دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۵۹۱۸۰

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

شماره استاندارد بین‌المللی : ۲۲۸۸ ـ ۱۰۲۶

مجلّهٔ علمی پژوهشی
دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه تهران

بهار ۱۳۸۵
شماره ۱۷۷
دوره ۵۷

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

شماره استاندارد بین‌المللی : ۲۲۸۸ ـ ۱۰۲۶

مجلّهٔ
علمی پژوهشی
دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه تهران

بهار ۱۳۸۵
شماره ۱۷۷
دوره ۵۷
بهاء: ۱۵۰۰۰ ریال

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

نشریه دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی

مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران نشریه‌ای علمی پژوهشی و فصلی است که در سال حدّاکثر در چهار شماره منتشر می‌شود.
مقاله‌های علمی پژوهشی را می‌توانید به عنوان سردبیر نشریه و به نشانی تهران، خیابان انقلاب، دانشگاه تهران، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، طبقهٔ چهارم دفتر انتشارات ، ارسال فرمایید.

شرایط پذیرش مقاله

۱ـ مقاله باید نتیجه تحقیقات نویسنده یا نویسندگان بوده و قبلاً منتشر نشده باشد.
۲ـ مقاله می‌تواند به زبانهای فارسی یا عربی یا لاتین باشد.
۳ـ پذیرش مقاله برای چاپ با هیئت تحریریه مجله است که بعد از داوری صلاحیت طبع آن، اعلام خواهد شد. صحت نوشتارهای علمی با نویسنده یا نویسندگان است.
۴ـ مقاله باید فقط بر یک روی صفحه کاغذ استاندارد (۲۱ـ۳۰ سانتیمتر) با دو فاصله ماشین تحریر و از هر طرف سه سانتیمتر حاشیه، در سه نسخه خوانا تهیه و ارسال شود.
۵ـ صفحه اول باید شامل نام و نشانی کامل و شماره تلفن نویسنده و محل خدمت و منابع مالی تحقیق (در صورت لزوم) باشد.
۶ـ متن مقاله باید به ترتیب شامل عنوان سه تا پنج واژهٔ کلیدی در مورد زمینه تحقیق، خلاصه، مقدمه، روش بررسی، بحث و نتیجه‌گیری، تشکر، خلاصه انگلیسی و فهرست منابع طبق راهنمای نحوهٔ ارائه مقاله‌های پژوهشی در انتهای همین صفحه باشد.
۷ـ خلاصه انگلیسی (۲۰ـ۲۵ سطر) باید بر روی یک صفحه جداگانه، به ترتیب شامل عنوان مقاله، نام نویسنده(ها)، کلمات کلیدی، متن و نشانی کامل باشد.
۸ـ جدولها و شکل‌ها و نمودارها به تعداد محدود با شماره و عنوان ماشین شده در بالای صفحات، و توضیحات و منبع جدول در زیر، و بدون خط خوردگی، هر کدام بر روی یک صفحه جداگانه آورده شود.
۹ـ ارجاعات مربوط به منابع، بلافاصله پس از نقل مطلب در داخل پرانتز شامل نام مؤلف، سال انتشار منبع و صفحه مورد نظر بدین شکل (کمال المنوفی ۱۳۷۵، ص ۲۲) می‌آید.
۱۰ـ پنج مجلّد از مجلّه و پنجاه نسخه چاپ شده از هر مقاله، به رایگان برای نویسنده فرستاده خواهد شد.

نحوه ارائه مقاله‌های پژوهشی:
نوشتارهای پژوهشی نباید حداکثر از ۲۰ صفحه مجله تجاوز نماید. در تهیه مقاله رعایت عناوین و نکات زیر ضروری است.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

الف ـ **عنوان** نوشتارها باید گویا و بیانگر محتوای نوشتار باشد.

ب ـ **خلاصه نوشتار**، شرح مختصر و جامعی از مسائل و محتویات نوشتار، شامل بیان مسأله، هدف، ماهیت و چگونگی پژوهش، نکته‌های مهم نتیجه و بحث است. بدیهی است تعداد کلمات به کاربرده شده در خلاصه نباید از ۱۵۰ کلمه (۱۰ سطر) تجاوز نماید.

ج ـ مقدمه: این بخش ارائه کننده مسئله مورد پژوهش و منظور پژوهشگر از پژوهش و انتشار آن است. بدین منظور در مقدمه باید زمینه‌های قبلی پژوهش به اجمال بیان شود و ارتباط آن با موضوع نوشتار واضح گردد و در پایان به انگیزه کار انجام شده اشاره شود.

د ـ روش کار: بخش روش کار باید اجمالاً بیانگر چگونگی و روندکار انجام شده باشد. در باره کارهای تاریخی یا تحلیلی یا آماری روش‌های اختصاصی به کار گرفته شده باید به شیوه قابل درک یادآوری شود.

هـ داده‌ها، تجزیه و تحلیل و نتیجه: نتیجه‌های به دست آمده از یک کار پژوهشی در این بخش نگاشته می‌شود. داده‌ها و نتیجه‌های به دست آمده باید به گونه‌ای منطقی و مفید که روشنگر بحث و نتیجه گیری باشد، ارائه گردد و بدین منظور می‌تواند همراه با جدول، نمودار، و عکس باشد.

و ـ تشکر و قدردانی: در این بخش نویسنده راهنمایی و کمکهای دیگران را یادآوری می‌کند و به طور خلاصه از آنها سپاسگزاری می‌نماید.

ز ـ منابع مورد استفاده:

تنها منابعی باید در پایان مقاله ذکر شود که در متن نیز مورد استفاده قرار گرفته باشد و از ذکر منابع مشابه و کم اهمیت خودداری شود.

منابع مورد استفاده باید بر روی صفحه(ها) جداگانه، با شماره ردیف، به ترتیب الفبایی حروف اول نام خانوادگی نویسنده(ها)، سال انتشار داخل دو نقطه، عنوان کامل مقاله نام اختصاری مجله، شماره دوره و یا جلد، شماره صفحات (اول تا آخر مقاله) آورده شود و در متن مقاله فقط به شماره ردیف آنها (داخل پرانتز) اشاره شود.

در صورت استفاده از منابع فارسی و خارجی، باید ابتدا کلیه منابع فارسی و سپس کلیه منابع خارجی به ترتیب یاد شده در بالا با شماره ردیف مسلسل آورده شود.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

شهر مجله
۰۹۱۲ ۳۴۹۲۰۸۰
۸۸۰۳۶۹۷۱

مدیر مسؤول و سردبیر: دکتر علی افخمی

« هیئت تحریریّه »

دکتر سید جعفرشهیدی — استاد دانشگاه تهران
دکتر محمدعلی آذرشب — استاد دانشگاه تهران
دکترمنصور رستگارفسایی — استاد دانشگاه شیراز
دکتر محمد فشارکی — استاد دانشگاه اصفهان
دکتر نادر نظام تهرانی
استاد دانشگاه علامه طباطبایی

دکتر باستانی پاریزی — استاد دانشگاه تهران
دکتر محسن جهانگیری — استاد دانشگاه تهران
دکتر حسن طلایی — دانشیار دانشگاه تهران
دکترصادق آئینه‌وند — استاد دانشگاه تربیت مدرس

دکترعلی‌محمد حق‌شناس — استاد دانشگاه تهران
دکتر رضایی باغ‌بیدی — دانشیار دانشگاه تهران
دکتر مهدی مشکوة الدینی — استاد دانشگاه فردوسی مشهد
دکتر محمد فاضلی — استاد دانشگاه مشهد
دکتر احمد تمیم‌داری — استاد دانشگاه علامه طباطبایی

شمارهٔ درجهٔ اعتباری ۳/۲۹۱۰/۸۴-۷۴/۱۲/۵
حقوق کلّیّه مقالات برای دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی
دانشگاه تهران محفوظ است.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
۱ـ نظرة جدیدة إلی تاریخ النقد الأدبی عندالعرب **دکتر فیروز حریرچی و نورمحمد علی القضاة**	۱
۲ـ بُستی و أمثال و حکم در دیوان **دکتر سیّد امیر محمود انوار**	۱۷
۳ـ سیمای پیامبر در شعر شوقی **دکتر طاهرهٔ اختری**	۳۷
۴ـ ارجوزة بهمنیار فی الجمل تکملة لألفیة ابن مالک فی النحو **دکتر محمود شکیب انصاری**	۵۷
۵ـ پدیدهٔ چند معنایی در زبان عربی **دکتر شهریار نیازی و مهین حاجی زاده**	۷۷
۶ـ عوامل پایداری نوروز در عصر اسلامی و بازتاب آن در شعر عربی در دورهٔ عباسی **دکتر ابوالحسن امین مقدسی و بهرام امانی چاکلی**	۹۷
۷ـ یادداشتی بر بن‌مایه‌های تصویری (Motif) درشعر "صدای پای آب" سهراب سپهری **دکتر علی دانشور کیان و سهیلا امامی**	۱۱۷
۸ـ صادق چوبک و نقد آثار وی **دکتر اصغر باباسالار**	۱۳۳
۹ـ عوامل تربیت در باب‌های هفتم و هشتم گلستان سعدی **دکتر سیّد مهدی صدرالحفّاظی**	۱۵۳
۱۰ـ نگاه اجمالی به پیشینه و آثار باستانی شهرستان ورامین **همایون رضوان**	۱۷۳

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

نظرة جديدة إلى تاريخ النقد الأدبي عندالعرب

الدكتور فيروز حريرچى ـ نور محمد على القضاة
أستاذ الأدبى العربي في جامعة اطهران
طالب أردني في مرحلة الدكتوراة، جامعة «تربيت مدرّس»،
قسم اللغة الفارسيَّة و آدابها

(از ص ۱ تا ۱۶)

موجز المقالة:

لقد مرّ النقد الأدبي عند العرب بمراحل زمنيّة مختلفة، و كان له في كلِّ مرحلةٍ من هذهِ المراحل ميزاتُهُ الخاصّة التي تفرضها تلك المرحلة. و قد تطوّر هذا النقد على مدى عدة قرون حتّى وصل إلى درجةٍ عاليةٍ من التنظيم و الإبداع على مانراه في المرحلة العباسيَّة. و المطالع لكتب النقد الحديثةِ يجدُ أنَّ هناك اختلافاً بين النقّاد العرب المعاصرين حول تقسيم هذه المراحل، فمنهم من استرسل في التقسيم و منهم من أجمل، هذا و إن كان تقسيم هذه المراحل عند البعض غير مقنعٍ إلى حدٍّ ما، إلّا أنّ الجميع قد أوفَى الموضوعَ حقَّهُ، و أصاب الهدف.

المصطلحات الرئيسيّة: نقد أدبي، نقّاد، مرحلة، شعر، قدماء و محدثين.

دانشكده ادبيات و علوم انسانى

المقدمه:

تعددت طرق تقسيم مراحل النقد الأدبي عندالعرب زمنياً، و قد آخترتُ تقسيم الأستاذ أحمد أمين لهذه الأدوار، حيث قسّمتها إلى مراحل زمنيّة بحسب الحقب التاريخيّة و هي:

١ـ النقد الأدبي في العصر الجاهلي.

٢ـ النقد الأدبي في العصر الأموي.

٣ـ النقد الأدبي في العصر العباسيّ [١]

و هو تقسيم أكثر عموميّة من تقسيم الدكتور إحسان عبّاس، الذي آعتمد منهجاً أكثر تفصيلاً و تجزأةً للمراحل الزّمنيّة. و قد آخترتُ الإطار الذي و ضعَهُ الأستاذ أحمد أمين لمناسبته لمقتضيات المقام هنا و مراعاةً للاختصار.

١ـ النقد في الجاهليّة

تَتَّقِ كلمُةُ الباحثين على أنَّ النقد في العصر الجاهلي كان نقداً فطريّاً ناشئاً عن الإنطباع الذي يتركه الشعر في نفس السامع، كما يرى بعض الباحثين. أنّ النقد كانَ محدوداً بمحدوديّة مجالات الشعر نفسه. و يتماشى الأستاذ أحمد أمين مع نظريّة «هيبوليت تين» الإجتماعيّه. و التي ترى أنّ الأدب مرآة للواقع البيئي والإجتماعي. يقول الأستاذ أمين: «فالأدب العربي الجاهلي نتيجة صادقة لبيئته، و حياتهم الطبيعيّة جعلتهم يقصدون إلى أغراض معيّنة استلزمتها الحياة الصحراويّة في البادية، فعواطفه و عقليته و أسلوبه نتيجة لنوع حياته» [٢]

و يقول الدكتور صالح هويدي: «لعلّ أبرز ما يميّز النقد العربي في مرحلته الأولى أنّه يأخذ شكل أحكام جزئية و نظرات عفويةٍ تعبّرُ عن ذوقٍ بسيط تأثّري في جُمَلٍ مركّزة تنزع نحو التعميم، و من هنا كثرت الأحكام التي تصفُ شاعراً لبيتٍ قالَهُ بأنّهُ أشعر العربِ» [٣]

أمّا الدكتور إحسان عبّاس فهو يتجاوز النقد في تلك المرحلة تجاوزاً كاملاً، ولايشيرُ إليهِ ضمن السياق التاريخي لتطوّر النّقد، و يُعَلّل الدكتور قاسم المومني هذا الموقف بأنّ إحسان عباس تجاوز في كتابه تاريخ النقد الأدبي عند العرب مالم يكن واضح الدّلالة في كيان النقد الأدبي عندالعرب، فيقول: «يؤرخ إحسان عبّاس لنقد الشعر عند العرب على مدى سبعة قرون و يتجاوز في تاريخِهِ مالم يكن واضح الدّلالةِ في كيان النقد الأدبي عند العرب، و ذلک هوشأن النقد منذالجاهليّة حتى قبل أواخر القرن الثاني الهجري إذ إنّ معظمه إن لم يكن كلّهُ يتحدّثُ عن شؤون خارجةٍ عن الشعر نفسه».[۴]

و قد كان للعرب مجالسهم الأدبيّة و أسواقهم التي يجتمعون فيها، و يتناشدون و ينقُدُ بعضهم الآخرُ أو يحتكمونَ إلى طرفٍ ثالث، و قد برز النابغة الذّبياني في نقد الشعراء و تفضيل بعضهم على بعض. فقد فضّل الأعشى و الخنساءَ على غيرهما من الشعراء، و هو نفسه لم ينجُ من نقدِ النقّادِ الذين عابوا عليهِ الإقواءَ في قوله:

أمِنَ آلِ مـيّةَ رائحُ أو مغتدِ　　عجلانَ ذازادٍ و غير مزوَّدِ

زعم البوارح أنَّ رحلتنا غداً　　و بذاک حدّثنا الغرابُ الأسودُ

فغيّرَ شطر البيت ليصبحَ: و بذاک تِنْعَلبُ الغرابِ الأسودِ، و من آثار هذهِ الجهود النقديّة البسيطة تفضيلهم لمجموعةٍ من القصائد المشهورة و التي سمّوها بالمعلقات.

نستخلص من ذلک أهمّ ميّزات النقد في ذلک العصر و يمكن حصرها فيمايلي:

الف ـ إنحسار مجالات النقد تبعاً لإنحسار مواضيع الأدبِ المتعلقة بالبيئة المحيطةِ.

ب ـ النقد الفطري غير المُعَلّل، لأنّهُ انعكاسٌ لشعور الناقد تجاه القصيدة.

ج ـ غياب المعايير النقديّة المنهجيّة الواضحة.

د ـ الميل إلى التعميم بتفضيل شاعرٍ لأجلِ بيتٍ واحد.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۲ـ النقد في عصر صدر الإسلام

و نعني بهذه المرحلة العهد الإسلامي فی المرحلة النبويّة و الرّاشديّة حيث نجدُ الشعر العربي ذاته قد آصطبغ بل و تأثّرَ في جوهره وفق معايير الدين الجديد و قيمهِ الاخلاقيّة التي جاءَ بها القرآن و الذي كان لَهُ موقفٌ نقديٌ واضحٌ ينصرف بشكلٍ أساسيّ إلى مضامين الشعر، و ذلک في قوله تعالى «وَ الشُّعراءُ يتّبِعُهُمُ الغَاوونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهيمُونَ * وَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ * إِلَّا الَّذينَ ءَامَنُوا وَ عَمِلوا الصّالحاتِ وَ ذَكَروا اللَّهَ كَثيراً و آنتَصَروا مِن بَعْدِ مَاظُلِموا وَ سَيَعْلَمُ الّذينَ ظَلَموا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبونَ*»(۵)

و لايُفْهَمُ من هذا أنَّ الموقف القرآني رافضٌ للشعر رفضاً مباشراً بل إنَّه بداية لنقدٍ جديد يستند إلى ملاحظة أثر البيئةِ الجديدةَ و القيم الجديدة التي أوجدها الإسلام على الشعر، ولذلک نرى النبي (ص) يستنشِدُ حسّاناً شعراً بقولِهِ «أنشدني قصيدةً من شعر الجاهليّة فإنَّ الله تعالى قد وضع عنّا آثامها في شعرها و روايته»، فأنشده قصيدةً للأعشى هجا بها علقمة بن علاثة:

علقم ما أنت إلى عامر الناقض الأوتار و الواتِرِ

فقال النبي (ص): ياحسّان لا تَعُد تنشدني هذه القصيدة بعد مجلسک هذا، فقال: يا ررسول اللّه تنهاني عن رجلٍ مشركٍ مقيمٍ عند قيصر، فقال (ص): «يا حسان أشكَرُ الناسِ للناس أشكرهم للّهِ تعالى، و إنّ قيصر سأل أبا سفيان بناحربٍ عني فتناول منّي، و إنَّهُ سأل هذا (علقمه) عني فأحسنَ القول»، فنرى أنّ قيمة العرفان بالجميل و كفّ الغيبة عن الناس شكّلت مدخلاً نقديّاً للبيت السابق.(۶) و على هذا راح الخلفاء الرّاشدون يفاضلون بين الشعراء على آعتبار أنَّ الشعر ذاته ليس مذموماً كما أنهم كانت لهم نظرات نقديّة خالصة في مثل هذهِ المفاضلات فأبوبكر يفضّل النابغة لاعتبار عذوبة شعره و عمر ـ الذي رويت عنه أقوالٌ كثيرةٌ في النقد ـ كان يفضّلُ زهير بن أبي سلمى لابتعادهِ عن حُوشيِّ الكلامِ و المعاضلةِ و التعقيد، و عثمانُ يعجبه في

زهير الصّدق.(٧)

و يمكن القول أنَّ أوسع الأراء النّقديّة و أقربها إلى الجمع بينَ النقد وِفْقَ المعنى من جهةٍ والنقد وفق ابداع الشاعر ذاتِهِ في صورهِ و تراكيبه من جهةٍ أخرى في هذه المرحلة تبرُزُ في آراءِ الإمام علي (ع) النقديّة، و من ذلک قولُهُ عندما سألَهُ أبوالأسود الدؤلي عن رأيهِ في المفاضلة بين الشعراء، فقال: «كلّ شعرائكم مُحسن و لوجمعهم زمانٌ واحدٌ و غايةٌ واحدة و مذهب واحد في القول لعلمنا أيُّهم أسبق إلى ذلک، و كلّهم قد أصاب الذي أراد و أحسن، فإن يكن أحدٌ فَضَلَهُمْ فالّذي لم يَقُل رغبةً و لارهبةً، امرؤالقيس بن حجر فإنَّه كان أصَحّهم بادرةً و أجودهم نادِرَهْ». (٨)

و قد تنّبهَ نقّادٌ معاصرون كالدكتور صالح هويدي إلى أنّ مثل هذه الآراء للإمام علي (ع) تمثّل آستباقاً تاريخيّاً لايجاد مقاييس موضوعيّة و آعتبارات مهمة في الحكم على الشعراء و المفاضلة بينهم بعيداً عن الهوى و سلطان الذّاتيّة. (٩) و لذلک فإنني أسجّل مأخذاً مبكراً على منهجيّة الأستاذ إحسان عبّاس الذي تجاوز بوادر النقد العربي برمّتِهِ قبل القرن الثاني الهجري، غير آخذٍ بعين الإعتبار وجودَ مثلِ هذه الآراء القيّمة و التي تعتمِدُ على معايير نقديّة لهاشأنها، ممّالايجوز إغفاله في كتابٍ يتناول تاريخ النقد الأدبي العربي.

٣ـ النقد في العصر الأموي:

ازدهرت الحركة الأدبيّة في ذلک العصر وكان لها أثرٌ في ازدهار الحركة النقديّة، و نستعرض هنا أهمّ بيئات هذا النقد و هي الحجاز والعراق و الشّام.

الف ـ الحجاز: جمع الحجاز في ذلک العصر بين ظاهرتين متناقضتين فهو أكبر مركز للحركة الدينيّة و الفقهيّةِ، كما كان مركزاً لحياة الترف والطرب، ففي مكة كان ابن سريج شيخ المغنين و منافِسُهُ الغريض، وكان في المدينة سائب و نشيط و طويس و مَعْبَدْ. ممّا أتاح الفرصة لظهور أدبٍ رقيقٍ فيه الدعابة و الوصف و الغزل المبالغ فيه

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

والذي مثّله عمربن ابي ربيعة و الأحوص و غيرهما. و ظهر الغزل العذري المحافظ كما في شعركثيّر عزّة، ممّا عكس آثاره على النقد الذى وَجَدَ مكاناً لَهُ في الاحتكاك بين أصحاب الإتجاهين [۱۰]، و قد برزت السيّدة سكينة بنت الحسين (ع) كمرجع نقدي لها مجلسها الأدبي الذي يقصِدُهُ الشعراء، قال فيها صاحب الأغاني «إنها كانت عفيفة تجالسُ الأجلّةَ من قريش و يجتمعُ إليها الشعراء».

ب ـ الشام: كانت دمشق حاضرة الدولة في ذلك العصر و قد كان الشعراء يتسابقون لنيل رضى خلفاء الأمويين بالمدح ممّايجعل النّقد والملاحظات النقديّة تتجهُ إلى هذا الغرض الشعريّ أكثر من غيره و قدكان الخلفاء و الولاة أنفسهم يقومون بعمليّة النقد لما يعلمون من أهميّة الشعراء في تثبيت قواعد دولتهم و توجيه الرأي العام، إلا أننامع ذلك نجد آبتعاداً عن معايير و قيمَ النقد التي سادت في عصر صدر الاسلام فهذا زياد بن أبيه يسمع شاعراً يمدح معاوية بقولِهِ:

مـعاوية التـقيُّ السريُّ أمـير المـؤمنين أعطى ابن جعفر مالاً فقضى منهُ الديّونَ

فقال زياد: أتُعطي على مثل هذا الشّعر، فقال: نعم إنّ الشعر كذبُ وهزل، و أحقُّهُ بالتفضيل أهزله. [۱۱] و يرى الدكتور أحمد أمين أنَّ مقتضيات السياسة هي التي تحكمت بالذوق النقدي هنا. و قد برز عبد الملك بن مروان كناقد، و من ذلكَ أنَّهُ دخَلَ عليهِ عبيدالله بن قَيس الرّقيّات فأنشدَهُ قصيدةً في مدحِهِ يقولُ فيها:

إنَّ الأغـرّ الذي أبـوه أبـوال عاصي عليه الوقار و الحجبُ

يأتـلق التـاج فـوق مـفرقِهِ عـلى جـبينٍ كأنّـهُ الذّهبُ

فقال لَهُ عبدالملک: تمد حني بالتاج كأنني من ملوک العجم، و تقولُ في مصعب بن الزبير:

إنّما مصعب شهابُ من اللّه تجلّت عـن وجـهه الظـلماءُ

مُـلْكُهُ مـلک عـزّةٍ ليس فـيه جبروت مـنهُ ولاكـبرياءُ[۱۲]

و هكذا نلاحظ أثر الاضطرابات السياسيّة و الخلافات الحزبيّة على النقد.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

ج ـ العراق: ميّز العراق في تلك الفترة ظهور أدب النقائض الشعريّة و التي كان من أبرز شعرائها جرير و الفرزدق و الأخطل و الذين شغلوا النقاد في تتبع أشعارهم و تفضيل بعضهم على بعضٍ و تعقب أخطائهم اللغويّة و النحويّة حتى أصبح أدب النقائض معياراً لعلوّ شعر الشاعر، فقد رُوي أنّ ذا الرمّة قال للفرزدق: «مالي لا ألحقُ بكم معشر الفحول»، فقال لَهُ: «لتجافيک عن المدح و الهجاء و آقتصارک على الرسوم و الدّيار». و قد آشتهر سوق (المِربَدِ) كمجمعٍ أدبيّ حافل يشبه سوق عكاظ في الجاهليّة، و من النقاد في هذا السوق عبدالله بن اسحاق الحضرمي و الذي ركّز في نقده على اللغة و الأخطاء النحويّة. (١٣)

٤ـ النقد في العصر العبّاسي

كان أوّل ما عُرفت كلمة النقد مقترنةً بالأدب في هذا العصرِ. فقد ظهرت في كتاب قدامة ابن جعفر «نقد الشّعر» (١٤) و كذلک في الكتاب المنسوب إليه خطاءاً «نقد النثر» و هو كتابُ «البرهان في وجوه البيان» لاسحٰق بن وهب الكاتب (١٥)، كما استعمل ابن رشيق القيرواني كلمة النقد عنواناً لكتابه «العمدة في محاسن الشعر و نقده. و يعتبر هذا العصر بدايةً لنظريات نقديّة متكاملة، بل يمكن القول إن معظم. ماطرحه النقّادُ الغربيون في العصور الحديثة من نظريّات و ما و ضعوه من مناهج نقديّة تستمدُّ أُصولها بدرجاتٍ متفاوتةٍ من نظريات هذه الحقبة من تاريخ النقد الأدبي العربي.

و قد افتتح هذا العصر الأدبي الخليلُ بن أحمد الفراهيدي بوضعه علم العروض و آستعار مصطلحات من بيت الشَّعرِ (بفتح الشين) و الذي عُدّ مقياساً لعمود الشِّعر. (١٦) وسأعرض لهذهِ المرحلة النقديّة من خلال تتبعي لأهمِّ النّقاد و أهمِّ آرائهم النقديّة لأخلُصَ بعد ذلک إلى محاولةٍ لتحديد أهمّ معايير النقد في ذلکَ العصر. و هنا لابدّ من التمييز بين مدرستين نقديتين ظهرتا في أواخر القرن الثاني هما مدرسة

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

المحافظين التقليديين الذين اعتمدوا مقاييس النقد الأموي كالذوق الفطري والنقد اللغوي. و مدرسة المجدّدين الذين وسّعوا آفاق النقد ليشتمل قضايا تمسُّ الأدب في جوانبه المتعدّدة. (١٧) يمثّلُ المدرسة الأولى: أبو عمروبن العلاء و خلف الأحمر و أبو عبيده بن المثنى و الأصمعيّ، و سأختار الأخير كنموذج، و يمثّل المدرسة الجديدة نقادُ كبار كابن سلام الجمحي و قدامة ابن جعفر و ابن قتيبة و الآمدي والمرزوقي و غيرهم.

الف ـ المدرسة التقليديّة: أصحاب هذه المدرسة يشبهون النمط الأموي في طرحهم النقدي إلّا أنّهم كما يلاحظ الاستاذ احمد امين كانوا اعمق و اوسع لأنّ المادّة الشعريّة عندهم أصبحت أغزر كما أصبح النقد صناعتهم، و خرجوا من الحكم المجرّدِ إلى التعليل (١٨)، و قد أبرز خلف الأحمر أهميّة النقدِ للأديب نفسه في جوابه لشاعرٍ قال له: إذا سمعت أنا بالشّعر أستحسنُهُ فما أبالي ما قلتَ فيهِ أنتَ و أصحابک. فأجابَهُ: إذا أخذت درهماً فاستحسنتَهُ فقال لکَ الصرّاف إنّهُ رديء فهل ينفعُکَ إستحسانک إيّاهُ. (١٩) فالاستحسان المُجرّد لم يَعُدْ مقياساً كافياً عند نقاد هذه المدرسة بل لابدّ من خبرة الصرّافِ و موازينه الصحيحية.

ويرى كثيرٌ من الباحثين أن الأصمعي (ت ٢٠١) يمثّلُ أهمّ أصحاب هذه المدرسة، و يقول الدكتور فضل عبّاس: و قد ذَكَرَتْ كتب الأدبِ و الشعر ملحوظات قيّمة دقيقة نُقلَتِ عن الأصمعي تدلّ على علوّ همةٍ و رسوخ قدمٍ كالتجنيس و المطابقةِ والالتفات، كما وجدنا لهُ ملحوظات نقديّة كذلک تتعلّقُ بنقدِ الشعر. (٢٠)

يُعرِّفُ الأصمعيُّ الشاعِرَ البليغ بأنّهُ من طبّق المفصّل و أغناک عن المفسِّرْ. و هو يحدّد بذلک مقاييسَهُ النقديّة بأنَّ الجودة تكونُ بالإلتزام بالاصول النحويّة و القواعد اللغويّة المفصَّلَةِ - و هو مَنْزَعٌ نحوي ـ والميلُ إلى سهولةِ الألفاظ و المعاني بعيداً عن التعقيه والصعوبَة التي تُحوِجُ القارىءَ إلى تفسيرٍ مطوّل. أمّا الدكتور إحسان عبّاس

دانشكده ادبيات و علوم انسانى

فتميُّز الأصمعي عندهُ مرجْعُهُ مايلي: أولاً، فَصْلُهُ بين الشعر و الأخلاق؛ أي إنَّهُ ينقْدُ الشعر على آعتبار جودتِهِ بعيداً عمّا يحملُهُ من معانٍ و قيم ثانياً، الفحولة: و يعني بها أن تكون الشاعريَّة هي أغلب صفاتِ الشاعِر، ثالثاً، العناية بالتشبيه، حيثُ يتتبع الأصمعيُّ ما جاءَ به الشاعر من تشبيهات مبتكرة. (٢١)

ب ـ المدرسة الجديدة: حاول أتباع هذهِ المدرسة توسيع آفاق النقدِ وأثاروا قضايا نقديّة جديدة، مثل السرقات الأدبيّة و العلاقة بين اللّفظ و المعنى في النصّ الأدبيّ و قضيّة عمود الشعر العربي و قضيَّة القديم و الحديث في الشّعر و أُسس التفاضل بينهما و قضيَّة الصَّنعة الأدبيَّة و التكلّف، و فيمايلي عرضٌ متسلسلٌ زمنياً لأهمّ نقاد تلك المرحلة مُضمناً أهمّ النظريات النقديّة المطروحة:

١ـ ابن سلام الجُمحي (ت ٢٣٢): يُعَدُّ كتاب ابن سلام (طبقات الشعراء) أقدم ما وصل إلينا من كتب النقد و الذي قسَّم فيه الشعراء إلى طبقات بترتيبهم ترتيباً تنازليّاً حسب درجة شاعريّتهم ـ وفق رؤيته النقديّةِ طبعاً ـ فالطبقة الأولى تضمُّ شعراء أعلى درجةً من أصحاب الدرّجة الثانية، وقد تناول ابن سلام في كتابِهِ الأفذاذَ من الشعراء من أهل الجاهليّة والاسلامِ فوَزّعَ الجاهليين في عشر طبقات في كلّ طبقةٍ أربعة شعراء و جعل الإسلاميين في عشرٍ أيضاً في كلّ طبقةٍ أربعةٌ كذلك. (٢٢)

و يرى الدكتور إحسان عباس أنَّ الجديد في طرح ابن سلام هنا ـ رغم التزامه الأُسُسَ والمبادىء اللغويَّة التقليديّة ـ يكمُنُ في أنَّهُ نصَّ على استقلال النقد الأدبي و أنَّ للناقد دوراً خاصاً حين جَعَلَ لنقدِ الشعر و الحكم عليه صناعة يتقنها أهل العلم بها. (٢٣) و القضيّة الثانية التي اهتمَّ بها ابن سلام هي مسألة الوضع و الانتحال، و خلاصة رأيه فيها أنَّ ما وصلنا من الشعر الجاهلي كان قليلاً و قد تشاغل العربُ عنهُ عندما جاءَ الإسلام بالجهاد و الفتوحات، مِمَّا فتح الطريق للبعض كي يؤلف الاشعار

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

و ينسبها إلى شعراء الجاهليّة. و ابن سلام يشاركُهُ في نظريتهِ هذهِ غيرهُ من نقاد تلك الفترةُ، فهذا ابوالطيب عبدالواحد اللغوي يتَّهم خلف الأحمر بأنَّهُ كان يضَعُ الشعر و ينسبه إلى العربِ فلايعرفُ. (۲۴) و قد ردّ ابن سلام اسباب مثل هذ الأمر لأمرين: العصبيّة القبليّةِ و رواة الشعر أنفسهم. فالقبائل تؤلف الأشعار و تنسبها لشعرائها في الجاهليّة و رواة الشعر يزيدونَ في الاشعار. و يمكنُ القولُ هنا إنّ ابن سلام أراد أن يضع لوجود العمليّة النقديّة مبرّرات قويّة و ذلک بالخلوصِ إلى أنَّ التمييز بين ما هو صحيح النسبة و ما هو غير صحيح، يحتاجُ إلى أهل الخبرةِ و المعرفةِ بالشّعر. الذين اذا حكموا ببطلانِ نسبة هذا الشعر أوذاکَ إلى الجاهليين فليسَ لأحدٍ أن يقبَلَهُ.

۲ـ الجاحظ (ت ۲۵۵): يبرزُ الجاحظ كأحد أهمِّ الذين وقفوا في وجه الحركة الشعوبيّة التي كانت تنتقِصُ من شأن العرب و ثقافتهم تلک الحركة التي لاقت في المحيط الاسلامي كلّه استنكاراً و شجباً باعتبارها فكرة عنصريَّة بَحْتَهْ من شأنها تمزيق الأُمّةِ، فوقف مثقفوا العربِ و الفرسِ و غيرهم في وجه هذهِ الحركة.

إنّ من أهمّ القضايا النقديّة التي أثارها الجاحظ قضيّة اللفظ و المعنى، فقد أكّد الجاحظ على أنّ المعاني مُشْتَرَكَةٌ بين الجميعِ، و ذلک في قوله المشهور «والمعاني مطروحةٌ في الطريق يعرفها العجميّ والعربي و البدوي و القروي». ويرى الدكتور إحسان عبّاس ـ بعد أن نقل هذهِ العبارة ـ أنَّ الجاحظ يعتَبرُ أوّل من طرح إشكالية الشكل و المضمون و العلاقة بينهما. (۲۵) وقد تعرّضَ الجاحظ في كتابه البيان و التبيين إلى مسائل نقديّة مختلفة كقضيَّة الوضع والانتحالِ و السّرقات الأدبيّةِ و الموهبةِ.

۳ـ ابن قتيبة (ت ۲۷۶):كان أبومحمد عبداله بن مسلم ابن قتيبة معاصراً للجاحظ و لكنَّهُ يختلف عنهُ في أنّ آراءه و أفكاره النقديّة جاءت منظمةً و مرتبة في مقدمته

دانشكده ادبيات و علوم انسانى

لكتابه (الشعر و الشعراء)، و قد تعرّضَ ابن قتيبةٍ في مقدمة هذا الكتاب إلى عدّة مسائل نقديّة من أهمها: الف ـ تقسيم الشِّعر أقساماً أربعة: ما حَسُنَ لفظهُ و معناه معاً، و ما حسُنَ لفظه دون معناه، و ما حسن معناه دون لفظه، و ماساءَ، لفظه و معناه، ب ـ طرحُ قضيّة التكلّف و الطبع، ج ـ الموهبة الشعريّة واختلافهما بين الشعراء باختلاف الاغراض فمنهم من تسهل عليه علیه المراثي و منهم من يَسْهُلُ عليه المديح و هكذا،د ـ إستعراضه النقدي للبناء التقليدي للقصيدة الجاهليّة و تفسيره لهذا البناء من الوقوف بالأطلالِ إلى وصف النّاقةِ و الرّاحلة إلى سائر أغراض القصيدة، هـ ـ قضية القدماء و المحدثين و هي أهمّ نظريّات ابن قتيبة النقديّة، حيث دافع بشدّة عن المحدثين من الشعراء بانياً دفاعَهُ على أنّ الإبداع ليس خاصّاً بعصرٍ دون آخر، كما أنَّ ما نراه اليوم قديماً كان في حينه مُحْدَثاً و أنَّ العبرة في ا لجودة لا في الزَّمنِ. (٢٦)

٤ـ قدامة ابن جعفر (ت ٣٣٧): يُعْتبَرُ قدامة بن جعفر أوّل من خصّصَ كتاباً للنقدِ وحْدَهُ و سمّاهُ نقد الشعر. و يرى كثيرٌ من الباحثين و منهم الدكتور أحمد أمين و الدكتور طه حسين أنَّ قدامة هو أوّل من أدخل نظريّات ارسطو و منطقهُ إلى الأدب العربي في كتابه نقد الشعر، يقول الدكتور طه حسين: «وقد أنفق قدامة مجهوداً طريفاً في ردّ سائر الفنون الشعريّة إلى وقد أنفق قدامة مجهوداً طريفاً في ردّ سائر الفنون الشعريّة إلى المديح و الهجاء ليُخْضِعَهَا كلّها لنظريّة أرسطو المتعلّقة بالمنافرات... و ممّا تقدّم نرى أنّه عندما حاول الفكر اليوناني للمرّة الأولى أن يسيطر على الأدب العربي كانت محاولته قاصرةً على الشعر» (٢٧) و يقول الدكتور أحمد أمين عن قدامة «و هو المسؤول الأوّل من تسرّبِ بعض آراء ارسطو و أمثاله من اليونانيين إلى البلاغة العربية و آدابها» (٢٨). و يرى الدكتور شوقي ضيف أنَّ قدامة في تقسيماته قد ترسَّم خطى ارسطو لإعتقاده بأنَّهُ أدرک العلاقات بين نظريّات ارسطو و تطبيقها على الأدب العربي، يقول شوقي ضيف «و كأنَّهُ ـ أي قدامة ـ يريد أن يقول إنّهم فقدوا

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

الدليل الهادي من كتابات ارسطو و لذلک قصّروا (أي النقّاد).... و لعلَّ قدامة أيضاً قدتأثَّرَ في قوله بقبولِ المناقضةِ [۲۹] بما جاء في صدر كتاب الخطابة لأرسطو». [۳۰]

و ما يمكن أن يقال هنا بتقديري أنَّ قدامة ـ كما يلاحظ كلّ من آستعرض كتابه نقد الشعر ـ قد بنى كتابه بناءً منطقيّاً محكماً، فقد بدأ بالشعر و عرّفَهُ التعريف المشهور «قولٌ موزونٌ مقفّى دالٌّ على معنى». [۳۱]، لينقسم الشعر إلى أربعة أقسام: اللفظ و الوزن و القافية و المعنى. وكانَ هدفه من وراء هذا البناء المنطقي أن يلخصَ الخوض النقدي السابق و المبعثّر في كتب من سبقهُ من النقّاد في قواعد و مبادىء نقديّة واضحة تكون مَرْجعاً للاحكام النقديَّة.

ولاننسى أن كثيراً من العلوم في ذلک العصر قد آنتحى أصحابها منحى التقعيد و تحديد المفاهيم الخاصّة بكلّ علمٍ على نحو ما فعل السَّكّاكي (ت ۶۲۶) في كتابه مفتاح العلوم، و الرازي في كتابه نهاية الايجاز اللذاين و ضعا لعلم البلاغة قواعد ثابتة و كذلک الجهود المختلفة في النحو و علوم الشريعة المختلفة. و مهما قيل عن محاولة ابن قدامة في تقعيد علم النقد فإن كتابَهُ جاء حافلاً بكثيرٍ من القضايا النقديّة التي سَنَلمِس أثرها على مسيرة النقد فيما بعد و أهمّها نظريّته التي نادى فيها بارتباط المدح و الهجاء و الرّثاء بالفضائل أو العيوب النفسيّة الخُلُقيّة لا بالصفات الجسميّةِ أو الماديّة لأنَّ الفضائل هي ما يميّز الانسان عن سائر الحيوان.

۵ـ الآمدي (ت ۳۷۰): يُنْظَر إلى الآمدي على أنَّهُ أهمّ النقاد العرب الذين انطلقوا بالنقد من النظريَّة إلى التطبيق، و ذلک في كتابه (الموازنة بين الطائيين) بين أبي تمّام الطائي و البحتري، باعتبارهما ممثلين لمذهبين مختلفين في الشعر، فأبوتمام يمثّلُ المذهب البديعي و في هذا المذهب يُكثِرُ الشاعر من الفنون البديعيّة إلى حدّ المبالغة والبحتريُّ يمثّلُ مذهب الطبع الذي تأتي فيه المحسّنات البديعيّة طبيعيّة دون تكلّف [۳۲] و قد نال كثيراً من أبي تمام لإغراقِهِ في الفنون البديعيّة و من ذلک

دانشكده ادبيات و علوم انسانى

تعليقُهُ على قوله:

جذبتُ نداه غدوةَ السبت جـذبةً فخرّ صريعاً بـين أيـدي القـصائدِ

فقد رأى فيه تكلّفاً شديداً يُخرجُهُ عن الذوق السليم. (٣٣)

و قد توسّع في مذهب المقارنة هذا القاضي على بن عبدالعزيز الجرجاني (ت ٣٩٢) في كتابه (الوساطة بين المتنبي و خصومه)، و يرى الدكتور إحسان عبّاس أنّ كتاب الموازنة للآمدي يمثّل و ثبةً في تاريخ النقد الأدبي بما آجتمع له من خصائص، في حين يرى أنّ كتاب الجرجاني (الوساطة) تفوّق على كتاب الآمدي في المجال التطبيقي و يُعَلّلُ ذلك بأنّ الآمدي اعتمد منهج الموازنة بينما اعتمد الجرجاني المقايسة (٣٤)، مع تسليمه بالسَّبقِ للآمدي. (٣٥)

٦ـ عبدالقاهر الجرجانيّ (ت ٤٧١): أثَّرَت المشكلة الخلافيّة حول اللفظ و المعنى ـ و علا قتهما ببعضهما ـ في النقد الأدبي العربي كثيراً، حتى جاءَ عبدالقاهر الجراجاني لِتَتَّفق كلمة الباحثين على أنَّ نظريّتهُ المشهورة بنظريّة (النظم) قدّمت رؤيةً متكاملةً لعلاقة اللفظِ بالمعنى. و لعبد القاهر الجرجاني كتب مهمّة في البلاغة العربيّة و الاعجاز منها (دلائل الاعجاز) و (اسرار البلاغة)، في كتابه الأوّل تحدّثَ عن النظريّة المذكورة و التي أصبحت تُعْرَفُ فيما بعد بعِلْمِ المعاني في البلاغة العربيّة. (٣٦) و يرى الجرجاني أنّ الشأن في الكلام للنظم لاللألفاظ المفردة، بمعنى أن نضع كلّ كلمةٍ في المكان الذي يتطلبها و السياق الذي يقتضيها، فالنظمُ لا يخصُّ اللفظ وحدهُ ولا المعنى وحْدَهُ، و إنّما هو ترتيب المعاني في النفسِ أولاً و ثانياً ترتيب الألفاظ في النطق حسب ترتيب المعاني في النفس فالنظم لابدّلَهُ من اللفظ و المعنى. (٣٧)

ويلاحظ الدكتور إحسان عبّاس سَبْق أبي بكر الباقلّاني (ت ٤٠٣) في كتابه (إعجاز

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

القرآن) إلى وضع فكرة الإعجاز في سياقٍ نقدي، و لكنَّهُ يرى أنّ الباقلاني إندفع لإثبات إعجاز القرآن مهاجماً قصائد مشهورة لامرىء القيس و البحتري و غيرهما. بينما جاءت فكرة الإعجاز ناضجةً عندالجرجاني الذي حاول تقصّي تقنيات الكلام عبر النظم. يقول الدكتور إحسان عبّاس: «إنَّ اللفظة لايُحْكم عليها قبل دخولها في سياقٍ معيّن لأنها حينئذٍ تُرى في نطاقٍ من التلائم و عدم التلائم (مع الغير) و هذا السياق هو الذي يُحْدث تناسق الدلالة و يَبرزُ فيه (معنى)، و من شاء أن يحكم على مدى الصواب و الخطأ في النظم فلابُدّ له من أن يُعالج قضايا التقديم و التأخير و الوصل و الفصل والاستفهام والنفي و هو ما أصبح من بعد عبدالقاهر يسمّى علم المعاني» [۳۸] و يقولُ الأستاذ محي الدين صبحى في تعليقه على كلام الدكتور إحسان عباس هذا: «إنّ نظريّة النظم هي من أهمّ كشوف النقد الأدبي على الإطلاق، وَحَسْبُنا من أهميّتها أنَّ أُورو بالم تعرفها إلّا في الثلاثينات من هذا القرن، حين أصدر الناقد الانجليزى (ايفور ريتشاردز) **Richards, I.A.** * كتابه (معنى المعنى) **The Meaning of The Meaning)** [۳۹].

و بالإجمال فإنَّ النقدَ في هذا العصر قدمسَّ قضايا جوهريّة عادَ النقد الحديث ليبحثها و يُثيرها من جديد، و إن ظلّ النقد في هذا العصر متخذاً من البعد البلاغي أساساً للعمليّة النقديّة، ممّا جعل معظم هذا النقد نقداً لغويّاً.

الهوامش:

۱ـ النقد الأدبي، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ۴، ۱۹۶۷، ص ۴۴۵ و ما بعدها.

۲ـ المصدر السابق، ص ۴۴۵.

۳ـ النقد الأدبي الحديث قضاياه و مناهجه، د. صالح هو يدي، منشورات جامعة السابع من إبريل، ليبيا، ط ۱، ص۱۵.

۴ـ إحسان عبّاس و كيان العرب النقدي، الدكتور قاسم المومني، ضمن ندوة دراسيّة متخصّصة، منشورات عبدالحميد شومان، عمّان، ط ۱، ۱۹۹۸، ص ۶۳.

دانشكده ادبيات و علوم انسانى

٥ـ سورة الشعراء، الآيات ٢٢٤ـ٢٢٧.

٦ـ دلائل الاعجاز، عبدالقاهر الجرجاني، شركة الطباعة الفنيّة المتحدة، القـاهرة، ط ٣، ١٩٦١، ص٧١٧.

٧ـ المصدر السابق.

٨ـ منهاج البلغاء، و سراج الأدباء، أبوالحسن حازم القرطاجنّي، تقديم و تحقيق محمد الحبيب بن الخوجه، دارالغرب الاسلامي، ط ٣، ١٩٨٦م، ص ٣٧٧.

٩ـ النقد الأدبي الحديث، قضاياه و مناهجه، ص ٥٣. ١٠ـ النقد الأدبي، أحمد أمين، ص٤٥٣.

١١ـ المصدر السابق، ص ٤٦٤. ١٢ـ المصدر السابق، ص ٤٦٦.

١٣ـ المصدر السابق، صص ٤٥٨ـ٤٥٩.

١٤ـ معجم المصطلاحات العربيّة في اللغة و الأدب، مجدي هبه و كامل المهندس، مكتبة لبنان، بيروت، ط ٢، ١٩٨٤، ص ٤١٧.

١٥ـ مقدمة طه حسين لكتاب نقد النثر، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٢، ص١٩.

١٦ـ إحسان عبّاس والنقد الأدبي، محيي الدين صبحي، الدار العربيّة للكتاب، ١٩٨٤م، ص١٧.

١٧ـ النقد الأدبي، أحمد أمين، ص ٤٧٣. ١٨ـ المصدر السابق، ص ٤٧٢.

١٩ـ النقد الأدبي الحديث قضاياه و مناهجه، ص ٨.

٢٠ـ البلاغة المفترى عليها، فضل حسن عباس، دارالفرقان، عَمّان، ط ٢، ١٩٩٩م، ص ١١٦.

٢١ـ تاريخ النقد الأدبي عندالعرب، منذ القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، إحسان عبّاس، دارالثقافة، بيروت، ط ٢، ١٩٧٨م، ص ٥٤. ٢٢ـ النقد الأدبي، أحمد أمين، ص ٤٧٤.

٢٣ـ إحسان عبّاس و النقد الأدبي، ص ١٩.

٢٤ـ معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ج ١١، ص ٦٨.

٢٥ـ تاريخ النقد الأدبي عندالعرب، ص ٩٥.

٢٦ـ الشعر و الشعراء، ابن قتيبة، تحقيق محمد شاكر، دارالمعارف، مصر، ١٩٦٦، (استخلاص من مقدمة الكتاب).

٢٧ـ مقدمه طه حسين لكتاب‌نقد النثر، ص ١٦ـ١٧. ٢٨ـ النقد الأدبي، أحمد أمين، ص ٤٨٠.

٢٩ـ المناقضة: إحدى نظريات أرسطو في الخطابه و هي أنّ الخطابة ليست لاصابة الحق بـل للاقناع و لذلک يمكن آستخدامها لإثبات النقيضين.

٣٠ـ البلاغة، تطوّر و تاريخ، شوقي ضيف، دارالمعارف، القاهره، ط٢، ص ٧٩.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۳۱ـ نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تحقيق الدكتور عبدالمنعم خفاجي، مكتبة الكليّات الأزهريّة، ط ۱، ۱۹۷۸م، ص ۱۱.

۳۲ـ البلاغة المفترى عليها، ص ۱۳۷.

۳۳ـ الموازنة بين الطائيين، ابوالقاسم الحسن بن بشر الآمدي، تحقيق سيّد صقر، داراالمعارف، القاهره، ۱۹۶۱م، ج ۲، ص ۳۲۵.

۳۴ـ الموازنة: تعتمد على التفضيل وإطلاق الأحكام، بينما المقايسة: دراسة منهجيّة تبتعدُ عن إطلاق الأحكام.

۳۵ـ تاريخ النقد الأدبي عندالعرب، ص ۲۱۶.

۳۶ـ البلاغة المفترى عليها، ص ۱۴۱.

۳۷ـ المصدر السابق، ص ۱۴۲.

۳۸ـ تاريخ النقد الأدبي عندالعرب، ص ۲۲۰ـ۲۲۱.

۳۹ـ إحسان عبّاس و النقد الأدبي، ص ۵۳.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

بُستی
و أمثال و حکم در دیوان

دکتر سیّد امیر محمود انوار
استاد دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران
(از ص ۱۷ تا ۳۵)

چکیده :

همانطور که در مقالهٔ پیشین گفته آمد،[۱] شاعران حکیم، در اشعار خود، به بیان حکمتهای الهی و انسانی در بلندای زندگانی این جهانی، برای نیکوتر شدن حال آیندگان در طول زمان، کوشیده‌اند و در مضامین شعر عربی و فارسی مشترکاتی را مینگریم که می‌رساند این معانی در شرق رواج داشته و پارسی گویان و تازی پردازان حکمت‌آموز، در هر سرزمینی که بوده‌اند بدان معانی توجّه داشته‌اند. و شاعرانی چون شیخ ابوالفتح البستی و دقیقی و ابوالطیّب المتنبّی و موسی الحدّاد البلخی و افصح المتکلمین سعدی شیرازی، زبان به سحر حلال گشوده‌اند و بر جلوهٔ آن حقائق فزوده‌اند که إنَّ مِنَ ٱلشعر لَحکمةً و إنَّ مِنَ البیان لَسحراً نگارنده نیز به ترجمه و شرح و تحلیل منثور و منظوم این حکمتها پرداخته است تا کواکب آن معانی زیبا در آسمان دلها فروزانتر گردد. تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

واژه‌های کلیدی: حکمتها، فضیلت‌ها، چون دُرها، اشارات زمانه، برای بهتر گشتن حال آیندگان.

۱- به مقالهٔ بستی و امثال و حکم در دیوان در شمارهٔ ۱۷۴ تابستان ۸۴ مراجعه شود.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

مقدّمه:

در ادامهٔ شرح مضامین و معانی حکمت‌آمیز، در اشعار دل‌انگیز حکیم ابوالفتح بستی و مقایسهٔ آنها با اشعار دیگر شاعران تازی و پارسی، در این گفتار به چند حکمت می‌پردازیم و نخستین آنها این حقیقت است که چون پروردگار تعالیٰ خواهد، فرزندی را به خصال و فضائلی برتر از پدر یا پدران آراید و بر گذشتگان برتری دهد و بر مقامی برتر نهد.

نیکوترین مثال در بیانِ این گفتار، خلقت ناسوتی پیمبر اکرم است که بر پدرانش برتری یافته و پرتو حقائق الهی را بر جهان وجود انداخته است. گرچه حقیقت محمّدیه، بموجب مقام خلیفة اللّهی هم در خلقت و هم در مقام، نخستین است و در عوالم احدیت و واحدیّت و جبروت و ملکوت قبل از ناسوت برتر آمده است که: **أوّلُ ما خلق اللّه نوری**. و: **لولاک لَما خلقتُ الأفلاک**، اگرچه از نظر جسمانی در عالم تن بعد از پدران خود قرار دارد لیک این تأخیر دلیل بر تقلیل مقام او از گذشتگانش نیست.

اگر عقل کلّ و اگر نوراو
اگر لی مع اللّه وگر هوراو

نبودی کجا بود این دستگاه — کجا بود خورشید و رخشنده ماه
«کجا مشتری بود و ناهید بود؟ — کجا جلوه و تاب خورشید بود؟»(۱)
«کجا این زمین بود با هستیش؟ — زآب و گیاه و تل و پستیش» (۲)
کجا میوه بود و درخت و بهار؟ — کجا باغ سرسبز و سیب و أنار؟
چو ایزد به أحببتُ آغاز کرد — جهان را به عشقش هم آواز کرد
برآورد دُرّی زدریای جود — ملائک فراخواند بهر سجود

---

۱ و ۲ از دانشمند و شاعر شیرین گفتار شادروان سیّد محمد حسین انوار.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

مـــپندار مســـجود آدم بُـــدست | عـــزازیـــل مـــردود زآدم شـــدست
کـه آدم خـطاکـار بـود از نـخست | خـــدا بـــود آگـاه از آنـچه رُست
ســـجود مـــلائک زبـهر نـبیست | هـــمان نـور رحـمانی مـنجلیست
کـه ایـزد فـراخـوانـد خـیل مَلَک | زآب و گـــیاه و زمـــین و فـــلک
کـه سـر پـیش رویش فـرود آورنـد | اطـــاعت نـــموده سـجود آورنـد

قوای جهان رام أحمد شدست
سراسر طفیل محمّد شدست

(سیّد امیر محمود انوار، دیوان)

و از همین روست که آفریدگار دانا و پروردگار توانا به پیمبر اکرمِ والا به استعاذه امر فرموده است که: فَإذا قرأتَ القران فاسْتَعِذْ باللّهِ مِنَ الشّیطٰنِ الرّجیم. (قرآن مجید، سورهٔ مبارکه نحل، آیهٔ ۹۸)

گـفت بـا جـبریل یـزدان عـلیم | خـــالق یکـــتا و خـــلّاق حکـیم
جـــبرئیلا بـــا پـــیمبر گـو: دلا | جونکه خواهی خوانـد آیـات مـرا
مـردمانرا، تـا سـوی یـزدان رونـد | بـر خـداونـد دو عـالم بگـروند
نی به بـتهایی کـه ایشـان سـاختند | عقل و دیـن و هـوش را دربـاختند
از شَـــرِ **إبـلـیس** بـــاید تـو پـناه | خـــودبری در ســایهٔ **لطـف** إلاه
از گـــزند وسـوسه شـیطان دون | کـه کـند از راه حـق دل را بـرون
گو توای پیغمبر بـا عـقل و هـوش | مـینهم دُرهـای یـزدانـی بـه گـوش
بر خدایی که سمیع است و عـلیم | مـی‌برم یکسـر پـناه از آن رجـیم
تا مـبادا چـونکه خـوانـم وحـی را | گـفته‌های حـقّ و امـر و نـهی را
خـــدشه آرد دیـو درگـفتار مـن | شب نـــماید پـــرتو **أنـوار** مـن

(سیّد امیر محمود انوار)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

شیخ ابوالفتح بستی در معنای برتری فرزند، گاهی بر پدر، بخاطر دارا بودن فضائل بیشتر، در مدح ممدوح خود چه زیبا سروده است.

ابوک حَوی العَلیا و انت مبرّزٌ عَلَیهِ إذا نازعَتَه قَصَبَ المجدِ
وللخمرِ معنیً، لیسَ فی الکَرْم مثلُهُ وللنّارِ نورٌ لیسَ یُوجَدُ للزّندِ
و خیرٌ مِنَ القولِ المقدّم فاعترف نتیجتَهُ، و النحل یکرم للشهد

(ثعالبی، یتمیة الدّهر، ج ۴، ص ۳۲۰)

پدرت گرچه بلنداست مقامش امّا
تو فزون گشته‌ای از او به قیاس ای والا

همچو مستی که بباده است و نباشد در مو همچو نوری که زآتش بود و نیست دلا
در دل زُنْد که آتش زنهٔ هر آتش هست و امّا نبود روشن چون نور و ضیا
برتر از آنچه که گفتیم بگویم صنما نحل از بهر عسل هست گرامی بر ما

(شرح دیوان بستی، دکتر سیّد امیر محمود انوار قافیهٔ دالیه)

ابوالطیّب متنبّی، در مدح سیف الدوله شبیه بدین معنی را گفته است که اگر توای **سیف الدّوله** انسانی و از جملهٔ مردمانی، لیک برتر از ایشانی، چه مُشک هم از جنس خون است ولی برتر از خون، بی چند و چون است.

وَ إن تَفُقِ الأنامَ و انتَ مِنْهُمْ فإنّ المِسکَ بعضُ دمِ الغزالِ

(شرح عکبری بر دیوان متنبّی، ج ۳، ص ۲۶۲۰)

اگر برتر از مردمانی، از آنها
تو هستی، چنان مشک از خون آهو

پس این فضل را شکر باید نهادن که هر دم برآری تو خود ذکر یاهو

یا آنجا که گوید:

و إنْ تکنْ تَغْلِبُ الغلباءُ عنصرَها فإنّ فی الخمرِ مَعنیً لیسَ فی العِنَبِ

(شرح عکبری بر دیوان متنبّی، ج ۱، ص ۹۱)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

اگر قبیلهٔ تغلب شدست عنصر او
بباده هست دلا معنی‌ای که در انگور

نباشد و به مَثَل نور آتش گرمی که اصل چوب و زغالش نباشدی چون نور
اگر چه اصل نبی، آدم است در دنیا ولی کجا برسد خاک تیره پایهٔ هور
(سیّد امیر محمود انوار)

ابوالطیّب متنبّی، ممدوح خود، سیف الدّولهٔ حمدانی را به دریائی از معانی نیکو و فضائل تشبیه کرده است که شاعر به استخراج آن دُرها پرداخته و در اشعار خود آویزهٔ گوشها ساخته است و گوید:

لک الحمدُ فی الدّرّ الذی لی لفظُهُ فإنک مُعطیه و إنّي ناظِمُ

و نگارنده را در این معنی رباعی است:

ستایم من تو را با مهر و شادی زبهر دُرّ معنایی که دادی
تو دُرّش را و من نظمش کشیدم هزاران شکر بر این حُسن و رادی
(دیوان، سیّد امیر محمود انوار، رباعیه‌ها)

شیخ ابوالفتح گوید:

لإنّکَ بحرٌ و المعاني لآلِیءٌ فَطَبعِیَ غوّاصٌ و قولِیَ ناظِمُ

نگارنده را در این معنی قطعه‌ای است. (دیوان بستی، قافیهٔ میم، یتیمه، ج ۴، ص ۳۱)

تو دریایی و معناها لآلي که طبعم گشته غوّاص أر بدانی
سخن پردازیم گردیده ناظم برای دُرّ دریای معانی
«تفکرّ گفت حق کن در سماوات» اگر خواهی پری زین دار فانی
بیاپرنور شو زانوار یزدان که تا اسرارِ چون أنوار خوانی
(شرح دیوان بستی، سیّد امیر محمود انوار)

متنبی گوید:

و قیّدتُ نفسي فی ذُراک محبّةً وَ مَن وَجدَ الإحسانَ قیداً تَقَیّدا

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

(شرح عکبری بر دیوان متنبی، ج ۱، ص ۲۸۱)

بسته‌ام خویش را به احسانت
در بلندای مهر و عرفانت

هر که بندی بیابد از احسان　　خویش را بندد او به بند آن

(سیّد امیر محمود انوار)

شیخ ابوالفتح بستی همین معنی را، در قصیدهٔ زیبای عنوان الحکم، بگونه‌ای دلربا به نقش دیبا کشیده است. و گوید:

أحسِنْ الی الناسِ تَسْتَعْبِدْ قلوبَهُمْ　　فَطالَما استعبدَ آلانسانَ اِحسانُ

(دیوان بستی، قافیهٔ نونیه، مجانی الادب، ج ۴، ص ۹۵)

بقول بدر جاجرمی اصفهانی، در ترجمهٔ منظوم بیت بستی خراسانی:

کن نکویی که به دل خلق تو را بنده شوند　　کادمی بندهٔ لطف و کرم و احسانست

به مردم کن تو نیکویی
که دلهاشان بدست آری

چه بسیاری که احسانها　　به بند آورده انسانها

(سیّد امیر محمود انوار)

باید بدین نکته توجه داشت که ابوالطیب و ابوالفتح هر دو به تفسیر عبارت «**النّاس عبید الاحسان**» پرداخته‌اند.

حال باز به دنبال ابیات **شیخ ابوالفتح** باز گردیم و به فتح باب معانی آن بیتها، در شعر عرب پردازیم و این حریر را نخست به قدمگاه **ابوالطیّب** اندازیم که گوید:

یقولُ لِیَ آلطّبیبُ أکلتَ شیئاً　　و داؤکَ فی شَرابِکَ و آلطّعامِ
وَ ما فی طبِّه أنّی جواد　　أضَرَّ بجسمِهِ طولُ الجِمام

گوید به من پزشک که بیمار گشته‌ای
بیماریت زِ خوردنی و نوش کردن است

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

امّا خطاست آنچه طبیبم بمن بگفت　　بیماریم زآب نی و نی زخوردن است
من آن سمند تیز و جوادم که داء من　　نی از غذاست بلکه زرفتار ماندن است

(شرح دیوان بستی روی نون، سید امیر محمود انوار)

و شیخ **ابوالفتح بستی** در این معنی چه زیبا سروده است:

لَقد هُنتُ مِن طولِ المُقامِ و مَن یَقُمْ　　طویلاً یَهُنْ مِن بَعدِ ما کان مُکرَمًا
و طولُ جمامِ الماءِ فی مستقرّهِ　　یُغَیّرهُ لَوناً و ریحاً و مَطْعَمًا

(ثعالبی، یتیمة الدهر، ج ۴، ص ۳۳۳۳)

میهمان محترم نامحترم خواهد شدن
گر بماند بیش از حدّ در سرای میزبان

خوار گردیدم زطول ماندنم در جای خود　　همچو آب راکد و بد رنگ و بو در آبدان

(شرح دیوان بستی، سیّد امیر محمودانوار)

شادروان **استاد بدیع الزّمان فروزانفر** رحمة اللّه تعالی علیه در یادداشتهای خود نوشته‌اند که ابوالفتح بستی مضمون فوق را از دقیقی گرفته است، امّا به نظر اینجانب نگارندهٔ سطور، ممکن است که آن را نه از متنبی و نه از دقیقی أخذ کرده باشد، چه معنایی است که به ذهن هر کس متبادر می‌شود و ابوالفتح از راه تبادر آنرا به نظم آورده است و جالب این است که قرنها قبل از این شاعران، **حارث بن حلّزهٔ یشکری** مطلع معلّقه خود را در همین معنی و مضمون سروده است آنجا که گوید:

آذَنَتْنا ببینها أسماءُ　　رُبَّ ثاوٍ یُملُّ منه ثواءُ

(شرح معلقات، زوزنی ارومیه، ص ۱۵۵، خطیب تبریزی، محمد محیی الدین، ص ۴۳۱)

مولی الموحدین اسداللّه الغالب **علیّ بن أبی طالب** علیه آلاف التحیة و الثناء را دربارهٔ فوائد سفر و نماندن در یک جا، ابیاتی حکیمانه و دلرباست، و یاد آنها در اینجا بجاست:

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

تَغَرَّبْ عن آلأوطانِ في طلبِ العُلی و سافر ففی الأسفار خمسُ فوائدِ
تَفَرُّجُ همٍّ و اکتسابُ معیشةٍ و علمٌ و آدابٌ و صحبةُ ماجدِ
فإنْ قیل فی آلأسفار ذلٌّ و محنةٌ و قطعُ الفیا فی و ارتکابُ الشّدائدِ
فموت الفتی خیرٌ له مِنْ قیامه بدارِ هوانٍ بینَ واشٍ و حاسدِ

(دیوان امیرالمؤمنین، الامام علی بن أبی طالب، عبدالعزیز الکرم، ص ۴۵، ۴۶)

دلبرم أسماء گوید، کز کنارم میرود
ای بسا طول اقامت مینماید دل ملول

ای مغنّی خیز و چنگی زن به سازِ دلنواز چون زتنهائی ملول و گشته‌ام یکسر خمول
پنج سود و فائده أندر سفر باشد دلا سُفتهٔ مولا علی را کن زروی دل قبول

(سیّد امیر محمود انوار)

در تشبیه نور صبحگاهی به تیغهٔ شمشیر و شب به غلاف **ابوعبادهٔ بحتری** گوید:

ولیلٍ کانّ الصبحَ فی أخریاتِهِ حشاشةُ نصلٍ ضمَّ إفرندَهُ غِمْدُ

شیخ **ابوالفتح** بستی سراید:

ربَّ لَیلٍ أغْمَدَ الانوارَ إلاّ نورَ ثَغْرٍ و ندامٍ و مدامِ
قدْ نَعِمْنا بِدَ یا جِیهِ إلیٰ أنْ سَلَّ سیفَ الصبحِ مِنْ غمدِ الظلامِ

چه بسیار شامی که أنوار صاف
چو تیغی نهادست اندر غلاف

بجز نور دندان برّاق یار و خورشید رخشان خمرِ نگار
و یا برق روی ندیمان مهر که شب را فروزان نمودی به چهر

(شرح دیوان بستی، قافیه میمیّه، سیّد امیر محمود انوار)

در این معنی که شاعران همهٔ گفته‌ها را گفته‌اند و سروده‌ها را سروده‌اند و مضمون و وصله‌گاهی برای آیندگان ننهاده‌اند **عنترة بن شدّاد** گوید:

هلْ غادَرَ الشعراءُ من مُتَرَدِّمِ أم هَلْ عَرَفْتَ آلدّارَ بَعْدَ تَوَهُّمِ

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

شاعران جائی رها کردند تا من پر کنم
یا که وصله گاه تا من روی آن وصله زنم؟

لیک یکسر شاعران پرکرده جای گفته‌ها — دُرجها را پرنموده یکسر از دُر سفته‌ها
خانهٔ محبوب را در قلب این صحرای خشک — یافتی، یا خود شناسائی نمودی همچو مُشک
در فراق یار و خانه، شاعران گریده‌اند — دردها و رنجهایی بعدِ آندو دیده‌اند
ساغر أشعار خود پُر کرده از دُردِ فراق — در حجاز و در خلیج و مصر و اقلیم عراق

(سیّد امیر محمود انوار، دیوان، مثنویها)

شیخ ابوالفتح بستی گوید:

عَجَباً لِواحد دهرِهِ من کاتبٍ — مستکملٍ حدِ اللسانِ مقدّمِ
قَدْ سَدَّ سِحْرُ بنانِهِ و بیانِهِ — «ما غادَرَ الشعراءُ مِنْ مُتَرَدَّمِ»

زبیهمتا نویسنده شگفتا
که بیهمتاست در دوران و یکتا

کند حدّ زبان را کامل آن راد — به اشعارش کند دلها همه شاد
به سحر خامه و لطف بیانش — کند وصله، أدب را با بنانش

(شرح دیوان بستی، روی میم، دکتر سیّد امیر محمود انوار)

نمونه‌هایی از مضامین اشعار بستی در شعر فارسی

این نکته را باید خاطر نشان کرد که بعضی از مضامین شعری بستی با مضامین اشعار پارسی که تقریباً همدوره و یا کمی قبل از او سروده شده است، مطابقت دارد مثلاً **شیخ ابوالفتح بستی** با دانایی و زبردستی سراید:

یا مَنْ یشاورُ فی الامورِ تَهُمُّهُ — **نُصحاءَه، نَصَحَ الزمانُ و أسْمَعا**
فاقبلْ اشاراتِ الزمانِ فانّه — **نِعْمَ المؤدّبُ و المشیرُ لِمَن وعیٰ**

ای که در کار مهم با ناصحان — (دیوان بستی، روی الف)
مینمایی مشورت در هر زمان

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

بهترین ناصح زمانه باشدت — تو اشارات زمانه را بدان
از کتاب و دفتر دور زمان — این حقیقت را دلا یکسر بخوان
زآنکه دوران و زمانه بهترین — اوستاد است و مُشارت در جهان

(شرح دیوان بستی، روی الف، دکتر سیّد امیر محمود انوار)

همین مضمون را شاعر پارسی دوره سامانی و غزنوی **ابوشکور بلخی** در شعر خود آورده آنجا که می‌گوید:

مگر پیش بنشاندت روزگار — که به زونیابی تو آموزگار

و **شمس قیس رازی** در کتاب مشهور المعجم فی معاییر اشعار العجم گوید، که این معنی را **ابوشکور** از شعر **رودکی** گرفته آنجا که سروده است:

هر که نامخت از گذشت روزگار — نیز ناموزد ز هیچ آموزگار

(المعجم، قزوینی، مدرس رضوی، ص ۶۲).

البته ناگفته نباید گذاشت که بستی چون پندگو و موعظت سرا بوده و نیز به دو زبان پارسی و تازی سخن رانده، اشعارش همواره مورد توجه آینده‌گان یا هم معنای اشعار شعرای بعد از او، چون **شیخ مصلح الدین سعدی شیرازی** قرار گرفته است و ما نمونه‌هائی از این اشعار را می‌نمائیم.

شیخ ابوالفتح بستی گوید:

إنّ الوزیرَ هوالذی — یُمسي وزیراً یومَ عزلِه
إنْ زالَ سلطانُ الوزا — رةِ لم یزلْ سلطانُ فضلِه

(دیوان بستی روی لام)

وزیر حقیقی وزیری بُوَد
که در روز عزلش شود او ویر

اگر رخت بر بست نیروی او — هماره بُوَد او به فضلش شهیر

(شرح دیوان بستی، روی لام، سیّد امیر محمود انوار)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

سعدی شیرازی شبیه به مضمون بستی را سروده است:

آن مکن در عمل که در غزلت　　خوار و مذموم و متّهم باشی
در همه حال نیک محضر باش　　تا همه وقت محترم باشی

(دیوان سعدی، چاپ کانون معرفت، قطعات ص ۸۳۹)

و باز در **لامیّة العجم** اثر **مؤیّد الدین طغرائی** مینگریم که مجد و احترام دوران وزارتش را با احترام زمانی که از وزارت خلع گشته است یکسان می‌داند و می‌سراید:

أصالةُ الرّأی صانَتْنی عن الخَطَل　و حلیةُ الفضل زانَتْنی لدی العَطَل
مجدی أخیراً و مجدی أوّلاً شَرَعٌ　والشمسُ رأد الضّحیٰ کالشمس فی الطَفَلِ

(المجانی الحدیثه، البستانی، ج ۳، ص ۳۳۹)

شیخ ابوالفتح بستی گوید:

لایَستخفّنّ الفتی بعدوِّهِ　أبداً و إنْ کان العدوُّ ضئیلا

(دیوان، قافیهٔ لا)

کم نگیرد دلا، جوان دشمن　گرچه دشمن ضئیل و خوار بُوَد

(سیّد امیر محمود انوار)

سعدی علیه الرّحمه در باب سیرت پادشاهان فرماید:

دانی که چه گفت زال با رستم گرد　دشمن نتوان حقیر و بیچاره شمرد
دیدیم بسی، که آب سرچشمهٔ خرد　چون بیشتر آمد شتر و بار ببرد

(گلستان، دکتر خطیب رهبر، ص ۶۳ و ۶۴)

و باز در آداب صحبت چه نیکو به نثر و نظم دُرّ سفته و گفته است:

بر عجز دشمن رحمت مکن که اگر قادر شود بر تو نبخشاید.

دشمن چو بینی ناتوان، لاف از بروت خود مزن　مغزیست در هر استخوان، مردیست در هر پیرهن

(گلستان، دکتر خطیب رهبر، ص ۵۲۷)

البته قبل از **سعدی** این مضمون را **فردوسی** به فارسی سروده است:

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

که دشمن اگر چه بُوَد خوار و خرد — مر او را نباید بنادان شمرد

شیخ ابوالفتح بستی گوید: (شاهنامه، فردوسی روی دال)

إنّ القذیٰ یُؤذي آلعیونَ قلیلُهُ — و لَربّما جرحَ البعوضُ الفیلا

(یتیمة الدهر، ثعالبی، ج ۴، ص ۳۳۳)

اذیّت کند خار و خاشاک خُرد

سرو صورت و چشم و گوش بدن

بساپشّه مجروح کردست فیل — تو این پند بپذیر و دم بر مزن

(شرح دیوان بستی، سیّد امیر محمود انوار)

سعدی در این معنی چه نیکو سروده است:

پشه چو پرشد بزند پیل را — با همه تندی و صلابت که اوست

مورچگان را چو بُوَد اتّفاق — شیر ژیان را بدرانند پوست

(گلستان، بکوشش دکتر خطیب رهبر، ص ۳۰۰)

و همین مضمون را **ابن الحجاج** سروده:

إنْ کنتَ تَحتقرُ العتابَ تکبّرا — فالفیلُ یعملُ فیه قرضُ البرغش

(یتمیة الدّهر، ثعالبی، ج ۳، ص ۵۱)

و **محمد بن موسی الحدّاد البلخی** چنین گفته است:

إنْ کنتُ أشکُو مَن یَرق — ـ قُ عن الشِکایةِ فی القَریضِ

فالفیلُ یَضجُرُ وَ هْوَ أعْ — ....ظمُ مارأیت من البَعوضِ

شیخ ابوالفتح بستی گوید:

فقوّةُ العینِ بإنسانِها — و قوّةُ الإنسانِ بالعَینِ

سعدی در باب پنجم گلستان گوید:

و گفته‌اند: هر که را زر در ترازوست، زور در بازوست و آنکه بر دینار دسترس ندارد، در همه دنیا کس ندارد.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

هر که زر دید، سرفرود آورد　　ور ترازوی آهنین دوشست

(گلستان، دکتر خطیب رهبر، ص ۳۹۶)　　**شیخ ابوالفتح بستی** گوید:

فَإنْ لَمْ تَجِدْ قَولاً سَدِیداً تَقُوْله　　فَصَمْتُکَ عَنْ غیر السّدادِ سِدادُ

(دیوان قافیه دالیه)

گر نداری سخن نیک و سدید　　خامشی به زسخن غیر سدید

زآنکه از گفتهٔ بیهوده، کسی　　سود نابرد دلا، بهره ندید

(شرح دیوان بستی، قافیهٔ دالیّه، سید امیر محمود انوار)

سعدی گوید: نادان را به از خامشی نیست و اگر این مصلحت بدانستی نادان نبودی.

چون نداری کمال فضل، آن به　　که زبان در دهان نگهداری

آدمی را زبان فضیحه کند　　جوز بی مغز را سبکساری

(گلستان، باب هشتم، چ دکتر خطیب رهبر، ص ۵۴۲ و ۵۴۳)

شیخ ابوالفتح بستی گوید:

لاتُودِع السرَّ و شاءً به مَذَلا　　فمارعی غنماً فی الدوِّ سرحانُ

(دیوان، قافیه نونیه، مجانی الادب، ج ۴، ص ۹۶)

راز خود را با سخن چین تو مگو

دم مزن از سرّ خود در گفتگو

زآنکه از گرگان، چوپانی ندید　　کس به دشت عالم ای خوش گفتگو

(شرح دیوان بستی، قافیهٔ نونیّه، سیّد امیر محمود انوار)

سعدی گوید: هر که با بدان نشیند، نیکی نبیند.

گر نشیند فرشته‌ای با دیو　　وحشت آموزد و خیانت و ریو

از بدان نیکویی نیاموزی　　نکند گرگ پوستین دوزی

(گلستان، چ دکتر خطیب رهبر، ص ۵۴۶)

سعدی شیرازی علیه الرحمة را در باب قصائد پارسی قصیدتی زیبا، در بی وفائی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دنیاست که از بس دلرباست نیکو مینماید، ابیاتی که قبل از شاهد ماست، از راه پند و اندرز برای خوانندگان معنی‌ورز و حکمت دوست یاد شود.

خوشست عمر دریغا که جاودانی نیست　　پس اعتماد بر این پنج روز فانی نیست
درخت قدّ صنوبر خرام انسان را　　مدام رونق نوباوهٔ جوانی نیست
گلیست خرّم و خندان و تازه و خوشبوی　　ولیک امید ثباتش چنانکه دانی نیست
دوام پرورش اندر کنار مادر دهر　　طمع مکن که درو بوی مهربانی نیست

تا به این بیت که شاهدماست می‌رسد:

مباش غرّه و غافل چو میش سر در پیش　　که در طبیعت این گرگ گله‌بانی نیست
جهان به تیغ بلاغت گرفته‌ای سعدی　　سپاس دار که جز فیض آسمانی نیست

شیخ ابوالفتح بستی گوید:

فی المهدِ ینطقُ عنْ سعادَةِ جَدّهِ　　أَثَرُ النجابةِ ساطعُ البرهانِ

(دیوان، روی نون)

سعدی علیه الرّحمه را، در باب اوّل گلستان، داستانی جالب دربارهٔ هوش و درایت سرهنگ زاده و سردار لشکری است که:

سرهنگ زاده‌ای را بر در سرای اُغْلُمُش دیدم، که عقل و کیاستی، و فهم و فراستی، زاید الوصف داشت هم از عهد خردی آثار بزرگی در ناصیهٔ او پیدا.

بالای سرش زهوشمندی　　می‌تافت ستارهٔ بلندی

فی الجمله مقبول نظر سلطان آمد، که جمال صورت و معنی داشت. و خردمندان گفته‌اند: توانگری بهتر است نه به مال و بزرگی بعقل نه بسال.

(گلستان، به کوشش دکتر خطیب رهبر، ص ۶۶)

شیخ ابوالفتح بستی گوید:

یُخرِجُ أسرارَ الفتیٰ جلیسُه　　رُبَّ امریءٍ جاسوسُهُ أنیسُه

(الصداقة والصدیق، ص ۱۳۳)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

افصح المتکلمین در باب اوّل بوستان، که آنرا در عدل و تدبیر و رای سروده است در موضوع: گفتار اندر پوشیدن راز خویش، گوید:

به‌تدبیر جنگ بد اندیش کوش — مصالح بیندیش و نیّت بپوش
منه در میان راز با هر کسی — که جاسوس همکار دیدم بسی
سکندر که باشرقیان حرب داشت — درِ خیمه گویند در غرب داشت
چو بهمن به زاولستان خواست شد — چپ آواز افکند و از راست شد
اگر جز تو داند که عزم تو چیست — بر آن رای و دانش بباید گریست

(بوستان، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، ص ۷۸)

شیخ ابوالفتح بستی گوید:

یا مَنْ یُسامی العُلیٰ عفواً بلاتعبِ — هیهاتَ نیلُ العُلیٰ عفواً بِلا تعبِ
علیکَ بالِجّدِ أنّی لَمْ أجِدْ أحَدا — حَویٰ نصیبَ العُلیٰ مِنْ غیرِ ما نَصَبِ

سعدی در باب سوم از بوستان، که در عشق و مستی و شور سروده است گوید:

توقع مدار، ای پسر گر کسی — که بی سعی هرگز بجایی رسی

و در ضمن یکی از قصائد زیبای فارسی که در توحید به مطلع زیر سروده است:

فضل خدای را که تواند شمار کرد — یا کیست آنکه شکر یکی از هزار کرد
آن صانع قدیم که بر فرش کائنات — چندین هزار صورت الوان نگار کرد

گوید:

نابرده رنج گنج میسرّ نمی‌شود — مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد
هر کو عمل نکرد و عنایت امید داشت — دانه نکاشت أبله و دخل انتظار کرد

(متن کامل دیوان شیخ أجل سعدی شیرازی، مظاهر مصّفا، معرفت، ص ۶۹۰ و ۶۹۱)

شیخ ابوالفتح بستی گوید:

لَقَدْ هنتُ منْ طولِ المقامِ و من یقم — طویلاً یَهُنْ من بعدِ ما کانَ مُکرما
و طولُ جمامِ الماءِ فی مستقرهِ — و یغیّره لونا و ریحا و مطعما

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

شیخ أجل سعدی شیرازی در باب ششم بوستان که آنرا در قناعت سروده است در موضوع گفتار در صبر بر ناتوانی به امید بِهی گوید:

زنعمت نهادن، بلندی مجوی　　که ناخوش کند آب استاده بوی

(بوستان، غلامحسین یوسفی، ص ۱۵۱)

شادروان **استاد بدیع الزمان فروزانفر** در یادداشتهای خود آورده‌اند که این مضمون را **بستی** از **دقیقی** گرفته است، البّته این مضمون در شعر **متنبّی** نیز یافت می‌گردد آنجا که گوید:

وَ مَلّني الفراشُ و كانَ جَنبُي　　يَمَلّ لقاءَهُ في كلِّ عامِ

قليلٌ عائدي سَقِمٌ فؤادي　　كثيرٌ حاسِدى صَعْبٌ مَرامي

يقولُ ليَ الطبيبُ أكلتَ شيئاً　　و داؤک فی شرابکَ و الطعامِ

و ما في طبّهِ أنّي جَوادٌ　　أضرَّ بجسمِهِ طولُ الجِمامِ

شیخ ابوالفتح بستی گوید:

رُبَّ ليلٍ أغْمَدَ الانوارَ إلّا　　نورَ ثغرٍ و مُدامٍ و ندامِ

قَدْ نَعِمنا بِدَيا جيهِ إلىٰ أنْ　　سَلَّ سيفَ الصُبحِ مِنْ غِمدِ الظّلامِ

سعدی شیرازی، در باب هشتم بوستان، که آنرا در موضوع: شکر بر عافیت، سروده است در حکایت سفر هندوستان و ضلالت بت پرستان، در وصف شب سروده است:

شبی همچو روز قیامت　　مغان گرد من بی وضو در نماز

که ناگه دُهل زن فرو کوفت کوس　　بخواند از فضای برهمن خروس

خطیب سیه پوش شب بی غلاف　　بر آخت شمشیر روز ازغلاف

فتاد آتش صبح در سوخته　　به یک دم جهانی شد أفروخته

تو گفتی که در خطّهٔ زنگبار　　زیک گوشه ناگه در آمد تتار

(بوستان، غلامحسین یوسفی، خوارزمی، ص ۱۷۹)

در اشعار فوق، **سعدی** را می‌نگریم که به تشبیهای زیبای دیگر نیز پرداخته و جلوهٔ اشعار زیبایش را برتر از شعر بستی ساخته است.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

ای بسا شام سیاهی کرد انوارش غلاف　　جز که نور ثغر و جام و باده‌های خوشگوار
وَ فروغِ روی یاران عزیز و مشکبار　　دوستان با صفای با وفای خوشتبار
بهره‌ها بردیم در تاریکیش تا وقت صبح　　که کشید او تیغ صبح از غمد تاریکی چونار

(اثر دکتر سیّد امیر محمود انوار)

نتیجه:

نخست آنکه: بیان حکمت‌های الهی و انسانی، از زبان شاعران حکمی و عرفانی برای نیکوتر شدن حال آیندگان، در بلندای زندگانی این جهان است. و آفریدگاری که بقول سعدی علیه الرحمه:

جانور از نطفه آرد و شکر ازنی　　برگ‌تر از چوب خشک و چمشه زخارا

گاهی فرزند را برتر از پدر با فضائل و مکارم اخلاق و هوش و درایت و علم و کفایت بیافریند و چون پیمبر اکرمی را بر فرق عالم وجود با مرکب بُراق بر مسند قاب قوسین بنشاند و عزّ لولاک عطا فرماید.

أبوک حَوی العلیا و أنت مبرّز　　علیه اذا نازعته قصب المجد

پدرت گرچه بلند است مقامش أمّا　　تو فزون گشته‌ای از او به قیاس ای والا

دوم آنکه: گاهی فضائل ممدوح مانند دُرها و گوهرهائی است که شاعری چون آنها را بنظم آورد بدانها در عالم معروف گردد.

لأنکَ بحر و المعانی لآلی　　فطبعی غوّاص و قولی ناظم

تو دریایی و معناها لآلی　　که طبعم کشته غوّاص أربدانی

سوم آنکه: احسان کسانی راکه بنده نمی‌شوند، بنده می‌کند. و در سفر سودهای فراوان، و اوصاف آن در سرودهٔ علیّ عالی اعلی ولیّ امّکان است.

چهارم آنکه: گاهی نویسنده یا شاعری چنان زیبا و رسا سخن می‌گوید و شعر می‌سراید که جایی برای دیگران نمی‌گذارد.

پنجم آنکه: به اشارت زمانه که بهترین معلّم و مؤدّب است باید گوش دل فرا داد.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

ششم آنکه: وزیر حقیقی آن دانشمندی است که روز عزل تازه وزیر و مشاور همگان می‌شود.

هفتم آنکه: دشمن نتوان حقیر و بیچاره شمرد.

هشتم آنکه: رنجوری و ناراحتی هر اندازه که باشد باز رنج‌آور است چون خسی که در دیده رود.

نهم آنکه: هر که را زر در ترازوست، زوردر بازوست.

دهم آنکه:

فإن لم تجد قولا سديداً تقوله فصمتک عن غير السداد سداد
گر نداری سخن نیک و سدید خامشی به زسخن غیر سدید

یازدهم آنکه: راز خود را با هرکسی در میان مگذار لاتودعَنّ السرّ و شاءً به مذلا.

دوازدهم آنکه: با بدان ننشین، زیرا هر که با بدان نشیند نیکی نبیند.

سیزدهم آنکه:

فی المهد ینطق عن سعادة جدّه أثر النجابة ساطع البرهان

چهاردهم آنکه: گاهی دوست نزدیک و همنشین صدیق، راز انسان را فاش می‌کند.

پانزدهم آنکه:

علیک بالجدّ انّی لم أجداحداً حوی نصیب العلی من غیر ما نصب
نابرده رنج گنج میسّر نمی‌شود مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد

شانزدهم آنکه:

أقبل علی النّفس و استکمل فضائلها فأنت بالنّفس لابالجسم إنسان
روی بر جان و روان آور، نه بر جسم پلید زآنکه با جان گشته‌ای انسان و در عالم حمید

هفدهم آنکه:

و ما من یدٍ الّا یداللّهِ فوقَها ولا ظالم إلّا سیبلیٰ بظالمِ
نیست دستی مگر که دست خدا برتر آید بر آن به دور جهان

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

نیستی ظالمی مگر روزی خود دچار آیدی به بدتر از آن

هجدهم آنکه:

هوّن علیک فإنّ کلّ شدیدة إنْ لم تشدّدها، علیک تهونُ

تو آسان گیر بر خود، زآنکه هر سخت اگر آسان بگیری گردد آسان

نوزدهم آنکه: گاهی گفتهٔ بعدی از گفتهٔ پیشین برتر است و مقدّم از تالی شرافت یابد چون زنبور که به عسل احترام یافته است.

و خیرٌ من القول المقدّم فاعترف نتیجتة و النحل یکرم للشهیدِ

زیرا که نتیجه هست منظور پس زاوّل کار عاقبت یاب

بیستم آنکه:

فقلت الی أن یرجع الماءُ عائداً و تعشب شطّاه تموت ضفادعه

هر غمی را فرحی هست و لیکن ترسم پیش از آنم بکشد زهر که تریاق آمد

بیست و یکم آنکه:

تعلّق بالسّؤال لکلّ شیءٍ کما یتعلّق الرّجل الغریق

در همه کار، زهر چیز بپرس از دانا چون غریقی که زند چنگ به هر خار و خسی

این مقاله برگرفته از طرح تحقیقاتی امثال و حکم بستی و تطبیق آن با ضرب‌المثلهای عربی و فارسی است.

منابع :

* قرآن کریم
* حدیث نبوی
* الامام علی بن أبی طالب (ع)، دیوان، تحقیق و طبع عبدالعزیز الکرم.
۱ـ أب لویس شیخو، مجانی الادب.
۲ـ انوار، دکتر سیّد امیر محمود، دیوان اشعار پارسی و عربی، نستعلیق، آماده به چاپ.
۳ـ انوار، دکتر سیّد امیر محمود، شرح دیوان بستی، آماده به چاپ.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۴ـ البحتری، ابوعباده، دیوان، بیروت، لبنان.
۵ـ البستانی، فؤاد افرام، المجانی الحدیثه، بیروت، لبنان.
۶ـ البستی، ابوالفتح، دیوان، تصحیح و تعریب و مقدّمه و تحلیل، دکتر امیر محمود انوار.
۷ـ التبریزی، الخطیب، شرح المعلقات العشر، محمّد محیی الدین عبدالحمید.
۸ـ الثعالبی، ابومنصور عبدالملک بن محمّد بن اسماعیل، یتیمة الدهر فی محاسن أهل العصر، شرح الدّکتور مفید محمّد قمیحة، دارالکتب العلمیّة بیروت لبنان.
۹ـ جاجرمی اصفهانی، بدر، شرح منظوم بر قصیدهٔ عنوان الحکم بستی.
۱۰ـ جاحظ، ابوعثمان عمروبن بحر، المحاسن و الأضداد.
۱۱ـ دهخدا، علی اکبر، لغتنامه، زیر نظر دکتر معین و دکتر شهیدی، چاپ مؤسسهٔ لغتنامه.
۱۲ـ رازی، شمس قیس، المعجم فی معاییر اشعار العجم، قزوینی، مدرس رضوی.
۱۳ـ زوزنی، أبو عبدالله حسین بن أحمد بن الحسین، شرح المعلقات السبع، چاپ ارومیه.
۱۴ـ سعدی، شیخ مصلح الدین، بوستان، دکتر غلامحسین یوسفی .
۱۵ـ سعدی، شیخ مصلح الدین، کانون معرفت، تهران، ایران.
۱۶ـ سعدی، شیخ مصلح الدین، گلستان، دکتر خطیب رهبر.
۱۷ـ سعدی، کلیّات، فروغی، قصاید فارسی.
۱۸ـ شیخ أجل سعدی شیرازی، متن کامل دیوان، دکتر مظاهر مصّفا، معرفت.
۱۹ـ العکبری، أبوالبقاء، شرح دیوان المتنبیّ، تصحیح مصطفی السقا.
۲۰ـ فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه.
۲۱ـ المتنبیّ، ابوالطیّب، دیوان، بیروت، لبنان.
۲۲ـ محفوظ، دکتر حسین علی، متنبیّ و سعدی، طهران ۱۳۳۶.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

سیمای پیامبر در شعر شوقی

دکتر طاهرهٔ اختری
استادیار دانشکدهٔ علوم انسانی دانشگاه شاهد
(از ص ۳۷ تا ۵۶)

چکیده :

مدیحه سرایی یکی از فنون اصیل و ریشه دار ادبیات عرب است و از حیث مضمون شاخه‌های متنوعی دارد که مدح پیامبر یکی از شاخه‌های آن است.

مدح نبوی در عصر حیات آن حضرت پدید آمد و در قرن هفتم با عنوان اصطلاحی بدیعیات استمرار یافت. بدیعیه سرایان غالباً موضوعاتی همچون وصف اخلاق و صفات و فضایل پیامبر، ذکر اماکن نزول وحی، وصف حسب و نسب پیامبر و بیان گوشه‌هایی از اخبار و سیره آن بزرگوار را مورد توجه قرار داده‌اند. شوقی که یکی از شاعران بدیعیه سرای معاصر است همچون اسلاف خود در تصویر سیمای پیامبر به موضوعاتی چون میلاد، مناقب و فضایل پیامبر، معجزه و کرامات، معراج، دین و نظام سیاسی-اجتماعی اسلام و جهاد و توسل و شفاعت پرداخته است.

واژه‌های کلیدی: پیامبر، میلاد، فضایل، معجزه، معراج، جهاد، شفاعت، شوقی.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

مقدمه:

انسانها در طول تاریخ همواره نسبت به فضایل و ارزش‌ها احساس مشترک داشته و افراد قوی، شجاع، باهوش، و ... را مورد ستایش و تحسین قرار داده‌اند. ستایش مظاهر قدرت و عظمت در طبیعت، تقدیس خدایان، تعظیم در برابر پادشاهان و فرمانروایان، و تجلیل از بزرگان و دانشمندان که در ادبیات هر قوم و ملتی به چشم می‌خورد، تبلور این احساس مشترک و آن نگاه تحسین آمیز است.

طبیعت خشک و خشن عربستان بیش از هر نقطه دیگر، زمینه را برای ستایش فضایلی چون سخاوت و شجاعت فراهم آورده و اشعار فراوانی در ستایش احسان و مدارا، حمایت از همسایگان، ستایش کریمان و مصلحان، و قهرمانان مبارزه با فقر و درندگان، و راهزنان و مهاجمان در بین قبایل عرب به جا مانده است.

با ظهور اسلام مدیحه سرایی با مضامین نوین آغاز گردید و شاعران به تبلیغ دین جدید و ستایش فضایل پیامبر(ص) و یاران و پیروانش پرداختند و از همین زمان مدح نبوی، که یکی از فنون بلند شعر و ادب در بیان عواطف دینی است، آغاز شد. أعشی (۶۲۹م) نخستین شاعر جاهلی است که پیامبر(ص) را در قصیده‌ای با مطلع:

أَلَمْ تَغتَمِضْ عَيناكَ لَيلَةَ أَرمَدا وَ عادَكَ ما عادَ السَليمَ المسهّدا؟

ستوده است (دیوان، ص۱۰۰) السلیم: مجروح مشرف به مرگ که از باب تفاؤل به سلامت، به این نام نامیده شده است.

آیا مانند کسی که گرفتار چشم درد است شب دیده بر هم نهادی و اندیشه هایی که در ذهن بیمار بیخواب خطور می‌کند در ذهن تو نیز خطور کرده است ؟

و «با نت سعاد» با مطلع:

بانَتْ سُعادُ و قَلبِي اليومَ مَتبولُ مُتَيَّمٌ إِثرَها لَمْ يُفْدَ مَكْبُولُ

(دیوان، ص ۲۶.)

سعاد رفت، و امروز دلم بیمار است و در زنجیر عشق او گرفتار، و به فدیه نیز آزاد نشده است.

مشهورترین قصیده‌ای است که توسط شاعر جاهلی کعب بن زهیر (۶۶۲م) در مدح

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

پیامبر(ص) سروده شده و «برده» نام گرفته است.

پس از این دو، حسان (۶۷۴م) نخستین شاعر مسلمانی است که در مدح پیامبر(ص) قصاید فراوانی به نظم در آورده و «به شاعر النبی» مشهور شده است.

اما مدح پیامبر(ص) به مفهوم اصطلاحی بدیعیه سرایی در قرن هفتم درجو ادبیات صوفیانه و با انگیزه دینی و ادبی پدید آمد.(المدائح النبویه، زکی مبارک، ص ۱۷، الادب الصوفی فی مصر، علی صافی حسین، ص۲۱۶، شعر صفی الدین الحلی، جراداحمد علوش ، ص۱۲۸)

در این فن معمولاً شاعران ضمن ستایش صفات و اخلاق و فضایل پیامبر(ص)، از اماکن نزول وحی سخن به میان آورده، یا در اثنای سخن از حسب و نسب آن حضرت به ذکر گوشه‌هایی از اخبار و سیره نبوی می‌پردازند، اما در هر حال توسل و شفاعت خواهی ویژگی بارز این فن است.(الادب صوفی فی مصر، ص ۲۱۷ و پس از آن)

اشعار بوصیری (۱۲۹۶م) در مدح پیامبر نخستین شعر اصیل در این فن به شمار می‌رود. مشهورترین قصیده وی که «برده» نام دارد با مطلع:

أَمِن تَذَكُّرِ جيرانٍ بِذى سَلَمٍ مَزَجْتَ دَمعاً جَرىٰ مِن مُقْلَةٍ بِدَمِ؟

آغاز می‌شود. (قصیده برده، ص ۱۴)

آیا به یاد یاران « ذی سلم» اشک دیده به خون آغشته‌ای ؟

برده بوصیری که بنیاد بدیعیه سرایی بر آن استوار گردیده است، مورد توجه بسیاری از ادب پژوهان و شارحان و نیز مورد استقبال فراوان مردم قرار گرفت و شاعران و ادیبان بسیاری با آن به معارضه پرداختند، تا جایی که می‌توان گفت همه شاعرانی که پس از وی به مدح پیامبر(ص) پرداخته اند از او الهام گرفته‌اند. در دوره معاصر نیز شاعران بسیاری به معارضه با «برده» برخاسته‌اند، که از آن جمله می‌توان از شاعر نامی عرب، سامی البارودی (۱۹۰۴) نام برد که قصیده «کشف الغمة فی مدح سید الائمة» را با مطلع:

يـارائِدَ البَرقِ يَمِّمْ دارَةَ العَلَمِ وَاحدُ الغَمامَ الى حىٍّ بِذى سَلَمِ

در معارضه با آن سروده است.(المدائح النبویه، ص ۱۶۷) .

(ای برق هدایت گر به سوی « دارالعلم» روکن و ابرها را به منطقه « ذی سلم» سوق ده).

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

احمد شوقی (۱۹۳۲) یکی دیگر از شاعران مشهور دوره معاصر است که در معارضه با برده بوصیری قصیده‌ای با عنوان «نهج البرده» و با مطلع:

ریمٌ عَلیَ القاعِ بَینَ البانِ وَ العَلَمِ　　أَحلَّ سَفْکَ دَمی فی الأَشهُرِ الحُرُمِ

را به نظم در آورده است. الشوقیات ج۱/ص۹۰

آهویی در آن پهن دشت، در ناحیه «بان» و «علم» خون مرا در ماههای حرام مباح شمرد.

شوقی در مدح پیامبر(ص) دو قصیده دیگرنیز به نامهای «همزیة» و «ذکری المولد» دارد که ایمان و اعتقاد دینی شاعر در این قصائد تباور یافته است. وارسی این ایمان و اعتقاد که در ستایش پیامبر(ص) و تصویر شخصیت والای او تجلی نموده بر عهده این مقاله است.

محورهای شخصیت پیامبر در شعر شوقی

میلاد

یکی از مهمترین محورهایی که شاعر در وصف سیمای پیامبر(ص) بدان پرداخته میلاد است. میلاد او، میلاد نور و هدایت و میلاد دین نوین است، جبرئیل و فرشتگان و همه ساکنان آسمان میلاد او را به جهان بشارت می دهند و جهان و عرش و بهشت و سدرة المنتهی از مژده این بشارت برخود می‌بالند و لبخند بر لب زمان می‌نشیند:

وُلدَ الهُدیٰ و الکائناتُ ضیاءُ　　و فمُ الزمانِ تبسّمٌ و ثناءُ

وَالروحُ و المَلأُ المَلائکِ حَولَهُ　　لِمولدین وَ الدُّنیا بِهِ بُشَراءُ

والعرشُ یَزهو، و الحظیرةُ تَزْدَهی　　و المنتهیَ و السدِّرةُ العَصماءُ (همان، ۳۴)

آمنه با میلاد او ید بیضا از آستین به در آورد و طوق هدایت برگردن بشریت آویخت، فضای کعبه و آسمان مکه نور باران شد و مدینه را رایحه مشک فراگرفت:

وَأَسدتْ لِلبَرِیَّةِ بِنتُ وَهبٍ　　یداً بیضاءَ، طَوَّقَتِ الرِّقابا

فَقامَ عَلیٰ سماءِ البیتِ نوراً　　یُضیءُ جبالَ مکةَ و النِّقابا

و ضاعَتْ یَثرِبُ الفَیحاءُ مِسکاً　　و فاحَ القاعُ أرجاءً وطاباً(همان، ۱۰۱)

راویان از زمان میلاد پیامبر(ص) حوادثی را در اطراف و اکناف جهان ثبت کرده‌اند. غالب مدیحه سرایان به وصف این رخدادها پرداخته‌اند. شوقی نیز به تقلید از شاعران

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

پیشین همچون بوصیری در ذکر پاره‌ای از این رخدادها مانند: به لرزه در آمدن عرش ستمکاران، خاموش شدن آتشکده‌های فارس، خشکیدن دریاچه ساوه و شکاف کنگره‌های ایوان مداین، داد سخن داده است:

ذُعِرتْ عُروشُ الظالمین، فَزُلزِلَتْ — وَ عَلَتْ عَلیٰ تِیجانِهم أَصداءْ
وَالنارُ خاوریةُ الجَوانبِ حَولَهُمْ — خَمَدَتْ ذَوائبُها، و غاضَ الماءُ
ریعَتْ لها شرفَ الایوانِ، فَانصدَعَتْ — مِن صَدمةِ الحق، لامِنْ صَدمةِ القُدُمِ

(همان، ص ۳۵ و ۱۹۷)

مناقب و فضایل:

ذکر مناقب و فضایل پیامبر(ص) فلسفه اصلی مدح نبوی بوده و مدیحه سرایان هر یک به نوبه خود پاره‌ای از آن‌ها را بر شمرده‌اند. فضایلی که شوقی پیامبر را به آن ستوده متنوع است اما فضایل اخلاقی گسترده‌ترین حوزه ستایش آن حضرت در شعر شوقی است و خود قابل تقسیم به حوزه‌های دیگر.

برخی از این مناقب به دوران کودکی پیامبر(ص) اختصاص دارد. او یتیمی است از خانواده‌ای فقیر و این ویژگی نیز در او قابل ستایش؛ چرا که یتیمی او برخلاف معمول - که به دلیل فقدان سرپرست، شخص را از جهات مختلف گرفتار نقصان و کاستی می‌کند - مایه خیر و برکت و سبب شکوفایی استعدادهایی بوده است که او را تا عالی‌ترین مراتب انسانی یعنی رسالت بالا برده و تا قاب قوسین أوأدنی به محبوبش نزدیک کرده است:

وَ أَرسَلَ عائلاً مِنکم یتیما — دَنا مِن ذِی الجلالِ فکان قابا

(همان، ص ۷۱)

نَعمَ الیتیمُ بَدَتْ مَخایلُ فَضلِهِ — و الیُتمُ رزقٌ بعضُه و ذَکاءُ

(همان، ص ۳۵)

صداقت، راستگویی و امانت داری بارزترین ویژگی دوران کودکی اوست که به او لقب «امین» داده و توجه همگان را به او معطوف کرده بود:

بِسوِیَ الأمانةِ فی الصِّبا و الصِّدقِ لَمْ — یَعرِفهُ أهلُ الصِّدقِ والأُمناءُ

(الشوقیات، همان، ۳۵)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

برترین کائنات و شایسته‌ترین رسولان است و در لوح آفرینش دومین الفبای هستی:

اسمُ الجلالةِ فی بَدیعِ حُروفِهِ أَلِفٌ هناک، و إسمُ طه الباءُ (همان، ۳۴)

نام محمد طغرای اسامی پیامبران، و صحیفه نام پیامبران به نام او ممهور است:

نَظِمَتْ أسامی الرُّسلِ فَهی صحیفةٌ فِی اللوحِ، و اسمُ محمدٍ طُغراءُ (همان)

شوقی پیامبر را به پاکی نسب می‌ستاید و بر این باور است که خاندان نبوت، از طرف پدر و مادر هر دو، حنیف و یکتا پرست بوده‌اند و از آلودگی شرک و جاهلیت مبرّا:

بَیتُ النَّبیینَ الذی لا یَلتَقی إلاّ الحنائفُ فیه و الحُنفاءُ (همان)

او پیش از پدارنش نوری در صلب آدم و رحم حوا بود و در هاله‌ای از انوار پاکی و طهارت. و پدارن و اجدادش در انتساب به او کسب فضیلت و افتخار نمودند؛ چرا که گاه اصل و ریشه از فرع و شاخه بهره می‌گیرد:

نُمُوا الیه فزادوا فی الوری شرفاً و رُبَّ أصلٍ لِفرعٍ فی الفخارِ نُمی

حَواه فی سُبُحاتِ الطُّهرِ قبلهم نورانِ قاما مقامَ الصُّلبِ و الرَّحمِ (همان، ۱۹۵)

او راز سر به مهری است که جز جبرئیل و غار حرا از درک آن عاجزند. چرا که انس او بالذت تنهایی و خلوت حرا بیش از انس با دوستان و نزدیکان بوده است:

سائِلْ حِراءَ، و روحَ القدس، هل عَلما مَصونَ سرٍّ عن الإدراکِ مُنکَتِمِ؟

و وحشةٍ لابنِ عبدالله بینهما أشهی من الأُنس بالأَحباب والحَشَمِ

(همان، ۱۹۵ - ۱۹۶)

خشم و رضای او تنها برای حق است، نه از سر بعض و کینه، و یا تظاهر به حلم و شکیبایی. از این رو چون داوری کند کس در آن تردید ننماید، چنان که قضای الهی تردید ناپذیر است:

و اذا غضبتَ و انما هی غضبةٌ فی الحق، لا ضِغنٌ و لا بَغضاءُ

و اذا رضیتَ فذاک فی مَرضاتِهِ و رِضیَ الکثیرِ تحلُّمٌ و ریاءُ

و اذا قضیتَ فلا ارتیابَ، کأنما جاء الخصومَ من السماء قضاءُ (همان)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

قلمرو تحت حمایتش چندان نفوذ ناپذیر است که حتی قیصرها و پادشاهان را نیز یارای دست اندازی به آن نیست و حریمش همانند حرم الهی است که هر که در آن پناه گیرد از تعرض در امان خواهد ماند:

و اذا حـمیتَ المـاءَ لم یُـورَدْ، ولو　　أَنّ القَـیاصِرَ و المـلوکَ ظِـماءُ
و اذا اجـرتَ فأنت بـیتُ الله، لم　　یَدخُلْ علیه المستجیرُ عداءُ (همان)

در مصاف با دشمن چون شیر می‌خروشد؛ اما مدارا و شکیبائیش در برابر سفیهان و جاهلان عرصه را بر آنان تنگ می‌کند:

و اذا مشـیتَ الی العـدا فـغضنفرٌ　　و اذا جـریتَ فـأنّک النکـباءُ
و تَـمُدُّ حِـلمَکَ للسـفیه مُـداریاً　　حتی یضیقُ بعرضکَ السفهاءُ (همان)

هیبت و وقار او نه چنان است که مردم را از گرد او بپراکند بلکه در همان حال به او عشق می‌ورزند و به کرم او امید دارند؛ چرا که محبت و هیبتش خدایی است. از این رو قلب قهرمانان و مجاهدان به عشق او می‌تپد، و با آن که می‌دانند در میدان نبرد کشته خواهند شد سر از پا نشناخته به او می‌پیوندند:

فی کـل نـفسٍ مـن سُـطاکَ مَـهابةٌ　　و لکل نفسٍ فی نداکَ رجاءُ (همان)
تـهفو إلیک- و إن أَدمیتَ حـبَّتَها　　فی الحربِ - أفئدةُ الابطال و البُهَمِ
مـحبّةُ الله أَلقـاها، و هـیبتُه　　علی ابـن آمـنةٍ فی کـل مُـصطَدَمِ

(همان، ص ۲۰۰)

همه این فضایل سبب شده است تا فضیلت منحصر به فرد دیگری به او ارزانی شود؛ چرا که خدا روزی همه بندگانش را به مشیت خود تقسیم می‌کند اما پیامبر را در انتخاب روزی مخیر کرده است:

اللهُ قَسَّـمَ بـین النـاسِ رزقَـهُمُ　　و أنت خُیِّرتَ فـی الارزاقِ و القِسَمِ

(همان، ۲۰۱)

علاوه بر اخلاق و رفتار، گفتار پیامبر نیز مورد ستایش و تحسین قرارگرفته است؛ چرا که سخنانش رایحه نغمه قدسی قرآن دارد، و حکمتهای گرانبهایش خردها را سیراب می‌کند:

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

أمـا حـديثُکَ فـی العـقول فَـمَشْرَعٌ و العـلم و الحِکَـمُ الغَـوالی المـاءُ
هـو صـبغة الفـرقان، نـفحة قـدسه و السین فی سوراته و الراء(همان، ص ۳۷)

معجزه و کرامات:

یکی از بزرگترین فضایل پیامبر معجزه و کرامات اوست. او پیامبری است امی و والامقام و علما جملگی ریزه خواران خوان دانش اویند. معجزه بزرگش قرآن است که او را از هر معجزه‌ای بی‌نیاز می‌کند؛ چراکه قرآن باغی است سرسبز و شاداب، که شرح و تفسیر و بیان، پی در پی به آن سرسبزی و طراوت و شادابی تازه می‌بخشد و آبشار جاری وحی لوح و قلم را هماره سیراب می‌گرداند:

یـا أیُّـها الأمـیُّ حَـبُکَ رتـبةً فـی العلم أن دانَتْ بک العلماءُ
الذّکـرُ آیـةُ ربّک الکُبری الّتی فـیها لبـاقی المـعجزاتِ غَـناءُ
و حدیقةُ الفرقان ضاحکةُ الرّبا بـالترجـمانِ، شـذیَّةٌ، غَـنّاءُ
و الوحیُ یقطرُ سَلسَلاً من سلسلٍ و اللـوحُ و القـلمُ البـدیعُ رُواءُ

(همان، ۳۴،۳۷)

اعجاز قرآن در جنبه‌های بلاغت، نظم و اسلوب، معنا و مضمون و... قرن‌ها توجه ادبای عرب و غیر عرب را به خود جلب نموده است. بدیعیه سرایان نیز هر یک به ابعادی از ان پرداخته‌اند. شوقی در این باب به اختصار سخن می‌گوید و بیش از همه به جنبه‌های بلاغی قرآن نظر دارد؛ چرا که قرآن سرچشمه فصاحت، بلاغت و بیان است و همه فصیحان و بلیغان شاگردان این مکتب‌اند:

صـدرُ البـیانِ له اذا التَـقَتِ اللُّـغَیَ و تَقدّم البلغاءُ و الفصحاءُ (همان، ۳۷)

با ظهور قرآن تورات و انجیل منسوخ گشتند و توجه ادیبان و فصیحان از بازار عکاظ - که از بزرگترین بازارهای موسمی و مجامع ادبی عصر جاهلی است - به غار حرا معطوف گردید:

نُسِـخَتْ بـه التـوراةُ و هـی وضـیئةٌ و تـخلّف الانـجیلُ و هـو ذُکـاءُ
لمّـا تـمشّی فـی (الحجاز) حکـیمُهُ فُضَّت (عُکاظُ) به، وقام حِراءُ (همان)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

سبک قرآن، سبک و شیوه ادبای عرب را به سخره گرفت، و چون اصحاب بلاغت خود را در برابر آن عاجز دیدند، از روی حسد پیامبر را شاعر و ساحر نامیدند:

أَزری بـــمنطقِ أَهـــلهِ و بـــیانِهم　　وحـــیٌ یُـقَصِّرُ دونـه البـلغاءُ
حسدوا، فقالوا: شاعرٌ أو ساحرٌ　　و مِن الحسود یکـون الاستهزاءُ

(همان)

اعجاز مضمون و محتوای قرآن نیز از نظر شوقی دور نمانده است. در بیان او غنای مضامین قرآن بدان پایه است که لفظ شریف آن به تنهایی قادر است انسان را به حق و تقوا و عطوفت توصیه نماید:

یکـــاد فـــی لفـظةٍ مـنه مشـرَّفةٍ　　یوصِیک بالحق، و التقوی و بالرَّحمِ

(همان، ص۱۹۷)

در باب کرامات اما شوقی نمونه‌های اندکی دارد. نخست حادثه مربوط به پیش از بعثت است که در ملاقات حضرتش با راهبان مسیحی، ابری بر فراز وی سایه افکند و باران آن، دیر نشینان و راهبان قله‌ها را سیراب کرد:

و ظَـلَّلَتْه فـصارت تـستظلُّ بـه　　غـمامةٌ جـذَبَتْها خِـیرَةُ الدِّیَـمِ
مُـــنجیةٌ لرســـول الله أُشـرِبَها　　قعائدُ الدَّیرِ، و الرُّهبانُ فی القِمَمِ

(همان، ۱۹۶)

حادثه دیگر به زمان هجرت مربوط می‌شود؛ آن گاه که مشرکان نقشه قتل پیامبر را کشیدند، او به قصد هجرت از مکه خارج و در حالی که ابوبکر نیز او را همراهی می‌کرد وارد غار شد. به فرمان خدا، عنکبوت تاری بر در غار تنید و کبوتران بر فراز غار به پرواز درآمدند تا مشرکان گمان برند که کسی به تازگی وارد غار نشده است. لذا همچون باطلی که در برابر شکوه حق با شکست مواجه شده است نومید بازگشتند و به این ترتیب پیامبر در سایه لطف الهی از شر مشرکان رهایی یافت:

وهـــل تـــمثّل نســجُ العـنکبوتِ لهـم　　کالغابِ، والحائماتُ الزُّغْبُ کالرَّخَمِ؟

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

فأَد بـــروا، و وجـوهُ الارضِ تـلعنُهم　　كـــباطلٍ مـن جـلالِ الحـق مـنهزِمِ
لولايـــدُ اللـــهِ بـــالجارَينِ مـاسلِما　　و عـينُه حـولَ ركـنِ الديـن، لم يَقُمَ
تـــوارَيـــا بـــجَناح اللـهِ، واستترَا　　و مـــن يـضُمُّ جـناحُ اللـه لايُـضَمِ

(همان، ص۱۹۹)، (شاعر دربیت اول به حدیث «نسج‌العنکبوت» اشاره کرده است. رک: مسند، حنبل ج۱/ ۳۴۸)

تسبیح سنگریزه‌ها در دستان مبارک آن حضرت، یکی دیگر از کرامات مورد اشاره شوقی است:

هل أبصروا الأثرالوضّاء، أم سمِعوا　　هَمْسَ التسابيحِ والقرآنِ من أَمَمِ؟

(همان، ۱۹۹)

«همس التسابیح» اشاره به حدیث سنگریزه هاست و چه بسا منظور شاعر از «الاثر الوضاء» (همان حدیث شق القمر باشد رک: بحارالانوار، مجلسی، ج ۱۷ / ص ۳۷۷)

و جاری شدن چشمه زلال از بین انگشتان و سیراب کردن یاران، رویدادی دیگر:

لما دعا الصحبُ يَستسقون من ظمإٍ　　فـاضتْ يـداه مـن التسنيم بـالسَّنَمِ

(همان. ۱۹۶)

معراج:

اما رخدادهایی از این دست در زندگی آن حضرت، در مقایسه با معراج چندان بزرگ به نظر نمی‌رسد. معراج یکی از زیباترین و شگفت‌ترین صحنه‌های زندگی پیامبر است. شگفتی این حادثه چنان است که برخی را به ویژه در خصوص معراج جسمانی به تردید واداشته است. شوقی در پاسخ کسانی که به معراج با تردید نگریسته‌اند آن را نشانه عظمت پیامبر و لطف و مشیت الهی قلمداد می‌کند؛ چراکه جسم پیامبر که طاهرترین اجسام، و از جنس نور و عطر و شکوه و لطافت است، شایستگی آن را دارد که به بالاترین منزلت و مقام عروج نماید، مقامی که خورشید و جوزا را نیز بدان راهی نیست:

يـا أيّـها المُسـرَى بـه شـرفاً الى　　مـــالا تـنالُ الشـمسُ و الجـوزاءُ
يتساءلون - و أنت أَطهرُ هيكل -　　: بـــالرّوح أم بـــالهيكل الإســراءُ
بـهما سـموتَ مُـطَهَّرَينِ، كـلاهما　　نـــورٌ، و ريـــحانيةٌ، و بـــهاءُ
فـضلٌ عـليكَ لذى الجـلالِ و مِـنَّةٌ　　و اللهُ يفعل مايرى و يشاءُ (همان، ۳۹)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

شوقی داستان معراج را به تفصیل بیان می‌کند. پیامبر شبانه به مسجد الاقصی می‌رود، جایی که فرشتگان و پیامبران به انتظار ایستاده‌اند و چون پیامبر از آن جا می‌گذرد، همانند شهاب‌هایی که ماه را احاطه کرده‌اند، یا سپاهیانی که اطراف پرچم گرد آمده‌اند، وجود مبارکش را در میان می‌گیرند و پیامبران بزرگ در نماز به او اقتدا می‌کنند؛

أسـرَی بک اللهُ لیـلاً، اذ مـلائکَةُ و الرُّسلُ فی المسجد الأقصی علی قدَمِ
لمـا خـطرتَ بـه التـفُّوا بسـیّدِهم کـاشهب بـالبدرِ، أو کـالجُند بـالعَلمِ

(همان، ۱۹۸)

پیامبر سوار بر براق افلاک را در می‌نوردد و به آسمانی قدم می‌نهد که هیچ بال پرواز یا پای پیاده‌ای را یارای رسیدن بدانجا نیست. پیامبران در زیر عرش در مراتب خود متوقف می‌شوند و عرش، تنها در اختیار محمد قرار می‌گیرد. گویی خدا با این تقرب می‌خواهد نعمتش را بر پیامبرش افزون کند:

جُبتَ السماواتِ أو مـافوقَهنّ بـهم عـلی مـنوّرةٍ دُرِّیّـةِ اللُّـجُمِ
حـتی بـلغتَ سـماءً لا یُـطارُ لها علی جَناحٍ، و لا یُسعیَ علی قَدمِ
و قـیل: کـلُّ نـبیٍّ عـند رتـبتِهِ و یـا مـحمّدُ، هـذا العـرشُ فـاستَلِمِ
و ضاعَفَ القُربُ، ما قُلّدتَ مِن مِنَنٍ بـلا عِـدادٍ و مـا طَـوَّقتَ مـن نِـعَمِ

(همان، ۱۹۹-۱۹۸)

در این جا به بیان فلسفه معراج می‌پردازد، سفری که گویی برای آن تدارک دیده شده است تا پیامبر بر اسرار غیب آگاه گردد و علوم کائنات را فرا گیرد؛ از این رو اسرار لوح و قلم در اختیار او قرار می‌گیرد و خزانه‌های علم و حکمت بر او نمایان می‌گردد:

خَطَّطتَ للدین و الدنـیا عـلومَهما یا قاریءَ اللَّوح، بل یا لامِسَ القَلَم
أحطْتَ بینهما بالسّرِّ، و انکشـفتْ لک الخزائنُ من عِلْم، و من حِکَمِ

(همان، ۱۹۸)

فلسفه معراج تنها بیان عظمت و منزلت پیامبر نیست، بلکه پیامبر نیز مایه شکوه و زیبایی، و مرکز شعاع‌های منزلگاههای معراج است. گویی در این سفر همه زیبایی‌ها در او

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

تجلی یافته و چشم‌ها همه به او دوخته شده به تعبیر زیبای شوقی، او هم آینه است و هم آینه‌دار و هم زیبارویی که تصویرش در آینه منعکس شده است:

فی کلِّ منطقةٍ حواشی نورها نونٌ، و أنت النقطةُ الزهراءَ
أنت الجمالُ بها، و انت المجتلیٰ و الکفُّ، و المرآةُ، و الحسناءُ

(همان، ۳۹)

خدا در این سفر پیامبر را به مهمانی فراخوانده و برایش سفره‌ای از طعام‌های بهشتی گسترانیده است. اکنون عرش و عرشیان همه در اختیار اویند و او سوار بر شانه‌های جبرئیل تنها به مهمانی خدا می‌آید و بر سر خوانی می‌نشیند که دیگر پیامبران در آن اذن حضور ندارند:

أللهُ هَیَّأَ من حظیرةِ قُدسه نُزلاً لذلک لم یَجُزْهُ علاءُ
العرشُ تحتکَ سُدَّةً و قوائماً و مناکبُ الروحِ الامینِ و طاءُ
و الرُّسلُ دونَ العرشِ لَمْ یُؤذَنْ لهم حاشا لِسِغیرکَ موعدٌ و لقاءُ

(همان)

خاندان و اصحاب:

شوقی پس از بیان فضایل و کرامات پیامبر به ستایش خاندان و اصحاب آن حضرت می‌پردازد؛ چرا که تصویرآنان نیز می‌تواند نمودار کوچکی از تصویر پیامبر باشد. او بر خاندان پیامبر درودهای بیکران نثار می‌کند، آنان که برگزیدگان خدا و پرچمدار بیت و حرم‌اند و آن گاه که چهره روزگار در اثر سختی‌ها در هم کشیده شود، با گشاده رویی بر حوادث روزگار لبخند می‌زنند و با عزم و همت به مصاف سختی‌ها می‌روند:

وَصلِّ ربِّی علی آلٍ به نُخَبٍ جعلتَ فیهم لواءَ البیتِ و الحَرَم
بِیضُ الوجوهِ، و وجهُ الدهرِ ذوحَلَکٍ شُمُّ الأُنوفِ، و أنَفُ الحادثاتِ حمِی

(همان، ۲۰۷)

شوقی وصف یاران آن حضرت را از خدیجه و علی آغاز می‌کند؛ که پیش از همه دعوتش را لبیک گفتند، آن گاه به اندک پیروان فقیر و ضعیف وی می‌پردازد که، به نیروی اعجازگر ایمان - که قادر است یخ را نیز به لشکر بی صدا تبدیل کند - همچون صخره‌های

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

سخت در برابر مشرکان ایستادند، آزارشان را از پیامبر دفع نمودند، بنیانشان را برکندند و بتهایشان را در هم شکستند و به تلی از خاک تبدیل کردند:

هل کانَ حولَ محمدٍ من قومهِ — إلاّ صبیٌّ واحدٌ و نساءُ؟
فدَعا، فلَبیَّ فی القبائلِ عُصبةٌ — مُستضعَفون، قلائلٌ أَنضاءُ
رَدُّوا بأْس عنه من الأَذی — مالا تَرُدُّ الصخرةُ الصّماءُ
و الحقُّ و الایمانُ ان صُبَّا علی — بردٍ ففیه کتیبةٌ خرساءُ
نَسفوا بناءَ الشِّرک فهو خرائبٌ — واستأْصلوا الأَصنامَ، فهی هَباءُ

(همان، ۴۰)

دین:

تفسیر و توصیف دین یکی از بهترین شیوه‌های معرفی چهره پیام‌آور آن دین است. لذا شاعران مدیحه‌سرا درراستای ستایش پیامبر دین او را نیز ستوده‌اند. شوقی نیز تفسیر مبسوطی از اسلام و نظام سیاسی - اجتماعی آن ارائه می دهد و از توحید به عنوان نخستین ویژگی آن یاد می‌کند؛ همان حقیقتی که سقراط در دفاع از آن جام شوکران را چون شهد شیرین سرکشید و پس از وی، حقیقت طلبان بسیاری در این راه به شهادت رسیدند؛ چراکه نظام امور بر مبنای توحید تحقق می‌یابد؛ چنانکه ایزوس - الهه مصریان قدیم - زمانی توانست حکومت خویش را قوام ببخشد که اداره آن را به تنهایی عهده‌دار شد:

بُنِیَتْ علی‌التوحید، و هی حقیقةٌ — نادی بها سُقراطُ و القدماءُ
وَجَدز الزُّعافَ من السُّموم لأَجلها — کالشَّهدِ، ثمّ تتابعَ الشُّهَداءُ
إیزیسُ ذاتُ الملک حین توحَّدَتْ — أخذت قِوامَ أمورِها الاشیاءُ

(همان، ۳۸)

دین پیامبر دین سماحت و در عین حال دین منطق و خرد است، لذا خردمندان و اندیشه‌ورزان به آن پاسخ مثبت دادند، اما جاهلان و سفیهان، که در اوهام خویش گرفتار بودند، پیامش را نشنیدند و همچنان در تاریکی اوهام خویش باقی ماندند :

لَمّا دعوتَ الناسَ لبّی عاقلٌ — وأَصمَّ منک الجاهلین نداءُ
أَبَوُا الخروجَ إلیک من أَوهامهم — والناسُ فی أَوهامهم سُجناءُ (همان)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

اسلام با تکیه بر توحید، اداره و اصلاح ا مور مـردمان را بـرعهده گـرفت و دردهـای کهنه‌شان را که از روزگار ارسطو درمانی برای آن یافتن نشده بود التیام بخشید:

داءُالجـماعةِ مـن أَرسـطالیس لم　　یُوصَفْ له حتی أَتیتَ دواءُ (همان)
نـوُرالسـبیلِ یُسـاسُ العـالَمونَ بـها　　تَکـفَّلَتْ بشـبابِ الدَّهـرِ و الهَـرَمِ

(همان، ۲۰۴)

نظام سیاسی - اجتماعی:

شوقی در توصیف نظام سیاسی - اجتماعی اسلام نمونه‌های تاریخی فراوانی ذکـر می‌کند که با صرف نظر ازشواهد تاریخی، تنها مهمترین و کارآمدترین ویژگی‌های آن یعنی عدالت را یادآور می‌شویم. از منظر شوقی، اسلام نظامی مبتنی بر عدالت است و ارباب و رعیت در این نظام حقوق یکسان دارند. در رأس نظام خدا قرار دارد و قاعده این هرم را توده‌های برابر انسان‌ها تشکیل می‌دهند:

فرسمتَ بعدَک للعبادِ حکومةً　　لاسـوقةٌ فـیها و لاأُمـراءُ
اللهُ فـوقَ الخلقِ فـیها وحـدَهُ　　والنّـاسُ تـحتَ لواءِهـاأَکـفاءُ

(همان، ۳۸)

او از جنگ نیز به عنوان یکی از ضرورتهای اصلاح نظام یاد می‌کند که به منظور برقراری حق و عدالت مقرر گردیده است:

والحربُ فی حقٍ لدیک شـریعةٌ　　و مـن السُّـمومِ النـافعاتِ دواءُ

(همان)

ویژگی مهم دیگر نظام سیاسی - اجتماعی اسلام احسان است. در این نظام فقیر و غنی هر دو حق حیات دارند. احسان در این دین یک فرضیه است؛ لذا احسانی که توأم با اذیت و منت باشد فاقد ارزش است و برای احقاق حقوق فقرا نظام زکات مقرر گردیده است. باور شوقی از این ویژگی این است که اگر انسان‌ها در انتخاب دین آزاد بودند، فقرا دینی جز اسلام برنمی‌گزیدند:

والبِـرُّ عـندک ذمّـةٌ، و فـریضةٌ　　لامِـنَّةٌ مـمنونةٌ و جَـباءُ

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

جـاءَتْ فَـوَحَّدَتِ الزكـاةُ سبيلَه حـتّى الْـتَقَى الكـرماءُ و البـخلاءُ
أَنصفتَ أهلَ الفقرِ من أهل الغـنَى فـالكلُّ فـى حـقِ الحـياةِ سـواءُ
فـلو أَنَّ انسـاناً تـخيَّرَ مـلّةً مـااخـتارَ الاّ ديـنَک الفـقراءُ

(همان، ۳۹-۳۸)

جهاد:

یکی از مهمترین و زیباترین موضوعاتی که شوقی در توصیف دین و ترسیم سیمای پیامبران بدان می‌پردازد جهاد است ؛ چراکه اسلام و محمد از این ناحیه بیش از همه مورد انتقاد قرار گرفته‌اند؛ به گونه‌ای که برخی ازمخالفان، اسلام را دین شمشیر و خشونت می‌دانند، نه دین منطق واستدلال. این افترا در عصر حاضر در بین برخی از مستشرقان به شدت رایج است. از جمله "توماس مور" درکتابی که درباره قرآن به نگارش درآورده جنگ را شر مطلق می‌انگارد، به گونه‌ای که حتی آمدن واژه جنگ را نیز در اسلام گناهی نابخشودنی می‌پندارد. او در مقام برتری مسیح بر محمد می‌گوید: «فرق است میان محمد که قوانین خدا را با نیروی سلاح بر مسلمانان تحمیل می‌کند، و مسیح که پیروان و مریدانش را با نیروی عشق و محبت پدرانه به سوی خود می‌خواند.(رک: شوقی وقضایاالشعرالمعاصر، علی مرزوق علمی، ص ۱۳۹ ؛ به نقل از Muir The coran p.64-65)

او در این عقیده از مستشرق معاصر خود دکتر "ویل" متأثر است که گرچه محمد را تا مرحله نبوّت بالا می‌برد اما در عین حال او را انسانی تلقی می‌کند که به جای گذشت و تسامح همواره با توطئه و جنگ افروزی حق را یاری می‌کند. او همچنین جاودانگی دین محمد را نیز مورد تردید قرار می‌دهد.(همان)

شوقی در قصیده «نهج البرده» که از شاهکارهای شعری اوست در مقام پاسخگویی و در دفاع از جهاد و جنگ، بر منطق و فطرت و طبیعت تکیه می‌کند، و با استناد بر تاریخ مسیحیت خواننده را به داوری فرا می‌خواند؛ زیرا مسیحیت که اکنون اسلام را به خشونت متهم می‌سازد، خود با نیروی شمشیر نشر یافته است:

قالوا : غزوتَ، و رُسلُ اللهِ مابُعِثوا لقتلِ نـفسٍ و لاجـاءوا لِسـفکِ دَم
جهلٌ، و تضليلُ أَحلام، و سفسطةٌ فتحتَ بِالسيفِ بـعدالفـتحِ بـالقَلَمَ

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

لمّا أَتی لکَ عفواً کلُّ ذی حَسَبٍ تکـفَّلَ السیفُ بـالجهّالِ والعَـمَمِ

(الشوقیات، ۲۰۱)

چنانکه ملاحظه می‌شود، او ابتدا ادعای مستشرقان و دلایل آنان را بـه اخـتصار بـیان می‌کند و آن را ناشی از جهل و سفسطه و تشویش اذهان می‌داند و آنگاه در مقام پاسخگویی می‌گوید که: اسلام ابتداء دست به شمشیر نمی‌برد، بلکه در عین برخـورداری از قـدرت، نخست با مراسله و مفاهمه دین را تبلیغ می‌نماید و پس از طی همه راههای مسالمت جویانه در صورت خودداری مشرکان از پذیرش اسلام، به آنان اعلان جنگ می‌دهد و در این حال نیز هرگز خود آغازگر نبوده، بلکه به مصداق آیه «فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بـمثل مـا اعتدی علیکم» (بقره/۱۹۴) حمله دشمن را پاسخ می‌دهد.

باید گفت برای ملتی که صاحب ایدئولوژی و پیام است، تبلیغ حق طـبیعی بـه شـمار می‌رود، اما به علت محدود بودن کارآیی منطق و استدلال در تبلیغ، استفاده از ابزار قدرت ضروری است. بیت سوم کاملاً گویای این است که انسان‌های شـریف و دانـا بـا مـنطق و استدلال اسلام را پذیرفته‌اند و اسلام تنها برای تسلیم جاهلان و سفیهان از شمشیر کمک گرفته است.

شوقی برای اقناع کسانی که با تکیه بر رحمت و عطوفت مسیح، اسلام را به خشونت متهم می‌کنند، با تکیه بر منطق، حوزه مسائل عقلی را از مسائل احساسی و عاطفی جدا کرده و بیان می‌دارد که: رحمت و عطوفت هرگز به معنای حذف مجازات و عقوبت نیست، بلکه گاهی مدارا کردن و مسامحه جامعه را به تنگنا دچار می‌کند و اعمال قدرت می‌تواند ریشه شر و فساد را بخشکاند و در جامعه آرامش و امنیت برقرار سازد:

والشّرُّ إن تَلْقَهُ بالخیرِ ضِـقتَ بـه ذرعاً، و إن تَـلْقَهُ بِـالشّرِّ یَـنْحَسِمِ

(همان)

آن گاه با تکیه بر تاریخ مسحیت یادآور می‌شود که مسیحیان سالیان دراز در چـنگال شرک گرفتار بودند و از سوی امپراطوران روم شکنجه‌های سختی را متحمل می‌شدند، و زمانی که امپراطوران روم به دین مسیح گرویدند، با تکیه بر قدرت امپراطـوری و نـیروی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

شمشیر، صلیب بر بتهای معابد و پرستشگاهها یافت، و بر این نکته تأکید می‌کند که اگر قدرت و حمایت امپراطوری نبود هرگز با رفق و مدارا چنین حادثه‌ای رخ نمی‌داد:

سَلِ المسیحیَّةَ الغرّاءَ، کم شربت — بالصّابِ من شهواتِ الظالمِ الغَلِمِ
طریدةُ الشرکِ، یؤذیها، و یوسعُها — فی کلِّ حینٍ قتالاً ساطعَ الحَدَمِ
لولا حُماةٌ لها هَبُّوا لنصرَتِها — بالسیفِ، ماانتفعتْ بالرّفق و الرُّحَمِ

(همان)

نکته‌ای که از این بیان استنباط می‌شود این است که قدرت و شمشیر در اسلام هدف نیست، بلکه آنجا که در مواجهه با نابخردان و انسان‌های عاصی، ابزار استدلال و منطق کارآیی لازم را ندارد، وسیله احقاق حق و نظم امور به حساب می‌آید:

لمّا أتی لک عفواً کلُّ ذی حَسَبٍ — تکفَّلَ السیفُ بالجهّالِ والعَمَمِ

(همان)

این نکته سبب شده است که اسلام برای جلوگیری از انحراف و افسارگسیختگی قدرت آن را مهار نموده، آداب و قوانین جهاد را به مسلمانان بیاموزد و آنان را به رعایت عهد و پیمان‌ها و حفظ حرمت‌ها ملزم نماید:

عَلَّمْتَهم کلَّ شیءٍ یَجهلونَ به — حتیَّ القتالَ، ومافیه من الذِّمَمِ

(همان، ۲۰۱)

شوقی از منظر دیگر جهاد را مایه عزت و شرف ملت‌ها قلمداد می‌کند؛ که هر ملتی از آن سرباز زند هرگز به بزرگی و شرف دست نمی‌یابد:

والحربُ فی شرفِ الشعوبِ و فإنْ بَغَوا — فالمَجدُ ممّا یَدَّعونَ بَراءُ

(همان، ۴۰)

توسل و شفاعت:

توسل و شفاعت خواهی همواره یکی از مضامین عمده مدح پیامبر بوده که غالباً مدیحه سرایان پس از ستایش پیامبر، قصاید خود را بدان متبرک نموده، و شفاعت حضرتش را به عنوان پاداش اظهار ادب و ارادت خویش قلمداد کرده‌اند.

شفاعت در اصطلاح به مفهوم دعای شفیع در حق گناهکاران است و شفاعت خواهی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

در واقع همان طلب دعا از شفیع، که یکی از سنت‌های پسندیده مسلمانان است و آیات و احادیث فراوانی بر معنای شفاعت و استحسان و فایده آن انگشت صحت و تأکید نهاده‌اند.(ر.ک : نساء/ ۸۵، ۶۴، محمد/ ۱۹، توبه/۱۰۳، یوسف/۹۷-۹۸ ، صحیح، البخاری، ، ج ۶/ ص ۱۱۱-۱۱۲ ،مسند، حنبل، ص ۲۷۸-۲۷۷)

به جز ابن تیمیه (۷۲۸ ه) - امام و فقیه مذهب حنبلی - که بسیاری از اصول و سنت‌های مسلمانان، از جمله شفاعت را مورد انکار قرار داده، و وهابیان که شفاعت اولیای خدا را در دنیا منکر شده‌اند(الوهابیه فی المیزان، السبحانی، ص ۲۹۳) ، هیچ یک از علمای اسلام و مذاهب گوناگون در آن تردید روا نداشته، و آیات و روایاتی راکه در آن لفظ شفاعت آمده است به معنای دعا و توسل تعبیر و تفسیر نموده‌اند.(رک: الکشاف، الزمخشری، ج ۱ / ص ۵۴۳، ذیل تفسیر آیه /نساء۸۵، التفسیرالکبیر، الرازی، ج ۲۷، ص ۳۷-۳۳، ذیل تفسیر آیه /۷ غافر)

شوقی نیز که یکی از پیروان اهل سنت است، به پیروی از اسلاف خود به شدت این سنت را گرامی داشته و پاره‌ای از مدایح خود را بدان اختصاص داده است تا در برابر گناهانی که به اعتقاد او از بخشش فراتر است بدان چنگ زند و آن گاه که صالحان و پرهیزکاران با توشه عمل نیک به پیشگاه خدا و رسول بارمی‌یابند، او سروده‌های خویش را همراه با اشک ندامت تقدیم نماید و خود را در پناه عزت و قدرت حضرتش جای دهد :

ان جلّ ذنبی عن الغفران، لی أمل　　فی الله یجعلنی فی خیر معتصم
ألقی رجائی اذا عزّ المجیر علی　　مفرّج الکرب فی الدارین و الغمم
اذاخفضت جناح الذل أسأله　　عزّ الشفاعة، لم أسأل سوی أمم
و إن تقدم ذوتقوی بصالحة　　قدّمت بین یده عبرة الندم

(الشوقیات، ۱۹۴)

شوقی همکیشان خود را نیز که پرنده شوم بدبختی بر فرازشان سایه گسترانیده و در اثر پیروی از هواهای نفسانی دچار تفرقه گردیده‌اند و اعتماد و صمیمیت از بین آنان رخت بربسته است از یاد نمی‌برد:

سألت الله فی ابناء دینی　　فإن تکن الوسیلة لی أجابا

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

وما للمسلمين سواک حصن اذا ما الضّرّ مسّهم ونابا
كأن النّحس حين جرى عليهم أطار بكل مملكة غرابا

(همان، ص ۷۲)

أدعوک عن قومی الضعاف لأزمة فی مثلها يلقى عليک رجاء
أدری رسول الله أن نفوسهم ركبت هواها، والقلوب هواء؟
متفككون، فماتضم نفوسهم ثقة، ولاجمع القلوب صفاء

(همان، ص ۴۱)

و از خدا می‌خواهد که به برکت وجود مبارک آن حضرت سرانجام مسلمانان را همانند سرآغازشان نیک رقم زند:

فالطف لأجل رسول العالمين بنا ولا تزد قومه خسفا، ولا تسم
يارب أحسنت بدأ المسلمين به فتمّم الفضل، وامنح حسن مختتم

(همان، ۲۰۷)

نتیجه:

بدیعیه سرایی به مفهوم اصطلاحی آن در قرن هفتم هجری و از دل ادبیات صوفیانه و با انگیزه دینی و ادبی متولد شد. در این فن غالباً ضمن ستایش اخلاق و فضایل پیامبر، از اماکن نزول وحی سخن به میان آمده، یا در اثنای سخن از اصل و نسب حضرتش گوشه‌هایی از اخبار و سیره نبوی ذکر می‌شود و توسل و شفاعت خواهی ویژگی بارز این فن است.

اشعار بوصیری در مدح پیامبر، نخستین شعر اصیل در این فن به شمار می‌رود و "برده" بوصیری بنیاد بدیعیه سرایی در ادبیات عرب و الهام بخش شاعران بدیعیه سرای پس از اوست. در دوره معاصر نیز شاعران بسیاری به معارضه با آن برخاسته‌اند. شوقی یکی از این شاعران مشهور معاصر است که در معارضه با "برده" بوصیری، قصیده‌ای با عنوان "نهج البرده" سروده است. دو قصیده «همزیه» و «ذکریٰ المولد» نیز تبلور ایمان و اعتقاد دینی اوست.

شوقی نیز همانند شاعران پیشین و در رأس آنها بوصیری، قصاید خویش را در

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

محورهای: میلاد، مناقب و فضایل، معجزه و کرامات، معراج، خاندان و اصحاب، دین، نظام سیاسی ـ اجتماعی و توسل و شفاعت به نظم کشیده است.

منابع:

۱- قرآن کریم

۲- ابن حنبل، احمد، مسند، بیروت، دارصادر- المجلد الاول.

۳- ابن زهیر، کعب، دیوان، صنعة ابی سعید الحسن بن الحسین العسکری، بیروت، دارالکتاب العربی، الطبعة الاولی، ۱۴۱۴ هـ - ۱۹۹۴م.

۴- البخاری، ابوعبدالله، صحیح، شرح الکرمانی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، الطبعة الثانیة. ۱۴۱۰ هـ - ۱۹۸۱م، المجلد السادس.

۵- بوصیری، شرف الدین ابی عبدالله محمد، قصیده مبارکه برده، ترجمه و شرح و تفسیر حاج سید محمد شیخ الاسلام، انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، چاپ اول، ۱۳۶۱.

۶- الحتی، حنانصر، شرح دیوان الأعشی الاکبر، بیروت، دارالکتاب العربی، الطبعة الثانیة، ۱۴۱۴هـ - ۱۹۹۴م

۷- حسین، علی صافی، الادب الصوفی فی مصر فی القرن السابع الهجری، مصر، دارالمعارف، ۱۹۶۴م.

۸- الحوت، کمال یوسف، دراسة سنن ابی داود، بیروت، دارالجنان، المجلد الاول.

۹- الرازی، فخرالدین محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت، داراحیاء التراث العربی، الطبعة الثانیة، الجزء السابع.

۱۰- الزمخشری، الامام جارالله، الکشاف، نشر ادب الحوزة، الجزء الاول.

۱۱- السبحانی، الشیخ جعفر، الوهابیة فی المیزان، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ هـ.ق

۱۲- شوقی، احمد، الشوقیات، بیروت، دارالکتاب العربی، الطبعة الثانیة عشرة، ۱۳۱۴هـ-۱۹۹۲ م، الجزء الاول.

۱۳- علمی، علی مرزوق، شوقی و قضایا الشعر المعاصر، بیروت، دارالنهضة العربیة، ۱۹۸۱م.

۱۴- علوش، جواد احمد، شعر صفی الدین الحلی، بغداد، مطبعة دارالمعارف، الطبعة الاولی، ۱۳۷۹ هـ - ۱۹۵۹م.

۱۵- مبارک، زکی، المدائح النبویة و مدیح اهل البیت، دمشق، مکتبة الشرق الجدید، الطبعة الثانیة، ۱۹۹۷م.

۱۶- المجلسی، الشیخ محمد باقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانیة، ۱۴۰۳ هـ ۱۹۸۳م، الجزء السابع عشر.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

ارجوزة بهمنیار فی الجمل
تکملة لألفیة ابن مالک فی النحو

دکتر محمود شکیب انصاری
استاد دانشگاه شهید چمران اهواز

(از ص ۵۷ تا ۷۵)

چکیده :

محمد جواد بهمنیار ارجوزه‌ای را در درباره‌ی انواع جمله‌های عربی به عنوان «تکمله‌ای بر الفیه ابن مالک اندلسی» سروده است. این مقال با مقدمه‌ای درباره‌ی نقش دانشمندان و نویسندگان ایرانی تبار در زمینه‌ی تحقیق و تألیف علوم عربی در گذشته و حال آغاز می‌شود، سپس خلاصه‌ای درباره‌ی زندگی علمی ابن مالک اندلسی ناظم الفیه، و محمد جواد بهمنیار ناظم تکملهٔ انواع الجمل را ارایه می‌کند. و سرانجام ابیات منظومه‌ی بهمنیار را که به ۵۲ بیت می‌رسد. شرح و توضیح می‌دهد. باشد که خوانندگان عربی زبان بر توانمندیهای علمی ایرانیان، و خدمات بزرگی که به زبان و علوم عربی انجام داده‌اند واقف گردند. و طلاب نحو از این تکمله بهره‌مند شوند.

واژه‌های کلیدی: ابن مالک،بهمنیار،الالفیه انواع الجمل.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

المقدمة:

اهتم الایرانیون باللغة العربیه، منذ أن اعتنقوا الدین الحنیف فکانوا من اوائل الدارسین و الباحثین فی قواعد اللغة و آدابها. و تاریخ العلم و الحضارة یشهد لهم بذلک بکل فخر و اعتزاز.

فقد درسوا العربیة لغة دینهم و قرآنهم بجدٍ، و صنَّفوا أشهر الکتب فی علوم اللغة، من صرف و نحو و بلاغة، و تاریخ أدب، فهذا عبدالرحمن بن هرمز من أشهر علماء النحو فی القرن الاول الهجری. أخذ النحو عن ابی الاسود الدئلی، و نقله الی المدینة المنورة و تکلم فیه، (توفی سنة ۱۱۷ ه. ق)، ثم الخلیل بن احمد الفراهیدی، قیل أنَّ جدّه کان من الایرانیین الذین سکنوا الیمن قبل الاسلام، و یعتبر علی رأس الطبقة الثانیة للنحویین (توفی سنه ۱۷۵ ه.ق) و تلمیذه سیبویه البیضاوی الشیرازی مؤلف الکتاب الذی هو أشهر من نارٍ علی علم. و کان استاذ علماء البصرة فی زمانه، کذلک الکسائی الکوفی معاصر سیبویه و رأس مدرسه الکوفه و ابوزکریا یحیی بن زیاد الفراء (مولی بنی اسد)، توفی (سنة ۲۰۷ هـ.ق) و ابوالقاسم بن عبدالرحمن الزجاجی النهاوندی، مؤلف کتاب الجمل. (توفی سنة ۳۳۷ هـ. ق). و مبرمان العسکری تلمیذ الزجاج و مؤلف کتاب شرح شواهد سیبویه (توفی سنة ۳۴۵ ه. ق.) و ابن درستویه الفسائي المتوفی سنة ۳۴۷ هـ، و ابن قتیبة الدینوری مؤلف کتاب جامع النحو الکبیر، و جامع النحو الصغیر، (توفی ببغداد سنة ۲۷۶ هـق) و ابوبکر محمد بن احمد المعروف با بن الخیاط السمرقندی، مؤلف کتاب النحو الکبیر، (توفی بالبصرة سنة ۳۲۰ هـ . ق)

و نفطویه الواسطی، مؤلف کتاب المقنع فی النحو، توفی ببغداد (سنة ۳۲۳ هـ . ق) و ابوعلی الدینوری، مؤلف کتاب المهذب فی النحو، توفی بمصر سنة (۲۸۹ هـ . ق) و ابوسعید السیرافی، مؤلف کتاب اخبار النحویین البصریین توفی ببغداد سنة ۳۶۸ هـق و

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

ابوعلی الحسن بن احمد الفارسی الفسائی (توفی ببغداد سنة ۳۷۷هـ ق) مؤلف کتاب «الأفعال» و کتاب «الایضاح»، و کتاب «التکملة». و ابوزکریا الخطیب التبریزی مؤلف المقدمة فی النحو، و شرح اللمع لاین جنی، توفی ببغداد سنة ۵۰۲هـ ق. و ابونزار الحسن بن صافی الأرموی مؤلف کتاب الحاوی، و العمده فی النحو، توفی بدمشق سنة ۵۳۸هـ و محمود جار الله الزمخشری مؤلف النموذج و الامالی، و المفصل (توفی سنة ۵۳۸) و ابوالفتح المطرزی الخوارزمی مؤلف کتاب المصباح و المقدمة المطرزیة، توفی بخوارزم سنة ۶۱۰هـ . ق، و ابن بامشاذ الدیلمی مؤلف شرح الجمل للزجاجی و شرح الاصول لابن السراج، توفی سنة ۴۶۹هـ . ق، و محمد بن الحسن الاستراباذی، شارح کتاب الکافیة فی النحو، و کتاب الشافیة. فی الصرف، و ابوالفضل احمد بن محمد المیدانی النیشابوری المتوفی عام ۵۴۵هـ ق، مؤلف کتاب الهادی للشادی فی النحو الذی توفی سنة ۸۹۸هـ ق، حقّق هذا الکتاب الدکتور فیروز حریرچی استاذ جامعة طهران، و ابوضیاء الدین الجامی مؤلف شرح الکافیة توفی سنة ۸۹۸هـ ق، و ابوالفضل جلال الدین السیوطی صاحب المؤلفات القیمه کشرح الألفیة و کتابه القیم همع الهوامع فی الصرف و النحو و شرح العوامل فی القرآن الکریم، و الاقتراح فی اصول النحو، و بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین و النحاة. و میر شریف الجرجانی مؤلف کتابی صرف میر و نحو میر. و من المعاصرین ألّف المرحوم الدکتور محمود شهابی استاذ جامعة طهران، اصول الصرف و اصول النحو و صنف الدکتور ابراهیم دیباجی استاذ جامعه طهران ایضاً کتاب الجدید فی الصرف والنحو، و صنف کاتب هذه السطور کتابی: مباحث فی علم الصرف، و علم النحو و الاعراب. هذه بعض اهتمامات الکتاب و النحویین الایرانیین بالنسبة لقواعد اللغة العربیة منذ صدر الاسلام حتی یومنا هذا. و اذا ما شئنا استقصاء الاعمال الکاملة للایرانیین، و شرح آرائهم فی مجال النحو و الصرف لاقتضیٰ ذلک تألیف کتاب فی عدة اجزاء(۱).

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

ابن مالک و ألفیته فی النحو:

جمال الدین محمد بن عبدالله بن مالک الطائی الاندلسی، ولد بمدینة «جیان» التی کانت تقع شرقی قرطبة بالاندلس، و کانت و لادته علی الاشهر سنة ۶۰۱ للهجرة، و توفی سنة ۶۷۲هـق دمشق، و دفن فیها، بلغت مؤلفاته المطبوعة و المخطوطة خمسة و خمسین مصنفاً، اشهرها فی النحو کتاب «الکافیه الشافیه» التی استوعب فیها کل ما سمعه و شرحه، و «الالفیة» و هی خلاصة الکافیة، و الکتابان ألفهما نظماً. و علی الالفیه شروح کثیرة اشارالیها حاجی خلیفه فی کتاب کشف الظنون، منها شرح ابن الناظم، و شرح الاشمونی و شرح المرادی، و شرح ابن عقیل، و شرح السیوطی و شرح السیالکوتی، و شرح ابن هشام الانصاری، و له ایضاً کتاب «تسهیل الفوائد و تکمیل المقاصد» فی النحو و الصرف نثراً (۲) و الفیة ابن مالک تفتقر لبحث انواع الجمل، مما دفع بالشیخ محمد جواد بهمنیار الکرمانی القیام بهذه المهمة، و نظم ارجوزته فی الجمل.

الشیخ محمد جواد بهمنیار کرمانی:

ولد الشیخ محمد جواد بهمنیار الکرمانی سنة ۱۲۹۶هـ. ق فی مدینة کرمان الواقعة جنوب ایران، و توفي رحمه الله سنة ۱۳۳۰هـ . ش في مسقط رأسه، و لم یتجاوز التاسعة و الثلاثین من العمر، و کان ابوه الشیخ محمد علی من افاضل علماء المدینة، و کان استاذاً فی العلوم العربیة و فنون الادب، و الریاضیات و النجوم. صنف کتاباً فی عوامل النحو، أثبت خلاله أن عوامل النحو هی مائتان و ثلاثة عشر عاملاً، لا کما ذکره الجرجانی من أنها مائة عامل. و کان الشیخ محمد علی مولعاً بالتدریس حتی لقب بالمعلم. مهر ایضاً فی الهندسة و صنع الاصطرلاب و قضایا النجوم و التقویم. و کان للشیخ محمد جواد بهمنیار اخ یصغره سنّا"، هو الاستاذ احمد بهمنیار (المولود سنة ۱۳۰۱هـ. ق) و هذا الاخ

ایضاً، کان من العلماء البارزین فی علوم العربیة و آدابها، و قد ترک مؤلفات قیمة، مثل ترجمة کتاب زبدة التواریخ فی تاریخ آل سلجوق الی الفارسیة. و تحقیق کتاب تاریخ بیهقی و کتاب الصاحب بن عباد و الادب العربی فی عصره. و کتاب التحفة الاحمدیة فی شرح الالفیة، و مجمع الامثال الفارسیة. و بعد وفاته فی طهران حمل جثمانه الی العراق، و دفن قرب العتبات المقدسه فی کربلاء، بناء علی ما جاء فی وصیته. أما الشیخ محمد جواد بهمنیار الکرمانی فکان هو الآخر من اشهر الاساتذة فی المدارس الدینیة بکرمان. و عرف بین الناس بالمعلم ایضا، و یذکر العلامة الاستاذ جلال الدین همائی (رحمه الله) أن الشیخ محمد جواد بهمنیار که علی درجة عالیة من الفضل و العلم و الادب، و لو أمهلته المنیة لکانت منزلته الادبیة تلو منزلة ابی بکر الخوارزمی و بدیع الزمان الهمدانی(۳).

«ارجوزة الجمل» تکملة الفیه ابن مالک:

لقد وجد الشیخ محمد جواد بهمنیار أنَّ الفیة ابن مالک مع اهمیتها تفتقر الی البحث فی انواع الجمل واعرابها، فنظم قواعد الجمل فی اثنین و خمسین بیتاً علی غرار أوزان ألفیة ابن مالک، و نظراً لاهمیة هذه التکملة فی النحو، فسنوضح بایجاز بعض مسائلها، راجین أن ینتفع بها العالم و المتعلم. ان شاء الله تعالی.

بسم الله الرحمن الرحیم

۱- قال محبُّ العلمِ و السَّدادِ محمّدُ المدعوُّ بالجوادِ

ایضاح

مثلما بدأ ابن مالک الفیته بقوله: «قال محمد هو ابن مالک» ابتدأ بهمنیار ارجوزته بهذا البیت:

۲- أبدأُ بسمِ اللهِ فی سَردِ الجُمَلْ نظماً و خیرُ القولِ ما قَلَّ وَ دَلْ

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

ایضاح

أبدَأُ بسمِ الله فی بیان انواع الجمل نظماً، و خیر القول هو ما قلت الفاظه، و دل علی معانیه.

۳- فالجملةُ المسندُ و المسـندُلَهْ مقصودُهُ بـالذاتِ أوْ مـثلَ الصِّـلَهْ

ایضاح:

تتألف الجملةُ من المسند و المسندالیه سواء أکانَ هذا الاسناد مقصوداً بالذاتِ مثل «محمدٌ

(ص) رسولٌ» أمْ لم یکن، مثل جملة الصلة نحو: «جاء الذی قامَ ابوهُ»

- أما ابن مالک فقد بدأ ألفیته بقوله:

کلامنا لفظٌ مفید کأستقم و اسم و فعل ثم حرفٌ الکلم(۴) و یریٰ الزمخشری أنَّ: الکلام هو المرکب من کلمتین، أسندت احداهما الیٰ الأخریٰ. و ذلک لایتأتیٰ اِلّافی اسمین، کقولک: ضُرِبَ زید، و انطلق بکر. و یسمیٰ جـملةً»(۵) فـتعریف بـهمنیار للجمله ینطبق علیٰ تعریف ابن مالک و الزمخشری للکلام.

۴- فالمبتدأ و الخبَرُ الاسمیهْ و الفـعلُ و الفـاعلُ للـفعلیهْ

ایضاح:

فالمبتدأ و الخبر یؤلفان الجملة الاسمیة، و الفعل و الفاعل یؤلفان الجملة الفعلیة.

کذلک فان الجمل التی تبدأ بحرفٍ مشبَّه بالفعل غیر مکفوفٍ مثل: «أنَّ اللهَ غفورٌ رحیمٌ - البقرة - ۱۸۲» فهی جملٌ اسمیه. و الجمل التی تبتدأ بفعلٍ تامٍ و فاعل مثل: «اقتربت الساعة - البقرة - ۲۱۳»، فهی جمل فعلیة، و یریٰ البعض أن الجمل التی یتصدرها فعل ناقص،هی ایضاً جمل فعلیة.

۵ - و ما بظرفٍ عاملٍ یُصَدَّرُ ظـرفیةٌ نـحوَ أَفـیها مُـضمَرُ

ایضاح:

یری بهمنیار أن الجملة التی تبتدأ بظرف عامل، فهی جملة ظرفیة مـثل:«أفـیها

مضمرٌ». کذلک مثل: «أعندک محمدٌ؟» و الواقع هو أنَّ الظرف العامل، و الجار الأصلی مع المجرور هو شبه جملة، لأنه مرکب مثل الجملة لفظاً أو تقدیراً. فالظرف «عند»، و الجار و المجرور «فیها» یدلُّ کلٌّ منهما علی جملة هی: استقرَّ عندَ...» و «استقرَّ فی...» (۶)

ایضاح:

۶- وَزیدَ فی أقسامها الشَّرطیهْ و الحقُّ أَنَّها مِنَ الفعلیهْ

ایضاح:

و زید فی اقسام الجملة الظرفیة الجملة الشرطیة، و الحقُّ أنها من أقسام الجملة الفعلیة، لتقدیر فعلٍ بعد اداة الشرط فیها. هذا مایراهُ الناظم، و یلزم هنا التفریق بین الجملة الشرطیة، و الجملة الشرطیة الظرفیة، فالأولیٰ هی اعمُّ من الثانیة، اذتشمل کلَّ جملةٍ رکّبتْ بأیٍّ من ادوات الشرط، الظرفیة منها و غیر الظرفیة. أما الثانیة فتعنی الجملة الشرطیة المسبوقة بأدة شرطٍ هی لیست من ظروف الزمان أو المکان.

۷- وَ هَلْ لَها حظٌّ من الاعرابِ لا بأسَ بالتفصیلِ فی الجوابِ

ایضاح:

و هل أن للجمل محلٌّ من الاعراب؟ لا بأسَ فی تفصیل الاجابة علیٰ هذا السئوال.

۸- فما بحیثُ لا یحلُّ المفردُ مَحلَّها عنْ قیدهِ مُجَرَّدُ

ایضاح:

فالجمل التی لا یحلُّ المفرد مَحلَّها، فهی لا محلَّ لها من الاعراب

۹- و ما یحلُّ حیثُما المفردُ حَلْ لها مِنَ الاعرابِ عندَ هُمْ مَحَلْ

ایضاح:

و الجمل التی یمکن أَنْ یحلَّ محلَّها المفرد فلها عند النحویین محلٌّ من الاعراب و جاء فی حاشیة الجرجانی علیٰ شرح الکافیة: «الجمل انما یقدَّر لها اعراب، اذا

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

صحَّ وقوع المفرد مقامها...» (۷)

۱۰ - وَ ما مِنَ الاعرابِ لا محلَّ لهْ سَبْعٌ فاحداهُنَّ جملةُ الصِّلَهْ

ایضاح:

و الجمل التی لا محلَّ لها من الاعراب سبعٌ، وقد اختلف علماء النحو فی تعداد الجمل التی لا محلَّ لها من الاعراب، فابن هشام الانصاری یریٰ أنها سبع (۸) و ابو حیان التوحیدی عدَّها اثنتی عشرة جملةً(۹)

واحدیٰ هذه الجمل -کما جاء فی هذه الارجوزة - هی جملةالصلة.التی تأتی صلة لاسمٍ موصول أولحرفٍ مصدری. مثل: «أنا الذی سمّتنی أمی حیدره»، و مثل «قُلْ انَّمایوحیٰ الیَّ أنّما الٰهکم اِلٰهٌ واحدٌ - الانبیاء - ۱۰۸»، ففی هذه الآیة الکریمة:«انَّما»:کافَّةٌ و مکفوفةٌ و «ما» الکافة لم تجرد «أنَّ» من المصدریة و «انَّما اِلٰهکم اِلٰهٌ واحدٌ» نائب فاعل للفعل المجهول «یوحیٰ». و جملة «آلهکم الٰهٌ واحدٌ» هی فی الواقع جملة الصلة للموصول الحرفی.

۱۱ - وجملةٌ یَدْعونَها المُستأْنَفَهْ کَنِعْمَ ما قُلْتَ رُزِقْتَ المَعرِفَهْ

ایضاح:

و الجملة الاستئنافیة لفظاً نحو: « نعم ما قلتَ، رزقت المعرفة» و معنیً نحو: «أَوَلَمْ یَروکیفَ یبدئُ الله الخلق، ثُمَّ یُعیدهُ... العنکبوت - ۱۹).

۱۲ - فَهْیَ التی تُبْنَیٰ عَلی ابتداءِ فی أوَّلِ النُّطقِ أو الأَثناءِ

ایضاح:

فالجملة المستأنفة فی رأی الناظم تبنیٰ علی الابتداء سواء فی اول الکلام أو خلاله. و مع أن الاستئناف لغةً یعنی الابتداء الاأنَّ الجملة الاستئنافیة تختلف عن الابتدائیة فی أنَّها تأتی أثناء الکلام منقطعة عما قبلها لاستئناف کلام جدید مثل قوله تعالی: «قل سیروا فی الارض فانظرواکیف بدأ الخلق ثمَّ الله ینشیء النشأة الآخرة - العنکبوت: ۲۰»، فالآیة بعد«ثمَّ» استئنافیة، لأنَّ النشأةَ الآخرة لم تقع بعد، فیؤمروا

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

بالاعتبار بها(۷) و قد یکون الناظم قد تأثر بابن هشام الذی جمع بین الجملةالابتدائیة و الجملة الاستئنافیة(۱۱)

۱۳ - وَ فَضْلَةٌ تُوضِحُ معنیٰ ماتلي تُـــدْعَیٰ بـتفسیرٍ فـي الجُـمَلِ

و جملةٌ فضلةٌ، و تکشف عن حقیقةِ ماتلیهِ، نحو قوله تعالی: «أَنَّ مَثَلَ عیسیٰ عند اللهِ کَمَثلِ آدمَ خَلَقَهُ من تراب» فجملة «خلقه من ترابٍ» فضلةٌ تفسِّر الجـملةَ التی قبلها.

۱۴- مقرونةً بحرفِ تفسیرٍ تَـرِدْ وَغـیرُها کـتاه، ضَـلَّ أَیْ فُـقِدْ

ایضاح :

الجملة التفسیریة (اذا سبقتها جملةٌ خبریة) قد تأتی مقرونةً بحرفِ تفسیرٍ مثل: «ضَلَّ زیدٌ أَی فُقِدَ» أوتأتی غیر مقرونةٍ بالحرف کما فی المثال الآنف الذکر. و جاء فی المغنی اِنَّ الشلوبین یعتقد بأنَّ الجملة المفسرة تابعة لماتفسرهُ، فأن کان للمفسَّر محل من الاعراب فالجملة المفسِرةتعرب مثلهُ، و إلَّا فلا (۱۲). ففی قوله تعالی: «إنَّا کلَّ شیءٍ خلقناهُ بقدر... القمر - ۴۹»، تکون جملة «خلقناه» تفسیریةٌ، فی محل رفع، لأنَّ المفسَّرَ، فی محلّ رفع خبر إنَّ.

۱۵- والفـعلُ للانشـاءِ لایُـفَسَّرُ من دونِ حرفٍ کأَمرتُ أنْ ذروا

ایضاح :

اما اذاکانت الجملةُ السابقة للتفسیریة انشائیة، فیلزم ان تقترنَ بحرفِ تفسیر نحو «امرتُ أَنْ ذَروا»، و نحو: و تَرمینَني بالطرفِ أَیْ أَنتَ مُذنِبُ

۱۶- إلّـا اذا المـتبوعُ کـان مِـثلَهْ أو مـــفرداً مُـــؤَدّیاً عَـنْ جُـملهْ

۱۷- نحوَ أَسرّواالقولَ هَل هذا بَشَرْ وأَتْـــقِنَ الفکـــرةَ أَمـعِنِ النَّـظَرْ

ایضاح:

الّا اذاکانت الجملة السابقة للتفسیریة مثلها تفسیریة، أوکان المفسر مفرداً مؤدیاً لمعنی الجملة فیجوز هنا ان تأتیَ مجردة من حرف التفسیر، نحو:«أَتقِنِ الفکرةَ، أمعِنِ

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

النظرَ»، و نحو: «و أَسَرّوا النجویٰ الذین ظَلَموا، هل هذا الّا بشرٌ مثلَکُم...» فجملةُ «هلْ هذا الّا بشرٌ مثلُکُمْ» مفسرةٌ لما قبلَها یعنی «النجویٰ» و لم تقترنْ بحرف التفسیر.

۱۸- و جملةٌ بها یُجابُ القَسَمُ نحوَ لَعَمْری أَنَّهُ لَمَغْنَمُ

ایضاح:

و الجملةُ الرابعةُ التی لا محلَّ لها من الاعراب هیَ التی تأتی جواباً للقسمِ الملفوظِ فی الجملةنحوَ: «لَعَمری أنَّه لَمَغْنَمُ». «و القرآن الحکیم، إنَّکَ لمن المرسلین... یس - ۳».

۱۹- و تُوذِنُ اللامُ بتقدیرِ القَسَمْ فی نحوِ قولِهِمْ لَئِنْ صَحَّ لَتَمْ

ایضاح:

و اللامُ المؤذنةُ تُشعِرُ بوجود قَسَمٍ مُقَدَّرٍ، نحوَ قولِ العربِ:«لَئِن صَحَّ لَتَمَّ»

و مثل: قول الشاعر:

لأ ستسهلنَّ الصعب أوأدرکَ المنی فما انقادت الآمالُ إلّا لصابر(۱۳)

۲۰- و یُحذَفُ الجوابُ ایضاً اِنْ ظَهَرْ إِنْ تَدِنْ و اللهِ تَأمَنِ الخَطَرْ

ایضاح:

و یحذف جواب القسم ان کان ظاهراً فی الکلام، نحو «اِنْ تَدِنْ، و اللهِ تَأمَنِ الخَطَر» یعنی: «و الله اِنْ تَدِنْ تَأمَنِ الخَطَرْ»

۲۱-کذا جوابُ الشرط غیرُ الجازِم نحو اذا قُمْتَ فَکُنْ مَلازمی

ایضاح:

و الجملة الخامسة التی لا محلَّ لها من الاعراب هی: جملةجواب الشرط غیر الجازم مثل: «إذا قمتَ فکن ملازمی»، و مثل قوله تعالی: فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشیطان الرجیم... النحل - ۹۸». و قوله تعالی:«و لو یؤاخذ الله الناس بما کسبوا ما ترک علی ظهرها من دابَّةٍ..فاطر - ۴۵». و «فلّما نجّاهم الیٰ البرِّ إذا هم یشرکون.. العنکبوت - ۶۵».

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۲۲- و جملةٌ یؤتی بها معترضه عـــمّا یـــلیها و تـــلیهِ مـــعرَضه

ایضاح:

و الجملةُ السادسةُ التی لا مَحَلَّ لها من الاعرابِ هی التی یُؤْتَیٰ بها جملةً معترضةً معرضةً عن الجملة التی تلیها، و الجملة التی تسبقها. لتوکید الکلام، او توضیحه أو تحسینه و تکون ذات علاقة معنویة بالکلام الذی اعترضت بین جزأیه، و لیست معمولةً لشییء منه (۱۴)

۲۳- فَقَدْ تکونُ بینَ جملتینِ کَاسعَ رعاکَ اللهُ أنتَ عَینی

ایضاح:

و الجملةُ المعترضةُ قد تکون بین جملتین مثل: «اِسعَ رعاکَ اللهُ، أنتَ عینی» و مثل قول الشاعر: أرینی سلاحی - لا أبالکِ أننی أری الحـــرب لاتـــزداد إلّـــاتمادیا

۲۴- و بین حرفِ النفی و الفعل وَ قَدْ أَوقَسْـــمٍ أَوْ حـــرفِ تَـــنفیسٍ وَرَدْ

ایضاح:

و قد تکون (الجملةُ المعترضةُ) بین حرف نفی و فعل نحو: «و لا أراها تزال ظالمةً» أو بین قد و فعل، نحو: «أخالدُ قَدْ - و الله - أوطأتَ عَشْوَةً»، أو بین قسمٍ و جوابهِ نحو «فالحقُّ و الحقُّ أقولُ - لأملأَنَّ جهنَّمَ»، أو بین حرف تنفیسٍ و فعلٍ نحو: و ما أدری، و سوف - اَخالُ - أدری أقـــومٌ آلُ حـــصنٍأم نســـاءٌ

۲۵- و بینَ موصولٍ و ما بهِ اتَّصَلْ و جملتی شرطٍ و اجزاءِ الجُملْ

ایضاح:

الجملةُ المعترضةُ قد تقع بین الموصول وصلته نحو: «ذاکَ الذی - و ابیکَ - یعرفُ مالکاً»، و بین جملتیِ الشرط و جوابه نحو: «فَإنْ لم تفعلوا، ولن تفعلوا فاتقوا النَار». و بین اجزاءِ الجملةِ نحو: «ذهبَ - و اللهِ - جوادٌ» و «ضربتُ - و اللهِ - زیداً»، و «محمدٌ - أظنُّ - قائمٌ» و «و اِنَّ علیاً و اللهِ ذاهبٌ».

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۲۶- و ناسخٍ و ماعليه دَخَلا . و خـافضٍ و تـابعٍ و مـا تَلَا

ایضاح:

و تأتی الجملة المعترضة بين ناسخ للمبتدأ و الخبر، و ما دخل عليه مثل قول الشاعر:

إنَّ الثمانين و بلِّغتها - قد أَحوَجَتْ سمعی الی ترجمان وبين جارٍ و مجرور مثل:«و لا أخاً - فاعلم - لزيدٍ»(۱۵).

و تابع و متبوع (صفةٍ و موصوف) مثل قوله تعالی:«و إنَّه لقسم لو تعلمون عظيم... الواقعه - ۷۶»

۲۷- و جملةٌ تَتبعُ بَعضَ ما ذُكِرْ سـابغةٌ لهـا كأَقْـبِلْ فَاعـتَبِرْ

ایضاح:

و الجملة السابغةُ التی لا محلَّ لها من الاعراب هی الجملة التابعة لجملة لا محلّ لها من الاعراب، نحو: «أَقبِلْ، فاعتَبِرْ». و قوله تعالیٰ«ما ننسخ من آيةٍ أوننسها، نأتی بخير منها.. البقرة - ۱۰۶» و فی البدل مثل قولة تعالی:«ومن يفعل ذلک يلق اثاماً، يضاعف له العذاب يوم القيامة، و يخلد فيه مهاناً... الفرقان. ۶۹»

۲۸- و ذاتُ موضعٍ من الاعرابِ كـذاک سـبعٌ فاستمعْ خطابی

ایضاح:

و الجملُ ذات الموضعِ من الاعراب كذلک سبعٌ. و هذا هو رأی جمهور العلماء، و ابن هشام عدّها تسع (۱۶)، و جعلها ابوحيان ثلاثاً و ثلاثين (۱۷)، و علماء البيان حصروها فی ثلاث جمل هی: الواقعة خبراً، أوصفة أوحالاً و مادون ذلک ليس له عندهم محل من الاعراب(۱۸)

۲۹- فجملةٌ حلَّتْ مَحلَّ الخبرِ مَـحَلُّها بـرفعٍ أَو نـصبٍ حـري

ایضاح:

الاولٰی هی الجملة التی حَلَّتْ محلَّ الخبر، و محلُّها من الاعراب كالخبرِ، الرفعُ أو

النصبُ. نحو: «زید قَرَأَ الکتابَ» و «اِنَّ زیداً قرأ الکتاب» رفعاً،و«کان زیدٌ یقرأُ الکتابَ»نصباً.

۳۰- کاِنَّ زیداً علمُهُ قَدْ کَمُلا و کانَ أَو کادَ یُعَدُّ أَوَّلا

ایضاح:

مثالان للجملة التی حَلَّت محلَّ الخبر: «اِنَّ زیداً علمُهُ قَد کَمُلَ» الجملةُ خبر اِنَّ و اعرابُها بالرفعِ، و «کان أَوْکادَ یُعَدُّ أَوَّلاً» الجملة خبر کان أوکاد، و اعرابُها بالنصب. فإن دخلت «ما» الکافة علی الحرف المشبه بالفعل (عدا أنَّ)، فالجملة بعدها تعرب حسب موقعها من الکلام، فهی فی الآیة الکریمة:«قل: إنَّما أنابشر مثلکم یوحی الیَّ.. الکهف- ۱۱۰» ابتدائیة لا محلَّ لها من الاعراب، و فی الآیة:« قالوا إنَّمانحن مصلحون...البقرة - ۱۱» هی مقول القول. أما «أنَّ المشبهة بالفعل فإن کفتها «ما» عن العمل، فالجملة بعدها صلة لها، و لا محلَّ لها من الاعراب.

۳۱- وجملةٌ فی موضع الحالِ تُری مَحَلُّها النَّصبُ کَجَاء قَدْ عَرا

ایضاح:

و الجملةُ التی فی موضعِ الحال، مَحلُّها من الاعراب النَصبُ نحو: «جاءَ و قَدْ عَرا» و مثل: «لِم تُؤذوننی، و قد تعلمون أنّي رسول اللهِ الیکم.. الصف - ۵» فالجملة الحالیة تقترن بالواو إن کانت اسمیةً، ویقدَّر الواو احیاناً و یشترط فی الجملة الفعلیة الحالیة أن تکون مجردة من دلیل استقبال أو تعجب، و ان تکون خبریة (۱۹).

۳۲- و جملةُ المفعولِ ماتَراهُ محکیةً بالقول أَوْ معناهُ

ایضاح:

الجملة الثالثة هی الجملة الواقعة مفعولاً حکایةً لقولٍ أو مرادفةٍ فی المعنیٰ .

۳۳- نحو اشارَ أَنْ اَطیعُوا المرتضیٰ و قالَ اِنّی لا حقٌّ بِمَنْ مَضَیٰ

ایضاح:

الجملة الواقعةُ مفعولاً حکایةً لقولٍ نحو: «قال اِنّی لا حقٌّ بِمَنْ مَضَی .» و نحو:

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

«قال إنّی عبدُ اللهِ» و التی واقعةً مفعولاً مرادفاً لحکایة القولِ معنیً نحو:«أشار أَنْ أَطیعوا المرتضی» فأشارَ«مرادفُهٌ لقالَ فی المعنٰی».(۲۰)

۳۴- و ثالثاً تأتی لباب أَعلَما و ثانیاً لبابِ ظنَّ فآعلَما

ایضاح:

و النوع الثالث من الجمل التی تقع مفعولاً، و لها محلٌّ من الاعراب هی: مفعول افعال القلوبِباب ظَنَّ، و أَعلَمَ، نحو: «ظننتکَ تقرأُ الصحیفةَ» و نحو: «أَعلَمتُ زیداً عمراً أبوه قائمٌ» فالمفعول الثانی «تقرأُ الصحیفةَ»، و المفعول الثالث «أبوه قائمٌ» جملة لها محل من الاعراب و هو النصب.

۳۵- و سدُّها مَسَدَّمفعولینِ أو واحدٍ شاعَ بغیرِ مَینِ

ایضاح:

و الجملة التی تأتی بعد افعال القلوب و شاع أنها تسدُّ مسدَّ مفعولین بلا شکٍّ.

۳۶- لفعلِ قَلْبٍ سابقٍ مُعَلَّقِ نحو عرفتُ أَو عَلِمْتُ مَنْ لَقي

ایضاح:

تلک الجملة تسدُّ مسدَّ مفعولین لفعل قلبٍ سابق نحو: «عرفتُ أَو عَلِمتُ مَنْ لَقي».

فجملةُ «مَنْ لَقي» سدَّت مَسدَّ مفعولی «عرفتُ»و «علمتُ». و هذه الجملة لها محلٌّ من الاعراب و هو النصب.

۳۷- و کلُّها منصوبةٌ ما لم تَنُبْ عن فاعلٍ کقیلَ ما تُغني الکُتُبْ

ایضاح:

و الجملُ الثلاث منصوبةٌ، مالم تأت نائبَ فاعلٍ نحو:«قیلَ ما تُغني الکتبُ» فجملة «ما تغنی الکتب» نائب فاعل للفعل المجهول «قیلَ».

۳۸- و جملة الجزا لشرطٍ جازمِ مَحَلُّها الجزْم بقیدٍ لازمِ

۳۹- وَ هُوَ اقترانُهابفاءٍ أو إذا کإنْ تَجِدْ إذا لکَ الفضلُ بذا

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

ایضاح:

و الجملةُ الرابعةُ هی جملة جزاء الشرطِ الجازم بشرط أن تأتی بعد فاء الجزاء أو اذا الفجائية، نحو: «من يضلل اللهُ فلا هادَی لَه» و «إن تجد اذا لکَ الفضلُ بذا». و هذه الجملة محلُّها من الاعراب الجزم. و نحو قوله تعالی «و إنْ تصبهم سيئة، بما قدَّمتْ ايديهم، إذا هم يقنطون.. الروم - ۲۶»

۴۰- و جملة تأتي مَعَ المضافِ مـــحلُّها الجـــرُّ بـــلا خـــلافِ

ایضاح:

و الجملة الخامسةُ هی الجملةُ التی تأتی مع المضاف، و محلُّهامن الاعراب الجرُّ، نحو: «و أَنذِرِ الناسَ يومَ يأتيهِمْ العذابُ... ابراهيم - ۴۴».(۱۸)

۴۱- و سوىٰ ظرفِ الزمان لا تُضِفْ لجـــملة كَـــلَمْ اَصِـــفْهُ مُـــذ عُـــرِفْ

۴۲- غَـــــيرَ لدن و آيـــةٍ وريثُ و قـــائلٍ و القـــول ذو وحـــيثُ

ایضاح:

و عدا ظرفِ الزمانِ، لا يضاف الی الجملة غير «لَدُنْ و «آيةٍ» و «ريث» و «قائل» و «القول» و «ذو» و «حيثُ»، مثل:

«و السلامُ علیَّ يومَ وُلدتُ»و «و اللهُ يعلمُ حيثُ يجعلُ رسالته»، «و لَمْ أَصِفهُ مذْعُرِفَ»

و: لَزِمْنا لَدُن سألتمونا وِفاقَكُمْ فلا يكُ منكُمْ للخِلافِ جُنُوحُ

و: بآيةٍ يُقدِمُونَ الخيلَ شُعْثاً كأَنَّ عـــلی ســـنابكها مُـــدَامـــا

و: خَلَيلیَّ رفقاً رَيثَ أَقضی لُبانةً مِنَ العرصاتِ المُذكراتِ عُهُوداً

و: أَجبتُ قائلَ كيفَ أنتَ بصالح حـــتّی مَـــلَلْتُ وَ مَـــلَّنی عُـــوّادی

و: قـــولُ يـا للرجالِ يُنهِضُ مِنَّا مُســـــرعينَ الكُـــهُول و الشـــبَّانا

و: إذهبْ بـــذی تَسـلَم. اِجلسْ حيثُ جَلَسَ زيدٌ.

۴۳- و جـملة تَـتْبَعُ مُـفرداً تَـلی بـالنَّعتِ أَوْ بـالعطفِ أَوْ بـالبَدلِ

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۴۴- مـحلُّها مـحلُّ ذاکَ المُـفردِ کَنِعْمَ ما قـیلَ تَأمَّـلْ، تَـجِدِ (۲۲)

ایضاح:

و الجملة السادسةُ التی لها محلٌّ من الاعراب هی الجملة التی تجیءُ نعتاً او عطفاً أو بدلاً لمفردٍ. و اعرابُها نفسُ اعرابِ ذلک المفرد نحو: «رَبَّنا اِنَّکَ جامعُ الناسِ لیومٍ «لا ریبَ فیهِ» و «زید منطلق و أبوهُ واقفٌ»، و هذا الرأی هو أحسنُ ما قیلَ، فـتأَمَّلْ ستجدَهُ کذلک.

۴۵- فهذهِ ستٌّ و أما السابعهْ فـما لاحـدِاهـنَّ تأتـي تـابعهْ

۴۶- و ما لِما یَتبعُ من اِعـرابِ لَـها فـلازمْ مَـنهجَ الصـوابِ.

ایضاح:

فهذه هی الجمل الستةُ التی لها محلٌّ من الاعرابِ، و أما السابعةُ فهی الجملة التی تأتی تابعةً لاحدیٰ تلک الجملِ الست، نحو: زیدٌ قام ابوه وَ قَعَدَ اخُوه» و «و اتـقوا الذي أَمَدَّکُمْ بما تعلمونَ، أَمَدَّکُمْ بأنعامٍ و بنینَ...». و «زَیدٌ ذَهَبَ ذَهَبَ».

۴۷- ویشبُه الجملة ظرفٌ مستَقَرْ ضَـمیرُ کـونٍ مـطلقٍ فـیهِ اسـتَقَرْ

ایضاح:

الظرفُ المستقَرُّ أو شبهُ الجملة متعلقه(الذی فیه استقَرَّ) فعلٌ عامٌّ مثل: استقرَّ، حَصَلَ، وَجَدَ ثَبَتَ. و واجب الحذفِ، نحو: «محمدٌ فی الدارِ»، یـعنی: «اسـتقَرَّ» و یستتر فیه الضمیرُ «هو»

۴۸- وَ هوَ لما تنوی الذی یُقَیِّدُ فِـعلاً أو اسـماً جـملةً او مُـفردُ

ایضاح:

الظرفُ المستقرُّ لما ینوي المتکلمُ و او الکاتبُ یقیدُ فعلاً او اسماً او جـملةً او مفرداً مثل: «زیدٌ فی الدارِ»، ای «مستقرٌّ او استقرَّ» فـی الدارِ. و «رأیتُ الهَـلال بـینَ السماءِ»، أی «مستقرٌّ او استقرَّ» بین السماء.

۴۹- حالا یجیی أو صلةً أَو خَبَرا أَو صـفـةً حـیثُ یـلی مُـنکَّرا

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

ایضاح:

و یأتی ذلک الظرف المستقر حالاً نحو: «رأیتُ الهلالَ بینَ السحابِ» أی: استقرَّ أو مستقرٌّ، و صلةً نحو «یُسَبِّحُ لهُ ما فی السمواتِ و الارضِ» ای: یکونُ و خَبراً نحوَ: «علیٌ عندی» أی کائنٌ أو یکونُ. وصفةً نحو: «رأیت عصفوراً فوق غصنٍ» أیْ مستقراً او استقرَّ. أذا تلانکرةً.

۵۰- و اللَّغوُ ما یُنْسَبُ فی التعلُّقِ بظاهرٍ أو غیرِکونٍ مُطْلَقِ

ایضاح:

و الظرفُ اللغو أی الخالي من الضمیر، هو الذی ذکر متعلَّقُهُ أو حذف من الجملة، وکانَ مِنَ الافعال الخاصة، سواء أکانَ جائزُ الحذفِ أَمْ واجبُه نحو: «جلستُ فی الدارِ» و «و أَرسلنا الٰی مدینَ أاخاهم شعیباً».

۵۱- و هاکها أرجوزةً فی الجُمَلِ تُغنیکَ بالمجملِ عَنْ مُفَصَّلِ

۵۲- نَظَمتُها عندَ تَهاجُمِ الفِتَنْ هدیةً منّی لابناءِ الوَطَنْ

الملخَّص:

الشیخ محمد جواد بهمنیار من علماء و ادباء ایران (۱۲۹۶هـ . ق) درس العلوم العربیة فی ایران و نظم ارجوزة فی انواع الجمل تکملةً لألفیة ابن مالک الطائی، و هذا المقال یبدأ بمقدمة عن مدیٰ اهتمام الایرانیین بعلوم اللغة العربیة و آدابها قدیماً و حدیثاً، ثم التعریف با بن مالک الطائی ناظم الالفیة فی الصرف و النحو و التعریف بالشیخ محمد جواد بهمنیار ناظم ارجوزةالجمل، بعد ذلک یأتي بالارجوزة البالغة ابیاتها اثنین و خمسین بیتاً مع ایضاحات موجزة لتلک الابیات. علی أمل أن یقف قرّاء العربیة علٰی مدیٰ الجهوُد التی بذلها و یبذلها المسلمون الایرانیون لخدمة لغة القرآن الکریم و علومها و آدابها.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

الهوامش:

۱- للاطلاع اکثر، راجع کتاب نشأة النحو، و تاریخ اشهر النحاة - للشیخ محمد الطنطاوی.

۲- للاطلاع اکثر، راجع: عبدالحي عمّار، محمد المهدی: من ذخائر ابن مالک في اللغة، مجلة الجامعة الاسلامیة

۳- بهمنیار، احمد، داستان نامه بهمنیار، جامعه طهران، ۱۳۶۹هـ . ق.

۴- ابن عقیل: شرح ابن عقیل، ج ۱ (۱۹۶۴)، المکتبة التجاریة مصر، ص ۱۰)

۵- ابن یعیش: شرح المفصل ج ۱، (بلا تاریخ)، ادارة الطباعة المنیریة - القاهرة. ص ۸۸

۶- المبرد: الکامل، (۱۹۳۷) القاهرة، ص ۱۶۳

۷- المحقق الرضی: شرح الکافیة فی النحو، ج ۲ (بلا تاریخ) أفست المکتبة المرتضویة - تهران ص ۳۹

۸- ابن هشام: مغنی اللبیب (۱۹۶۴)، دمشق ص ۴۲۷

۹- السیوطی، جلال الدین: الأشباه و النظائرأ ج ۴،(۱۹۶۶)، القاهرة ص ۱۷

۱۰- ابن هشام: مغنی اللبیب ج ۱ ص ۲۹

۱۱- المصدر السابق، ص ۴۲۷

۱۲- المصدر السابق ص ۴۵۰، و هم الهوامع للسیوطی ج ۱، ص ۲۴۸

۱۳- المصدر السابق ص ۲۶۰

۱۴- السیوطی، جلال الدین: همع الهوامع، ج ۱ (۱۳۲۷) القاهرة ص ۲۴۷

۱۵- ابن هشام - مغنی اللبیب ج ۲، ص ۵۳

۱۶- السیوطی، جلال الدین: الاشباه و النظائر ج ۲، ص ۱۶

۱۷- المصدر السابق، ج ۲ ص ۱۸ و ۲۱

۱۸- ابن جنی: المنصف فی شرح التصریف ج ۲ (۱۹۵۴)، القاهرة ص ۱۳۰

۱۹- ابن یعیش: شرح المفصل، ج ۲، ص ۶۶

۲۰- المصدر السابق ج ۴، ص ۲۷

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۲۱- المحقق الرضی: شرح الکافیة، ج ۲، ص ۱۰۳

۲۲- ابن هشام: مغنی اللبیب، ص ۳۱۱

المصادر :

۱- ابن جنی: المنصف فی شرح التصریف (۱۹۵۴)، القاهرة.

۲- ابن عقیل: شرح ابن عقیل، ج ۱ (۱۹۶۴)، المکتبة التجاریة، مصر

۳- ابن هشام، مغنی اللبیب، (بلاتاریخ)، داراحیاء الکتب، القاهرة

۴- ابن یعیش: شرح المفصل، ج ۱ (بلا تاریخ)، ادارة الطباعة المنیریة، القاهرة.

۵- بهمنیار، احمد، تحفه احمدیة در شرح ألفیه، (۱۳۵۰هـ.ش) انتشارات مرتضوی، تهران،

۶- بهمنیار، احمد: داستان نامه بهمنیار (۱۳۶۹هـ ش) انتشارات دانشگاه تهران

۷- السیوطی، جلال الدین: الاشباه و النظائر، (۱۹۶۶)، القاهرة.

۸- الطنطاوی، محمد: نشأة النحو و تاریخ اشهر النحاة، (۱۳۸۹) مطبعة السعادة، القاهرة.

۹- عبدالحي عمار، محمد المهدی: مقال من ذخائر ابن مالک في اللغة، مجلة الجامعة الاسلامیة، المدینة المنورة، العدد ۱۰۷، السنة ۲۹، (۱۴۱۸هـ ش).

۱۰- المبرد: الکامل، (۱۹۳۷)، القاهرة.

۱۱- المحقق الرضی: شرح الکافیة، افست (۱۳۶۶هـ ش) المکتبة المرتضویة تهران.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

پدیدهٔ چند معنایی در زبان عربی

دکتر شهریار نیازی استاد راهنمای پایان‌نامه دکتریٰ
استادیار دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران
و مهین حاجی زاده دانشجوی دکتری

(از ص ۷۷ تا ۹۶)

چکیده :

مقوله اشتراک لفظی از موضوعات مورد توجه زبان شناسان به ویژه معناشناسان است از آنجا که این موضوع در گذشته نیز مورد اهتمام اهل لغت بوده است. در این مقالهٔ تلاش می‌شود، رویکرد قدما بویژه نظریات و استدلالات مخالفان و موافقان این پدیده در زبان عربی مورد بررسی قرار گیرد.

در معناشناسی امروز، مساله چند معنایی (polysemy)، که در ذیل روابط مفهومی در زبان طبقه‌بندی می شود، بیان همان اشتراک لفظی در نزد قدماست.

در این مقاله علاوه بر تعریف و توضیح اصطلاح چند معنایی، سعی می‌شود مشابهت و اختلاف میان این دو اصطلاح قدیم و جدید بازبینی شود. شایان ذکر است نظریات زبانی جدید وقوع پدیده چند معنایی در زبان را نتیجه همنشینی واژه‌ها می‌داند.

واژه‌های کلیدی: اشتراک لفظی، همنشینی، چند معنایی.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

مقدمه :

در هر زبانی قاعده کلی بر این اساس استوار است که هر لفظ فقط برای یک معنا وضع شود. به تعبیر دیگر، در ازای یک معنا می‌باید فقط یک لفظ وجود داشته باشد. اما گاه شرایط و موقعیتهایی در زبان بوجود می‌آید که منجر به دلالت الفاظ متعدد بر یک معنی یا دلالت یک لفظ بر معانی متعدد می‌گردد.

اما واقعیت این است که هیچ زبانی به اندازهٔ زبان عربی، در زمینه تعداد واژه‌های هم معنا از یک سو و واژه‌های چند معنا از سوی دیگر ـ به گونه‌ای که گاه این درجه اختلاف معانی به حد تضاد نیز می‌رسد ـ پربار و غنی نیست، دانشمندان به واژه‌های هم معنا عنوان «مترادف» و به واژه‌های چند معنا عنوان مشترک لفظی و برخود معانی متضاد از این واژه‌ها نام اضداد یا «تضاد» نهاده‌اند.

زبان شناسان جدید اگر چه به وجود نمونه‌هایی از این پدیده‌ها در زبانهای مختلف، اذعان کرده‌اند، ولی باید دانست که در زبان عربی، این موارد به نحو بسیار وسیع و گسترده‌ای به کار رفته است. به گونه‌ای که علت حجیم و قطور بودن لغت نامه‌های عربی در بسیاری موارد نیز به همین مساله یعنی وجود نمونه‌های فراوانی از مترادف‌ها، مشترکات لفظی و اضداد نسبت داده شده است. کثرت مشترکات لفظی در زبان عربی به گسترش پدیدهٔ "توریه" ـ که به معنی استعمال الفاظ مشترک در معانی دور از ذهن می‌باشد ـ در این زبان انجامیده است. حتی بعضی از مردم الفاظ مشترک را برای گریز از سوگندی که به یاد کردن آن ناچار بودند، به کار می‌گرفتند.

ما در این بحث تلاش خواهیم کرد. تا پدیدهٔ چند معنایی (مشترک لفظی) را ابتدا از دیدگاه قدما و سپس از دیدگاه معناشناسان معاصر مورد بررسی قرار دهیم؛ و به استدلال پیدایی این پدیده نزد هر دو گروه اشاره کنیم.

به لفظی که دارای بیش از یک معنا باشد مشترک لفظی می‌گویند. مشترک لفظی از پدیده‌هایی است که ذهن علماء را چه قدیم و چه جدید، همواره به خود

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

معطوف داشته است. آراء و دیدگاههای آنها در اعتراف به این پدیده، و عوامل و مسائل مرتبط با آن مختلف است.

در زبان عربی از همان دوره‌های آغازین کتابهای زیادی تألیف شده‌اند که در آنها پدیده مشترک لفظی کاملاً مورد بررسی قرارگرفته است. رویکرد برخی از این کتابها بررسی پدیدهٔ مشترک لفظی در قرآن کریم است. این کتابها غالباً تحت عنوان «الوجوه و النظائر» تألیف شده‌اند.(از قدیمترین کتابهایی که به جمع آوری الفاظ مشترک در قرآن کریم پرداخته‌اند می‌توان به: «الاشباه و النظائر فی القرآن الکریم» نوشتهٔ: ابوالحسن مقابل بن بشر الأزدی الخراسانی و «الوجوه و النظائر» نوشتهٔ: هارون بن موسی القاری الأزدی الأعور و «الوجوه و النظائر» ابوعبدا... عکرمة بن عبدا... المدنی و الوجوه و النظائر، علی بن ابی طلحه» اشاره کرد. (برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: محمد نورالدین المنجد، الاشتراک اللفظی فی القرآن الکریم، صص ۷۵-۸۲.) و برخی نیز این پدیده را در حدیث نبوی مورد بررسی قرار داده‌اند.(تنها کتابی که در زمینهٔ بررسی مشترک لفظی در حدیث نبوی بدست ما رسیده، کتاب «الاجناس من کلام العرب و ما اشتبه فی اللفظ و اختلف فی المعنی» نوشتهٔ: ابوعبید القاسم بن سلام، است.) و رویکرد تعدادی از آنها نیز بررسی مشترک لفظی در زبان عربی به صورت کلی است.(برخی از کتابهایی که در این زمینه تالیف شده است عبارتند از:

«الوجوه فی اللغة»، اسحاق بن محمد آلاسی ـ «ما اتفق لفظه و اختلف معناه» محمد بن الحسن الصولی ـ «ما اتفق لفظه و افترق معناه، الکیشی ـ «المنجد فیما اتفق لفظه و اختلف معناه» کراع النمل ـ «ما اتفقت الفاظه و اختلفت معانیه، ابواسحاق ابراهیم بن یحیی المبارک ـ «ما اتفق لفظه و افترق معناه» حسین علی محفوظ ـ «الالفاظ المشترکة فی العربیة» امین فاخر. (برای مطالعه کاملتر ر.ک: محمد نورالدین المنجد، الاشتراک اللفظی في القرآن الکریم، صص ۲۳-۲۷.) ما در این مبحث رویکرد سوم را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

مشترک لفظی نزد قدما:

اختلاف نظرهایی که پیرامون پدیدهٔ ترادف در زبان عربی وجود دارد، بگونه‌ای که برخی آن را انکار و برخی نیز معترف به وجود آن هستند، در مورد مشترک لفظی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

هم به نوعی وجود دارد، کتابهای مختلفی که مربوط به زبان است، حاکی از آن هستند که در اثبات یا انکار اشتراک لفظی بین قدما اختلاف وجود داشته است. برخی با آوردن مثالهایی آن را اثبات و برخی نیز آن را انکار و یا دایرهٔ آن را کاملاً تنگ نموده‌اند. اما به طور کلی بیشتر لغویون قائل به وجود این پدیده در زبان عربی بوده‌اند.

سیبویه اولین کسی است که مشترک لفظی را در تقسیمات کلام ذکر نموده، و وجود آن را در زبان تاکید کرده است. وی در «الکتاب» آورده است که: «أنَّ من کلامهم اتفاق اللفظین و اختلاف المعنیین» (الکتاب: ۲۴/۱) بدین ترتیب او از ساده‌ترین و نزدیک‌ترین شیوه برای تعریف مشترک لفظی استفاده کرده است.

ابن فارس تحت عنوان «باب اجناس الکلام فی الاتفاق و الافتراق»، وجود مشترک لفظی را می‌پذیرد. وی در این خصوص می‌گوید: «و از آن جمله است اتفاق لفظ و اختلاف معنی، مثل: عین الماء، عین المال، عین الرکبة و عین المیزان...» (الصاحبی فی فقه اللغة: ۱۷۱). وی درکتابش بابی را به پدیدهٔ مشترک لفظی اختصاص داده و آن را چنین تعریف کرده است: «معنای مشترک لفظی آن است که یک لفظ بر دو معنی یا بیشتر دلالت کند» (همان: ۲۲۵).

ابن جنی در خصائص پدیدهٔ اشتراک را در مورد حروف و اسماء و افعال به طور یکسان ثابت می‌کند. و در این خصوص می‌گوید: «مَنْ ولا و إنْ و نظایر آنها فقط بر معنای واحدی دلالت نمی‌کنند. چون آنها حروفی هستند که مشترک واقع شده‌اند، همچنانکه اسماء مشترک واقع می‌شوند مثل (الصَّدَی) که هم به معنای انعکاس صوت و هم به معنای بدن میت (جسد) و هم به پرنده‌ای گفته می‌شود که بنا به ادعای برخی از سرکشته خارج می‌شود و آن هنگامی است که انتقام خونش گرفته نشده باشد. و نظایر آن که دارای لفظ واحد و معانی متعددی هستند. و همچنانکه افعال نیز مشترک واقع می‌شوند مثل: «وجدت في الحزن» «وجدت فی الغضب»، «وجدت فی الغنی»، «وجدت فی الضالة» و «وجدت به معنی علمتُ» و نظایر آن که

در هر عبارت معنایی دارد. همچنانکه این پدیده در حروف نیز واقع می‌شود». (خصائص: ۳-۱۱۲-۱۱۳) اما اگر چه بیشتر لغویان همچون سیبویه، ابن فارس، ابن جنی و دیگران مثالهای مختلفی را برای اثبات مشترک لفظی در شواهد عربی آورده‌اند؛ اما در این میان گروهی از علمای قدیم این پدیده را انکار کرده‌اند و وجود آن شواهد و مثالها را تصادفی دانسته‌اند؛ و معتقدند که مراحل تحول و انتقال معنی از طریق مجاز و کنایه در این مثالها به فراموشی سپرده شده است، اگر بتوان این مراحل را یکی یکی دنبال و بررسی کرد در این صورت می‌توان بر معنای اصلی و حقیقی آن الفاظ دست یافت به عبارت دیگر آشکار می‌شود که این الفاظ دچار تحول و تطور شده‌اند و در هر محیطی بیانگر تعبیر معینی هستند. (صبحی صالح، دراسات فی فقه اللغة: ۳۰۳). در رأس مخالفان اشتراک لفظی می‌توان به ابن درستویه اشاره کرد. وی وجود اشتراک لفظی را نیز همانند ترادف منکر شده است. او نمی‌پذیرد که مثلاً واژهٔ (وَجَد) دارای معانی مختلفی چون: (یافتن ـ خشم ـ سرور) باشد. اینها معانی هستند که لغویان برای واژهٔ (وَجَد) آورده‌اند. وی در شرح «الفصیح» می‌گوید: «کسانی که در معانی واژه‌ها تامل؛ و در حقایق آنها تحقیق نمی‌کنند، گمان کرده‌اند که واژهٔ «وَجَد» معانی مختلفی دارد، در صورتی که همهٔ این معانی، در واقع بیانگر یک مفهوم هستند و آن بدست آوردن چیزی است که خواه خیر باشد، خواه شر.» (سیوطی، المزهر: ۳۸۴/۱) و باز می‌گوید: «هرگاه ساختمان و حروف دو کلمه واحد باشد اما دو معنای مختلف داشته باشد، به ناچار باید آن دو معنا را به یک معنای مشترک ارجاع داد تا آن لفظ به لحاظ ظاهر و معنا متحد گردد.» (محمد نورالدین المنجد، الاشتراک اللفظی: ۳۲) دلیل انکار مشترک لفظی نزد ابن درستویه آن است که زبان برای آشکار کردن معنا وضع شده است، اما اشتراک با این هدف و غرض منافات دارد. وی می‌گوید: «اگر وضع یک لفظ برای دو معنای مختلف جایز باشد یا یکی از دو معنا ضد دیگری باشد. این مساله نه تنها موجب وضوح معنا نمی‌شود بلکه موجب ابهام و پوشیدگی آن می‌شود. با این وجود مواردنادری از این گونه الفاظ یافت می‌شود که آن هم دلایلی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دارد، یا این دو لفظ همانند از دو زبان مختلف وارد شده است و یا به سبب حذف و اختصاری که در کلام واقع شده دو لفظ با یکدیگر مشابه شده‌اند.و چون مورد حذف بر شنونده پوشیده مانده، در فهم معنای اصلی آنها دچار اشتباه شده است.» (سیوطی، المزهر، ۳۸۵/۱) ابراهیم انیس این موضع ابن درستویه را مورد ستایش قرار می‌دهد و می‌گوید: «ابن درستویه هنگامی که بسیاری از الفاظی را که علماء جزء مشترک لفظی به شمار آورده‌اند انکار می‌کند و آنها را مجاز می‌داند، به راه صواب رفته است. به عنوان مثال واژهٔ «هلال» هنگامی که به معنای «ماه آسمان» و «قلاب ماهیگیری» که شکل آن شبیه هلال است و به معنای «ناخن گرفته شده» که باز هم به شکل هلال است. و به معنای «نعل اسب» که آن نیز شبیه هلال است، به کار می‌رود صحیح نیست که در این صورت «هلال» جزء مشترک لفظی به حساب آید. چون در همهٔ اینها معنای واحدی که همان مشابه بودن با هلال است، وجود دارد. و در همهٔ این کاربردها مجاز بکار رفته است.» (مختار عمر، علم الدلالة: ۱۵۶)

از دیگر کسانی که در تائید نظر ابن درستویه پدیده اشتراک لفظی را انکار نموده‌اند، ابوهلال عسکری در کتاب «الفروق اللغویه» است. (ر.ک: ص ۳۵) وی نیز دلالت لفظ واحد را بر دو معنای مختلف انکار می‌کند و وجود آن را باعث سردرگمی وابهام مخاطب می‌داند که به اعتقاد وی این امر با حکمت وضع زبان منافات دارد.(در واقع این دو (ابن درستویه و ابوهلال عسکری) به توقیفی بودن زبان اعتقاد داشتند و در این خصوص به آیهٔ (عَلَّم آدمَ الاسماءَ کلَّها) استناد می‌کردند. این گروه معتقدند که چون واضع زبان، خداوند است. بنابراین چیزی را خلق نمی‌کند که دارای غموض و ابهام باشد، بدین ترتیب انکار آنها اساس دینی دارد نه زبانی.)

اما نکته قابل توجه آن است که ابوهلال عسکری اگرچه بصورت نظری وجود اشتراک لفظی را منکر شده است، اما در عمل دیده می‌شود که وی در چندین موضع ازکتاب «الفروق» با آوردن مثالهایی به این پدیده اعتراف کرده است. آنجاکه می‌گوید: «و لفظ النفس مشترک، یقع علی الروح و علی الذات و یکون توکیداً. یقال: خرجت نفسه أی روحه و جاءنی زید نفسه بمعنی التوکید... و النفس: ملء الکف

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

من الدباغ...» (الفروق اللغویه: ۱۱۹). این گونه مثالها تردید و اضطراب موضع وی را در برابر پدیده مشترک لفظی می‌رساند.

در این میان دیدگاه ابوعلی فارسی در خصوص مشترک لفظی، دیدگاهی میانه رو است. وی در انکار این پدیده، به اندازه ابن درستویه و ابوهلال عسکری اغراق نمی‌کند. اما در هر حال او را نیز باید از مخالفان و منکران وجود مشترک لفظی قلمداد کرد. وی برخی از معالم این پدیده را متمایز کرده و اصیل بودن مشترک را در وضع زبانی انکار کرده است و وجود آن را در زبان با تداخل لهجه‌ها و استعاره توجیه نموده است. وی می‌گوید: «شایسته نیست که گفته شود دو لفظ همانند در اصل واز روی قصد برای دلالت بر دو معنای مختلف وضع شده‌اند، بلکه باید گفت یا در نتیجه تداخل زبانها بوجود آمده‌اند و یا این که هر واژه‌ای برای معنای خاصی استعمال شده است. اما بر اثر کاربرد مجازی و استعاری آن در معانی دیگر، به تدریج در آن معنا غلبه کرده و برای این معنای جدید به منزله اصل در آمده است». (فدور، مدخل الی فقه اللغه: ۲۸۳؛ صبحی صالح، دراسات فی فقه اللغة: ۳۰۳-۳۰۴). بنابراین وی ریشه‌های زبانی الفاظ را برگرفته و واقعیت زبانی الفاظ را مطابق آن اصول توجیه نموده است.

وجود مشترک لفظی علاوه بر ویژگیهایی که در وضع آن و استعمالش در بافت دارد، برخی از لغویان را به این گمان واداشته که وجود مشترک لفظی باعث مفسده‌ای می‌شود که جایز نیست از واضع زبان صادر شود. البته این نظریه به کسانی باز می‌گردد که پیدایش زبان را توقیفی و از جانب خداوند می‌دانند. بنابراین به اعتقاد آنان وجود این پدیده، نشانه اخلال در امر تفهیم و تفهم است و واضع حکم، لفظی را وضع نمی‌کند که قرینه‌ای دال بر معنای آن نباشد و مخاطب در تعیین معنای آن به حیرت و سرگردانی بیافتد. اما کسانی که به وجود این پدیده اقرار نموده‌اند ـ و آنها اکثریت را تشکیل می‌دهند ـ معتقدند که اشتراک لفظی وجود دارد، چون جایز است که یک لفظ از طرف دو واضع، وضع شود. بگونه‌ای که یکی از آنها

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

لفظی را برای یک معنی و دیگری آن را برای معنای دیگری وضع کند، و آن لفظ بین این دو گروه با هر دو معنا مشهور و رایج گردد. و این به گفته سیوطی به این خاطر است که زبانها غیر توقیفی هستند (المزهر: ۳۶۹/۱) اما با صرف نظر از اینکه زبانها توقیفی باشند یا وضعی، عده‌ای از اهل اصول وقوع پدیده مشترک را واجب و حتمی می‌دانند، دلیل آنها این است که «معانی غیر متناقض و نامحدود هستند و الفاظ متناهی و محدود هستند» (همان: ۳۶۹)(شایان ذکر است که در میان علمای اصول نیز در خصوص مشترک لفظی اتفاق نظر وجود ندارد. عده‌ای وجود آن را انکار و عده‌ای نیز قائل به وجود آن هستند و هر کدام برگفته خود دلایلی را ذکر می‌کنند. (برای آگاهی از این دلایل ر.ک: علم الدلالة، (۱۵۷-۱۵۸) و الاشتراک اللفظی فی القرآن الکریم، (۵۶-۷۴).) این همان نکته‌ای است که غزالی هنگامی که ضرورت نقل الفاظ به معانی جدید را احساس کرد بر آن تأکید نمود و برای آن واژهٔ «جوهر» را مثال زد. این واژه بر سنگی دلالت می‌کند که صراف آن را می‌شناسد، اما اهل کلام آن را به معنایی که این واژه در خودش یافته است و آن یکی از اقسام موجودات است، انتقال داده‌اند. این معنی بیشتر در علوم و صنعتها کاربرد دارد. (الدایة، علم الدلالة العربی: ۸۱)

مفهوم مشترک لفظی نزد قدما عموماً فقط بر اتحاد لفظ و تعدد معانی استوار است بدون آنکه هیچ قید و شرطی داشته باشد. این مساله از استقراء برخی مثالهایی که اهل لغت در خصوص مشترک لفظی آورده‌اند، روشن می‌گردد. بنابراین در این مثالها و شواهد شرط شده که به عنوان مثال:

الف) دلالت در مشترک لفظی حقیقی باشد نه مجازی. بنابراین بین مجاز در معانی مشترک و حقیقت تفاوتی قائل نشده‌اند. نزد آنها واژهٔ (طلّ) مشترک لفظی است به خاطر دلالتش بر «باران ضعیف»، و «مرد کهنسال»، «پیرزن» و «زن».

ب) و نیز توجهی نشده که معانی مختلف لفظ متضاد هستند: مثل: واژهٔ (البثر) که مشترک است بین بخشش زیاد و بخشش کم، یا (جون) مشترک است بین سیاه و سفید.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

ج) یا اینکه معانی مختلف بین دو لهجه یا دو کاربرد در یک لهجه، توزیع شده‌اند به عنوان مثال واژه‌های «السرحان» و «السید» را قدما مشترک لفظی دانسته‌اند این واژه‌ها در لهجه هذیل به معنای «شیر» هستند و نزد بقیهٔ عربها به معنای «گرگ» بکار می‌روند. (مختار عمر، علم الدلالة: ۱۵۸-۱۵۹)

اما علی رغم در نظر گرفتن مواردی از قبیل این، قدما به مساله بافت و تأثیر آن در تعیین معنای دقیق مشترک لفظی، بگونه‌ای که از هرگونه غموض و ابهام بدور باشد بی توجه نبوده‌اند و در مورد آن سخن گفته‌اند. مبرد در مقدمه کتابش با عنوان «ما اتفق لفظه و اختلف معناه من القرآن المجید» به اهمیت بافت اشاره نموده و یادآوری کرده کسی که مشترک لفظی را به کار می‌برد، باید قرائنی را قرار دهد که معنای مورد نظرش را روشن سازد. (همان: ۱۵۰) ابن انباری در مقدمهٔ کتاب «الاضداد» با بیان تأثیر بافت در تعیین دلالت الفاظ می‌گوید: برخی از کلام عرب، برخی دیگر را تصحیح می‌کند و اول آن با آخرش در ارتباط است. و معنای خطاب از آن فقط با کامل شدن تمام حروف آن فهمیده می‌شود(ابن الانباری، الاضداد:۲).

پدیده بافت (Situation) و تأثیر آن در دلالت الفاظ، در مطالعات زبانی جدید، دارای جایگاه ویژه‌ای است. در درون بافت است که یکی از معانی واژه معین می‌شود. بنابراین، بافت مبتنی بر ترکیبی است که بین اجزای جمله در آن ارتباط وجود دارد. و معنای مناسبی در آن به لفظ تعلق می‌گیرد. همانطور که اشاره شد قدما، به اهمیت بافت در تعیین معنای واژه توجه داشتند که حاکی از فهم عمیق و دقت نظر آنان در تحلیل زبانی است.

عوامل پیدایی مشترک لفظی نزد قدما:

بطورکلی عوامل پیدایی مشترکات لفظی را در زبان عربی می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

۱ـ کاربرد مجازی: یکی از عوامل پیدایی مشترکات لفظی، کاربرد مجازی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

آنهاست به عنوان مثال، واژهٔ (عَیْن) در زبانهای سامی قدیم در اصل بر عضو بینایی حیوان دلالت می‌کرده، اما بعدها در زبان عربی، معانی دیگری نیز به آن افزوده شده است، مانند: «چشم زخم زدن»، «دیدن» و «زدن بر چشم کسی». از جمله معانی دیگر لفظ (عَیْن) عبارتند از: «مال یا پول حاضر»، «برگزیده یک چیز» «دینار»، «چشمه» «گردی سرزانو»، «جاسوس»، «دیده‌بان ارتش» که اطلاق لفظ (عین) برای این دو معنا از جهت مبالغه و تشبیه است. بنابراین در معنای مجازی بکار رفته است.(معانی مختلفی برای واژهٔ (عین) ذکر شده است. برای مطالعه کاملتر رجوع کنید به: المزهر ج ۱، صص ۳۷۲-۳۷۵؛ عبدالتواب، مباحثی در فقه اللغة و زبان‌شناسی عربی، صص ۳۶۸-۳۶۹؛ قدور، مدخل الی فقه اللغة، ص ۲۸۵ و النادری، فقه اللغة مناهله و مسائله، ص ۸۹.) احمد مختار نیز از انواع مجاز به اطلاق و تقیید معنا، سببیت، اطلاق اسم جزء بر کل، نامیدن چیزی به اسم مکانش، اشاره می‌کند و برای هر کدام مثالی می‌زند. (رک: علم الدلالة: ۱۶۲)

۲ـ اختلاف لغات و تداخل لهجه‌ها:

برخی از معانی مجازی که برای پاره‌ای از کلمات نقل شده است، به طور مسلم در اجتماعات مختلف پدید آمده‌اند. زیرا بسیار بعید است انسان گمان کند معانی فراوانی که برای یک واژه نقل شده در یک اجتماع بکار می‌رفته است. همانطور که قبلاً نیز در مورد واژه‌های «سرحان» و «سید» گفته شد، عامهٔ مردم‌این واژه‌ها را به «گرگ» اطلاق می‌کردند. در صورتی که قبیلهٔ «هذیل» این دو واژه را بر «شیر» اطلاق می‌کردند. یا به گفتهٔ اصمعی (ر.ک: سیوطی: المزهر: ۳۸۱/۱) عامه مردم به روغن «سلیط» می‌گفتند، اما اهالی یمن این واژه را فقط در مورد روغن کنجد استعمال می‌کردند.

بنابراین در نتیجه تداخل و آمیختن این لهجه‌ها با یکدیگر و استفادهٔ واژگانی هر یک از دیگری، الفاظ همانندی که دارای معانی مختلفی هستند، پدیدار شدند. البته باید اشاره نمود که اختلاف زبانها نیز باعث پیدایی این پدیده می‌شود. چون ممکن است یک زبان، الفاظی را از زبانهای بیگانه اخذ کند. که از نظر صوری شبیه با واژه

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

عربی باشد اما از جهت دلالت با آن تفاوت داشته باشد و بدین ترتیب منجر به وقوع پدیده مشترک لفظی گردد.

۳ـ تحول و تطور زبانی (اعم از صوتی یا معنایی):

اگر معنای لفظی دگرگون شود و آواهای آن بدون تغییر باقی بماند، ممکن است منجر به حدوث اشتراک شود. گاهی اتفاق می‌افتد که لفظی در گویشهای عربی، دارای معنای واحدی است سپس معنای این لفظ در برخی گویشها تغییر می‌کند و در برخی دیگر به همان معنای اصلی و سابق باقی می‌ماند. اینچنین یک لفظ دارای دو معنای مختلف می‌گردد و اشتراک بوجود می‌آید، یا گاه اتفاق می‌افتد که دو کلمه در اصل از لحاظ صورت و معنا با یکدیگر تفاوت دارند اما به دنبال ایجاد دگرگونی در برخی اصوات، یکی از آن دو کلمه در عین اختلاف معنا با یکدیگر هماهنگی و اتحاد صوتی پیدا کرده‌اند. یعنی در واقع آن دو واژه به یک واژه که دارای دو یا چند معنای متفاوت است تبدیل شده‌اند. که این همان اشتراک لفظی است.

۴ـ حدوث اشتراک از سوی واضع واحد:

عده‌ای از پژوهشگران معتقدند که پدیدهٔ مشترک لفظی، گاهی از سوی واضع واحد و به قصد ایجاد ابهام صورت می‌گیرد. چون ممکن است در برخی مواقع تصریح باعث بروز فساد گردد. همچنانکه از ابوبکر روایت شده است که هنگامی که همراه با پیامبر به غار می‌رفتند مردی از او دربارهٔ پیامبر پرسید و گفت این کیست؟ ابوبکر گفت: این مردی است که راه را به من نشان می‌دهد. (حامد هلال، علم اللغة:۲۰۹)

احمد مختار عمر عوامل دیگری را نیز برای پیدایش مشترک لفظی نزد قدما نام می‌برد. عواملی چون: قلب مکانی مثل: دام و دمی. پدیدهٔ ابدال مثل: حنک و حلک و انتقال معنی به مصطلح علمی مثل: توجیه در لغت و توجیه در اصطلاح علم عروض. (ر.ک: علم الدلالة: ۱۵۹ـ۱۶۲)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

چند معنایی نزد زبان شناسان معاصر:

زبان شناسان میان چند اصطلاح تفاوت قائل شده‌اند. نخستین اصطلاحی که به صورت شایع در این باره مورد استفاده قرار می‌گیرد، چند معنایی (Polysemy) است که در آن یک واژه یا یک گزاره دو یا چند معنای مرتبط به هم داشته باشند، از نظر زبان شناسان این معانی چند گانه برای یک واژه باید با هم مرتبط باشند (Heather Kelley, 2002)، چنین اتفاقی در معناشناسی چند معنایی را از تک معنایی (Monosemy) جدا می‌کند، افزون بر آن در صورتی که معانی چند گانه یک واژه بی ارتباط با هم باشند، گویا اتّفاق دیگری افتاده است که بدان "هم آوایی ـ هم نویسی" (Homonymy) می‌گویند، "هم آوایی ـ هم نویسی" اشکال متفاوتی به خود می‌گیرد که با جناس قابل مقایسه است، برای مثال اگر واژگان هم آوا، معانی مختلفی داشته باشند بدان هم آوایی (Homophone) می‌گویند، اگر در نگارش یکسان اما در آوا مختلف باشند بدان هم نویسی (Homograph) گفته می‌شود و در و صورتی که در تلفظ و نگارش یکسان امّا در معنا مختلف باشند بدان‌ها "هم آوا ـ هم نویس" (Homonyms) اطلاق می‌گردد (KeithC.Ivey, 2005)

هم آوایی ـ هم نویسی (Homonymy) بیش از آنکه یک مقوله زبان‌شناسی باشد، یک مقوله ادبی و بلاغی بنظر می‌رسد، زیرا به دلیل وجودمعانی مختلف غیر مرتبط ابهام ساختاری (Ambibuity) ایجاد می‌کند، برای مثال در زبان عربی برخی واژگان که دارای معانی متضاد هستند مانند "جون" به معنی ابر سیاه و ابر سفید و در مبحث اضداد مطرح شده‌اند از چنین خصوصیتی برخوردارند که منطقاً ابهام ساز هستند و خارج از بافت زبانی بر سردرگمی زبان شناس می‌افزایند.

احمد مختار عمر درکتاب خویش (علم الدلالة) انواع مشترک لفظی :

۱ـ وجود یک معنای مرکزی که تعدادی معنای فرعی و حاشیه‌ای پیرامون آن وجود دارد و معانی حاشیه‌ای از طریق وجود عناصر مشترک و روابطی از سازه‌های مشخص به معنای مرکزی پیوند می‌خورند. و این معنای مرکزی همان است که در

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

مورد واژه بکار می‌رود، در صورتی که آن واژه بصورت مجزا و جدا از بافت بکار رود.

۲ـ نوع دوم که در تقسیم‌بندی «اولمان»(استیفن اولمان (E.Ullmann معناشناس فرانسوی که در کتاب کوچکی تحت همین نام که در سال ۱۹۵۲ منتشر کرد به این مقوله پرداخته است.) آمده است و آن را «تغییرات در کاربرد» یا «کاربرد متعدد برای معنای واحد» نامیده است. در آن تعدد معنا را نتیجه کاربرد واژه در مواضع مختلف می‌داند.

۳ـ نوع سوم و آن عبارت است از دلالت واژه واحدی بر بیش از یک معنی که در نتیجهٔ اکتساب معنی یا معانی جدید بوجود می‌آید. گفته شد زبان شناسان آن را چند معنایی (Polysemy) نامیده‌اند که می‌توان آن را «تعدد معنا در نتیجه تحولات معنایی» نیز نامگذاری کرد. اولمان دو روش را برای کسب معانی متعدد ذکر کرده است، طریق اول: تغییراتی است که در نتیجه نیازمندیهای جدید در واژه‌ها کاربرد می‌یابد، و روش دوم، کاربردهای مجازی است که باعث انتقال معنی می‌گردد.

۴ـ اما نوع چهارم که به وجود بیش از یک واژه اشاره می‌کند که هرکدام بر معنایی دلالت می‌کنند که در نتیجه تحول آوایی و کاربرد گفتاری واژه یکسان شده‌اند. (یعنی چند واژه که یک صورت واحد دارند). گفتیم این تشابه لفظی را زبان شناسان (Homonymy) نامیده‌اند که می‌توان آن را «تعدد معنی در نتیجهٔ تحول در بخشی از واژه» یا «واژه‌های متعدد در معانی متعدد» نیز نامگذری کرد. (علم الدلالة: ۱۶۲-۱۶۸)

در اینجا ذکر این نکته لازم است که برخی زبان شناسان سه نوع اول را مشترک لفظی محسوب نمی‌کنند بلکه آن را نوعی مجاز می‌دانند. و عده‌ای نیز دو نوع اخیر را در هم ادغام می‌کنند و یک نوع واحد به شمار می‌آورند. اما غالب زبان شناسان قائل به جدایی و تمایز بین چند معنایی مرتبط و چند معنایی غر مرتبط هستند. اگر چه در خصوص چگونگی و ابزارهای تمایز بین آنها اتفاق نظر وجود ندارد و طرح هرگونه دیدگاهی مشکلات و اعتراضات خاصی بدنبال داشته است.

محمود فهمی الحجازی تفاوت بین اشتراک لفظی و چند معنایی را به تاریخ

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

واژه‌ها مربوط می‌داند که در کاربرد واژگانی نیز تأثیر دارد. از نظر قدما دو معنای مختلف برای صیغه آوایی واحد، دو واژهٔ مختلف به شمار می‌روند که در چارچوب مشترک لفظی قرار دارند. و در قاموس نیز دارای دو مدخل مختلف هستند. از نظر معاصران نیز چند معنایی در یک واژه محسوب می‌شوند و در قاموس دارای مدخل واحدی هستند. (مدخل الی علم اللغة: ۱۴۹)

پالمر برای تشخیص و تمایز میان (Polysemy) و (Homonymy) از دو روش سنتی نام می‌برد: یکی از این دو روش بررسی ریشه شناختی واژه‌های مورد نظر است، در چنین روشی اگر مشخص شود که صورتهای مشابه از منشأهای مختلفی سرچشمه گرفته‌اند آنها را تحت مقوله چند معنایی (Polysemy) و زیر چند عنوان قرار می‌دهند. ولی اگر مشخص شود این صورتهای مشابه از منشأ مشترکی مشتق شده‌اند، حتی اگر معانی مختلفی داشته باشند تحت مقوله (Homonymy) قرار می‌گیرند، و در فرهنگ‌های لغت زیر یک عنوان مطرح می‌شوند. پالمر این روش را عملاً مردود می‌داند. زیرا به حق معتقد است که موقعیت کنونی یک زبان همواره بازتاب گذشته آن زبان نیست و اهل زبان نیز شناختی نسبت به این تاریخ ندارند. روش دوم: در نظر گرفتن معنی مرکزی یا دادن یک مرکز ثقل معنایی است. پالمر تشخیص این معنی مرکزی را نیز برای تمامی واژه‌های چند معنی امکان‌پذیر نمی‌داند. (پالمر. نگاهی تازه به معنی‌شناسی: ۱۱۹-۱۲۲؛ صفوی، درآمدی بر معنی‌شناسی: ۱۱۵-۱۱۶)

آراء زبان شناسان معاصر عرب در مورد وقوع پدیده مشترک لفظی:

می‌توان گفت که تقریباً تمامی معاصران در مورد وقوع پدیدهٔ اشتراک لفظی در زبان عربی بلکه در تمامی زبانها، اجماع دارند. اگر چه برخی دایرهٔ آن را تنگ و محدود می‌سازندو برخی نیز آن را گسترده می‌سازند.

برخی معاصران معتقدند که منصفانه نیست که پدیده اشتراک را در زبان عربی انکارکرد و تمام مثالهای آن را به‌گونه‌ای تأویل کرد که از مفهوم اشتراک خارج شوند.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

چون در برخی شواهد به حقیقت میان معانی که لفظ واحد بر آنها اطلاق می‌گردد، هیچ گونه رابطه‌ای وجود ندارد که این گونه تأویلات را توجیه کند. (ر.ک: وافی، فقه اللغة: ۱۸۴؛ بدیع یعقوب، فقه اللغة: ۱۷۹)

بنابراین در میان معاصران کسی پدیدهٔ مشترک لفظی را انکار نکرده است، اما همانطورکه اشاره شد، در مورد دامنه و گسترهٔ آن تا حدودی بین آنها اختلاف وجود دارد. به عنوان مثال دکتر وافی محدودهٔ اشتراک را به گونه‌ای تعیین کرده که رخ دادهای صرفی، جزء عوامل پیدایی آن قرار نگیرند، وی می‌گوید: «قواعد صرفی منجر به آن می‌شوند تا دو واژه‌ای که در صیغه واحدی به هم نزدیک هستند، با هم یکی شوند و در نتیجه در معنای این صیغه تعدد پیش آید و از قبیل مشترک لفظی قرار داده شود، در صورتی که این صیغه جز در ظاهر مشترک لفظی محسوب نمی‌شود.[۱] به عنوان مثال: واژهٔ (وجد) اگر در زمان ماضی، استعمال شود. از صیغه «وجدان» است و به معنای «علم به چیزی» یا «دست یافتن به چیزی» است. و از «مؤجدة» به معنای «خشم و غضب» و از «الوجد» به معنای «حبّ شدید» است». (وافی، فقه اللغة: ۱۸۵) دکتر وافی انکار مجاز را نیز راهی برای تنگ کردن دایرهٔ مشترک لفظی می‌داند. وی در این خصوص می‌گوید: «در میان این مثالها، الفاظی وجود دارد که از معنای اصلی به خاطر وجود ارتباط با معنای مجازی منتقل و جزء مشترک لفظی قلمداد شده‌اند در صورتی که در اصل مشترک لفظی نیستند.» (همان: ۱۸۴)

البته واقعیت همان سخن وافی است. چون پدیدهٔ مشترک چیزی غیر از مجاز است. مشترک لفظی پدیده‌ای زبانی است اما مجاز پدیده‌ای بلاغی است. مشترک در اصل وضع، بر دو معنا یا بیشتر دلالت می‌کند. در صورتی که مجاز غیر آن است. بنابراین مجاز از دایرهٔ مشترک لفظی خارج است.

ابراهیم انیس در خصوص مشترک لفظی موضعی افراطی دارد، وی از میان انواع

۱- گفته شد وقوع چنین پدیده‌ای از نظر زبان شناسان معاصر هم آوایی یا هم نویسی نامیده شده است.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

مشترک لفظی که ـ قبلاً به آن اشاره نمودیم ـ نوع چهارم را بدون هیچ گونه محافظه‌کاری می‌پذیرد و نوع اول و دوم آن را به طور کلی از دایرهٔ مشترک لفظی خارج می‌کند. او از میان واژه‌های نوع سوم، فقط واژه‌هایی که در آنها دو معنی کاملاً اختلاف دارند را جزء مشترک لفظی دانسته است. اما اگر آشکار شود که یکی از معانی اصل و حقیقت است و دیگری مجاز است در این صورت آن واژه جزء مشترک لفظی محسوب نمی‌شود.

به نظر می‌رسد که ابراهیم انیس در خصوص مجاز و اشتراک لفظی دچار تناقض شده است. وی عنوان نموده که مجاز در اصل مشترک لفظی محسوب نمی‌شود. برای مثال او درکتاب «دلالة الالفاظ» با تنگ نمودن دایره مشترک لفظی، تعداد الفاظ مشترک را بسیار نادر دانسته بگونه‌ای که از تعداد انگشتان دست تجاوز نمی‌کند. سپس در موضع دیگری تصریح نموده که فرهنگ لغت‌های عربی مملو از الفاظ مشترک است، و الفاظ مشترکی که در اثر تحول آوایی بوجود آمده‌اند، قریب به صد تا یا بیشتر است جالب‌تر اینکه وی انتقال از حقیقت به مجاز را یکی از مهمترین عوامل در پیدایی غالب مشترکات لفظی دانسته است (به نقل از: المنجّد، الاشتراک اللفظی:۴۲) بدین ترتیب وی یک بار انکار نموده که مجاز، مشترک لفظی است و در سخنی دیگر مجاز را از مهمترین عوامل پیدایش مشترک لفظی به شمار آورده است.

عمر مختار معتقد است که ابراهیم انیس در بررسی پدیدهٔ اشتراک لفظی میان دو رویکرد توصیفی و تاریخی در آمیخته است، لذا بهتر است به یکی از این دو روش اکتفا کند. (مختار عمر، علم الدلالة: ۱۷۹)

اثر بافت در تعیین دلالت نزد زبان شناسان معاصر:

زبان شناسان معاصر نیز همانند قدما، به بافت (Context) و اهمیت آن در تعیین معنای دقیق مشترک لفظی باور دارند، البته بنظر می‌رسد معاصران به پدیده بافت (سیاق) به مراتب بیشتر از قدما پرداخته‌اند. بگونه‌ای که کتابهای مستقلی در

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

خصوص بافت، اهمیت و جایگاه آن در تعیین معنا توسط زبان شناسان معاصر به رشتهٔ تحریر در آمده است.(به عنوان مثال مراجعه کنید به کتاب: اللغة و المعنی و السیاق، جون لاینز، ترجمه: عباس صادق الوهاب دارالشوون الثقافة العامة، بغداد ۱۹۸۷م.) حتی نظریه‌ای تحت عنوان «نظریه بافتی»(رجوع کنید به: «نظریةالسیاق» در کتاب، «علم الدلالة» احمد مختار عمر، ص ۶۸-۷۸)) توسط برخی زبان شناسان عرب ارائه شده است. که همه حاکی از جایگاه بافت در پژوهش‌های زبان شناسان معاصر است.

واقعیت امر آن است که اشتراک لفظی جزء در فرهنگ لغات وجودخارجی ندارد. زیرا الفاظ مشترک به هنگام کاربرد درگفتار و متون از میان معانی مختلفی که دارند، معمولاً به یک معنا بکار نمی‌روند. حتی در فرهنگ لغت‌ها نیز شرح و معانی برخی الفاظ از خلال مثالهای بافتی بیان شده است.

«اولمان» در این مورد می‌نویسد: «درست است که بسیاری از واژه‌های مورد استفاده ما بیش از یک معنا دارند، اما معمولاً، در یک سیاق معین، جز به یک معنا بکار نمی‌روند، مثلاً واژهٔ (أدرک) را اگر جدای از یک جمله و سیاق معین در نظر بگیریم، معنایش پیچیده و نامشخص خواهد بود. آیا معنایش رسیدن به چیزی است و یا معاصر بودن و یا دیدن و یا بالغ شدن؟ کدامیک؟ ترکیب و جایگاه حقیقی فعل مذکور در یک جمله تنها چیزی است که امکان پاسخگویی به سؤال فوق را می‌دهد. بنابراین هرگاه آواهای دو یا چند کلمه برحسب تصادف با یکدیگر همانندی تام پیدا کنند. این گونه واژه‌ها جز در یک سیاق معین معنایی نخواهند داشت.» (به نقل از: عبدالتواب، مباحثی در فقه اللغة: ۳۷۶-۳۷۷) فندریس نیز با اعتقاد به چنین نظریه‌ای می‌گوید: «زمانی که گفته می‌شود یک واژه در یک زمان بیش از چند معنا دارد تا اندازه‌ای دچار خود فریبی شده‌ایم. زیرا از میان معانی مختلف یک لفظ، که آن را هم سیاق عبارت تعیین می‌کند. بیشتر از یک معنا به ذهن انسان نمی‌آید و بقیهٔ معانی از صحنه ذهن محو می‌شوند.»(همان: ۳۷۷)

اما عوامل پیدایش مشترک لفظی نزد معاصران تفاوت چندانی با مواردی که نزد

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

قدما بر شمردیم ندارد. زبان شناسان معاصر نیز همچون قدما عوامل زیادی را برای حصول پدیده اشتراک ذکر نموده‌اند که خود حاکی از اعتراف آنها به کثرت پدیده اشتراک در زبان عربی است. از جمله این عوامل می‌توان به تداخل لهجه‌ها، وام‌گیری از زبانهای دیگر، تحول زبانی اعم از تحول آوایی و تحول معنایی و کاربرد مجازی و قواعد صرفی اشاره نمود.

نتیجه:

کلام آخر آنکه غالب زبان شناسان قدیم و جدید عرب وجود اشتراک لفظی را در زبان عربی پذیرفته‌اند و آن را از تقسیمات اساسی در ارتباط با معانی قرار داده‌اند و به تاثیر بافت در تعیین معنای مورد نظر نیز توجه نموده‌اند. بنابراین از این حیث میان قدما و معاصران اختلافی وجود ندارد. شاید تنها اختلافی که میان آنها باشد، در مورد کثرت و قلت این پدیده و دایره شمول و گستردگی آن باشد. دلیل آن هم شیوه و روشی است که هر کدام در بررسی این پدیده اتخاذ نموده‌اند برخی با بهره‌گیری از رویکرد تاریخی معتقدند که مشترک لفظی در زبان اندک است و برخی نیز رویکرد توصیفی را در پیش گرفته و وقوع مشترک لفظی را در زبان بسیار می‌دانند. گروهی نیز همانطورکه اشاره شد، حدوث آن را به طورکلی در زبان انکار می‌کنند و شواهد موجود را به گونه‌ای مختلف تأویل می‌کنند. اما به نظر می‌رسد که هر دو گروه یعنی (منکرین و کسانی که وقوع مشترک را در زبان بسیار فراوان می‌دانند) به نوعی دچار اغراق شده‌اند. چون از یک سو این پدیده را به خاطر وقوع آن در واژگان عربی نمی‌توان انکار کرد، یعنی نمی‌توان همهٔ شواهد و مثالهای موجود را تأویل دیگری نمود و از دایره مشترک لفظی خارج کرد. از سویی هم نمی‌توان در اثبات آن بیش از حد توسع به خرج داد و بیشتر الفاظ موجود در زبان را مشترک لفظی به شمار آورد. زیرا احیاناً برخی از واژه‌هایی که به نظر مشترک لفظی محسوب می‌شوند از این دایره خارج‌اند. بنابراین بهترین راه آن است که وجود چند

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

معنایی در قالبهای زبانی را بدون مبالغه و توسع بیش از حد بپذیریم.

منابع :

۱ـ ابن الانباری، الأضداد، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، الکویت، ۹۶۰.

۲ـ ابن جنی، ابی الفتح عثمان، الخصائص، تحقیق: محمد علی نجار: دارالهدی للطباعة والنشر، بیروت ـ لبنان، الطبعةالثانیة.

۳ـ ابن فارس: احمد، الصاحبی فی فقه اللغة و سنن العرب فی کلامها، المکتبه السّلفیه القاهره، ۱۳۲۸ـ۱۹۱۰.

۴ـ بدیع یعقوب، امیل، فقه اللغة العربیة و خصائصها، دارالعلم للملایین، الطبعة الثانیة، بیروت، ۱۹۸۶م.

۴ـ پالمر، فرانک، نگاهی تازه به معنی‌شناسی، ترجمه: کورش صفوی، نشر مرکز، چاپ سوم، ۱۳۸۱.

۵ـ حامد هلال: عبدالغفار، علم اللغة بین القدیم والحدیث، الطبعة الثانیة، ۱۴۰۶هـ۱۹۸۶م.

۶ـ الحجازی، محمود فهمی، مدخل الی علم اللغة، دار قباء للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۹۹۸م.

۷ـ الدایة، فایز، علم الدلالة العربی، دارالفکر، دمشق ـ سوریه، الطبعة الثانیة، ۱۹۹۶م.

۸ـ سیوطی، المزهرفی علوم اللغة، شرح و ضبط: محمد احمد جاد المولی ـ علی محمد البجاوی محمد ابوالفضل ابراهیم، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

۹ـ الصالح، صبحی، دراسات فی فقه اللغة، دار العلم للمایین، الطبعه السادسه عشره، ۲۰۰۴م.

۱۰ـ سیبویه، الکتاب، تحقیق: عبدالسلام هارون، دارالجیل، بیروت، الطبعه الاولی ۱۴۱۱ هـ ۱۹۹۱م.

۱۱ـ صفوی، کورش، درآمدی بر معنی‌شناسی، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۳.

۱۲ـ عبدالتواب، رمضان، مباحثی در فقه اللغه و زبان‌شناسی عربی، ترجمه: حمید رضا شیخی، معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، بهمن ماه ۱۳۶۷.

۱۳ـ عسکری، ابوهلال، الفروق اللغویة، تعلیق: محمد باسل عیون السدّد، دار الکتب العلمیة، بیروت، لبنان، ۲۰۰۳مـ۱۴۲۴ هـ

۱۴ـ قدور، احمد محمد، مدخل الی فقه اللغة العربیة، دارالفکر ـ دمشق. الطبعه الثانیة، ۱۴۲۰هـ۱۹۹۹م.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۱۵ـ لاینز،جون، اللغة و المعنی و السیاق، ترجمه: عباس صادق الوهاب، دارالشؤون الثقافة العامة، بغداد ۱۹۸۷م.
۱۶ـ مختار عمر، احمد، علم الدلالة، مکتبه دارالعروبة للنشر و التوزیع، الطبعة الاولی، ۱۴۰۲ هـ ـ ۱۹۸۲م.
۱۷ـ المنجد: محمد نورالدین، الاشتراک اللفظی فی القرآن الکریم، دارالفکر الطبعة الاولی، ۱۴۱۹ هـ ـ ۱۹۹۹م.
۱۸ـ وافی، علی عبدالواحد، فقه اللغة، لجنة البیان العربی، الطبعة الرابعة، ۱۳۷۵هـ ـ ۱۹۵۶م.
۱۹ـ النادری، محمد أسعد، فقه اللغة مناهله و مسائله، المکتبه العصریة، صیدا ـ بیروت، الطبعة الاولی، ۱۴۲۵ هـ ـ ۲۰۰۵م.
20- Heather Kelley (2002), Polysemy, University of Sydney.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

عوامل پایداری نوروز در عصر اسلامی و بازتاب آن در شعر عربی در دورهٔ عباسی

دکتر ابوالحسن امین مقدسی استاد راهنمای رساله
استادیار دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران
بهرام امانی چاکُلی دانشجوی دوره دکتری
(از ص ۹۷ تا ۱۱۶)

چکیده :

پژوهش حاضر پس از بررسی نوروز و نفوذ آن در شبه جزیرهٔ عرب، چالشهای بوجود آمده بدنبال مواجه شدن دین مبین اسلام با فرهنگ نوروزی و نیز سیاستهای خلفای راشدین، اُموی و عباسی را در ارتباط با نوروز در عصر اسلامی مورد تحلیل قرار داده است.

تداوم فرهنگ نوروزی در پیچ و خمهای تحوّلات تاریخی در دورهٔ اسلامی به عوامل گوناگون اعتقادی، اقتصادی و سیاسی مربوط بود. این عید باستانی به خاطر برخورداری از پیامهای والای انسانی با شعارهای متعالی اسلامی هماهنگ شده و با این طریق توانست به تثبیت و پایداری خویش کمک کند.

نوروز در اشکال گوناگونی در ادبیات عرب عصر عباسی از جمله در شعر عربی متجلّی شد. سنتهای نوروزی همانند: رسم هدیه، آب پاشی، آتش بازی و... یا به طور مستقیم در أشعار عربی این دوره ظاهر شدند و یا در این أیام بر ای موسیقی دانان، شاعران و ترانه سُرایان فرصتی فراهم آمد تا بتوانند آثارشان را به مناسبت نوروز عرضه داشته و به این وسیله تأثیر بزرگی بر رشد و ترقی شعر عربی در شکل و محتوا بگذارند.

واژه‌های کلیدی: أشعار نوروزی، اسلام و سنتهای ملّی، أعیاد باستانی ایران، خلفاء، نیروزیات.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

مقدمه:

از آنجایی که در جریان تماسهای فرهنگی دوملّت و در فرایند فرهنگ پذیری برخی از خرده فرهنگها بکلی نابود می‌شوند و برخی دیگر عیناً یا با تغییراتی أندک تداوم می‌یابند، نگارنده در صدد بر آمد به بررسی نوروز در دوره اسلامی و بازتاب آن در ادبیات عرب دورهٔ عباسی بپردازد.

نوروز به خاطر برخاستن از فرهنگ کهن ایرانی و گرفتن رنگ و نمای دین زرّتشت در مواجه شدن با هجوم اعراب مسلمان به ایران دچار چالش شده و به سبب برخورداری از توانمندیهای ذاتی و نیز برخورداری از حمایت تودهٔ مردم نه تنها توانست در فرهنگ عمومی جامعهٔ ایرانی به حیات خویش ادامه دهد بلکه با بهره‌مندی از شاخصهای مثبت خود به درون دربار أموی و عباسی راه یافته و با ایجاد زمینه برای أدیبان عصر عباسی توانست بر ادبیات این دوره به ویژه بر شعر دوره عباسی تأثیر فراوانی بگذارد.

در این پژوهش تلاش شده با استفاده از منابع تاریخی و أدبی عوامل پایداری نوروز و میزان بازتاب آن در أدب عباسی مورد بررسی قرار گیرد.

نوروز به خاطر برخورداری از سنتهای إهداء هدایا، ترانه سُرایی، موسیقی و شعر سُرایی، تبادل پیامهای تبریک نوروزی و هم زمانی با آغاز فصل بهار توانست شاعران را در سرودن أشعار مدح‌آمیز نوروزی و توصیف صحنه‌های رقص و موسیقی، خوشگذرانی، توصیف بهار و زیبایهای آن و... تشویق و ترغیب نماید.

نوروز و وجه تسمیهٔ آن:

نوروز ترکیبی فارسی است و از دو کلمهٔ «نو» و «روز» تشکیل شده و همانطورکه در زبان پهلوی مرسوم بوده صفت بر موصوف مقدّم گشته است. أصل پهلوی این کلمه «نوگ روز» (Noghroz) بوده (آرتور کریستن سِن، ۱۳۷۷، ص ۲۵) و أبونواس شاعر عصر عباسی نیز در این بیت از شعرش بدان إشاره می‌کند.

النـــــوکروز الکـــبار وجشـــــن گـــاهنبار

(فؤاد عبدالمعطی. ۱۹۷۲م. ص ۶)

بیرونی در بیان وجه تسمیهٔ نوروز می‌گوید: «... در این روز هر چوبی که خشک شده

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

بود سبز شد و مردم گفتند (روزِ نو) یعنی روزِ نوین.(ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۲، ص ۲۵۳)

کلمهٔ نوروز در زبان عربی به شکل «نیروز» در آمده و شاعران و نوسندگان نیزگاهی از آن فعل ساخته‌اند. جریر شاعر عصر أموی در هجو أَخطل و قبیله‌اش تغلب به خاطر پرداخت جزیهٔ نوروزی به پادشاهان ساسانی می‌گوید:

عجبتُ لِفخرِا لَتغلبیِّ و تغلِبٌ تُؤدّی جزی النّیروز خضْعاً رِقابُها

(أبو منصور الجوالیقی، ۱۳۶۱هـق، ص ۳۴۰)

شاعری دیگر کلمهٔ نوروز را به شکل فعل بکار برده است و می‌گوید:

نورز الناسُ و نورز تُ و لکن بدموعی

(أحمد بن علی المقریزی، ۱۹۵۹م، ج ۳، ص ۳۹۶)

تایخچهٔ نوروز:

نوروز از اعیادی است که بیشتر مورد پسند عامهٔ مردم بوده و تا به امروز نیز ادامه دارد. زمان برگزاری آن همانگونه که بیرونی به آن اشاره دارد در آغاز فصل گرما بوده است.

مورّخان، تاریخ دقیقی از پیدایش نوروز ارائه نمی‌دهند. برخی بر این باورند که آثاری از جشن «گموک» بابلیان در نوروز وجود دارد و طبق مستندات خویش شروع آن را در اواسط هزارهٔ دوّم و به صورت دقیق‌تر حوالی قرن سیزدهم یا چهاردهم پیش از میلاد می‌دانند. (آرتور کریستن سِن، ۱۳۷۷، ص ۲۵۱)

عده‌ای نیز آنرا مربوط به «جمشید پادشاه» دانسته و قدمت آنرا دو هزار و پانصد سال پیش از جشن مهرگان قلمداد می‌کنند. (عمرو بن بحر جاحظ، ۱۴۰۶ هـ. ق، ص ۲۳۲ و سید محمود شکری ألوسی، ۱۳۴۲ هـ.ق، ج ۲، ص ۳۵۵)

فردوسی نسبت پیدایش نوروز به «جمشید پادشاه» را مورد اشاره قرار داده و می‌گوید:

بجمشید بر گوهر أفشاندند مر آن روز را روزِ نو خواندند
سر سال نوهر مزفرور دین بر آسوده از رنج تن، دل زکین
بزرگان بشادی بیاراستند می‌و جام و رامشگران خواستند
چنین روز فرخ از آن روزگار بمانده از آن خسروان یادگار

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

(ابوالقاسم فردوسی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴)

سبب پیدایش نوروز هر چه باشد مانند بسیاری از أعیاد چون عید میلاد مسیح در نزد مسیحیان، عید فطر و قربان نزد مسلمانان و عید صوماریا نزد یهودیان بنیاد و پوششی دینی دارد.

بیرونی می‌گوید: زرتشتیان بر این باورند که خداوند در نوروز از آفرینش جهان آسوده شد و زرتشت در این روز توفیق یافت با خداوند مناجات کند. (ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۲، ص ۲۸۲)

برخی از مهمترین سنّتهای نوروزی

در برگزاری مراسم جشن و سرور نوروز تجلّی برخی از عناصر مقدّس دیرینه و طبیعی ایرانیان چون آب و آتش مشاهده می‌شود. (حسن پیرنیا، بدون تاریخ، ج۱، ص ۱۷۰) در روز اول نوروز مردم صبح بسیار زود از خواب برخاسته و به کنار رودخانه‌ها و قناتها می‌رفتند و شستشو می‌کردند. در این روز مردم به یکدیگر آب می‌پاشیدند و شیرینی تعارف می‌کردند. (آرتور کریستن سن، ۱۳۷۷، ص ۲۵۱)

شاعر عرب در ترسیم این سنّت می‌گوید:

بعثتُ بنار الشوق لیلاً الی الحشی فنورزتُ صبحاً بالدموع علی الخد

(طه ندا، ۱۴۱۲ هـق، ص ۲۲۷)

عمدهٔ محققان در علّت یا علل پاشیدن آب در صبح نوروز به عللی چون إغتسال، تبرّک جستن به آب، زدودن کثافات آتش و دود (به ویژه کثافات آتش بازی شب پیش ازنوروز) إشاره می‌کنند. (ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۲، ص ۲۸۵ و عمروبن بحر جاحظ، ۱۴۰۶هـ.ق، ص ۲۳۲)

عنصر مقدّس دیگر ایرانیان در انجام مراسم نوروزی آتش است. مردم در شب عید با چراغانی کردن راهها و آتش افروزی در کوچه‌ها و خیابانها به جشن و شادی می‌پرداختند. چیزی که بعدها مورد نارضایتی خلیفهٔ عباسی المعتضد در بغداد واقع گردید، وی در صدد محو آن برآمد ولی موفق نشد. (هاشم رضی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۴) شاعر آب پاشی و آتش افروزی را با بیانی شیوا گردآورده. و می‌گوید:

نورزَ الناس و نورز تُ ولکن بدموعی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

وذکتْ نـــــارُهم و الـ ـــــارُ مـابینَ ضـلوعی

(طه ندا، ۱۴۱۲ هـ.ق، ص ۲۲۸)

یکی دیگر از سنتهای نوروزی سنّت إهـداء هـدایـاست. جـاحظ مـی‌گوید: بـزرگان هدایایی تقدیم شاه می‌کردند. هرکس آنچه را که خودش بیشتر دوست می‌داشت هدیه می‌کرد؛ از قبیل عنبر، مشک، جامه و غیره. شاعران و خطیبان أشعار و خطبه‌های خود را به مناسبت نوروز عرضه می‌کردند. (عمروبن جاحظ، ۱۴۰۶هـق.، ص ۲۳۶) عباس همدانی به رواج این رسم در دوره خلفای عباسی اشاره می‌کند و خطاب به مأمون می‌گوید:

أهـــدیٰ لک النـــاسُ المـرا کب والوصـائف[1] و الذَّهَبْ

وهـــدّیتی حـــلوُ القـــصا ئـد و المـدائـح والخُـطَب

فـاسْلمْ سَـلِمتَ عـلی الزمـا ن من الحوادث و العَطَب [2]

(أحمد بن محمد بن عبد ربه أندلسی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ج ۱، ص ۳۱۸)

از آنجائیکه هدیه دادن مهرورزی و معنویّت انسان را تقویت می‌کند مـورد اهـتمام پیامبر و أئمه قرارگرفته است. پیامبر (ص) می‌فرماید «تهادَوْا تحابّوا» و «لوأُهْـدَیتْ لی دراعٌ لقَبِلْتُ، ولوْدُعیتُ الی کُرَاع(کُرَاع: kura، پاچهٔ گوسفند یا گاو آذرتاش / آذرنـوش، فرهنگ معاصر عربی ـ فارسی) لأجبتُ»

و «تَصافَحُوا فَإنّ المصافحة تُذْهب غِلّ الصدور، و تَهَادَوْا فإنّ الهدّیةَ تذهبُ بالسَّخیمةِ (السخیمة sakima: کینه، همان)». (ابن قتیبة الدینوری، ۱۳۴۶ هـ.ق، ج ۳، ص ۳۴)

أحادیث پیامبر (ص) وامامان معصوم (ع) درباره محاسن هدیه و تأکید قرآن به امر هدیه رسانی در سوره «النمل» آیهٔ سی و ششـم، ایـن بـخش از فـرهنگ نـوروزی را بـا ارزشهای دینی اسلام هماهنگ‌تر نمود و بدین سبب این جنبه از فـرهنگ نـوروزی در دوره‌های اسلامی به شکلی عمیق‌تر و گسترده‌تر مورد پذیرش قرارگرفت و در ادبیات عرب نیز بازتاب گسترده‌ای داشت که شرح آن خواهد آمد.

ردّ و بدل شدن هدایا در سطح بین المللی پیش از اسلام نیز در خور توجه است. از

۱- الوصائف: مفردش الوصیفة wasifa: کنیزک، آذرتاش / آذرنوش، فرهنگ معاصر عربی ـ فارسی .

۲- العَطَب atab: نابودی، هلاکت. همان

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

هند فیل، انواع شمشیر، مشک، پوست، از تَبّت و چین مشک، حریر و ظروف، از سند طاووس و از روم دیبا به پادشاهان ایران هدیه می‌دادند. (عمروبن بحر جاحظ، ۱۴۰۶هـ.ق.، ص ۲۳۶)

إهداء نوروزی غلامان تُرک زیباروی و مزّین به گوشواره و... به پادشاه روم (همان، ص۲۳۷) واهداء غلامی زیبا به همراه هدایا توسط موبد موبدان در صبح نوروزی به پادشاه (عمربن ابراهیم خیّام، ۱۳۷۹، ص ۳۷) از مصادیق قابل توجه می‌باشد و شاید این گونه از مقوله‌های فرهنگی بودند که در دوره عباسی در قالبهای أدبی و اجتماعی به صورت غزل مذکر بازتاب می‌یابند.

فرا رسیدن نوروز بر پایی موسیقی و ترانه و شعر سرایی را نیز به همراه داشت، غناهایی که در پیشگاه شاهان خوانده می‌شد گوناگون بودند. جاحظ درکتاب «المحاسن و الأضداد» نام برخی از آنها را ذکر کرده است. او درکتابش می‌گوید: غناء «فهلید» در زمان خسرو پرویز فراوان خوانده می‌شد و بیشتر غناهای وی در ذکر جنگها و مجالِس و فتوحاتش بود و آن به منزلهٔ شعر در سخن عرب به حساب می‌آمد. (عمروبن بحر جاحظ، ۱۴۰۶ هـ.ق، ص ۲۳۳)

غناها و آوازها در نوروز متنوّع بود و دستگاه‌های موسیقی نیز عبارت بودند از: نوروز اصل، نوروز حجازی، نوروز خارا، نوروز عجم، نوروز عرب، ساز نوروز و ناز نوروز و.. (هاشم رضی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۵) محافل شعری، خطبه خوانی، آواز و موسیقی با سرور و شادی در ایام نوروز برگزار می‌شد. این جنبه از فرهنگ نوروزی نیز تأثیر زیادی بر ادبیات عرب در ادوار اسلامی به ویژه در عصر عباسی داشت. ما در عصر عباسی به وضوح مشاهده می‌کنیم که چگونه شاعران و موسیقی دانان آثارشان هدیه به خلیفه تقدیم می‌کردند.

أحمد بن یوسف اهداء هدیهٔ نوروزیش را به همراه اشعار ذیل تقدیم کرده و می‌گوید:

عـلی العـبدِ حـقٌّ فـهو لا بـدّلِهُ و إن عظم المولی و جلتْ فضائلُه
ألم تَـرنا نـهدی الی اللّـه.مـالَه و إن کان عنه ذا غنی فهو قابلُه...

(حسین مجیب مصری، ۱۳۹۰ هـ.ق، ص ۱۰۴)

نفوذ نوروز در شبه جزیرهٔ عربستان در صدر اسلام و پیش از آن:

از آنجایی که حکومت ساسانی در بسیاری از مناطق شبه جزیرهٔ عربستان همچون

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

یمن، بحرین و... در راستای أهداف سیاسی ـ اقتصادی خویش حضور فراوانی داشت، شناخت عید نوروز و رواج آن در این مناطق دور از انتظار نیست. جریر، أخطل و قبیله‌اش ثغلب را به خاطر پرداخت جزیهٔ نوروزی به پادشاهان حیره هجو کرده و می‌گوید:

عجبتُ لِفخر التغلبیِّ و تغلبٌ تؤدّی جِزَی النَّیروز خضعاً رقابُها
أیفخر عبد أمه تغلبیة قد إخضَرّ مِن أکل الخنانیصِ[1] نابُها

(ابو منصور الجوالیقی، ۱۳۶۱ هـ.ق.، ص ۳۴۰)

از نقاط دیگر عربستان که تحت تأثیر فرهنگ ایران قرارگرفته و نوروز در آنجا رواج داشته شهر مدینه است. مطابق روایت جاحظ از قدیم الایام ایرانیان به این شهر مهاجرت کرده و بسیاری از واژه‌های فرهنگی خویش را به این شهر رواج داده‌اند. (عمروبن بحر جاحظ، البیان وا لتبیین بدون تاریخ، ج ۱، ص ۱۱) بنابراین رواج عید نوروز با توجه به روایتی که از پیامبر در این زمینه نقل شده است بسیار محتمل است.

بیرونی می‌گوید: پیامبر وارد شهر مدینه شد در حالی که مردم مدینه دو روز داشتند و در آن دو روز جشن می‌گرفتند. پس پیامبر فرمود: «ماهذان الیومان»؟ پاسخ دادند ما در دوره جاهلیت این دو روز را جشن می‌گرفتیم، پیامبر فمرود: «قد أبدلکم اللّهُ تعالیٰ بهما (نوروز و مهرگان) خیراً منهما یوم الأَضْحیٰ و یوم لاالفطر» (ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۲. ص ۳۶۶)

مسعودی نیز در شرح أعیاد باستانی ایران تنها از بی خبری یکی از أعیاد ایرانی به نام «الکوسج» در نزد مردم شام، جزیره، یمن و مصر خبر می‌دهد. (ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۵۴۴) از سویی دیگر و جود سلمان فارسی به همراه عده‌ای دیگر از ایرانیان در مدینه تا حدود زیادی می‌توانست شناخت اعراب از نوروز را فراهم آورد.

بیرونی روایت می‌کند که سلمان فارسی به اعراب می‌گفت: ما در عهد زرتشتی می‌گفتیم خداوند برای زینت بندگان خود یاقوت را در نوروز و زبرجد را در مهرگان بیرون آورد و فضل این دو بر أیام مانند فضل یاقوت و زبرجد است بر جواهر دیگر. (ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۲، ص ۲۹۱)

۱- خنانیص: مفردش خِنْزَص. kinnaws: بچهٔ خرک، آذرتاش / آذرنوش، فرهنگ معاصر عربی ـ فارسی.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

سیاست خلفای راشدین در برابر نوروز:

در دورهٔ راشدین از سوی خلفاء پذیرش صریحی از نوروز دیده نمی‌شود عکس العمل هایی را که خلفا در هنگام برابر شدن با نوروز انجام می‌دادند مؤید این سخن است.

جاحظ روایت می‌کند که گروهی از دهقانان ایرانی برای علی بن ابی طالب (ع) جامهایی از شیرینی حلوا بردند. حضرت علی (ع) فرمود: اینها چیست؟ گفتند به مناسبت نوروز است. حضرت علی (ع) فرمود: نوروز ما هر روز است. پس حلوا را خوردند به همراهان خود داد و جامها را میان مسلمانان تقسیم کرد و آنها را جزء خراج آنها به حساب آورد (عمروبن بحر جاحظ، ۱۴۰۶ هـ.ق، ص ۲۳۶).

عُمر خلیفه دوّم مسلمانان در پذیرش ایرانیان و سنتهای آنها بسیار با احتیاط رفتار می‌کرد. تصمیمات تاوی در اخراج ایرانیان مقیم مدینه (جرجی زیدان، ۱۳۵۲، ج ۴، ص ۶۷۰) کنار گذاشتن سکّه‌های رایج ایرانی و تصمیم به ضرب سکّه با پوست شتر (أحمد بن یحیی البلاذری، ۱۳۴۶، ص ۴۷۹) وردّ پیشنهاد تاریخ شاهنشاهی ایران به عنوان مبدأ تاریخ اعراب، و همچنین تلاش وی در دو رنگه داشتن اعراب از ایرانیان و ایجاد شهرهای جدید کوفه و بصره برای آنها (محمد تقی سپهر، ۱۳۴۱، ص ۲۰۸) و... بیانگر ترس او از فرو افتادن در فرهنگ ایران زمین بود. بنابراین عمر هیچگاه هدایای نوروز و مهرگان را آنگونه که بعدها در دورهٔ بنی امیه رواج یافت نمی‌پذیرفت. در هیچیک از منابع تاریخی دیده نشده است که خلفای راشدین سنّتهای نوروزی را پاس بدارند و بدنبال هدایای نوروزی باشند.

سیاست خلفای بنی امیه در برابر نوروز:

در جریان فتح ایران در تصادم و تبادل دو فرهنگ ایرانی و عربی موج نیرومند اسلامی برخاسته از عربستان تا حدود فراوانی توانست برخی از شاخصهای فرهنگی چون عقاید و افکار دینی ایرانیان را به عقب رانده، برخی از آن شاخصها را تحت تأثیر خویش قرار داده و أشکال جدیدی به آنها بدهد. بنی امیه نه تنها هرگز نتوانست از فرصت طلایی بدست آمده برای گسترش آیین پیامبر (ص) استفاده کند بلکه خود با گرفتن چهره جدیدی از أشرافی گزی عربی و برخی از اقدامات غیر اسلامی چون گرفتن جزیه از مسلمانان و غیره باعث برگشت بسیاری از ایرانیان تازه مسلمان شده از اسلام

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

شد. سیاست بنی امیه در زمینهٔ سنتهای باستانی چون نوروز و مهرگان براساس منافع مادی و برپایهٔ نوعی از اشرافی گری عربی بود. آنها با سؤاستفاده از رواج تقدیم هدایا به پادشاهان، اهداء هدایا را اجباری کرده و آنهارا با عنوان مالیات از مردم می‌گرفتند. (سید محمود شکری آلوسی، ۱۳۴۲هـ.ق، ج ۱، ص۳۵۰)

نوروز در نزد خلفای عباسی، مخالفان آن و در روایتهای اسلامی:

عباسیان و نوروز:

پس از شکست بنی امیه به دست عوامل ایرانی و به دنبال برخورد دو فرهنگ ایرانی و عربی، چهرهٔ جدیدی از نظام سیاسی ـ فرهنگی با پوشش اسلامی پا به عرصهٔ تاریخ گذاشت. در این دوره سر برآوردن بسیاری از شاخص‌های فرهنگی ایرانی را به صورت آشکار یا پنهان مشاهده می‌کنیم. نوروز و مهرگان که پیشتر تا سطح توده و عامهٔ مردم عقب نشینی کرده بود اندک اندک به سطح مقامات حکومتی ارتقا پیداکرد. مهیار دیلمی از شاعران عصر عباسی استقبال عرب از نوروز را مورد اشاره قرار داده و در مدح یکی از وزرای عباسی به مناسبت فرا رسیدن نوروز می‌گوید:

واطْلُعْ علی النیروز شمساً إذا ساق الغروب الشمس لم تَغرب...
یومٌ مِن الفرس أتَیٰ و افداً فقالت العُرْبُ له: قرِّبِ

(مهیار دیلمی، ۱۳۴۴ هـ.ق، ج ۱، ص ۱۰۳)

اگر چه اجرای مراسم و سنتهای نوروزی در سطح مردم به شکل گسترده‌تر و در سطح رسمی و حکومتی اندکی ضعیف‌تر برپا می‌شد، با این حال دارای مخالفان سرسختی نیز بود. مخالفان غالباً کسانی بودند که دارای تعصبات تند دینی بودند و مراسم نوروز را مراسم گبری و مجوسی می‌دانستند و گاهی به منظور نابودی آنها حکم به حرام بودن آنها می‌دادند. محمد غزّالی از مخالفان نوروز می‌گوید: «به نوروز منکرات بازارها آن بود که برخریدار دروغ گویند و عیب کالا پنهان دارند... و آنچه برای سده و نوروز فروشند چون سپر و شمشیر و بوق سفالین این در نفس خود حرام نیست. اما برای اظهار شعایرگبران حرام است... چه نوروز و سده باید که مندرس شود و کس نام آن نبرد تا جایی که گروهی از سلف گفته‌اند که به نوروز باید روزه داشت تا از آن طعامها خورده نباید و شب سده چراغ فرا نباید گرفت تا اصلاً آتش نبیند...» (هاشم رضی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۸ به نقل

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

از کیمیای سعادت)

در برابر این گروه از افراد عده‌ای هم بودند که تلاش می‌کردند به نوروز رنگ اسلامی بخشیده تا آن‌را از گزند مخالفان بازدارند. اعتقاد به تقارن نوروز و اعلان جانشینی علی(ع) توسط پیامبر در عیدغدیر خم در بیست و نهم اسفند سال دهم هجری یا اعتقاد به تقارن آغاز خلافت علی (ع) پس از مرگ عثمان در هجدهم ذی الحجه سال سی و پنج هجری با نوروز، تلاش شیعیانی بود که در این راستا قدم بر می‌داشتند(هاشم رضی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۳). هاتف اصفهانی این اعتقاد را به زیبایی در قصیده‌ای در وصف نوروز بدین شرح بیان داشته است:

پریشان گیسوی شمشاد و افشان طرهٔ سنبل نه از نامحرمان شرم و نه از بیگانگان پروا
به پاسخ نارون گفتش کز اطفال چمن بگذر که امروز اُمّهات از شوق در رقصند با آبا
همایون روزِ نوروز است امروز به فیروزی برو رنگ خلافت کرد شاه لافتی ماوا
(هاشم رضی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۴)

بیرونی حدیثی از پیامبر (ص) را به نقل از ابن عباس درباره نوروز نقل کرده است که جالب توجه است. وی می‌گوید: در روز نوروز جامی سیمین پر از حلوا برای پیامبر آوردند، آن حضرت پرسید که این چیست؟ گفتند امروز روزِ نوروز است. پرسید که نوروز چیست؟ گفتند عید ایرانیان است. حضرت فرمود آری در این روز بود که خداوند عسکره را زنده کرد، پرسیدند عسکره چیست؟ فرمود: عسکره هزار مردمانی بودند که از ترس مرگ ترک دیار کرده و سر به بیابان نهادند و...» (ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۲، ص ۳۶۴)

ملامحسن فیض کاشانی در رسالهٔ نوروز و سی روز ماه و مجلسی درکتاب «سماءالعالم» از امام جعفر صادق (ع)، حاج شیخ عباس قمی در «نفس المهموم» از امام موسی بن جعفر (ع) و نیز از امام جعفر صادق(ع) أحادیثی را نقل کرده‌اند که عمدتاً در تأیید نوروز و بیان فرائض دینی در روز نوروز است. البته پذیرش این أحادیث نیاز به تحقیق و بررسی بیشتری دارد چراکه چه بسا در جریان تلاشها و کشمکشها، جناحهای فعّال سیاسی در دورهٔ عباسی از هر وسیله‌ای برای اثبات نظرات خویش استفاده می‌کردند. و شکّی نیست که جریان ملّی در تقابل با جریان مذهبی در حفظ سنتهای ملی ایران ساکت ننشست.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

سیاست خلفای عباسی در برابر أعیاد باستانی ایران کاملاً مُحتاطانه بود. آنها عمدتاً از نوروز به عنوان یک ابزار سیاسی استفاده می‌کردند. خلفا چون شاهان ساسانی به منظور نفوذ در دلِ مردم ایران در روزِ نوروز به منظور أدای تبریک جلوس می‌کردند و هدایای مردم را می‌پذیرفتند.

حاج شیخ عباس قمی به نقل از شهر آشوب روایتی‌آورده است که در آن منصور خلیفه عباسی به اصرار از موسی بن جعفر (ع) خواست که در روز نوروز برای أدای تبریک أمیران و لشکریان جلوس کند. زمانی که امام (ع) علّت را جویا شد منصور پاسخ داد، ما این کار را برای سیاست لشگر خود می‌کنیم. (هاشم رضی، ۱۳۸۳، ص۲۳۷)

عوامل پایداری نوروز:

۱ـ گردآوری خراج براساس تقویم ایرانی:

عملکرد دیوانهای مالی در امور خراج براساس تقویم ایرانی ادامه یافت، چون گردآوری خراج و مالیاتها براساس تقویم ایرانی در پایان سال زراعی و مالی یعنی هنگام نوروز انجام می‌پذیرفت، ایجاد تغییر در زمان گردآوری خراجها از توان اعراب خارج بود. لذا مطابق همان نظام مالیاتی گذشته عمل کردند و به دنبالش نوروز را پاس داشتند. (محمد محمدی ملایری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۴)

۲ـ هدیه :

جنبهٔ مهمی از نوروز که با ارزشهای اسلامی هماهنگ بود بخش إهداء هدیه در این روز بود. أحادیث فراوانی در این زمینه از پیامبر (ص) و أئمهٔ (ع) نقل شده است که بیانگر اهمیّت هدیه و هدیه دادن است. خداوند در سوره «النمل» آیهٔ سی و ششم در این باره می‌فرماید: «وإنّی مُرْسِلَةٌ إلیهم بِهَدِّیةٍ فناظرةٌ بِمَ یَرْجَعُ المُرْسَلون...» در دورهٔ بنی أمیه مُعاویه از هدایای نوروز و مهرگان استقبال می‌کرد و آنهارا جزء اموال شخصی خویش قرار می‌داد. و پس از وی نیز سایر خلفای بنی أمیه به جز عمروبن عبدالعزیز که دستور داده بود کسی هدایای نوروز و مهرگان را نپذیرد و مطابق سنّت عُمر عمل کنند، هدایای نوروز را به عنوان خراج از مردم می‌گرفتند. (ابوبکر الصولی، ۱۳۴۱ هـ.ق، ص ۲۱۹) انگیزه مادی و سودجویی از راه دریافت هدایای نوروزی یکی از عواملی بود که خلفای موافق

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

یا مخالف نوروز را بر آن می‌داشت که نوروز را پاس دارند. و همین عامل بود که راه بزرگی را در تأثیرگذاری بر ادبیات عرب باز نمود و شاعران را بر آن داشت در مدح خلفا و عرض تبریک نوروزی به آنها به شعرپردازی روی آورند و أشعارشان را به عنوان هدیه تقدیم کنند.

۳ـ إستمداد از احادیث در تأیید و حفظ نوروز

همانگونه که پیشتر شرح آن گذشت میهن دوستان شیعی و غیر شیعی ایرانی برای حفظ نوروز از هجوم فتواهای فقیهانی چون محمد غزالی در تحریم برگزاری مراسم نوروزی و سایر أعیاد، به ایراد أحادیثی از پیامبر (ص) و أئمه (ع) در تأیید نوروز اقدام کردند.

أشکال گوناگون بازتاب نوروز در ادبیات عربی در دوره عباسی:

۱ـ ارسال هدایا به همراه سرودن اشعار مدح‌آمیز به مناسبت نوروز

همانطور که در دوره ساسانیان در نوروز بزرگان هدایایی را به شاه تقدیم می‌کردند و شاعران و خطیبان نیز اشعار و خطبه‌های خویش را به همراه تبریک این روز بر شاه عرضه می‌کردند بعدها در دورهٔ عباسی نیز این رسم رواج یافت. شاعران و نویسندگان عباسی در تبریک به خلفاء و امیران یا شعر و نوشته‌ای را به همراه هدیه‌ای برایشان می‌فرستادند و یا اینکه فقط قطعه‌های ادبی و اشعار مدح‌آمیز خود را به عنوان هدیه تقدیم می‌کردند.

احمد بن یوسف کاتب مأمون سبدی نقره‌ای که در آن عود هندی گذاشته شده بود را به مأمون هدیه داد. (محمود شکری لألوسی، ۱۳۴۲ هـ.ق، ص ۳۵۰) احمد بن یوسف این امر را یک عادت فرض کرده و می‌نویسد: «هذا یومٌ جَرَت فیه العادةُ بِألطافِ العبید للسادة» (همان، ص ۳۵۰) او به دنبال ارسال هدیه‌اش اشعار زیر را به مأمون تقدیم می‌دارد.

عـلی العبدِ حـقٌّ فـهو لابـدّله — وَ إنْ عَظمَ المولی و جَلت فضائلُه
ألم تـرنا نـهدی الی اللّـهِ مـالَه — و إن کـان عـنه ذاغـنی فـهو قـابلُه
ولوکـان یـهدی للکـریمِ بـقدِره — لِـقصرِ المـالِ عـنْه و نـائله
ولکـننا نـهدی الی مـن نـغزه — و إنْ لم یکن فی وسعِنا ما یُعادُله

(طه ندا، ۱۴۱۲ هـ.ق، ص ۲۲۸)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

حسن بن وهب جامی از طلا که در ان هزار مثقال طلا بود را برای متوکل عباسی فرستاد و برایش نوشت:

یا إمامَ الهدیٰ سُعدْتَ من الـ ... دهرِ برکنٍ من الاله عزیز
و بظلٍ من النعیمِ مدیدٍ ... و بحر زٍ من اللیالی حریز
لا تَزَلْ الف حجةٍ و مهرجانٍ ... أنتَ تقضی به الی النیروز

(عمروبن بحر جاحظ، ۱۴۰۶ هـ.ق، ص ۲۸۲)

شاعری دیگر تنها به تقدیم یک شعر به عنوان هدیه بسنده کرده و می‌گوید:

جِعلتُ فداک للنیروز حقٌ ... فأنت أعظمُ منه حقاً
لوأهدیتُ فیه جمیعَ ملکی ... لکان جلیلُه لک مستدقا
فأهدیتُ الثناء بنظم الشعرِ ... وکنتُ لِذلک مِنی مستحقا

(عمروبن بحر جاحظ، ۱۴۰۶ هـ.ق، ص ۲۴۰)

ابو محمد حسن بن علی مطران شاعر عصر عباسی می‌گوید:

قد أتاک النیروزذ و هو بعیدٌ ... مرّ مِنْ قبله قریباً رسیلُ
سل سبیلاً فیه الی راحة النفسِ ... یراح کأنّها سلسبیلُ
و هدایا النیروز ما یَفعل النا ... سُ و لکن هدّیتی ما أقول

(أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ص ۳۱۸، ج ۷)

شاعری دیگر که برای خرید نوروزی و هدیهٔ خلیفه به بازار رفته و دست خالی بر می‌گشته، می‌گوید:

دخلتُ السوقَ ابتاع ... و أستطرف ما أهدی
فما استطرفتُ لِلاهدا ... ءِ إلاطُرفَ الحمدِ
إذا نحن مدحناک ... رعینا حرمةَ المجدِ

(محمد محمدی ملایری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۱)

۲ـ به تصویر کشیده شدن سنتهای نوروزی در اشعار شاعران:

فرا رسیدن نورز این فرصت را برای شاعران و نویسندگان فراهم می‌کرد که رسوم و سنتهای نوروزی از قبیل اهداء خلعت توسط خلیفه یا پادشاه، آتش بازی، آب پاشی و... را را در آثارشان به تصویر بکشند. مهیار دیلمی سنت اهداء جامه را به ممدوحش

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

گوشزد کرده و می‌گوید:

حاشاکِ من عاریةٍ ترد — إبیض ذاک الشعر المسود
وکیفَ طبتَ أن یری فریسةً — نفساً و أیامُ الشتاء أسدُ
یَحتَشم النیروزُ من اطلالِهِ — والمهرجانُ یقتضیک بَعد

(مهیار دیلمی، ۱۳۴۴ هـ.ق، ج ۱، ص ۱۱۳)

در جایی دیگر این شاعر می‌گوید:

ما کتبتُ او قرئتُ لم تترَک[۱] — لِغیرها مَخَطَّةً أومَدَرسا
نشفعُ للنیروز فیها جاء مِنْ — قبولِکم مبتغیاً ملتمسا
ثم یَعود مثلُها علیکم — بألف عیدٍ عَرَبا و فُرُسا
فی نِعَم یقینها و حَقّها — یُغنی اللیالی عن لَعَلّ و عَسَیٰ

(مهیار الدیلمی، ۱۳۴۴ هـ.ق، ج ۱، ص ۱۴۵)

شاعری در هجران یار، سنت آتش بازی و آب پاشی را با هم گردآورده و می‌گوید:

و لمّا أتی النوروزُ یاغایةَ المُنیٰ — و أنتَ علی الإعراض والهجرِ والصدِ
بعثتُ بنار الشوق لیلاً الی الحشی — فنورزتُ صبحاً بالدموع علی الخدِ

(طه ندا، ۱۴۱۲ هـ.ق، ص ۲۲۷)

شاعری دیگر گوید:

کیف إبتهاجُک بالنیروز یاسَکنی — وکل ما فیه یحکینی واحکیه
فتارةً کلهیبِ النار فی کبدِی — وتارةً کتوالی عبرتی فیه
أسْلَمْتنی فیه یا سؤلی إلی وصبٍ — فکیف تهدی إلی مَنْ تهدیه

(محمد محمدی ملایری، ۱۳۷۹ هـ.ش، ج ۱، ص ۲۳)

۳ـ مدح شاهان و خفاء توسط شاعرانی که در رواج و اصلاح نوروز کوشیده‌اند:

شاعرانی نیز بودند که از نوروز و مراسم نوروز و بانیان این سنّت با افتخار یاد می‌کردند و کسانی را هم که در حفظ و اصلاح آن می‌کوشیدند را مورد مدح و ستایش

۱- لم تترَک taraka: تَرَکَ، مهمل و بی استفاده‌اش نگذاشت، آذرتاش / آذرنوش، فرهنگ معاصر عربی ـ فارسی.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

خویش قرار می‌دادند. متوکل و معتضد عباسی بخاطر اصلاحاتی که در تقویم نوروزی به خاطرکبیسه بودن سال ایرانی بعمل آوردند، مورد تحسین شاعران قرارگرفتند. بحتری در توصیف و مدح متوکل عباسی می‌گوید:

إنّ یومَ النیروز قدعاد العـ ـهدَ الذی سَنَّه أردشیر
انت حوّلته الی الحالة الأو لی و قد کان حائراً یستدیر
فافتتحَ الخراجَ فیه فللأ مة فی ذاک مِرفق مذکور
مِنهم الحمدُ و الثناءُ و منک العـ ـرفُ فیهم و النائلُ المشکورُ

(ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۲، ص ۵۲)

اصلاح تقویم نوروزی توسط متوکل مطرح گردید و توسط معتضد عباسی اجرا گردید که به «نوروز معتضدی» معروف گشت. این اصلاح جهت رفاه حال مردم در پرداخت خراج پس از گردآوری محصولات کشاورزی بود که شاعر به آن اشاره کرده است. البته بعدهاگروهی به سرپرستی خیام نیشابوری و به دستور ملکشاه سلجوقی به اصلاح تقویم نوروز معتضدی پرداختند و آنرا مطابق گذشتگان در آغاز بهار قرار دادند که تاکنون نیز ادامه دارد. (محمد محمدی ملایری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۸ و ۲۹)

مهیار دیلمی شاعر عصر عباسی که قصاید فراوانی را به مناسبت نوروز سروده است در فخرورزی به بانیان نوروز می‌گوید:

أبناء کسریٰ نشرت مجداً ما ادرجتْ منهم اللیالی
و الیومَ عن ملکهم حدیثٌ یُنْبی بأیامه الأولیٰ
بَنَوا علی العدل کلَّ شیءٍ فانتخبوه یومَ إعتدالِ

(مهیار دیلمی، ۱۳۴۴ هـ.ق، ج ۳، ص ۴۷)

۴ـ تصویر بهار در اشعار نوروزی:

واقع شدن نوروز در آغاز فصل رویش سبزه و گل شاعران را بر آن داشت درکنار توصیف نوروز به توصیف بهار و زیباییهای آن بپردازند. متنبی شاعر توانمند این دوره در بیان تبریک به یکی از ممدوحانش می‌گوید:

جاء نیروزُنا و انت مُرادُه ووَرت بالذی أراد زِنادَه...
نحن فی أرضِ فارسٍ فی سرورٍ ذا الصَّباحُ الذی نری میلاده
ما لبسنا فیه الأکالیل حتی لبَستها تِلاعُه و وهادُه

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

عَظَّمَته ممالک الفُرسِ حتّیٰ ... کلُّ ایام عامه حُسّاده
عند من لایُقاس کسریٰ أبوسا ... سان مُلکاً به ولا أولاده
إذ اما رأوه طالعاً سجدوا له ... کما سَجَدتْ یوماً لِکسریٰ مَرازبُه
عربیٌّ لسانُهُ فلسفیٌّ ... رأیُه فارسیة أعیاده
کلّما قال نائلٌ أنامنه ... سَرَفٌ قال آخرٌ ذاقتصادُه

(أبو الطیّب المتنبی، ۱۳۵۷ هق.، ج ۱، ص ۲۳)

أبونواس نیز در اشعار نوروزیش زیبایی طبیعت را نشانه رفته است و می‌گوید:

ماتری الشمسَ حلت الحَمَلا ... و قام وزنُ الزمانِ و اعتدلا
و غَنَت الطیرُ بعد عجمتِها ... وا ستوفتِ الخمر حولَها کملا
و اکتسب الارضَ من زخارفِها
و شی نباتٍ تخاله حللا

(هاشم رضی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۱)

ابن رومی به مناسبت نوروز در تبریک و مدح عبیداللّه بن عبدالله به مناسبت نوروز از زیبایی طبیعت می‌گوید:

یوم الثلثاء اما یوم الثلثاء ... فی ذروةٍ من ذری الأیام علیاء
ما طابق اللهُ نیروزَ الامیر به ... إلّا لتلقاه فیه کلّ سَرّاء
لا سیما فی ربیع ممرع غَدَقٍ[۱]
ما انفک یتبع أنواءُ بأنواء...[۲]

(ابن الرومی، ۱۹۲۴ م، ج ۳، صص ۳۶ و ۳۸)

از جمله سنتهایی که در أیام نوروز توانست تأثیر زیادی بر ادبیات عرب در دوره عباسی بگذارد، سنّت نوروز خوانی آهنگهای نوروزی و رابطهٔ قوی آنها با شعر عربی بود. همانگونه که ابن خلدون، جاحظ و سایرین نقل می‌کنند، أنواع غناء و موسیقی ساسانی به دوره اسلامی منتقل شد، اگر چه اعراب پیش از اسلام یک نوع موسیقی

۱- غَدَق gadag: سنگین بودن باران، آذرتاش آذرنوش، فرهنگ معاصر عربی - فارسی.

۲- أنواء: مفروش نَوْء Naw: تند باد، طوفان، همان.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

خاص داشتند که برای سرودن أشعار بکار می‌بردند، اما با توجه به رابطهٔ عمیقی که میان موسیقی و شعر وجود دارد، موسیقی ایرانی تا حد فراوانی توانست بر شعر عربی در شکل و محتوا تأثیر بگذارد. شوقی ضیف در این باره می‌گوید:... «مردم نوروز و جشنهای ایرانی را بر پا می‌داشتند، خلفاء به موسیقی روی می‌آوردند همانگونه که پادشاهان ساسانی به آنر وی آورده بودند». (شوقی ضیف، بدون تاریخ، ص ۶۰) وی در ادامه می‌گوید: «در دوره عباسی موسیقی شکوفاشد، موسیقی دانان حرفه‌ای از یک طرف و جواری آشنا به هنر موسیقی از طرفی دیگر در شعر شاعران تأثیر شگرفی گذاشتند. آن آوازه خوانان مرد و زن مطابق شعر نو آواز سر می‌دادند و از شعر شاعرانی چون بشار و مطیع بن إیاس استفاده می‌کردند و در ان خاطره‌های عشق و مسائل مربوط به آن همچون لهو و لعب و می‌گساری و... را بر می‌انگیختند». (همان، ص ۶۴)

نوروز چون ذاتاً با جشن و سرور و شادی همراه بود فرصت خوبی را برای آواز خوانان و موسیقی دانان و شاعران فراهم می‌کرد تا هنر خویش را عرضه کنند. ابونواس در اشعار نوروزیش به خوبی صحنه‌های شور و شادی را به تصویر کشیده و می‌گوید:

سقی اللّه ظبیاً مُبْدِی الغُنْج[۱] فی الخَطَر یمیسُ[۲] کغصن البان من رقّة الخَصْر
یُباکرنا النوروز فی عَلس الدّجیٰ بنور علی الأغصان کالأنجم الزُّهر
و مُسْمِعةٍ جاءت بأخرس ناطق بغیر لِسان ظَلّ یَنْطق بالسَّحر
تری فخذ الألواح فیها کأنّها الی قدمٍ نیطتْ تضُجّ الی الزَّمر[۳]
أصابعُها مخضوبةٌ و هی خمسةٌ
تَخَتَّمْنَ بالأوتار فی العُسْر و الیسر...

(حسن بن هانی ابونواس، ۱۴۲۳ هـ.ق، ص ۱۸۰)

ابن رومی نیز در توصیف قیان و آواهای موسیقی خاموش ننشسته و صحنه‌ای از جشن و سرور در روز عید را به تصویر می‌کشد آنجاکه می‌گوید:

۱- غُنج gung: عشوه کردن، ناز کردن زن: آذرتاش آذرنوش، فرهنگ معاصر عربی ـ فارسی.

۲- یمیس، مَیْس mays: می‌خُرامد. خرامیدن، همان.

۳- الزَّمر zamr: نی، نواختن، همان.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

وقـــــیانٍ، کأنـــها أمـــهاتٌ　　عـاطفاتٌ علی بـنیها، خـوان،
مُـطفِلات، و مـا حـملن جـنیناً　　مُـرضِعات، و لسـن ذات لبـان
کلُّ طفلٍ یُدعی بأسماء شـتّیٰ:
بین عودٍ، ومزهرٍ[۱]، و کران[۲]؛
(الأب شیخو، ۱۴۱۹ هـ.ق، ج ۳، ص ۱۲۷)

همانگونه که نوروز در شعر شاعران دوره عباسی تأثیر فراوانی گذاشت، در نثر دوره عباسی نیز خود را نمایان ساخت که از شرح مفصّل آن امتناع کرده و تنها به ذکر برخی از آنها بسنده می‌کنیم که عبارتند از: رسالهٔ بدیع الزمان همدانی به شیخ أبـوعامر، قـطعهٔ ادبی ابوالحسین بن سعد در اوایل دورهٔ عباسی، قطعات ادبی ابوهلال عسکری درباره نوروز، قطعه ادبی نوروزی حسن بن وهب خطاب به متوکل عـباسی و مـوارد فـراوان دیگری که به طور پراکنده در متون ادبی و تاریخی عصر عباسی آمده است.

به خاطر اهمیّت نوروز برخی از أدیبان و دانشمندان آثار علمی و ادبی خود را به این نام نامگذاری می‌کردند و به حاکمان وقت تقدیم می‌کردند. مانند ابن سیناکه رسالهٔ هفتم خویش را در باب معانی حروف هجا در تقدیم به ابوبکر محمد بن عبدالله به «الرسالة النیروزیة» نامگذاری کرد. همانطور که گفته شد نوروز در شعر عربی به طور گسترده‌ای رواج یافت که امروزه به «النیروزیات» معروف است و شرح و بررسی آنها از توان یک مقاله خارج است لذا در اینجا سخن از نوروز و تأثیرات ادبی آن راکوتاه می‌کنیم و تنها به معرفی برخی از آثار درباره نوروز می‌پردازیم که عبارتند از: کتاب «النوروز و المهرجان» از ابوالحسن علی بن هارون (ابن النـدیم، ۱۳۸۱، ج۱، ص ۱۶۱)، کتاب «الاعـیاد و النـوارِیـز» از موسی بن عیسی کسروی (همان، ج ۳، ص ۱۴۲)، رسـاله‌ای در نـوروز از حـمزة بـن حسـن اصفهانی (ابوریحانی بیرونی، ۱۳۵۲، ص ۵۲) کتاب «الأعیاد و فضائل النیروز» از اسـماعیل بـن عباد وزیر آل بویه (ابن خلکان، ۱۳۶۷، ج ۲، ص۲۰۸)، و «الرسالة النیروزیة» از ابوعلی سینا (فؤاد عبدالمعطی الصیّاد، ۱۹۷۲م، ص ۸۳)، کتاب «النیروز» از ابوالحسین أحمد بن فارس (همان، ۱۹۷۲م.

۱- المِزهَر: بَربَط، نوعی ساز، الأب شیخو، المجانی الحدیثة، ج ۳، پاورقی ص ۱۲۷.

۲- کِران: صَنج، همان، ص ۱۲۷.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

ص ۸۲) و کتاب «الأشعار السائرة فی النیروز و المهرجان» از حمزه اصفهانی (همان، ۱۹۷۲م، ص۸۲).

نتیجه:

نوروز به عنوان یک عید باستانی با سابقهٔ چند هزار ساله‌اش بدنبال مواجه شدن با اسلام و مسلمانان به خاطر دارا بودن برخی از وجوه مشترک انسانی با دین مبین اسلام و نیز برخوردار بودن از اهدا فی والا نه تنها توانست در برابر برخی از جریانهای تند دینی مقاومت کند، بلکه با بهره‌مندی از حمایت شعوبیه و جریان تشیّع، خلفای أموی و عباسی را نیز بر آن داشت جهت تحقق بخشیدن اهداف سیاسی و اقتصادی خویش بر تداوم فرهنگ نوروزی و انجام سنتهای آن بکوشند.

بدنبال نفوذ فرهنگ نوروزی در دربار خلفا و تجلّی فرهنگ ایرانی در نزد آنها شاعران با مدح بزرگان و تبریک به آنها به مناسبت فرا رسیدن اهداء أشعار دل‌انگیز نوروزی و توصیف مجالس رقص و خوشگذرانی و نیز رابطهٔ تنگاتنگشان با موسیقی‌دانان توانستند تأثیر فراوانی در شکل و محتوی شعر عربی عصر عباسی بگذارند.

در این دوره بسیاری از سنتهای نوروزی، نظیر آتش أفروزی، آب پاشی، هدیه و.... در شعر شاعرانی چون أبونواس، بحتری، مهیار دیلمی، ابن رومی، متنبی و.... با استعارات و تشبیهات بلاغی در قطعه‌های أدبی و قصاید به تصویر کشیده شده است.

تأثیر نوروز در حوزه‌های أدبی و علمی به حدّی بود که برخی از دانشمندان و أدیبان آثار خویش را با نام نوروز نامگذاری می‌کردند.

منابع:

۱ـ أبونواس، حسن بن هانی، دیوان أبی نواس، شرح أحمد عبدالمجید الغزالی، دارالکتاب العربی، لبنان، بیروت، الطبعة الأولیٰ، ۱۴۲۳ هـ.ق، ۲۰۰۳م.

۲ـ ابن عبدربه الأندلسی، أحمد بن محمد، العقد الفرید، دارالکتب العلمیّة، لبنان، بیروت، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۷ هـ.ق = ۱۹۸۷م.

۳ـ ابن قتیبة الدینوری، أبی محمد عبدالله بن مسلم، عیون الأخبار، دارالکتب المصریّة، القاهرة، الطبعة الاولی، ۱۳۴۶ هـ.ق = ۱۹۲۸م.

۴ـ ابن خلکان، وفات الأعیان، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، مکتبة النهضة المضریة، الطبعة الاولیٰ، ۱۳۶۷ هـ.ق = ۱۹۴۷م.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۵ـ ابن الندیم، الفهرست، تحقیق رضا تجدّد، انتشارات أساطیر، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۶ـ البلاذری أحمد بن یحیی، فتوح البلدان، ترجمه آذرتاش، آذرنوش، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶.
۷ـ بیرونی، أبوریحان، آثار الباقیة، ترجمه اکبر دانا سرشت، انتشارات ابن سینا، تهران، ۱۳۵۲.
۸ـ پیرنیا، حسن، ایران باستان، چاپ مجلس، تهران، بدون تاریخ.
۹ـ الجاحظ، أبی عثمان عمروبن بحر، المحاسن و الأضداد، تحقیق الدکتور عاصم العیتانی، دار إحیاء العلوم، لبنان، بیروت، الطبعة الأولی، ۱۴۰۶ هـ.ق = ۱۹۸۶م.
۱۰ـ الجوالیقی، أبوالمنصور، المعرّب من الکلام الأعجمی علی حروف المعجم، دارالکتب المصریة، القاهرة، ۱۳۶۱ هـ.ق.
۱۱ـ ـــــــــ البیان و التبین، دارالکتب العلمیة، لبنان، بیروت، بدون تاریخ.
۱۲ـ خیام نیشابوری، عمربن ابراهیم، نوروز نامه، ۱۳۷۹.
۱۳ـ رضی، هاشم، جشنهای آب، انتشارات بهجت، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
۱۴ـ زیدان، جرجی، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم، ۱۳۴۱.
۱۵ـ سپهر، محمد تقی، ناسخ التواریخ، انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ دوم، ۱۳۴۱.
۱۶ـ شکری الألوسی، سید محمود، شارح بهجت الأثری، دارالکتاب العربی، مصر، الطبعة الثالثة، ۱۳۴۲هـ.ق.
۱۷ـ شیخو، الأب، المجانی الحدیثة، الشارح فؤاد افرام البُستانی، انتشارات ذوی القُربیٰ، ایران، قم، الطبعة الرابعة، ۱۴۱۹ هـ.ق = ۱۹۹۸م.
۱۸ـ الصولی، ابوبکر محمد بن یحیی، أدب الکتاب، مطبعة السلفیّة، مصر، قاهره، ۱۳۴۱ هـ.ق.
۱۹ـ ضیف، شوقی، الفن و مذاهبه فی الشعر العربی، دارالمعارف، الطبعة العاشرة، مصر.
۲۰ـ عبدالمعطی الصیّاد، فؤاد، النوروز و أثره فی الادب العربی، دارالأحد، بیروت، ۱۹۷۲م.
۲۱ـ فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، به کوشش نظام‌الدین‌نوری براساس چ مسکو، نشر زهره، تهران، ۱۳۷۸.
۲۲ـ کریستن سِن، آرتور، ترجمه رشید یاسمی، دنیای کتاب، تهران، چاپ نهم، ۱۳۷۷.
۲۳ـ محمدی ملایری، محمد، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، انتشارات توس، ۱۳۷۵.
۲۴ـ ـــــــــ مقالهٔ «النیروز عبر التاریخ و فی الادب العربی، مجلة الدراسات الأدبیة، السنة الثانیة، العدد الاول، ربیع ۱۹۶۰م.
۲۵ـ مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجوهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، چاپ دوم، بدوم تاریخ.
۲۶ـ مهیار الدیلمی، دیوان مهیار الدیلمی، دارالکتب المصریة، القاهرة، الطبعة الأولی، ۱۳۴۴ هـ.ق، ۱۹۲۵م
۲۷ـ المتنبی، ابوالطیب أحمد بن الحسین، دیوان المتنبی، الشرح عبدالرحمن البرقوقی، شرکة دار الأرقم بن أبی الارقم، لبنان، بیروت، الطبعة الثانیة، ۱۳۵۷ هـ.ق. = ۱۹۳۸م.
۲۸ـ المقریزی، أحمد بن علی، اخطط المقریزیة، طبع الساحل الجنوبی (الشّیاح)، بیروت، ۱۹۵۹م.
۲۹ـ مجیب المصری، حسین، صلات بین العرب و الفرس و التُرک، مکتبة الانجلو المصریة، القاهرة، ۱۳۹۰هـ.ق = ۱۹۷۱م.
۳۰ـ ندا، طه، الأدب المقارن، دارالنهضة العربیة، ۱۴۱۲ هـ.ق = ۱۹۹۱م.
۳۱ـ آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی - فارسی براساس فرهنگ عربی ـ انگلیسی‌هانس ور، نشر نی، تهران، چاپ سوّم، ۱۳۸۲.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

یادداشتی بر بن مایه‌های تصویری (Motif)
در شعر "صدای پای آب" سهراب سپهری

دکتر علی دانشور کیان
استادیار دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران [1]
سهیلا امامی کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی
(از ص ۱۱۷ تا ۱۳۱)

چکیده :

آنچه در ادبیات موتیف (Motif) نامیده می‌شود و ما در اینجا معادل بن مایه را برای آن برگزیده‌ایم عبارت است از: موضوع، تصویر، طرح یا الگوی اصلی که با ظهور پی در پی در اثر ادبی، از خود ردپا می‌گذارد و جاذبه زیبایی‌شناسی آن را بالا می‌برد. البته ممکن است، به عنوان نشانه یا نماد محتوا و یا تجربه یک اثر ادبی تجلی کند.

این اصطلاح در نقد ادبی جدید، یکی از سرفصل‌های مهم بررسی آثار ادبی است و شاخص خوبی برای سنجش و پی‌گیری سیر اندیشه صاحب اثر و عبارت است از: عنصر، اندیشه، یا ویژگی اصلی و مشخصاً به دو معنی: الف) مضمون یا موضوعی اصلی که آن را خوب بپرورند و یا به آن بپردازند مثلاً دریک قطعه موسیقی، کتاب و... ب) تصویری که در یک طرح تکرار شود. بنابراین هر یک از اندیشه‌های حاکم بر یک اثر ادبی یک موتیف است که می‌تواند بخشی از مضمون اصلی و متشکل از یک شخصیت، تصویر تکرار شونده یا الگوی کلامی باشد.

برمبنای این دید، مقاله حاضر به بررسی بن مایه‌های تصویری در شعر "صدای پای آب" سهراب سپهری می‌پردازد: صنعت و ماشینیزم، نمادهای طبیعت، وطن و زادگاه، عرفان به معنی جدید، زندگی و مرگ.

واژه‌های کلیدی: موتیف (Motif)، بن مایه، زیبایی‌شناسی، تصویر، صدای پای آب.

1- Daneshvar@ut.ac.ir

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

چه گورا این آب
چه زلال (است) این رود
مردم بالا دست، چه صفایی دارند
چشمه‌هاشان جوشان، گاوهاشان شیرافشان باد
من ندیدم دهشان
بی‌گمان پای چپرهاشان، جای پای خداست
ماهتاب آنجا، می‌کند روشن پهنای کلام.

مقدمه:

سهراب، شاعری خود اتکا و مستقل است با نوعی شعر پر از تصویر و پر از محتوا. تصویرهایی شاعرانه با محتوایی عارفانه، فیلسوفانه و گاهی غنایی و عاشقانه. او شعر خود را نه به تعریف و توصیف نفس منحصر می‌کند و نه آن را به قیدهای خاص اجتماعی می‌سپارد. اندیشه سیال او در قلم‌رو آزادی‌های فکری و هنری می‌جوشد و هستی را با دیدی هنرمندانه نقش می‌زند. مأموریت سهراب اعتلای هنر برای هنر است، برای او، جان، آینه صافی است و جسم در درجه بالایی از ارج و اهمیت نیست. از این رو او به گروه شاعران اجتماعی توجهی ندارد تا بخواهد به جمع آنها بپیوندد و به خود نیز توجهی ندارد تا وصف حال کند و سخن از حال و روزگار خود بگوید. او در جهان هنر و شعر سیر می‌کند، به همه چیز آهنگ و رنگ شعر می‌دهد، به عمق اشیاء فرو می‌رود و به آنها زندگی معنوی می‌بخشد. برای سهراب آنچه در حیات است می‌تواند معنویت، روح، عاطفه و احساس داشته باشد. او در شعر خود همه چیز را قابل تبدیل می‌داند، اندیشه او همواره به سوی نوعی وحدت ره می‌سپارد و ماده و معنا برای او وجود واحدی را تشکیل می‌دهند، از این رواست که همواره در سخن خویش، ماده را به روح و روح را به ماده تبدیل می‌کند.

سهراب، شاعری است نقاش و تفاوت میان شاعر و نقاش در این است که

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

زبردستی شاعر در حدی است که گاهی تصویرهایی ایجاد می‌کند که نقاش از تصور آن عاجز است. سهراب می‌گوید پیشه‌ام نقاشی است (هشت کتاب، ص ۲۷۳)، یعنی پیش از اینکه شعر بسراید، نقش می‌آفریده است، و آنجا که تخیل جاودانه‌اش راگنجایش در دنیای محدود نقاشی نبود و کمیت نقاشی در وادی اندیشه سهراب به لنگی می‌رسید، رستاخیز شاعری او آغاز می‌شده است و در این بی کران هر چه دل تنگش خواسته، گفته است.

شعر سپهری زمینه پرداخت بسیار وسیعی دارد، از این رو برای اینکه بتوانیم در محدودهٔ این گفتار به آن بپردازیم، از میان دیوان "هشت کتاب" او، صدای پای آب را برگزیدیم، چون جامعیت ویژه‌ای در مقایسه با دیگر کتاب‌های این دیوان دارد. البته سه قطعه ساده رنگ، آب و نشانی را نیز بنابر تناسبی که در انتخاب ما وجود داشت مورد بررسی قرار داده‌ایم.

ویژگی برجسته شعر سپهری این است که بن مایه‌های تصویری در شعرش همواره «موضوع» و «تصویر» است در حالی که در شعر دیگران بیشتر طرح، الگوی اصلی، نشانه یا نماد محتوا است. (رک. به: مقدمه این مقاله، بخش تعاریف موتیف Motif) در شعر سپهری الفاظ عیناً تکرار می‌شود و این چیزی است که ما را از توضیحات و تفاسیر غیر ضرور اشعار بی نیاز می‌سازد و هر چه بهتر و روشن‌تر رد پای بن مایه‌ها را می‌بینیم.

اما درباره صدای پای آب و بن مایه‌های باورشناختی سهراب در آن باید گفت، تنها بن مایه‌ای که همه تصویرها و همه نمادهای دیگر به آن می‌انجامند بن مایهٔ **عرفان به معنی جدید** است. اصولاً همه آثار سهراب پیرنگی عرفانی دارند. عرفان سهراب عرفان مخصوص به خود اوست، مایه‌هایی از اندیشه‌های عرفانی مختلف دارد لیکن او جامع همه اندیشه‌هاست. او به عارفان و سالکان احترام می‌گذارد، البته این دلیل پذیرش جهان بینی ایشان نیست. در قطعه صدای پای آب، ضمیر عارف سهراب سپهری مجسم است، شعر می‌خواند، فریاد می‌زند، سکوت

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

می‌کند، فریادهایی در خاموشی، سکوت آهنگین و سرشار از گفتنی‌ها. در صدای پای آب، بن مایه‌ای به آشکاری بن مایه عرفان بچشم نمی‌خورد، اگر هم باشد سرانجام به عرفان می‌پیوندد و به فهم و درک بهتر اندیشه‌های شاعر منجر می‌شود.

باری؛ برای برشماری و تعریف بنْ مایه‌های شعر سپهری، لازم است همواره نیم نگاهی به اندیشه‌های عرفانی او داشته باشیم. با این نکته به مرور موتیف‌های شعر او می‌پردازیم.

صنعت و ماشینیزم بن مایه‌ای است که در شعر بیشتر شاعران نایاب است اما در شعر سهراب سپهری حضوری فعال دارد. سهراب برای تبیین تصویرهای شاعرانه خویش به الگوهای این بن مایه متوسل می‌شود. الگوهایی که سهراب می‌آورد برای همه قابل فهم است، چرا که در دنیای ماشینی امروز، همه مردم کم و بیش با آنها سروکار دارند:

□ ***من قطاری دیدم، روشنایی می‌برد / من قطاری دیدم، نقه می‌برد و چه سنگین می‌رفت. / من قطاری دیدم، که سیاست می‌برد و چه خالی می‌رفت. / من قطاری دیدم تخم نیلوفر و آواز قناری می‌بزد.../*** (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۷۹)

سهراب در آفرینش و تطبیق بسیار زبردست است. ابتدا مجازگویی می‌کند، آن هم بسیار غریب! رویش و نمو سیمان، آهن و سنگ آن هم در گسترهٔ هندسه، بعد هم تناسب بین دو سقف! یکی سقف خانه و دیگر سقف اتوبوس و...:

... / شهر پیدا بود: رویش هندسی سیمان، آهن، سنگ. / سقف بی کفتر صدها اتوبوس. / گل فروشی گل هایش را می‌کرد حراج. / در میان دو درخت گل یاس، شاعری تابی می‌بست / پسری سنگ به دیوار دبستان می‌زد. /.... / و بزی از خزر نقشه جغرافی، آب می‌خورد. / (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۸۱-۲۸۰)

سیمان، آهن، سنگ، اتوبوس، تاب و نقشه جغرافی، واژگانِ نو برای رساندن مقصود سهراب است و همین طور حباب صابون، دفع آفات، لوله‌کشی و حروف سربی در:

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

... حمله باد به معراج حباب صابون. / حمله لشکر پروانه به برنامه «دفع آفات». / حمله دست سنجاقک به صف کارگر «لوله‌کشی». / حمله هنگ سیاه قلم نی به حروف سربی. / (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۸۳)

برنامه دفع آفات همان مبارزه با بیماری‌ها است که کاری جدید در زمینه بهداشت همگانی است. به کارگیری تصویر هواپیما که یکی از زیباترین تعبیرات سهراب و از جنبه‌های مختلف عرفانی و زیبایی‌شناسی قابل تأمل و درنگ است. نیز عروسک، شیشه، موشک، سوت قطار و...:

... و هواپیمایی، که در آن اوج هزاران پایی / خاک از شیشه آن پیدا بود: / کاکل پوپک، / خال‌های پر پروانه /... بلوغ خورشید / و هم آغوشی زیبای عروسک با صبح...

(هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۷۹)

... زندگی دیدن یک باغچه از شیشه مسدود هواپیماست. (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۹۰)

... خبر رفتن موشک به فضا (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۹۰)

... زندگی سوت قطاری است که در خواب پلی می‌پیچد (صدای پای آب، ص ۲۹۰)

واژه فواره که از اصطلاحات صنعتی جدید است، در "صدای پای آب" ظهوری پی در پی دارد. فواره خواهش، فواره اقبال، فواره جاوید اساطیر زمین و فواره هوش بشری:

... تا اناری ترکی بر می‌داشت، دست فواره خواهش می‌شد / (هشت کتاب. صدای پای آب، ص ۲۷۵)

... و نپرسیم که فواره اقبال کجاست. / (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۹۴)

... پای فواره جاوید اساطیر زمین می‌مانی / و ترا ترسی شفاف فرا می‌گیرد. / (هشت کتاب، حجم سبز، ص ۳۵۹، قطعه نشانی)

... بام‌ها جای کبوترهایی است، که به فواره هوش بشری / می‌نگرند. / (هشت کتاب، حجم سبز، ص ۳۶۴، قطعه پشت دریاها)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

طبیعت از تصویرهای مکرر در شعر سهراب است، اما همان طور که گفته شد، مفهوم همه تعبیرهایی که در شعر او آمده، طبیعت نیست. نمادهای طبیعی برای او رنگ تقدس دارند و به همین سبب از این نمادها به بن مایه‌های اسطوره‌ای شعر سپهری یاد می‌کنیم. یکی از آن نمادها، آن است که در لطافت طبعش خلاف نیست، باران!:

... و صدای باران را، روی پلک‌تر عشق / روی موسیقی غمناک بلوغ / روی آواز - انارستان‌ها. / (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۸۷)

... روح من بیکار است: / قطره‌های باران را، درز آجرها را، می‌شمارد. / (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۸۸)

... چترها را باید بست، / زیرا باران باید رفت. / فکر را، خاطره را زیر باران باید برد، / با همه مردم شهر، زیر باران باید رفت / دوست را، زیر باران باید دید. / عشق را، زیر باران باید جست /... / زیر باران باید بازی کرد / زیر باران باید چیز نوشت، حرف زد، نیلوفر کاشت / زندگی‌تر شدن پی در پی... / (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۹۲)

... روی پای‌تر باران به بلندی محبت برویم. / (هشت کتاب، صدای پای آب، ص۲۹۸)

... تا نسیم عطشی در بن برگی بدود / زنگ باران به صدا می‌آید. / (هشت کتاب، حجم سبز، ص ۳۶۱)

همه تصویرهای بارانی سهراب، زلال و روشن است او با مهارتی شگفت، آفریده‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد. هر بند از بندهای بارانی او معنای مستقل و تصویر جداگانه‌ای دارد. نماد باران در هر کدام نقشی جداگانه ایفا می‌کند. دیدن دوست در زیر باران!، جستجوی عشق در زیر باران!، تصویر زنگ باران، تصویر پای‌تر باران و... همه اینها نقاشی‌های فراسویی است، همه اینها مینیاتورهای آن جهانی‌اند و سهراب، در آن سوی هستی اینها را می‌بیند و جادوگرانه به تصویر می‌کشد. درک و برداشت او غریب است، آنچه ما می‌دانیم او می‌بیند.

یکی دیگر از نمادهای اسطوره‌ای طبیعت که در شعر او ظهور پی در پی دارد

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

تصویر تکراری واژه آسمانی **آب** است. آب برای او معیار و مقیاس است، حالت آرمانی سهراب، مثل آب بودن است. اما اگر وجودی برای او بهتر از آب باشد، آنگاه چه خواهد شد!

مادری دارم، بهتر از برگ درخت. / دوستانی بهتر از آب روان. / (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۷۲)

... و خدایی که در این نزدیکی است: / لای این شب بوها. / پای آن کاج بلند. / روی آگاهی آب. / روی قانون گیاه. / (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۷۲)

کعبه سهراب زلال است. اصیل، شفاف و آبگون:

... کعبه‌ام بر لب آب، / کعبه‌ام زیر اقاقی‌هاست / کعبه‌ام مثل نسیم، می‌رود باغ به باغ، می‌رود شهر به شهر. / (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۷۳)

... آب بی فلسفه می‌خوردم / توت بی دانش می‌چیدم / (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۷۵)

و این همان فطرت پالایش شده او است، صاف، ساده، یک دل. دیگر جایی برای استدلال و چون و چرا در عالم عشق وجود ندارد. زندگی آن گونه که سرشت انسانی اقتضا می‌کند، بدون اندیشه‌های معطل کننده و فرساینده:

... مسجدی دیدم دور از آب / (صدای پای آب / ص ۲۷۸)... ***آب پیدا بود، عکس اشیاء در آب.*** / (صدای پای آب، ص ۲۸۱)... ***آب را دیدم، خاک را دیدم.*** / (صدای پای آب، ص ۲۸۵)... ***عطسه آب از هر رخنه سنگ.*** / (صدای پای آب، ص ۲۸۶)... ***من به آغاز زمین نزدیکم. / نبض گلها را می‌گیرم. / آشنا هستم با، سرنوشت‌تر آب، عادت سبز درخت.*** / (صدای پای آب، ص ۲۸۷)... ***رخت‌ها را بکنیم / آب در یک قدمی است.*** / (صدای پای آب، ص ۲۹۳)... ***لب دریا برویم، تور در آب بیندازیم / و بگیریم طراوت را از آب.*** / (صدای پای آب، ص ۲۹۵)... ***مرگ دز آب و هوای خوش اندیشه نشیمن دارد.*** / (صدای پای آب، ص ۲۹۶)

آنچه که پیش از بررسی فراوانی این بن مایه در شعر سهراب، ما را به محتوای این

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

قطعه می‌رساند، نام این قطعه است. صدای پای آب در همه جای قطعه بگوش می‌رسد، صدای قدم‌های دلنشین آب، روان را تازگی و شادابی می‌بخشد. در قطعه آب از کتاب حجم سبز در چشم اندازهای متعددی شاهد اعجاز این مایه حیات هستیم:

آب را گل نکنیم: / در فرودست انگار، کفتری می‌خورد آب /... / آب را گل نکنیم: / شاید این آب روان، می‌رود پای سپیداری، تا فرو شوید اندوه دلی. / دست درویشی شاید، نان خشکیده فرو برده در آب. / زن زیبایی، آمد لب رود، / آب را گل نکنیم: / روی زیبا دو برابر شده است. / چه گوارا این آب /... / مردمان سر رود، آب را می‌فهمند / گل نکردندش، ما نیز / آب را گل نکنیم. / (هشت کتاب، حجم سبز، آب، ص ۳۴۵).

... آسمان، آبی‌تر، / آب، آبی‌تر. / (هشت کتاب، حجم سبز، ساده رنگ، ص ۳۴۲)

نور و روشنی نیز که محصول خورشید است در زمره بن مایه‌های طبیعی به شمار می‌آیند. سهراب سپهری تقارن روحی بسیاری با این بن مایه دارد. مانندگی فراوان نور و آب در زلالی و روشنی این موضوع را منطقی‌تر می‌سازد. با نور باید زندگی کرد. از نگاه سهراب زندگی در پرتو انوار و روشنی‌های انسانی پسندیده‌تر و اصولی‌تر است، او به سوی نور حرکت می‌کند. اصلاً زندگی او در هاله‌ای از نور است؛ نور، روشنایی، چراغ، چراغانی، روشنی:

... زندگی در آن وقت، صفی از نور و عروسک بود، /... / من به مهمانی دنیا رفتم: / من به دشت اندوه، / من به باغ عرفان، / من به ایوان چراغانی دانش رفتم... /... / من زنی را دیدم نور در هاون می‌کوبید. /... / من به دیدار کسی رفتم در آن سرعشق /... / تا چراغ لذت تا سکوت خواهش. (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۷۷-۲۷۶).

... قفسی بی در دیدم که در آن روشنی پرپر می‌زد (صدای پای آب، ص۲۷۷)

... من قطاری دیدم، روشنایی می‌برد (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۷۹)

... جنگ یک روزنه با خواهش نور (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۸۲)

سهراب سپهری به سیر فراسویی خود در جان موجودات ادامه می‌دهد، جانی

که در تخیلات شاعرانه خویش آفریده است. او آن سوی ظاهر موجودات را می‌بیند، آن سوی کالبد گیاهان، جانوران، انسان‌ها، این از آن است که او نور را می‌شناسد، تاریکی را تشخیص می‌دهد، هدایت را از گمراهی‌ها تمیز می‌دهد:

... نور و ظلمت را دیدم. / و گیاهان را در نور، و گیاهان را در ظلمت دیدم. / جانور را در نور، جانور را در ظلمت دیدم. / و بشر را در نور، و بشر را در ظلمت دیدم. / (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۸۵)

... روشنی را بچشیم.(هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۹۳)

... و بدانیم اگر نور نبود، منطق زنده پرواز دگرگون می‌شد. /(هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۹۴) ... *در به روی بشر و نور و گیاه و حشره بازکنیم.* (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۹۸)

او خانه دوست را نیز در نور می‌بیند. هر کجا نور است، خانه دوست است:

«خانه دوست کجاست؟» در فلق بود که پرسید سوار. / آسمان مکثی کرد / رهگذر شاخه نوری که به لب داشت به تاریکی شن‌ها بخشید /.../کودکی می‌بینی / رفته از کاج بلندی بالا / جوجه بردارد از لانه نور... (هشت کتاب، حجم سبز، قطعه نشانی، ص ۳۵۸-۳۵۹)

آب برای سهراب سرشار از قداست و پاکی است به طوری که نور، کعبه و زلال آب برای سهراب قابل تطبیق است. سهراب حجر الاسود را هم روشن می‌بیند، حجرالاسود او سیاه نیست، حجرالاسود سهراب روشن است، سبز است:

... کعبه‌ام مثل نسیم، می‌رود باغ به باغ، می‌رود شهر به شهر، / حجرالاسود من روشنی باغچه است... (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۷۳)

باد نیز که از عناصر چهارگانه است در شعر سپهری، مایه بسیاری از تعبیرهای شاعرانه و هنرمندانه است. تعبیرهایی غریب که مخصوص اندیشه زیبای سهراب است و کسی جز او توانایی این تصویرهای ترکیبی را ندارد:

... من نمازم را وقتی می‌خوانم / که اذانش را باد، گفته باشد سرگلدسته سرو. (هشت

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

کتاب، صدای پای آب، ص ۲۷۳)

... حمله کاشی مسجد به سجود. / حمله باد به معراج حباب صابون. (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۸۳)

... پاره پاره شدن کاغذ زیبایی / پر و خالی شدن کاسه غربت از باد.(هشت کتاب. صدای پای آب، ص ۲۸۷)

باد و باران در اندیشه سهراب مظاهر طهارت هستند، نمادهای طبیعت همه طاهراند و سهراب کلام پاک می‌خواهد:

... واژه‌ها را باید شست. / واژه باید خود باد، واژه باید خود باران باشد.(صدای پای آب، ص۲۹۲)

... و نخوانیم کتابی که در آن باد نمی‌آید. (صدای پای آب، ص ۲۹۴)

اما یکی از میوه‌های بهشتی که از مظاهر ممتاز طبیعت سالم ما نیز هست، و بسیار مورد علاقه سهراب، انار است که از آن بارها و بارها یاد می‌کند. البته مرموز و سمبلیک نیست ولی حضورش غیرقابل انکار است:

□ *تا اناری ترکی بر می‌داشت، دست فواره خواهش می‌شد.* / (صدای پای آب، ص۲۷۵)

... جنگ خونین انار و دندان. / (صدای پای آب، ص ۲۸۳)

و اما راز دلبستگی‌اش به انار، نهان آشکاری انار است، اوهم دل خونی از دست موجودات مرموز اطراف دارد:

... من اناری را می‌کنم دانه، به دل می‌گویم: / خوب بود این مردم، دانه‌های دلشان پیدا بود / می‌پرد در چشمم آب انار راشک می‌ریزم. / مادرم می‌خندد. (هشت کتاب، حجم سبز، قطعه ساده رنگ، ص ۳۴۲)

یکی از معیارهای سنجش شخصیت در روان‌شناسی جدید، حساسیت به رنگها است. سهراب به رنگ آبی علاقه‌مند است و اطاق آبی را همه می‌شناسند (نام یکی از آثار تلفیقی شعر و نقاشی سهراب) از این رو این رنگ آسمانی و بی ریا را در تصویرهای

بهشتی خویش به کار می‌گیرد. طبیعت سرشار از رنگ است، اما سهراب آبی است:

□ **پدرم پشت زمان‌ها مرده است. / پدرم وقتی مرد، آسمان آبی بود.** (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۷۴)

... و نپرسیم که فواره اقبال کجاست، / و نپرسیم چرا قلب حقیقت آبی است. / و نپرسیم پدرهای پدرها، چه نسیمی، چه شبی داشته‌اند. (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۹۴)

در اندیشه فلسفی، هر چه آبی‌تر باشد، ساده‌تر است:

... آسمان، آبی‌تر. / آب آبی‌تر، (هشت کتاب، حجم سبز، قطعه ساده رنگ، ص ۳۴۲)

... بی گمان آنجا آبی، آبی است. / غنچه‌ای می‌شکفد، اهل ده باخبرند. (حجم سبز، قطعه آب، ص ۳۴۷)

دیگر از بن مایه‌های شعر سهراب، **عشق** است. او از عشق بسیار سخن گفته، لیکن هیچ‌گاه تعریف جامعی از آن بروز نداده است. نشانی هایی که از عشق در شعر سهراب آمده، بیان‌گر این معنی است که عشق هم برای او، فراسویی و رسیدن به آن با نوری آسمانی میسر است:

□ **من به دیدار کسی رفتم در آن سر عشق /... / نردبانی که از آن، عشق می‌رفت به بام ملکوت.** (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۷۷)

... عشق پیدا بود، موج پیدا بود (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۸۱)

... و صدای پاک، پوست انداختن مبهم عشق / متراکم شدن ذوق پریدن در بال / و ترک خوردن خودداری روح. (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۸۶)

... و صدای کفش ایمان را در کوچه شوق / و صدای باران را روی پلک تر عشق! / روی موسیقی غمناک بلوغ / روی آواز انارستان‌ها. (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۸۷)

عشق در شعر سهراب آن قدر وسیع است که زندگی را با آن قیاس می‌کند:

... زندگی بال و پری دارد با وسعت مرگ، / پرشی دارد اندازه عشق. / زندگی چیزی نیست که لب طاقچه عادت از یاد من و تو برود. (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۹۰)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

... هرکجا هستم، باشم، / آسمان مال من است / پنجره، فکر، هوا، عشق، زمین مال من است. (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۹۱)

عشقی که سهراب به آن چشم دوخته، محصول خانه دوست است. باید خانه دوست را یافت و عشق را در آن چید. عشق در آنجا آبی است؛ ساده اما سرشار از رنگ:

... و در آن عشق به اندازه پرهای صداقت آبی است. (هشت کتاب، حجم سبز، قطعه نشانی، ص ۳۵۹)

از دیگر تصویرهای جذاب شعر سهراب، **وطن و زادگاه** است. یکی از اشاراتی که سهراب در شعر خود دارد و در اینجا به عنوان نوستالژی زادگاه او از آن نام می‌بریم، اشاره به کاشان است که زادگاه او است. در صدای پای آب، او با کاشان آغاز می‌کند و بارها این بن مایه را تکرار می‌کند. سهراب عاشق کاشان است، هر چند می‌گوید «شهر من گمشده است!» اما سادگی و صفا و صمیمیت هم ولایتی‌های خود را دوست دارد:

□ *اهل کاشانم / روزگارم بد نیست / تکه نانی دارم، خرده هوشی، سر سوزن ذوقی / مادری دارم بهتر از برگ درخت /... / اهل کاشانم / پیشه‌ام نقاشی است / گاه‌گاهی قفسی می‌سازم با رنگ، می‌فروشم به شما / تا به آواز شقایق که در آن زندانی است / دل تنهایی‌تان تازه شود /... / اهل کاشانم / اما / شهر من کاشان نیست / شهر من گمشده است. / من با تاب، من با تب / خانه‌ای در طرف دیگر شب ساخته‌ام.* (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۷۱)

این نوستالژی و یاد دیارکردن‌های او از کاشان است، اما گاهی در شعر خود از کوچه یا محله یا کشوری نام می‌برد. مثلاً کوچه با نام‌های مختلفی در شعر او نماد یافته است بدون اینکه، به سهراب مربوط باشد یا سهراب به آن وابسته:

... نظم در کوچه یونان می‌رفت. (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۸۴)

... و صدای کفش ایمان را در کوچه شوق. (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۸۷)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

... ***طفل، پاورچین پاورچین، دور شد کم کم در کوچه سنجاقک‌ها.*** (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۷۶)

... ***رفتم از پله مذهب بالا / تا ته کوچه شک*** (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۷۷)

... ***شرق اندوه نهاد بشری. / فصل ول گردی در کوچه زن*** (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۸۱)

... ***قتل یک قصه سرکوچه خواب*** (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۸۴)

زندگی و مرگ از تصویرهایی هستند که با کلام سهراب، در آمیختگی جاودانه‌اند. این دو حقیقت، در شعر او ایفاگر نقشی هستند که به آنها واگذار می‌کند. در شعر هر شاعری این بن مایه وجود دارد لیکن شیوه برداشت‌ها متفاوت و مختلف است. سهراب در شعر خود، مرگ و زندگی را تعریف می‌کند. برداشت‌های او از زندگی و مرگ بسیار قابل توجه است، به طوری که این بن مایه روی مجموعه آثارش سایه افکنده است و تقریباً مثل همان بن مایه عرفان که پیش از این درباره‌اش صحبت کردیم، پیرنگ آثار او است:

... ***زندگی چیزی بود، مثل یک بارش عید، یک چنار پرسار. / زندگی در آن وقت، صفی از نور و عروسک بود /... / زندگی در آن وقت، حوض موسیقی بود.*** (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۷۶)

... ***زندگی رسم خوش‌آیندی است / زندگی بال و پری دارد با وسعت مرگ / پرشی دارد اندازه عشق / زندگی چیزی نیست که لب طاق‌چه عادت از یاد من و تو برود / زندگی جذبه دستی است که می‌چیند / زندگی نوبر انجیر سیاه، در دهان گس تابستان است. / زندگی بعد درخت است به چشم حشره / زندگی تجربه شب پره در تاریکی است / زندگی حس غریبی است که یک مرغ مهاجر دارد / زندگی سوت قطاری است که در خواب پلی می‌پیچد / زندگی دیدن یک باغچه از شیشه مسدود هواپیماست /... / زندگی شستن یک بشقاب است / زندگی یافتن سکه دهشاهی در جوی خیابان است / زندگی «مجذور» آینه است / زندگی گل به «توان» ابدیت / زندگی "ضرب" زمین در ضربان دل ما / زندگی***

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

«هندسه» ساده و یکسان نفس‌ها است. (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۹۱-۲۹۲)

... زندگی‌تر شدن پی در پی / زندگی آب تنی کردن در حوضچه اکنون است (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۹۲)

و مرگ هم در نظر سهراب تعریف‌هایی دارد، برداشت او از مرگ برای هر کسی رؤیایی و زیباست. سهراب با مرگ نمی‌میرد زیرا:

□ ***و نترسیم از مرگ / مرگ پایان کبوتر نیست / مرگ وارونه یک زنجره نیست / مرگ در ذهن اقاقی جاری است / مرگ در آب و هوای خوش اندیشه نشیمن دارد / مرگ در ذات شبّ دهکده از صبح سخن می‌گوید / مرگ با خوشه انگور می‌آید به دهان / مرگ در حنجره سرخ گلو می‌خواند / مرگ مسؤول قشنگی پر شاپرک است / مرگ گاهی ریحان می‌چیند /... / و همه می‌دانیم / ریه‌های لذت پر اکسیژن مرگ است.*** (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۹۷-۲۹۶)

... مرد گاری چی در حسرت مرگ (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۸۱)

... پرش شادی از خندق مرگ (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۸۲)

... مرگ در ساقه خواهش (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۸۹)

... زندگی بال و پری دارد با وسعت مرگ (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۹۰)

... و اگر مرگ نبود، دست ما در پی چیزی می‌گشت / و بدانیم اگر نور نبود منطق زنده پرواز دگرگون می‌شد. (هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۹۴)

نتیجه:

نکته‌ای که باید در پایان این گفتار یادآوری شود، اینکه مصادیق بن مایه الاهیات در شعر سهراب به طور پراکنده اما فراوان به چشم می‌خورد و می‌توان به صورت مستقل و در مقیاسی وسیع به آن پرداخت. در این مقاله به اختصار و برای حسن ختام به آن اشاره می‌رود:

... و خدایی که در آن نزدیکی است... / من مسلمانم / قبله‌ام یک گل سرخ / جانمازم چشمه، مهرم نور / دشت سجاده من / من وضو با تپش پنجره‌ها می‌گیرم / در نمازم جریان

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دارد ماه، جریان دارد طیف / سنگ از پشت نمازم پیداست / همه ذرات نمازم متبلور شده است / من نمازم را وقتی می‌خوانم / که اذانش را باد، گفته باشد سرگلدسته سرو / من نمازم را پی تکبیرة الاحرام علف می‌خوانم / پی قد قامت موج. / کعبه‌ام بر لب آب / کعبه‌ام زیر اقاقی هاست / کعبه‌ام مثل نسیم، می‌رود باغ به باغ، می‌رود شهر به شهر. / حجرالاسود من روشنی باغچه است /.../ رفتم از پله مذهب بالا. / تا ته کوچه سنگ /.../ مسجدی دور از آب /.../ من قطاری دیدم فقه می‌برد و چه سنگین می‌رفت /.../ پله‌هایی که به بام اشراق / پله‌هایی که به سکوی تجلی می‌رفت /.../ جنگ پیشانی با سردی مهر.

(هشت کتاب، صدای پای آب، ص ۲۸۰-۲۷۱).

□ *چه گورا این آب / چه زلال [است] این رود / مردم بالا دست چه صفایی دارند / چشمه هاشان جوشان، گاوهاشان شیرافشان باد / من ندیدم دهشان / بی گمان پای چیرهاشان جای پای خداست / ماهتاب آنجا، می‌کند روشن پهنای کلام.* (هشت کتاب، حجم سبز، قطعه آب، ص ۳۴۶)

منابع:

۱ـ زرین کوب، حمید، چشم انداز، شعر نو فارسی، تهران، ۱۳۵۸.

۲ـ سپهری، سهراب، آوار، تهران،؟، ۱۳۴۰.

۳ـ ـــــــــ حجم سبز، تهران، روزن، ۱۳۴۶.

۴ـ ـــــــــ در کنار چمن، تهران،؟، ۱۳۳۲.

۵ـ ـــــــــ مرگ رنگ، تهران. ابن سینا، ۱۳۳۰.

۶ـ ـــــــــ هشت کتاب، تهران، طهوری، ۱۳۶۸.

۷ـ شمیسا سیروس، نقد شعر سهراب سپهری، تهران، مروارید، چاپ دوم، ۱۳۷۰.

8- A handbook of critical approches to literature (second Edition) by: Wilfred.L. Guerin and... Harper and Row Publishers.

9- A Glossary of literary terms. M.H. Abrams. (rinehart english pamphlets. third edition)

10- Webster´s new world dictionary. (third college edition, 1988.)

11- Cuddon A., A dictionary of literary terms. (England: penguin Books, 1984.)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

صادق چوبک و نقد آثار وی

دکتر اصغر بابا سالار
استادیار دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

(از ص ۱۳۳ تا ۱۵۱)

چکیده :

صادق چوبک یکی از نویسندگان چیره‌دست معاصر ایران است که پس از شهریور ۱۳۲۰ با تأسی از صادق هدایت و همچنین تحت تأثیر شیوه‌های نویسندگان آمریکایی به نوآوری در ادبیات داستانی ایران دست زد. وی در شمار واقع‌بین‌ترین داستان‌نویسان معاصر ایران است که با نگاه بیطرفانه و بی‌ترحم به فساد و زشتی، واقعیت زمانهٔ خود را به نمایش گذاشته و زندگی رقت‌بار مردم جنوب ایران را توصیف می‌کند.

نویسندگی چوبک را می‌توان به دو دورهٔ مستقل تقسیم نمود. شهرت چوبک به سبب آثار نخست اوست که ویژگیهای ممتاز و منحصر به فردی دارد. ساختمان و شکل پرداخت داستانهایش در این دوره قوی و سنجیده و سرشار از وصفهای تازه و همراه با ایجاز و فشردگی است. اما آثار دورهٔ دوم او علی‌رغم ارائهٔ دیدگاه فردی از معنای زندگی و استفاده از شخصیتهای سطوح پایین جامعه و بکارگیری زبان عامیانه و تصویرگری هنرمندانه از جامعهٔ ایران، نتوانسته است خوانندگان دورهٔ نخست را قانع و راضی کند. نگارنده در این مقاله کوشیده است نقاط ضعف و قوّت آثار چوبک را مورد بررسی قرار دهد.

واژه‌های کلیدی: چوبک، خیمه شب بازی ، انتر، تنگسیر، سنگ صبور.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

مقدمه:

کاهش قدرت دیکتاتوری بعد از سال ۱۳۲۰ ادبیات ایران را دستخوش تحولات بسیار کرد، اگر چه این امر دیری نپایید و به سبب ضربات پیاپی حاکمیت (پس از کودتای ۲۸ مرداد) بار دیگر مردم تن به استبداد دادند. این فرصت اندک به تودهٔ ملّت ایران و بخصوص نویسندگان این امکان را داد تا آزادی را تجربه کنند و افکار خود را بر اساس واقعیتهای جامعه به رشتهٔ تحریر در آورند.

«نثر داستانی پس از شهریور ۲۰ برونگرا» (درآمدی بر ادبیات معاصر ایران، ص ۹۰) و موضوعات آن نیز «پرده‌دری از محملهای مناسباتی بود که آدمی را از لحاظ فردی تخریب و از نظر اجتماعی منفعل و بی‌تفاوت می‌کرد.» (پیشین، ص ۹۰) مشخصهٔ اصلی این مرحله از ادبیات داستانی، گسترش همه جانبهٔ موضوعات داستان‌پردازی و پرداختن به وضعیت نابسامان و اسف‌بار فردی و اجتماعی با بیان ماجراها و رخدادهایی بود که از متن اجتماع و زندگی مردمان گرفته می‌شد و نمونه‌های آن را می‌توان در آثار صادق هدایت، جلال آل احمد و صادق چوبک دید.

چوبک از جمله روشنفکرانی بود که در سالهای پس از شهریور ۲۰ تحت تأثیر صادق هدایت، به نوآوری در ادبیات معاصر می‌اندیشید و همراه با چهره‌هایی چون جلال آل احمد و گلستان و بدنبال جمالزاده و هدایت و علوی داستان کوتاه فارسی را به یکی از شاخه‌های اصلی ادبیات ایران تبدیل می‌کردند. البته ذکر این مطلب ضروری است که «نویسندگان نسل بعد از جمالزاده و هدایت و علوی با فضای داستان نویسی آمریکا نیز آشنا شدند و آثار نویسندگانی مثل «استاین بک» و «همینگوی» و «فالکنر» تأثیر عمیقی بر آنها گذاشت. این نویسندگان تحت تأثیر شگردهای نویسندگان آمریکایی داستانهای خود را نوشتند» (ادبیات داستانی، ص ۶۲۱)

صادق چوبک داستان‌نویس بزرگ معاصر ایران که هنر خود را به مثابهٔ آیینه‌ای برای بازتاب واقعیت انسان زمانهٔ خود بکار می‌برد در سال ۱۲۹۵ ش در بوشهر زاده شد و

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

سرانجام در سال ۱۳۷۷ پس از بزرگ علوی (م: ۱۳۷۵) و محمدعلی جمالزاده (م: ۱۳۷۶)، در غربت درگذشت. (یاد صادق چوبک، «زندگی من»، ص ۲۴)

شاید بتوان صادق چوبک را یکی از واقع‌بین‌ترین داستان‌نویسان معاصر ایران دانست. «نگاه بیطرفانه و بی‌ترحم چوبک به فساد و زشتی، برای خوانندگان ایرانی که از نگرش احساساتی و مواعظ اخلاقی نویسندگان مختلف خسته شده بودند، از عوامل مهم شهرت اوست» (صد سال داستان‌نویسی در ایران، ج اول، ص ۱۵۹) اما علی‌رغم تمام این ویژگیها «چوبک، همت روشنفکرانه آل احمد را ندارد. گرچه قصه‌هایش لبریز از وضع اجتماعی زمان است، ولی در او حس رهبری روشنفکری، به معنای واقعی کلمه نیست و حتی می‌توان گفت که چوبک به تعبیری که از نظر اجتماعی از روشنفکر داریم، روشنفکر نیست و اگر باشد وجود قصه‌نویس بر وجود روشنفکر در او سخت می‌چربد». (قصه‌نویسی، صص ۴۹۵ و ۴۹۸)

چوبک بعد از دورهٔ رضاشاه، با کمک هدایت و تحت لوای او وارد صحنهٔ ادبی شد و همانند دیگر نویسندگان آن دوره در محفلی که پیرامون هدایت تشکیل می‌شد شرکت می‌کرد و از اندیشه‌های بکر و خلاق او بهره می‌گرفت و در داستانهای نخستین خود «از لحاظ لفظ به تقلید هدایت، همان فارسی کوچه و بازار را بکار می‌برد و از لحاظ معنی سخن تلخ و ضدّ خرافه و ضدّ باورهای کهنه را بکار می‌گرفت» (آواها و ایماها، ص ۲۴۹) وی میراث هدایت را صادقانه به ارث برد و با اولین مجموعهٔ قصه‌هایش محبوبیت شایانی کسب کرد. در میان منتقدانی که او را تمجید کردند هدایت را نیز می‌توان بر شمرد. او در آغاز کار، خود را بعنوان یکی از قصه‌نویسان ایران شناساند که احساسی عمیق از زبان بومی خود و بینش ژرفی از انگیزه‌های درونی رفتار انسان دارد. همین عوامل حاکی از قابلیت چوبک بود و وی را با هدایت برابر می‌نهاد، اما «نقص کارش آن بود که آن معلومات وسیع در فرهنگ ایران و همدلی و بزرگ منشی ای را که هدایت داشت، فاقد بود» (پیشین، ص ۲۵۰)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

چوبک با آنکه عملاً هدایت را الگوی خود قرار داده و از او تأثیر پذیرفته بود، هم به لحاظ ادبی و هم به لحاظ خلق و خو تفاوتهایی نیز با هدایت داشت لذا او را نمی‌توان مقلد صرف هدایت نامید؛ آثار او اصالت خاص خود را دارد و فردیت سبک چوبک جایی برای تقلید همه جانبه نگذاشته است. وی در دو مجموعهٔ نخست خود راهی جدا از نویسندگان پیش از خود در پیش گرفت و خود را نویسنده‌ای صاحب سبک و مستقل معرفی کرد.

بعضی از منتقدان زبان چوبک را متفاوت از دیگران می‌دانند. رضا براهنی می‌گوید:«چوبک زبانی خاص خود دارد. گرچه در اوایل، این زبان همسایگی‌هایی با زبان هدایت داشت ولی بعدها چوبک آن همسایگی را پشت سرگذاشت و بسوی زبانی دقیق‌تر از زبان هدایت آمد.» (قصه‌نویسی، ص ۶۹۰) و به حق باید گفت که وی در ترسیم نماهای دقیق از زندگی ایرانیان و هماهنگی بین زبان عامیانه و شخصیت داستانهایش موفق بوده است. از یک سو بی‌طرفی و غیرشخصی بودن چوبک در داستانهایش او را از نظر برداشتهای قصه‌نویسی از سایر قصه‌نویسان معاصر ممتاز می‌سازد و از سوی دیگر قدرت توصیف بی‌نظیر او که زندگی را بی‌طرفانه در برابر دید خواننده قرار می‌دهد جایگاه ویژه‌ای برای او فراهم می‌آورد. «جنبهٔ مؤثرتر و مهمتری که داستانهای چوبک را از آثار سایر نویسندگان همزمان متمایز می‌سازد آن است که او درک اجتماعی و عقیدتی خود را بیشتر از طریق محتوای داستانی و نه بوسیلهٔ روشهای معمولی به خواننده القا می‌نماید.» (یاد صادق چوبک، «دیدگاه نفس‌گرایانه صادق چوبک در بنای سنگ صبور»، ص ۱۳۸) از نظر شکل و تکنیک داستان‌نویسی، نوآوری‌های او در تصویر اندیشه‌ها و افکار و حالات روانی و به کمال رساندن رئالیسم و بیان جنبه‌های متنوع و حتی متضاد حالات روانی یک شخصیت نیز بسیار حائز اهمیت است اگر چه هدایت پیش از او در داستانهای خود به شرح حالت روانی قهرمان خود پرداخته بود. آنچه چوبک را از خیل قصه‌نویسان و قلم‌زنان

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

معاصرش ممتاز می‌کند اینست که او در کار داستان‌نویسی، تنها به عامیانه‌نویسی اکتفا نمی‌کند؛ او نگاهی به آثار درخشان منظوم و منثور زبان خویش دارد و از آن بهره می‌گیرد و نگاه دیگرش به آثار نویسندگان طراز اوّل غربی است. بعد از جمالزاده و هدایت، چوبک در بکار بردن اصطلاحات عامیانهٔ جامعه تلاش بسیار کرد. یکی از نوآوریهای مهم او استفاده از زبان گفتار بجای زبان نوشتار است، او این زبان را وسیلهٔ هنری برای بازسازی تصاویر واقعی مردم ایران قرار داد البته نوع استفاده او از زبان عامیانه با جمالزاده و هدایت تفاوتهایی دارد به گونه‌ای که «درنوشته‌های چوبک الگوهای زبان گفتاری چنان در بافت نقل قولها جا افتاده است که نظر خواننده را به خود جلب نمی‌کند و بدین جهت به منزلهٔ بعد دیگری در پرداخت شخصیتهایش به شمار می‌آید و در این مورد بخصوص تأثیر چوبک را می‌توان بر آثار نویسندگان نسل بعد از جمله محمود دولت‌آبادی و محسن مخملباف دید». (پیشین، ص۱۳۸)

چوبک برخلاف سبک منثور شاعرانه و پر احساسش زبان عامیانه و مردمی را با چنان پختگی و دقتی بکار می‌گیرد که گاه بسیار افراطی می‌نماید، و خواننده درمی‌یابد که گاه قهرمانهای داستانهایش با چنان زبان عامیانه‌ای صحبت می‌کنند که حقیقتاً در زندگی روزمره از آن استفاده نمی‌نمایند. بعضی از منتقدان این نوع کاربرد زبان را ستوده و آنرا نوعی هنر قلمداد کرده‌اند. انور خامه‌ای می‌گوید: «نوآوری چوبک واردکردن زبان طبیعی شخصیتها-که به غلط آن را عامیانه می‌خوانند - در داستان است» (یاد صادق چوبک، «داستان‌نویسی صادق چوبک»، ص ۳۰۴) و بدنبال آن بکارگیری چنین زبان طبیعی‌ای را زبردستی و هنرمندی داستان‌نویس می‌داند. غلامحسین یوسفی نیز در کتاب برگهایی در آغوش باد ضمن نقد تنگسیر می‌گوید: «استفاده نویسنده کتاب از زبان محاوره در حد لزوم و اعتدال است. بکار بردن لغات و اصطلاحات محلی علاوه بر آن که بر وسعت تعبیر و قدرت زبان و بیان نویسنده افزوده در این که ما را نیز به محیط

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

داستان وارد کند بسیار مؤثر شده است.» (برگهایی در آغوش باد، ص ۴۱۲) عده‌ای نیز ضمن اثبات استادی او در استعمال این شیوه در داستانهای کوتاه، بکارگیری زبان عامیانه را در سرتاسر رمانهای تنگسیر و سنگ صبور ملال‌انگیز و پر تکلف دانسته‌اند. (نویسندگان پیشگام در داستان‌نویسی امروز ایران، ص ۱۴۶) حقیقت امر اینست که چوبک برای بیان هر چه واقعی تر زندگی عامه از زبان خود آنها بهره می‌گیرد از این جهت در تنگسیر بر اساس لهجه و فرهنگ محلی بوشهر و در «سنگ صبور» از زبان مردم کوچه و بازار شیراز استفاده می‌کند و در داستانهای «چراغ آخر»نیز تلاش او صرف تقلید دقیق زبان عامه می‌شود. البته این عامیانه‌نویسی برای هماهنگی فضای داستان با فضای محیطی که وصف شده و تطبیق تصویرها با صورتهاست و الّا آنجا که از زندگی عادی و قابل پذیرش سخن می‌گوید کلامش فصیح و بسیار ساده و رساست. چوبک در سنگ صبور از قول «احمدآقا» که جایگزین نویسنده شده است، فلسفهٔ استفاده از این زبان را چنین بیان می‌کند: «راس گفتن بالاخره مملکت همه جور آدم لازم داره، هم نویسندهٔ متعینین و متعینات میخواد، هم نویسندهٔ گدا. منم اگر خواستم نویسنده بشم، میشم نویسنده گداها... اونا نه از گوهر و جهان سلطون خبر دارن و نه یه همچو موجوداتی هم هسن، و نه زبون اونارو میدونن». پس از بیان این مطالب نتیجه می‌گیرد که نویسنده هم باید نویسندهٔ مردم مفلوک و بیچاره باشد و هم از نظر هنری بین خلق و خوی آن مردم و زبانشان سازگاری بوجود آورد.

چوبک علاوه بر صادق هدایت تحت تأثیر بسیاری از نویسندگان غربی و بخصوص آمریکایی بوده است برای نمونه «تأثیر همینگوی، فاکنر و هنری جیمز در آثار او مشهود است» (ادبیات داستانی در ایران و ممالک اسلامی، ص ۲۹) هم چنین ساختمان و شکل و پرداخت داستانهای صادق چوبک اغلب یادآور تکنیک و خصوصیت بعضی از نویسندگان ناتورالیست قبل از جنگ دوم جهانی آمریکاست، مثل جان استین‌بک، ارسکین‌کالدول، جان دوس پاسوس، ارنست همینگوی، ویلیام فاکنر»

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

(یاد صادق چوبک، «نظر صاحبنظران درباره صادق چوبک و آثار وی، ص ۲۹) و بعضی نیز او را متأثر از جیمز جویس می‌دانند که این ادعا با استدلال رضا براهنی در «قصه‌نویسی» بطور کلی رد می‌شود. (قصه‌نویسی، ص ۷۰۶)

آنچه پیش از همه در آثار چوبک قابل بررسی است تلفیق شیوهٔ ادگارآلن‌پو و تکنیک قصهٔ کوتاه در اواخر قرن نوزدهم روسیه است (پیشین، ص ۵۶۷) او از یک طرف شیوهٔ «پو» را دنبال می‌کند و از طرفی واقع‌گرایی چخوف را، یعنی توصیف شخصیتها بدون جبهه‌گیری شخصی. نمونه‌های این تأثیرپذیری را می‌توان در داستانهای «آخر شب»، «چرا دریا طوفانی شده» و «تنگسیر» مشاهده کرد. در داستان کوتاهی از «آخر شب» دهشتناکترین جلوهٔ مرگ را می‌توان مشاهده کرد که مشابه طرح همینگوی از یک عرق فروشی است. در این داستان کوتاه فشردگی قصه‌های همینگوی دیده می‌شود. در داستان « چرا دریا طوفانی شد»،طوفان و باران، همانطورکه در قصه‌های همینگوی سمبل مرگ و نکبت هستند، در این قصهٔ چوبک نیز، زمینه‌ای برای وحشت و ترس ایجاد می‌کنند و تا حدی القاء کنندهٔ نوعی وحشت ماوراءطبیعی هستند». (پیشین، ص ۶۱۵) در «تنگسیر» نیز در آنجا که محمد با گاو سکینه حرف می‌زند و آنجاکه باکوسه می‌جنگد، بی‌شباهت به «پیرمرد و دریای» همینگوی نیست.

صادق چوبک همچنین توصیف کنندهٔ زندگی مردم جنوب ایران (بوشهر و شیراز) است. بسیاری از رویدادهای داستانش در جنوب اتفاق می‌افتد و قهرمانانش نیز جنوبی‌اند، از این لحاظ با ویلیام فالکنر که در ادبیات معاصر آمریکا به داستانسرای جنوب معروف است شباهت بسیار دارد.

چوبک در عالم نویسندگی، نویسنده‌ای کم گوی و گزیده گوی و نسبت به سنی که از او گذشته و تجربه‌های او در داستان‌نویسی ایران، بسیار کم‌کار و منزوی بوده‌است اما همین مقدار اندک به لحاظ زبانی و آرایش کلام و هم به لحاظ محتوا قابل توجه است. نثرش بسیار زیبا و دوست‌داشتنی است و تسلط و غلبهٔ او بر زبان،

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

بسیار حساس و ظریف و استادانه است. «صادق چوبک در داستان کوتاه فارسی، سنّت و جهت جدیدی فرا روی می‌نهد. او با جملات کوتاه خود تصاویری به مهارت و کمال جزیی نگری مینیاتوریست ایرانی، نقش میزند» (یاد صادق چوبک، «صادق چوبک و داستان کوتاه فارسی، ص ۴۳) سیر وقایع داستانهای او برای تصویر مسایل اجتماعی بسیار طبیعی است. شخصیتهای داستانش از بین مردم و فارغ از هرگونه ادعای اخلاقی و مذهبی است و زبان آنها نمایانگر زندگی روزمرهٔ همهٔ اقشار ضعیف و مفلوک جامعهٔ اوست. چوبک با خوانندگان خود، خودمانی و بی‌ملاحظه است در نتیجه ارزشها و ضابطه‌های داستانهای او را حوادث و منطق حوادث می‌سازند و خود را ملزم به رعایت ارزشها و هنجارهای اجتماعی نمی‌داند.ویژگی دیگر او در نویسندگی برکنار ماندن نویسندهٔ اقتدار طلب و دانای کل است. او از طریق مکالمهٔ شخصیتها، داستانش را به پیش می‌برد تااوج و فرود طبیعی خود را طی کنند. گفتگو نقش عمده‌ای در ساخت فضای داستانهای او ایفا می‌کند؛ داستانهایش از طریق گفتگو گسترش می‌یابند و فکر و فلسفهٔ زندگی در طی مکالمه‌ها آشکار می‌گردد.

چوبک علاوه بر آثار قلمی خود، آثاری هم از نویسندگان خارجی به زبان فارسی ترجمه کرده است. ترجمه‌های او از زبان انگلیسی زیاد نیست اما همه رسا و گیراست؛ از جملهٔ آنها می‌توان به شعر «غراب» ادگار آلن‌پو، «آدمک چوبی (پینوکیو)» کارلوکولودی، نمایشنامهٔ «پیش از ناشتایی» یوجین اونیل، «آلیس در سرزمین عجایب» و «مهپاره» اشاره کرد. چوبک در ترجمهٔ پینوکیو مهارت فراوان بکار برده و ترجمه او بسیار زیبا، دلپذیر و روان است. و در ترجمهٔ نمایشنامهٔ «پیش از ناشتایی» تلاش نمود، مانند متن اصلی ازکلمات ساده، طبیعی و عامیانه بهره گیرد تا بیانگر شیوهٔ بیان و انشای یوجین اونیل باشد. «مهپاره» که متن اصلی آن به زبان سانسکریت بوده و سپس توسط «ف.و.بین» به انگلیسی ترجمه شده، توسط مسعود فرزاد در اختیار چوبک قرار می‌گیرد و او نیز متن انگلیسی را با زبان ادب و

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

شعرکهن و الفاظی گیرا و دلپذیر به فارسی بر می‌گرداند.

بسیاری از آثار چوبک نیز به زبانهای مختلف ترجمه شده است از جمله ترجمهٔ «مسیوالیاس» توسط پروفسور ویلیام هانووی، استاد زبان فارسی دانشگاه پنسیلوانیا، چاپ برگزیده آثار چوبک به زبان روسی در مسکو توسط کومیسارف و بانو عثمانووا، ترجمهٔ «سنگ صبور» توسط محمدرضا قانون‌پرور، ترجمهٔ «مردی در قفس» به زبان آلمانی توسط رُدلف گلپکه و «انتری که لوطیش مرده بود» که توسط پیتر آوری به زبان انگلیسی برگردانده شد.

پیش از ین گفتیم که کارهای چوبک را میتوان به دو دورهٔ مستقل تقسیم کرد. آثاردورهٔ نخستین او شامل دو کتاب «خیمه شب بازی» و «انتری که لوطیش مرده بود» و بعضی از داستانهای مجموعهٔ «چراغ آخر» است که در این دوره نوشته شده و در مجموعه‌های بعد بچاپ رسید و دورهٔ دوم آثار او دو رمان بلند «تنگسیر» و«سنگ صبور» و نیز مجموعهٔ «روز اول قبر» می‌باشد. تعداد زیادی از منتقدان نخستین کارهای او را ستوده و ساختمان و شکل پرداخت داستانهای این دوره‌اش را بسیار قوی و سنجیده و حساب شده قلمداد کرده و چوبک را در این داستانها «نظاره گر» چیره‌دست معرفی کرده‌اند و ایجاز و فشردگی و سرشار بودن از وصفهای تازه را از ویژگیهای بارز آثار او دانسته و علت تأثیر فوری و قاطع آن را در جامعه غنای مضمون و اطمینان نویسنده از قوت تأثیر آن و برخورداری از زبان ساده و شفاف عنوان کرده و همواره از برتری آثار نخست برکارهای بعدی او سخن رانده‌اند (رک : یاد صادق چوبک، «نظر صاحبنظران دربارهٔ صادق چوبک و آثار وی»، ص ۲۹ ـ یاد صادق چوبک، «از نتایج نوشتن برای نویسنده بودن»، ص ۳۸۰ ـ آواها و ایماها، ص ۲۴۹ ـ نقد آثار صادق چوبک، ص ۱۸۶ ـ ادبیات نوین ایران، ص ۳۶۲) دکتر اسلامی ندوشن در کتاب «آواها و ایماها» می‌نویسد: «مجموعهٔ انتری که لوطیش مرده بود نسبت به کتاب اول تنزّلی در آن دیده می‌شد. چوبک این قوس نزولی را تا به آخر طی کرد، و پس از آن هر اثری را که انتشار داد، اندکی از کتاب پیشین پایین‌تر بود، تا

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

بدانجاکه رمان «تنگسیر» سر به ابتذال می‌زد و مجموعهٔ داستان «چراغ آخر» یک سلسله مکرّرات مربوط به همان خرافه‌های دینی بود که از فرط تکرار دیگر بازارش رونقی نداشت» و در ادامه می‌افزایند که اگر چوبک بعد از دو مجموعهٔ نخست دیگر چیزی نمی‌نوشت در ادبیات فارسی جائی مهم‌تر از آنچه اکنون دارد، اشغال می‌کرد.

اما بعضی از منتقدان و محققان و نویسندگان چون خانلری، جمالزاده، غلامحسین یوسفی، قانون‌پرور و مرکوش با مدارای بیشتری به آثار دورهٔ دوم چوبک نگریسته و علی‌رغم بعضی ضعفها و کاستیها آنها را سزاوار تحسین دانسته و سنگ صبور را درخشان‌ترین کار وی دانسته‌اند (یاد صادق چوبک، «از خاطرات ادبی دکتر خانلری دربارهٔ چوبک»، ص ۹۷ ـ «آوان گاردیسم چوبک»، ص ۲۲۱ ـ «عالم سحرانگیز سنگ صبور صادق چوبک و چند منبع اساطیری آن»، ص ۲۴۵ ـ «دربارهٔ داستان کفتربار»، ص ۵۰۶ ـ برگهایی در آغوش باد، ص ۴۰۵) دکتر خانلری دربارهٔ سنگ صبور می‌گوید: «این کتاب فصل تازه‌ای در ادبیات امروز ایران گشوده است. انتشار سنگ صبور به نظر من یک واقعهٔ مهم ادبی است چیزی در ردیف یکی بود یکی نبود و بوف کور».

آنچه بر اساس مطالعهٔ داستانهای چوبک و همچنین نظرات مذکور میتوان دریافت اینست که چوبک اگر چه آثار دورهٔ دوم خود بخصوص سنگ صبور را بازتابی از جامعهٔ ایرانی قرارمی دهد و به دنبال ارائهٔ دیدگاهی فردی از معنای زندگی است و سعی دارد آنچه در آثار پیش اندوخته -مانند استفاده از شخصیتهای سطوح پایین جامعه، بکارگیری زبان عامیانه و محاوره‌ای، دید تازه نسبت به جهان و توجه به ساختار داستان را- یکسره در داستانهای بلند خود بکارگیرد و از جامعه ایران به لحاظ تاریخی و اجتماعی تصویری هنرمندانه ارائه دهد، نتوانسته است خوانندهٔ دوران نخست خود را قانع و راضی گرداند ضمن اینکه با مبالغه و افراط کاری در توجه به زشتی‌ها و پلیدی‌ها و توجه بیش از حد به شخصیت‌های توسری خور و بیچاره و فراموش شده و روی‌آوردن به مفاهیم سطحی و ارائه شخصیت‌های جامد

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

و زیاده‌روی در عامیانه‌نویسی و گنجاندن افکار ملی خود در میان داستانها، چهرهٔ ممتازتری از خود نشان نداده و گاه موجبات ملال و دلتنگی خواننده را نیز فراهم آورده است. البته این نکته نیز قابل ذکر است که او در سنگ صبور راهی را برگزیده که دیگران کمتر در آن راه گام نهاده‌اند و بدین طریق چشم‌انداز جدیدی بر ادبیات داستانی ما گشوده و راه را برای کارهای ارزشمندتر باز نموده است.

* * *

«خیمه شب بازی» مجموعه‌ای از یازده داستان است که چاپ و انتشار آن در سال ۱۳۲۴ ورود یک نویسندهٔ پر قریحه و زبردست را به جامعهٔ ایران نوید و بشارت داد و به عنوان یک حادثه شگرف در داستان‌نویسی ایران باقی ماند. چوبک با این مجموعه نخستین گام را در مسیر زندگی خود برداشت و با قصه‌های کوتاه خود امید زیادی را در بین نویسندگان و خوانندگان برانگیخت. «خیمه شب بازی از همان آغاز، بر شیوهٔ قصه‌نویسان پیشرو روشنفکر سایه افکند، میتوان گفت حتی نوعی «تب چوبک» پدید آمد و روشنفکران این شیوه را بعنوان قطب مخالف قصه های احساساتی که در مطبوعات منتشر می شد پذیرفتند.» (نویسندگان پیشرو ایران، ص ۱۰۶) این مجموعهٔ به خاطر چاپ داستان «اسائه ادب» مدت ده سال تجدید چاپ نگردید و پس از آن نیز این داستان حذف و بجای آن «آه انسان» جایگزین شد البته یکی از منتقدان معتقد است «اسائه ادب» نمی تواند قصه باشد، بلکه چیزی است در حدود یکی از مقالات «التفاصیل» توللی، با این تفاوت که نثر اسائهٔ ادب از روانی و سیلانی برخوردارست که در بسیاری از قطعات التفاصیل دیده نمی شود.» (قصه‌نویسی، ص ۶۰۱)

موضوع خیمه شب بازی بیان زندگی محروم‌ترین طبقات اجتماع ایران از زن و مرد، و جهل و خرافات حاکم بر زندگی آنان است که با زبان عامیانه تودهٔ مردم نگارش شده است. در داستانهای کوتاه این مجموعه لایه‌هایی از طنز و هزل به چشم می‌خورد. چوبک با ترسیم پلیدی اجتماع و بیان‌فساد و چرک زندگانی ناسالم اجتماعی خشم و

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

نفرت خوانندگان را برانگیخته وبا تیزبینی و باریک‌اندیشی و توجه به جزئیات در توصیف احساسات و رفتارهای بیرونی و عملکرد شخصیت‌هایش ژرفای تاریکی و سیاهی جامعه‌ای مفلوک را به نمایش گذاشته است که تا آن روز از بیان آن پرهیز می‌کردند. عبدالعلی دستغیب در این زمینه می‌نویسد: «چوبک گاه ما را به یاد چخوف می‌اندازد اما طنز چوبک تلخ‌تر از طنز چخوف است و فضای داستانش بسیار تیره‌تر از فضای داستانی نویسندهٔ روس.» (نقد آثار صادق چوبک، ص ۱۸)

چوبک در این مجموعه با استفاده از زبان گفتار و عامیانه، هماهنگی ماهرانه‌ای میان شخصیتهای داستانها و زبانشان ایجاد می‌کند و از این طریق به تحلیل و بررسی بیماریهای اجتماعی و زندگی مردم شوربخت و درمانده و شرور می‌پردازد که همهٔ این بیماریها ناشی از خصوصیات فرهنگی و بدبختی‌ها و آلام فردی مانند فقر و فحشاست.

* * *

«انتری که لوطیش مرده بود» دومین مجموعهٔ داستانی چوبک است که شامل سه داستان کوتاه و یک نمایشنامهٔ تک شخصیتی است. از نظر زبان و بیان همانند داستانهای «خیمه شب بازی» دقیق و از حرکتی سریع برخوردار است و از لحاظ مضمون، داستانها مربوط به پایین‌ترین طبقات اجتماعی است و قهرمانهای این مجموعه را ستمدیدگان، وازده‌های اجتماعی، فواحش، قاچاقچی‌ها و تریاکیها تشکیل می‌دهند که همگی از نظر روانی بیمارند. نخستین داستان این مجموعه به نام «چرا دریا طوفانی شد» به لحاظ پرداخت زیبای زبانی و توصیف دقیق شخصیت‌ها و تصویرگری کم‌نظیر صحنه‌ها در ردیف بهترین کارهای داستان‌نویسی ایران است. داستان دیگر این مجموعه «انتری که لوطیش مرده بود» است که حکایت ملت ایران در روزگار صادق چوبک است که تلاش آنها برای آزادی به جایی نمی‌رسد و گویی محکوم سرنوشت از پیش تعیین شده‌اند و تنها راه نجاتشان مرگ است. «پوچی در داستان «انتری که لوطیش مرده بود» با رنگی تند ترسیم

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

می‌شود». (صد سال داستان‌نویسی در ایران، ج اول، ص ۱۶۷) مرگ لوطی در درون شکاف تنهٔ یک بلوط مرده حاکی از توصیف زیرکانهٔ چوبک است که با تردستی بین انسان و طبیعت هماهنگی ایجاد می‌کند و سرنوشت بلوط و لوطی را به هم پیوند می‌زند. این هماهنگی انسان با طبیعت در داستان «مردی در قفس» نیز به چشم می‌آید. استفاده‌از زبانی رسا و شیوا و بهره‌گیری از طبیعت و توصیف دقیق چوبک در این داستان سبب شده است رضا براهنی درکتاب «قصه‌نویسی» بگوید: «سگ ولگرد صادق هدایت در برابر «انتری که لوطیش مرده بود» در سطحی پایین‌تر قرار می‌گیرد» (قصه‌نویسی، ص ۶۲۰) چوبک در سه قصهٔ کوتاه این مجموعه ناتورالیسم ناقصی را بکارگرفته است؛ بعبارت دیگر او در این اثر هر چه بیشتر به ناتورالیسم نزدیک شده اما در عین حال نیم نگاهی نیز به رئالیسم دارد و در واقع می‌توان گفت ناتورالیسم و رئالیسم بگونه‌ای عجیب در این داستانها درکنار هم بکارگرفته شده‌اند.

***

پس از دو مجموعهٔ داستانی «خیمه شب بازی» و «انتری که لوطیش مرده بود»، «تنگسیر» نخستین رمان چوبک است که مضمون آن مبارزه خودجوش مردی تنگستانی در جنوب کشور در مقابل ظلم و ستم و بیعدالتی است. رویداد رمان تنگسیر در دوران قاجار در بوشهر رخ داده و موضوع آن مایهٔ میهن‌پرستانه و مبارزه با عوامل خارجی از زمان درگیریهای تنگستان دارد. «تنگسیر مرثیه ای برنابودی ارزشهای گرانمایهٔ گذشته است مرثیه‌ای که اندوه از دست رفتن این ارزشها را در خواننده برمی‌انگیزد.» (صد سال داستان‌نویسی در ایران، ج دوم، ص ۴۴) این رمان «با همهٔ بار رمانتیستی و آرمان گرایانه‌ای که دارد از دو لحاظ در ارتباط با واقعیتهای اجتماعی زمان خود است؛ یکی در مبارزه‌ای که برای دست رد زدن به بیعدالتی و گرفتن حق در آن به میان آمده و دیگر تأکید بر مبارزهٔ فردی در شرایط سرکوب جنبشهای اعتراضی و حق طلبانهٔ مردم» (درآمدی بر ادبیات معاصر ایران، ص ۹۲) و نکتهٔ مثبتی که از آن

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

می‌توان برداشت کرد، ایجاد امید و مقاومت در دل انسانهای ستمدیده و مورد تهاجمی است که دادخواهی عادل به دردها و آلام آنها رسیدگی نمی‌کند.

رمان «تنگسیر» با همهٔ انگیزه‌های متعالی که در آن نهفته است نقاط ضعف و قدرت بسیار دارد که از چشم منتقدان دور نمانده است. گروهی از این منتقدان چون غلامحسین یوسفی و رضا براهنی با دیدی مثبت در آن نگریسته و نثر توصیفی آنرا بسیار ساده، موجز، خوش‌آهنگ و زیبا دانسته و گفته‌اند در عین فشردگی پرمعنی است و حتی نثر این کتاب را بر سنگ صبور ترجیح داده‌اند (برگهایی در آغوش باد، ص ۴۱۲ و قصه‌نویسی، ص۶۳۰) و از نظر فن داستان‌پردازی نیز آنرا بکمال دانسته و هیچ چیزی را در داستان، اعم از وقایع یا گفتگوها زائد ندیده‌اند. (برگهایی در آغوش باد، صص ۴۰۹-۴۱۰)

اما گروهی دیگر از منتقدان،«تنگسیر» را یک رمان فاقد شکل معین می‌دانند و توضیحهای زائد و تکرارها را علل عدم هماهنگی و یگانگی کتاب، و ساختمان خارجی کتاب را فاقد استخوان‌بندی و طرح حساب شده و منطقی دانسته‌اند. (اندیشه و هنر، «یادداشت دربارهٔ تنگسیر، ص ۶۵۸) حقیقت امر اینست که «تنگسیر» اگر چه به لحاظ محتوا و تصویرگری و تجسم ریخت و ظاهر اشخاص و بیان روحیه و اخلاق و عوالم درونی آنها و وسعت تعبیر و قدرت زبان و بیان نویسنده قابل ستایش است ولی از جهاتی نیز نارسایی‌هایی دارد که از ارزش و اعتبار آن به عنوان یک رمان واقعی کاسته است. در این رمان گذر چوبک از یک انسان عادی و بینش رئالیستی به یک انسان اسطوره‌ای و زخم ناپذیر و دیدی رمانتیک قابل تأمل است. بیان حکایت‌وار و فاقد هرگونه رمز و راز، رمان را به داستانهای سنتی ایران نزدیک کرده و کاربرد افراطی زبان عامیانه و بهره‌گیری بیش از حد از لغات و اصطلاحات محلی عرصه را بر خواننده تنگ و ملال خاطر او را فراهم آورده است. در مقایسه این اثر با نوشته‌های پیشین چوبک می‌توان گفت اگر تراوشات ذهنی و قلمی چوبک چون آب برشونده‌ای باشد، یقیناً نقطهٔ فرود آن تنگسیر خواهد بود.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

«سنگ صبور» دوّمین داستان بلند صادق چوبک است. چوبک عنوان «سنگ صبور» را از قصه‌ای ایرانی گرفته که اول بار به کوشش صادق هدایت در مجلهٔ موسیقی (۱۳۴۱)به چاپ رسیده بود. ماجراهای سنگ صبور حدود سالهای ۱۳۱۳،۱۳۱۲ در شیراز، در خانه‌های استیجاری اتفاق افتاده وبیان روابطی است که بین همسایگان حاکم است.

این اثر به شیوهٔ جریان سیّال ذهن نوشته شده و تصویری از زشتی‌ها و پلشتی‌ها را ارائه داده است.انتشار این اثر از یک سو با تعریف و تمجید بعضی از صاحبنظران همراه بود و از سوی دیگر خشم و خروش بعضی از منتقدان را نسبت به پرداخت داستان و توصیفات زشت برانگیخت. خانلری آنرادرخشان‌ترین اثر چوبک دانست و آنرا در ردیف یکی بود و یکی نبود جمالزاده وبوف کور هدایت قرار داد (یاد صادق چوبک، «از خاطرات ادبی دکتر خانلری دربارهٔ چوبک، ص ۹۷) تورج فرازمند دربارهٔ آن گفت:«سنگ صبور، شرح داستان غم انگیز تنهایی‌ست، تنهایی انسانها، و سرودی است در ستایش آزادی، و مرثیه‌ای است بر تیره‌بختی‌ها و سوگی‌ست در اندوه زنان وکودکان بی‌پناه این سرزمین و ستایشی است از دانش، زیراکه جهل و نادانی در آن محکوم شده است». (فردوسی، شمارهٔ ۸۱۱، صص ۸ و ۹) رضا براهنی نیز آنرا سند تاریخی و اجتماعی ایران معرفی کرد که زندگی شبانهٔ ملت ما را در دهه‌های نخستین قرن چهاردهم هجری ارائه داده‌است (قصه‌نویسی، ص ۷۴۱) این صاحبنظران به تبع نیک‌یافتن مضمون و محتوای داستان، تکنیک داستان پردازی آنرا نیز ستودند اما منتقدان دیگر ضمن خرده گرفتن بر چوبک، سنگ صبور را کوشش رقت‌باری خواندند که نویسنده برای اثبات وجود خویش کرده است (یاد صادق چوبک، «از نتایج نوشتن برای نویسنده بودن»، ص ۳۸۹) و رمان او را داستان کوتاهی یافتند که به دلخواه نویسنده بی‌اندازه گسترش یافته بی‌آنکه هنر یا حکمتی در آن مشهود باشد. (نقد آثار صادق چوبک، ص ۱۰۷ ـ یاد صادق چوبک، «از نتایج نوشتن برای نویسنده بودن»، ص ۳۸۵) این دوگانگی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

سخن منتقدان، ما را بر آن می‌دارد تا با دیدی دقیق و منصفانه بر «سنگ صبور» بنگریم و حق مطلب را آنچنان که باید ادا کنیم.

«سنگ صبور» علاوه بر ارزشهایش به عنوان یک اثر هنری در ادبیات معاصر ایران،از یک طرف ارائه دهنده تصویری هنرمندانه از جامعه ایرانی و بیان کننده مقولات تاریخی و اجتماعی عصر چوبک است واز طرف دیگر واقعیتی است نو که مقدمات گسترش ادبیات مدرن را فراهم آورد و همچون کارهای هدایت و جمالزاده راه را برای پسینیان هموار نمود. چوبک در سنگ صبور، با عرضهٔ واقعیتهای موجود در جامعهٔ ستمدیده، کم‌سواد و فقرزده از دیدگاههای مختلف، ما را بامسائل فلسفی بیشمار روبرو می‌سازد و پرسشهای عمیقی در نهانخانهٔ ذهن ما ایجاد می‌کند. چوبک در این اثر قدم در راهی می‌گذارد که پیش از او کمتر طی شده بود و بدین دلایل باید کار او را ستود، اما ایراداتی نیز بر آن وارد است بخصوص به لحاظ رعایت نکردن تکنیکهای تک‌گویی درونی و کاربرد بیش از حد کلمات عامیانه و قبیح. در جریان سیال ذهن یا تک گفتار درونی، اساس کار بر تمرکز حواس گوینده و نویسنده نیست، بعبارت دیگر امکان آن نیست که شخصیت ناگهان تمرکزی بسیار دقیق پیدا کند. در سنگ صبور چنین اتفاقی می‌افتد و آنجا که «احمدآقا»، روشنفکر این داستان، صفحاتی از شاهنامه را می‌خواند، علاوه بر اینکه با روح عمومی داستان مرتبط نیست، بدلیل تمرکز بیش از حد او با تکنیک «تک گفتار درونی» نیز در تناقض است. حسن عابدینی درکتاب «صد سال داستان‌نویسی در ایران»، نظریه پردازیها و نمایشنامه‌های نا مرتبط با شکل‌گیری طرح داستان را عمده‌ترین نقطهٔ ضعف آن می‌داند و علت آن را آشکار شدن «قصد» نویسنده بیان می‌کند و این در حالیست که در رمان، حضور این «قصد» باید کاملاً پوشیده بماند و گرنه این عمل سحرانگیز که عبارت از تسخیر توسط کلام است تحقق نمی‌یابد (صد سال داستان‌نویسی در ایران، ج دوم، صص ۴۸ و ۴۹)

سنگ صبور از جهت توصیف و تصویرگری و کاربرد کلمات زشت نیز ضعفهایی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دارد. اصرار و الحاح چوبک در کاربرد لغات مستهجن و زشت‌نگاری، توجه خود نویسنده را نیز جلب کرده است چنانچه در قسمتی از سنگ صبور می‌گوید: «برای نوشتن زندگی آلوده و چرک این چند نفر، آدم ناچاره لغات و کلمات طردشده‌ای رو کاغذ بیاره. جواب مردم را چی‌بدم؟ آخه شاش و گه و چرک و خون و فحش بَده آدم رو کاغذ بیاره، بده، مهوعه». آنچه در این زمینه می‌توان گفت اینست که توصیف کثافت و تکرار آن نه تنها شخصیتهای داستان را در برگرفته بلکه برای خواننده نیز مشمئزکننده است و ظاهراً توصیفات چوبک فراتر از عالم واقعیت و زندگی روزمرهٔ شخصیت‌هاست. نجف دریابندری در این باره می‌گوید: «آنچه از این بابت در سنگ صبور آمده است ربطی به واقعیتها ندارد، بلکه بیشتر شبیه به خیال‌بافی‌های آدمی است که دچار اختلال روانی «مدفوع دوستی» باشد. (یاد صادق چوبک، «از نتایج نوشتن برای نویسنده بودن»، ص ۳۸۶) بدین‌ترتیب ضعفها و نقصهای آثار دورهٔ دوم چوبک نسبت به برجستگی‌ها و هنرمندیهای وی در دورهٔ نخست بیش از پیش آشکار می‌گردد و مرتبهٔ نویسندگی او را که در ادبیات معاصر ما سر به آسمان بلند می‌سایید تاصفّ‌النعال نویسندگان متوسط تنّزل داد.

* * *

«چراغ آخر» و «روز اول قبر» دو مجموعه از داستانهای کوتاه صادق چوبک‌اند که در فاصلهٔ سالهای ۱۳۲۸ تا ۱۳۴۴ نوشته است. «اسب چوبی»، «آتما، سگ من» و «کفترباز» در مجموعهٔ چراغ آخر به لحاظ نوع بیان رویدادها و شیوهٔ نگارش به سبک داستان نویسان تحلیل روان، قابل توجه‌اند. «اسب چوبی» که ماجرای ازدواج جلال بادختری فرانسوی و سپس آمدن ایشان به ایران و نوع برخورد خانوادهٔ جلال با نوعروس است از نظر توصیف و تصویر چهرهٔ‌شخصیت‌ها و روابطی که بین آنها حاکم است بسیار جذاب و دلنشین است. این داستان نشان دهندهٔ فقر فرهنگی و اجتماعی مردم ایران در آن زمان و میزان تفاوتش با جوامع پیشرفته است. «آتما،

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

سگ من» بعنوان داستانی سمبولیک و روانی نمایشگر وجدان خفتهٔ انسان است که در وجود و پیکر یک سگ ظهور یافته است. توصیف جدال درونی، این داستان را جزء بهترین داستانهای چراغ آخر قرار داده است. «کفتر باز» که یادآور «داش آکل» صادق هدایت است به لحاظ اصطلاحات و تعبیرات آن قابل ذکر می‌باشد اگر چه به هیچ وجه قابل مقایسه با «داش آکل» هدایت نیست و درخشش آنرا ندارد.

داستانهای «روز اول قبر» عبارتند از: گورکن‌ها، چشم شیشه‌ای، یک دسته گل، یک چیز خاکستری، پاچه خیزک، روز اول قبر، همراه، عروسک فروشی، یک شب بی‌خوابی و نمایشنامهٔ هفت خط.

تصویرها و توصیفات در این مجموعه غنای تصویرهاو تازگی وصفهای خیمه شب بازی را ندارد. طرح داستان «روز اوّل قبر» آشکارا از «حاجی آقای» صادق هدایت گرفته شده و قصهٔ پیرمردی هفتاد، هشتاد ساله‌ست که تقریباً به صورت گفت و گوی درونی و ذهنی ساخته شده و از وصفهای طولانی برخوردار است. تنها داستان قابل توجه در این مجموعه «پاچه خیزک» است که به لحاظ زبانی و نزدیک شدن آن به گفتگوی عامیانه درخور ستایش است. در سایر داستانها، نویسنده حرف تازه‌ای برای گفتن ندارد.

***

نتیجه:

صادق چوبک، نویسندهٔ داستانهای کوتاه فارسی، در دورهٔ نخست نویسندگی خود «خیمه شب بازی» را در سال ۱۳۲۴ منتشرکرد و با ترسیم نماهای دقیق از زندگی مردم ایران و ایجاد هماهنگی بین زبان عامیانه و شخصیت داستانهایش خود را بعنوان نویسنده‌ای موفق معرفی نمود. وی در اثر دوم خود «انتری که لوطیش مرده بود»، ضمن ادامهٔ کار نخست سعی نمود رئالیسم اجتماعی را به گونه‌ای شگفت‌انگیز با ناتورالیسم پیوند دهد که تا حد زیادی موفق بوده است اما وی در دورهٔ دوم نویسندگیش نتوانسته

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

چهرهٔ موفقی از خود ارائه دهد و با نوشتن «سنگ صبور» و «تنگسیر» ضعف خود را در خلق رمان نشان می‌دهد.

منابع:

۱- آژند، یعقوب؛ ادبیات داستانی در ایران و ممالک اسلامی، تألیف، ترجمه و تدوین، آرمین، چاپ اوّل، ۱۳۷۳.

۲- آژند، یعقوب؛ ادبیات نوین ایران، از انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی، ترجمه و تدوین، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.

۳- اسلامی ندوشن، محمدعلی؛ آواها و ایماها، انتشارات یزدان، چاپ چهارم، ۱۳۷۰.

۴- براهنی، رضا؛ قصه‌نویسی، تهران، نشر البرز،چاپ چهارم، ۱۳۷۰.

۵- بهار، شمیم؛ اندیشه و هنر، «یادداشت دربارهٔ تنگسیر»، مهر ۱۳۴۲.

۶- چوبک، صادق؛ انتری که لوطیش مرده بود، تهران، جاویدان، چاپ چهارم، ۱۳۵۲.

۷- چوبک، صادق؛ تنگسیر، تهران، جاویدان علمی، ۱۳۴۴ .

۸- چوبک، صادق؛ چراغ آخر، تهران، جاویدان علمی، ۱۳۴۴.

۹- چوبک، صادق؛ خیمه شب بازی، تهران، گوتنبرگ ، چاپ دوم، ۱۳۴۴.

۱۰- چوبک، صادق؛ روز اول قبر، تهران، جاویدان علمی ، ۱۳۵۲.

۱۱- چوبک، صادق؛ سنگ صبور، تهران، جاویدان، ۱۳۴۵.

۱۲- چوبک، صادق؛ مهپاره، ترجمه از انگلیسی، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۰.

۱۳- دستغیب، عبدالعلی؛ نقد آثار صادق چوبک، نشر ایما ، چاپ اول، ۱۳۷۸.

۱۴- دهباشی، علی؛ یاد صادق چوبک، مجموعه مقالات، نشر ثالث، چاپ اول، ۱۳۸۰.

۱۵- سپانلو، محمدعلی؛ نویسندگان پیشرو ایران، چاپ فاروس ایران، چاپ اول، ۱۳۶۲.

۱۶- عابدینی، حسن؛ صد سال داستان‌نویسی در ایران، دو جلد، تهران، نشر تندر، ۱۳۶۹.

۱۷- عبادیان، محمود؛ درآمدی بر ادبیات معاصر ایران، (بی م.): گوهر نشر، ۱۳۷۱.

۱۸- فرازمند، تورج؛ فردوسی، شماره ۸۱۱، اردیبهشت‌ماه ۱۳۴۶.

۱۹- کسمائی، علی اکبر؛ نویسندگان پیشگام در داستان‌نویسی امروز ایران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۳.

۲۰- میر صادقی، جمال؛ ادبیات داستانی، مؤسسهٔ فرهنگی ماهور، چاپ: آسمان.

۲۱- یوسفی، غلامحسین؛ برگهایی در آغوش باد، دو جلد، انتشارات توس، ۲۵۳۶.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

عوامل تربیت در باب‌های هفتم و هشتم گلستان سعدی

اثر: دکتر سیّد مهدی صدرالحفّاظی
استادیار دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران
(از ص ۱۵۳ تا ۱۷۲)

چکیده :

ادبیات فارسی ـ چه شعر و چه نثر ـ آمیخته با مطالب اخلاقی، عرفانی و تربیتی است. گویی ادبیات بدون آنها بی‌روح و جان است و فارسی زبانان با چنین ویژگی به ادبیات خو گرفته‌اند.

سعدی از میان دیگر هم‌طرازان خود نسبت به مسائل تربیتی و اخلاقی عنایتی ویژه داشته و حتّی به این مهم در مدح پادشاهان نیز توجّه کرده‌است.

ازآنجا که در گلستان، بخصوص در باب‌های هفتم و هشتم، موضوعات تربیتی فراوان مشاهده می‌شود، برآن شدیم تا با توجّه به عوامل و زمینه‌های تربیت فردی، این دو باب را منطبق بر حکمت عملی در اخلاق ناصری بررسی کنیم.

واژه‌های کلیدی: سعدی، گلستان، اخلاق ناصری، تربیت.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

مقدمه :

توجّه به لزوم اخلاق و عوامل تربیت از دیرباز مورد عنایت فرزانگان بوده‌است و شعرای ما نیز از ابتدا به این مهم دقّت‌نظر داشته‌اند؛ از رودکی به‌عنوان پدر شعر فارسی گرفته تا کسایی و ناصرخسرو، سنایی و نظامی و دیگران. در این میان سعدی به این مسأله توجّهی ویژه مبذول داشته‌است. دو اثر بسیار مهم سعدی ـ بوستان و گلستان ـ این واقعیّت را به‌خوبی نشان می‌دهد، تا حدّی که آن دو را نامهٔ اخلاقی نام نهاده‌اند.(۱)

لازم به یادآوری است که شیوهٔ اخلاق‌نگری سعدی، در قصاید و مدایح و حتّی در غزلیّات او به‌چشم می‌خورد؛ زیرا سعدی شاعری است اخلاقی و نمی‌تواند در نظم و نثرِ خود از این مقوله جدا باشد. از این گذشته گلستان سال‌ها در مکتب‌خانه‌ها تدریس می‌شد تا دو وجه عبرت و نزهت مد نظر نوآموزان باشد. سرّ اینکه سعدی توانسته‌است گلستان را به عنوان شاهکار باقی‌گذارد، در این سه مطلب نهفته است: **ذوق سرشار و سلیمِ** او همراه با **استفاده‌از فرهنگ‌غنی اسلامی به‌خصوص قرآن**، و بالاخره **تجارب بسیار سعدی از مسافرت‌های او به اقصا نقاط عالم** و برگرفتن توشه و برگشتن به دیار خویش، که در نهایت منجر به خلق این اثر شگفت‌انگیز و آثار دیگر او شده‌است:

در اقصای عالم بگشتم بسی — به‌سر بردم ایّام با هر کسی
تمتّع به هر گوشه‌ای یافتم — ز هر خرمنی، خوشه‌ای یافتم
چو پاکان شیراز خاکی نهاد — ندیدم که رحمت برآن خاک باد

دِفرمری (De Fermery) ادیب فرانسوی این واقعیّت را در مقدّمهٔ ترجمهٔ گلستان سعدی که در سال ۱۸۵۸ میلادی صورت گرفت این چنین بیان می‌کند:

«گذشته از آن که کلام شیرین و فصیح و دلنشین سعدی در اسلوب خاصّ سخن خویش، مرا به ترجمهٔ این اثر ارزشمند واداشت، علّت دیگری که محرّک اساسی کار ترجمهٔ من گردید، ذکر مسائل اجتماعی، اخلاقی، تربیتی و انسانی سخنان سعدی بود که این ذوق و شوق را در باطن من پدید آورد وکمتر محقّق و مؤلّفی را می‌توان یافت که

---

۱ ـ گرچه در گلستان موارد غیراخلاقی نیز مشاهده می‌گردد، این اثر در مجموع به قضاوت گذاشته می‌شود.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

در مسائل با دید عمیق، آن‌هم به‌این صورت اظهار نظر کرده‌باشد. » (ذکر جمیل سعدی، ج دوّم، دکتر بدیعا... دبیرنژاد، ص ۴۵)

در این زمینه اِرنست رنان (Ernest Renan) فرانسوی نیز چنین می‌گوید:

« سبک فصیح و نثر ظریف و استادانهٔ سعدی و ذکر مراتب اخلاقی و فلسفهٔ ذوقی او در آثارش باعث گردید تا در کتاب گلستان خود یک باب، و باب دیگر در اثر منظومش یعنی بوستان را در تأثیر تربیت اختصاص دهد و همین امر سبب گردید تا اروپائیان توجّه بیشتری به این اثر نمایند. » (ذکر جمیل سعدی، ج دوّم، دکتر بدیعا... دبیرنژاد، ص۴۵)

در واقع سعدی سخنگوی واقعی زندگی و اخلاق است و باب زندگی را همراه با تصویرهای روشن در پیش روی ما گشوده‌است:

« سعدی سخنگوی زندگی است و شاید بتوان به پرداخت‌های تصویرگونهٔ اشعارش نام نقّاشی نهاد.

نقّاش زندگی! سخنش از دل زندگی برمی‌خیزد و بر دل زندگی می‌نشیند و این خود ویژگی بزرگ شعر سعدی است. » (ذکر جمیل سعدی، ج دوّم، دکتر حبدر رقابی، ص ۱۳۵)

در یک کلام اگر به سعدی هر لقبی راکه شایستهٔ عنوان یک شاعر تمام عیار و ادیب است بدهیم، مبالغه نکرده‌ایم؛ زیرا سعدی درخور بیش از این القاب است. بیش از هفت قرن می‌گذرد و هنوز نیاز ما به زبان شیرین همراه موعظه و تربیت سعدی احساس می‌شود.

« جهان پهناور و اندیشه و سعهٔ‌صدر و انسان‌دوستی سعدی سبب شده‌است که سِر اِدوین آرنولد(Sir Edwin Arnold)، شاعر انگلیسی، او را متعلّق به جهان قدیم و جدید بداند و هَمپتُن (C.E.Hampton) در قرن بیستم وی را دوست و مشاور و راهنمای همگان بشمارد که هیچکس از پیروی از او بیمناک و شرمسار نخواهدبود. » (چشمهٔ‌روشن، دکتر غلامحسین یوسفی، ص ۲۴۰)

آری سعدی در گلستان خویش رایحهٔ مجموعهٔ گل‌ها را به مشام ما به‌سهولت ارزانی داشته‌است. تا جایی که هرگاه حتّی از مطالعهٔ کتاب‌های مختلف خسته می‌شویم، می‌توانیم درِ این باغ را به‌روی خود بگشاییم تا نفسی روح‌افزا داشته‌باشیم. گلستان سعدی گل و خار را با هم جمع کرده‌است و با وجود گل، خار را هم بی‌نصیب

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

نکرده‌است؛ گل را می‌بینیم و لذّت می‌بریم و خار را مشاهده می‌کنیم و عبرت می‌گیریم.

« تنها، گل و بهار و عشق و جوانی و جام و ساقی نیست که در این روضهٔ بهشت دل را می‌فریبد، خار و خزان و ضعف و پیری و درد و رنجوری نیز دران جای خود را دارد. اگر پادشاهی هست که شبی را در عشرت به روز می‌آورد، و در پایان مستی می‌گوید: « ما را به جهان خوشتر از این یک‌دم نیست »، در کنار قصر درویش برهنه هم هست که « به سرما برون خفته » و با این همه از سر افسوس و بی‌نیازی می‌پرسد: «گیرم که غمت نیست، غم ما هم نیست؟».» (باکاروان حلّه، دکتر عبدالحسین‌زرّین‌کوب، ص۲۴۸)

عوامل تربیت

پس از مقدّمهٔ فوق اختصاراً به بیان عوامل تربیت می‌پردازیم:

تربیت را عواملی است چهارگانه که دانشمندان علم تربیت به‌تفصیل بدانها پرداخته‌اند و ما فقط اشاره‌ای به آنها می‌کنیم و سپس وارد حوزهٔ بحثی خود می‌شویم. این عوامل عبارتند از: وراثت و اصالت ، خانواده، محیط و برنامه‌های تربیتی. (درسهایی از تربیت اسلامی تألیف محمّد اسدی گرمارودی)

دانشمندان قدیم در باب حکمت(حکمت دانستن همهٔ چیزهاست چنانکه هست و قیام نمودن به کارها چنانکه باید (اخلاق ناصری / ۷).)، حکمت را به دو بخش نظری(حکمت نظری به سه قسم تقسیم می‌شود: علم، بعدالطبیعه، علم ریاضی، علم طبیعی که هر یکی از این سه علم مشتمل بود بر چند جزو که بعضی از آن به مثابهٔ اصول باشد و برخی به منزلهٔ فروع (همان / ۸)) و عملی تقسیم کرده‌اند. و حکمت عملی را نیز به سه قسمت تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم نموده‌اند. در این مقاله عوامل تربیت منطبق با حکمت عملی نگارش یافته که در برگرفته از کتاب اخلاق ناصری است.

لازم به ذکر است که بیشترین عوامل تربیتی و مصادیق آنها در دو باب هفتم و هشتم مشاهده می‌شود.

همچنین متذکّر می‌شویم در این دوباب شش مورد دربارهٔ مسائل عقیدتی و کلامی وجود دارد.(با توجّه به اینکه این مسائل از موضوع بحث ما خارج است، به‌طور فهرست‌وار بدانها اشاره می‌کنیم: اراده و مشیّت خداوند (ارادت بی‌چون یکی را ...)، تقدیر (مقامر را سه شش می‌باید...)، قدرت پروردگار (از تو به که نالم ...)، رحمت ایزدی (درویشی به مناجات می‌گفت...)، رزق مقسوم (دو چیز محال عقل است ...) و قهر و لطف

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

الهی (گر تیغ قهر برکِشد ...))

بعد از موارد فوق بیش از نود مورد مسائل تربیتی و اخلاقی به‌چشم می‌خورد که ذیلاً بدانها اشاره می‌کنیم(با توجّه به محدودیّت مقاله، سعی می‌کنیم در تقسیم‌بندی‌های عناوین تربیتی، فقط به یک و گاهی به دو مصداق از هر باب اشاره کنیم.):

الف) تهذیب اخلاق:

۱ـ وراثت و اصالت (۸ مورد): یکی را از وزرا پسری کودن بود پیش یکی از دانشمندان فرستاد...

چون بود اصل گوهری قابل　　تربیت را در او اثر باشد
هیچ صیقل نکو نداند کرد　　آهنی را که بد گهر باشد
سگ به دریای هفتگانه بشوی　　کو چو تر شد پلیدتر باشد
خر عیسی گرش به مکه برند　　چون بیاید هنوز خر باشد

(باب هفتم / حکایت ۱)

۲ـ *اثر تربیت استاد و راهنما* (۳ مورد):

یکی از فضلا تعلیم ملک زاده‌ای همی کرد و ضرب بی‌محابا زدی و زجر بی‌قیاس کردی... (باب هفتم، حکایت سوم)

خلاف راه صواب است و عکس رای اولالباب دارو به گمان خوردن و راه نادیده بی‌کاروان رفتن...

امید عافیت آنگه بود موافق عقل　　که نبض را به طبیعت شناس بنمایی

(باب هشتم ، ص ۱۸۵ و ۱۸۴)

۳ـ توجّه به مقام و موقعیت (۱ مورد):

گفت: سبب آن که سخن اندیشیده، باید گفتن و حرکت پسندیده کردن همه خلق را علی‌العموم و پادشاهان را علی‌الخصوص... (باب هفتم / حکایت سوم)

۴ـ تعادل در برخورد (درشتی و نرمی به هم‌در به است) (۹ مورد):

استاد معلم چو بود بی‌آزار　　خرسک بازند کودکان در بازار

(باب هفتم / حکایت چهارم)

خشم بیش از حد گرفتن وحشت آرد و لطف بی‌وقت هیبت ببرد...

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

درشتی و نرمی به هم در به است چون فاصد که جرّاح و مرهم نه است

(باب هشتم ص ۱۷۳)

۵ـ تعادل در هزینه زندگی (۱مورد):

پارسا زاده‌ای را نعمت بی‌کران از ترکه عمان به دست افتاد...

چو دخلت نیست خرج آهسته‌ترکن که می‌گویند ملاّحان سرودی

(باب هفتم / حکایت بیستم)

۶ـ در امتیاز عقل و اندیشه و ادب (۲ مورد):

آن را که عقل و همت و تدبیر و رأی نیست خوش گفت پرده دار که کس در سرای نیست

(باب هفتم / حکایت پنجم)

۷ـ توصیه بر هنرورزی (۱ مورد):

حکیمی پسران را پند همی داد که جانان پدر هنر آموزید که ملک دنیا اعتماد را نشاید و... (باب هشتم / حکایت دوم)

۸ـ نتیجهٔ عاقبت نگری و حسن تدبیر و عدم عاقبت نگری (۲۲ مورد):

گر چه دانی که نشوند بگوی هر چه دانی ز نیک خواهی و پند

زود باشد که خیره‌سر بینی به دو پای اوفتاده اندر بند

(باب هفتم / حکایت پنجم)

چو درامضای کاری متردد باشی، آن‌طرف اختیارکن که‌بی آزارتر برآید. (باب‌هشتم ص۱۷۲)

نیکبختان به حکایت و امثال پیشینیان پند گیرند از آن پیش که پسینیان به واقعه ایشان مثل زنند...

نرود مرغ سوی دانه فراز چون دگر مرغ بیند اندر بند

(باب هفتم ، ص ۱۸۷)

۹ـ آثار توکل بر پروردگار (۲ مورد):

یکی را شنیدم از پیران مربی که مریدی را همی گفت: چندان که تعلق خاطر آدمی زادست به‌روزی، اگربه‌روزی ده بودی، به‌مقام از ملایک درگذشتی...(باب هفتم / حکایت هفتم)

۱۰ـ وفاداری (۱ مورد):

پسری را پدر وصیت کرد کای جوانمرد یادگیر این پند

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

هرکه با اهل خود وفا نکند　　نشد دوست روی و دولتمند

(باب هفتم ، ص ۱۵۸)

۱۱ـ نشانهٔ آدمیت (۱ مورد):

جوانمردی و لطف است آدمیت　　همین نقش هیولایی مپندار...

چو انسان را نباشد فضل و احسان　　چه فرق از آدمی تا نقش دیوار...

(باب هفتم / حکایت یازدهم)

۱۲ـ عمل و عکس‌العمل (اثر کردار نیک و بد) (۳ مورد):

در تصانیف حکما آورده‌اند که کژدم را ولادت معهود نیست چنان که دیگر حیوانات...

... در حالت خرُدی با مادر و پدر چنین معاملت کرده‌اند؛ لاجرم در بزرگی چنین مقبلند و محبوب (باب هفتم / حکایت نهم)

جِدْ وَ لاتَمْنُنْ لأَنَّ اَلْفائِدَةَ إِلَیْکَ عائِدَة، یعنی ببخش و منت منه که نفع آن به تو باز گردد. (باب هشتم ص ۱۶۹)

۱۳ـ نتیجه اخلاص و عدم اخلاص در کردار و رفتار (۳ مورد):

سالی نزاعی میان پیادگان حجاج افتاده بود و داعی در آن سفر هم پیاده بود...

از من بگوی حاجی مردم گزای را　　کو پوستین خلق به آزار می‌درد

حاجی تونیستی شتراست ازبرای آنک　　بیچاره خار می‌خورد و بار می‌برد

(باب هفتم/حکایت دوازدهم)

شیطان با مخلصان بر نمی‌آید و سلطان با مفلسان. (باب هشتم ، ص ۱۸۱)

۱۴ـ ناپایداری دنیا (۲ مورد):

یکی را از بزرگان ائمه پسری وفات یافت. پرسیدند که بر صندوق گورش چه نویسیم؟...

وه که هرگه که سبزه در بستان　　بدمیدی چه خوش شدی دل من

بگذر ای دوست تا به وقت بهار　　سبزه بینی دمیده بر گل من

(باب هفتم / حکایت پانزدهم)

جان در حمایت یک دم است و دنیا وجودی میان دو عدم... (باب هشتم. ص ۱۸۱)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۱۵ـ ترحم و توجه به زیردستان (۳ مورد):

پارسایی بر یکی از خداوندان نعمت گذر کرد...

بر بنده مگیر خشم بسیار جورش مکن و دلش میازار...

(باب هفتم / حکایت شانزدهم)

هر که بر زیردستان نبخشاید، به جور زبردستان گرفتار آید...

ضعیفان را مکن بر دل گزندی که درمانی به جور زورمندی

(باب هشتم، ص ۱۸۸)

۱۶ـ نتیجهٔ بندهٔ صالح بودن (۱ مورد):

در خبر است از سیّد عالم ﷺ که گفت بزرگترین حسرتی روز قیامت آن بود که بندهٔ صالح را به بهشت برند و خداوندگار فاسق به دوزخ. (باب هشتم، ص ۱۶۰)

۱۷ـ در لزوم دل نبستن به دنیا و سبک بار بودن (۲ مورد):

توانگر زاده‌ای را دیدم بر سر گور پدر نشسته و با درویش بچه‌ای مناظره در پیوسته...

مرد درویش که بار ستم فاقه کشد به در مرگ همانا که سبکبار آید...

(باب هفتم / حکایت هجدهم)

براین‌چه می‌گذرد دل منه که دجله بسی

پس از خلیفه بخواهد گذشت در بغدا

(باب هشتم، ص ۱۹۰)

۱۸ـ لزوم دشمنی با نفس (۱ مورد):

مراد هر که بر آری مطیع امر تو گشت خلاف نفس که فرمان دهد چو یافت مُراد

۱۹ـ کریمان را به دست اندر درم نیست (۱ مورد): (باب هفتم / حکایت نوزدهم)

درویش را دست قدرت بسته است و توانگر را پای ارادت شکسته. (باب هفتم / حکایت بیستم)

کریمان را به دست اندر درم نیست خداوندان نعمت را کرم نیست

۲۰ـ شکم گرسنه ایمان ندارد (۱ مورد): (باب هفتم / حکایت بیستم)

شب پراگنده خسبد آنکه پدید نبود وجه بامدادانش...

(باب هفتم / حکایت بیستم)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

كَادَ ٱلْفَقْرُ أَنْ يَكوُنَ كُفْراً (باب هفتم / حکایت بیستم)

۲۱ـ لزوم پرهیز از ادعا (۲ مورد):

ای طبل بلند بانگ در باطن هیچ　　بی توشه چه تدبیر کنی وقت بسیچ

(باب هفتم / حکایت بیستم)

۲۲ـ عاقبت طمع کاری (۱ مورد):

دیدهٔ اهل طمع به نعمت دنیا　　پر نشود همچنان که چاه به شبنم

(باب هفتم / حکایت بیستم)

۲۳ـ نشانهٔ سعادت و خوشبختی (۱ مورد):

عاقلی را پرسیدند نیکبخت کیست و بدبخت چیست؟... (باب هشتم، ص ۱۵۹)

۲۴ـ تأکید بر شکایت نکردن از دنیا (۱ مورد):

مکن زگردش گیتی شکایت ای درویش　　که تیره بختی اگر هم بر این نسق مردی

(باب هفتم / حکایت بیستم)

۲۵ـ توصیه بر احسان و بخشش و نیکی و پرهیز از امساک و بخل (۵ مورد):

توانگرا چو دل و دست کامرانت هست　　بخور، ببخش که دنیا و آخرت بردی

(باب هفتم / حکایت بیستم)

خواهی که متمتّع شوی از دنیی و عقبی　　با خلق کرم کن چو خدا با تو کرم کرد

۲۶ـ تأکید بر به جای آوردن سپاس خداوند (۱ مورد): (باب هشتم، ص ۱۶۹)

شکر خدای کن که موفق شدی به خیر　　زانعام و فضل او نه معطل گذاشتت

(باب هشتم، ص ۱۷۰)

۲۷ـ نتیجهٔ علم بدون عمل (۶ مورد):

عالم متهاون سوار خفته است. (باب هشتم، ص ۱۸۴)

دو کس رنج بیهوده بردند و سعی بی‌فایده کردند: یکی آن که اندوخت و نخورد و دیگر آن که آموخت و نکرد.

علم چندان که بیشتر خوانی　　چون عمل در تو نیست نادانی...

(باب هشتم، ص ۱۷۰)

یکی را گفتند عالم بی‌عمل به چه مانَد؟ گفت: زنبور بی‌عسل. (باب هشتم، ص ۱۸۴)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۲۸ـ مذمّت علم در خدمت دنیا (۱ مورد):

علم از بهر دین پروردن است نه از بهر دنیا خوردن

هر که پرهیز و زهد و علم فروخت　　خرمنی گرد کرد و پاک بسوخت

(باب هشتم، ص ۱۷۰)

۲۹ـ نتیجه پرهیزگاری (۱ مورد):

ملک از خردمندان جمال گیرد و دین از پرهیزگاران کمال یابد. (باب هشتم، ص ۱۷۰)

۳۰ـ لزوم توجه به خوش‌خویی و پرهیز از بدگویی (۲ مورد):

با مردم سهل خوی، دشوار مگوی　　با آنکه در صلح زند جنگ مجوی

(باب هشتم، ص ۱۷۱)

۳۱ـ تأکید بر صفت تواضع (۲ مورد):

نشاید بنی‌آدم خاک زاد　　که در سر کند کبر و تندی و باد

تو را با چنین تندی و سرکشی　　نپندارم از خاکی، از آتشی

(باب هشتم، ص ۱۷۳)

۳۲ـ پرهیز از کار بی‌فایده: (۱ مورد):

هر که نصیحت خود رای کند، او خود به نصیحتگری محتاج است. (باب هشتم، ص۱۷۵)

۳۳ـ لزوم پرهیز از غرور (۲ مورد):

مشو غرّه بر حسن گفتار خویش　　به تحسین نادان و پندار خویش

(باب هشتم، ص ۱۷۵)

۳۴ـ در قبح ادعا داشتن (۲ مورد):

همه کس را عقل خود به کمال نماید و فرزند خود به جمال. (باب هشتم، ص ۱۷۵)

هر که در پیش سخن دیگران افتد تا مایهٔ فضلش بدانند، پایه جهلش بشناسند. (باب هشتم، ص ۱۸۶)

۳۵ـ در ضرورت قناعت (۱ مورد):

ده آدمی بر سفره‌ای بخورند و دو سگ بر مرداری به هم به سر نبرند؛ حریص با جهانی گرسنه است و قانع به نانی سیر... (باب هشتم، ص ۱۷۵)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

رودهٔ تنگ به یک نان تهی پر گردد　　نعمت روی زمین پر نکند دیدهٔ تنگ

(باب هشتم ، ص ۱۷۵)

۳۶ـ در لزوم پرهیز از شهوت (۱ مورد):

پدر چون دور عمرش منقضی گشت　　مرا این یک نصیحت کرد و بگذشت

که شهوت آتش است از وی بپرهیز　　به خود بر، آتش دوزخ مکن تیز

(باب هشتم ، ص ۱۷۶)

۳۷ـ توصیه بر پنهان کردن عیب دیگران (۱ مورد):

مردمان را عیب نهانی پیدا مکن که مر ایشان را رسوا کنی و خود را بی‌اعتماد. (باب هشتم ، ص ۱۷۷)

۳۸ـ علت با ارزش بودن چیزها (۱ مورد):

اگر شب‌ها همه قدر بودی، شب قدر بی قدر بودی.

گر سنگ همه لعل بدخشان بودی　　پس قیمت لعل و سنگ یکسان بودی

(باب هشتم ، ص ۱۷۷)

۳۹ـ در مذمّت نفس (۱ مورد):

عقل در دست نفس چنان گرفتارست که مرد عاجز در دست زن گُربُز. (باب هشتم، ص ۱۸۰)

۴۰ـ نتیجهٔ بی‌نماز بودن (۱ مورد):

وامش مده آن که بی نمازست　　گر چه دهنش ز فاقه بازست

کو فرض خدا نمی‌گزارد　　ازقرض تو نیز غم ندارد

(باب هشتم ، ص ۱۸۱)

۴۱ـ در اعتقاد به قسمت و تقدیر (۴ مورد):

دو چیز محال عقل است: خوردن بیش از رزق مقسوم و مردن پیش از وقت معلوم. (باب هشتم ، ص ۱۸۲)

به نانهاده دست نرسد و نهاده هرکجا که هست، برسد. (باب هشتم ، ص ۱۸۳)

۴۲ـ اگر خوبی نمی‌کنی، بدی مکن (۱ مورد):

زنبور درشت بی‌مروت را گوی　　باری چو عسل نمی‌دهی نیش مزن

(باب هشتم ، ص ۱۸۴)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۴۳ـ در فضیلت جوانمردی (۲ مورد):

ورکـریمی دو صـد گـنه دارد　　کـرمش عـیب‌ها فـرو پـوشد

(باب هشتم ، ص ۱۹۰)

۴۴ـ در فضیلت به دسترنج خود قانع بودن (۱ مورد):

خلعت سلطان اگر چه عزیز است، جامهٔ خلقان خود از آن بعزت‌تر و خوان بزرگان اگر چه لذیذ است خردهٔ انبان خویش از آن بلذّت‌تر. (باب هشتم ، ص ۱۸۴)

۴۵ـ در فضیلت صبر (۱ مورد):

هر آنچه دانی که هر آینه معلوم‌تر خواهدشد، به پرسیدن آن تعجیل مکن که هیبت سلطنت را زیان دارد. (باب هشتم ،ص ۱۸۵)

۴۶ـ در غفلت انسان از پروردگار (۱ مورد):

در انجیل آمده است: که ای فرزند آدم! گر توانگری دهمت مُشتغل شوی به مال از من، (باب هشتم ، ص ۱۸۷)

و گر درویش کنمت تنگدل نشینی؛ پس حلاوت ذکر من کجا دریابی و به عبادت من کی بشتابی (باب هشتم ، ص ۱۸۷)

گـر انـدر نـعمتی مـغرور و غـافل　　گه اندر تنگدستی خسته و ریش...

(باب هشتم ، ص ۱۸۷)

۴۷ـ توصیه به راست گویی و پرهیز از دروغ (۲ مورد):

گر راست سـخن گـویی و دربـند بـمانی　　بـه زان که دروغت دهـد از بـند رهـایی

(باب هشتم ، ص ۱۸۶)

دروغ گفتن به ضربت لازم ماند که اگر نیز جراحت درست شود، نشان بماند...(باب هشتم ، ص ۱۸۶)

۴۸ـ در صفت حق‌شناسی (۱ مورد):

اجلّ کاینات از روی ظاهر آدمی است و اذلّ موجودات، سگ و به اتفاق خردمندان سگ حق‌شناس به از آدمی ناسپاس. (باب هشتم ، ص ۱۸۶)

۴۹ـ توفیق و عدم توفیق بنده (۱ مورد):

آن را که گوش ارادت گران آفریده‌اند، چون کند که بشنود و آن را که کمند سعادت

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

کشان می‌بَرَد چه کند که نرود؟

شب تاریک دوستان خدای　　می‌بتابد چو روز رخشنده...

(باب هشتم ، ص ۱۸۸)

۵۰ـ در فضیلت عاقبت به خیری (۱ مورد):

گدای نیک فرجام به از پادشاه بد فرجام. (باب هشتم ، ص ۱۸۸)

۵۱ـ در عاقبت بخل (۲ مورد):

زر از معدن به کان کندن به درآید و از دست بخیل به جان کندن. (باب هشتم، ص۱۸۸)

دو کس مردند و تحسر بردند: یکی آن‌که داشت و نخورد و دیگر آن که دانست و نکرد. (باب هشتم ، ص ۱۹۰)

۵۲ـ در فضیلت راستی (۲ مورد):

اول کسی که علم بر جامه کرد و انگشتری در دست، جمشید بود... (باب هشتم ، ص ۱۸۹)

۵۳ـ در صفت انسان موحد (۱ مورد):

نصیحت پادشاهان گفتن کسی را مسلم است که بیم سر ندارد یا امید زر

مـوحّد چـو در پـای ریـزی زرش　　چو شمشیر هندی نهی بر سـرش...

(باب هشتم ، ص ۱۸۹)

۵۴ـ در صفت آزادگی (۱ مورد):

حکیمی را پرسیدند: چندین درخت نامور که خدای عز و جل آفریده است و برومند هیچ یکی را آزاد نخوانند... (باب هشتم ، ص ۱۹۰)

۵۵ـ در صفت بخیل (۱ مورد):

کس نـبیند بـخیل فـاضل را　　که نه در عیب گفتنش کو شد

(باب هشتم ، ص ۱۹۰)

ب) تدبیر منزل

۱ـ خانواده (۲ مورد):

حکیمی پسران را پند همی داد که جانان پدر هنر آموزید... (باب هفتم / حکایت ۲)

اعرابیی را دیدم که پسر را همی گفت : یَابُنَیَّ ! إِنَّکَ مَسْؤُولٌ یَوْمَ ٱلْقِیٰمَةِ مٰاذٰا اکْتَسَبت وَ لاٰ یُقٰالُ بِمَنْ انْتَسَبت ... (باب هفتم / حکایت ۸)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۲ـ به جا ماندن نام نیک (۱ مورد):

هـر کـه عـلم شد بـه سخا و کرم　　بـند نشـاید کـه نـهد بـر دِرم
نام نکویی چو برون شد به کوی　　در نـتوانـی کـه بـبندی بـه روی

(باب هفتم / حکایت پنجم)

۳ـ نتیجه پافشاری بر برآورده شدن حاجت (۱ مورد):

فقیرهٔ درویشی حامله بود مدت حمل به سر آورده، درویش را همه عمر فرزند نیامده بود...

گفتم این بلا را او به حاجت از خدای خواسته است (باب هفتم / حکایت دهم)

۴ـ فرزند صالح (۱ مورد):

زنـان بـاردار ای مـرد هشـیار　　اگـر وقت ولادت مـار زایـند
از آن بـهتر بـه نـزدیک خردمند　　کـه فـرزندان نـا هـموار زایند

(باب هفتم ، ص ۱۵۸)

۵ـ در لزوم سخن به جا و گفتن (۴ مورد):

تـا ندانی که سخن عین صواب است مگوی　　وانچه دانی که نه نیکوش جواب است مگوی

(باب هفتم/حکایت سیزدهم)

بسیج سخن گفتن آنگاه کن　　که دانی که در کار گیرد سخن

(باب هفتم ، ص ۱۷۵)

۶ـ نتیجه بی‌تجربگی و نازپروردگی (۲ مورد):

بـه کـارهای گـران مـرد کـار دیده فرست　　کـه شیر شرزه در آورد به زیر خم کمند

(باب هفتم / حکایت هفدهم)

سـایه پـرورده را چـه طـاقت آن　　کـه رود بـا مـبارزان بـه قـتال

(باب هشتم ، ص ۱۷۸)

۷ـ در فضیلت سکوت (۱ مورد):

نادان را به از خاموشی نیست و اگر این مصلحت بدانستی، نادان نبودی.

آدمـی را زبـان فـضیحه کـند　　جـوز بـی‌مغز را سـبکباری

(باب هشتم ، ص ۱۷۶)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۸ـ در ضرورت پرسش در هنگام ندانستن (۱ مورد):

بپرس هر چه ندانی که ذُل پرسیدن دلیل راه تو باشد به عزّ دانایی

(باب هشتم ، ص ۱۸۵)

۹ـ در آداب خوردن (۱ مورد):

گر جور شکم نیستی، هیچ مرغ در دام صیاد نیفتادی...

اسیر بند شکم را دو شب نگیرد خواب شبی ز معدهٔ سنگی شبی ز دلتنگی

(باب هشتم ، ص ۱۷۸)

ج) سیاست مدن

۱ـ آثار همنشینی (۴ مورد):

جامهٔ کعبه را که می‌بوسند او نه از کرم پیله نا می‌شد

(باب هشتم/ حکایت هشتم)

هرکه با بدان نشیند، نیکی نبیند.

گر نشیند فرشته‌ای با دیو وحشت آموزد و خیانت و ریو

از بدان جز بدی نیاموزی نکند گرگ پوستین دوزی

(باب هشتم ، ص ۱۷۷)

۲ـ لزوم رجوع به متخصّص (۳ مورد):

ندهد هوشمند روشن رأی به فرومایه کارهای خطیر

بوریاباف اگر چه بافنده است نبَرندش به کارگاه حریر

(باب هفتم/حکایت چهاردهم)

امید عافیت آنگه بود موافق عقل که نبض رابه طبیعت شناس بنمایی

(باب هشتم ، ص ۱۸۵)

۳ـ در مدح توانگران (۳ مورد):

گفتم: ای یار توانگران دخل مسکینانند و ذخیرهٔ گوشه نشینان و... (باب هفتم / حکایت بیستم)

اما صاحب دنیا به عین عنایت حق ملحوظ است و به حلال از حرام محفوظ... (باب هفتم / حکایت بیستم)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۴ـ در مدح تهیدستان (۱ مورد):

الْفَقْرُ فَخْرِي (باب هفتم / حکایت بیستم)

۵ـ در ذمّ توانگران (۳ مورد):

چه فایده؟ چون ابر آذارند و نمی‌بارند و چشمهٔ آفتابند و برکس نمی‌تابند... (باب هفتم / حکایت بیستم)

توانگر فاسق، کلوخ زراندود است و درویش صالح، شاهد خاک آلود. (باب هشتم، ص۱۸۳)

۶ـ سختی و خوشی با هم است (۱ مورد):

هر جا گل است خارست و با خمر خمار است و بر سر گنج مارست و آنجا که در شاهوارست، نهنگ مردم خوارست.

جور دشمن چه کند گر نکشد طالب دوست؟ گنج و مار و گل و خار و غم و شادی به‌همند (باب هفتم / حکایت بیستم)

۷ـ بی‌اعتباری دوستی با پادشاهان (۲ مورد):

پادشاهان به نصیحت خردمندان از آن محتاج ترند که خردمندان به قربت پادشاهان. (باب هشتم، ص ۱۷۰)

۸ـ تأکید بر راز داری (۳ مورد):

هر آن سرّی که داری، با دوست در میان منه؛ چه دانی که وقتی دشمن گردد...

خامشی به که ضمیر دل خویش با کسی گفتن و گفتن که مگوی (باب هشتم، ص ۱۷۱)

۹ـ لزوم پرهیز از کوچک شمردن دشمن (۵ مورد):

دشمن چو از همه حیلتی فروماند سلسله دوستی بجنباند وانگه به دوستی کارها کند که هیچ دشمن نتواند. (باب هشتم، ص ۱۷۴)

دشمنی ضعیف که در طاعت آید و دوستی نماید. مقصود جز این نیست که دشمنی قوی گردد...

هر که دشمن کوچک را حقیر می‌شمارد، بدان ماند که آتش اندک را مهمل می‌گذارد. (باب هشتم، ص ۱۷۱)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۱۰ـ توجّه به چارهٔ کار از ابتدا (۲ مورد):

ای سلیم آب ز سر چشمه ببند　　که چو پر شد نتوان بستن جوی

(باب هشتم ، ص ۱۷۱)

۱۱ـ عاقبت سخن چینی و فتنه‌انگیزی (۱ مورد):

میان دو کس جنگ چون آتش است　　سخن چین بدبخت هیزم کش است

کنند این و آن خوش دگر باره دل　　وی اندر میان کور بخت و خجل

(باب هشتم ، ص ۱۷۲)

۱۲ـ لزوم پرهیز از تفرقه (۱ مورد):

چو بینی که در سپاه دشمن تفرقه افتاد، تو جمع باش و اگر جمع شوند، از پریشانی اندیشه کن

برو با دوستان آسوده بنشین　　چو بینی در میان دشمنان جنگ

(باب هشتم ، ص ۱۷۴)

۱۳ـ توصیه بر خوش خبر بودن (۱ مورد):

خبری که دانی که دلی بیازارد، تو خاموش تا دیگری بیارد.

بلبلا مژدهٔ بهار بیار　　خبر بد به بوم بازگذار

(باب هشتم ، ص ۱۷۴)

۱۴ـ لزوم بی‌اعتنایی به چاپلوس (۱ مورد):

غرور مدّاح مخر؛ که این دام زرق نهاده است و آن دامن طمع گشاده.(باب هشتم، ص۱۷۵)

الا تا نشنوی مدح سخنگوی　　که اندک مایه نفعی از تو دارد

که گر روزی مرادش برنیاری　　دو صد چندان عیوبت برشمارد

(باب هشتم ، ص ۱۷۵)

۱۵ـ توجه به انتقاد سازنده (۱ مورد):

متکلم را تا کسی عیب نگیرد، سخنش اصلاح نپذیرد. (باب هشتم ، ص ۱۷۵)

۱۶ـ عاقبت مردم آزاری (۱ مورد):

بد اخترتر از مردم آزار نیست　　که روز مصیبت کسش یار نیست

(باب هشتم ، ص ۱۷۶)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۱۷ـ لزوم توجه به اصل تدریج و صبر در امور (۴ مورد):

مرغک از بیضه برون آید و روزی طلبد　　و آدمی زاده ندارد خبر و عقل و تمیز
آن که ناگاه کسی گشت به چیزی نرسید　　وین به تمکین و فضیلت بگذشت از همه چیز

(باب هشتم، ص ۱۷۶)

کارها به صبر برآید و مستعجل به سر درآید. (باب هشتم، ص ۱۷۶)

۱۸ـ لزوم اکتفا نکردن به ظاهر (۳ مورد):

نه هر که در مجادله چست، در معامله درست.

بس قامت خوش که زیر چادر باشد　　چون باز کنی مادر مادر باشد

(باب هشتم، ص ۱۷۷)

۱۹ـ در حسادت سفلگان (۲ مورد):

بی‌هنران هنرمند را نتوانند که ببینند، همچنان که سگان بازاری، سگ صید را مشغله برآرند و پیش آمدن نیارند...

کند هر آینه غیبت حسود کوته دست
که در مقابله گنگش بود زبان مقال

(باب هشتم، ص ۱۷۸)

۲۰ـ در تأکید قدر دانستن دوستی (۱ مورد)

دوستی را که عمری فراچنگ آرند، نشاید که به یک دم ببازارند...

سنگی به چند سال شود لعل پاره‌ای　　زنهار تا به یک نفسش نشکنی به سنگ

(باب هشتم، ص ۱۸۰)

۲۱ـ در زشتی گناه دانشمند (۱ مورد):

معصیت از هر که در وجود آید، ناپسند است و از علما نا خوبتر...

عام نادان پریشان روزگار　　به ز دانشمند ناپرهیزگار...

(باب هشتم، ص ۱۸۱)

۲۲ـ در نیرنگ فرد دغل: (۱ مورد):

امروز دو مرده پیش گیزد مَرکن　　فردا گوید تربی از جا برکن

(باب هشتم، ص ۱۸۱)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۲۳ـ در لزوم همدردی (۲ مورد):

یوسف صدیق علیه‌السلام در خشکسال مصر سیر نخوردی تا گرسنگان فرامش نکند. (باب هشتم، ص ۱۸۲)

ای که بر مرکب تازنده سواری هشدار که خر خارکش مسکین در آب و گل است...

(باب هشتم، ص ۱۸۲)

۲۴ـ پرهیز از زخم روی زخم دیگری نهادن (۱ مورد):

درویش ضعیف حال را در خشکسالی مپرس که چونی الا به شرط آن که مرهمِ ریشش بنهی و معلومی پیشش.

خری که بینی و باری به گل درافتاده به دل بر او شفقت کن ولی مرو به سرش

(باب هشتم، ص ۱۸۲)

۲۵ـ از پس هر سختی، گشایش است (۱ مورد):

شدت نیکان روی در فرج دارد. (باب هشتم، ص ۱۸۳)

۲۶ـ زوال ظلم و بدی (۱ مورد):

دولت بدان سر در نشیب دارد. (باب هشتم، ص ۱۸۳)

۲۷ـ در همراهی با دیگران (۲ مورد):

یکی از لوازم صحبت آن است که خانه خدای بپردازی یا با خانهٔ خدای درسازی.

(باب هشتم، ص ۱۸۵)

۲۸ـ توصیه به خوبی در حق کسی که بدی می‌کند (۱ مورد):

گرت خوی من آمد ناسزاوار تو خوی نیک خویش از دست مگذار

(باب هشتم، ص ۱۸۸)

۲۹ـ در بی‌انصافی مردم (۱ مورد):

خداوند تعالی می‌بیند و می‌پوشد و همسایه نمی‌بیند و می‌خروشد.

نعوذ بالله اگر خلق عیب دان بودی کسی به حال خود از دست کس نیاسودی

(باب هشتم، ص ۱۸۸)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۳۰ـ لزوم رحمت بر بدان (۲ مورد):

بـدان را نـیک دارای مـرد هشـیار که نیکان خود بـزرگ و نـیکروزند

(باب هشتم ، ص ۱۸۹)

۳۱ـ لزوم تعهد به وظیفه (۱ مورد):

شاه از بهر دفع ستمکاران است و شحنه برای خونخواران و قاضی مصلحت جوی طرّاران... (باب هشتم ، ص ۱۸۹)

۳۲ـ در مذمّت رشوه در قضاوت (۱ مورد):

همه کس را دندان به ترشی کُند گردد، مگر قاضیان را که به شیرینی.(باب هشتم، ص ۱۹۰)

نتیجه:

با بررسی عوامل تربیت در باب‌های هفتم و هشتم گلستان، مشاهده می‌شود که سعدی در این دو باب، چگونه در یک‌به‌یک نثر و یا تک‌تک اشعار خود مسائل تربیتی و اخلاقی را ذکر کرده و چسان موضوعات تربیتی را با حلاوتی خاص به رشتهٔ نظم و نثر کشیده است و چگونه آرایش بیان را با آرامش روان آمیخته و برای نزهت‌کنندگان به‌سهولت ارزانی داشته است، تا بتوانند بسهولت از میوه‌های تازهٔ گلستانش بچینند.

منابع:

۱ـ اسدی گرمارودی، محمّد، درسهایی از تربیت اسلامی، جلد اوّل، داراحیاء تراث اهل‌بیت، چاپ اوّل، ۱۳۶۵

۲ـ خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، سازمان انتشارات جاویدان، چاپ اول، ۱۳۴۶.

۳ـ زرّین‌کوب، دکتر عبدالحسین، با کاروان حلّه، انتشارات علمی، چاپ هشتم، ۱۳۷۳

۴ـ سعدی، شیخ مصلح‌الدّین، گلستان، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، انتشارات خوارزمی، چاپ اوّل، ۱۳۶۸

۵ـ کمیسیون ملّی یونسکو، ذکر جمیل سعدی، جلد دوّم، وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اوّل، ۱۳۶۴

۶ـ یوسفی، دکتر غلامحسین، چشمهٔ روشن، انتشارات علمی، چاپ چهارم، ۱۳۷۱

نگاه اجمالی
به پیشینه و آثار باستانی شهرستان ورامین

همایون رضوان
کارشناس تحقیقات مؤسسهٔ باستان‌شناسی دانشگاه تهران

(از ص ۱۷۳ تا ۱۹۲)

چکیده :

باستان‌شناسان اتلال و اماکن تاریخی را از دیدگاههای مختلف باستان شناختی خود و از منظرهای گوناگون مورد مطالعه، تحقیق و تبین قرار می‌دهند، گاهی یافته‌ها را از نظر دورهٔ زمانی دسته‌بندی می‌نمایندو زمانی تکنیک و شیوه ساخت آنها را مد نظر قرار می‌دهند و بعضاً شیوهٔ تولید مورد اهمیت قرار می‌گیرد، و زمانی هم بر مبنای یافته‌ها سعی بر بازسازی اعتقادات و آئینهای انسان گذشته را دارند و گاهی هم از منظر زیبایی‌شناسی و هنر و یا معماری... در این مقاله سعی بر معرفی آثار یک محدودهٔ جغرافیایی با توجه به مستندات و بررسیهای باستان شناختی شده است که از دورهٔ پیش از تاریخ شروع می‌شود و با اشاره به اماکن دورهٔ تاریخی و خصوصاً اسلامی ختم می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: بناها، جغرافیای تاریخی، کاروانسراها، مساجد، مقابر.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

مقدمه:

شهرستان ورامین در ۳۵ کیلومتری جنوب شرقی تهران، در ۵۱ درجه و ۳۹ دقیقه طول شرقی و ۳۵ درجه ۱۹ دقیقه عرض شمالی واقع شده است، ارتفاع ان از سطح دریا ۱۹۵ متر (مرکز شهر) است. که هر چه از شمال به سمت جنوب و از غرب به شرق پیش برویم کمتر می‌شود. ورامین از طرف شمال به دامنه‌های جنوبی البرز و لواسانات و از جنوب به کویر نمک و مسیله و از مغرب به غار وفشاپویه (ری) و از مشرق به گرمسار (خوار) محدود است. طول این منطقه از شمال به جنوب ۶۰ کیلومتر و عرض آن از شرق به غرب ۳۶ کیلومتر (کیهان جغرافیایی سیاسی ایران، ص ۳۱۰) و مساحت آن حدود ۲۴۳۱ کیلومتر مربع است. (آمارنامه استان تهران، ص ۲۱) ورامین در منطقه شمالی قرار دارد و سه عامل جغرافیایی چون دشت کویر رشته کوههای البرز و بادهای مرطوب و باران‌زای غرب نقش مؤثری در اقلیم آن ایفا می‌کنند و به‌طورکلی آب و هوای آن معتدل و خشک است که البته در دشتهای آن به نوع نیمه صحرایی با ویژگی خاص خود می‌گراید. (تقریر، دکتر پرویز کردوانی)

وجه تسمیه نام این شهر معلوم نیست (علاءالدین آذری، جغرافیای تاریخی ورامین، ص ۱۰) ولی در برهان قاطع چنین آمده: «وَرام بر وزن سلام چیزهای سهل و سبک کم وزن راگویند و نام شهری است از ملک ری که به ورامین اشتهار دارد.» (خلف تبریزی، برهان قاطع، ص ۶۲۵)

جغرافیای تاریخی

کشف قطعه سنگی از جنس Rhuolit که در دو لبه دارای رتوشهایی ا ست که آنرا می‌توان در ردیف رنده‌ها طبقه‌بندی و متعلق به دورهٔ Mousterian دانست و قدمت آن را ۴۵ تا ۶۰ هزار سال قبل تخمین زد که از نظر فرهنگی متعلق به دورهٔ پارینه سنگی میانه است. این دست افزا بطور اتفاقی بین مبارکیه و قصر بهرام یافته شد. (ملک شهمیرزادی آثار پارینه‌سنگی حوضهٔ مسیله در جنوب تهران، ص ۹) از این زمان تا دورهٔ نوسنگی هنوز آثاری در منطقه کشف نشده است ولی با توجه به نتایج حاصله از کاوشهای باستان‌شناسی سابقهٔ سکونت انسان به دوره نوسنگی می‌رسد (کوثری، کنگره هفتم باستان‌شناسی، ص ۸۱) نتایج حاصله

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

ازکاوش و بررسی تپه‌های باستانی منطقه نشاندهندهٔ سکونت مستمر انسانها در این منطقه است. قدمت لایه‌های زیرین تپه شغالی در نزدیکی پیشوا به هزارهٔ ششم باز می‌گردد و آثار بدست آمده از آن متعلق به هزاره سوم ق. م است. (تهرانی مقدم، مجله میراث فرهنگی، سال سوم، شماره پنجم، بهار ۷۱) و آثار بدست آمده از تپه پوئنیک در دوکیلومتری باقرآباد متعلق به هزارهٔ پنجم (کوثری، ص ۷۰) و یافته‌های تپه‌های A و B خورین نیز مربوط به هزارهٔ پنجم و مانند آثار چشمه علی ری است (کوثری، ص ۷۲) نگارنده سفالهایی مشابه سفالهای هزارهٔ چهارم ق م را در قلعه ایرج ورامین تشخیص داده است، و سفالهای بدست آمده از حفاری کمیته پیشوا متعلق به هزارهٔ اول ق م است. با توجه به یافته‌های عنوان شده همچنین سفالهای متعلق به دورهٔ اشکانی در قلعه ایرج می‌تواند حاکی از آن باشد که منطقه در دوران پارت نیز به دلیل نزدیکی با یکی از پایتخت‌های چهارگانه اشکانیان یعنی قومش (صد دروازه) (کالج پارتیان، ص ۵۹) مورد توجه بوده است. مادام دیو لافوا خرابه‌های قلعه ایرج را متعلق به دورهٔ ساسانی می‌داند (دیولافوا، ایران کلده شوش، ص ۱۵۲) آثار بجا مانده و بدست آمده از تپه طالب آباد نیز به ساسانیان تعلق دارد. (صفی نژاد، منوگرافی طالب آباد، ص ۳۲) و آثار دیگر این دوره را می‌توان در چال ترخان و تپه میل بررسی نمود.

جغرافی نویسان و محققین از آبادی این منطقه در دورهٔ اسلامی در کتب خود نام برده‌اند. در ناحیت ری دیه‌ها است، بزرگترین از این شهرها چون ورامین و... (اصطخری، مسالک الممالک، ص ۱۷۱) سرزمین ری را علاوه بر شهر قرایی است که از این شهرها مهمتر و معظم‌تر، سد، ورامین و ارنبویه و... ولی منبر ندارند. (ابن حوقل، صوره الارض، ص ۱۲۰ و ۱۲۱) ورامین روستای بزرگی از قرای ری بوده که جماعت بسیاری از علما از آنجا برخاسته‌اند. (ابن اثیر، اللباب، ص ۲۲۶) ورامین در ماقبل دیهی بوده و اکنون قصبه شده و دارالملک آن تومان گشته طولش از جزایر خالدات "لدکه" و عرضش از خط استوا "له کط" در آب و هوا خوشتر در محصول خوشتر از ری اهل آنجا شیعه اثنیٰ عشریند و تکبر بر طبعشان غالب و چون ری خراب گشته ورامین شهر آنجاست و تومان گشته. (مستوفی، نزهة القلوب، ص ۵۴ و ۵۵)

باید گفت ورامین در قرن هشتم هجری به آبادترین شهرهای آن حدود تبدیل گردید و

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

اکنون خرابه‌های آن در جنوب ری دیده می‌شود. (ابن بطوطه، سفرنامه، ص ۲۵۰) که علت این آبادانی حملهٔ مغول به ری بوده است در زمان غازان خان ری رو به ویرانی رفت و این ایلخان سعی به آبادی آن نمود، در آن اندک عماراتی افزود و جمعی را ساکن گردانید ولی ری آباد نشد زیرا اهالی آن به دو شهر ورامین و تهران که هوایش از ری بهتر بود نقل مکان کرده بودند.(مستوفی، ص ۵۸) در این زمان بناهای با عظمتی در ورامین ساخته شد که قابل مقایسه با عظیم‌ترین بناهایی است که در پایتخت‌های حکومتهای قبل و بعد ساخته شده‌اند، از آن جمله مسجد جامع ورامین، برج علاءالدین، امامزاده یحیی با نفیسترین کاشیها و گچ بریها، از برکات رضی الدین ابوسعید، او بنیاد نهاد مسجد جامع و خطبهٔ نماز و مدرسهٔ رضویه و فتحیه با اوقاف معتمد. (کریمان، ری باستان، ج ۲، ص ۶۳۲) پس از مرگ ابوسعید هرج و مرجی در گوشه و کنار دولت ایلخانی پدیدار شد به طوری که جانشینان قلمرو وی را بین خود تقسیم کردند از آن جمله حسن خواجه پسر دمرطاش چوپان است که به تبریز و سلطانیه و همدان و قم و کاشان و ری و ورامین و فرغان استیلا یافت. (ابن بطوطه، ص ۵۹) کلاویخو که در دورهٔ تیموری به ایران سفر کرده می‌نویسد: «جمعه که مصادف بود با بیست و سوم ژانویه به شهری رسیدیم بنام ورامین، این شهر پهناور است اما بیشتر خانه‌های آن خالی از سکنه و غیر مسکونی است. برگرداگرد آن هیچ دیواری نبود. اینجا مقر آن تاتار یعنی سلیمان میرزا داماد تیمور است. (کلاویخو، سفرنامه، ص۳۰۳) در زمان صفویه شاه طهماسب برج و بارویی به دور تهران کشید و در نتیجه مردم ری و ورامین به آن روی آوردند. (فره چانلوحسین، جغرافیای تاریخی و آثار باستانی ورامین، ص ۴۷) با انقراض صفویه دورهٔ هرج و مرج و کشمکشهای داخلی ایران آغاز شد. هجوم افغانها به ایران با قتل و غارت و خرابی همراه بود اوضاع ورامین نیز کم و بیش متأثر از وضع کشور است زیرا مدتی بعد از سقوط اصفهان، افغانها برای تصرف ری به این سمت حرکت کردند و ورامین را به تصرف خود در آوردند و از سال ۱۱۳۹ تا ۱۱۴۲ که نادر در جنگ سر دره خوار و مورچه خورت اصفهان افغانها را شکست داد ورامین را در تصرف داشتند. (امینی، تاریخ اجتماعی ورامین، ص ۱۵) به هر جهت اشغال این منطقه خرابیهای بسیار ببار

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

آورد و قسمت اعظم شهر را که بدون شک در دورهٔ صفویه آبادانی خود را باز یافته بود به نابودی کشاند. (لسترنج، ص ۱۶و۱۷)

مورخین می‌نویسند زمانی که کریم خان زند در حال احتضار بود آقا محمد خان قاجار که در خدمت وی بسر می‌برده به بهانهٔ شکار از شیراز خارج شد و پس از گذشتن از اصفهان و قم به ورامین رسید و در اینجا ایلات پراکنده قاجار را جمع آوری و تحت فرماندهی خود به استراباد برد. (آذری، جغرافیای تاریخی ورامین، ص ۵۹) در زمان انقلاب مشروطیت و بازگشت مجدد محمد شاه به ایران آخرین صحنهٔ جنگ قشون اسنبداد باقوای مشروطه در نزدیکی ورامین اتفاق افتاد که منجر به دستگیری ارشد الدوله فرمانده قوای محمد علیشاه و تیرباران وی توسط سپاهیان یپرم خان گشت. (آذری، ص ۵۹) در خرداد ۱۳۴۲ ورامین شاهد یک واقعهٔ فجیع تاریخی بود که مزدوران محمدرضا پهلوی مردم را که به قصد اعتراض به دستگیری آیت ا... امام خمینی با پای پیاده عازم تهران بودند. در جلوی پل باقرآباد به گلوله بستند و صدها تن را به شهادت رسانیدند. (نشریهٔ فرهنگی ـ سیاسی، تاریخی ۱۵ خرداد، شماره ۱۱، سال سوم، ص۷۲)

راههای ارتباطی و آثار باستانی

شهرستان ورامین از نقطه نظر جغرافیایی در مکانی قرار گرفته که محل تلاقی راههای باستانی است. یکی از قدیمی‌ترین این راهها جاده ابریشم است که قدمت آن به دورهٔ اشکانی باز می‌گردد (کالج پارتیان، ص ۷۰ و ۶۹) این راه پس از عبور از مرو و هرات و طوس و قبل از رسیدن به ری از ایوان کی به طرف ورامین و پس از گذشتن از سر دره خوار جاده فعلی خراسان را تشکیل می‌داده و سپس وارد منطقه ورامین می‌شده. (پیرنیا و افسر، راه و رباط، ص ۸۶) راه ابریشم از کنار قلعه سین و ده ماسین می‌گذشته و پس از عبور از جنوب قلعه ایرج به فیلستان و از آنجا به ری می‌رفته است. (طالقانی، تاریخ اجتماعی ورامین قبل از اسلام، ص ۷۴) از دیگر راههای منطقه راه ورامین به اردستان است که فقط برای مدت چند هفته در سال مورد استفاده قرار می‌گرفت. (سیرو، کاروانسراهای ایران، ص ۴۹) این راه اصفهان را از طریق اردستان باکاشان وکنار دریاچه نمک و عباس آباد و سیاه کوه و بعد راه سنگفرش کویری

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

به گرمسار و فیروزکوه و به سوی کاخهای صفوی کنار دریای خزر در منطقه ساری می‌رساند. (کلایس، راههای کاروانرو در ایران، ص ۲۸۸) ورامین از طریق دهیر و قلعه سنگی راهی نیز به ساوه داشته است.(سیرو، کاروانسراهای ایران و ساختمانهای کوچک بین راه، ص ۲۵۱) از جاده‌های دیگر می‌توان جاده سنگفرش کویر راکه با خصوصیات فنی خاص ساخته شده نام برد. (ترکمان، تاریخ عالم آرای عباسی، نیمه دوم، جلد دوم، ص ۱۱۱۱ و کبیری، آشنایی با جاده سنگفرش کویر، ص ۱۵۹، و حامی راه سازی، ص ۳)

کاروانسرای عین الرشید:

این کاروانسرا در میانهٔ راه اصفهان به فرح آباد ساری در منطقهٔ سیاه‌کوه قرار دارد که در دورهٔ صفوی به شکل چهار ایوانی و پلان متقارن ساخته شده است. بنادر نمای خارجی به شکل مربع مستطیل با ابعاد ۸۴×۹۳ متر است که دو دروازه در شرق و غرب دارد و شش برج دفاعی که در بالای آن‌ها تیرکش تعبیه شده است چهار برج در چهار گوشه و دو برج در اضلاع شمالی و جنوبی وجود دارد. حیاط آن هشت ضلعی است که مجموعاً ۱۲ حجره دارد و در پشت ایوانها و حجرات مالبند قرار دارد. در جوانب دروازه شرقی دو راه پله برای دسترسی به بام ساخته‌اند، در وسط حیاط آثار حوض آبی به چشم می‌خورد، مصالح ساختمانی تشکیل دهنده بنا عبارتند از قلوه سنگهای رودخانه‌ای با ملاطی شبیه به ساروج با روکار آجر، سقف بنا به صورت مسطح از همین قلوه‌سنگها ساخته شده که به دلیل سنگینی تخریب گردیده است. تنها در دروازه شرقی از تلفیق آجر و کاشی به صورت تزئینی استفاده شده است. در ضلع جنوبی بنا بقایای یک آب انبار جهت ذخیره آب باران وجود دارد. (رضوان، پایان نامه، ص ۷۶ تا ۷۹)

کاروانسرای عباس آباد (قصر بهرام):

در دو کیلومتری شمالشرقی عین الرشیدو در محل تلاقی راههای سنگفرش قم و زواره قرار گرفته است. (سیرو، کاروانسراهای ایران و ساختمانهای کوچک بین راه، ص ۱۲۵) پلان بنا از نوع متقارن و مربع مستطیل به ابعاد ۷۴×۶۵ ساخته شده است. (شیرکا، رباط شاه عباسی یا قصر بهرام، ص ۱۴) در چهارگوشه و میان اضلاع شرقی و غربی شش برج دفاعی که دارای تیرکش

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

هستند تعبیه شده است این کاروانسرا در نماهای شمالی و جنوبی دو دروازه با نمایی از سنگ تراش دارد. در دو طرف ورودی راهروهایی به عرض ۴ متر قرار دارد که کاروانسرا را دور می‌زند و از محل تلاقی اضلاع راهروها به عنوان اصطبل استفاده می‌شده است. (شیرکا، ص ۱۴) اطاقها طویله پشت اطاقهای اصلی است که از سنگ تراش ساخته شده‌اند، حتی اخیه‌های کنار آجرهای هم از سنگ است (طالقانی، ص ۳۰) سقفها به شکل عرقچین با نورگیرهای مشبک آجری ساخته شده‌اند و در پشت بام رخ، بام به ارتفاع ۱/۴۰ متر ساخته شده که در مواقع خطر از آن به عنوان سنگر استفاده می‌نمودند. حیاط پلان ۸ ضلعی دارد و به فرم چهار ایوانی ساخته شده است. در اطراف ایوانهای اصلی ۲۰ ایوان کوچکتر وجود دارد که حجره‌ها در پشت آن واقع شده‌اند. از ایوانهای شرقی و غربی به عنوان شاه نشین استفاده می‌شده، شاه نشین اصلی ایوان غربی است که ۱/۵ متر از سطح حیاط بالاتر است و در زیر آن سردابی با طاق ضربی وجود دارد که از آن به عنوان آب انبار استفاده می‌گردید. آب آشامیدنی بنا به وسیله جوی سنگی و کانال زیرزمینی که با تنبوشه در زیر جوی سنگی تعبیه شده است، از چشمه شاه (مستوفی، فصر بهرام، ص) در هفت کیلومتری بنا از منطقه سیاه کوه منتقل و در استخرهای بزرگ مقابل بنا جمع می‌گردید. قدمت بنا با توجه به سبک معماری و سفالهای پراکنده اطراف به احتمال زیاد به دورهٔ تیموری باز می‌گردد. بر روی دیوارهای شاه نشین سه لایه اندود گچ مشاهده می‌شود که بر روی آنها یادگارهای مختلف نوشته‌اند، قدیمترین تاریخ آنها ۱۰۰۱هـ.ق است و تاریخهای دیگری از جمله ۱۱۰۸، ۱۰۳۲، ۱۰۴۳، ۱۰۱۵، ۱۰۲۱، ۱۰۶۳، ۱۰۹۶ نیز به چشم می‌خورد. در ساخت بنا از مصالحی همچون سنگ آهک در نما به صورت خشکه چین و در پشت آن لاشه سنگ با ملاط ساروج و شفته استفاده شده، همچنین ایوانها تا ارتفاع دو متری با لاشه سنگ و اندود گچ و طاق ایوانها با رگه‌چین آجر ساخته شده، پی بندی بنا تا حد تشخیص از لاشه سنگ است و پشت بام‌ها با آجر مفروش گردیده، نکته جالب اینست که بر روی سنگهای تراش نما و تخته سنگهای جوی سنگی حروف لاتین S، M، W، Y، E، P، D، O، Q حک شده که ظاهراً علائم حجار

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

هستند. شاید بتوان به این نتیجه رسید که احتمالاً پیمانکار یا بنا یک فرد خارجی بوده است. (رضوان، پایان نامه، ص ۷۹ تا ۸۸)

کاروانسرای خاتون آباد:

در ۲۵ کیلومتری شرق تهران در جنوب جاده خراسان در پاکدشت قرار دارد، این بنا به ابعاد ۱۶۰×۱۷۰ متر مربع مستطیل است و به فرم چهار ایوانی متقارن ساخته شده و حیاط آن ۸ ضلعی است. در اطراف ایوانهای اصلی مجموعاً ۳۶ ایوان کوچکتر قرار دارد. کاروانسرا دارای تالارهای ستونداری است که از آنها برای نگه‌داری حیوانات استفاده می‌شده است. ورودیها از دو دروازهٔ شرقی و غربی است، پس از ورود از دروازه شرقی دالانی وجود دارد که در دو طرف آن اطاقهایی برای کاروانسرا دار و نگهبانان ساخته شده است. دسترسی به پشت بام از راه پله جنب ایوان بزرگ شرقی میسر می‌شود. سقفها به صورت گنبدهای پخ و مسطح ساخته شده‌اند و آب باران به وسیله ۵۲ ناودان سنگی تخلیه می‌شود مصالح ساختمانی این بنا عبارتند ازگل و آجرهایی به ابعاد ۲۱/۵×۲۱/۵×۵ این بنا از ابنیهٔ حاج ملاعلی کنی و متعلق به دورهٔ قاجار است. (رضوان، پایان نامه، ص: ۸۸ تا ۹۳)

کاروانسراهای دیگر:

سه کاروانسرای دیگر متعلق به دورهٔ قاجار یکی در شرق پیشوا در جاده گرمسار با پلان متفرقه و مصالح خشت و گل و دیگری معروف به قلعه حسین آباد در جنوب شرقی شهر پیشوا با مصالح خشت و گل و پلان متفرقه و سومی در جاده ایوان کی ورامین با مصالح خشت و گل و پلان متفرقه ساخته شده است.(رضوان، پایان نامه، ص۹۴)

مسجد جامع:

در جنوب شهر واقع شده و با شماره ۱۷۶ به ثبت آثار تاریخی رسیده است. (مشکوانی، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، ص ۲۷۳) ساخت بنا از دورهٔ سلطان محمد خدابنده آغاز و در زمان فرزندش ابوسعید بهادرخان پایان یافته است. (آذری، ص ۲۵) کتیبه‌های سر در و زیر گنبد تاریخهای ۷۲۲ هـ.ق. و ۷۲۶ هـ.ق. را نشان می‌دهند. (آذری، شهرهای ایران، ص ۲۳۷)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

مسجد مستطیلی به طول ۶۶ متر و عرض ۴۳ متر است که با پلان چهار ایوانی غیر متقارن ساخته شده است.

اجزاء کالبدی بنا را سر در ورودی، حیاط، ایوانها، رواقها و طاقها، گنبد و گنبدخانه و محراب تشکیل می‌دهند. استفاده از تزئینات کاشیکاری، گچ بری، آجرکاری، مقرنس کاری، بندکشیهای استامپی بین آجرها و کتیبه‌هایی از کاشی، آجر، و گچ در بخشهای مختلف زیبایی و روحانیت خاصی به مسجد بخشیده است، کتیبهٔ کوتاه بین طاقهای چهارم و پنجم ضلع شرقی معمار بنا را علی قزوینی «عمل علی قزوینی، خدایش بیامرزاد» معرفی می‌نماید. از آجرهای مربع به اندازه ۲۴×۲۴×۵ سانتی متر با ملاط گل در ساخت بنا استفاده گردیده است که در بعضی قسمتها پوشش کاشی و گچ بر روی آنها به کار رفته است. بنای مسجد جامع ورامین جزو اولین بناهایی است که تزئینات کاشی معرق در آن استفاده شده است. (کیانی، کریمی، فرجانی، مقدمه‌ای بر هنر کاشیکاری ایران، ص ۱۷) گنبد آن از نوع پله‌ای است که به عقیده پیرنیا دو پوسته بوده ولی خود آن فرو ریخته است. (پیرنیا، معماری ایرانی، ص ۲۲۰) با توجه به اینکه ارتفاع گنبد در حال حاضر تا کف ۳۰ متر است و تاکنون بقایای خود (پوسته اول) شناسایی نشده و هیچ یک از مورخین و سیاحان به چنین مطلبی اشاره نکرده‌اند دو پوسته بودن آن بعید بنظر می‌رسد.

بیشتر طاقها به شکل چهار ترک ساخته شده‌اند. محراب گچی آن تا ارتفاع ۳ متری از بین رفته و باقیمانده آن قابل مقایسه با محرابهای مساجد جامع ارومیه و مرنداست، محراب ۳/۹۰ متر عرض ۱/۳۵ متر عمق و ۶ متر ارتفاع دارد و تزئینات آن ۷ لوح کتیبه به خطهای ثلث، کوفی ساده و کوفی تزئینی است که در لابلای نقوش اسلیمی و گیاهی با طرحهای لانه زنبوری پرکار اجرا شده‌اند. در بخشهای مختلف بنا کتیبه‌هایی به خط ثلث، بنایی، کوفی ساده، کوفی تزئینی حاوی آیات قرآنی، اطلاعات مربوط به تعمیرات و بانیان آن و نام معمار و کلمات منفرد «الله» «محمد» «علی» استفاده شده است. بنا در زمان میرزا شاهرخ در قرن نهم تعمیر شده است (نکونام، پایان نامه، ص) در سالهای اخیر نیز بخشهایی از آن تحت نظر سازمان میراث فرهنگی مورد مرمت قرار گرفته است. (شیبانی.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

فعالیت‌های تعمیراتی مسجد جامع ورامین، ص ۱۱۰)

مسجد شریف:

از دیگر مساجد تاریخی ورامین بوده که در حال حاضر اثری از آن نیست. (طالقانی، تاریخ اجتماعی ورامین در دروه اسلامی، ص ۲۵)

برج علاءالدین:

در شمال مسجد جامع و درکنار میدان اصلی شهر واقع شده است، سون هیدن محل آنرا نزدیک بازار و جنب باغ ذکرکرده است. (هیدن، کویرهای ایران، ص ۱۶۸) پلان آن از داخل دایره و از خارج با ۳۲ پره ستاره‌ای شکل است. مقبره از نمای بیرونی شامل دو قسمت بدنه به ارتفاع ۱۵ متر و گنبد دو پوستهٔ آجری می‌باشد. گنبد داخلی بدون واسطه روی استوانه برج ساخته شده و پوشش مخروطی خارجی به واسطه سه کنجها روی پرها استقرار یافته است (آذری، جغرافیای تاریخی ورامین، ص ۳۳) و ارتفاع آن ۵ متر است. آجر چینی گنبد به شکل رگه چین اجرا شده است در خارج بنا در قسمت گیلوئیها از کاشیکاری به صورت مقرنس و کتیبهٔ کوفی استفاده شده است. (پوپ، معماری ایرانی،ص۱۲۲) داخل بنا بشکل استوانه و عاری از تزئینات است. دیوارهای داخلی ابتدا با آجر پوشیده شده بوده و در مراحل بعد سفیدکاری شده است. (ویلبر، معماری اسلامی ایران در دوره ایلخانی، ص ۱۲۹) داخل برج دو طبقه است که در زیر محوطهٔ اصلی سرداب چلیپا شکل با طاق ضربی و چهار ترک به ارتفاع ۱۹۲ سانتی متر وجود دارد.(شیبانی، بررسی و تحقیق پیرامون برج علاءالدین، ص ۱۸) مصالح بکارگرفته شده در این بنا آجر و گل و گچ و کاشی است که فواصل آجرها با بندکشی استامپی پر شده است. کتیبهٔ زیرگیلوئیها به خط کوفی مورق اطلاعاتی راجع شخص مدفون که از سادات و فرزندان امام زین العابدین است ارائه می‌نماید. (فوچانی، بررسی کتیبه علاءالدین، ص ۵۹) تاریخ ساخت بنا ۶۸۸ هـ.ق است (رجبی، نگرشی بر خط کوفی برج علاءالدین، ص ۲۳۸) و با شماره ۱۷۷ به ثبت آثار تاریخی رسیده است. (مشکوانی، ص ۲۷۲) و از سال ۱۳۵۲ تاکنون بارها فعالیتهای استحکامی و مرمتی بر روی آن انجام یافته است.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

امامزاده یحیی:

در قریه کهنه گل که اکنون جزو ورامین شده و در جنوب شرقی شهر قرار دارد. (فرهنگ جغرافیایی ایران، ج ۱، ص ۱۸۹) سون هیدون در سال ۱۸۸۶ م بنا را دیده و نوشته است: «کاشیهای گران قیمت آنرا دزدیده‌اند تا در تهران به اروپائیها بفروشند» (هیدن، ص ۱۶۸) هانری رنه دالمانی نیز در کتاب خود شرحی راجع به کاشیهای نفیس مسجد جامع ورامین که به پاریس برده‌اند تا بفروشند آورده (دالمانی سفرنامه خراسان تا بختیاری، ص ۳۲۰) که بنظر نگارنده شرح ایشان باید راجع به امامزاده یحیی باشد. دیولافوآ نیز در سال ۱۸۸۱ بنا را دیده و ضمن ارائه چند طرح از آن می‌نویسد: «بنای امامزاده یحیی قدیمی است و چند بار تعمیر شده است، این بنا در دورهٔ سلجوقی برپا شده و در داخل محوطهٔ آن بنایی به شکل مضلع نوک تیزی هست که بنای تازه را با این بنای قدیمی هم آهنگ کرده و بنا قدیم و جدید را به هم متصل ساخته‌اند.» (دیولافوا، ص ۱۵۹) در طرح دیولافوا ایوانی هم علاوه بر دو بنا مشاهده می‌شود که البته امروزه اثری بجز امامزاده یحیی باقی نمانده است در همین زمینه آقای حسین قربان پیرمرد با صفا و کلید دار بقعه می‌گوید: «بقعه وصل به دالانی با هفت دربند بود که در زمان ناصرالدین شاه خراب شد.» چنانچه پیرامون این موضوع کاوشهایی صورت پذیرد می‌توان به نتایج روشنتری دست یافت. امامزاده مدفون در این بنا از ابناء امام حسن مجتبی (ع) است. (فره چانلو، ص ۷۱ و ۷۳) بنای کنونی امامزاده از دو بخش متقدم و متأخر تشکیل شده و در یک گورستان قدیمی واقع است. الحاقات جدید شامل دو ایوان شمالی و جنوبی و ده غرفه در اضلاع شرقی و غربی است. ورودی بنای اصلی و متقدم از ایوان شمالی است پلان بنا از خارج مربع و از داخل هشت ضلعی است. از ارهٔ بنا مزین به کاشیهای نفیس دورهٔ قاجاریه به ابعاد ۳۵×۶۰ سانتی متر که مشابه کاشیهای منزل قوام السلطنه (موزهٔ آبگینه) است. در بالای ازاراه کتیبه‌ای گچی با خط ثلث بنا را دور می‌زند که در انتها تاریخ ۷۰۷ هجری دارد. گنبد بنا مشابه مسجد جامع یک پوسته و پله‌ای شکل است. بنا در حال حاضر دارای تزئینات کاشیکاری و گچبریهای بسیار نفیس از دوره‌های مختلف است. که قدیمترین آنها متعلق

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

به دورهٔ مغول و ایلخانی شامل کتیبه، باقیماندهٔ محراب و گچبریهای داخل سه کنجها و نغولهاست که به صورت رنگی اجرا شده‌اند. داخل گنبد نیز چهار دایره گچبری است که درون هر کدام از آنها به تنهایی اسامی "محمد"، "علی"، "حسن"، "حسین" به چشم می‌خورد. مقبره دارای کاشیهای بی نظیری از دورهٔ مغول و هنرمندان بنام این صنعت بوده که به یغما رفته‌اند. در تأیید مطلب دیولافوا می‌نویسد: «... داخل آن کاشیهای بسیار عالی که دارای جلای فلزی هستند بکار رفته است... کاشیهای محراب که رنگ فلزی صیقلی دارند.» (دیولافوا، ص ۱۵۸ تا ۱۶۰) امامزاده یحیی در قسمت ازاره کاشیهای بسیار نفیس صلیبی و ستاره‌ای داشته است، استاد سازنده آن علی بن محمد بن ابی طاهر و تاریخ آن ۶۶۳ ه بوده که اینک در موزهٔ متروپولیتن نگه‌داری می‌شود. بخشی از کاشیهای آن در موزهٔ آرمیتاژ لنین گراد و برخی موزه‌ها و مجموعه‌های خصوصی خارج ایران نگه‌داری می‌شوند. (دیماند، راهنمای صنایع اسلامی، ص ۱۹۰) لوحهٔ دیگر مربوط به سنگ قبر امامزاده است که تاریخ ۷۰۵ و امضاء یوسف بن علی محمد بن ابی طاهر را داشته و اکنون در موزهٔ آرمیتاژ است (نراقی، هنرمندان تاریخی کاشان و آثار گرانبهای آنها، هنر و مردم شمارهٔ ۱۵) بنا با شماره ۱۹۹ به ثبت آثار تاریخی رسیده و در سال ۱۳۶۲ توسط سازمان میراث فرهنگی مرمت شده است (گزارشهای تعمیرات بنا توسط سازمان میراث فرهنگی)

شاه حسین:

یا شاهزاده حسین در میان خانه‌های مسکونی محلهٔ شاه حسین در جنبه حسینیه فاطمیه محصور شده است و تنها راه دسترسی به بنا از طریق حسینیه است، با شمارهٔ ۳۹۹ به ثبت آثار تاریخی رسیده است. (مشکوائی، ص ۲۷۴) بنا شامل دو قسمت مجزا و متصل به هم است که قسمت اول یک مقبره ۸ ضلعی برجی شکل را شامل می‌شود و از قسمت دوم فقط یک محراب زیبا باقی مانده است. (وبلبر، ص ۱۹۱) بنای مقبره آجری ۸ ترک پرکار است و طرحی که دیولافوا از آن ارائه نموده دارای وضعیت بسیار بهتر از وضع موجود است. شکل ظاهری آن را می‌توان با برج شبلی دماوند مقایسه کرد با این تفاوت که طرحهای آجرکاری این برج تلفیقی از آجر و کاشی فیروزه‌ای است. نمای

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

داخلی مدور و با گچ سفیدکاری شده است. بنا دارای سردابه‌ای است که ورودی آن از قسمت داخلی و کنار ورودی اصلی بنا قرار دارد. با توجه به شباهت بنا با برج شبلی و سبک ساخت به احتمال قوی در قرن ششم ساخته شده است.

محراب شاه حسین:

این محراب باقیمانده‌ای از یک مسجد یا امامزاده است که با توجه به تزئینات آن می‌توان گفت که متعلق به قرن ۷ یا ۸ هجری است. عرض محراب ۴ متر و ارتفاع آن ۴/۷۰ متر است که با مصالح آجر و گچ و کاشی ساخته شده و کمی بیش از نصف آن باقیمانده است. دیولافوا ذیل کلیشه‌ای که از آن تهیه نمود آنرا محراب امامزاده یحیی معرفی کرده است (دیولافوا، ص۱۶۰) و بعضی از محققین ایرانی هم مطلب را از او اقتباس و اشتباه معرفی نموده‌اند. محراب با کاشیهای آبی روشن و سفال بدون لعاب و نیم ستونها و مقرنسکاری و کتیبه‌ای به خط ثُلث تزئین شده است.

مقبره حسین رضا:

در شمالغربی ورامین در محدودهٔ یک قبرستان قرار دارد. حسین رضا پدر یوسف رضا از عرفای بزرگ ورامین بوده و با توجه به اینکه وفات یوسف رضا در اوایل قرن چهارم اتفاق افتاده می‌توان فرض کرد که وی در قرن سوم هـ می‌زیسته است (طالقانی.ج ۲، ص ۸۸) پلان مقبره از خارج ۸ ضلعی و از داخل مربع است ورودی الحاقی است. اضلاع خارجی دارای طاقنماهایی با قوس جناغی هستند، پوشش بنا گنبد و مصالح آن را آجرهای پخته و خام و بریده تشکیل می‌دهد. داخل بنا با گچ اندود شده و دارای تزئینات گچبری اسلیمی و گیاهی است و در زیر ساقهٔ گنبد کتیبه‌ای گچی وجود دارد که با خط ثُلث آیات ۱ تا ۱۷ سوره الدهر بر روی آن کتیبه شده و در پایان «فی غره جماد الاول سنه ۸۴۱» نوشته شده است.

مقبره یوسف رضا:

خواجه عبدالله انصاری در طبقات الصوفیه در تاریخ فوق ابراهیم خواص می‌نویسد: «در سنهٔ احدی و تسعین و ماتین یوسف حسین رازی وی را شسته و دفن کرده است.»

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

(کریمان، ری باستان، ج ۱، ص ۳۲۰) و شیخ عطار وی را از ملامتیه می‌داند. (عطار، تذکرة الاولیاء، نیمه اول، جلد اول، ص ۲۸۰) مقبره وی در ۵ کیلومتری شمالشرقی وزامین و ۴ کیلومتری راه آهن قرار دارد. مقبره آجری در قبرستانی محصور است که پلان آن از داخل و خارج ۸ ضلعی است و بوسیله گنبدی ۸ ترک و دو پوسته مسقف گردیده است، به سه ضلع شرقی آن ایوانی الحاق شده و بقیه اضلاع دارای طاقنماهایی با قوس کم خیز هستند. در اضلاع داخلی و گنبد تزئینات گچبری و کاشیکاری و کتیبه مشاهده می‌شود. کاشیهای روی سکوی مقبره به رنگهای فیروزه‌ای و لاجوردی و سفید به شکل شش و تکه‌ای بند دار انجام شده است کاشیهای ۶ ضلعی فیروزه‌ای با دورچین باریک کاشی لاجوردی که در رأس اضلاع ۶ گانه با کاشیهای مثلثی ریز پر شده‌اند. اضلاع داخلی به صورت طاقنماهای دو طبقه و دارای گچبری رنگی هستند. لچکیهای طاقنماها نیز گچبری شده‌اند. گنبد نیز دارای پنج لوح گچبری است یکی به شکل شمسه در عرقچین گنبد و بقیه در اطراف آن مشاهده می‌شوند. با توجه به وضع موجود بنا و تزئینات آن و بندکشی آجرها که در قسمتهایی که اندود روی آجرها ریخته بود و مشاهده گردید می‌توان قدمت ساخت بنا را متعلق به قرن هفتم هجری دانست. (رضوان، یوسف رضا بنایی ناشناخته از دورهٔ مغول، ص)

مقبرهٔ سید فتح الله:

مجاور خیابان اصلی شهر که به میدان پاچنار منتهی می‌شود در کنار مسجدی که تا صد سال پیش پا برجا بوده و بعدها مسجدی نو بجای آن ساخته شده است. (آذری، ص ۴۹ و ۴۸) بقعه‌ای کوچک با پلان مربع به صورت چهار طاقی و چلیپا شکل معروف به بقعه سید فتح ا... وجود دارد. تنها اثر مستند در این بنا کتیبه‌ای به خط ثلث بر روی قطعه سنگ کرم رنگی است که درون قاب شیشه‌ای در بالای ورودی شمالی نصب گردیده است. این کتیبه حاکی از آنست که متعلق به پدر سید فتح ا... حسینی با تاریخ ۹۰۰ ه«فی شهر رجب تسع و ماته» می‌باشدو به احتمال قوی از مکان دیگری بدانجا آورده شده است. (رضوان، پایان نامه، ص ۲۳۴)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

امامزاده موسی الحق و امامزاده اسحق:

این دو امامزاده در محوطهٔ قبرستان کهنک در شش کیلومتری شرق ورامین کنار راه آهن واقع شده‌اند. امامزاده موسی الحق که اهالی به آن شاهزاده موسی ابن امام محمد باقر (ع) گویند، دارای بنای آجری با پلان ۸ ضلعی از خارج و دایره از داخل می‌باشد. گنبد ۸ ترک مخروطی آن کاملاً مشابه گنبد یوسف رضا است.

ورود به بنا از طریق ایوان الحاقی شرق بنا میسر است و با توجه به سبک ساخت قدمت آنرا می‌توان قرون ۸ یا ۹ هجری تخمین زد.

در فاصله چهل متری امامزاده مذکور بنایی آجری با پلان مربع منسوب به امامزاده اسحق قرار دارد ورودی بنا در ایوانی کم عمق در ضلع شمالی بنا قرار دارد. بنای این امامزاده دارای گنبدی یک پوشه با ساقه‌ای بلند است و باروش آجرچینی مورب هفت و هشت که در نوع خود کم نظیر است ساخته شده و از داخل طرح چلیپا دارد و تماماً از آجر و عاری از هرگونه تزئیناتی است. در سمت راست ضلع شمالی داخل بنا راه پله‌ای به عرض ۶۰ سانتی متر و ارتفاع ۱/۳۰ متر به پشت بام منتهی می‌شود. قدمت بنا را می‌توان قرون هفتم یا هشتم هجری حدس زد. (رضوان، پایان نامه، ص ۲۳۷)

امامزاده جعفر:

در شهر پیشوا قرار دارد و متعلق به امامزاده جعفر بن موسی الکاظم (ع) است. بنای امامزاده مقبره‌ای مربع شکل باگنبدی فیروزه‌ای درون محوطه یک قبرستان واقع شده است. از سالهای ۱۳۷۱ به بعد بناهای اطراف جهت توسعه امامزاده خریداری و تخریب شده‌اند. مصالح بکار رفته در این بنا عبارت از آجر و ملاط گل است و تزئینات آن شامل کاشیکاری معرق و خشتی، گچبری و آینه کاری است. در جبهه شرقی بنا ایوانی الحاقی هنگام تعمیر در زمان فتحعلیشاه در سال ۱۲۲۷ هـ به بنا اضافه شده است که طاق آن جناغی می‌باشد و در پاکار قوس طاق کتیبه‌ای به خط نستعلیق سفید بر زمینهٔ لاجوردی ۲۵ بیت شعر از فتحعلیخان صبا بر روی کاشیهای خشتی نوشته شده است که بیت آخر آن ماده تاریخ تعمیر بنا است. (۱۲۲۷ هجری قمری)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

کلک صبا رقم زد زبهر سال تاریخ　　بنیاد شد زدادار این بارگاه جعفر

پس از عبور از ایوان به دار الحفاظ می‌رسیم که در جنبین آن دو شاه نشین دو طبقه با سقف کاربندی و رسمی بندی قرار دارد و پس از آن بوسیله در چوبی کتیبه دار به داخل حرم می‌رسیم به استناد این کتیبه بنادر زمان شاه طهماسب و در سال ۹۹۴ ه ساخته شده است. (صنیع الدوله، مرات البلدان، ص ۱۱۵۴) ضریح داخل حرم به تاریخ ۱۳۷۱ ه.ش جایگزین ضریح چوبی قبلی گشته است. ازاره داخل حرم کاشیکاری و قسمتهای فوقانی و حتیٰ گنبد آینه کاری شده به طوری که تزئینات قدیمتر را پوشانده است زیرا آقای مشکور از کتیبه‌ای به خط ثلث با تاریخ ۹۵۶ سخن به میان آورده. (مشکوانی، ص ۲۷۵) و صنیع الدوله نیز اشاره دارد که بالای ازاره گچ است (صنیع الدوله، ص ۱۱۵۴) گنبد بنا دو پوشه با ساقهٔ بلند ساخته شده که فاصلهٔ بین دو پوسته ۷ متر است. پوشش خارجی آن کاشی فیروزه‌ای با نقوش هندسی و کتیبه‌هایی به خط ثلث و نستعلیق و بنایی می‌باشد. این گنبد از نظرشکل و فرم با گنبد امامزاده طاهر در جنب حرم حضرت عبدالعظیم و گنبد شاه زند سمرقند قابل مقایسه است. (رضوان، پایان نامه، ص ۲۳۹ تا ۲۵۹ جهت آگاهی از کتیبه‌ها)

بقعه شاهزاده محمد:

در روستای ایجدون در ۹ کیلومتری جنوب ورامین واقع شده است این مقبره متعلق به محمد بن زید بن حسن بن علی (ع) است (بقعه شاهزاده محمد، ص ۲۱۷، مجله اثرش، ص ۱۵ و ۱۶)

معمار آن استاد حاجی حسن معمار و دامغانی سعی وافری در ترکیب هماهنگ اجزاء و عناصر متشکله بنا بعمل آورده است ساخت آن به مباشرت میرزاکریم ملقب به ایل بیگی در سال ۱۳۰۳ هجری صورت گرفته و کاشی پز بنا نیز محمد کاشی پز است. اجزاء کالبدی بنا عبارتند از ایوان بزرگ در شرق بنا، گنبدخانه و گنبد دو پوشه با ساقهٔ بلند، تزئینات بکار رفته در بنا عبارتند از کاشیکاری خارج گنبد و گچ بری داخل گنبد و کتیبه روی کاشی، این بنا با شماره ۱۷۲۳ ثبت آثار تاریخی شده است. (رضوان، ۲۵۹ تا ۲۶۶)

بجز ابنیه فوق الذکر بقاع و امامزاده‌های دیگری در این ناحیه وجود دارند که به فهرست آن اکتفا می‌شود. '

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

نام بنا	اطلاعات مختصر	موقعیت	قدمت احتمالی
شاهزاده عبدالله	مصالح آجر و گچ با گنبد دوپوش	یک کیلومتری داود آباد	صفوی
بی بی زبیده	آجری با گنذب مخروطی پله‌ای	سیصد متری داود آباد	پیش از صفوی
مقبره کوکب الدین	آجر و سیمان	در خیابان اصلی ورامین	نوسازی شده
امامزاده ابراهیم	خشت و آجر با گنبد و ایوان	خاوه ورامین	بعد از صفوی
مقبره‌خسرو(امامزاده‌طالب)	خشت و گل چار طاقی	خسرو ۱۸ ک شمال ورامین	پیش‌ازصفوی
امامزاده ابراهیم	خشت و گل با گنبد و ایوان	قلعه خواجه ۷ ک جنوب شرقی	بعد از صفوی
امامزاده‌علی‌اکبرشاه‌ترک	خشت و گل با گنبد و ایوان	جاده محمد آبادعربها	بعد از صفوی
امامزده شصت	خشت و گل با گنبد و ایوان	رستم آباد ۱۲ ک جنوب شرقی	بعد از صفوی
امامزاده عبدالله	گنبد خشت و گل ایوان آجری	رمزآباد ۸ ک جنوب	قاجار
سکینه بانو	خشت و گل با گنبد پله‌ای و ایوان	محله چوب بری	بعد از صفوی
امامزاده سبزه‌پوش	خشت و گل با گنبد کاشی	آفرین ۲۱ ک شمالی	بعد از صفوی
امامزاده طاهر	با گنبد خشت و گل و رواق و بنا الحاق نوساز	خیرآباد ۸ ک شمالغربی	
امامزاده عبدا...	با گنبد و ایوان و رواق و مصالح آجر	قلعه بلند ۱۸ ک جنوبشرقی	صفوی
امامزاده سلیم	با گنبد خشتی سه‌پله‌ای و ایوان کم عمق	۲۰ ک جنوب	صفوی
امامزاده زیدابوالحسن	خشت و گل چهار طاقی	جنوبشرقی مسجد جامع	بعد از صفوی
امامزاده علی الهادی	خشت و گل با گنبد سه پله	جعفرآباد جنگل ۱۶ ک جنوبشرقی	صفوی
مقبره شیخ عباد کلینی	خشت و گل گنبد مخروطی	کلین	قاجار
امامزاده ضین الدین	خشت و گل با گنبد	علی آباد محیط ۱۵ ک جنوبشرقی	صفوی
امامزاده قاسم	خشت و گل گنبد پله‌ای	خالد آباد ۷ ک جنوبغربی	بعد از صفوی
امامزاده خلیل	خشت و گل با گنبد پله‌ای و ایوان	طارند	صفوی
امامزاده علی	آجری با گنبد و ایوان	شرق‌ورامین جنوب سکینه‌بانو	صفوی
یخچال پیر	خشت و گل با گنبد مخروطی	پیر و داغلان ۲۱ ک شمالی	قاجار

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

نتیجه:

دشتهای ورامین مکرش، مبارکیه، سیاه پرده و پرده زر بجز منطقه جنوب و منتهی الیه شرق آن دارای خاک مناسب کشاورزی است که به وسیلهٔ رودخانهٔ جاجرود مشروب می‌شوند. آب و هوای معتدل منطقه اکوسیستم بسیار مناسبی را برای زیست جانداران بوجود آورده است که در حال حاضر زیستگاه مناسبی برای وحوش به شمار می‌رود و به همین مناسبت جنوب ورامین به عنوان پارک ملی کویر مورد حفاظت محیط زیست قرار دارد. بنابراین مشاهده می‌گردد که آنچه نیاز انسان ابتدایی برای زیستن است منطقه در اختیار وی نهاده است، با بررسی‌ها و کاوشهای باستان شناختی سابقهٔ سکونت انسان در این دشت حداقل به هشت هزار سال قبل باز می‌گردد. و از آن زمان تاکنون به طور مستمر ادامه یافته است، کهن‌ترین آثار این سکونت در تپه‌های پوئینک، خورین، شغالی و کمیته پیشوا مورد مطالعه قرار گرفته و یافته‌هایی از قلعه ابرج آبادانی دورهٔ پارت را نشان می‌دهد و ادامهٔ آن در چال ترخان و تپه میل مربوط به دورهٔ ساسانی است. پس از ظهور اسلام عظمت و اقتدار شهر ری، ورامین را در سایهٔ خود قرار می‌دهد تا حمله مغول که ری ویران می‌شود و در این برههٔ زمانی ایلخانان مغول ورامین را به عنوان مرکزیت ری انتخاب می‌نمایند و به مدت یک و نیم قرن منطقه و شهر ورامین مورد توجه قرار می‌گیرد و در این زمان احداث بناهایی چون مسجد جامع ورامین، امامزاده یحیی، برج علاءالدین مؤید مطلب است. پس از اینکه در دورهٔ صفوی باروی تهران توسط شاه طهماسب ساخته شد و برخی از مردم به آن مکان روی آوردند از اهمیت و آبادی ورامین کاسته شد، لیکن در همین دوره به علت اینکه منطقه در تلاقی راههای ارتباطی کشور قرار داشت بناهایی چون کاروانسرای عین الرشید، بنای حرمسرا، احداث جاده سنگفرش و بقعه امامزاده جعفر ساخته شد و پس از دورهٔ صفوی نیز احداث بناهایی چون مقابر علماء عرفا، و بزرگان در گورستانهای آن ادامه یافت لیکن هیچوقت اهمیت و آبادانی و عظمت دورهٔ ایلخانی به این شهر باز نگشت.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

منابع:

۱ـ آذری، علاءالدین، جغرافیای تاریخی ورامین، صفی علیشاه، ۱۳۴۹.
۲ـ آمارنامه استان تهران، ۱۳۶۵.
۳ـ امینی محمد، تاریخ اجتماعی ورامین در دورهٔ قاجار، بی نا، ۱۳۶۸.
۴ـ ابن حوقل، صورة الارض، ترجمه جعفر شعار، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۵.
۵ـ اصطخری ابواسحاق، مسالک الممالک، ترجمه جعفر شعار، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۵.
۶ـ ابن بطوطه، سفرنامه، ترجمه علی موحد، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
۷ـ ــــــــــــ پارک ملی کویر، سازمان حفظ محیط زیست.
۸ـ پوپ ارتوراپهام، شاهکارهای هنر ایران، ترجمه ناتل خانلری، بی نا، ۱۳۳۸.
۹ـ پیرنیا، محمد کریم، معماری ایرانی، نشر اسلامی، ۱۳۶۹.
۱۰ـ پیرنیا و افسر، راه و رباط، سازمان حفظ آثار باستانی، ۱۳۵۰.
۱۱ـ ترکمان اسکندر بیک، تاریخ عالم آرای عباسی، امیر کبیر، ۱۳۵۰.
۱۲ـ حامی، احمد، راهسازی، مصور، ۱۳۳۷.
۱۳ـ خلف تبریزی محمد حسن، برهان قاطع، به کوشش سعیدی پور، بی نا.
۱۴ـ دیولافوا، ایران کلده، شوش، ترجمه فره وشی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
۱۵ـ دیماند، راهنمای صنایع اسلامی، ترجمه عبدالله فریار، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
۱۶ـ رضایی جعفر، پیشوا، بی نا، ۱۳۵۴.
۱۷ـ رنه دالمانی، هانری، سفرنامه از خراسان تا بختیاری، ترجمه فره وشی و همایون، گیلان، ۱۳۳۵.
۱۸ـ سیر و ماکسیم، کاروانسراهای ایران، ترجمه عیسی بهنام، سازمان حفاظت آثار باستانی.
۱۹ـ سیر و ماکسیم، کاروانسراهای ایران و ساختمانهای کوچک بین راه ترجمه عیسی بهنام، قاهره، ۱۹۴۹.
۲۰ـ صنیع الدوله محمد حسن خان، مطلع الشمس، فرهنگسرا، ۱۳۶۳.
۲۱ـ صنیع الدوله محمد حسن خان، مرات البلدان، ج ۴، چاپ سنگی.
۲۲ـ صفی نژاد، منوگرافی، طالب آباد، دانشگاه تهران، ۲۵۳۵.
۲۳ـ عطار نیشابوری، تذکرةالاولیا، چاپ پنجم با مقدمه قزوینی.
۲۴ـ کریمان حسین، ری باستان، ج ۱ و ۲، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۵.
۲۵ـ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، ابن سینا، بی تا.
۲۶ـ کیانی، کریمی، قوچانی، مقدمه‌ای بر هنر کاشیکاری ایران، موزه رضا عباسی، ۱۳۶۲.
۲۷ـ کیانی، محمد یوسف، معماری ایران و هنر اسلام، جهاد دانشگاهی، ۱۳۶۶.
۲۸ـ کلاویخو، سفرنامه، ترجمه مسعود رجب نیا، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
۲۹ـ کالج مالکوم، پارتیان، ترجمه مسعود رجب نیا، وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۷.
۳۰ـ لسترنج گای، جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، علمی و فرهنگی، ۱۳۳۷.
۳۱ـ مشکواتی، نصرا...، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، سازمان ملی حفاظت آثار باستانی، ۱۳۴۹.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۳۲ـ ویلبر، دنالدن، معماری اسلامی دورهٔ ایلخانی، ترجمه عبدا... فریار، علمی و فرهنگی، ۱۳۱۷.
۳۳ـ ویلسون کریستی، تاریخ صنایع ایران، ترجمه عبدا... فریار، علمی و فرهنگی، ۱۳۱۷.
۳۴ـ وزیری، سعید، تاریخ ورامین، بی نا، بی تا.
۳۵ـ هیدن سون، کویرهای ایران، ترجمه پرویز رجبی، توکا، ۲۵۳۵.

مجلات و نشریات

۱ـ آذری علاءالدین، جغرافیای تاریخ ورامین، هنر و مردم، شماره ۸۷ـ۸۶.
۲ـ افشار، ایرج، قصر بهرام یا رباط سیاه کوه، یغما، اردیبهشت ۱۳۳۷.
۳ـ تهرانی، مقدم، کشف آثار معماری ابزار سنگی و سفالی در تپه شغالی، میراث فرهنگی، سال سوم، شماره پنجم.
۴ـ رجبی، صفر، نگرشی بر خطوط کوفی برج علاءالدین، فصلنامه مطالعات تاریخی، سال دوم، شمارهٔ دوم.
۵ـ رضوان همایون، یوسف رضا بنایی ناشناخته از دوره مغول، اثر ش ۲۸.
۶ـ رضوان، همایون، بررسی آثار دوره اسلامی شهرستان ورامین، پایان نامه، کتابخانه دانشگاه تهران.
۷ـ شیبانی، زرین تاج، فعالیت‌های تعمیراتی سال ۶۹ در مسجد جامع ورامین، اثر ش ۲۱.
۸ـ شیبانی، زرین تاج، بررسی و تحقیق پیرامون برج علاءالدین، اثر ش ۱۶ـ۱۵.
۹ـ شهیمرزادی، ملک، آثار پارینه سنگی حوضه مسیله، خبرنامه تحقیقات و مطالعات ایرانگردی و جهانگردی، ش ۱، آذر ۷۲.
۱۰ـ شیرکا، علی، رباط شاه عباس یا قصر بهرام، آگاهینامه، ش ۳۲.
۱۱ـ قوچانی، عبدا...، بررسی کتیبه علاءالدین، اثر ش ۱۶ـ۱۵.
۱۲ـ قره چانلو، حسین، امامزاده یحیی، میراث جاویدان وقف، ش ۲.
۱۳ـ قره چانلو، حسین، جغرافیای تاریخی و آثار باستانی ورامین، بررسی‌های تاریخی ش ۵ سال نهم.
۱۴ـ کبیری، احمد، آشنایی با جاده سنگ فرش کویر، اثر ش ۱۹ـ۱۸.
۱۵ـ کوتری، یحیی، بررسی استان مرکزی در شرق ری، گزارشهای کنگره مونیخ، ۱۹۷۶.
۱۶ـ کلایس ولفرام، راههای کاروانرو در ایران، ترجمه علیرضا مهینی، اثر ش ۹ـ۸ـ۷.
۱۷ـ نشریه فرهنگی و سیاسی و تاریخی ۱۵ خرداد، شماره ۱۱، سال سوم، ۱۳۷۲.
۱۸ـ نکونام، اسدا...، بررسی تزئینات وابسته به معماری اسلامی در محراب مسجد جامع ورامین، پایان نامه در کتابخانه دانشگاه هنر.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

A Glance at the Background and Monuments of Varamin Town

Homayoon Rezvan
Tehran University

The archaeologists have studied the historical structures and ancient monuments from different perspectives

They sometimes survey them in terms of their periods and they also investigate their way of construction on the basis of various techniques.

They can reconstruct the beliefs, rites and rituals, customs, artistic attitudes,... of the people who built these monuments. In this research it has been tried to study and introduce certain ancient monuments and items in the old and historical zone of Varamin.

Key words: *monuments, historical geography, ancient inns, mosques, tombs.*

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

The Educational Factors in Golestan: Chapters 7, 8

Dr. Sayyid Mahdi Sadrolhefazi

Tehran Univérsity

The Persian literature, whether verse or prose, is filled with the ethic, moral, mystical, and educational concepts and ideas. Among the great poets, Sa´di has a specific approach toward these supreme notions. One may notice many moral and educational concepts and attitudes in the 7th & 8th chapters in his Golestan. In this research, it has been tried to survey the various factors and grounds of moral training of people from Sa´di viewpoint on the basis of the practical wisdom in Naseri Ethics.

Key words: *Sa´di, Golestan, Naseri Ethics, education and training , morality.*

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

A Critical Analysis of Choobak´s Works

Dr. Asghar BabaSalar

Tehran University

Sadegh Choobak is one of the outstanding authors and novelists in the modern Persian literature. He was also under the intellectual influence of Hedayat and American authors.

He is one of the most realistic Iranian novelists. His works may be classified in two different periods. His first works are more well - known and have unique characteristics. His description of the phenomena of every day life is really wonderful.

Here, his literary strenghths and weaknesses along with the reasons for creating his major works have been consideredand scientifically Surveyed.

Key words: *Sadegh Choobak, "Antar", "Tangsir", "Sang - e - Saboor", "Kheimeh Shab Bazi".*

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

A Glance at the Pictorial Motif in Sepehri Poem, Entitled "Sedaye Paya Ab"

Dr. Ali Daneshvar Kinyan
Tehran University
& Soheila Emami

The literary term "motif" is the subject matter, image, main plot and literary pattern of a literary work which enhances the aesthetic attraction of the work. It may also emerge as a symbol of its content or an experience in a literary work. In modern literary criticism this term is one of the important elements of a literary work to be criticized with.

Here, the pictorial motif of sepehri´s poem called "Sedaye Paya Ab" has been surved. The industry and machinism, natural symbols, homeland, modern mysticism, life, and death have been thoroughly considered and studied.

Key words: *motif, aesthetics, image, Sohrab Sepehri, "Sedaye Paye Ab".*

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

Certain Factors for the Existence of Norooz in the Islamic Era along with Its Reflection in the Arabic Poetry

Dr. Abolhasan Amin Moghaddasi
Tehran University
& Bahram Amani Chakli

In this research, it has been tried to survy the Norooz Celebration and its challenges in the Islamic civilization, esp. in the Caliph periods. Since this ancient celebration was full of moral and humanistic concepts, it could immediately find a special harmong with the newly formed Islamic culture. This celebration has been presented in the Arabic literature in different forms. There fore, in this way, it could cause a great development in the literary tradition of the Arabs.

Key words: *Norooz poems, national traditions, ancient celebrations, Caliphs.*

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

The Polysemy Phenomenon in the Arabic Language

Dr. Shahriyar Niyazi

Tehran University

& Mahin Hajizadeh

The category of verbal participation is one of the subjects being studied by the linguists, esp. in semantics.

In this vesearch, it has been tried to investigate the old approaches toward this phenomenon in the Arabic language and philology.

In modern semantics it is called as polysemy. Here the polysemy and its technical terms has been scientifically defined.

The similarities and differences have also been described and compared. Modern linguists believe that the polysemy phenomenon has been created due to collocations.

Key words: *Polysemy, collocation, verbal participation.*

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

Bahmnyar's Poem concerning the kinds of sentences and A com pletion of Ibn,Malek's al, alfeya(One-thous and verses)

Dr. Mahmoud shakib Ansari
shahid chamran university Ahwaz

Mohamed Javad Bahmanyar an Iranian scholar and scientist (1330 AH/1296 A.H)

has com posed apoem in rajas meter reqarding Arabic sentences and it's Rinds as a completion for the al , alfeya of Ibn malek the Andolusian.

this wrtiter has began with an introdue tion concerning Persiam learned men and writers and thair role in the field of Arabic researches in the Past and future. Their presents a summary about scientific life of Ibn, Malek , composer of Alfeya and mohammed I avad Bahmanyar the poet of the com pletion. In the end explans Bahmanyar's poem with it's 52 verses. we hope this artcle makes Arabveaders acquained with persian's cientific abilities and their services which have rendered to the Arabic syntax, and the students of the Arabic syntax find their favourite in it.

Key words: *Ibn, malek, Alfeya, Bahmanyar.*

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

The Image of Our Holy Prophet in the Poetical Works of Shoghi

Dr. Tahereh Akhtari

Shahed University

Eulogizing has been quite common in the Arabic literature for centures, and in terms of its theme, it has various sort which eulogizing our holy prophet is the most significant type.

Eulogizing him emerged in his time. The eulogizers praised his ethics , various moralities, different virtues, his pure ancestors, his nice ways of life, his love and affection toward people, etc. Shoghi is one of these eulogizers. He presents a fantastic image of Our Holy Propht. He describes his virtues, miracles, mi´ray, jihad, shafa´t, social system, etc.

Key words: *Our Holy Prophet, His Birthday, virtues, miracle, Shoghi, Mi´ray, jihad, Shafa´at.*

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

The Anecdotes in the Poetical Works of Bosti

Dr. Sayyid Amir Mahmood Anwar

Tehran University

As mentiones in the first article concerning Bosti and his poetical works, the great poets have always expressed and described the grand virtues of God and his creature, the man so as to construct a better life for him.

Many things in common can be found in the Arabic and Persian poems. The great poets, such as Bosti, Daghighi, Motenabbi, Haddad, Sa´di, ..., stated these outstanding virtues in the most beatiful way in their poetical works. In this vesearch, it has been tried to survy and put forward these poems.

Key words: *anecdotes, virtues, verbal pearls, age indications, a better future.*

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

Reconsidering the History of the Arabic Literary Criticism

Dr. Firooz Harirchi
Tehran University
& Noor Mohammad Ali Al-Ghozat

The Arabic literary criticism has passed various stages up to its modern formation. Each stage has its own characteristics. Then through different processes of its development it reached the peak. One may notice excellent creativity, innovations, and systematic approach. Of course, the experts have their own ways of calssification for these stages. Some believe in detail and some in brief. These stages, in general, have been scientifically surveyed in this research.

Key words: *literary criticism, critic, stage, poetry, the old one, the modern one.*

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

Reconsidering the History of the Arabic Literary Criticism
Dr. Firooz Harirchi & Noor Mohammad Ali Al-Ghozat
/ Abstract 2
The Anecdotes in the Poetical Works of Bosti
Dr. Sayyid Amir Mahmood Anwar / Abstract 3
The Image of Our Holy Prophet in the Poetical Works of Shoghi
Dr. Tahereh Akhtari / Abstract 4
Bahmnyar's Poem concerning the kinds of sentences and A com pletion of Ibn,Malek's al, alfeya(One-thous and verses)
Dr. Mahmoud shakib Ansari / Abstract 5
The Polysemy Phenomenon in the Arabic Language
Dr. Shahriyar Niazi & Mahin Hajizadeh / Abstract 6
Certain Factors for the Existence of Norooz in the Islamic Era along with Its Reflection in the Arabic Poetry
Dr. A. Amin Moghaddasi & Bahram Amani Chakoli / Abstract . . 7
A Glance at the Pictorial Motif in Sepehri Poem Entitled "Sedaye Paye Ab"
Dr. Ali Daneshvar Kinyan & Soheila Emami / Abstract 8
A Critical Analysis of Choobak's works
Dr. Asghar BabaSalar / Abstract 9
The Educational Factors in Golestan: Chapters 7, 8
Dr. Sayyid Mahdi Sadrolhefazi / Abstract 10
A Glance at the Background and Mounments of Varamin Town
Dr. Homayoon Rezvan / Abstract 11

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

The University of Tehran

JOURNAL

OF THE

FACULTY OF LETTERS AND HUMANITIES

Director - in - Charge & Editor - in - Chief:
Dr. Ali Afkhami

Vol. 57, No. 177
Tehran University Press
Price 15,000 Rls.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

ISSN: 1026-2288

JOURNAL

OF THE

FACULTY OF LETTERS AND HUMANITIES

Vol. 57, No. 177

Spring, 2006

دانشکده ادبیات و علوم انسانی