحمان، ص ۷۱؛ گوپاموی، صص ۷۹-۸۲؛ مدرس، ص ۴۷/۱؛ حاکم، صص ۵۱-۶۳؛ مجتبیایی، ”آرزو“، صص ۲۹۵-۲۹۶؛ خیام پور، ص ۴/۱؛ نبی هادی، صص ۸۷-۸۸؛ مارشال، صص ۸۱-۸۲.
- ۲- برای آگاهیهای بیشتر از این کتاب، نک: منزوی احمد، فهرست مشترک نسخه های خطی فارسی پاکستان، صص ۷۵/۵، ۱۴۱/۷، ۱۴۱/۸، ۱۱۲۱/۱۳، ۲۴۱۹/۱۳، ۲۴۲۴-۲۴۳۵، ۱۴۲۷، ۲۴۴۱، ۲۷۵۹؛ آقابزرگ تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، ص ۵/۹؛ گلچین معانی، احمد، تاریخ تذکره های فارسی، ص ۱۲۴/۲؛ رحمان علی، ص ۷۱؛ مشار، خان بابا، فهرست کتابهای چاپی فارسی، ص ۱۴۳۰/۱؛ قاسمی، شریف حسین، و خان، محمد اسلم، فهرست نسخه های خطی کتابخانه راجه محمود آباد، ص ۴۲۰؛ مقتدر، فهرست نسخه های خطی عربی و فارسی در کتابخانه شرقی بانکی پور، ص III/218.

- ۳- اکرام، مقدمه بر تنبیه الغافلین، چهل و یک-
- ۴- آل عمران ۳: ۹۷ (ترجمه هر که بدان داخل شود ایمن است)-
- ۵- آرزو، تنبیه الغافلین، صص ۱-۲-
- ۶- شاعری در هجوم منتقدان، صص ۳۸-۳۹-
- ۷- برای نمونه های دیگر از آن، نک: آرزو، تنبیه الغافلین، صص ۲، ۳۵، ۴۴، ۵۱، ۵۶، ۵۷، ۶۵، ۷۱، ۷۲، ۷۹، ۸۱، ۹۴، ۹۶، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۱۸-
- ۸- آرزو، تنبیه الغافلین، صص ۱۲۴-
- ۹- همان، ص ۱۸-
- ۱۰- همان، ص ۱۴۵-
- ۱۱- همان، ص ۲۳-
- ۱۲- برای نمونه دیگر از آن، نک: آرزو، تنبیه الغافلین، صص ۱۸، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۳، ۴۱، ۵۳، ۵۷، ۶۰، ۸۹، ۱۱۹، ۱۳۱-
- ۱۳- شاعری در هجوم منتقدان، ص ۳۱-
- ۱۴- آرزو، تنبیه الغافلین، ص ۱۲۸-
- ۱۵- همانجا-
- ۱۶- آرزو در این کتاب خود، در مورد نقش نداشتن بعضی کلمات در ساختمان شعری، اصطلاحات (بیکار)، (بیکار محض)، زاید محض و جز آن، به کار برده است و شفیعی کدکنی در معادل اینگونه اصطلاحات، اصطلاح فاقد نقش را آورده است (نک: آرزو، تنبیه الغافلین، صص ۱۲-۱۳، ۱۶، ۲۴، ۲۷، ۳۰، ۳۴، ۳۷، ۴۲، ۴۴، ۴۹، ۵۱، ۵۳، ۵۵، ۶۴، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۱۸، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۵-
- ۱۷- همان، ص ۲۶-
- ۱۸- آرزو، تنبیه الغافلین، ص ۳۲-
- ۱۹- آرزو، تنبیه الغافلین، ص ۷۳-
- ۲۰- آرزو در این کتاب در ضمن نقد اشعار حزین لاهیجی، اصطلاحات "لفظ باستانیان" و "فارسی قدیم" را به کار برده است و شفیعی کدکنی در ضمن بررسی اصطلاحات به کار برده باستانگرایی را معادل اصطلاحات یاد شده آرزو دانسته است (نک: شاعری در هجوم منتقدان، صص ۴۰-۴۱)-

- ۲۱- برای آگاهیهای بیشتر از (باستانگرایی)، نک: شفیع کدکنی، موسیقی شعر، صص ۲۴-۲۷؛ سیماداد، صص ۴۴-۴۵؛ میر صادقی، جمال، واژه نامه هنر داستان نویسی، ص ۴۰، رادفر، ص ۲۲۰/۱؛ علی پور، صص ۱۶۳-۲۰۳، ۳۰۷-۳۴۰؛ میر صادقی، میمنت، صص ۳۱-۳۲، لیک، ص ۱۳؛ شپلی، ص ۱۹-.
- ۲۲- آرزو، تنبیه الغافلین، ص ۱۰۱-.
- ۲۳- آرزو، تنبیه الغافلین، صص ۱۰-۱۱-.
- ۲۴- آرزو، تنبیه الغافلین، ص ۷۱-.
- ۲۵- آرزو، تنبیه الغافلین، ص ۱۱۸-.
- ۲۶- همان، ص ۹۵-.
- ۲۷- برای نمونه های دیگر از این عنصر، نک: آرزو، تنبیه الغافلین، صص ۸-۹، ۱۴-۱۵، ۱۶-۴۴، ۴۶-۵۲، ۳۱-۶۶، ۷۰-۷۲، ۷۶-۷۸، ۸۵-۸۷، ۹۲-۹۴، ۱۱۸-۱۲۰، ۱۴۴-.
- ۲۸- همان، ص ۹۷-.
- ۲۹- آرزو، تنبیه الغافلین، ص ۱۰۲-.
- ۳۰- همان، ص ۹۴-.
- ۳۱- همان، صص ۸۰-۸۱-.
- ۳۲- همان، ص ۱۰۹-.
- ۳۳- همان، ص ۱۲۹-.
- ۳۴- همان، ص ۱۲۵-.
- ۳۵- همان، ص ۶۸-.
- ۳۶- همان، ص ۱۳۹-.
- ۳۷- آرزو، تنبیه الغافلین، ص ۱۱۴-.
- ۳۸- همان، ص ۹۵-.
- ۳۹- شفیع کدکنی اصطلاح "طرف وقوع" یا "صورت وقوعی" که در کتابهای نقدی شبه قاره آمده است، نزدیک به همان معنی "حقیقت ماندی" یا "حقیقت نمایی" که امروز بیشتر در زمینه نقد داستان نویسی به کار می رود، دانسته است. وی در این مورد چنین می نویسد: طرف وقوع به معنی امکان تحقق در خارج است، چیزی شبیه Verisimilitude که در هنر داستان نویسی، از آن به

”حقیقت مانندی دارد“ را شتین مفهومی نزدیک به ”حقیقت مانندی“ دارد (شاعری در هجوم منتقدان، ص ۴۵)؛ جمال میر صادقی در این مورد چنین نوشته است: ”واژه های واقع نمایی، واقعیت نمایی، راست نمایی، حقیقت هنری، حقیقت نمایی، عین نمایی، پندار واقعیت و احتمال صحت معادلهای دیگری است برای این اصطلاح حقیقت مانندی، در متن های گذشته فارسی اصطلاح ”طرف وقوع“ مفهومی نزدیک به حقیقت مانندی دارد (واژه نامه هنر داستان نویسی، صص ۸۵-۸۶).

- ۴۰- به نقل از قاسم نژاد، ”حقیقت مانندی“، ص ۵۳۱؛ و برای آگاهیهای بیشتر از ”حقیقت مانندی“، نک: شمیسا، نقد ادبی، ص ۳۷۷؛ زرین کوب، نقد ادبی، ص ۴۴۱.
- ۴۱- آرزو، تنبیه الغافلین، ص ۹۲.
- ۴۲- همان، ص ۳۶.
- ۴۳- شاعری در هجوم منتقدان، ص ۳۱.
- ۴۴- آرزو، تنبیه الغافلین، ص ۱۱۵.
- ۴۵- همان، ص ۴۱.
- ۴۶- همان، ۱۲۶.
- ۴۷- همان، ۱۱۹.
- ۴۸- شاعری در هجوم منتقدان، صص ۴۷-۴۸.
- ۴۹- آرزو، تنبیه الغافلین، صص ۶۶-۶۷.
- ۵۰- همان، ص ۱۳۷.
- ۵۱- شاعری در هجوم منتقدان، ص ۴۸.
- ۵۲- آرزو، تنبیه الغافلین، ص ۸۴.
- ۵۳- همان، ص ۱۱۶.
- ۵۴- همان، ص ۱۳۰.
- ۵۵- همان، ص ۷۰.
- ۵۶- همان، ص ۱۱۲.
- ۵۷- همان، صص ۴۸-۴۹.

- ۵۸- همان ، صص ۲۴-۲۵ .
- ۵۹- برای نمونه های بیشتر از آن ، نک : ۲۶، ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۳۹، ۶۰، ۵۸، ۵۹، ۷۳ .
۸۶-۸۷، ۹۶، ۹۷، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۶، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۳۸ .
- ۶۰- شاعری در هجوم منتقدان ، ص ۳۷۸ .
- ۶۱- آرزو ، تنبیه الغافلین ، ص ۱۴۱ .
- ۶۲- همان ، صص ۱۶-۱۷ .
- ۶۳- شاعری در هجوم منتقدان ، ص ۲۷ .
- ۶۴- آرزو ، تنبیه الغافلین ، صص ۳۱-۳۰ .
- ۶۵- همان ، ص ۵۱ .
- ۶۶- شاعری در هجوم منتقدان ، ص ۳۰ .
- ۶۷- آرزو ، تنبیه الغافلین ، صص ۴۱-۴۲ .
- ۶۸- همان ، ص ۴۲ .
- ۶۹- همان ، ص ۴۶ .
- ۷۰- همان ، ص ۸ .
- ۷۱- همان ، ص ۱۲۵ .
- ۷۲- شفیعی کدکنی ، موسیقی شعر ، ص ۲۴ ، حاشیه .
- ۷۳- آرزو ، تنبیه الغافلین ، ص ۱۰ .
- ۷۴- شفیعی کدکنی ، شاعری در هجوم منتقدان ، صص ۵۰-۵۱ .
- ۷۵- ص ۱۰۶ .
- ۷۶- ص ۳۷ .
- ۷۷- ص ۶۶ .
- ۷۸- نسخه دستنویس کتابخانه دانشگاه پنجاب ، صص ۱۳-۱۴ .
- ۷۹- اکرام ، مقدمه بر تنبیه الغافلین ، ص چهل و شش .
- ۸۰- همان ، چهل و دو .
- ۸۱- شاعری در هجوم منتقدان ، ص ۱۷ .
- ۸۲- همان ، ۲۴ .
- ۸۳- شعر حزین لاهیجی در ترازوی نقد ، ص ۴۲ .

کتابشناسی :

- ☆ آرزو، سراج الدین علی خان، تنبیه الغافلین، به کوشش سید محمد اکرم اکرام، لاهور، ۱۴۰۱ق -
- ☆ همو، سراج منیر، به کوشش سید محمد اکرم اکرام، اسلام آباد، ۱۹۷۷م -
- ☆ آزاد بلگرامی، سرو آزاد، به کوشش عبدالله خان، حیدرآباد، ۱۹۱۳م -
- ☆ آقا بزرگ تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، تهران، بی تا -
- ☆ اکرام، سید محمد اکرام، مقدمه بر تنبیه الغافلین، تالیف سراج الدین علی خان آرزو، لاهور، ۱۰۴۱ق -
- ☆ حاکم لاهوری، عبدالحکیم، تذکره مردم دیده، به کوشش سید عبدالله، لاهور، ۱۹۶۱م -
- ☆ حسینی، رضا، مکتب های ادبی، تهران، ۱۳۶۶ش -
- ☆ خوشگو، بندرا بن داس، سفینه خوشگو، به کوشش سید شاه محمد عطا الرحمن عطا کاکوی، پتنا، ۱۹۵۹م -
- ☆ خیام پور، عبدالرسول، فرهنگ سخنوران، [تهران]، ۱۳۶۸ش -
- ☆ رادفر، ابوالقاسم، فرهنگ بلاغی - ادبی، تهران، ۱۳۶۸ش -
- ☆ رحمان علی، تذکره علمای هند، لکهنو، ۱۹۱۴م -
- ☆ زرین کوب، عبدالحسین، نقد ادبی، تهران، ۱۳۶۹ش -
- ☆ سنبلی، میر حسین، تذکره حسینی، لکهنو، ۱۲۹۲ق -
- ☆ سیما داد، فرهنگ اصطلاحات ادبی، تهران، ۱۳۷۵ش -
- ☆ شفیعی کدکنی، شاعری در هجوم منتقدان، تهران، ۱۳۷۵ش -
- ☆ همو، موسیقی شعر، تهران، ۱۳۷۶ش -
- ☆ شمیسا، سیروس، نقد ادبی، تهران، ۱۳۷۸ش -
- ☆ صدیق حسن خان بهادر، شمع انجمن، هند، ۱۲۹۳ق -
- ☆ علی پور مصطفی، ساختار زبان شعر امروز، تهران، ۱۳۷۸ش -
- ☆ قاسم نژاد، "حقیقت ماندی"، دانشنامه ادب فارسی ۲، به کوشش حسن انوشه، تهران، ۱۳۷۶ش -
- ☆ قاسمی، شریف حسین؛ و خان محمد اسلم، فهرست نسخه های خطی کتابخانه

راجہ محمود آباد، دہلی، ۱۳۶۶ش۔

- ☆ گلچین معانی، احمد، تاریخ تذکرہ های فارسی، تهران، ۱۳۶۳ش۔
- ☆ گوپاموی، قدرت الله، تذکرہ نتائج الافکار، بمبئی، ۱۳۳۶ش۔
- ☆ مجتہائی، فتح الله، "آرزو" دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۲۹ش۔
- ☆ محسن اکبر آبادی، محاکمات الشعرا، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه پنجاب، لاهور، شماره ۱۴۳۶/۴۴۸۶۔
- ☆ مدرس، محمدعلی، ریخانة الادب، [تهران]، ۱۳۲۶ش۔
- ☆ مشار، خان بابا، فهرست کتابهای چاپی فارسی، تهران، ۱۳۵۰-۵۵۵ش۔
- ☆ منزوی، احمد، فهرست نسخه های خطی فارسی در پاکستان، اسلام آباد،
- ☆ میر صادقی، جمال، واژه نامه هنر داستان نویسی، تهران،
- ☆ میر صادقی، میمنت، واژه نامه هنر شاعری، تهران، ۱۳۷۶ش۔
- ☆ ہندی، بهگوان داس، سفینة ہندی، پتنا، ۱۹۵۸م۔

- ☆ Abdul Muqtadir, Mowlavi, Arabic an Persian Manuscripts in Oriental Public Library at Bankipure Calcutta, 1912 - 1932.
- ☆ Britanica, The New Encyclopaedia Britanica, London, 1943-1973.
- ☆ Leech, G.N., A Linguistic Guide of English Poetry, Longman, London, 1976.
- ☆ Shipley, T. Joseph, Dictionary of World Literary Terms, London, 1970.
- ☆ Marshal, D-N., Mughals in India, London, 1985.
- ☆ Nabi Hadi, Dictionary of Indo- Persian Literature, Dehli, 1995.

دکتر محمد اقبال شاهد

عضوهیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی
دانشکده خاورشناسی، دانشگاه پنجاب، لاهور

سفرنامه حزین لاهیجی

شیخ جمال الدین ابوالمعالی محمدعلی، متخلص به حزین (۱) فرزند ابوطالب (۲) یکی از شعراء و ادبای معروف ایران است که به شبه قاره مهاجرت کرده و بخش بزرگی از زندگانی خود را در آن سرزمین سپری ساخته است. "تاریخ و سفرنامه حزین" در شرح احوال و مسافرتهاى او یکی از پر حادثه و پُر ماجرا ترین تاریخ‌ها است؛ زیرا زمان او یکی از پر آشوب ترین دوره های تاریخ ایران است.

حزین، از نوادگان شیخ ابراهیم زاهد گیلانی است (۳). نیاکان وی در شهر آستارا اقامت داشتند. شیخ شهاب الدین علی، یکی از اجداد وی از آستارا به لاهیجان مهاجرت کرد. پدر وی در بیست سالگی برای تحصیلات از لاهیجان رهسپار اصفهان شد (۴) و در شصت و نه سالگی در اصفهان درگذشت (۵).

حزین، در روز دو شنبه، ۲ ربیع الثانی ۱۱۰۳ ق / ۱۶۹۱ م در اصفهان چشم به جهان گشود (۶). نشانه های هوش و ذکاوت از خرد سالی در سیمای او هویدا بود (۷). علوم دینی و دانش های متداول زمان خود را نزد پدر و برخی از علماء و دانشمندان آن دیار فرا گرفت. حزین از نوجوانی به شعر علاقه فراوان داشت و در آستانه سی سالگی سه دیوان از اشعار خود را فراهم آورده بود (۸). در سال ۱۱۳۵ ق / ۱۷۲۲ م بر اثر حمله محمود افغان همراه با دو سه نفر از دوستان با تغییر لباس از اصفهان بیرون آمد و به خوانسار و خرم آباد رفت (۹)؛ و پس از گذراندن يك بیماری طولانی به شیراز و از آنجا به بندر عباس رفت. در سال ۱۱۴۵ ق / ۱۷۳۲ م از راه بندر عباس و بندر جده به سعادت زیارت بیت الله مشرف شد. پس از گذاردن حج از راه بندر بحرین (۱۰) با کشتی به بندر عباس بازگشت (۱۱). در آن اثناء مدتی هم در لار، جهرم و کرمان بسر آورد (۱۲). در سال ۱۱۴۶ ق / ۱۷۲۳ م از اوضاع ایران دلخسته و دلگیر شده به عزم سفر هندوستان از راه بندر عباس و دریای عمان به بندر تته در ایالت سند رسید. پس از سیاحت تته چندی در خدا آباد [سھوان Sehwan] و بهکر

مانندگار شده (۱۳) از راه مولتان، لاهور و سرهند به شاه جهان آباد (دهلی) رسید (۱۴). و چهارده سال در دهلی اقامت گزید. در سال ۱۱۶۱ ق / ۱۷۴۸ م به اکبر آباد و سپس به بنارس رفت. زندگی حزین در بنارس مرفه بود و از دلنمودگی و احترام مردم برخوردار گشت (۱۵). به قول مؤلف تذکره مردم دیده "در لباس فقیری امیرانه" (۱۶) می گذاشت. سر انجام در همان شهر بنارس، در شب ۱۱ جمادی الاولی سال ۱۱۸۰ ق / ۱۷۶۶ م به ۷۷ سالگی زندگی را بدرود گفت و همانجا در باغی که خود آبادان کرده بود به خاک سپرده شد (۱۷). غلام علی آزاد بلگرامی ماده تاریخ وفات حزین را چنین بر آورده:

علامه عصر و شاعری خوب افسوس که از میان برخاست
تاریخ وفات او نوشتیم از فوت حزین، حزین دل ماست (۱۸)
(۱۱۸۰ ق)

آثار حزین:

- علاوه بر چهار دیوان شعر، فهرست کتابها و رساله های حزین ازین قرار است: (۱۹)
- | | |
|-----------------------------------|---------------------------------|
| ۱- رساله در منطق | ۲- شرح رساله حکمة التصوف |
| ۳- مدت العمر | ۴- حاشیه بر شرح هیا کل النور |
| ۵- فرسنامه | ۶- حاشیه بر الهیات سفا |
| ۷- الاسنی | ۸- کنه المرام |
| ۹- مفرح القلوب | ۱۰- الازل و الابد و السرمد |
| ۱۱- اصول الاخلاق | ۱۲- رساله در ابطال تناسخ |
| ۱۳- الانساب | ۱۴- الاغاثة فی الامامه |
| ۱۵- انیس الفواد فی حقیقت الاجتهاد | ۱۶- بشارت النبوة |
| ۱۷- التحلیه و التجلیه | ۱۸- روایح الجنان |
| ۱۹- تذکره العاشقین | ۲۰- فوائد الفوائد |
| ۲۱- رساله فی الحدیث | ۲۲- رساله مدارج حروف |
| ۲۳- تجوید القرآن | ۲۴- حاشیه بر امور عامه |
| ۲۵- اصول علم التعبير | ۲۶- رساله توجیه کلام قدمای مجوس |
| ۲۷- آداب المعاشره | ۲۸- رساله توفیق |

- ۲۹- رساله تحقیق عنا
 ۳۰- رساله لوامع در تحقیق معنی واحد و وحدت
 ۳۱- آداب العزلة
 ۳۲- تجرید
 ۳۳- الادعیه و الادویه
 ۳۴- اخبار ابی الطیب متنی بن احمد
 ۳۵- رموز کشفیه
 ۳۶- اخبار خواجه نصیر توسی
 ۳۷- اقسام المصدقین بالسعادة الاخریة
 ۳۸- اخبار صفی الذین حلی
 ۳۹- اصول المنطق
 ۴۰- اخبار هشام بن حکم
 ۴۱- تفسیر الاسماء
 ۴۲- شجرة الطور فی شرح آیه النور
 ۴۳- رساله صیدیه راجع به حیوانات شکاری
 ۴۴- واقعات ایران و هند
 ۴۵- رساله راجع به شراب و اوزان
 ۴۶- مواعد الاسحار در فقه شیعه
 ۴۷- جام جم، درباره کاینات
 ۴۸- اللعنة من مرآت الله فی شرح شهید الله
 ۴۹- حواشی بر شرح حکمة الاشراق
 ۵۰- رساله در تجرید نفس
 ۵۱- ابطال الجبر و التفویض
 ۵۲- تاریخ احوال و سفرنامه حزین
 ۵۳- تذکرة المعاصرین، شرح حال و نمونه شعر بیش از یکصد نفر از معاصرین (ن: ۱۱۶۶ق/م ۱۷۵۲)

سفرنامه حزین لاهیجی:

حزین به کتاب سرگذشت ایام خود، نامی خاص نهاده است. این کتاب در مآخذ مختلف به نام های تذکرة الاحوال، تاریخ احوال و تاریخ حزین خوانده شده است و در لندن در سال ۱۲۴۷ق/ ۱۸۳۱م، در بنارس در ۱۳۶۸ق/ ۱۸۵۱م، در لکهنو در ۱۲۹۳ق/ ۱۸۷۶م (جزو کلیات حزین)، در کانپور در ۱۳۱۱ق/ ۱۸۹۳م (جزو کلیات حزین)، در دهلی در ۱۳۹۱ق/ ۱۸۷۴م (۲۰) و در تهران در سال ۱۳۵۰ ش / ۱۳۹۲ق/ ۱۹۷۲م (به عنوان تاریخ و سفرنامه حزین شامل دیوان حزین لاهیجی) چاپ شده است.

تاریخ و تذکره حزین به ترتیب ۱۳۳۲ق/ ۱۹۱۳م و ۱۳۲۴ق/ ۱۹۰۶م در اصفهان هم به چاپ رسیده است. این سرگذشت را حزین در دهلی در ۱۱۵۴ق/ ۱۷۴۱م سفرنامه وار نوشت و در آغاز از سرگذشت نیاکان و استادان خود در گیلان و اصفهان و رویداد های زندگی خویش در ایران و پیامدهای حمله افغان یاد کرده است. سپس به شرح حوادث زمان خود می پردازد و از حمله محمود افغان و اشرف افغان، پادشاهان صفوی و تجاوز

عثمانی‌ها به کرمانشاه و به سلطنت رسیدن نادر شاه و پیروزی‌ها و کشورگشایی‌های وی در ایران و هندوستان یاد می‌کند. این تاریخچه مختصر که بیشتر مبنی بر مشاهدات و خاطرات نویسنده است، از معتبرترین اسناد تاریخی این دوره بشمار می‌رود.

حزین در لابلای سفرنامه خود، با دل‌آزردگی و نکوهشگرانه از هندوستان و مردم هند یاد کرده است و بخت غنوده را در شبستان هند روزهای تیره زندگی دانسته است. مثلاً هنگام ورود به تته می‌نویسد:

”من این مدت اقامت را در این مملکت از زندگانی محسوب نداشته، همانا آغاز رسیدن به سواحل این ملک انجام عمر و حیات بود، ... از دو ماه افزون در تته اقامت نموده، از بی‌صبری و حرکت از ایران، خود را ملامت کردم و از اختیار نکردن سفر به ممالک فرنگ ندامت کشیدم“ (۲۱).

همین‌طور درباره دهلی می‌نویسد:

”و در بلده دهلی با شدت آلام و اسقام، زاویه نشین اعتزال و خاطره شوریده لبریز مالا مال بود. آسایش و آرام‌کرانه گرفته، از تعطیل قوا و هجوم اندوه خاطر به هیچ چیز مشغول نمی‌شد“ (۲۲).

همین‌طور برداشت کلی او درباره هند و مردم آنجا از جملات زیر هم مشخص است:

”همان‌ارسوخ این شیوه از تأثیرات آب و هوای هند است، چه ظاهر است که خلق این دیار با کسی بی‌غرض و آشنا نیند... (۲۳) و چون خلق هندوستان را نیکو شناخته از اوضاع ایشان ملول و از ادراک و تمیز ایشان یاس داشتم“ (۲۴).

عبدالحکیم که یکی از دوستان و طرفداران حزین بود درباره این سفرنامه حزین می‌نویسد:

”عجب آن که شیخ مذکور [=حزین] رساله‌ای مشتمل بر حسب و نسب و سیر و سفر نوشته، دعوی‌های بلند در آن نموده... از آن معلوم می‌شود گویا علت غائی نوشتن رساله مذمت هند و اهل هند است“ (۲۵).

حتی دوست صمیمی و نزدیک حزین علی‌قلی خان واله داغستانی که در مقایسه با حوزه ادبی ایران و شاعران فارسی‌گوی ایران، شاعران هندی نژاد معاصر را به هیچ می‌شمرد، حزین را از این زشت‌یاد هند نکوهش نموده است و می‌گوید:

”و هر چند او [=حزین] را از این ادای زشت منع کردم فایده نبخشید و تا حال

در کار است. لابد پاس نمک پادشاه و حق امراء و آشنایان بی گناه گریبان گیر شده ترك آشنائی و ملاقات آن بزرگوار نموده این دیده را نادیده انگاشتم - آفرین بر خلق کریم و کرم عمیم این بزرگان که با کمال قدرت در صدد انتقام برنیامده بیشتر از پیشتر در رعایت احوالش، خود را معاف نمی دارند" (۲۶). و در امر واقع حزین در دربار دهلی از احترام خاصی برخوردار بود و جاگیرهای بزرگ و صله های گران بها به وی اعطاء شده بود (۲۷). به علت این بدگوئی ها و هجوهای حزین برخی از شاعران هند به مخالفت با او برخاستند. سراج الدین علی خان آرزو (۱۱۶۹ق/ ۱۷۵۵م) از نخستین کسانی بود که رساله ای به نام "تنبيه الغافلین" در انتقاد از شعر حزین نوشت (۲۸). برخی از دانشوران هند نیز از آرزو حمایت کردند و عده ای از ادبای هند به دفاع از حزین پرداختند و ستایشگر نظم و نثر او گشتند (۲۹).

در سفرنامه حزین که در واقع طی دو شب نوشته شد (۳۰)، مثل برخی از سفرنامه ها درباره شهرهای شبه قاره و بناهای معروف هند و سایر مطالب متداول سخنی نرفته است ولی این اثر با همه اختصار و حجم اندک خود از منابع معتبر تاریخ و اواخر دوره صفوی و عصر نادر شاه است.

گذشته از ارزش های تاریخی نثر حزین در سفرنامه از نمونه های ارزنده نثر فصیح و نغز زبان فارسی در این دوره بشمار آمده است. ملک الشعراء بهار درباره نثر حزین نوشته است:

"از حیث سلاست و پختگی قابل توجه منحصر به فرد است" (۳۱). زیرا در آن عصر که آخرین مرحله انحطاط نثر فارسی است و در میان سبک های پیچیده و متصنع آن عصر نثر حزین را می توان عالی ترین نمونه نثر خالی از تکلف و ساده به شمار آورد (۳۲).

یادداشت ها

- ۱- نقوی، علی رضا، تذکره نویسی فارسی در هند و پاکستان، ص ۳۴۱
- ۲- حزین لاهیجی، تاریخ و سفرنامه، ص ۲
- ۳- شوشتری عبداللطیف، ص ۴۱۳
- ۴- حزین لاهیجی، تاریخ و سفرنامه، ص ۴
- ۵- نقوی، ص ۳۴۲

- ۶- حزين لاهيجى، تاريخ و سفرنامه، ص ۷
- ۷- همو، ديوان حزين (ممتاز حسن)، ص ۱
- ۸- بيهانى، مرآت الاحوال (على دوانى)، ص ۲۴
- ۹- حزين لاهيجى، تاريخ و سفرنامه، صص ۴۰-۴۱
- ۱۰- بحرين در قديم به بحرين بحرى و برى اطلاق مي شده و حساب مركز بحرين برى (خشكى) بوده است- براى آگاهى بيشتريك: پاول شواتس، صص ۱۱۷-۱۱۹:
- قزوينى، زكريا بن محمد بن محمود، ص ۹۵
- ۱۱- حزين لاهيجى، تاريخ و سفرنامه، صص ۶۹-۷۴
- ۱۲- همو، تاريخ و سفرنامه، صص ۷۶-۸۵
- ۱۳- همو، تاريخ و سفرنامه، صص ۸۶-۸۷
- ۱۴- همو، تاريخ و سفرنامه، صص ۹۰-۱۰۳
- ۱۵- همو، ديوان حزين (ممتاز حسن)، ص ۴
- ۱۶- عبدالحكيم، مردم ديده، ص ۶۶
- ۱۷- نقوى، ص ۳۵۷
- ۱۸- آزاد، خزانه عامره، ص ۲۰۰
- ۱۹- صاحبكار، ۴۳-۴۴؛ نقوى، صص ۳۶۲-۳۶۷
- ۲۰- براى آگاهى بيشتريك: نقوى، صص ۳۵۳-۳۶۶
- ۲۱- حزين لاهيجى، تاريخ و سفرنامه، ص ۸۷
- ۲۲- همو، ص ۸۸
- ۲۳- همو، صص ۹۳-۹۴
- ۲۴- همو، ص ۱۰۱
- ۲۵- عبدالحكيم، ص ۶۴
- ۲۶- واله داغستاني، رياض الشعراء، گ ۱۲۸
- ۲۷- عبدالحكيم، ص ۶۴
- ۲۸- براى آگاهى بيشتريك: آرزو، سراج الدين على خان، تنبيه الغافلين، به تصحيح سيد محمد اكرم، لاهور، ۱۴۰۱ ق، مقدمه
- ۲۹- نقوى، صص ۵۵-۳۵۴؛ ناصح، محمد مهدى، ص ۳۹

- ۳۰- نقوی، ص ۳۶۶
- ۳۱- بهار، ج ۳، ص ۳۱۰
- ۳۲- برای نقد و بررسی آثار ادبی حزین رنک: شفیع کدکنی، محمد رضا، شاعری در هجوم منتقدان، تهران، ۱۳۷۵ش
- منابع
- ۰ آرزو، سراج الدین علی خان، تنبیه الغافلین، به تصحیح سید محمد اکرم، اکرام، لاهور، ۱۰۴۱ق
- ۰ آزاد، غلام علی آزاد بلگرامی، خزانه عامره، نولکشور، کانپور، ۱۹۰۰م
- ۰ بهار، محمد تقی، سبک شناسی، ج ۳، تهران، ۱۳۷۵ش
- ۰ بهبانی، آقا احمد، مرآت لاحوال جهان نما، به تصحیح و مقدمه علی دوانی، تهران، ۱۳۷۰ش
- ۰ حزین لاهیجی، شیخ محمد علی، تذکره حزین، اصفهان، چاپ دوم، ۱۳۳۴ق
- ۰ همو، دیوان حزین لاهیجی با تاریخ و سفرنامه حزین، به تصحیح بیژن ترقی، تهران، ۱۳۵۰ش
- ۰ شفیع کدکنی، محمد رضا، شاعری در هجوم منتقدان، تهران، ۱۳۷۵ش
- ۰ شوشتری، عبداللطیف خان، تحفة العالم، به کوشش صمد موحد، تهران، ۱۳۶۲ش
- ۰ صاحبکار، ذبیح الله، مقدمه دیوان حزین لاهیجی، تهران، ۱۳۷۴ش
- ۰ عبدالحکیم، تذکره مردم دیده، به تصحیح سید عبدالله، لاهور، ۱۹۹۰م
- ۰ قزوینی، محمد بن محمود، آثار البلاد و اخبار العباد، ترجمه محمد مراد بن عبدالرحمن، به تصحیح سید محمد شاهمرادی، ج ۱، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ش
- ۰ نقوی، سید علی رضا، تذکره نویسی فارسی در هند و پاکستان، تهران، ۱۳۴۳ش
- ۰ واله داغستانی، علی قلی خان، ریاض الشعراء، دستنویس کتابخانه مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد

دکتر مهدی ملک ثابت
 عضو هیأت علمی دانشگاه یزد
 استاد اعزازی به دانشگاه پنجاب و حیی سی لاهور پاکستان

شعر ناب و جایگاه آن در میان انواع شعر

چکیده:

شعر در معنی سنتی آن سخنی است اندیشیده که دارای مصراعهای مساوی، وزن عروضی و قافیه باشد. امروزه چنین تعریفی دیگر برای شعر پذیرفته نیست، زیرا شعر نو نیمایی تساوی مصراعها را نادیده گرفته و شعر سپید وزن را به کلی در نور دیده است. از طرف دیگر آنجا که سخن از "شعر ناب" است معنی به راحتی رخ نمی نماید بلکه آنچه ظهور آشکار دارد احساس است و عاطفه و تخیل که به همراه آشنایی زدایی در زبان موجب شگفتی مخاطب و لذت حاصل از آن می شود.

از میان انواع چهارگانه اصلی شعر که سخن سنجان بیان داشته اند، شعر نمایشی به معنی خاص آن در ادبیات فارسی وجود ندارد. شعر تعلیمی بیشتر نظم است تا شعر و حماسه هرگاه هنرمندانه در عالم خیال شکل گرفته باشد و باعث خرق عادت گردد به شعر ناب پهلو می زند و اشعار غنایی آن گاه که احساس درونی شاعر در سرودن آن بر معنی چیرگی یافته باشد، شعر ناب را به وجود می آورد.

کلیدواژه ها: شعر، تقسیم بندی شعر، انواع ادبی.

شعر از دیدگاه ناقدان گذشته و امروز

تعریفهایی که از گذشته درباره شعر داریم معمولاً به ظاهر شعر توجه کرده، آن را از نثر متمایز می سازد. "شمس قیس رازی" از ناقدان بزرگ شعر و ادب فارسی در قرن هفتم هجری در تعریف شعر می گوید: "سخنی اندیشیده، مرتب معنوی، موزون متکرر، متساوی حروف، آخر آن به یکدیگر مانند" (۱).

چنانکه از این تعریف پیداست؛ از دیدگاه شمس قیس رازی، شعر سخنی است که معنی اندیشیده ای را باز گو کند و دارای وزن عروضی و قافیه باشد. طبق این تعریف آنچه برای شعر مهم است و آن را از نثر متمایز می سازد همان وزن و قافیه شعر است. بنا به نظر او معنی داشتن از لوازم ضروری شعر است. با توجه به این تعریف شعر سخن معنی داری است چون نثر که از ابهامهای خیال انگیز به دور بوده، تنها موسیقی درونی و بیرونی، آن را

گوش نواز و زیبا کرده باشد.

امروزه چنین تعریفی دیگر برای شعر پذیرفته نیست. زیرا صورت شعر فارسی پس از نیمایوشیج در هم ریخته، دیگر ظاهر مصراعهای متساوی با قافیه‌ها و احتمالاً ردیف یکسان و بزرگی اصلی شعر نیست. آنچه گاهی "شعر سپید" نامیده می‌شود حتی وزن را که مهمترین عنصر شعر سنتی فارسی است در می‌نوردد و بکلی کنار می‌گذارد. با توجه به صورتهای امروزی شعر می‌توان آن را به شکل عمومی و ساده اینگونه تعریف کرد که: شعر کلام خیال انگیزی است که با احساس و عاطفه در هم آمیخته، باعث شگفتی مخاطب شود.

دکتر شفیع کدکنی در بیانی دقیق تر شعر را اینگونه تعریف می‌کند: "شعر گره خوردگی عاطفه و تخیل است که در زبانی آهنگین شکل گرفته است" (۲). آهنگین بودن تنها در وزن و قافیه و ردیف که موسیقی بیرونی شعر است خلاصه نمی‌شود بلکه موسیقی درونی شعر را که شامل هر نوع تناسب حروف و کلمات، تقارن‌ها، تضادها و شباهتهای کلمات است در بر می‌گیرد.

ما، برای جلوگیری از هرگونه اشتباه، تعریف امروزی از شعر را خاص "شعر ناب" می‌دانیم و برای آنکه ببینیم کدامیک از انواع شعر فارسی به "شعر ناب" نزدیکتر است نخست تقسیم بندی سخن سخنان امروز از شعر را که بر اساس جوهر و ماهیت شعر انجام گرفته بررسی می‌کنیم.

بدیهی است تقسیم ادبیات و در شکل خاص آن شعر به انواع مختلف، برای آسان کردن بحث درباره آنهاست و گرنه ملاک منطقی ندارد (۳) چنانکه به سختی می‌توان شعری را با مشخصات بارزی که دارد در نوع دقیق و شاخه اصلی خودش جای داد زیرا ممکن است از نظر گاهی به یک نوع خاص وابسته باشد و از دیدگاهی به نوعی دیگر شبیه باشد؛ "به همین جهت است که تقسیم بندیهای ادبی در تمام موارد دقیق نخواهد بود و به ضرورت در مواردی جنبه قرار دادی به خود می‌گیرد. در شعر پارسی، اغلب انواع غنایات به یکدیگر می‌آمیزند، غزل حافظ مجموعه آنچه را غنایی خوانده می‌شود از طنز تا وصف و مرثیه و غزل در خود جلوه گر می‌کند" (۴).

انواع شعر:

سخن سنجان و ناقدان اروپایی در تقسیم بندی شعر بیشتر به نظریات حکیمان یونان، به ویژه ارسطو توجه کرده اند. " ارسطو در این باب نخستین کسی است که تحقیقی دقیق کرده است. وی اشکال و صور طبیعی شعر را که اهم آنها حماسه (Epique) و تمثیل (Dramatique) می باشد با دقتی مخصوص از یکدیگر متمایز کرده است" (۵).

ارسطو در رساله فن شعر نیز از دو نوع شعر نمایشی، یعنی تراژدی (Tragedie) و کمدی (Comedic) نام می برد که هر یک زیر مجموعه ادبیات تمثیلی اند. بنا بر این انواع شعر در نزد ارسطو عبارتند از: حماسه، تراژدی و کمدی.

چنانکه پیداست، ارسطو نوع مهم غنایی را جزو انواع ادبی منظور نداشته است. این بدان سبب است که ظاهراً شعر غنایی را به دلیل همراهی آن با موسیقی، نوع مستقلی از شعر نمی دانسته است. دکتر زرین کوب در این باره می گوید: " در واقع ارسطو در این رساله از شعر غنایی سخن نمی گوید... در بی توجهی به شعر غنایی محتمل است انگیزه او این نکته باشد که او شعر غنایی را از لوازم موسیقی می شمرده است و نوعی مستقل از انواع شعر تلقی نمی کرده است" (۶).

بعدها "گوته" در تعلیقات دیوان شرقی خود شعر غنایی را جزو انواع شعر به حساب آورده، چنین گفت:

" شعر بیش از سه نوع نیست آنکه با وضوح و روشنی داستانی را بیان می کند، آنکه از شور و هیجان منبع می گیرد و آنکه کاری فردی و شخصی را تجسم دهد و اینها عبارتند از: حماسه، شعر غنایی و درام. این سه گونه ممکن است در یک شعر جمع آیند یا پراکنده باشند. غالباً این هر سه قسم را در اشعار کوتاه به هم آمیخته می توان یافت و اقتران و اجتماع آنها در یک ظرف محدود موجب ایجاد هنری بسیار زیبا می گردد و... در تراژدی باستانی یونانی نیز نخست دیده می شود که این هر سه گونه شعر به هم آمیخته بوده اند آنگاه به توالی و بانظم و ترتیب خاصی از یکدیگر جدا شده اند" (۷).

امروزه، با بحثهای فراوانی که درباره انواع ادبی صورت گرفته، می توان شعر را به چهار نوع اصلی تقسیم کرد که عبارتند از:

۱. شعر نمایشی
 ۲. شعر تعلیمی
 ۳. شعر حماسی
 ۴. شعر غنایی
- هر کدام از این انواع دارای شاخه هایی است، چنانکه شعر غنایی به غزل، هجو

و مرتبه تقسیم می شود و باز هر کدام از این شاخه ها شامل آثاری است که در جزئیات بایکدیگر تفاوت دارند (۸).

اینک به بحث و بررسی درباره هر یک از انواع شعر یاد شده می پردازیم:

۱. شعر نمایشی :

از انواع اصلی شعر که ارسطو به آن اشاره کرده است ، شعر نمایشی یا تمثیلی است. ” در این نوع مقصود آن بوده است که حادثه و واقعه ای مؤثر و عبرت انگیز را به زبان شعر اما به کمک عمل و حرکت ، تقلید و تصویر نمایند “ (۹) حوادثی که به این صورت تصویر می شود مربوط به رویدادی تاریخی یا خیالی از زندگی است. وظیفه اصلی شاعر تحلیلی روانکاوانه از پیچیدگیهای روان آدمی است. از این رو آن را پیچیده ترین نوع شعر نامیده اند (۱۰).

ارسطو شعر نمایشی را به دو نوع تراژدی و کمدی تقسیم کرده است. او تراژدی را تقلید از کار و کرداری شگرف می داند به گونه ای که شفقت و هراس را برانگیزد و باعث تزکیه نفس انسان شود. همچنین کمدی را تقلیدی از اطوار و اخلاق زشت می داند که موجب ریشخند و استهزاء شود (۱۱).

شعر نمایشی در مجموع از وحدت کلی برخوردار است. در این نوع شعر ، شاعر نمی تواند عواطف شخصی خود را وارد کند و از احساسات خویش سخن بگوید، به عبارت دیگر ” شعر تمثیلی تنها وسیله تجسم وقایعی است که به نتیجه ای بینجامد بی آنکه از خوبی و بدی اعمال برای ما سخنی در آن گفته شود یا شخصیت گوینده و سراینده در آن آشکار باشد “ (۱۲).

با توجه به آنچه درباره شعر نمایشی و شرایط آن گفته اند، آشکار می شود که در ادبیات فارسی از آن نشانی نیست مگر آنکه بعضی از جنبه های آن را نا دیده بگیریم و با توسع ، هر نوع شعری که تصویرگر حادثه ای باشد ، چون داستان رستم و اسفندیار ، سیاوش و جز آن را در شمار شعر نمایشی منظور داریم.

۲. شعر تعلیمی :

سخن سنجان نوع دیگری از شعر را معرفی می کنند که ماده اصلی آن علم و

اخلاق است و به آن شعر تعلیمی می گویند. برخلاف انواع دیگر که هدف نخستین آنها لذت بخشیدن است، در این نوع هدف آموزش است و تعلیم. "به طور کلی دو نوع شعر تعلیمی در ادبیات ملل دیده می شود: نوعی که موضوع آن خیر و نیکی است (حوزه اخلاق) و نوعی که موضوع آن حقیقت و زیبایی است (حوزه شعرهایی که مسأله ای از علم یا ادب را می آموزند) و از دیر باز هر دو نمونه هایی داشته است" (۱۳).

در ادبیات فارسی از هر دو نمونه شعر تعلیمی یافت می شود. در حوزه اخلاق بسیاری از آثار شاعران غیر درباری سرشار از مسائل اخلاقی و آموزشی است، هر چند در آثار شاعران درباری نیز در موارد بسیاری به این نمونه از شعر برمی خوریم. در حوزه تعلیم مسائل علمی و یا ادبی نیز نمونه های خوبی از گذشتگان خود داریم، چون دانشنامه میسری (قرن چهارم) در طب و نصاب الصبیان ابو نصر فراهی (قرن ششم) در علوم ادبی (۱۴).

قابل ذکر است که شعر تعلیمی در حوزه اخلاق معمولاً با انواع دیگر ادبی آمیختگی دارد به گونه ای که بسیاری از داستانهای بزمی و یا اشعار مذهبی ضمن آنکه از دیدگاه عاطفی به نوع غنایی تعلق دارند چون مطلبی را هم یاد می دهند به نوع تعلیمی نزدیک می شوند.

۳. شعر حماسی:

حماسه در لغت به معنی دلآوری و شجاعت است و در اصطلاح "حماسه نوعی از اشعار وصفی است که مبتنی بر توصیف اعمال پهلوانی و مردانگی ها و افتخارات و بزرگیهای قومی و یا فردی باشد به نحوی که شامل مظاهر مختلف زندگی گردد" (۱۵).

شعر حماسی داستان دلوریها و افتخارات یک قوم و ملت در طول تاریخ گذشته آنهاست به قول لامارتین "حماسه، شعر ملل است به هنگام طفولیت ملل آنگاه که تاریخ و اساطیر، خیال و حقیقت به هم آمیخته و شاعر مورخ ملت است" (۱۶).

از میان تعریفهایی که درباره شعر حماسی شده شاید جامعترین آن، تعریف زیر باشد که مبتنی بر چهار خصیصه مهم است. بنا بر این تعریف "حماسه شعری است داستانی-روایی با زمینه فهرمانی و صبغه قومی و ملی که حوادثی بیرون از عادت در آن جریان دارد" (۱۷).

چهار ویژگی خاص حماسه که در این تعریف آمده، عبارتند از: ویژگیهای داستانی، قهرمانی، ملی و خرق عادت. جز اینها حماسه از خصیصه مهم دیگری برخوردار است که به وحدت کلی تعبیر می‌شود. مقصود از وحدت کلی، کمال و جامعیت سخن است که معمولاً هیچ واقعه و سخنی را نمی‌توان یافت که در مجموع کلام زائد باشد و بتوان بدون آنکه در سیر داستان خللی وارد شود آن را از میان برداشت.

”داستانهای منظوم استاد ابوالقاسم فردوسی که شاهنامه مجموعه آنهاست همه از این وحدت عمل یا وحدت کلی بهره‌مندند. چنانکه در داستان رستم و اسفندیار، یا رستم و سهراب و یا داستان سیاوش و نظائر آن، يك بیت یا نکته به دشواری می‌توان یافت که در آن داستانها اهمیتی ویژه نداشته و در ایجاد آن اثر کلی که منظور گوینده استاد است، سهمی را انجام نداده باشد.“ (۱۸).

۴. شعر غنایی:

پیش از این اشاره کردیم که ارسطو شعر غنایی را به دلیل همراهی آن با موسیقی نوع مستقلی نمی‌دانسته است. در یونان قدیم اشعاری را که به همراه Lyre (نوعی چنگ) خوانده می‌شد لیریک (Lyreic) می‌نامیدند. در سالهای اخیر در ادبیات فارسی و عربی اصطلاح غنایی در برابر لیریک رایج شده است. پیشینیان ما معمولاً واژه‌های غزل و تغزل را برای این نوع اشعار به کار می‌بردند.

دکتر زرین کوب درباره‌ی صورتهای گوناگون شعر غنایی و علت نامگذاری آن

چنین می‌گوید:

”باری شعر غنایی که مخصوصاً به وسیله اقوام آیولیان نشر و توسعه یافت، بیشتر ترانه‌های پرشور و کوتاه بود در احوال شخصی و یا لاقلاً درباره هر گونه احوالی که از نظر گاه شخصی و فردی دیده می‌شد. اینگونه شعر البته صورتهای گوناگون داشت: سروده‌های دینی، ترانه‌هایی برای رقص و آواز، ستایشنامه‌هایی برای برندگان مسابقات عمومی و جز آنها. چون برعکس اشعار معروف مرثی که معمولاً همراه نوعی سُرنا یا قره‌نی خوانده می‌شد، اینگونه اشعار با نوعی ساز به نام لود یا لیر نواخته می‌شد و عنوان اشعار لیریک به آن اطلاق شد. بدین گونه، اشعار لیریک غیر از احوال شخصی شاعر، زندگی عمومی و شور و هیجان آن را نیز منعکس می‌کرد (۱۹).“

در این نوع شعر بر خلاف گونه های دیگر، عمدتاً سخن از عواطف و احساسات شخصی و غمها و شادیهای روحی است. از این رو در تعریف آن گفته اند: "شعر غنایی سخن گفتن از احساسات شخصی است" (۲۰)، البته احساسی که یا از روح فردی شاعر سرچشمه گرفته باشد یا روح اجتماعی او.

بدین ترتیب موضوع شعر غنایی احساسات شعری و عواطف انسانی است و مراد از عواطف انسانی تمام تجلیات عواطف و احساسات شعری از احساسات دینی و میهن پرستی تا حیرت و عشق و تحسر و بیان غمهای درونی و حتی احساساتی که در قبال عظمت بی منتهای جهان و شگفتیهای خلقت و سرگشتگی در برابر اسرار طبیعت بر آدمی طاری می شود (۲۱).

باید توجه داشت که محدوده احساسات آدمی ثابت و معین است و "می توان آنها را به احساسات مربوط به فرد، خانواده، انسانیت، وطن، طبیعت و خدا تحدید کرد" (۲۲). در ادبیات فارسی شعر غنایی حوزه وسیعی را به خود اختصاص داده است و در یک نگاه اجمالی: شعرهای عاشقانه، فلسفی، عرفانی، مذهبی، هجو، مدح و وصف طبیعت همگی مصادیق شعر غنایی هستند (۲۳).

بدین ترتیب می توان گفت که: "هرچه احساسات واقعی آدمی را بیان کند و هر ناله ای که از دل بلا کشیده و هجران دیده ای تراوش کند و به قالب شعر در آید بدان شرط که تقلیدی نباشد و با حیات نهایی گوینده ارتباط مستقیم پیدا کند، شعر غنایی به شمار خواهد آمد خواه از دهان روستایی و چوپان بیا بانگرد به شکل ترانه در گوش جان طنین افکند و خواه زبان حال گوینده ای چیره دست باشد که آهنگ کلمات را نیک می شناسد و در تغزلاتش لطف کلام با هنری که تمرین در بحور مشکل آن را کامل ساخته در آمیزد" (۲۴).

جز ویژگی مهم عاطفی بودن شعر غنایی خصیصه دیگری نیز آن را از دو نوع حماسی و نمایشی جدا می سازد و آن عدم وحدت کلی در منظومه های غنایی است، برای مثال "در داستان خسرو و شیرین نظامی بسیاری از وقایع مندرج در آن به زحمت به وحدت کلی داستان کمک می کند و می توان بی آنکه به اصل داستان خللی وارد شود آن همه را ساقط کرد چنانکه قصه شکر اصفهانی یا قصه گویی کنیزان شیرین و خلاصه، داستان کیلیه و دمنه که برای پرویز نقل می کند همه صورت مطلب معترضه دارند و عدم

ذکر آنها به داستان اصلی ضروری نمی‌رساند“ (۲۵).

نتیجه‌گیری:

با توجه به تعریف شعر و تقسیم بندیهای مربوط به آن که بیان گردید، نتیجه می‌گیریم در ادبیات فارسی، شعر نمایشی به معنی خاص آن وجود ندارد. شعر تعلیمی بویژه در حوزه آموزش، بیشتر به نظم نزدیک است تا شعر، آن هم شعر ناب. حماسه هرگاه با خرق عادت در مخاطب شگفتی می‌آفریند و احساس او را برمی‌انگیزد بویژه آنگاه که با تصویرهای خیال‌انگیز صحنه‌هایی از میدان نبرد و یا هیجان روحی شاعر را می‌نمایاند به شعر ناب پهلو می‌زند و در اشعار غنایی آنجا که بیشتر بیان حالات روحی است و احساس درونی شاعر بر معنی چیرگی یافته، به همان نسبت شعر ناب نیز چهره می‌نماید.

حواشی:

- ۱- رازی، المعجم فی معاییر اشعار العجم، تهران، ص ۱۹۶.
۲. میمنت میرصادقی، واژه‌نامه هنر شاعری، ص ۱۴۴.
۳. صورنگر، لطفعلی سخن‌سنجی، ص ۴۵.
۴. شفیع‌ی کدکنی، ”انواع ادبی و شعر فارسی“، ص ۸.
۵. زرین‌کوب، نقد ادبی، ص ۹۶/۱.
۶. همو، ارسطو و فن شعر، ص ۱۱۸.
۷. همو، نقد ادبی، ص ۷۰.
۸. شفیع‌ی کدکنی، ”انواع ادبی و شعر فارسی“، ص ۸.
۹. زرین‌کوب، نقد ادبی، ص ۲۷۶.
۱۰. شفیع‌ی کدکنی، ”انواع ادبی و شعر فارسی“، ص ۸.
۱۱. زرین‌کوب، ارسطو و فن شعر، صص ۱۲۰-۱۲۱.
۱۲. صفا، حماسه سرایی در ایران، ص ۲.
۱۳. شفیع‌ی کدکنی، ”انواع ادبی و شعر فارسی“، ص ۹.
۱۴. همانجا
۱۵. صفا، حماسه سرایی در ایران، ص ۳.
۱۶. شفیع‌ی کدکنی، ”انواع ادبی و شعر فارسی“، ص ۹.

۱۷. همانجا.
۱۸. صورتگر، لطفعلی، سخن سنجی، ص ۶۳.
۱۹. زرین کوب، ارسطو و فن شعر، ص ۸۹.
۲۰. شفیعی کدکنی، "انواع ادبی و شعر فارسی"، ص ۶.
۲۱. صفا، حماسه سرایی در ایران، ص ۳.
۲۲. شفیعی کدکنی، "انواع ادبی و شعر فارسی"، ص ۷.
۲۳. همانجا.
۲۴. صورتگر، لطفعلی، منظومه های غنایی ایران، ص ۱۷۶.
۲۵. همو، سخن سنجی، ص ۶۳.

کتابشناسی:

- ۱- رازی، شمس الدین محمد بن قیس، المعجم فی معاییر اشعار العجم، به کوشش قزوینی و مدرس رضوی، تهران، بی تا.
- ۲- زرین کوب، عبدالحسین، نقد ادبی، تهران، ۱۳۸۱ش.
- ۳- همو، ارسطو و فن شعر، تهران، ۱۳۸۹ش.
- ۴- شفیعی کدکنی، محمدرضا، "انواع ادبی و شعر فارسی"، نشریه رشد آموزش و ادب فارسی، ش ۳۲، سال ۸، بهار، تهران، ۱۳۷۲ش.
- ۵- صفا، ذبیح الله، حماسه سرایی در ایران، تهران، ۱۳۸۹ش.
- ۶- صورتگر، لطفعلی، سخن سنجی، تهران، ۱۳۴۱ش.
- ۷- همو، منظومه های غنایی ایران، تهران، ۱۳۴۵ش.
- ۸- میر صادقی، میمنت، واژه نامه هنر شاعری، تهران، ۱۳۷۳ش.

تصاویر و صنایع در "هشت کتاب"

از نظر تصویرسازی، سپهری را می‌توان پر قدرت‌ترین شاعر معاصر دانست. در اغلب شعرهای او تصویرهایی در پی و به این تسلسل می‌آیند که گویا شاعر نقاش ما، با حروف و کلمات نقاشی می‌کند و تصویرهای بسیار گویا و زیبا و در عین حال متنوع و گوناگون عرضه می‌کند. چنانکه می‌دانیم طبیعت ستایی جزو لاینفک شعر و شخصیت شاعر ماست. پس اغلب تصاویر او محسوس و ملموس اند و گذشته از تشبیه و استعاره، تشخیص و حس آمیزی بیشتر تصویرهای "هشت کتاب" را تشکیل می‌دهند.

در دفترهای نخستین سپهری بشدت تحت تأثیر زبان و تصویرهای نیما قرار می‌گیرد و گذشته از نیما تأثیر و نفوذ فریدون تولی و گلچین گیلانی نیز مشخص است. زبان و وزن و لحن "شرق اندوه" بشدت و تصاویر نیز تا حدودی رنگ غزلیات شمس را دارند. اما از "صدای پای آب" به بعد سهراب از هر جهت شاعر مستقلی است. اما او "مسافر"ی است در حال حرکت بسوی پیش تا "حجم سبز" و در اینجا است که زیبا ترین تصویرهای شعر معاصر را جلوه می‌دهد. گذشته از تنوع نظرات درباره هنر و اندیشه سپهری، سایر منتقدین سخن بر این باور اند که "حجم سبز" اوج تصویرسازی در شعر معاصر است. سپهری در شعرهای "حجم سبز" با سادگی و طراوت هر چه تمامتر با مخاطبانش سخن می‌گوید و به تعبیر سیمین بهبهانی "تصویر در شعر هایش چندان زلال و بی‌گیر و پر قدرت می‌شود که مایه شگفتی است. تقریباً دیگر جز به زبان تصویر سخن نمی‌گوید و اگر جمله‌ای بی تصویر ارائه شود، فقط به لزوم پیوند میان تصاویر قبلی و بعدی است... خواننده این تصاویر در واقع تماشاگری است که از پشت و پتیرین مجللی گوهر فروشی به گوهرها با ساخت‌های بدیع می‌نگرد اما می‌داند که مال او نیستند" (۱) همین ایرادی است که برخی منتقدین بر شعر سپهری می‌گیرند که شعر او با وجود همه زیبایی از واقعیت روزگار ما دور است. اما بدیهی است که چنین خرده‌گیری به اهمیت و زیبایی تصویرهای او هیچ لطمه وارد نمی‌کند (۲).

اما در "ماه‌هیج، مانگاه" با سهرایی آشنا می‌شویم که از نظر تصویر سازی بکلی متفاوت از سپهری "صدای پای آب" و "مسافر" و "حجم سبز" است. اغلب تصویرها و تشبیهاتی که سپهری در "ماه‌هیج مانگاه" آفریده یا به کار گرفته، مشابهی در تصویرها و تشبیه‌های هفت دفتر قبلی او ندارد. در این دفتر تصویرها و تشبیه‌ها، به مقدار فراوان، خارق‌عادت و شگرف و شگفت هستند. و به قول سیمین بهبهانی "در آخرین مجموعه شعر سهراب، تکلف و تصنع چهره خود را کم‌کم آشکار می‌کند... دیگر از آن سادگی منظومه "صدای پای آب" و آن تصاویر روشن و دقیق و لازم "مسافر" و "حجم سبز" کمتر نشان می‌یابیم. اینجا تصویرها بیش از آنکه لازم باشند، تزئینی و تشریفاتی اند" (۳).

تأثیر و نفوذ سبک هندی و بویژه اسلوب مخصوص بیدل به زیبایی تصویر سازی سپهری لطمه شدیدی وارد می‌کند (۴) و حتی دکتر شفیع کدکنی می‌نویسد "کسی که با اعتدال نسی تصویرها در قطعاتی مانند "آب" یا "نشانی" یا "دوست" یا "سوره تماشا" و "ندای آغاز" شعرهای درخشانی سروده بود، با بالا بردن بیش از حد بسامد حس آمیزی کار را به آنجا کشانیده که در سرا سر کتاب اخیرش "ماه‌هیج، مانگاه" حتی یک بند شعر دلپذیر ندارد" (۵).

بررسی تصویرها و سبیری در تحول آنها بدون نقل شواهد نا تمام می‌ماند. در ذیل نمونه‌هایی از تصاویر هر هشت دفتر سپهری ملاحظه فرمایید:

مرگ رنگ:

- ☆ تیرگی پامی کشد از بام ما / صبح می‌خندد به راه شهر من (هشت کتاب، ص ۱۶)
- = تشخیص
- ☆ شاخه پژمرده است / سنگها افسرده است / رود می‌نالد (ص ۲۹) = تشخیص
- ☆ نسیم در رگ هر برگ می‌دود خاموش (ص ۴۲) (نسیم می‌دود = تشخیص) (رگ برگ = اضافه استعاری)
- ☆ رنگی کنار این شب بی‌مرز مرده است (ص ۵۶) (رنگی مرده است = تشخیص)
- ☆ ابر پرمی زد ولی آرام (ص ۶۱) = استعاره مکنیه
- ☆ یا که می‌شویی کنار چشمه ادراک بال و پیر؟ (ص ۷۰) (چشمه ادراک = اضافه تشبیهی)

- ☆ رعد دیگر یا نمی گوید به بام ابر (ص ۷۰) = تشخیص (بام ابر = اضافه تشبیهی)
- ☆ ونمی غلتد دگر زنجیر طوفان بر تن صحرا (ص ۷۰) (زنجیر طوفان = اضافه تشبیهی) (تن صحرا = اضافه استعاری)
- ☆ در زمین زهر می روید گیاه تلخ شعر من (ص ۷۳) (گیاه تلخ شعر = حس آمیزی و اضافه تشبیهی)

زندگی خوابها:

- ☆ ابری در اتاقم می گرید (هشت کتاب، ص ۷۸) = تشخیص
- ☆ نجوای نمناک علفها را می شنوم (ص ۸۰) = تشخیص
- ☆ جاده نفس نفس می زد (ص ۸۱) = تشخیص
- ☆ به استخوان سرد علفها چسبیده ام (ص ۸۲) = اضافه استعاری / تشخیص
- ☆ پرده نفس می کشید (ص ۸۹) = تشخیص
- ☆ گویی عطری خودش را در آینه تماشا می کرد (ص ۱۰۸) = تشخیص
- ☆ زندگی اش در رگهای گیاه بالا می رفت (ص ۱۱۲) = اضافه استعاری
- ☆ مرد در بستر خود خوابیده بود / وجودش به مردایی شباهت داشت (ص ۱۱۶) = تشبیه
- ☆ ریشه های تنم را در شن های رؤیا فرو نبرده بودم / که به راه افتادم (ص ۱۲۵) = اضافه تشبیهی

آوار آفتاب:

- ☆ او خدای دشت می ریزد، صدایش را به جام سبز خاموشی (هشت کتاب، ص ۱۴۶) = اضافه تشبیهی
- ☆ دستهای شب مه آلود است (ص ۱۴۷) = اضافه استعاری
- ☆ او خدای دشت نیلوفر / جام شب را می کند لبریز آوایش (ص ۱۴۹) = اضافه تشبیهی
- ☆ ساقه های نور می رویند در تالاب تاریکی (ص ۱۵۰) = اضافه تشبیهی
- ☆ صبح از سفال آسمان می تراود (ص ۱۷۹) سفال آسمان = اضافه تشبیهی و نیز

صبح به مایع ای تشبیه شده است.

- ☆ باغ باران خورده می نوشید نور (ص ۱۸۰) = شاعر برای باغ شخصیت قابل شده و نور را به مایع ای تشبیه کرده است.
- ☆ لپها می لرزند ، شب می تپد ، جنگل نفس می کشد (ص ۱۸۲) = تشخیص
- ☆ آئینه نفس می کشد (ص ۱۸۵) = تشخیص
- ☆ آب از نفس افتاده است (ص ۱۸۷) = تشخیص
- ☆ زمین باران را صدا می زند (ص ۱۸۸) = تشخیص

شرق اندوه :

- ☆ از برگ سپهر ، شبنم ستارگان خواهد پرید (هشت کتاب، ص ۲۱۸) = تشبیهات بلیغ
- ☆ در باغ زمان تنها نشدیم (ص ۲۲۲) = تشبیه
- ☆ پیچک خوابی ، بر نرده اندوه تو می پیچم (ص ۲۲۴) تشبیهات بلیغ
- ☆ غنچه خواب ، آیامی شکفیم (ص ۲۲۹) = اضافه شبیهی
- ☆ از خانه به در ، از کوچه برون ، تنهایی ما سوی خدا می رفت (ص ۲۳۵) = تشخیص
- ☆ برگی نه ، شاخی نه ، باغ فنا پیدا شده بود (ص ۲۳۹) = اضافه تشبیهی
- ☆ خاموشی گویا شده بود (ص ۲۴۰) = تناقض

صدای پای آب :

- ☆ قبله ام يك گل سرخ (هشت کتاب، ص ۲۷۲) = تشبیه
- ☆ مهرم ، نور (ص ۲۷۲) = تشبیه
- ☆ دشت ، سجاده من (ص ۲۷۲) = تشبیه
- ☆ كعبه ام مثل نسیم می رود باغ به باغ ، می رود شهر به شهر (۲۷۳) = تشبیه
- ☆ شوق می آمد ، دست در گردن حس می انداخت (۲۷۳) = تشخیص (گردن حس = اضافه استعاری)
- ☆ کودکی دیدم ، ماه را بومی کرد (ص ۲۷۷) = حس آمیزی
- ☆ من صدای قدم خواهش را می شنوم /
- ☆ من صدای نفس باغچه را می شنوم /

و صدایِ ظلمت را ، وقتی از برگی می ریزد /
 و صدایِ سرفهٔ روشنی از پشتِ درخت /
 عطسهٔ آب از هر رخهٔ سنگ /
 نبضِ گلها را می گیرم (صص ۲۸۶ - ۲۸۷) = تشخیص / اضافه های استعاری
 ☆ روشنی را بچشم (ص ۲۹۳) = حس آمیزی

مسافر:

☆ و مثل باد بزن ، ذهن ، سطح روشن گل را / گرفته بود به دست / و باد می زد خود
 را (هشت کتاب ، ص ۳۰۴) = تشبیه
 ☆ به نر می قدم مرگ می رسد از پشت / و روی شانهٔ ما دست می گزارد
 (ص ۳۱۴) = تشخیص
 ☆ و ما حرارت انگشتهای روشن او را (ص ۳۱۴) = حس آمیزی
 ☆ غبار تجربه را از نگاه من شستند (ص ۳۲۴) = اضافهٔ تشبیهی
 ☆ و گاه در رگ یک حرف خیمه باید زد (ص ۳۲۴) = اضافهٔ استعاری
 ☆ در یچه های شعور مرا بهم بزنند (ص ۳۲۸) = اضافهٔ تشبیهی

حجم سبز:

☆ روزنی دارد دیوارِ زمان که از آن چهرهٔ من پیداست (هشت کتاب ، ص
 ۳۳۶) = اضافهٔ تشبیهی
 ☆ سایه هایی از دور ، مثل تنهایی آب ، مثل آواز خدا پیداست (ص ۳۵۳) = تشبیه
 ☆ از کلام سبزه زاران گوشها سرشار (ص ۳۶۷) = تشخیص
 ☆ حرفهایم مثل یک تکه چمن روشن بود (ص ۳۷۴) = تشبیه / = حس آمیزی
 ☆ صدای آب می آید مگر در نهر تنهایی چه می شویند (ص ۳۸۳) (نهر تنهایی = تشبیه)
 ☆ من کتابم را گشودم زیر سقف ناپدید وقت (ص ۳۸۱) (سقف ناپدید وقت = تشبیه)
 ☆ که بیاید ، علف خستگی ام را بچرد (ص ۳۸۸) (علف خستگی = تشبیه)
 ☆ باید امشب چمدانی را / که به اندازهٔ پیراهن تنهایی من جا دارد ، بردارم
 (ص ۳۹۲) (پیراهن تنهایی = تشبیه)
 ☆ احاق شقایق مرا گرم کرد (ص ۳۹۶) (احاق شقایق = اضافهٔ تشبیهی)

☆ من در این تاریکی / فکر يك بزه روشن هستم (۳۸۸) (بزه روشن = حس آمیزی)

ماهيج ، مانگه :

- ☆ قوس فزح در دهان حوصله ما / آب شد (هشت کتاب ، ص ۴۲۲) (دهان حوصله = تشخیص / اضافه استعاری)
- ☆ روزی که / دانش لب آب زندگی می کرد (ص ۴۲۳)
- ☆ سینه آب در حسرت عکس يك باغ / می سوزد (ص ۴۳۴) = تشخیص / اضافه استعاری
- ☆ آرزو دور بود / مثل مرغی که روی درخت حکایت بخواند (ص ۴۴۹) = تشبیه
- ☆ لکلك / مثل يك انفاق سفید / برب بر که بود (ص ۴۵۳) = تشبیه
- ☆ صورتش مثل يك نکه تعطیل عهد دبستان سپیداست (ص ۴۳۹) = تشبیه
- ☆ انسان / ... با فلسفه های لاجوردی خوش بود (ص ۴۲۳) = حس آمیزی
- ☆ ای میان سخنهای سبز نجومی ! (ص ۴۳۳) حس آمیزی
- ☆ در مسیر غم صورتی رنگ اشیا (ص ۴۴۴) = حس آمیزی

نگاهی به برخی ترکیبهای تصویری :

برای نشان دادن مسیر تحول در تصویر سازی ، برخی ترکیبهای تصویری از هر هشت دفتر سهراب نقل می کنیم :

مرگ رنگ :

گیسوی سحر (ص ۱۵) پرده خواب (ص ۲۱) گور مغز (ص ۳۶) ،
چشمه وهم (ص ۴۲) ، گوشوار پژواک (ص ۵۵) بام ابر (ص ۷۰) ،
کرم فکر (ص ۷۳) و ...

زندگی خوابها :

باران نور (ص ۹۱) ریشه روشنی (ص ۹۴) جام سپید بیابانها (ص ۹۸) ،
آئینه نفس کشنده سراب (ص ۹۸) ، روشنی اضطراب (ص ۱۱۲) ، (دهلیز رؤیا
(ص ۱۱۴)
مرداب فراموشی (۱۲۵) و ...

آوار آفتاب:

دود خواب (ص ۱۴۶) برگهای وهم (ص ۱۴۷)، خوشه فضا (ص ۱۵۲)
ریگستان سکوت (ص ۱۵۵)، سایه ترس (ص ۱۵۷) بالش وهم (ص ۱۷۶)
رشته رمز (ص ۱۸۳)، چاه افق (ص ۲۱۰) و ...

شرق اندوه:

ستون نگاه (ص ۲۱۸)، نرده اندوه (ص ۲۲۴)، گلهای نیایش (ص ۲۳۸)
آئینه دود (ص ۲۴۴)، تلخی دانایی (ص ۲۴۸)، صخره درد (ص ۲۵۷)،
سوزن نور (ص ۲۵۹)، مروارید زمان و مکان (ص ۲۶۰) (غم نامیرا (ص ۲۶۲)،
گل هیچ (ص ۲۶۵) و ...

صدای پای آب:

آگاهی آب (ص ۲۷۲)، قانون گیاه (ص ۲۷۲)، گلدسته سرو (ص ۲۷۳)،
آب بی فلسفه (ص ۲۷۵)، توت بی دانش (ص ۲۷۵)، فواره خواهش (ص ۲۷۵)،
حوض موسیقی (ص ۲۷۹)، ایوان دانش (ص ۲۷۶)، پله مذهب (ص ۲۷۷)،
چراگاه نصیحت (ص ۲۷۸)، گلخانه شهوت (ص ۲۷۹)، گل یخ (ص ۲۸۴)،
وزن سحر (ص ۲۸۸)، ساقه خواهش (ص ۲۸۹)، حوضچه اکنون (ص ۲۹۲)،
گره ذائقه (ص ۲۹۳)، خستگی تاریخ (ص ۲۹۵)، سقف ملکوت (ص ۲۹۶) و ...

مسافر:

خیابان غربت (ص ۳۰۴)، اندوه دشتها (ص ۳۰۵)، زمزمه حیرت (ص ۳۰۸)
آبهای هدایت (ص ۳۰۹)، انگشتهای نرم فراغت (ص ۳۱۱)، هجوم حقیقت
(ص ۳۱۶) شبنم دقایق (ص ۳۲۵)، آفتاب نغزل (ص ۳۲۵)، تبخیر خوابها، (ص ۳۲۵) و ...

حجم سبز:

ساقه سبز پیغام (ص ۳۳۴)، سفالینه انس (ص ۳۳۴)، لعاب مهتاب (ص ۳۳۴)،
خوشه زیست (ص ۳۳۶)، لانه نور (ص ۳۵)، گل تنهایی (ص ۳۵۹)،
شاخه معرفت (ص ۳۶۴)، طعم فراغت (ص ۳۶۷)، چراگاه رسالت (ص ۳۷۴)،
سرانگشت زمان (ص ۳۷۵)، آفتاب سفره (ص ۳۸۱)، نخ های نماشا (ص ۳۸۴)،
استخوان روز (ص ۳۸۴)، طلوع انگور (ص ۳۹۲)، طعم تصنیف (ص ۳۹۵)،
معدن صبح (ص ۳۹۶)، نخ زرد آواز (ص ۳۹۷)، طعم مجهول نان (ص ۳۹۷)،

چفت آب (ص ۴۰۰)، شور کسالت (ص ۴۰۰)، لبه فرصت (ص ۴۰۳)،
سرطان شریف عزلت (ص ۴۰۵)، نبض خیس صبح، (ص ۴۰۵) و ...

ماهیچ مانگاه:

حقایق مرطوب (ص ۴۱۵)، اضلاع فراغت (ص ۴۱۷)، ادراک منور (ص ۴۱۸)،
طلوع ترس (ص ۴۲۴)، زانوی عروج (ص ۴۲۵)، انگشت تکامل (ص ۴۲۵)،
ثانیة سبز (ص ۴۲۷)، ریگ الهام (ص ۴۳۷)، میوه کال الهام (ص ۴۳۹)،
حراج صداقت (ص ۴۴۰)، سینی فقر (ص ۴۴۰)، میوه های فروزان الهام (ص ۴۴۰)،
شبیم ابتکار حیات (ص ۴۴۱)، پلک حوادث (ص ۴۴۱)، کاجهای تأمل (ص ۴۴۳)،
پله های خطا (ص ۴۴۶)، ریگزار عقیف (ص ۴۵۳)، حریم علفهای قربت (ص ۴۵۴)،
سقف و هم (ص ۴۵۶)، ساقه معنی (ص ۴۵۶)، هوش محزون (ص ۴۵۶) و ...

در یک نظر پیدا است که سهراب سپهری از "مرگ رنگ" تا "ماهیچ مانگاه" چه مسیری را طی کرده، چه مراحل را پشت سر گذاشته، به چه قله هایی دست یافته و سرانجام به چه منزلی نایل آمده است و براحتی می توان قضاوت کرد که سهراب ما روشن ترین شعرهای خود را در دو منظومه بلند، "صدای پای آب" و "مسافر" و در بهترین مجموعه شعری "حجم سبز" سروده و به جامعه شعر دوست ارائه نموده است.

مآخذ:

- ۱- حریری، ناصر، درباره هنر و ادبیات (گفت و شنودی با سیمین بهبانی)، ص ۸۰
- ۲- بیش و کم سائری منتقدین درباره تصویر سازی سپهری سخنی داشته اند.
می توان نک: عبدالعلی دستغیب (جهانی پُر از شور و اندیشه و تصویر) معرفی و شناخت سپهری، ۶۳ - ۷۴؛ آذر نفیسی - (چشم ها را باید شست) همان، ۸۱ - ۱۰۲؛ نادرپور (شاعری با تسلط بر بیان و چیره دستی در تصویر سازی) همان، ۱۹۵ - ۱۹۹؛ شفیع کدکنی (حجم سبز) همان، ۲۸۱ - ۲۸۸؛ رضا براهنی، طلادر مس، ۵۲۱ - ۵۲۴ و ...

- ۳- حریری، ناصر، درباره هنر و ادبیات (گفت و شنود با سیمین بهیانی)، ۸۸-۸۹
- ۴- برای بررسی تأثیر بیدل بر سپهری، ناک: حسینی، حسن، بیدل، سپهری و سبک هندی، صص ۵۶-۹۰؛ و نیز حسینی، صالح، نیلوفر خاموش، صص ۱۳۱-۱۶۴
- ۵- شفیع کدکنی، شاعر آینه ها، ۴۵

کتابشناسی:

- براهنی رضا؛ طلا در مس، انتشارات کتاب زمان، تهران، ۱۳۴۷ش
- بهیانی، سیمین؛ گفتگو درباره هنر و ادبیات، به کوشش ناصر حریری، کتاب سرای بابل، ۱۳۶۸ش
- دستغیب، عبدالعلی؛ جهانی پر از شور و اندیشه، معرفی و شناخت سهراب سپهری، به کوشش شهناز مرادی کوچی، نشر قطره، تهران، ۱۳۸۰ش
- حریری، ناصر؛ درباره هنر و ادبیات، کتاب سرای بابل، ۱۳۶۸ش
- حسینی، حسن؛ بیدل، سپهری و سبک هندی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۶ش
- حسینی، صالح؛ نیلوفر خاموش، انتشارات نیلوفر، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۷۹ش
- سپهری، سهراب؛ هشت کتاب، چاپ بیست و چهارم، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۷۹ش
- شفیعی کدکنی، محمدرضا؛ حجم سبز، معرفی و شناخت سهراب سپهری، به کوشش شهناز مرادی کوچی، نشر قطره، تهران، ۱۳۸۰ش
- شفیعی کدکنی، محمدرضا؛ شاعر آینه ها، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۷۴ش
- نادر پور، نادر؛ شاعری با تسلط بر بیان و چیره دستی در تصویر سازی، معرفی و شناخت سهراب سپهری، به کوشش شهناز مرادی کوچی، نشر قطره، تهران، ۱۳۸۰ش
- نقیسی، آذر؛ چشم ها را باید نشست، معرفی و شناخت سهراب سپهری، به کوشش شهناز مرادی کوچی، نشر قطره، تهران، ۱۳۸۰ش

SAFEENEH

A Research journal of Persian
Language, Literature and Culture

No.3
Year 2005

Patron

Lt. Genral ®
Arshad Mahmood
Vice Chancellor

Chief Editor

Dr. Moeen Nizami

Editor

Dr. Najam ur Rashid

Joint Eitor

Dr. Muhammad Nasir

Editorial Board:

Dr. Muhammad Iqbal Shahid
Dr. Syed Muhammad Farid
Dr. Muhammad Sabir
Mr. Shoib Ahmad

Printed by

Muhammad Khalid Khan
Deputy Registrar, Punjab University Press

Address:

Editor "SAFEENEH"
Department of Persian Oriental College,
University of the Punjab, Lahore. 54000
Pakistan.

E-mail: moeennizami@yahoo.com

E-mail: Najampu@hotmail.com

Phone: 0092-42-9210833 Fax: 0092-42-7353005

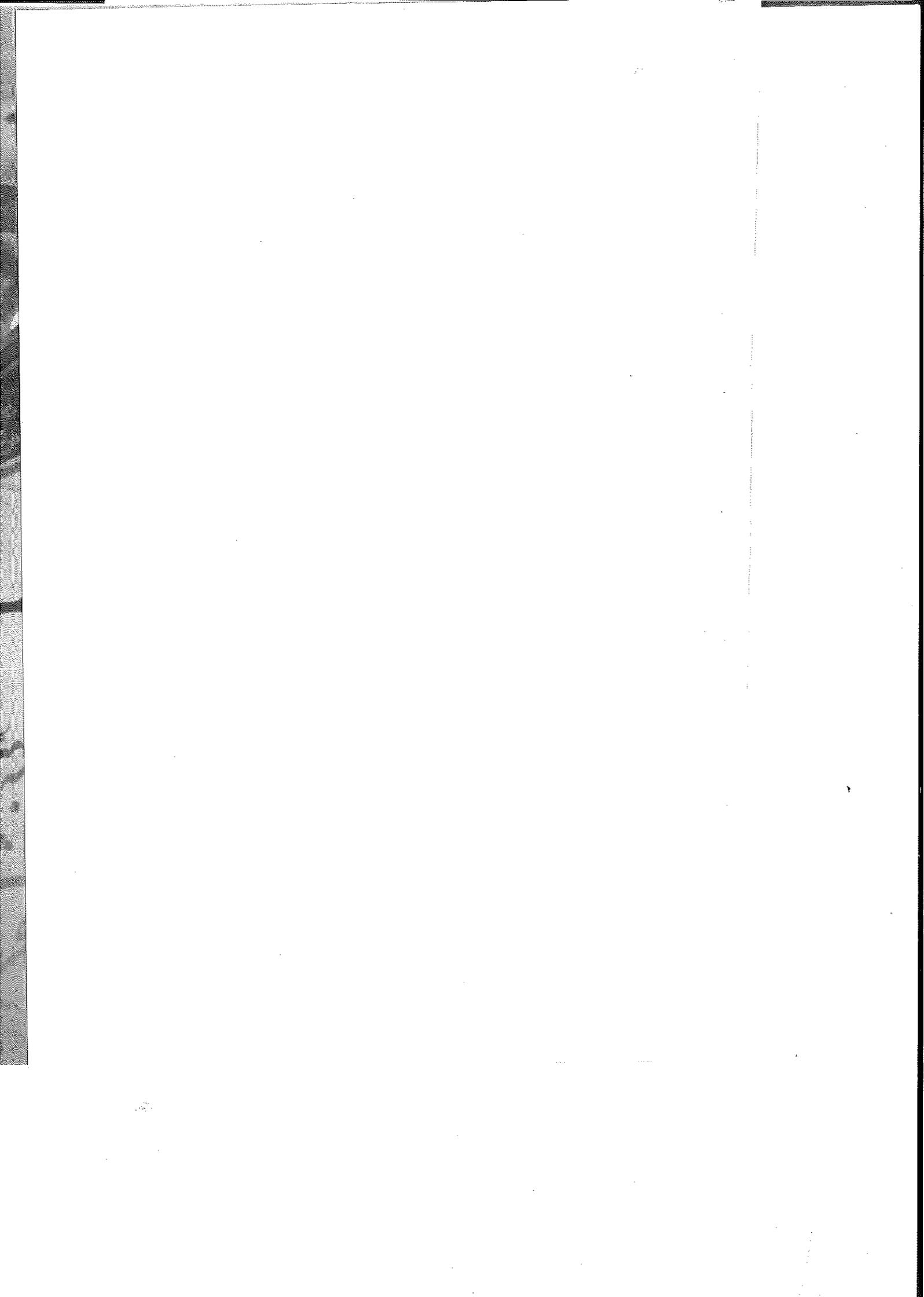
S A F E E N E H

A Research journal of Persian
Language, Literature and Culture

No.3
Year 2005



Department of Persian
Punjab University Oriental College
LAHORE- PAKISTAN





SAFEENEH

A Research Journal of
Persian Language
Literature and Culture

Department of Persian

Punjab University Oriental College
LAHORE - PAKISTAN