



به یادگار
بی

گنجینهٔ کتب و دست‌نویس‌های
کتابخانهٔ کهنه‌کتاب

مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه فردوسی مشهد

علمی - پژوهشی

شمارهٔ اول و دوم - سال بیست و هشتم

شمارهٔ مسلسل ۱۰۸-۱۰۹

بهار و تابستان ۱۳۷۲ هجری شمسی

(تاریخ انتشار این شماره پاییز ۱۳۷۵)



REVUE
de la
Faculté des Lettres et Sciences Humaines
de
l'Université Ferdowssi
(Machhad)

No 1 & 2, Vol. 28
Ete - Printemps, 1995 (1374)

مجله
دانشکده
ادبیات
و
علوم
انسانی
دانشگاه
فردوسی
مشهد
سال ۲۸

۱ و ۲

مجموعه
و یادنامه

۴

۶

۲۵

صاحب امتیاز : دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسؤول : دکتر محمدمهدی رکنی یزدی

مدیر داخلی : دکتر تقی وحیدیان کامیار

هیأت تحریریه :

دکتر انزابی نژاد	رضا
دکتر پرتوی	ابوالقاسم
دکتر حریری اکبری	محمد
دکتر دادبه	اصغر
دکتر رستگار فسایی	منصور
دکتر زمرّدیان	رضا
دکتر صدر نبوی	رامپور
دکتر طوسی	بهرام
دکتر فاضلی	محمد
دکتر مطیعی لنگرودی	سیدحسن
دکتر نبشی	ابوالفضل

مقالات نمودار آراء نویسندگان است و به ترتیب تاریخ وصول و تصویب درج می شود

نشانی : دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی - مشهد

کد پستی ۹۱۳۸۲ - قیمت ۲۵۰۰ ریال

بهای اشتراك سالانه مجله با احتساب هزینه پست برای کشورهای خارج ۲۰ دلار

برای آمریکا ۲۵ دلار

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مندرجات

عنوان	نام نویسنده	صفحه
در فاصله سنائی تا عطار	محمد رضا شفیعی کدکنی، استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران	(۳-۱۰)
عطار در چهره ای ملامتی	سهیلا صارمی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی	(۱۱-۲۰)
تحلیلی نمادین از داستان شیخ صنعان	مهرانگیز اوحدی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شمال تهران	(۲۱-۳۸)
سیری در گلزار قصص و تمثیلات عطار	فاطمه مدرّسی، استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه	(۳۹-۵۰)
قلندر: جای باش قلندریان در آثار عطار	رضا اشرف زاده، دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد	(۵۱-۶۴)
مقام عطار در عشق عرفانی	محمد رضا راشد محصل، گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی	(۶۵-۸۲)
جلوه های عاطفی در تذکرة الاولیاء عطار	محمد جاوید صباغیان، دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی	(۸۳-۹۴)
فضای فکری و فرهنگی عصر عطار	حسین علی بیهقی، دانشگاه پیام نور مرکز مشهد	(۹۵-۱۱۲)
بررسی اوزان اشعار عطار نیشابوری	حسین مدرّسی، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی	(۱۱۳-۱۲۲)
برخی فواید لغوی از «زنبیل» فرهاد میرزا	ابراهیم قیصری، گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز	(۱۲۳-۱۳۶)
گرهارت هاوپتمان در کشاکش میان ناتورالیسم و ضدناتورالیسم	حسن نکوروح، استاد گروه زبان و ادبیات خارجی دانشگاه شیراز	(۱۳۷-۱۴۶)
علامه اقبال و اندیشه وری	محمد مهدی ناصح، استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی	(۱۴۷-۱۵۶)

رومانتیسسم در شعر معاصر عرب

روند رشد جمعیت و تغییرات نرخ آن در بین

کشورهای اسلامی

مقایسه اثربخشی مدارس دولتی با مدارس

غیرانتفاعی

دولت خرسندی (نقد تحلیلی مقالته هفتم

مطلع الانوار امیر خسرو دهلوی)

کاربرد فراگیری زبان در کودکان

کندوکاو در مشکلات متون ادبی و علمی:

دو ترکیب در دو تمثیل منطق الطیر

یادی از همکار فرزانه روانشاد دکتر رحیم عقیفی

نجمه رجایی، استادیار گروه زبان و ادبیات

عرب دانشگاه فردوسی (۱۵۷-۱۸۶)

جعفر جوان، دانشیار گروه جغرافیا

دانشگاه فردوسی (۱۸۷-۲۰۴)

میرمحمد سیدعباس زاده،

گروه علوم تربیتی دانشگاه ارومیه (۲۰۵-۲۳۰)

حسین علی یوسفی، دانشگاه آزاد اسلامی

واحد سبزوار (۲۳۱-۲۴۲)

غلام یحیی متعلمی، دانشگاه آزاد اسلامی

واحد مشهد (۲۴۳-۲۶۰)

رضا انزابی نژاد، استاد گروه زبان و ادبیات

فارسی دانشگاه فردوسی (۲۶۱-۲۶۴)

(۲۶۵-۲۶۶)

محمد رضا شفیعی کدکنی

در فاصله سنایی تا عطار

خلاصه

این مقاله تحقیقی است درباره چهار تن از شاعرانی که در فاصله يك صدساله میان وفات سنایی و وفات عطار می زیسته و نسبت به شاعران همزمان خود اعتباری داشته اند :

- ۱- شکر که بعضی او را استاد عطار دانسته اند و مشابهتی میان لحن شعر او و لحن غزلهای حافظ احساس می شود .
- ۲- مجدالدین بغدادی که تعدادی رباعی و یکی دو غزل از او باقی است .
- ۳- شمس الدین محمد بن طغان کرمانی که مثنوی عرفانی مصباح الارواح از اوست .
- ۴- صفی الدین یزدی که یکی از غزلهای او سرمشق معروفترین غزل فخرالدین عراقی قرار گرفته است .

اگر تاریخ وفات عطار را ۶۲۷ (به احتمال قوی)^۱ و یا ۶۱۸ (به احتمال کمتر)^۲ بپذیریم و سال وفات سنایی را نیز همان ۵۲۹ بدانیم^۳، میان دوره حیات این دو شاعر، یا بهتر است

بگوییم: میان سالهای وفات ایشان، حدود صد سال فاصله است. سنایی در حدود ربع اول قرن ششم در گذشته و عطار در حدود ربع اول قرن هفتم.

در این صد سال، شعر عرفانی فارسی چه تجربه‌هایی بعد از سنایی به دست آورده است؟ اگر از عطار صرف نظر کنیم، با همه افزونی شمار شاعران - که فهرست قابل ملاحظه‌ای از زندگینامه و شعر ایشان را محمد عوفی در لباب‌الالباب برای ما محفوظ نگاه داشته است - شعر عرفانی چندان چشمگیری در این فاصله دیده نمی‌شود. البته نمونه‌هایی از شعر «زهد»، در منقولات عوفی و بعضی متون تاریخی و مذهبی تألیف شده در این عصر، می‌توان ملاحظه کرد ولی این نمونه‌های «شعر زهد» در قیاس با آنچه از ناصر خسرو و سنایی، و حتی شاعران قبل از ایشان، دیده‌ایم چیز تازه و مهمی به حساب نمی‌آید. با این همه سه چهارم تن از شاعران قرن ششم را که قبل از عطار بوده‌اند نباید از یاد برد:

۱- شکر: که به گفته بعضی، «استاد عطار» بوده است. اطلاع در باره این شاعر منحصر است به آنچه در مقامات شیخ صفی‌الدین اردبیلی (۶۵۰-۷۳۵) آمده است. می‌دانیم که یکی از مهمترین اسناد تاریخ عرفان ایرانی کتاب گرانقدر صفوة الصفای ابن بزّاز اردبیلی است که در ۷۵۹ هجری تألیف شده است. اگرچه به علت تصرفات کاتبان، در دوره‌های آغازی عهد صفوی، آن بخش از این کتاب، که مرتبط با تبار صفویه است در اغلب نسخه‌ها قدری مخدوش است و با احتیاط باید تلقی شود؛^۴ اما دیگر بخشهای آن سرشار است از اطلاعات درست و دقیق، بویژه در باره حیات عرفانی غرب ایران؛ و از این لحاظ دریای بیکرانی است که هنوز کمترین موجی از این به ساحل تحقیقات معاصران ما راه نیافته است و در باره آن بخشهای این اثر می‌توان کتابها نوشت.

در این کتاب به مناسبت شیفتگی و علاقه خاصی که شیخ صفی‌الدین اردبیلی به شعرهای عطار داشته است^۵ و در آن به تفسیر عرفانی چندین شعر از شعرهای عطار پرداخته، مطلب بسیار مهمی نیز در باب شاعری به نام «شکر» آمده است که به گفته مؤلف کتاب، وی استاد عطار بوده است. اینک عین عبارت او و شعر آن شاعر و تفسیر شیخ - صفی‌الدین از آن شعر «شکر» که استاد عطار بوده است:

«و [شیخ صفی‌الدین] در تحقیق بر این بیت «شکر» که گویند استاد عطار است - رحمة الله علیهما:

ره محو شد از پا و سر رهرو نماند راهبر

در فقر فانی شد شگر در بحر معنی جاودان

قدس سرّه، فرمود: چندانک مکان باشد راه باشد و راهبر باشد و رهرو باشد و چون سالک به انتهای مکان رسد راه نیز نماند. اما چندانک راه باشد، رهرو باشد و راهبر باشد و چون راه به سر حد «وَإِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ»^۶ منتهی شود، راهروی و راهبری نماند و فانی شوند و بذل وجود خود کنند و چون از هستی ایشان هیچ نماند - که فقر عبارت از این است - و از صفات خود فانی شوند در عالم معنی جاودان گردند، شعر:

از راه وجود و رسم فانی شده‌اند تا زنده جاودان و باقی شده‌اند^۷

بی‌گمان اطلاعات موجود در این کتاب، مانند اغلب «مقامات» های مشایخ صوفیه ادامه اطلاعات رایج در میان حلقه‌های صوفیه از روزگار شیخ صفی‌الدین بوده است و آنچه در عصر شیخ صفی‌الدین - که تولدش ربع قرن بعد از وفات عطار بوده است - رواج داشته، مستند به همان نوع اطلاعات در باب مشایخ قبل بوده است. پس می‌توان پذیرفت که شاعری با نام یا با تخلص «شگر» در نسل قبل از عطار وجود داشته که در حلقه‌های خانقاهی او را به عنوان «استاد عطار» می‌شناخته‌اند. و این نکته از رهگذری دیگر نیز قابل تأیید است: در همین کتاب، در شمار پیران اردبیل که شیخ صفی‌الدین به زیارت مزار ایشان می‌رفته است سخن از مولانا مجدالدین کاکلی اردبیلی می‌رود که «همدرس و مصاحب التحقیق فریدالدین عطار بوده است»^۸ معلوم می‌شود که در حلقه مشایخ غرب ایران اطلاعاتی در باب عطار و استاد او و همدرس او وجود داشته است. این مجدالدین کاکلی اردبیلی، مثل دیگر اعلام کتاب صفوة الصفا، تعیین هویت نشده است و یکی از حوزه‌های اصلی تحقیق در این کتاب، احراز هویت همین گونه اعلام تاریخی است. خوشبختانه در کتاب گرانقدر معجم‌اللقاب ابن قوطی، در باب خاندان کاکلی اردبیل، اطلاعات مهمی وجود دارد^۹ هم در باب جدّ این مجدالدین، یعنی اسماعیل بن حامد کاکلی و هم در باب پدرش محمود بن اسماعیل کاکلی. متأسفانه در نسخه موجود از کتاب ابن قوطی، جای زندگینامه شخصی مجدالدین کاکلی خالی مانده و فقط نام و لقب و کنیه و شغل او و نام پدرش یاد شده است به صورت: «مجدالدین ابوبکر محمود بن اسماعیل بن حامد بن کاکله الکاکلی الأردبیلی القاضی»^{۱۰} و همین مقدار اطلاع بسیار مهم است. از مجموع اطلاعاتی که ابن قوطی در باب

این مجدالدین کاکلی و دیگر افراد این خاندان می‌دهد و از بررسی و مقایسه آنها می‌توان با اطمینان قبول کرد که این مجدالدین کاکلی دقیقاً معاصر عطار بوده است و بسیار طبیعی است که «هم درس و هم تحقیق» او نیز باشد؛ بویژه که نیشابور عصر عطار، چنانکه جای دیگر یادآور شده‌ام، یکی از مهمترین مراکز علمی جهان اسلام بوده است و از سراسر ایران بزرگ، و حتی اقصای جهان اسلامی، طلاب علوم، برای تحصیل به این شهر می‌آمده‌اند.^{۱۱}

در این جا بحث ما بر سر این نیست که این شکر عارف آیا واقعاً استاد عطار بوده است یا نه. بحث از این امر را به مجالی دیگر می‌گذاریم ولی این قدر مسلم می‌توان داشت که قبل از عطار شاعری عارف با چنین نمونه‌ای از شعر عرفانی، که شیخ صفی‌الدین آن را نقل و تفسیر کرده است، وجود داشته است. پس در فاصله سنایی تا عطار، ما، باید به وجود شاعری عارف با نام یا تخلص «شکر» توجه داشته باشیم. از همان یک بیتی که شیخ صفی‌الدین نقل و تفسیر کرده است می‌توان به لحن و اسلوب و نوع مضامین شعری «شکر» پی برد و مشابهت لحن غزل‌های عطار احساس کرد.

۲- مجدالدین بغدادی: عارف نامدار قرن ششم؛ شرف‌بن‌المؤید البغدادی از مردم بغداد که خوارزم و از مریدان نجم‌الدین گبری مقتول در نخستین سالهای قرن هفتم که بعضی از قدما عطار را از جمله مریدان او دانسته‌اند^{۱۲} وی شاعری توانا بوده و مقداری رباعی و یکی دو غزل از او باقی است. از آن جا که نوع شعر و نمونه‌های بازمانده از آثار منظوم او اندک است و به سبک قدما بسیار نزدیک، تشخیصی برای شعر عرفانی او، بعد از سنایی، نمی‌توان قائل شد.

۳- شمس‌الدین محمد بن طغان کرمانی: که به گفته عوفی مقام شیخیت «خانقاه سلطان در شهر هرات به اسم او بوده است»^{۱۳} و مردی بسیار خوش سخن بوده است و چند اثر منظوم به پارسی داشته که همه در باب معارف صوفیه بوده است^{۱۴}. یکی از همین منظومه‌های عرفانی او، که عوفی بدانها اشارت می‌کند، همان مثنوی «مصباح الارواح» است که از قرن نهم به بعد به اوحالدین کرمانی نسبت داده شده است^{۱۵} و بر طبق نسخه‌های کهن موجود، مسلماً از سروده‌های همین شمس‌الدین محمد بن طغان کرمانی است^{۱۶}.

از خلال منظومه مصباح الارواح می‌توان دانست که گوینده آن در سلوک، مرید معین‌الدین صفار بوده است^{۱۷} و بر معارف تصوّف بخصوص جانب آمیخته به حکمت آن،

سخت آشنا . و هم از مقدمه این منظومه می توان دانست که وی یک چند در شام و در کوهِ لبنان (جَبَلُ الْکَامِ ظاهراً) - که مرکز صلحا و عباد بوده است - اقامت داشته و در سیر و سیاحت معنوی خویش به رهبری مرادش ، معین الدین صفار ، از جَبَلِ لبنان ، سفر روحانی خود را آغاز کرده است :

چون داد مرا به خرقه تشریف	فرمود مرا به حلقه تعریف
ناگاه پدید شد سماعی	زان مشعله شعله زد شعاعی
وانگاه مرا ز کوهِ لبنان	در حال به کعبه بُرد آسان
پنداشتمش معین دین بود	خود خضرِ مبارکِ امین بود
بُد خضرِ مبارکِ نکو کار	بر قَدِّ و حدِّ معینِ صفار

که تصریح دارد به این که در این سفر روحانی که از جَبَلِ لبنان آغاز شده ، شیخ او معین الدین صفار ، در هیأت خضر او را راهنمایی کرده است و نام این منظومه را هم او ، «مصباح» نهاده است .

این منظومه بعد از حدیقه ، مهمترین منظومه عرفانی موجود و شناخته شده در زبان فارسی است و از آن جا که گوینده آن ظاهراً قبل از عطار ، و قبل از انتشار آثار عطار ، به این اثر پرداخته است ، باید آن را مرز میان آثار سنایی و آثار عطار به حساب آوریم . شمس الدین در این منظومه به تأویل بسیاری از مفاهیم دینی از قبیل «بهشت» و «دوزخ» و «آدم» و «ابلیس» می پردازد و این مسائل ، به اعتبار انعکاسشان در شعر فارسی آن روزگار ، تا حدی تازه می دارند . وی مسلماً در کنار این منظومه و منظومه های دیگری که عوفی بدانها اشارت می کند ، دیوان شعری نیز داشته است که متأسفانه امروز نشانی از آن در دست نیست و از یکی دو غزلی که عوفی در لباب الالباب از وی نقل کرده است می توان دریافت که وی در غزل عرفانی قبل از عطار و بعد از سنایی مقام شامخی داشته است . به این غزل که یادآور بعضی از غزلهای دیوان شمس تبریزی است توجه کنید :

ای جانِ جانِ جانها^{۱۸} ، جان را به لطف جان ده

آنی که آنِ آنی ، دل را به رحمت آن ده

تن شد گران ز مهرت ، دیرش ز غم سبک گُن

دل شد سبک ز عشقت ، زودش می گران ده

بفکن ز خان و مانم ، برکش ز این و آنم
 بگسل ز عقل و جانم ، از هستیم کران ده
 دردِ دلم فزون کن ، جانم ز عشق خون کن
 از جستم برون کن ، در قُربتم امان ده
 ما را ز قَرّ مستی^{۱۹} ، برهان ز شرک و هستی
 و ندر جهانِ پستی ، توحیدِ خود عیان ده
 غزل دیگری هم عوفی از او نقل کرده است که عیناً در دیوان عطار هم آمده و ما
 در زیور پارسی^{۲۰} آن را نقل کرده ایم ، مطلع غزل این است :
 ما ز خراباتِ عشق ، مست‌الست آمدیم
 نامِ بلی چون بریم ؟ چون همه مست آمدیم
 که غزلی ست در اوجِ خصایص غزلِ عرفانیِ فارسی و از آن جاکه به نسلی قبل از نسلِ
 عطار تعلّق داشته است ، همین یک دو غزل او هم در مطالعه تحول شعرِ عرفانیِ فارسی دارای
 کمالِ اهمیت است .

۴- صفی‌الدین یزدی : از آن جاکه عوفی در شرح حال این شاعر ، از و با فعل ماضی یاد
 می‌کند که «به صفای دل و خاطر ، خورشید را طعنه زد» و «در زیّ متصوّفه رفتی»^{۲۱} پیداست
 که به هنگام تألیف لباب‌الالباب - آغاز قرن هفتم - مسلماً او در قید حیات نبوده است . اگر گفته
 عوفی را ملاک قرار دهیم او معاصر طغانشاه بوده است و این طغانشاه البتّه غیر از طغانشاه بن
 البارسلان است که در قرن پنجم بوده است . این طغانشاه از سلسله آل مؤید است که
 در فاصله سالهای ۵۶۹-۵۸۱ حاکم نیشابور بوده است . بنابراین صفی‌الدین یزدی نیز باید
 در اواخر قرن ششم در گذشته باشد .

یکی از دو غزلی که عوفی از وی نقل کرده است ، رنگ و بوی عرفانی آشکاری
 دارد . بویژه که یکی از آن غزلها ، سرمشق معروفترین غزل^{۲۲} فخرالدین عراقی (متوفی ۶۸۸)
 نیز شده است :

چه درد است این که عشقش نام کردند
 و زو آشوبِ خاص و عام کردند

هر آنچ اندر زمانه دردِ دل بود
یکی کردند و عشقش نام کردند
خراباتیست اندر عشق کانا
ز خونِ دل می اندر جام کردند
به یک ساغر، در آن بت‌خانه ما را
چنین سرمست و بی‌آرام کردند.
بسا توسن‌نمائی تُند پندار
که زیر بارِ عشقش رام کردند^{۲۳}

یادداشتها

۱- قراین بسیار زیادی در دست است که نشان می‌دهد عطار در ۶۲۷ وفات یافته یا به شهادت رسیده است از جمله قول اکثریت تذکره‌نویسان و بویژه قول دولتشاه که سال وفات او را به روز و ماه تعیین می‌کند و این خود دلیلی بر این است که وی در این مورد سندی خاص در اختیار داشته است. در باب مسأله تولد و وفات عطار، بروایت دولتشاه، جای دیگر بحثی کرده‌ام که ضرورتی برای تکرار آن نمی‌بینم ولی به هرحال سخن او را به حقیقت نزدیک می‌دانم؛ البته در مورد سال وفات عطار، آنچه در باب زمان تولد او گفته، احتمالاً ماه و روزش درست است و سالش تصحیف شده است.

۲- این روایت بیشتر ازین تصوّر برخاسته که فرض کرده‌اند وی در فتنه‌تار که اوج آن در حمله به نیشابور در ۶۱۸ بوده است به شهادت رسیده است، در صورتی که به همان دلایلی که در شماره قبل ذکر شد، وی تا ۶۲۷ زنده بوده است.

۳- برای سالیهای منقول در مورد وفات سنایی مراجعه شود به:

Of Piety and Poetry, by J.T.P. De Bruijn, Brill 1983, P. 22.

و نیز رک: تازیانه‌های سلوک، تهران، آگاه، ۱۷ که به استناد نسخه قدیمی کابل و مقدمه آن این سال

ترجیح داده شده است.

۴- نخستین بار سید احمد کسروی، با نبوغ تاریخ‌شناسانه خود متوجه این تصرفات شد و در کتاب دوران سازِ خود شیخ صفی و تبارش، تهران، ۱۳۲۱ ه. ش. آن را مورد بررسی قرار داد.

۵- شیخ صفی‌الدین در این کتاب اشعاری از سنایی، مولوی، اوحدالدین کرمانی، فخرالدین عراقی و بیش از همه عطار را مورد تفسیر عرفانی قرار داده که مستقلاً قابل بررسی است.

۶- قرآن کریم: ۵۳/۴۲.

رک: ۷- صفوة الصفا، ابن برّاز اردبیلی، مقدمه و تصحیح غلامرضا طباطبائی مجد، ۱۳۷۳، صفحه ۵۴۹.

۸- اصل عبارت چنین است و احتمالاً غلط مطبعی است: «شیخ.... بر زیارت مولانا مجدالدین کاکلی اردبیلی- که

همدرس و مصاحب التحقيق و البيان الاشعار فريد الدين عطار رحمة الله بوده است رفتند، صفوة الصفا، ص ۷۷۱.
 ۹- مجمع الآداب في مَجْمَع الألقاب، عبدالرزاق بن احمد معروف به ابن الفوطي (متوفی ۷۲۳) تحقيق محمد كاظم، وزارة الثقافة الاسلامی، تهران، ۱۴۱۶، شماره های ۹۴۲ (عمادالدين احمد بن اسماعيل كاكلي اردبيلي قاضي) و شماره ۳۸۱۴ (كمال الدين موسى بن عبدالله كاكلي اردبيلي).

۱۰- همان جا، شماره ۴۳۹۷.

۱۱- نگاه كنيد به مقدمه نگارنده بر تاريخ نيشابور، ابو عبدالله حاكم، ترجمه خليفه نيشابوري، انتشارات آگاه، تهران ۱۳۷۴ و نیز مقدمه اسرارالتوحيد، ۱ / هفتاد و سه تا هشتاد، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۶.

۱۲- مسأله ارادت عطار و ارتباط او با مجدالدین بغدادی، ظاهراً از قرن نهم و از عصر جامی آغاز شده است و سبب آن این بوده است که در عبارت مقدمه تذکرة الاولیاء نام مجدالدین خوارزمی آمده است و جامی یا کسانی قبل از او نیز، تصور کرده اند که این شخص باید همان مجدالدین بغدادی باشد که اهل خوارزم بوده است. در صورتی که نسخه های اصیل ترین نام را امام احمد خوارمی دارد و این امام احمد خوارمی هویتی است تاریخی و از معاصرین عطار. مراجعه شود به مقدمه تحفة البرره فی المسائل العشره، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی سابق، شماره ۱۴۸ (فیلم شماره ۲۸۲۶ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران) ۳۵ و در باب ضبط های متفاوت نام این مجدالدین خوارزمی یا احمد خوارمی مراجعه شود به تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسون، ج ۱، ص ۶ و نسخه بدلهای آن P. 19-20 و چاپ دکتر استعلامی، ص ۹.

۱۳- رك: لباب الالباب، چاپ استاد سعید نفیسی، تهران، ابن سینا ۱۳۳۵، ص ۲۳۲.

۱۴- رك: همان جا، همان صفحه،

۱۵- رك: مصباح الارواح، از شمس الدین بردسیری کرمانی، بهکوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.

۱۶- مراجعه شود به مقدمه مقامات اوحدالدین کرمانی، از استاد فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۸، و نیز مقدمه مصباح الارواح، ص ۸-۳.

۱۷- معین الدین صفار، هویت این عارف را استاد فروزانفر با فحص بسیار نتوانسته است تعیین کند، مراجعه شود به تعلیقات همان کتاب، ص ۹۶.

۱۸- مقایسه کنید با این غزل مولانا (گزیده غزلیات شمس، ۲۱۴):

ای جانِ جانِ جانها، جانی و چیز دیگر

وی کیمیای کاناها کانی و چیز دیگر

و نیز این غزل عطار (دیوان، چاپ دکتر تفضلی، ۶۵۲):

ای جانِ جانِ جانم، تو جانِ جانِ جانی

بیرون ز جانِ جان چیست ؟ آنی و بیش از آنی

که مسلماً مولانا غزل خویش را با توجه به غزل شمس الدین محمد بن طغان و نیز غزل عطار سروده است. اگر من این کار را کرده بودم ناقدان روز نامگی کوس رسوایی سرقت مرا بر بام تمام روزنامه های عصر می زدند. اما نوع، بی پرواست. ۱۹- اصل: ز فرو مستی.

۲۰- رك: زیور پارسی، تهران، آگاه، ۱۳۷۴ غزل شماره ۹۷ و تعلیقات آن دیده شود.

۲۱- رك: لباب الالباب، ص ۳۳۱.

۲۲- رك: کلیات عراقی، چاپ استاد سعید نفیسی، کتابخانه سنایی، تهران، ص ۱۹۳.

۲۳- رك: لباب الالباب، ص ۳۳۱.

عطار در چهره‌ای ملامتی

خلاصه

اوضاع نابسامان عصر عطار و جنگها و کُشت و کشتارهایی که به وقوع پیوسته یا در شرف وقوع بوده است، به رواج ریا و نفاق در زمان عطار می‌انجامد. پُر واضح است که دنیایی از این گونه نمی‌تواند مطلوب انسان والایی همچون عطار باشد. عطار، از این همه کاستی و ناراستی به رندی و قلّاشی می‌گریزد و همانند دیگر ملامتیان آنچه را که در خانقاه و دیر و صومعه نمی‌بیند، در می‌کده و خرابات می‌جوید. چون حلاج و شیخ صنعان، بی‌اعتنا به ردّ و قبول خلق، سر به راه قلندری می‌نهد و دستار به میخانه فرو می‌اندازد. در نظر عطار می‌کده و صومعه را اصل یکی است. رندی او در چارچوب عرفان است و هدفش از این رندی عارفانه نیز، چیزی جز ساختن انسان کامل نیست.

عطار، سراینده اشعار دلکش و پندآمیز عرفانی که آوازه سیمرغ بلندش قرن‌ها و مرزها را در نور دیده و شطحیات و کرامات اثر منشورش - تذکرة الاولیاء - در افواه خاص و عام پیچیده است، غالباً از آن سوی چهره خود که رو به روشنی است شناخته شده، و آن سوی دیگر که رو به سایه دارد کمتر معروض تحقیق و تتبع واقع شده است. در پس چهره روشن این عارف دردکشیده که چکیده آثارش پیام عشق و آزادگی و شناخت حقیقت درونی انسان است چه نهفته است؟ در پس چهره این عطار داستان‌سرا و این معلم بزرگ اخلاق، عطار «مست السّ» نهفته است؛ عاشقی بی‌پای و سر که پی بر پی رندان خرابات نهاده^۱؛ رند قلندری که انگشت‌نمای هر کوی و برزن است^۲.

در دیوان او اشعاری که از رندی و قلندری و ملامتیگری حکایت دارد کم نیست و این همه، شاید پاسخ روحی آزاده و عاصی است به دنیای اطراف خویش: دنیای بی‌عدالتیها و زورگوییها، جنگها و زد و خوردهای بی‌پایان برای کسب قدرت و مکنت، زرقها و زهدها و شیها و سالوس و رزیهها، دنیایی که «باظالمان و بی‌هزاران پیش از آن سازکنده که با اهل هنر»^۳. در همین زمانه است که نیشابور به فاصله مدتی اندک دستخوش نهب و غارت و ویرانی جبران‌ناپذیر می‌شود: یک‌بار در حمله غزان که تیغ در میان مرد و زن و کودک نهادند و کشتگان در میان خون ناپیدا شدند، حتی پناهندگان به مساجد را نیز از دم تیغ گذراندند و آتش در مسجد و مدرسه زدند و شمشیر در علما و اکابر نهادند، و آنان که مانده بودند: «روز در چاهها و کهریزهای کهن می‌گریختند، نماز شام که غزان از شهر برفتند، بیرون آمدندی و همسایگان را هر جا جمع شدندی و تفحص احوال خود می‌کردند تا غزان چه فساد کرده‌اند ... و [غزان] اسیران را شکنجه می‌دادند و خاک در دهان ایشان می‌کردند تا اگر جایی دفین کرده بودند نمی‌مودند و اگر نه به زخم آسیب شکنجه می‌مردند»^۴؛ و بار دیگر در حمله خانماسوز مغول که مهاجمان با آن همه غارت و ویرانی و کشتار فجیع مردمان، باز خاطر آسوده نداشتند چه: «به کینه تغاجار، فرمان شده بود تا شهر را از خرابی چنان کنند که در آن جا زراعت توان کرد و تا سگ و گربه آن را بقصاص زنده نگذراند»^۵. و البته نه پیش از این خراسان چندان در آرامش و آسایش بود و نه در این فاصله، چه این دیار بلاخیز یا عرصه کشمکشها و لشکرکشیهای خطائیان و غوریان بود یا عرضه گاه دسیسه‌بازیهای سرسپردگان خلفا و یا میدان زور آزمایی ترک‌زادگان و غلام‌بچگان تازه به قدرت رسیده. و نیز، فاجعه به این جا ختم نمی‌شود، چه از مدتها قبل، از نیمه دوم قرن پنجم، که آرامش و آزادی اندیشه جای خود را به تعصب و جزمیگری مذهبی سپرده بود^۶، خراسان و بویژه نیشابور دستخوش جنگهای داخلی یا شهر جنگ و کشتارهای فجیع انتقام‌جویانه فرق مذهبی گونه‌گون بود؛ و این همه حاصلی جز مرگ و ویرانی و توقف علم و هنر و فرهنگ نداشت، چنانکه در یکی از همین شهر جنگها که بین شافعیان و علویان در گرفته بود، مدارس و مساجد و بازار عطاران و شاهراه معاذ و شاهراه باغ ظاهر و چند بازار دیگر، و حتی خانه امام الحرمین، ابوالمعالی جوینی، را هم آتش زدند و جمع بسیاری کشته شدند^۷.

قتلهای بی‌هنگام و تسویه حسابهای اسماعیلیان را نیز باید بر این همه افزود. گذشته از

این همه ، دغدغه‌ای دیگر نیز خاطر مسلمانان را آشفته می‌داشت که حریم مقدس آنان را تهدید می‌کرد ؛ و آن جنگهای صلیبی بود که اخبار آن گه گاه خراسانیان را نیز مشوش می‌ساخت . قحطی و گرسنگی نیز پیامد این شرایط بود ، چنانکه گاه «مردم سگ و گربه و حیوانات دیگر را می‌خوردند»^۸ و مکمل این مصایب قهر طبیعت بود که گهگاه به صورت سیل یا زلزله و رخ می‌نمود و عده کثیری را به کام مرگ فرو می‌برد . این همان زمانه‌ای است که عوفی در باره‌اش چنین می‌گوید : «و امروز اتفاق جمهور عقلاست که در این عهد امانت از کبریت احمر و یاقوت اصغر عزیزتر شده است و وفا و مروّت و حیا و عفت از طبایع بکلی نفور گشته»^۹ و پیداست که دنیایی از این گونه نمی‌تواند مطلوب انسان والایی همچون عطار باشد ؛ و هم از این روست که عرفان پویای او سراسر تحقیر جهانی از این گونه است و درس آزادگی و پویایی و کار و تلاش و از «منت دونان» خلاصی یافتن جهانی که زورمداران و زراندوزانی همچون سنجر و وابستگانش - ترکان بدمست غلامباره و سنگدل - سخت بدان چنگ در انداخته‌اند و از هیچ کار پلید و ناصوابی ابا ندارند .

عطار جهان را به گونه‌ای دیگر می‌پسندد ؛ جهانی انسانی و بکمال ، لبریز از عشق و مهر ، رسته از خودرایی و خودنمایی ؛ اما آن را در اطراف خویش نمی‌یابد : دور دور جاهلان و ظالمان است ، هم از این روست که می‌گوید :

تا که یک عاقل بر آرد یک دمی جاهلان خوردند در هم عالمی^{۱۰} !

هر چند حقیقتی را که او در این جهان نمی‌یابد در آن دنیا جستجو می‌کند ؛ اما اکنون اوست و این همه کاستی و ناراستی و پلیدی ؛ روح بلند و طبع لطیف او این همه را چگونه برتابد ؟ پس همان بهتر که در رندی و قلاشی گریزد و خرقة سالوس جاروب خرابات کند^{۱۱} ، باشد که آنچه در خانقاه و دیر و صومعه نیست ، در میکده و مصطبه و خرابات یافت شود^{۱۲} . و این همان کاری است که سلف بزرگوار او ، سنایی و سپس مولانا جلال‌الدین و فخرالدین عراقی و دیگر عارفان دلسوخته و نیز حافظ کرده‌اند .

دیوانگان او نیز مشتی رندند که در برابر بیداد و ستم زمین و زمان قد علم می‌کنند و بی‌آن که هراسی از مجازات این جهانی و عقوبت آن جهانی به دل راه دهند ، زبان به پرخاش می‌کشایند . اینان عاصیانی هستند که نظم بی‌نظام جامعه و ارزشهای بی‌ارزش آن را به ریشخند می‌گیرند و همه را به محکمه عدل خویش می‌خوانند . بی‌عدالتی و جور بی‌پایان که دامنگیر

عموم مردمان است، اینان را به عصیان و اعتراض علیه همه چیز برمی انگیزد: دیوانه‌ای سخت عور و گرسنه چون به نیشابور می‌رسد، به هر کجا که می‌رود گله‌گاوان و اسبان یا رمة عمید خراسان را می‌بیند، چون لختی دیگر می‌رود، زیبارویان حرم او را می‌بیند که خرامان می‌گذرند و خواجهگان و غلامان از پیش و پس آنان را همراهی می‌کنند. باز چون لختی دیگر می‌گذرد، قصری آراسته و سر به فلک کشیده می‌بیند که چون می‌پرسد که این، آن کیست، پاسخ می‌شود که از آن عمید خراسان! پس ژنده خود را از سر بر می‌کند و به سوی آسمان پرتاب می‌کند و می‌گوید:

چون همه چیزی عمیدت را سزاست در سرم این ژنده گر نبود رواست^{۱۳}
هر چند رند، بدنام خاص و عام است و غالباً در معنای گریز و فریبکار و لابلالی و بدکار و بی‌آبرو به کار می‌رود و عطار نیز - همچون دیگران^{۱۴} - در آثار خود به چهره منفی او اشاراتی دارد^{۱۵}، در برخی از آثار - بویژه در دیوان او - با معنایی بجز معنای متعارف خود رخ می‌نماید. این رند بدین صفات آراسته است:

او عاشقی گرمرو و سوزنده و سرکش است که هر چه جز عاشقی را خرافات می‌داند^{۱۶}
و هر که را از عشق بی‌نصیب است، چارپا و بلکه از آن هم کمتر می‌شمارد^{۱۷}. او عقل گزافگوی پردعوی را به یک سوی می‌زند و در معشوق گم می‌شود^{۱۸}.
آزاده است و پروای دوکونش نیست، جهان و کار جهان را به هیچ می‌گیرد، به سود و زیان بی‌اعتناست^{۱۹} و او را پروای نیک و بد^{۲۰} و جنگ و آشتی^{۲۱} نیست. و اگر دوری از حرص و آز و دنیاخواهی را تعلیم می‌دهد، نمی‌خواهد که مردمان آزادگی خویش را به متاعی اندک بفروشند^{۲۲}.

درست به سبب همین آزاداندیشی، از تعصب به دور است و آن را کار کوردلان بی‌خرد می‌داند^{۲۳}. خود نیز از هیچ فرقه و گروهی نیست، هر چند که از گروه سلطان است، نه قلبی است و نه جناحی، نه حلولی و نه جز آن^{۲۴}.

پروای نام و ننگش نیز نیست چه، آن را که آتش عشق به جانش در اوفتد و در خان و مانش بگیرد، کجا پروای نام است و ننگ! بل آبروی عاشق در همین به ترک نام و ننگ گفتن است:

گر مرد نام و ننگی از کوی ما گذرکن

ما ننگ خاص و عامیم از ننگ ما حذرکن

سرگشتگان عشقیم نه دین نه دل نه دنیا

گر راه بین راهی در حال ما نظر کن^{۲۵}

مردان کامل نیز، همچون حسین منصور و شیخ صنعان، در پی حقیقت از سر نام و ننگ برخاسته‌اند. این بی‌اعتنایی به رد و قبول خلق، خودنوعی بی‌اعتنایی رندانه است به قراردادهای کور جامعه و سنگلاخهایی که تشنگان حقیقت را از وصول بدان باز می‌دارد. طرفه آن‌که این رنود را پروای بهشت و دوزخ^{۲۶} نیز نیست، که بی این همه طریق، حقیقت را می‌توان طی کرد و در معشوق ازلی گم شد.

رند واقعی از خودبینی و خودپرستی بیزار است و بر سر میدان رسوایی عشق کوس بی‌خودی می‌زند^{۲۷} و پیوسته مدعیان خود رأی را ملامت می‌کند چه، خودبینی را سدّ راه آدمی در وصول به حقیقت می‌داند^{۲۸}. هر چند او خود باده ناخورده مست می‌شود^{۲۹}، در مشرب او مستی پندار و غرور ناخوشر است از مستی باده^{۳۰}، از این رو زاهد ریایی را که به طاعات خود غرّه است انداز می‌دهد و بیش از هر چیز از سالوس و ریا بیزاری می‌جوید، چیزی که دنیای اطراف او را احاطه کرده و کمتر کسی از آن پالوده است. همه چیز در پس نقاب نهفته است: به گونه‌ای دیگراند، اما دیگر می‌نمایند؛ در این گرم بازار زرق و نفاق، این رند قلندری که از عشوّه فروشان کرامات و سیه‌گران زرّاق به‌جان آمده است^{۳۱}، سر به بازار قلندر می‌نهد^{۳۲} و دستار به میخانه فرو می‌اندازد^{۳۳}، زیرا در آیینّه گمان او در این جایها دل پاک بیشتر یافت می‌شود. همان چیزی که از کنج آن به حق راهی است که از همه راهها سهلتر و نزدیکتر است. و اگر نیز یافت نشود، دیگر از آن ادعاهای پر آب و تاب هم خبری نیست. گاه در میان همین تردامنان ملامتی که به فسق مباهات می‌ورزند، پاکدلانی یافت می‌شوند که خاص و عام را در حق آنان اعتقادی راسخ است. عوفی در این باره حکایتی نقل می‌کند که شنیدنی است: مردی عزم سفر داشت و همیان زر خود به نزد قاضی برد که این را به که بسپارم؟ قاضی او را به نزد مقامری فرستاد تا امانت خویش به او بسپارد. مرد «مقامر را در قمارخانه دید که نشسته و جامه‌ها را باخته و مانده و برهنه گشته...» پس خواست باز گردد، دیگر بار اندیشید که مگر سفارش قاضی بی‌فایدتی نیست، پس همیان زر به مقامر سپرد و به سفر رفت.

چون از سفر بازگشت، مال را بی‌کم و کاست و سر بمهر از همان جایی که خود به دستور مقامر نهاده بود برگرفت و پی کار خویش رفت»^{۳۴}. بنابراین لاابالگیری و تظاهر به فسق، به شیوه ملامتیان، و نعره زن قلندر بودن - گذشته از آن که اشارتی به از خود وارهیدن دارد - خود نوعی مبارزه با ریاکاری و زهدفروشی است. بدین سبب، او نه تنها لاف مردی و پاکبازی نمی‌زند و دعوی درک مقام و مقامات نمی‌کند، بلکه صلا‌ی رندی درمی‌دهد:

بیا تا رند هر جایی بباشیم سر غوغا و رسوایی بباشیم
نمی‌ترسی که همچون خودنمایان اسیر بند خودرایی بباشیم
بیا تا در تماشای خرابات چو رندان تماشایی بباشیم^{۳۵}

با آن که می‌داند که در این عالم رهگذری بیش نیست و یک چند روح غیبی میهمان اوست^{۳۶}، باز به شیوه خیام، به نقد وقت خوش است؛ چه، می‌داند که همه در معرض محوند و جهان نیم درم نیز نمی‌ارزد:

چون بخواهی ریخت همچون گل زبار بار کم کش باده گلفام ده
داد خود بستان که ایام گلست یا نه خوش خوش داد این ایام ده^{۳۷}

از آن رو که این رند، در روزگاری سفله‌پرور می‌زید که «الخیر شر» و اشرار الناس، اختیار الناس را فراموش کرده‌اند^{۳۸} پیوسته از درد بی‌همزبانی شکوه سر می‌دهد و می‌گوید: نیست در مذهب من هیچ به از تنهایی. و به دلیل نبودن محرم اسرار صدهزار معنی لطیف را با خود به گور می‌برد^{۳۹}. و شاید یکی از دلایل این که خاموشی را توصیه می‌کند، همین باشد؟ مگر چندی پیش از او نبود که عین القضاة سر در سری پروایی خویش کرد!

حق طلب است و از جور و بیدادی که بر انسان روزگار او می‌رود سخت به تنگ آمده است، و درست به همین سبب است که در جامه دیوانگان هویدا می‌شود و ناگفتنی‌ها را می‌گوید^{۴۰}.

سبب چیست که این رند را گاه زاهد می‌خوانند و گاه رند^{۴۱}؟ نه در مسجد گذارندش که رندست و نه در میخانه کاین خمار خامست^{۴۲}؟ گویا او خود نیز در این دوراهه سرگردان است: گهی سجاده و محراب می‌جوید و گهی رندی و قلاشی می‌گزیند^{۴۳}؛ گاه زهد و پارسایی در پیش می‌گیرد و گاه در می‌کده مقام می‌سازد^{۴۴}؟ حقیقت آن است که در نزد او می‌کده و صومعه را اصل یکی است^{۴۵} و او در این دریای بی‌نامی، دو نام آور نمی‌داند^{۴۶}.

رندی او از چارچوب عرفان بیرون نیست. هدف این عرفان رندانه یا رندی عارفانه نیز چیزی جز ساختن انسان کامل نیست. اما آیا این رند قلندری به انسان آرمانی عطار شباهتی ندارد؟ آیا این مست خراباتی - گرچه رند است - دزد و شبر و درويزه گر نیست؟ همان عارف دلسوخته ما نیست که چون روی با عوام دارد محتاط‌تر و آهسته‌تر است و چون به درون خویش رجوع می‌کند، گرمرو و بی‌پروا می‌شود؟

یادداشتها

- ۱- رک: دیوان عطار، به تصحیح تقی تفضلی، ج ۴، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۶، ۲/۴۹۱.
- ۲- رک: همان، ۵/۲۰۰.
- ۳- رک: تاریخ بیهق، به کوشش احمد بهمنیار، با مقدمه قزوینی، ج ۲، ص ۲۹۱.
- ۴- رک: سلجوقنامه، ظهیرالدین نیشابوری، تهران، کلاله خاور، ۱۳۳۲، ص ۵۰.
- ۵- رک: جهانگشای جوینی، به کوشش محمدبن عبدالوهاب قزوینی، تهران، ۱۳۲۹، ج ۱، ص ۵۰.
- ۶- رک: تاریخ ادبیات در ایران، ذبیح‌الله صفا، ج ۴، تهران، ابن سینا، ۲۵۳۶، ج ۲، ص ۱۳۶.
- ۷- رک: الکامل، ابن اثیر، ترجمة ابوالقاسم حالت، ج ۲۱، ص ۲۴.
- ۸- رک: همان، ج ۱۹، ص ۳۱۸، ج ۲۰، ص ۱۵۹.
- ۹- رک: جوامع الحکایات و لوامع الزوایات، به تصحیح محمد معین، تهران، دانشگاه تهران، ۲۵۳۵، ج ۲ (بخش ۲)، ۵۹۸.
- ۱۰- مصیبت‌نامه، به کوشش نورانی وصال، ج ۲، تهران، زوار، ۲۵۳۶، ص ۱۴۴.
- ۱۱- رک: دیوان، ۷/۳۹۲.

۱۲- و البته این همه در نزد عارفان و واصلان نمودگار رمزی عرفانی است. مثلاً خرابات در نزد عطار غالباً در معنای دل صاف و پاک که منزلگاه جانان و خراب عشق است به کار می‌رود. ترکیبات آن نیز بدین شرح است: خرابات خراب عاشقی (دیوان، ۳۸۳ / ۴-۵)؛ خرابات خراب عشق (همان، ۱۲/۳۰۶)؛ خرابات عشق (همان، ۲/۴۹۵)؛ خرابات فنا (مختارنامه، ۴۹/۲۱۲). شبستری نیز چنین می‌گوید:

خراباتی شدن از خود رهاییست خودی کفرست اگر خود پارسایست
نشانی داده‌اندت از خرابات که التوحید اسقاط‌الاضافات

۱۳- رک: مصیبت‌نامه، ص ۲۵۳-۵۴. (گلشن راز، به کوشش جواد نوربخش، تهران، خانقاه نعمت‌اللهی، ۲۵۳۵، ص ۵۴).

۱۴- مثلاً در سلجوقنامه چنین آمده است: «و [غزان] متوجه نیشابور شدند با سه چندان که عدد ایشان بود از رنود و اوباش خراسان و اتباع لشکریان به ایشان باز پیوسته» (ص ۵۰) و در جهانگشا: «پیش از آن که [حسن حاجی] از تبلیغ رسالت با نصیحت آید، شریران و اوباش در نود غوغایی برآوردند و تکبیرگویان او را بکشتند» (ج ۱، ص ۶۷) و نیز رک: لغتنامه، ذیل رند.

۱۵- از جمله در سرگذشت احمد حرب حکایت می‌کند که او را پسری بود عظیم رند که حرمت سادات را که به زیارت احمد رفته بودند نگاه نداشت و احمد سادات را چنین عذر آورد: «معذور دارید که شبی ما را از همسایه چیزی آوردند، بخوردیم و آن شب اتفاق صحبت افتاد، این پسر در وجود آمد. تفحص کردم تا آن لقمه از کجا بود: از خانه سلطان آورده بودند!» (تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، ج ۵، تهران: زوار، ۱۳۶۶، ص ۲۹۲). همچنین در حکایت کوتاهی در اسرارنامه او را این چنین معرفی می‌کند:

سبویی منی‌ستد رنبدی ز خمار که این ساعت گرو بستان و بردار
چون خورد آن باده گفتندش گرو کو؟ گرو گفت ما منم گفتند نیکو!
رهی نیکو گرو برخیز و رو تو نیز می نیم جو وقت گرو تو

(اسرارنامه، به کوشش صادق گوهرین، تهران، شرق، ۱۳۳۸، ابیات ۱۳۲۴-۲۶). و نیز رک:

منطق‌الطیر، به کوشش صادق گوهرین، ج ۳، تهران، ترجمه و نشر کتاب، ۲۵۳۶، ابیات ۳۴۲۷-۴۰.

۱۶- رک: دیوان، ۳۳/۱۰.

۱۷- رک: مصیبت‌نامه، ۱۵/۱۲۹.

۱۸- رک: دیوان، ۵/۶۴۶.

۱۹- رک: همان، ۵/۳۶۴.

- ۲۰- رک: همان، ۱۱/۳۶۰.
- ۲۱- رک: همان، ۹/۶۱۱.
- ۲۲- رک: اسرارنامه، ابیات ۲۷۱۶-۷۰ و ۲۷۰۲-۶.
- ۲۳- رک: مصیبت‌نامه، ص ۳۷-۳۸.
- ۲۴- رک: دیوان، ۱۳/۴۴۷.
- ۲۵- رک: همان، ۵۳۴.
- ۲۶- رک: منطق‌الطیر، بیت ۳۰۵۹.
- ۲۷- رک: همان، ۱۱/۵۴۵.
- ۲۸- رک: همان، ۳/۴۹۲؛ رک: الهی‌نامه، به کوشش فؤاد روحانی، تهران، زوّار، ۱۳۵۱، بیت ۲۴۲۳.
- ۲۹- رک: دیوان، ۱۸/۲۱ و ۶/۴۸۳.
- ۳۰- رک: همان، ۹/۵۰۳.
- ۳۱- رک: همان، ۱۱/۴۸۶.
- ۳۲- رک: همان، ۵/۴۱.
- ۳۳- رک: همان ۷/۳۱۵.
- ۳۴- رک: جوامع‌الحکایات، همان، ص ۵۹۶-۷.
- ۳۵- رک: دیوان، ۵۰۴ و نیز رک: غزلی‌های ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۱۳، ۶۱۴ و
- ۳۶- رک: همان، ۱۵/۲۶.
- ۳۷- رک: همان، ۱۳-۱۵/۵۸۱ و نیز ۴/۲۰۶ و ۱۱/۳۷۸. همچنین رک: مختارنامه، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، توس، ۱۳۵۸، ۱۶/۲۰۸.
- ۳۸- رک: تذکرة‌الاولیاء، دیباچه، ص ۹.
- ۳۹- رک: مختارنامه، ۷/۲۴۹.
- ۴۰- رک: اسرارنامه: ۶-۲۶۸۳، ۱۱-۲۵۱۴، ۲۶۹۷-۲۷۰۶، ۲۷۰۷-۷۱۲، ۲۷۱۴؛ الهی‌نامه: ۱۹۷۲-۷۵، ۲۰۴۶-۴۸، ۲۳۴۲-۴۵، ۲۳۹۶-۴۰، ۲۴۱۴-۲۳، ۲۲۸۵-۶، ۲۷۹۰-۲۸۰۰، ۲۸۷۴-۶، ۲۸۸۹-۱، ۳۱۳۶-۴۰، ۳۲۷۲-۳، ۳۵۰۰-۳۵۰۲، ۴۱۴۲-۴ و؛ مصیبت‌نامه: ۱۷۴، ۱۸۰، ۱۹۶، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۳۳ و؛ منطق‌الطیر: ۲۱۷۲-۷، ۲۶۳۱-۵۰، ۲۷۵۷-۸، ۳۰۰۳-۳۰۱۰ و
- ۴۱- رک: دیوان، ۴/۴۴۸.

٤٢- رک: همان، ٧/٥٨.

٤٣- رک: همان، ٦/٤٩٦.

٤٤- رک: همان، ١/٤٩٨.

٤٥- رک: همان، ٩/٣٩٢.

٤٦- رک: همان، ٧/٤٥٣.

تحلیلی نمادین از داستان شیخ صنعان

خلاصه

حکایت دلپذیر شیخ صنعان، اثر عارف بزرگوار عطار نیشابوری، از آثار بی‌نظیر و طراز اولی است که به یکی از دو شاخه اصلی تصوف و عرفان، یعنی شاخه عرفان عاشقانه (در تقابل با تصوف عابدانه) تعلق دارد و از دیرباز مورد تفسیر و تأویل مفسران صاحب نظر قرار گرفته است.

در این مقاله، پس از نقل قول نظریات مفسران گذشته و بیان معانی تمثیلی، تاریخی و متعارفی که آنان از این داستان به دست داده‌اند و ذکر برهانهایی که می‌توان در رد و قبول هر یک از این نظریه‌ها ارائه داد، کوشش شده است تا با دیدگاهی جدید به بررسی و تجزیه و تحلیل داستان پردازد و به معنا یا معانی ژرفتر، گسترده‌تر و حقیقی‌تری از این حکایت شگفت‌انگیز دست یابد و در عین حال پاره‌ای از ابهامهای داستان را نیز باز گشاید. بدین منظور، نخست به بررسی برخی از اساسی‌ترین اجزای حکایت (واژه‌ها یا عبارات کلیدی داستان) از دیدگاه دانش نمادشناسی، می‌پردازد و با آوردن شواهدی از منابع و مآخذ معتبری که امروز در دانشهای نمادشناسی و روان‌شناسی مطرح است، بدین نتیجه می‌رسد که در تأویل آثار عرفانی اصیل - همانند تمامی آثار هنری طراز اول - هرگز نمی‌توان به یک مفهوم و یک معنای مشخص و صددرصد قاطع و تثبیت شده اکتفا کرد، بلکه جهان اندیشه هنرمندان و هنرآفرینان بزرگی چون عطار، بسی فراختر و ژرفتر از آن است که در ساختن و پرداختن آثار اصیل هنری، به نقش محدود یک معنای تمثیلی یا تاریخی معین بسنده کند. هدف هنرمندان و شاعران واقعی، ترفیع پدیده‌ها و نمایش دنیای ناشناخته‌ها، شگفتیها و بیان اندیشه‌ها و آرمانهای متعالی انسانی است.

بنابراین از دیدگاه دانش نمادشناسی، در داستان شیخ صنعان، نه «شیخ» تنها

يك پيرمرد پيشواي طريقت است، نه دختر ترسا، صرفاً يك معشوق معمولی، نه سفرکردن شيخ به ديار روم گذرکردن از كشوري به كشور ديگر است و نه ديگر كردارها و رفتارهاي شيخ را مي توان به يك معنای خاص تمثیلی تعبیر کرد. واژه ها و تعبيرهايي چون دختر ترسا، شراب، سفرکردن، زنا بستن، قرآن سوختن و ... همه معانی نمادين متعددی را برمي تابد که سبب پايدارشدن تأويلهاي تازه ای از اين حکايت شگفت انگيز می گردد و چشم انداز گسترده ای را از مفاهيم نمادين در برابر دیدگان خواننده به نمایش می گذارد.

داستان شيخ صنعان، يکی از دلپذير ترين حکايتهاي منطق الطير، اثر شاعر و عارف بزرگ قرن ششم، عطار نيشابوري است. محققان، اين داستان را بيشتر، اثری تمثیلی^۱ و گاه بطور کلی رمزی^۲، دانسته اند.

تمثيل (Allegory)، روايتی است که در آن افراد، اعمال و گاه اصل موضوع، نه تنها به معنای ظاهري خود که بر افراد، اشيا، مفاهيم يا رویدادهای دیگری غير از خود نیز دلالت می کند^۳. نماد يا رمز (Symbole) که معنای گسترده آن سخن يا نوشته ای است که «جز بر آن کس يا کسانی که معهود است مخفی ماند»^۴ در معنای خاص به واژه يا گروهی از واژه ها اطلاق می شود که بر شیء يا موضوع يا مفاهيمی دلالت کند که آن شیء، موضوع يا مفهوم، خود حاکی از مفاهيم ديگر باشد؛ به سخنی ديگر اصطلاح نماد، صرفاً در مورد واژه هايی به کار می رود که آن واژه ها، خود تداعي کننده معنا يا معانی گوناگونی است که هيچ يک، معنای واژه نمادين (سمبلیک) نیست^۵.

بر اساس اين تعريفها، برای مثال، گل، در شعر فارسی، اغلب استعاره از رخسار معشوق، يعنی مشبه به آن است:

گلبرگ را ز سنبيل مشکين نقاب کن

يعنی که رخ بهوش و جهانی خراب کن^۶

گاه نیز گل، تمثیلی از خود معشوق است:

صبحدم مرغ چمن با گل نوخاسته گفت

ناز کم کن که درين باغ بسی چون تو شکفت

گل بخندید که از راست نرنجیم ولی

هیچ عاشق سخن سخت به معشوق نگفت^۷

اما در مواردی، شاعر همین واژه گل را به گونه‌ای به کار می‌گیرد که نه تشبیه است، نه استعاره و نه تمثیل:

صد هزاران گل شکفت و بانگ مرغی بر نخواست

عندلیبان را چه پیش آمد هزاران را چه شده^۸

در این بیت، گل اگرچه معنای اصلی خود را داراست، لیکن شاعر هنگام به کارگیری این واژه (و نیز واژه‌های مرغ، عندلیبان و هزاران)، دامنه فراخ‌تری را در ذهن خود تخیل کرده است. مراد او تنها این نیست که گلها شکفته‌اند و افسوس که مرغ خوشنوايي نیست تا در وصف آنان نغمه‌سرایي کند؛ بلکه هدف شاعر، بیشتر بیان اوضاع نابسامان زمانه است و بطور کلی بیان شگفتی خویش از بی‌ذوقیها، بی‌اعتنايیها، بی‌عشقیها و قدرناشناسیها. در این بیت، گل، گذشته از معنای اصلی خود و افزون بر معنای تمثیلی آن (زیبارویان، معشوقان)، نمادی است از هرگونه زیبایی (اعم از زیباییهای ظاهری یا معنوی) و نیز نمادی از هرگونه شکفتگی هنری، فرهنگی، اجتماعی و همچنان که خاموشی مرغان نیز نمادی است از خاموشی و بی‌توجهی مردم زمان. بر روی هم، اندوه شاعر به سبب از دست رفتن تمامی فرصتهای مناسب و وقتهای خوشی است که باید مغتنم شمرده می‌شده^۹، اما بی‌خردانه از دست رفته است.

در این جاست که تفاوت میان نماد با تمثیل رخ می‌نماید. بطور خلاصه، تمثیل، تنها یکی از معانی متعدد نماد و «تصویری است بی‌جان از یک مفهوم خاص که با برهانهای عقلی و استدلالی مطابقت می‌کند»^{۱۰} یا به اعتقاد یونگ: «تمثیل، گونه‌ای محدود از نماد است که نقش آن تا حد یک دلالت‌کننده، تنزل یافته است و تنها به یک معنا از مجموعه معانی ذاتی و پویای نماد اشاره می‌کند»^{۱۱}.

در هر حال، بحث اساسی، بررسی «داستان شیخ صنعان» است. در این امر که می‌توان این حکایت را، «حکایتی تمثیلی» نیز دانست، بحثی نیست؛ زیرا، براساس تعریفی که از تمثیل به دست داده‌اند، مبتنی بر این که در تمثیلهای تاریخی، قهرمانان و رویدادها، ممثل‌کننده شخصیت‌های تاریخی و رویدادها هستند^{۱۲}، اگر بپذیریم که شیخ صنعان، شخصیتی

در اصل تاریخی یا واقعی بوده است^{۱۳}، هیچ مسأله قابل بحثی پیش نمی آید. اما گذشته از آن که شخصیت تاریخی شیخ صنعان، قابل اثبات نیست^{۱۴}، در واقع اثبات این امر نیز چندان ضروری به نظر نمی رسد، زیرا بر فرض آن که، این شخصیت، به راستی در دوره ای از تاریخ نیز وجود داشته باشد، مسأله دارای دو شکل مفروض خواهد بود:

- ۱- این حوادث، به حقیقت برای او (شیخ صنعان یا هر شخصیت دیگری نظیر او) روی داده است و عطار، حکایتی تاریخی و رویدادی واقعی را برای ما نقل کرده است.
- ۲- این حکایت، دقیقاً بدان گونه که عطار نقل می کند، روی نداده، بلکه تمثیلی است از «روح پاکی که از دنیای جان به عالم ماده می آید، در آن جا گرفتار دام تعلقات می شود و...»^{۱۵}

البته پذیرفتن هیچ یک از دو وجه یاد شده، مشکلی را بر نمی انگیزد، جز آن که اگر از این حکایت بتوان تحلیلی نمادین به دست داد، دامنه ای فراخ تر و معانی گسترده تری در برابر ما رخ می نماید؛ گذشته از این که در تفسیرهای تاریخی و تمثیلی، برخی نکات نیز مبهم باقی می ماند. بدین منظور، نخست به بررسی برخی از اساسی ترین واژه ها یا عبارات داستان می پردازیم. واژه ها یا عباراتی که کلید اصلی راه گشایی به ژرف ساخت این حکایت است عبارتند از واژه های: شیخ (پیر، راهبر، پیشوا)، دختر ترسا (معشوق) و سفر.

پیر / شیخ

ظاهراً، مهمترین واژه این داستان، واژه «پیر» است «هم در معنای مردی سالخورده و هم در معنای «پیشوا و رهبری که سالک، بی مدد او به حق واصل نمی شود و مترادف الفاظ قطب، مراد، ولی و غوث است»^{۱۶} در این که عارف بزرگوار ما عطار، شیخ صنعان را در معنای تمثیلی آن، یعنی پیشوای طریقت به کار برده باشد، سخنی نیست و بعید نمی نماید که او با چنین هدف آگاهانه این داستان را به نظم کشیده است. مراد ما بیان این ادعاست که آیا ذهن ناخود آگاه عطار (و بطور کلی سازنده این حکایت) نیز تنها همین یک مفهوم را از این داستان در می یافته یا دامنه ای گسترده تر را فرا روی داشته و در صدد تصویر آن بوده است.

در فرهنگ نمادها^{۱۷}، در مدخل «پیرمرد» چنین آمده است: «پیرمرد، نماد اصول

مکتبهای نهانگرایانه است. در مطالعات نوین نمادگرایی، پیرمرد را تجسمی از «پیر خرد»^{۱۸}، یا نمادی از ناخودآگاه جمعی^{۱۹} (به اصطلاح یونگ) دانسته‌اند بر اساس نظریه یونگ، پیرمرد، بویژه اگر دارای قدرتی خاص یا حیثیت اجتماعی باشد [مانند شیخ صنعان که «پیر عهد خویش بود» و «چهارصد مرید صاحب کمال داشت»]^{۲۰}. نماد «شخصیت مانا»، یعنی نماد معنوی است که از ناخودآگاه، جوشش و فوران می‌کند؛ زیرا ضمیر خودآگاه، از ذخایر پالوده و کمالات چندان انباشته شده که بیش از این گنجایش جذب و هضم آن را ندارد^{۲۱}.

بدین ترتیب، شیخ صنعان، گذشته از پیشوای طریقت، تجسمی می‌شود از یک انسان خردمند یا تصویری می‌گردد از «پیر خرد» و نمادی از «شخصیت مانا»، یعنی نماد معنویت ناخودآگاه انسان. حتی می‌توان گفت نمادی می‌شود از یک انسان نوعی، تجسم انسانی بیرون از محدوده‌های زمانی، مکانی، تاریخی و جغرافیایی، دارای ذهنی انباشته از تصورات (ایده‌ها)^{۲۲}، ایده‌های ازلی و فطری که در ناخودآگاه جمعی همه افراد در سراسر تاریخ وجود داشته و برخاسته از خاطرات، دانسته‌ها و تجربه‌های نیاکان نوع بشر است^{۲۳}.

دختر ترسا (= معشوق)

در کتاب فرهنگ نمادها، زیر عنوان معشوق (= دختر ترسا در داستان ما) آمده است: از دیدگاه اندیشه‌های گنوستیسم (غنوسیه)^{۲۴}، زنی که مورد عشق واقع می‌شود (= معشوق)، واسطه‌ای است که در «سوفیا» تجسم یافته است. بر اساس نظریه کاتارها^{۲۵} (نظریه‌ای که به عشقهای بشری، به گونه‌ای عرفانی می‌نگرد)، این عشقها، نه واسطه یا وسیله‌ای برای استمرار انواع، بلکه جوهری کاملاً معنوی است و هادی به سوی معنویت^{۲۶}. در همین کتاب، زیر عنوان «سوفیا»، می‌نویسد: «سوفیا، همان آنیما (= روان مرد) و راهنمای تعالی مردان است ... سوفیا، واسطه‌ای میان روح جهان (جهان آفرین)، و ایده‌ها [مُثل] (ملاء اعلی) یا کمالات، یا واسطه‌ای میان ایون^{۲۷} و جهان پدیده‌هاست^{۲۸} «سوفیا» یعنی باکرة بهشتی، در اصل، در وجود «نخستین مرد» می‌زیست (رک: مرچالایاده، اهریمنان و نر و مادگی، پاریس، ۱۹۶۲)، سپس مرد را ترک گفت و مرد، پس از او هرگز نتوانست به رستگاری برسد مگر این‌که بار دیگر او را باز یابد. این تفکر را - که با اعتقاد ایرانیان باستان در باره معشوق

(دائنا) ارتباط دارد - کاتارها، اقتباس کردند^{۲۸}. در همین فرهنگ ذیل عنوان دائنا می‌نویسد: در مذهب ایرانیان باستان، دائنا، نماد اصل تائیت (آنیما) در روان مرد است. مرد نیکوکاری که از دنیا می‌رود، در سومین روز مرگ، بر روی پل سینه‌وا (Cinvat)، با دختری جوان و بسیار زیبا، یعنی دائنا روبرو می‌شود و این دختر، برای همیشه بدو می‌پیوندد. بر اثر این وصال، نخستین انسان نر / ماده، بار دیگر شکل می‌گیرد^{۲۹}.

به هر صورت، دختر ترسا، نمادی است از معشوق (یعنی واسطه‌ای در جهت تعالی پیر / شیخ صنعان)، بویژه که او یک معشوق عادی هم نیست، بلکه:

دختری ترسا و روحانی صفت در ره روح‌الله‌اش صد معرفت^{۳۰}

واژه «ترسا» (= ترسنده = راهب)، مجازاً به مسیحیان اطلاق می‌شود^{۳۱}. در آیین مسیحیت ازدواج برای راهبان (اعم از زن و مرد) ممنوع است. به هر حال، دختر، اگر هم به معنایی که ما امروز از واژه راهبه استنباط می‌کنیم، از دختران تارک دنیا نباشد، دختری است «روحانی صفت» که از دین مسیح (= روح‌الله) آگاهیهای بسیار داشته است، به زبان امروز، او، دختری است متدین و مذهبی. در واقع او، نمادی است از همان «باکره بهشتی» که در وجود نخستین مرد می‌زیسته و سپس او را ترک گفته است و «پیر» (شیخ صنعان)، این مظهر «خرد دیرینه» انسان، در پی تعالی و در جستجوی رستگاری جاوید، تا آن سوی جهان را می‌پیماید، تا سرانجام نیمه‌گم شده خود را باز یابد. بنابراین، دختر ترسا، نه تنها، تمثیلی از آلودگیهای جهان ماده نیست، که درست برعکس، نماد یک هادی، یک راهبر و یک دلیل راه است که در سیر و سلوک عرفانی، آن همه بر پیروی بی‌چون و چرا از او تأکید می‌شود^{۳۲}. هم اوست که مرید را و می‌دارد تا «به می سجاده رنگین کند»؛ زیرا که «از رسم و راه منزلها»^{۳۳} نیک آگاه است. به راستی، این دختر ترساست که شیخ، یعنی مرید خود را به‌نوشتن فرمان می‌دهد:

گفت برخیز و بیا و خمر نوش چون بنوشی خمر، آبی در خروش^{۳۴}

در حالی که شیخ در سراسر این مسیر، حتی یک بار هم - دست کم با زبان و با الفاظ - از مریدان و هم‌مسلمانان خویش تقاضای همراهی - و از آن جمله باده نوشی - نمی‌کند. پیر صنعان در گفت و شنودهای جان‌سوزی که با مریدان دارد شیفتگی دیوانه‌وار و اوج عشق و نیاز و بویژه التذاذ بی‌نهایت خود را از این عشقی که «پیرانه سر» بر او سطره یافته

است ابراز می‌دارد و اگر مریدان او، مریدانی راستین بودند، باید به خود می‌آمدند؛ اما درست برعکس:

چون مریدانش چنین دیدند زار جمله دانستند کافتادست کار
سر به سر در کار او حیران شدند سرنگون گشتند و سرگردان شدند
پسند دادندش بسی سودی نبود بودنی چون بود بهبودی نبود^{۳۵}
و شاید همین اندرزهای خام و بی‌خردانه مریدان، بُن مایهٔ بیت بلند حافظ بوده است:
تشویش وقت پیر مغان می‌دهند باز این سالکان نگر که چه با پیر می‌کنند^{۳۶}
اما شیخ حتی لحظه‌ای هم احساس پشیمانی نمی‌کند. تنها پشیمانی او از این است که چرا «پیش از این عاشق نبوده است»^{۳۷}. او در پاسخ به درخواست مریدان مبتنی بر این که به حرم بازگردد و توبه کند:

گفت سر بر آستان آن نگار عذر خواهم خواست دست از من بدار^{۳۸}
شیخ در این جذبه و بیخودی، حتی از دوزخ نیز بیم ندارد و صریحاً به یاران می‌گوید که به یار بهشتی روی خویش پیوسته و به تعبیر نمادین ما، به رستگاری رسیده است:
آن دگر گفتش که امید بهشت بازگرد و توبه کن زین کار زشت
گفت چون یار بهشتی روی هست گر بهشتی بایدم این کوی هست^{۳۹}

سفر

اما سفر کردن شیخ، در پی خوابهای مکرری که بر او واقع می‌شود، سومین مفهوم نمادین داستان است. شیخ با آن که از تمامی مزایای معنوی بهره‌مند است و بیش از پنجاه سال است تا مقام پیری و پیشوایی را داراست و چهارصد مرید صاحب کمال دارد و به گفتهٔ عطار:

موی می بشکافت مرد معنوی در کرامات و مقامات قوی^{۴۰}
چگونه ناگهان عزم سفر به دیار کفر می‌کند. ظاهر حکایت پاسخ قانع‌کننده‌ای به ما نمی‌دهد مگر رؤیاهای مکرر:

گرچه خود را قدوة اصحاب دید چند شب بر هم چنان در خواب دید

کز حرم در رومش افتادی مقام سجده می‌کردی بتی را بر دوام^{۴۱}

شگفتی در روی دادن این خوابها نیست؛ بلکه شگفتی در این است که شیخی دارای آن همه مقامات و کرامات، چگونه تصمیم می‌گیرد، این رؤیای به‌ظاهر عجیب را به مرحله حقیقت برساند. اگر، برابر با آنچه ظاهر حکایت می‌گوید و مفسران نیز اعتقاد دارند، سفر به دیار کفر (= روم) و سجده کردن بر بتی کافرکیش، به معنای آلوده شدن به گناه است، چرا شیخ عالی مقام، اقدام به چنین گناهی می‌کند؟ پاسخ این است که «سفر، از دیدگاه معنوی، هرگز به معنای گذر کردن از جایها و مکانها نیست، بلکه آرزویی است ژرف برای دگرگونی و مکاشفه‌ای که زمینه‌ساز حرکت‌های واقعی و آزمایش‌هاست.... یونگ بر آن است که سفر کردن، تصویری از نفس کشیدن و تصویری از آرزوهای ارضانده‌ای است که انسان، علی‌رغم همه جستجوهای خود بدانها دست نیافته است. یونگ، در این مورد چنین اعتقاد دارد که این «هدف» دست‌نیافتنی، همان سرزمین مادری یا «مادر گم‌گشته» ماست^{۴۲}.

بر این اساس، هیچ شگفت نمی‌نماید که شیخ (چه در مفهوم «اصول اعتقادی مکتبهای نهانگرایانه یا عرفانی و چه در مفهوم «پیر خرد» و چه در معنای «معنویتی که به‌اوج خود رسیده و در حال جوشش و فوران از ناخودآگاه است» و حتی در معنای انسان نوعی)، در پی رسیدن به «سوفیا» یا «آنیما» یا نیمه گم‌گشته وجود خویش و با هدف رسیدن به تعالی، (درجاتی برتر از آنچه اکنون داراست)، راهی سفر شود و این سفر، الزاماً، حرکتی از نقطه‌ای (در ایران، یمن یا هر کشوری) به نقطه‌ای (در روم یا هر منطقه‌ای دیگر) نیست، بلکه «نشان‌دهنده جستجویی است که در تاریکی جهان ماده (= ناخودآگاه) آغاز می‌شود و به سوی روشنایی پیش می‌رود»^{۴۳}. زیرا «سفر واقعی، نه تسلیم است و نه گریز، بلکه تعالی روحی و معنوی است و بدین سبب است که گوئون (Guenon) عقیده دارد که آزمایشهای سخت نخستین، اغلب به صورت سفرهای سمبولیک، در می‌آید»^{۴۴} و «این آزمایشهای سخت، درست همانند منازل مختلف یک سفر - به منزله مراسم تطهیر هستند. آرکی تایپ (صورت نوعی / صورت مثالی) سفر، یا زیارتی است به سوی مبدأ و سرزمین موعود، یا گریزی است از پیچ و خمهای زندگی.... بطور کلی، سفر کردن به معنای کاوش و جستجو است»^{۴۵}.

دیگر نمادها

واژه‌ها یا عبارات دیگر این داستان، اگرچه همه دارای مفاهیم متعدد و در عین حال به هم پیوسته نمادین هستند، در طرح کلی داستان، به اندازه سه واژه یاد شده، اهمیت ندارند، اما به هر حال خالی از اهمیت نیز نیستند.

شراب

واژه شراب، که در «فرهنگ نمادها» هم نماد خون و قربانی است و هم بر جوانی و زندگی ابدی دلالت دارد^{۴۶}. در ماجرای شراب‌نوشی شیخ (و مهمتر از آن، دعوت او به شرابخواری، از سوی دختر ترسا)، هر دوی این معانی قابل تطبیق است. و اظهار رضایت دختر از این شراب‌نوشی نیز پر معنا:

پیش از این در عشق بودی خام‌خام

خوش بزی، چون پخته گشتی، والسلام^{۴۷}

زَنّار بستن

دومین مفهوم نمادین، زَنّار بستن شیخ است. زَنّار، رشته یا کمربندی بوده که ذمیان نصرانی در مشرق زمین به امر مسلمانان بر کمر می‌بستند و یا اصولاً کمربند یا گره‌ای که مسیحیان بر گردن یا کمر می‌بستند^{۴۸}. مفهوم نمادین آن، بطور کلی، در بند شدن است^{۴۹}. در فرهنگ نمادها در مدخل «کمر بند / زنجیر / ریسمان، می‌نویسد: در برخی موارد مانند «ریسمان زرین» ... نماد گذرگاهی است که به آفریدگار می‌انجامد»^{۵۰}. این که زَنّاری که شیخ صنعان بر میان بست (یا زَنّاری که عطار در ذهن داشته)، زرد یا زرین بوده است یا نه، از فحوای اشعار، مشخص نمی‌شود، جز در یک مورد که زَنّار، به گیسوی دختر تشبیه شده و ظاهراً این تشبیه نه از جهت رنگ، بلکه از جهت زنجیرگونگی گیسوان دختر ترسات:

همچو چشم سوزنی شکل دهانش بسته زَنّاری چو زلفش بر میانش^{۵۱}

زیرا، در ابیات بعدی به سیاه بودن موی دختر تصریح می‌کند:

شب دراز است و سیه چون موی او ورنه صد ره مردمی بی روی او^{۵۲}

به هر حال، مسأله رنگ زنار، چندان تغییری در مفهوم کلی مسأله پدید نمی آورد، زیرا در کشف اللغات می گوید: «زنار، در اصطلاح سالکان، عبارت از عقد خدمت و بند طاعت محبوب حقیقی است در هر مرتبه که باشد عبادت، راست و درست باید کرد»^{۵۳}. و به تعبیر لاهیجی: «زنار، یعنی زنار خدمت بر میان جان بستن»^{۵۴}.

و تقریباً همین نکته را به زبانی دیگر، در فرهنگ نمادها می خوانیم: «معنای نمادین [کمر بند، رشته، زنجیر]، گاه معکوس می شود و به جای نمادی که نشان دهنده بندهای بیرونی می باشد، به معنای زنجیره های درونی، در می آید»^{۵۵}. مرچالیا، می گوید: «ارتباطی سمبلیک میان حلقه ها و بندها از یک سو و میان ریسمانها و لایرنها»^{۵۶}، از سوی دیگر وجود دارد... هدف نهایی انسان، رها کردن خویش از بندها است. همان هدفی که در فلسفه یونان نیز دنبال می شده است؛ چنانکه در «غار افلاطون»، افراد زنجیر شده اند و یارای آن که خود را رها سازند، در آنان نیست»^{۵۷}.

به هر صورت، در این داستان، زنار بستن، نه به معنای کافر شدن و از دین اسلام برگشتن، بلکه در مفهوم نمادین آن «کمر خدمت به میان بستن» یا «به بند کشیده شدن» به کار رفته است، چه، این خدمت و این بند، بیرونی باشد و چه درونی. دختر ترسا، از شیخ انتظار بندگی دارد و شیخ نیز بدین بندگی تن در می دهد، زیرا هدف اصلی، پیمودن گذرگاههایی است که به مبدأ، به آفریننده، به تعالی و به رستگاری ابدی می انجامد.

خوک بان

از مفاهیم نمادین دیگر، در این داستان، «خوک بان» کردن شیخ است معنای نمادین خوک با معنای تمثیلی آن چندان متفاوت نیست. عطار خود در همین حکایت می گوید:

در نهاد هر کسی صد خوک هست خوک باید کُشت یا زنار بست^{۵۸}

و در فرهنگ نمادها، زیر واژه خوک چنین آمده است: «نمادی از آرزوهای ناپالوده (= هوسها) تغییر ماهیت از مراتب برتر به مراحل فرودین و فرو رفتن در ورطه فساد و تباهی»^{۵۹}.

و براساس نظریه یونگ، «حیوانات، نماد روان غیرانسانی انسان، در جهان حیوانی

غرایز هستند و بر سرزمینهای ناآگاه روان دلالت دارند. هر چه حیوان پست تر، معنای نمادین آن شدیدتر»^{۶۰}. تنها نکته‌ای را که باید در این جا اضافه کرد، یادآوری این مسأله است که شیخ، به خوک‌بانی پرداخت، یعنی از خوک نفس (= آرزوهای ناپالوده) خویش، یا به تعبیر یونگ، «از غرایز حیوانی سرزمینهای ناآگاه روان» مراقبت نمود و به سخنی دیگر آنها را تحت تسلط خود در آورد.

قرآن سوختن

در مورد قرآن سوختن شیخ شاید بر اساس مفاهیم سمبلیک، نتوان حکمی قطعی به دست داد. تنها، می‌توان قرآن را نه در معنای خاص آن، بلکه در مفهوم «کتاب»، بطور کلی در نظر گرفت و آن‌گونه که در فرهنگ نمادها، از قول ابن عربی نقل شده: «کل جهان، همانند کتابی است عظیم»، کتاب سوزاندن را اشاره‌ای بر نادیده انگاشتن کل جهان دانست. همچنین می‌توان کتاب را رمز دانش به شمار آورد و سوزاندن آن را نمادی از پشت پا زدن به دانش و خرد و پیوستن به عشق محسوب داشت، چنانکه حافظ می‌فرماید:

بشوی اوراق اگر همدرس مایی که علم عشق در دفتر نباشد

(غزل ۱۶۲/۶)

سجده کردن به بت

سجده کردن به بت، در واقع نخستین کاری است که دختر ترسا، انجام آن را از پیر، می‌خواهد:

گفت دختر گر تو هستی مرد کار چارکارت کرد باید اختیار

سجده کن پیش بت و قرآن بسوز خمر نوش و دیده از ایمان بدوز^{۶۲}

در این که مراد از سجده کردن بر بت، خاکساری در برابر معشوق (= دختر ترسا) است بحثی نیست، زیرا شیخ، در پاسخ مریدانی که بدو اندرز می‌دادند در خلوت خدای را به قصد توبه، سجده کند می‌گوید:

گفت اگر بت روی من اینجاستی سجده پیش روی او زیباستی^{۶۳}

و این مسأله، بار دیگر ما را به مسأله معشوق باز می‌گرداند که از جهت نمادین، کسی جز پیشوای واقعی طریقت نیست. جالب این که معنای تمثیلی «بت ترسابچه» نیز در تأیید همین معنا و همین مفهوم است: «بت ترسابچه کامل زمانه است»^{۶۴}. بتی که تمام هدف شیخ، خوش دل ساختن اوست.

گفت چون ترسابچه خوش دل بود دل ز رنج این و آن غافل بود^{۶۵}
در شرح گلشن راز چنین می‌خوانیم: «بت ترسابچه کامل زمان است آن نور جمعیت وحدت ذاتیه ظاهر و روشن و تابان که از روی بتان، که کاملان هر زمانند، مظاهر دارد و به صورت آن کاملان صاحب زمان که اقطاب و افرادند، بر حسب اقتضای هر زمان ظهور و تجلی می‌نمایند و به سبب این مظهریت، توجه تمامت عالم را دانسته و ندانسته [= خود آگاه و ناخود آگاه] به ایشان است»^{۶۶}.

خرقه آتش زدن

سرانجام:

شیخ چون در حلقه زنار شد خرقه آتش در زد و در کار شد^{۶۷}
در فرهنگ نمادها، خرقه را نماد اعتبار و جلال و جبروت دانسته است و بنابراین، خرقه سوزاندن یا در خرقه آتش زدن، به معنای در گذشتن از همه مقامها و منزلتهای دنیوی است.^{۶۸}

و ظاهراً این واپسین مرحله از مراحل صعود روحانی و سلوک معنوی است و خواجه رندان نیز می‌فرماید.

در خرقه چو آتش زدی ای عارف سالک

جهدی کن و سر حلقه رندان جهان باش

(غزل ۲۷۲/۳)

آنچه گفته شد، تحلیلی گذرا از این داستان، براساس دیدگاههای سمبلیک یا نمادگرایانه است. بر این که همه این حدس و گمانها درست باشد، هیچ ادعایی نیست؛ زیرا اصولاً مبحث و نماد محدوده‌ای مشخص و صد در صد تثبیت شده ندارد،

بلکه همان گونه که در آغاز سخن یادآوری شد، یک واژه یا مفهوم نمادین، تداعی کننده گستره وسیعی از معانی در هم تنیده و به هم پیوسته است. در این مورد گوته^{۶۹}، می گوید: «در نماد، جزء، نشان دهنده کل است، اما نه آن گونه که در رؤیاها یا سایه ها با آن روبرو می شویم، بلکه نماد، همانند یک کشف زنده و زودگذر از مفاهیم پوشیده و تفحص ناپذیر است»^{۷۰}.

نتیجه ای که از همه این گفتگوها بر می آید این که، همان گونه که محققان ما پیشتر بیان داشته اند، اولاً مشخص نیست چه کسی یا کسانی، نخستین بار چنین حکایتی را ساخته اند و به نظر می رسد، شیخ صنعان نیز، اسطوره ای است از گونه اسطوره های شاهنامه، یعنی بر ساخته اندیشه های ملتی در طی سالیان دراز یا حتی سده هایی از تاریخ.

دوم آن که، این سرگذشت، اگرچه در جهان واقعیت و زمان تاریخی - دست کم با چنین ویژگی هایی که عطار توصیف کرده است - روی نداده، بطور قطع، در جهان پهناور اندیشه سازندگان آن - درست با همین ویژگی ها - جریان داشته است.

البته با این تحلیل، اگرچه برخی از ابهام ها که در تحلیل تمثیلی داستان به نظر می رسید، از میان می رود، اما ابهام های دیگری پدید می آید از آن جمله، این که، اگر شیخ، با این سفر معنوی و پیوستن به معشوق روحانی، به رستگاری جاوید و اصل شد، چگونه بار دیگر به حالت یا وضعیت پیشین خود بازگشت؟ آیات بعدی این داستان، به هر حال، خالی از تناقض نیست. چگونه است که حتی تنها مرید راستین شیخ که در کعبه، باقی مانده و «در ارادت [پیر] دست از کل شسته بود»^{۷۱} و به راستی آنقدر از سیر و سلوک طریقت آگاه بود که دیگر مریدان شیخ را از رها کردن پیر و بازگشتن نکوهش کند:

گر شما بودید یار شیخ خویش	یاری او از چه نگرفتید پیش؟
شرمتان باد، آخر این یاری بود	حق گزاری و وفاداری بود؟!
چون نهاد آن شیخ بر زناز دست	جمله را زناز می بایست بست
از برش عمداً نمی بایست شد	جمله را ترسا همی بایست شد ...
عشق را بنیاد بر بدنمایی است	هر که زین سر، سرکشد از خامی است ^{۷۲}

او خود، به جای پیوستن به پیر و متابعت از او، از یاران می خواهد که برای توبه و

عذرخواهی از جانب شیخ، «لازم درگاه حق شوند و شفاعت و زاری آغاز کنند؟».

مرد گفت اکنون ازین خجلت چه سود	کار چون افتاد بر خیزیم زود
لازم درگاه حق باشیم ما	در تظلم خاک می‌باشیم ما
جمله سوی روم رفتند از عرب	معتکف گشتند پنهان روز و شب
بر در حق هر یکی را صدهزار	که شفاعت، گاه زاری بود کار ... ۷۳

مگر نه این که گفته‌اند: «مدار طریقت بر پیر است که الشیخ فی قومه کالتبی فی أمته»^{۷۴}؟ و ظاهراً در طریق عرفان و طریقت - و نیز در شریعت، نسبت به پیامبران - سابقه نداشته که مریدان و پیروان، از خطا و گناهان پیر با پیامبر خود به درگاه خدا، شفاعت و عذرخواهی کنند. درست همین نکته است که ما را و می‌دارد پذیریم که عارف بزرگوار ما، عطار به گفته استاد مرتضوی، می‌خواهد «رنگ مذهبی و عابدانه‌ای به متن عاشقانه و عارفانه داستان»^{۷۵}، ببخشد. در حالی که اگر بر مبنای اصول سمبلیک، این حکایت را بازنویسی کنیم همانگونه که دیدیم نه «پیر»، الزاماً یک موجود عینی واقعی است و نه «سفر کردن»، به معنای حرکت و نقل مکان ظاهری تعبیر می‌شود و نه - مهمتر از همه - دختر ترسا، یک دختر معمولی و معشوق فتنه‌گری است که بر سر گذرگاهی در انتظار پیر سالخورده‌ای بنشیند تا «رسم عاشق‌کشی و شیوه شهر آشوبی»^{۷۶} را به اعلی درجه خود، جامه عمل ببوشاند. بلکه با تعبیر سمبلیک، پیر (در هر یک از معانی نمادین یاد شده)، سفری روحانی و معنوی را در جهت تعالی خویش (و نیز نمودن راه درست طریقت به مریدان)، آغاز می‌کند، پیرانه سر، در طریق عشق (نه الزاماً عشقی زمینی) پای می‌نهد و سرانجام با راهنمایی و دلالت معشوق عرفانی (که گاه، در چهره یک معشوق زمینی نیز رخ می‌نماید) و پیوستن بدو، به وصال ابدی و رستگاری جاوید می‌رسد.

در هر حال، سازنده این داستان، چه عطار باشد و چه اندیشه‌ورانی پیش از عطار، چه یک ذهن و چه اذهان مختلف، از شکوه و سرشاری شعر این عارف و شاعر بزرگوار، ذره‌ای نمی‌کاهد. درست است که هیچ‌یک از این ماجراها (اگرچه عقلاً امکان روی دادن آن باشد)، در جهان واقعیت روی نداده و یا دست کم روی دادن آن بسیار بعید می‌نماید، اما این استبعاد، چیزی از شگفتی و شیرینی ماجرا نمی‌کاهد. ایات بلند و عاشقانه‌ای چون:

کار من روزی که می‌پرداختند از برای این شبم می‌ساختند ...
 شب دراز است و سیه چون موی او ورنه صد ره مردمی بی روی او
 می‌بسوزم امشب از سودای عشق می‌ندارم طاقت غوغای عشق
 عمر کو تا وصف غم‌خواری کنم یا به کام خویشتن زاری کنم
 صبر کو تا پای در دامن کشم یا چو مردان رطل مردافکن کشم
 بخت کو تا عزم بیداری کند یا مرا در عشق او یاری کند^{۷۷} ...

به‌راستی که هوش از سر خواننده می‌رباید و می‌پذیرد که «سرودن شعر، ترفیع پدیده‌ها، در زبانی دوریاب و ادراک‌ناشدنی است. شاعر، تصویرهای ناشناخته‌ای می‌سازد که نمادی از ناشناخته‌ها، پیشینه‌ها و برآیندهای انسان و پدیده‌هایی است که گرداگرد او را فرا گرفته‌اند ... چشم‌انداز ناشناخته‌ها، بسیار گسترده است، زیرا دربرگیرنده برترین رازها (رازهای جهان هستی، آفرینش و جوهره زندگی) است ... رازهایی کشف نشده و حتی شکل ناگرفته^{۷۸}.

مسأله از دو حال بیرون نیست، یا ذهن خلّاق عطار، آفریننده این سرگذشت شگرف بوده است، یا عطار نیز همانند حکیم بزرگوار توس، آنچه را پیش از او ساخته بوده‌اند، با استادی و شیوایی به‌نظم کشیده است و در هر صورت، سلام و درودی به شکوهمندی درازنای تاریخ شعر و ادب و اندیشه بر روان پاک او باد.

یادداشتها

- ۱- رک: مکتب حافظ، دکتر منوچهر مرتضوی، انتشارات ستوده، چاپ سوم، ۱۳۷۰، ص ۲۹۳.
- ۲- رک: باکاروان حله، دکتر عبدالحسین زرّین‌کوب، انتشارات علمی، چاپ ششم، ۱۳۷۰، ص ۲۱۹.
- 3- A Glossary of Literary Terms, M.H. Abrams, Holt Rinehart and Winston, P. 4.
- ۴- رک: لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه رمز.
- ۵- رک: مأخذ شماره ۳، ص ۱۶۸، ذیل Symbol.
- ۶- رک: دیوان حافظ، مصحح علامه قزوینی - دکتر غنی، انتشارات زوّار، غزل شماره ۳۹۵.
- ۷- رک: همان مأخذ، غزل شماره ۸۱.

۸- رک: همان مأخذ، غزل شماره ۱۶۹.

۹- رک: همان مأخذ:

هروقت خوش که دست دهد مفتتم شمار
کس را وقوف نیست که پایان کار چیست
(۲/۶۵)

10- A Dictionary of Symbols, J.E. Cirlot, Translated from the Spanish, by: Jack Sage, Second Edition, 1971, London, P. xli .

۱۱- رک: همان مأخذ، همان صفحه .

12- A Glossary of Literary Terms, P. 4.

۱۳- رک: شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، تألیف استاد بدیع الزمان فروزانفر، کتابفروشی دهخدا، چاپ دوم، ۱۳۵۳، ص ۳۲۹-۳۳۵.

۱۴- رک: باکاروان حله، ص ۲۱۴-۲۱۹.

۱۵- رک: همان مأخذ.

۱۶- رک: فرهنگ اشعار حافظ، دکتر احمدعلی رجایی بخارایی، انتشارات علمی، چاپ چهارم، ص ۸۸.

17- A Dictionary of Symbols, P. 243 .

۱۸- «پیر خرد»، معادلی است که نگارنده برای عبارت age-old Wisdom مناسب یافته است، حافظ

می فرماید:

دل چو از پیر خرد نقل معانی می کرد
عشق می گفت به شرح آنچه برو مشکل بود
(۳/۲۰۷)

۱۹- Collective Unconscious، اصطلاحی در نظریه یونگ (Jung)، روان شناس سوئیسی الاصل.

۲۰- رک: منطق الطیر، شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، به اهتمام سیدصادق گوهرین، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، ۱۳۶۶.

21- A Dictionary of Symbols. P. 243 .

22- Plato, R.M. Hare, Oxford University Press, 1990, P. 19 .

23- Oxford English Dictionary, Oxford Univ. Press, 1991, Under, Collective Unconscious.

۲۴- Gnosticism، مکتب گنوستیسیسم، مربوط به اندیشه های پیش از مسیح و برگرفته از فلسفه یونان و دیگر منابع غیرتوحیدی است. می توان آن را گونه ای از مکتبهای نهانگرایانه (عرفانی/اشراقی) دانست (به نقل از، فرهنگ لغات آکسفورد).

۲۵- کاتار (Cathar)، نام عمومی پیروان نهضتی مذهبی که در قرون وسطی شایع و معتقد به ثنویت بود این آیین از مانویت و گنوستیسیسم ناشی شده بود و نیز بسیاری از آرای مرغیون در آن انعکاس داشت. به نظر کاتارها، خدا، فقط بر عالم روحانی حکومت می کند و با خدای شر (شیطان) که حاکم بر عالم مادی است در مبارزه است (اعتقادی برگرفته از مانویت) این فرقه در حدود قرن پانزدهم میلادی در اروپا مضمحل شد (رک: دایرةالمعارف مصاحب، مدخل کاتارها).

۲۶- رک: فرهنگ نمادها، ص ۱۹۴.

- ۲۷- aeon: دوره‌ای بی‌پایان از زنان. در مکتبهای افلاطونی، گنوستیکی و نوافلاطونی، ایرن، برابر با نیرویی است که از ازل تا ابد وجود دارد، به عبارتی، همان تجلی ذات الهی است (به نقل از: فرهنگ لغات آکسفورد).
- ۲۸- رک: فرهنگ نمادها، ص ۳۰۰.
- ۲۹- رک: همان کتاب، ص ۷۵-۷۶.
- ۳۰- رک: منطق الطیر، ص ۶۸.
- ۳۱- رک: یوهان قاطع، محمد حسین خلف تبریزی، به اهتمام دکتر محمد معین، کتابخانه زوّار، ۱۳۳۰، ذیل واژه «ترسا».
- ۳۲- رک: منطق الطیر، به تصحیح محمد جواد مشکور، ص ۱۰۷ (به نقل از فرهنگ اشعار حافظ، ص ۹۳).
- ۳۳- به می سجاده رنگین کن گرت پیرمغان گوید که سالک بی خبر نبود ز راه و رسم منزلها (حافظ، غزل ۴/۱)
- ۳۴- رک: منطق الطیر، ص ۷۶.
- ۳۵- رک: همان، ص ۷۰.
- ۳۶- باسپاس از استاد گرانقدر جناب آقای دکتر دادبه که این نکته و این بیت را یادآوری فرمودند.
- ۳۷- رک: منطق الطیر، استاد گوهرین:
- گفت کس نبود پشیمان بیش از این تا چرا عاشق نبودم پیش از این
- ۳۸- رک: همان، ص ۷۲.
- ۳۹- رک: همان، ص ۷۳.
- ۴۰- رک: همان، ص ۶۷.
- ۴۱- رک: همان، ص ۶۸.
- 42- A Dictionary of Symbols, P. 164.
- ۴۳- رک: همان کتاب، همان صفحه.
- ۴۴- رک: همان کتاب، همان صفحه.
- ۴۵- رک: همان کتاب، همان صفحه.
- ۴۶- رک: همان کتاب، ص ۳۷۴.
- ۴۷- رک: منطق الطیر، ص ۷۷.
- ۴۸- رک: لغت نامه دهخدا.
- 49- A Dictionary of Symbols, P. 191.
- ۵۰- رک: همان کتاب، همان صفحه.
- ۵۱- رک: منطق الطیر، ص ۶۹.
- ۵۲- رک: همان، ص ۷۱.
- ۵۳- از کشف اصطلاحات فنون، به نقل از لغت نامه دهخدا.
- ۵۴- رک: مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ زوّار، ص ۳۰ و ۳۱.

55- A Dictionary of Symbols, P. 191.

۵۶- Labyrinth، فرهنگ نمادها، ص ۱۹۲.

۵۷- رک: همان کتاب، همان صفحه؛ باید اضافه کرد که رهایی و رسیدن به آزادی هدفی است که در تمام مکاتب فلسفی دنبال می‌شود و اختصاص به فلسفه یونان و فلسفه افلاطون ندارد.

۵۸- رک: منطق الطیر، ص ۷۹.

59- A Dictionary of Symbols, P. 149.

۶۰- رک: همان کتاب، ص ۱۳.

۶۱- رک: همان کتاب، ص ۳۱.

۶۲- رک: منطق الطیر، ص ۷۵.

۶۳- رک: همان، ص ۷۲.

۶۴- رک: شرح گلشن راز، ص ۵۸۸.

۶۵- رک: منطق الطیر، ص ۷۲.

۶۶- رک: شرح گلشن راز، ص ۵۸۸.

۶۷- رک: منطق الطیر، ص ۷۷.

۶۸- در این باره رک: مقاله «خرقه سوزی، آیینی رندانه اما آرمانی»، دکتر اصغر دادبه، مجله شعر، سال

دوم، شماره پانزدهم و شانزدهم.

۶۹- Johann Wolfgang von Goethe، شاعر نامدار آلمانی (۱۷۴۹-۱۸۳۲).

70- A Dictionary of Symbols, P. XXX.

۷۱- رک: منطق الطیر:

شیخ را در کعبه یاری جست بود در ارادت دست از کل شست بود

۷۲- رک: همان کتاب، ص ۸۲.

۷۳- رک: همان، ص ۸۳.

۷۴- رک: اسرار التوحید، به نقل از مکتب حافظ، ص ۲۳۶.

۷۵- رک: مکتب حافظ، ص ۲۹۵.

۷۶- رسم عاشق کشی و شیوه شهر آشوبی جامه‌ای بود که بر قامت او دوخته بود

(حافظ، غزل ۲/۲۱۱)

۷۷- رک: منطق الطیر، ص ۷۱.

78- A Dictionary of Symbols, P. 157.

با سپاس مجدد از استاد گرانقدر، جناب آقای دکتر دادبه در یادآوری برخی نکات و رهنمودهای ارزشمند

ایشان، بویژه یادآوری شعر حافظ:

بشوی اوراقی اگر همدرس مایی که علم عشق در دفتر نباشد

سیری در گلزار قصص و تمثیلات عطار

خلاصه

تمثیل مناسبترین وسیله برای بیان و تعلیم اندیشه و عقاید عرفانی و اخلاقی در میان طبقات اجتماع است، که عطار نیز به سبب سخت‌گیری و تعصب حکام و نادانی پاره‌ای از اهل زمانه مصلحت را در این دیده که صراحت را کنار بگذارد و حقایق توحید و اسرار معرفت را از باطن دریاگونه‌اش در پوشش تمثیل و بطور رمزی بیان نماید. علاوه بر این عطار قصه را دست‌آویزی برای آفرینش مضامین دلنشین و نکات ظریف و شیرین عرفانی ساخته است. در این مقاله، قصه‌ها و تمثیلات چهار منظومه: منطق‌الطیر، الهی‌نامه، مصیبت‌نامه و اسرارنامه با این دید بررسی شده است.

شعر تعلیمی که در برگرفته افکار و پیامهای عرفانی، اخلاقی، دینی و اجتماعی است یکی از گسترده‌ترین انواع شعر و ادب می‌باشد که شعرای عارف برای سرایش آن از مثنوی - برگنجایش‌ترین قالب شعر فارسی - سود جسته‌اند و بیشتر به صورت تمثیل و حکایت بیان کرده‌اند؛ زیرا این معانی در تمثیل تجلی‌گاه ویژه‌ای برای خود می‌یابد. «اگر این پیام به عنوان نتیجه منطقی حکایت یا داستان در کلام پیدا و آشکار باشد و یا به صراحت ذکر شود آن را مثل یا تمثیل می‌گوییم. و اگر این فکر یا پیام در حکایت یا داستان بطور کلی پنهان باشد و کشف آن احتیاج به فعالیت اندیشه و تخیل و تفسیر داستان داشته باشد آن را تمثیل رمزی می‌نامیم»^۱. تمثیل مناسبترین وسیله برای بیان و تعلیم اندیشه و عقاید عرفانی و اخلاقی در میان طبقات مختلف اجتماع است «به احتمال زیاد به خدمت گرفتن این گونه تمثیلهای از مجالس

شیوخ صوفیه و روحانیون که مخاطبشان بیشتر مردم عامی و کم سواد بوده شروع شده و رواج یافته است»^۲.

در آثار منظوم و منثور عطار بالغ بر هزار و هشتصد قصه آمده است که او در همه آنها با باریک بینی و نکته دانی، جذبات روحانی دشواریاب را که در تنگنای لفظ نمی گنجد با سخنانی لطیف و شیرین عرضه داشته است.

حکایت در دست عطار به منزله افزاری است که از آن کارها می انگیزد و فوائد بسیار می گیرد و اگر عمری دراز در جمع حکایات و قصص صرف کرده، سود بسیار نیز برگرفته است. شاید بتوان گفت که ارزش و قیمت سخنش به واسطه در هم پیوستن و مرتبط ساختن مطالب عرفانی در این حکایتها و قصه های شیرین و دلپذیر است»^۳.

شکل کاربرد این داستانها در مقایسه با فکر و پیام شاعر بر اساس قیاس و تشبیه است که فکر عطار به منزله مُثَبِّه و حکایات به منزله مُثَبِّه به است.

در این مقال سعی بر آن است که سیر و سیاحتی گذرا داشته باشیم در گلزار با صفای منظومه های الهی نامه، اسرار نامه، منطق الطیر و مصیبت نامه - که در صحت انتساب آنها به شیخ جای هیچ شبهه نیست - تا از نزدیک پرده از چهره نقش آفرینان صاحب دل این منظومه های پر از سوز برگیریم.

نخست از اسبابی سخن می رانیم که عطار را بر آن داشته که حکایت مخیل بار معانی ظریف عارفانه قرار دهد:

۱- عطار به سبب سخت گیری و تعصب حکام و نادانی پاره ای از اهل زمانه مصلحت را در این دیده که صراحت را کنار بگذارد و حقایق توحید و اسرار معرفت را از باطن دریاوشش در پوشش تمثیل و بطور رمزی بیان نماید که هم برای اهلان اشارتی باشد و هم نامحرمان که اهلیت شنیدن آن همه سوز و شوق عاشقانه او را - که از شریعت هم عدول نمی کند - ندارند از آن بی بهره مانند.

۲- عطار شعر ایران را از دنیای محدود ادبیات اهل دربار و اهل مدرسه بیرون آورد. در فراخنای زندگی عامه، عقاید و احساسات مردم قدم نهاد^۴. و آلام و عواطف آنها را در قلم کشید. و مخاطبانش را از همین افراد عامی و عادی برگزید. از آنجایی که تمایل این اشخاص به شنیدن حکایت بیش از علاقه آنها به تعالیم مستقیم، آن هم از طریق

مباحث عقلی است؛ شیخ ما وعظ و تعلیم و سوز و درد عارفانه خود را بطور غیر مستقیم و در قالب تمثیل شرح می‌دهد. و در این راه سعی بر آن داشته که از حکایات و ادبیات عامیانه که «ریشه در زندگی مردم دارد و آبنوشش چشمه اندیشه و ذوق مردم است»^۵ بهره بگیرد. الهی‌نامه منظومه‌ای است عرفانی و نتیجه وجد و ذوق و ثمره کشف و حال شاعر که در لباس حکایتی عامیانه بیان شده است. حکایت گفت و شنود پادشاهی است با پسران خود که هریک آرزویی دارند و از پدرشان می‌خواهند که آنها را در رسیدن به خواسته‌هایشان یاری دهد. اولین شاهزاده خواستار ازدواج با دختر شاه پریان است. دومی آرزومند آموختن همه علوم سحر و جادو است. سومی طالب جام جهان نمای جم است. چهارمی سودای دست یافتن به آب حیات را در سر می‌پرورد. پنجمی دلبسته انگشتی حضرت سلیمان است و ششمی مشتاق آموختن علم کیمیاگری.

پدر فرزندان را با آوردن قصه‌ها و تمثیلهایی، به بی‌پایه و اساس بودن آرزوهایشان متقاعد می‌سازد و حقیقت مطلوب آنها را تأویل می‌نماید. «این شیوه گفتگو در قصه‌های عامیانه سابقه دارد و نمونه آن را می‌توان در سندبادنامه در گفتگوی «پادشاه با هفت وزیر خود» و در مرزبان‌نامه در داستان «ملک نیک‌بخت»^۶ دید.

پیرنهادن این گونه حکایت را با آیینی لطیف و شاعرانه به تصویر می‌کشد که اغلب «خواننده فراموش می‌کند که با یک قصه سر و کار دارد و آن را حقیقت و تاریخ می‌پندارد. و در جستجوی قهرمان داستان و عصر و زمان واقعی زندگی او بر می‌آید که در واقع وجود نداشته است»^۷. قابل ذکر است که عطار در این حکایات به نتایج عرفانی و اخلاقی عنایت دارد نه هویت تاریخی.

۳- بسیاری از حالات ذوقی و روحانی از طریق تجربه شخصی و کشف و شهود برای شیخ حاصل شده بود که اگر بطور صریح و بی‌پرده تقریر می‌گردید نه عوام آن را بر می‌تابید و نه خواص آن را می‌پذیرفتند و از بیان آن فتنه و غوغایی بر می‌خاست. پس عطار کوشیده تا این نوع تجربه‌ها و اعتقادات مذهبی و کلامی خاص خود را به صورت رمزی و سمبلیک و در پوشش حکایت شرح نماید.

منطق الطیر منظومه عرفانی زمزی است که در آن عطار تلاش جانها را برای رسیدن به جانان به گونه‌ای نمادین نشان می‌دهد. منطق الطیر سفر مرغان شیفته است به راهنمایی هدهد

در طلب سیمرغ. مرغان که نمادهای جانهایند پس از طی مهالک هفتگانه سلوک در فرجام وقتی که در آن خیل مرغان فقط «سی مرغ» باقی می ماند خود را «سیمرغ» و «سیمرغ» را سی مرغ می بینند. چون به خود و سیمرغ نگاه می کنند، یک «سیمرغ» می بینند. در حیرت، کشف این راز را از سیمرغ می جویند. بی زبان از آن حضرت خطاب می آید که این حضرت چون آینه است و هرکس خود را در آن می بیند.^۸

محو ماگردید در صد عز و ناز تا به مادر خویش را یابید باز
محو او گشتند آخر بر دوام سایه در خورشید گم شد والسلام^۹

اگرچه منطق الطیر طرح کلی رساله الطیر ابو حامد غزالی را دارد، اما نتیجه بسیار لطیف عارفانه بی که عطار به مذاق اهل تحقیق از این حکایت گرفته است در داستان غزالی نیست سالکان در رساله الطیر غزالی به معرفت و یقین و سکون می رسند. در صورتی که در منظومه عطار به وحدت و اتحاد و مکاشفه نایل می آیند.^{۱۰}

۴- می توان گفت که عطار علاوه بر مصلحت و ترس، انگیزه دیگری برای بیان لطایف و عوالم زیبای عشق و شوریدگی در پوشش قصه و حکایت داشته است. «این انگیزه ناشی از عقیده به تأثیر بیشتر و عمیق تر و نیز لذت ادبی حاصل از بیان غیر مستقیم معنی و پیام است. چه فعالیت ذهنی خواننده برای کشف معنی مکتوم در یک اثر، هم باعث لذت بیشتر و هم سبب تأثیر و نفوذ پایدارتر و عمیق تر معنی و پیام اثر، در ذهن خواننده می شود»^{۱۱}.

مصیبت نامه این نوع تمثیل است که اگرچه مانند سایر منظومه های عطار پر از اسرار معرفت و رموز تصوّف است اما «انگاره متفاوتی را دنبال می کند»^{۱۲}. قهرمان این داستان روح سالک است که پیر سخندان از آن به عنوان «سالک فکرت» نام می برد:

سالک فکرت که در کار آمدست نه ز عقل از دل پدیدار آمدست^{۱۳}

سالک فکرت به راهنمایی پیر به سیر آفاق و آنفس می پردازد، از چهل منزل می گذرد. و در این سیر با جبرئیل، میکائیل، کرسی، عرش، لوح محفوظ، بهشت، جهنم، خورشید، ماه، عناصر چهارگانه، کوهها، دریاها، جماد، نبات، جانوران، شیطان، ارواح، انسان، آدم، نوح، ابراهیم، موسی، داوود و عیسی روبرو می شود و سرانجام به پیشگاه محمد مصطفی (ص) راه می یابد. رسول خدا رموز فقر و مراحل سیر آنفس که شامل حس و خیال و عقل و دل و جان است به او می آموزد. عاقبت سیر سالک در وادی جان پایان می پذیرد.

پایان این منظومه با منطق الطیر تفاوت دارد. در منطق الطیر مرغان سالک در سیمرغ فانی می‌شوند. در حالی که در مصیبت‌نامه روح سالک پس از سیر آفاقی و انفسی به مقام عبودیت متحقق می‌شود که حاکی از بقا و وجود عبد است^{۱۴}. بدون تردید می‌توان گفت که: منشأ منظومه، مصیبت‌نامه داستان معراج بایزید می‌باشد^{۱۵} که روایتی از آن در تذکرة الاولیاء آمده است.

قصه‌ها و تمثیلات فرعی منظومه‌های عطار

سه منظومه منطق الطیر و الهی‌نامه و مصیبت‌نامه، داستانهای بلندی هستند که اندیشه عرفانی شاعر در آنها بیان گردیده و بر از تمثیلهایی است «که به‌طرح اصلی داستان پیوند می‌خورند و در زمینه فکر اصلی مطرح در داستان بی‌آن که ارتباط آشکاری با آن داشته باشند به‌پیش می‌روند و در طرح عمومی منظومه شرکت می‌کنند»^{۱۶}. این قصه‌های کوتاه که به‌صورت فرعی شاخه و برگ تنه اصیل حکایات اصلی هستند به مانند حکایات بلند، نمایانگر افکار والا و تجربیات و دریافتهای روحانی و عاشقانه شاعر و سرشار از نکات کوتاه پندآموز هستند. اسرارنامه تنها مثنوی عطار است که تمثیلات آن در طی داستان اصلی و جامع نیامده و حاوی بیست و دو مقاله و صد و هفت داستان کوتاه است. «بنای آن بر خطابات عرفانی است و تمثیلاتی که در آن بیان شده به‌مناسبت همان خطابات است»^{۱۷}. اسرارنامه طرحی چون حدیقة الحقیقه سنایی و مخزن الاسرار نظامی دارد.

کوتاه مقال آن‌که عطار قصه را دست‌آویزی ساخته است برای آفرینش مضامین دلنشین و نکات ظریف و شیرین عرفانی. او در این چهار مثنوی هشتصد و نود و هفت حکایت کوتاه نقل کرده است. برخی از این قصه‌ها را از آثار دیگران اخذ کرده و با قدرت خلافت خود به آن طرحی نو بخشیده و رنگ و جلوه دلخواه داده است. مثلاً داستان اقدام مرغان برای یافتن پادشاهی که در کلیله و دمنه هم آمده و داستان «مرگ قفس در منطق الطیر بی‌شک، ظاهراً مع الواسطه کتب حکما از روایات و قصص و اساطیر یونانی اخذ شده است»^{۱۸}. عطار قصه‌های عامیانه بسیاری را در این چهار منظومه بیان نموده و احساسات و عواطف عامه مردم را در داستانهای خویش منعکس ساخته است.

در بین داستانهای فرعی عطار قصه شیخ صنعان بی توجه به این که عطار آن را از کجا اخذ نموده از زیبایی و سوز خاصی برخوردار است. قصه رمزآلود روح پاکی است که به دام تعلقات جهان مادی می افتد و سرانجام عنایت الهی او را از آن دنیای هوسناک به عالم لاهوتی بر می گرداند.

حکایت دختر کعب و بکتاش در الهی نامه که اساس مقاله بیست و یکم است از اهمیت ویژه ای برخوردار است. «زیرا زمان حیات دختر کعب و کیفیت زندگانی او قطع نظر از مضامین شاعرانه از گفته شیخ روشن می شود. و ظاهراً تنها منبعی است که از این سخنگوی قرن چهارم بدین تفصیل به دست می آید»^{۱۹}.

بسیاری از قصه های فرعی عطار معنی رمزی و کنایی دارند و عطار به خواننده هشدار می دهد که فریفته این حکایات نشود و از ورای آن معانی را بجوید. در این حکایات شباهت فکری و حتی لفظی بین عطار و نظامی را نمی توان نادیده گرفت. برای نمونه حکایت سقراط و شاگردش که در منطق الطیر آمده است را با همان معنی می توان در اسکندرنامه نظامی یافت.

نقش آفرینان تمثیلات عطار

قهرمانان قصه های عطار از همه طبقات هستند: عارفان، عاشقان، مجذوبان، دیوانگان، پادشاهان، گدایان، صوفیان، سقایان، گورکنان و..... شایان ذکر است که عطار به وقت سرودن منظومه های منطق الطیر و اسرارنامه و مصیبت نامه به طبابت اشتغال داشته و هر روز پانصد شخص از طبقات مختلف مردم به داروخانه وی مراجعت می کردند و از او مداوا می خواستند:

به داروخانه پانصد شخص بودند که در هر روز نبضم می نمودند^{۲۰}

بدین سبب قصه های سمبلیکی او در ضمن این که درون مایه شان سوز و درد است، نشان دهنده آرزوها و افکار مردمان زمان شاعر می باشند. «و از تأمل درین حکایات می توان اطلاعات مفیدی از احوال و اوضاع طبقات اجتماعی آن ادوار به دست آورد»^{۲۱}.

از آنجایی که عطار علاقه وافری به مشایخ صوفیه و احوال و لطایف آنها داشته، منظومه هایش مشحون از قصص پندآموز صوفیه می باشد. خود گوید: «باد دوستی این طایفه

در جانم موج می‌زد و در همه وقت مفرّج دل من سخن ایشان بود، به امید آن‌که: المرء مع من احب، به قدر وسع سخن ایشان را جلوه کردم»^{۲۲}.

این نکته در خور توجه است که عطار گاهی در نقل احوال بزرگان صوفیه «تفصیل تخیلی که در آثار پیشینیانش نبوده به شرح زندگینامه‌ها وارد کرده است»^{۲۳}. او به بزرگان متصوفه چون شبلی و بایزید، حسن بصری، ابراهیم ادهم، عباس طوسی، معشوق طوسی، ذوالنون مصری، ابوسعید میهنه، شقیق بلخی، جنید و رابعه عدویه، ارادت داشته و بارها سخنان آنان را در اشعارش ذکر نموده است.

پیر سخندان در تذکرة الاولیاء از آوردن نام صوفیان نزدیک به عصر خود و معاصران، خودداری کرد و فقط احوال عارفانی را شرح داده است که دست کم دو قرن پیش از او می‌زیسته‌اند و گذشت زمان هاله‌ای از افسانه بر نام و یادشان کشیده بود و از ذکر نام متأخران و معاصران خود دریغ ورزیده و در آن کتاب تنها از خواجه یوسف همدانی با لقب امام نام برده است^{۲۴}. در آثار منظوم خود سه بار از او یاد کرده و گفته‌هایش را نقل نموده است:

یوسف همدان، امام روزگار صاحب اسرار جهان، بینای کار^{۲۵}

یوسف همدان که چشم راه داشت سینه پاک و دل آگاه داشت^{۲۶}

و در الهی‌نامه یک حکایت از قول او آورده است:

چنین گفته‌ست آن شمع دل‌افروز همه دان، یوسف همدان یکی روز^{۲۷}

عطار به مانند دیگر عرفا به رابعه عدویه - که نخستین بار مبحث عشق و محبت به حق را باز و مطرح نمود - عنایت خاصی داشته است، در تذکرة الاولیاء گوید:

«آن مُخدَرة خدر خاص، آن مستوره بستر اخلاص، آن سوخته عشق و اشتیاق، آن شیفته قرب و احتراق، آن نایب مریم صفیه، آن مقبول رجال، رابعه عدویه، رحمها الله تعالی، اگر کسی گوید که ذکر او را در صف رجال چرا کردی؟ گویم: خواجه انبیا، علیه الصلوة والسلام، می‌فرماید: ان الله لا ينظر إلى صوركم. کار به صورت نیست به نیت نیکوست. چون زن در راه خدای تعالی مرد باشد او را زن نتوان گفت»^{۲۸}.

تو رها کن سر به مهر این واقعه مرد حق شو روز و شب چون رابعه

او نه یک زن بود او صد مرد بود از قدم تا فرق عین درد بود

بود دایم غرق نور حق شده از فضولی رسته مُستغرق شده^{۲۹}

در حکایات فراوانی که عطار از رابعه نقل نموده است می‌توان دل‌بستگی و محبت شدید او را به مادرش احساس نمود. کارل گوستاو یونگ می‌گوید: «نخستین و مهمترین تجربه از زن برای یک مرد، به واسطه مادر او حاصل می‌شود. مردانی وجود دارند که هرگز موفق به رها کردن خویشتن از قدرت جذاب و مفتون‌کننده مادر نمی‌گردند»^{۳۰}.

مادر شیخ آن‌گونه که از فحوای کلامش بر می‌آید «اهل معنی بوده و نفس مؤثر و آه سحرگاهی عرش‌گذار داشته و مدت بیست سال طریق زهد پیش گرفته و خلوت گزیده و پشت‌دار شیخ بوده است»^{۳۱}. در سوگش می‌گوید:

مراگر بود انسی در زمانه	به مادر بود و او رفت از میانه
اگرچه رابعه صد تهمتن بود	و لیکن ثانیه این نیک زن بود
چنان پشتم قوی داشت آن ضعیفه	که ملک شرع را روی خلیفه
نبود او زن که مرد معنوی بود	سحرگاهان دعای او قوی بود
عجب آه سحرگاهیش بودی	ز هر آهی به حق راهیش بودی ^{۳۲}

علاقه عطار به مادرش و رابعه ناشی از این باور است که: در راه وصول به جانان و در مقام قرب صورت مرد داشتن شرط طریق نیست و سیما و صورت زن هم نمی‌تواند حجاب راه باشد. و «مرد به حقیقت کسی است که هوی را مطیع گرداند و زن آن‌که فرمان هوی و هوس برد خواه به صورت مرد باشد یا زن»^{۳۳}.

در مثنویهای عطار به حکایاتی بر می‌خوریم که از سلطان محمود و ایاز ترک نقل کرده است. این دو در پرتو تفسیرهای عطار چهره‌ای معنوی و روحانی پیدا کرده و مبدل به قهرمانان عرفانی گشته‌اند. عطار شصت و یک داستان از محمود غزنوی بیان نموده است. و همواره از او «که زندگی واقعی هرگز پسندیده خردمندان نتواند بود به خوبی یاد کرده و او را به خصال پسندیده و لطایف ذوقی ستایش نموده و شاه دینش خوانده است»^{۳۴}.

تمثیلات طنزی در آثار عطار

عطار با مصائب و دردهای مردم آشنا بود. و با آن لطافت طبع و نازک‌دلی از دیدن معایب و نارساییهای اجتماع رنج می‌برد. و برای اصلاح و بیداری مردم نکات انتقادی خود

را با باریک بینی خاصی در این تمثیلات طنزی به تصویر می کشد و «با پلیدیها مجادله می کند و با نیرنگها و دورویی ها و بی عدالتی ها می ستیزد»^{۳۵}.

طنز عطار فریاد توده های محروم و مصیبت زده قرن ششم و هفتم است، در خود دنیایی از خشم و نارضایی پنهان دارد. اگر رندانه و قلندرانه بر کاستیهای زمانش خرده می گیرد، هدفش آگاهی و تربیت و ارشاد عامه مردم است. و آهنگ بیانش در این قصه ها قلندرانه است که گاهی سوز غزلیاتش را پیدا می کند. «و معانی شورانگیز آنها بعضی اوقات شطحیات بایزید و حلاج را به خاطر می آورد. و در همین موارد است که سخن مؤثر و قوی و آسمانی می شود و به شیوه کلام مجذوبان و الهام یافتگان نزدیک می گردد»^{۳۶}.

نقش آفرینان تمثیلات طنزی عطار، مجذوبان، آشفته گان و بهالیل، یعنی عقلای مجانین هستند. او صد و پانزده قصه در باره این مجانین سروده، و توسط آنان از دردهای بشری پرده برگرفته است.

«فردگریزی در واقع یک نوع مقاومت منفی اهل تصوف در مقابل ارباب قدرت و نفی اهمیت و عظمت جباران عصر بوده است. و عطار این عقلای مجانین را سخنگویان جناح معترض جامعه در برابر ارباب قدرت ساخته است»^{۳۷}. و از زبان آنان صاحبان زر و زور را به دین داری و عدالت پروری فرا می خواند.

چشم او ناگه به زیر پل فتاد	بر پلی می شد نظام الملک شاد
فارغ از هر دو جهان خوش خفته بود	بیدلی در سایه پل رفته بود
هر چه هستی فارغ و خوش خفته	گفت اگر عاقل اگر آشفته
کی دو تیغ آید به هم در یک نیام	بیدل دیوانه گفتش ای نظام
آن همه داری و این می بایدت	ملک دنیا هست دین می بایدت
هر دو با هم راست ناید کثر مبارز ^{۳۸}	گر ترا دین باید از دنیا مناز

شاعر گاهی به بهانه این که:

توبه انکارش نیاری یاد کرد ^{۳۹}	شرع چون دیوانه را آزاد کرد
گفت من بی برگم این کار خداست	حتی بر نظام آفرینش خرده می گیرد؛ نظیر:
من خدا را آزمودم قحط سال	آن یکی دیوانه ای یک کرده خواست
	مرد مجنون گفتش ای شوریده حال

بود وقت غرز ز هر سو مرده‌ای و او نداد از بی‌نیازی گرده‌ای^{۴۰}
 عطار با این طنزها برای خود نوعی مصوئیت می‌آفریند. و در ابیات زیر به گونه‌ای
 دلپذیر و ظریف به توجیه دلیل خود مبنی بر برگزیدن این شوریدگان به‌عنوان نمایندگان
 سخنگوی خود می‌پردازد:

گفت با مجنون شبی لیلی به راز	کای به عشق من ز عقل افتاده باز
تا توانی با خرد بیگانه باش	عقل را غارت کن و دیوانه باش
زانک گر تو عاقل آیی سوی من	زخم بسیاری خوری در کوی من
لیک اگر دیوانه آیی در شمار	هیچ کس را با تو نبود هیچ کار ^{۴۱}
عطار به این مجذوبان ارادت خاصی دارد:	
قصه دیوانگان آزاد گiest	جمله گستاخی و کار افتاد گiest
آنچ فارغ می بگوید بیدلی	کی تواند گفت هرگز عاقلی ^{۴۲}

خوش بود گستاخی دیوانگان خوش همی سوزند چون پروانگان^{۴۳}
 فرجام سخن آن که قصص عطار آکنده از سوز و اندوه است؛ «چه او شیفته درد است
 به آن انس دارد و در پی درمان نیست. اگر سرانجام درمانی می‌یابد آن را عین درد می‌بیند»^{۴۴}.
 هر کرا این درد عالم سوز نیست در شبست و هرگز او را روز نیست
 درد می‌باید که بی درمان بود تا اگر درمان کنی آسان بود^{۴۵}

هرکجا دردی بود درمان پذیر آن نباشد درد کان باشد زحیر
 جان اگر نبود مراجنان بس است داروی من درد بی درمان بس است^{۴۶}
 و صوفیه این سخنان درد آلود او را بدان سبب که در سالکان طریقت و عاشقان معرفت تأثیر
 فراوانی داشته «تازیانه اهل سلوک» خوانده‌اند.
 ذره‌ای درد خدا در دل ترا بهتر از هر دو جهان حاصل ترا^{۴۷}

یادداشتها

- ۱- رک: رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، دکتر تقی پورنامداریان، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، ص ۱۱۹.
- ۲- رک: همان، ص ۱۲۳.
- ۳- رک: شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار، استاد بدیع الزمان فروزانفر، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰، ص ۵۷.
- ۴- رک: جستجو در تصوف ایران، دکتر عبدالحسین زرین کوب، امیرکبیر، ۱۳۵۷، ص ۲۵۶.
- ۵- رک: «بحثی در ادبیات عامیانه»، دکتر رضا انزابی نژاد، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، ۱۳۵۴، ص ۳۷.
- ۶- رک: باکاروان حله، دکتر عبدالحسین زرین کوب، انتشارات ابن سینا، تهران، بی تا، ص ۲۱۰.
- ۷- رک: همان، ص ۲۱۶.
- ۸- رک: رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، ص ۳۶۸.
- ۹- رک: منطق الطیر، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح دکتر سید صادق گوهرین، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶، ص ۲۳۶.
- ۱۰- رک: باکاروان حله، ص ۲۱۲.
- ۱۱- رک: رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، ص ۱۱۹.
- ۱۲- رک: ادبیات کلاسیک فارسی، آرتور جان آربری، مترجم دکتر اسدالله آزاد، معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۱، ص ۱۵۱.
- ۱۳- رک: مصیبت نامه، شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، تصحیح دکتر نورانی وصال، زوّار، تهران، ۱۳۶۴، ص ۵۷.
- ۱۴- رک: شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار، ص ۳۱۷.
- ۱۵- رک: باکاروان حله، ص ۲۱۱.
- ۱۶- رک: رمز و داستانهای رمزی، ص ۳۶۶.
- ۱۷- رک: جستجو در تصوف ایران، ص ۲۶۲.
- ۱۸- رک: باکاروان حله، ص ۲۰۹.
- ۱۹- رک: شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار، ص ۲۹۵.
- ۲۰- رک: همان، ص ۵۰.
- ۲۱- رک: باکاروان حله، ص ۲۰۹.
- ۲۲- رک: تذکرة الاولیاء، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح دکتر محمد استعلامی، کتابفروشی زوّار، ۱۳۶۰، ص ۳۴.

- ۲۳- رک: تصوف و ادبیات تصوف، یوگنی ادوارد ویچ برتلس، ترجمه سیروس ایزدی، امیرکبیر، ۱۳۵۶، ص ۲۷۹.
- ۲۴- رک: رتبه الحیات، یوسف همدانی، تصحیح دکتر محمد امین ریاحی، توس، ۱۳۶۲، ص ۱۴.
- ۲۵- رک: منطق الطیر، ص ۲۱.
- ۲۶- رک: همان، ص ۲۲.
- ۲۷- رک: الهی نامه، فریدالدین محمد عطار نیشابوری، تصحیح هلموت ریتر، توس، ۱۳۶۸، ص ۲۲.
- ۲۸- رک: تذکرة الاولیاء، ص ۶.
- ۲۹- رک: منطق الطیر، صص ۳۳-۳۴.
- ۳۰- رک: مقدمه ای بر روانشناسی یونگ، فرید افوردهام، ترجمه دکتر مسعود میربها، شرکت افست گلشن، ۱۳۵۱، ص ۹۸.
- ۳۱- رک: شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار، صص ۳۱-۳۲.
- ۳۲- رک: همان، ص ۱۱۳.
- ۳۳- رک: همان.
- ۳۴- رک: ارزش میراث صوفیه، دکتر عبدالحسین زرین کوب، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۵۶، ص ۱۳۴.
- ۳۵- برای اطلاع بیشتر در مورد «طنز» رجوع شود به مقاله دکتر ابوالقاسم رادفر در، گستره تاریخی و ادبیات (۱)، نشر گستره، تهران، ۱۳۶۴، ص ۱۲۲.
- ۳۶- رک: ارزش میراث صوفیه، ص ۱۴۳.
- ۳۷- رک: دنباله جستجو در تصوف ایران، دکتر عبدالحسین زرین کوب، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۹، ص ۳۹.
- ۳۸- رک: مصیبت نامه، ص ۱۳۰.
- ۳۹- رک: همان، ص ۲۵۱.
- ۴۰- رک: همان.
- ۴۱- رک: همان، ص ۲۴۹.
- ۴۲- رک: همان، ص ۳۰۰.
- ۴۳- رک: منطق الطیر، ص ۱۹۲.
- ۴۴- رک: مصیبت نامه، ص ۸ (مقدمه).
- ۴۵- رک: همان، ص ۲۱۹.
- ۴۶- رک: همان.
- ۴۷- رک: همان، ص ۱۴.

قلندر: جای‌باش قلندریان در آثار عطار نیشابوری

تو خانقاه و خرابات در میانه مبین
خدا گواست که هر جا که هست با اویم^۱

خلاصه

«قلندر، جای‌باش قلندریان» تحقیقی است دربارهٔ محل عبادت و ریاضت صوفیان و قلندریان. لفظ «قلندر» که در ذهن و زبان مردم و در فرهنگها، به مفهوم «مردم درویش بی‌قید در خوراک و پوشاک و طاعت» شهرت یافته، در اصل، جای‌باش و محل سکونت قلندریان و مردم بی‌قید و بند بوده است و خود این افراد را با نسبت دادن آنها به این «قلندر»، «قلندری» و جمع آن را «قلندریان» می‌گفتند، مانند «خراباتی»، «لنگری» و «خانقاهی» که به معنی خرابات‌نشین و لنگر‌نشین و خانقاه‌نشین بوده است. بنابراین ترکیبی چون «راه قلندر»، مانند «راه خرابات»، «راه خانقاه» و «راه میخانه» به کار می‌رفته است نه به معنی «شیوهٔ قلندری» که بعضی از شارحان دیوانها معنی کرده‌اند.

پیش از عطار نیشابوری و هم بعد از او، نیز این لفظ را به همان مفهوم و معنای جا و مکان قلندریان و مترادف با «لنگر» و «رباط» و برابر با «خانقاه» و «صومعه» به کار می‌برده‌اند. عطار نیشابوری، صریحاً و در حدود ۱۸ مورد در آثار خویش، این لفظ را به همان معنی اصلی - جای‌باش قلندریان - به کار برده است.

از نیمه دوم قرن دوم هجری که به نام ابوهاشم صوفی کوفی بر می خوریم - و او ، ظاهراً ، اولین کسی است که به نام صوفی نامیده شده است - صوفیان ، به تبع زاهدان ، در جستجوی جایی آرام و دور از غوغای مسائل دنیاوی ، بوده اند که سر عبادت بر درگاه عبودیت معبود حقیقی بسایند و آینه دل را از زنگار و کدورتها بزدایند تا جمال الهی را در این آینه خداداد ببینند که :

چون کسی را نیست چشم آن جمال و ز جمالش هست صبر لامحال
با جمالش عشق نتوانست باخت از کمال لطف خود آینه ساخت
هست از آینه دل ، در دل نگر تا ببینی روی او در دل ، مگر^۲

شاید اولین جایهایی که صوفیان و عارفان مسلمان ، به زهد و عزلت می پرداختند ، مساجدی بود که از طرف خلفا ، امرا ، حکام و یا افراد خیر ، ساخته می شد که در آنها جای خاصی را برای عزلت نشینان و معتکفان در نظر می گرفتند ، و صوفیان نیز به پیروی از اهل صقه در این زاویه ها و غرفه ها ، جای می گرفتند و به عبادت حضرت حق می پرداختند .
استفاده صوفیان از مسجدها دلایل خاصی نیز داشته است :

یکی از دلایل ، این بود که در قرون اولیه ، چندان فرقی بین زاهدان و صوفیان نبوده است و در حقیقت تصوف ، دنباله زهد اسلامی است ، دلیل بر این امر ، کتابهای طبقات الصوفیه سلمی و ترجمه آن از خواجه عبدالله انصاری ، کشف المحجوب هجویری ، تذکره الاولیای عطار نیشابوری و نفحات الانس جامی است .

در سلسله صوفیان و اولیایی نیز که ذکر کرده اند - خصوصاً تا اواخر قرن دوم هجری - بیشتر از زاهدانی چون اوئیس قرنی ، حسن بصری ، مالک دینار ، محمد بن رافع و نام برده اند که همه از زاهدان بنام بوده اند که سخن ظریف و بر مذاق اهل طریقت می گفته اند^۳ .
بنابراین مقدس ترین مکانها برای صوفیان ، مسجد بوده است .

دلیل دیگر ، تشبیه ایشان است به اهل صقه ، که مردمانی قانع ، زاهد و خدای ترس بوده اند و در اول هجرت ، در صقه مسجد رسول خدا ، روزگار به سر می بردند و به اعتکاف و عبادت می پرداختند . البته گروهی از محققین هم معتقدند که کلمه صوفی ، مأخوذ یا منسوب است به واژه صقه ، و مقصودشان از صقه ، صقه نشینان و اهل صقه اند ، هر چند جای تردید بسیار است^۴ - دیگر این که «مسجد» محور فعالیتهای مختلف فرهنگی اسلامی و برخوردار از

موقعیت شایسته تبلیغی بود، بدین سبب، زاهدان و صوفیان هم اصول و اندیشه‌های بنیادی آیین تصوّف را در مساجد، ابراز و القاء می‌کردند^۵. بنابراین ارتباط صوفیان دورانِ اوّل با مساجد، ارتباطی تنگاتنگ بوده و شاید اوّلین جای‌بایش آنها، مسجد بوده است.

صوفیانی چون جُنید بغدادی و حُصَری، اغلب، کرسی ارشادشان، در مساجد بوده است^۶ و البته، یکی از علل برخورد فقیهان و صوفیان، از اوّل، نیز همین مسجدنشینی صوفیان می‌تواند تلقی شود. بعدها گاهی در کنار مساجد، خانقاه‌های نیز بنا می‌شد، چنان‌که مسجد جامع اصفهان، به صورت یک مجتمع ساختمانی بنا شده بود و شامل مسجد و مدرسه و خانقاه و وسیع و کتابخانه و کاروانسرا و مغازه‌ها و جز آن بوده است^۷.

جای‌بایش دیگر صوفیان بعد از مسجد، غارهای امن در دل کوه‌ها بوده است، انسانهای اوّل و به دنبال آنها یهودیان و مسیحیان از غارهای مقدّس برای اجرای مراسم مذهبی خویش، استفاده می‌کردند، خصوصاً مسیحیان، که اغلب راهبان - در دل شب - به غارها پناه می‌بردند، پلاس می‌پوشیدند، «مولو» می‌زدند و نیایش می‌کردند، به قول خاقانی شروانی:

به جای صُدرهٔ خارا چو بطریق پلاسی پوشم اندر سنگ خارا

مرا بینند در سوراخ غاری شده مولو زن و پوشیده چوخا^۸

در دنیای اسلام نیز کوه، مظهر عظمت، قدرت، پاکی و سکوت و صفاست. از کوه صفا و مروه گرفته تا غار مقدّس حراء، که جایگاه تصفیّه بزرگترین و جوانمردترین بندگان خداست و اوّلین مهبط وحی الهی است و پیامبر (ص) دوران تفکّر و خودسازی را در این کوه می‌گذرانده است. به همین علّت اصلی و با توجّه به سابقهٔ عبادت در غارها و کوه‌ها، بعضی از صوفیان، مدّتی از عمر خود را در بعضی از غارها می‌گذرانند.

در زندگی ابراهیم ادهم آمده است که: «.... پس از آنجا برفت تا به نیشابور رسید، گوشه‌یی خالی می‌جُست تا به طاعت مشغول شود، غاری است آنجا، مشهور، نه سال در آن غار ساکن بود... که داند که در آن غار، شبها و روزها چه مجاهده کشیدی؟^۹!....». این غار، امروزه مشهور است به غار ابراهیم ادهم و در ده ابراهیم ادهم واقع است در نیشابور. در زندگی بایزید بسطامی و ابوسعید ابی‌الخیر نیز از غارنشینی و خلوت در کوه ذکر کرده‌اند^{۱۰}. بنابراین کوه و غارهای امن این کوه‌ها، مأمنی خلوت برای خلوت‌نشینی و عزلت‌گزینی و تصفیّه درون صوفیان بوده است.

دیگر از مکانهایی که صوفیان برای عبادت و ریاضت بر می‌گزیدند، رباطها بوده است. معانی «رباط» در فرهنگها، بدین صورت است: پاسگاه مرزی، کاروانسرای، خانقاه، نوانخانه، غریب‌خانه، مهمان‌سرای، قلعه، معبد، دارالعلم و....^{۱۱}

این که این رباطها در اوّل مانند برجهای مراقبت و قلعه‌های کوچکی بوده‌اند که مجاهدین اسلام در آنها از حریم اسلام دفاع می‌کرده‌اند و در اوایل بیشتر در مرزهای خراسان و شام و شمال آفریقا ساخته می‌شده^{۱۲} موضوعی است که اغلب تاریخ‌نویسان آن را متذکر شده‌اند، ولی نکته برجسته و قابل تأمل این است که صوفیان، از همان قرنهای اولیه اسلام، به این رباطها وارد می‌شدند و ضمن این که به عبادت و تطهیر و تصفیه باطن می‌پرداختند، در مواقع لزوم نیز شمشیر به دست می‌گرفتند و از ثغور اسلام دفاع می‌کردند و در این کار نیز تأسی به اهل صفه می‌کردند که خود «شیران روز بودند و زاهدان شب». در ترجمه حال بعضی از صوفیه، از جهاد آنها در راه خدا و کشته شدن در راه او، ذکر شده است^{۱۳} و از بعضی از مشایخ به عنوان «شیخ ثغور»^{۱۴} نام برده‌اند.

بعد از سپری شدن دوران جنگها، چه با ترکان و چه با حبشیان یا رومیها - صوفیان، در همین رباطها از «جهاد اصغر»، به «جهاد اکبر» روی آوردند و به سرکوبی نفس و ریاضت این اسب سرکش وحشی، پرداختند؛ در نتیجه، رباطها، جایی و مأمنی برای عبادت صوفیان شد - بخصوص که خود رباط و کاروانسرا، در ذهن آنها، این فکر را تداعی می‌کرد که دنیا چون کاروانسرای است و انسان در آن سفری و گذری.

جای‌باش خاص صوفیان، از حدود قرن دوم هجری، خانقاه بوده است - که خود، تاریخی مفصل دارد و می‌توان در این مورد به کتاب «تاریخ خانقاه در ایران» مراجعه کرد - بطور خلاصه، می‌توان گفت که اولین خانقاه در رمله شام به وجود آمده^{۱۵} و به گمان بعضی، اوّل سازنده خانقاه، ابوهاشم صوفی کوفی بوده است^{۱۶}. و جایگاه اصلی عبادت و تربیت و سیر و سلوک صوفیه، همین خانقاه بوده است که به نامهای دُویه، زاویه، صومعه نیز نامیده می‌شده است. سعدی می‌گوید:

صوفی از صومعه گو خیمه بزن بر گلزار که نه وقت است که در خانه نشینی بی‌کار^{۱۷}

اما غرض از این مقدمه این بود که گروههای مختلف صوفیه، هر یک جای خاصی را برای عبادت بر می‌گزیدند تا در آن به تصفیه باطن و اعمال عبادی بپردازند؛ یا زیر نظر پیری

صاحب نفس طی طریق نمایند. ولی بعضی از فرقه‌های صوفیه با روشهای خاص خویش - که گاهی متمایز از سایر فرقه‌ها نیز می‌باشد - جاهایی مخصوص به خود، ترتیب می‌دهند که این مکانها نیز با جای‌بایش دیگران متمایز است؛ از جمله «لنگر» و «قلندر».

کلمه «لنگر» بر خلاف آنچه که بعضی می‌پندارند که واژه‌ای خارجی است^{۱۸} واژه‌ای فارسی است که به معانی ضریح و تربت بزرگان و خوردنگاه^{۱۹} به کار رفته است و در شعر فرخی سیستانی - که در فرهنگ آندراج مذکور است به معنی گدا و نیازمند به کار رفته است، در این بیت:

تو مردم کریمی، من لنگر گرانم ترسم ملول گردی با آن کرم ز لنگر^{۲۰}
البته «لنگر» به معنی فوق باید مجاز باشد با علاقه حال و محل یا ظرف و مظهر، یعنی «لنگر» - مکان گدایان - گفته است و گدا و نیازمند را اراده کرده است، و مقصود از گدا و نیازمند نیز قلندریان و صوفیان و درویشان بوده است؛ چنان‌که باباطاهر عریان، عارف سوخته و زنده دل قرن پنجم که در زمان طغرل سلجوقی زنده بوده، آن را به همین معنی، یعنی مکان زندگی قلندریان به کار برده است که می‌گوید:

مو آن رندم که نامم بی قلندر نه خوان دیرم نه مان دیرم نه لنگر
چو روز آیه بگردم گرد کویت چو شو آیه به خشتان وانهم سر^{۲۱}
که «لنگر» محل بودن «قلندر» به کار رفته است. در این شعر سنایی غزنوی نیز «لنگر» به معنی جایگاه «مقامران» و «رندان» است:

معشوق مرا ره قلندر زد زان راه به جانم آتش اندر زد
گه رفت ره صلاح دینداری گه راه مقامران لنگر زد
رندی در زهد و کفر در ایمان ظلمت در نور و خیر در شر زد^{۲۲}
بنابراین «لنگر» جایی را گویند که در آن جا همه روزه به فقیران طعام دهند و محل اجتماع و خوردنگاه صوفیان^{۲۳} بوده است. اگرچه در بعضی فرهنگها، آن را به معنی «طعام که به فقرا و مساکین دهند»^{۲۴} نیز به کار رفته است.

واژه «لنگر» جای‌بایش قلندریان - «قبلاً در ناحیه شرق ایران و سرزمین هند معمول بوده، پس از آن به نواحی غرب آمده و در منطقه ترکیه هم استعمال پیدا کرده است»^{۲۵} در آثار مستشرقین نیز به معنی خانه و دیر قلندران به کار رفته است^{۲۶}. از قرن نهم به بعد،

«موضوع لنگر سازی بیشتر در هند معمول و رایج بود و درویشان ساکن آن منطقه، هم به اقتضای شرایط فرهنگی و جغرافیایی و اثرپذیری از مرتاضان هندی، آزادتر و بی‌بند و بارتر از صوفیان منضبط و مقید ساکن در نواحی دیگر اسلامی بودند، به همین سبب، خانقاهها و لنگرهای منطقه خراسان، غالباً مهماندار درویشان بی‌سلسله و قلندری و افراد بی‌کاره و درویش‌نما بودند و مدیران آنها از نظر ادب میزبانی، رفتار نامطلوب آنان را تحمل می‌کردند»^{۲۷}.

این افراد بی‌کاره و درویش‌نما و این درویشان بی‌سلسله، کسانی جز لنگرنشینان و قلندرنشینان نیستند، و ایراد شیخ عبدالرحمن جامی، بر همین گروه است، او به بهانه ساکنان لنگر شاه قاسم انوار از همه صوفیان مردم‌خوار، لنگرنشین، شاهدباز، انتقاد می‌کند^{۲۸}. و همین افراد هستند که بعد از دوره اعتلای نام‌نگ آلود قلندریان، به شکمبارگی مشهور شدند و به قول سعدی: «حکیمان دیر دیر خورند و عابدان نیم سیر و زاهدان سد رمق و جوانان تا طبق برگیرند و پیران تا عرق بکنند، اما قلندران، چندان که در معده جای نفس نماند و بر سفره روزی کس...».

به هر صورت، لنگر، محلی بوده است که قلندریان در آن غذا می‌خورده‌اند و در آن بیتوته می‌کرده‌اند و مردمان نیکوکار و بعضی از پیران صاحب‌نام، بانی این مکانها بوده‌اند.

قلندر

واژه «قلندر» را بعضی از فرهنگ‌نویسان معرب کلمه «کلندر» می‌دانند^{۳۰} و آن را درویش بی‌قید در خوراک و پوشاک و طاعت^{۳۱} معنی کرده‌اند، یا آن را عبارت از رند و بی‌باک^{۳۲} دانسته‌اند. در باره اصل این کلمه و این که از چه اصلی مشتق شده است، تحقیق محققان به جایی نرسیده است^{۳۳}. در «تاریخ فرشته» و «خطط مقریزی» از گروهی نام می‌برد که موی سر و ریش و سیل و ابرو و مژه را می‌تراشیده‌اند و همیشه در گردش و سفر بوده‌اند^{۳۴}. حافظ شیرازی اشاره‌ای به همین عادت قلندریان دارد که می‌گوید:

هزار نکته باریکتر ز مو اینجاست نه هر که سر بترشد قلندری داند

این قلندریان - که خود شاخه‌ای و شعبه‌ای از فرقه ملامتیه، یعنی پیروان حمدون قصار، می‌باشند - در نزد صوفیه ارزش بسیار دارند؛ زیرا که اینها کسانی هستند که به تخریب عادات و حتی عبادات در ظاهر، می‌کوشند تا درون و دل را صافی کنند، که رنگی از ریانداشته باشد و به اصطلاح «حافظ شیرازی» این گروه، «خلاف آمد عادت» می‌کنند که کامروا گردند و به مرحله تفرید و تجرید از کونین برسند:

در خلاف آمد عادت بطلب کام، که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم^{۳۵}
این گروه که به نامهای قلندری، قلندر، رند، فلاش، خراباتی و جولقی نامیده می‌شوند، در نزد عارفان، دارای مقامی بلندند، حتی بلندتر از صوفی و ملامتی، زیرا این گروه، «کتم عبادات» می‌کنند و در «تخریب عادات» می‌کوشند، نام را در ننگ می‌جویند و بار بدنایمی را می‌کشند و به زبان حال می‌گویند:

از ننگ چه گویی؟ که مرانام ز ننگ است

وز نام چه پرسی؟ که مرا ننگ ز نام است

می‌خواره و سرگشته و رندیم و نظر باز

وان کس که چو ما نیست در این شهر، کدام است^{۳۶}

باباطاهر عریان و خواجه عبدالله انصاری، همین لفظ قلندر را به معنی رند و لایبالی به کار برده‌اند. اما این واژه «قلندر» که از قدیم‌ترین متون، به این معنی - رند و لایبالی - به کار می‌رفته است، در بعضی از متون - خصوصاً در آثار عطار نیشابوری - به معنی «لنگر» و جای‌بایش صوفیان قلندری و ملامتیان «خست زیر سر بر تارکِ هفت اختر پای» آمده است. در متون گذشته، اغلب، وقتی که مقصود، این «رندان» بوده‌اند لفظ «قلندری» - منسوب به قلندر - را می‌آوردند و جمع آن را «قلندریان»، چنان‌که در «سوانح العشاق» شیخ احمد غزالی به کار رفته است:

این کوی ملامت است و میدانِ هلاک و این راه مقامانِ با زنده پاک

مردی باید «قلندری» دامن چاک تا برگذرد عیاروار و ناباک^{۳۷}

و در رباعی منسوب به شیخ ابوسعید ابی‌الخیر:

من دانگی و نیم داشتم حبه کم دو کوزه بنی خریده‌ام پاره کم

بر بریط من نه زیر مانده است و نه بم تاکی کوی قلندری و غم غم^{۳۸}

و در مختارنامه عطار نیشابوری نیز به همین مفهوم قلندر نشین و قلندرگزین به کار رفته است :
 معشوقه نه سر نه سروری می خواهد حیرانی و زیر و زبری می خواهد
 من زاهد و فوطه پوش ، چون دامن بود ؟ چون یار مرا «قلندری» می خواهند^{۳۹}
 یا :

تا چند ز زاهد ریایی آخر ؟ دُردی درکش که مرد مایی آخر
 ما را جگر از زهد ریایی خون شد ای رند قلندری ! کجایی آخر^{۴۰}
 یا :

ای تُرکِ قلندری ، شرابی در ده جامی دو ، می از بهر خرابی در ده
 و این بسته حرص عالم فانی را زان پیش که خاک گردد ، آبی در ده^{۴۱}
 و قلندریان ، جمع همین کلمه است :

چون قلندریان چنانش یافتند آب برده عقل و جانش یافتند
 جمله گفتندش «در آ» ای هیچ کس ! اندرون شد ، بیش و کم این بود و بس^{۴۲}
 با توجه به واژه «قلندری» و «قلندریان» باید گفت که لفظ «قلندر» در اصل ، چون کلمه
 «لنگر» به معنی جای باش و خانقاه این ملامتیان رند بوده است .

در فرهنگ آندراج آمده است که قلندر «به معنی خرابات و جای بودن قلندران ،
 مجاز است»^{۴۳} و این مطلب صحیح نمی نماید ؛ بلکه این واژه ، اصلاً به معنی «لنگر» و
 جای بودن قلندریان بوده است و بعداً به همان شیوه مجاز مرسل و با علاقه حال و محل ،
 بر خود قلندریان اطلاق شده است ، چنان که در واژه «لنگر» در بیت فرخی سیستانی دیدیم .
 در بیت سنایی غزنوی :

معشوق مرا ره قلندر زد زان راه به جانم آتش اندر زد
 «ره قلندر» یعنی راهی که به «لنگر» منتهی می شود و به همان معنی به کار رفته است که
 بعدها فخرالدین عراقی به کار برده است :

صنما ره قلندر سزد ار به ما نمایی که بسی دراز دیدم ، ره و رسم پارسایی^{۴۴}
 و این راه «راه مقامان لنگر» و «رندان قلندر» است که حافظ فرموده است :
 سوی رندان قلندر به ره آورد سفر

دلق بسطامی و سجاده طامات بریم^{۴۵}

یا:

بر در می‌کده ، رندان قلندر باشند که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی^{۴۶}
 که به معنی «رندان قلندر نشین» یعنی «رندان خرابات» به کار رفته است .
 در بوستان سعدی نیز در بیت :

پسر کاو میان قلندر نشست پدر ، گو ز خیرش فرو شوی دست^{۴۷}
 استاد بزرگوار و زنده‌یاد عزیز ، دکتر یوسفی ، در حواشی نوشته‌اند : «در اینجا منظور ، مردم بی‌قید و لالایی و ناهموارست»^{۴۸}.

در صورتی که در همین بیت ، می‌تواند به معنی خرابات و جای قلندریان باشد ، زیرا چنان‌که معلوم است ، «قلندر» به صورت مفرد به کار رفته است نه جمع ، و «میان قلندر» مفهوم مضبوط و رسایی ندارد ، و اگر سعدی ، منظورش ، افراد خراباتی بوده ، می‌بایست «میان قلندران» می‌گفت ، در حالی که منظورش این است که «پسری که در میان خرابات بشیند ، پدر باید ازو دست بشوید» .

به هر صورت عطار نیشابوری در آثار خود ، چندین مورد ، این کلمه را به معنی خرابات ، لنگر و جای‌باش رندان و قلندریان به کار برده است . در داستانی زیبا و دلکش ، لفظ «قلندر» را بدین گونه به کار برده است :

در عجم افتاد خلقی از عرب	ماند از رسم عجم او در عجب
در نظاره می‌گذشت آن بی‌خبر	بر قلندر ، راه افتادش مگر
دید مثنی شنگ را نه سر نه بن	هر دو عالم باخته ، بی‌یک سخن
جمله کم زن ، مُهره دزد و پاک بر	در پلیدی هر یک از هم پاک‌تر
هر یکی را کرده دزدی به دست	هیچ دُردی ناچشیده جمله مست
چون بدید آن قوم را میلش فتاد	عقل و جان بر شارع سیلش فتاد
چون قلندریان چنانش یافتند	آب برده عقل و جانش یافتند
کرد رندی مست از یک دُردیش	محو شد از خویش و گم شد مردیش
مال و ملک و سیم و زر بودش بسی	برد ازو در یک نَدَب ، حالی کسی
رندی آمد دُردی افزونش داد	و ز «قلندر» عور سر بیرونش داد
مرد ، می‌شد همچنان تا با عرب	عور و مفلس ، تشنه‌جان و خشک لب

اهل او گفتمند : بس آشفته‌ای
 سیم و زر شد ، آمد آشفتن تو را
 دزد راحت زد ؟ کجا شد مال تو ؟
 گفت : می‌رفتم خرامان در رهی
 هیچ دیگر می‌ندانم نیز من
 گفت : وصف این «قلندر» کن مرا
 گفت : وصف این است و بس «قال اندر آ»^{۴۹}
 که در همه جا «قلندر» به معنی قلندرخانه و لنگر و خرابات است .

در مختارنامه نیز چندین جا به همین معنی به کار رفته است :

گر با من خویش ، خاک این در آیی
 از ننگ منی ز خاک کمتر آیی
 من ، وزن آرد ، چون به ترازو سنجند
 بی‌وزن آید ، گر به «قلندر» آیی^{۵۰}
 در رباعی زیر ، «قلندر» در مقابل مسجد آمده و به معنی فوق به کار رفته است :
 که نعره زن «قلندرت» خواهم بود
 که در مسجد ، مجاورت خواهم بود
 گر جان و دلم به باد برخواهی کرد
 من از دل و جان ، خاک درت خواهم بود^{۵۱}
 در رباعی زیر ، قرینه و مطابقه با صومعه آمده است :

زین درد که جز غصه جان می‌دهد
 جز درد قلندری امان می‌دهد
 آن آه به صدق کز «قلندر» خیزد
 در صومعه هیچ کس نشان می‌دهد^{۵۲}
 در دیوان نیز اغلب «قلندر» را به معنی قلندرخانه و لنگر و خرابات به کار برده است ،
 در غزلی با مطلع :

شمع رویت ختم زیبایی بس است
 عالمی پروانه سودایی بس است
 آمده است :

در «قلندر» چند قرائی کنی ؟
 نقد جان در باز ، قرائی بس است^{۵۳}
 و در غزل دیگر :

ای پیر مناجاتی ، رخت به قلندر کش
 دل از دو جهان برکن ، دُردی به بر اندر کش^{۵۴}
 و در جای دیگر :

ما هر چه آن ماست زره برگرفته‌ایم
 با پیر خویش راه «قلندر» گرفته‌ایم^{۵۵}
 و در غزل قلندرانّه زیر هم ، به معنی خرابات و لنگر به کار رفته است :

عزم آن دارم که امشب نیم‌مست پای‌کوبان شیشه دُردی به دست
 سرب به بازار «قلندر» در نهم پس به یک ساعت ببازم هر چه هست
 تاکی از تزویر باشم خودنمای؟ تاکی از پندار باشم خودپرست
 پرده پندار می‌باید درید توبه زهاد می‌باید شکست
 وقت آن آمد که دستی بر زنم چند خواهم بودن آخر پای بست
 ساقیا در ده شرابی دلکشای هین که دل برخاست، غم در سر نشست
 تو مگردان دور، تا ما مردوار دور گردون زیر پای آریم پست
 مشتری را خرقة از سرب بر کشیم زهره را تا حشر گردانیم مست
 پس چو عطار از جهت بیرون شویم بی‌جهت در رقص آییم از الت ۵۶

حاصل این‌که: واژه «قلندر» در گذشته به معنی خرابات، لنگر و جای‌بایش قلندران رند و عافیت‌سوز به کار می‌رفته؛ نخستین بار در دیوان سنایی به این معنی استعمال شده و هم‌زمان با آن به معنی که امروزه استعمال می‌شود - یعنی رند و لائبالی - به کار رفته است. در شعر فارسی نمی‌توان پیش و پس زمانی برای این کاربرد تعیین کرد.

خواهی که ز خود به رایگان باز رهی فانی شوی و به یک زمان باز رهی
 یک لحظه به بازار «قلندر» بگذر تا از بد و نیک دو جهان، باز رهی ۵۷

یادداشتها

۱- رک: دیوان غزلیات خواجه حافظ شیرازی، به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، انتشارات صفی علیشاه،

تهران، چاپ ششم، ۱۳۶۹، ص ۵۱۷.

۲- رک: منطق الطیر، عطار نیشابوری، سید صادق گوهرین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ

چهارم، تهران، ۱۳۶۵، ص ۶۲.

۳- رک: تذکره الاولیای عطار نیشابوری از باب دوم تا هشتم.

- ۴- رک: ترجمه رساله قشیریه، بدیع الزمان فروزانفر، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۱، ص ۴۶۸.
- ۵- رک: تاریخ خانقاه در ایران، محسن کیانی، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۹، ص ۷۸.
- ۶- رک: ترجمه رساله قشیریه، ص ۵۱۴.
- ۷- رک: محاسن اصفهان، الما فروخی الاصفهانی، به تصحیح سید جلال الدین حسینی، انتشارات کتابفروشی اقبال، ۱۳۱۲، ص ۸۵.
- ۸- رک: گزیده اشعار خاقانی شروانی، سید ضیاء الدین سجادی، سازمان کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۵۱، ص ۹.
- ۹- رک: تذکره الاولیاء، عطار نیشابوری، محمد استعلامی، زوار، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴.
- ۱۰- رک: همانجا، ص ۸۰۷؛ نیز رک: اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، محمد بن منور، شفیع کدکنی، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۹۹ به بعد.
- ۱۱- رک: لغت نامه دهخدا، ذیل رباط.
- ۱۲- رک: تاریخ خانقاه در ایران، بخش ۲ از ص ۶۳ به بعد.
- ۱۳- از جمله ابراهیم ادم و شقیق بلخی (رک: مأخذ سابق، ص ۷۳).
- ۱۴- رک: طبقات الصوفیه، خواجه عبدالله انصاری، ص ۱۰۷.
- ۱۵- رک: همان مأخذ، ص ۹-۱۰؛ نیز نفحات الانس من حضرات القدس، عبدالرحمن جامی، ص ۳۲-۳۳.
- ۱۶- رک: هفت اقلیم، امین احمد رازی، به اهتمام جواد فاضل، انتشارات علمی، تهران، ج ۱، بی تا، ص ۱۱۲.
- ۱۷- رک: کلیات سعدی، با مقدمه اقبال آشتیانی، دنیای کتاب، تهران، بی تا، قصاید فارسی ص ۲۱.
- ۱۸- در کتاب عرفان و عارفان ایران، گردآوری آقای عبدالرفیع حقیقت، واژه «لنگر» فرانسوی-فارسی پنداشته شده است، ص ۹۷.
- ۱۹- رک: لغت نامه دهخدا، ذیل لنگر.
- ۲۰- رک: فرهنگ آندراج، ذیل لنگر.
- ۲۱- رک: ترانه های باباطاهر عریان، کتابفروشی محمد علی علمی، تهران، ۱۳۳۶، ص ۹.

- ۲۲- رک: دیوان سنایی غزنوی، مدرّس رضوی، انتشارات سنایی، تهران، بی‌تا، ص ۱۳۵.
- ۲۳- رک: فرهنگ معین، ذیل لنگر.
- ۲۴- رک: غیاث‌اللغات، غیاث‌الدین رامپوری، منصور ثروت، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳. ذیل لنگر.
- ۲۵- رک: تاریخ خانقاه در ایران، ص ۱۱۱.
- ۲۶- رک: همان‌جا، همان صفحه.
- ۲۷- رک: همان‌جا، ص ۱۱۲.
- ۲۸- رک: مثنوی هفت اورنگ جامی، شیخ عبدالرحمن جامی، مدرّس گیلانی، کتابفروشی سعدی، چاپ دوم، تهران، بی‌تا، ص ۱۲۹-۱۲۶.
- ۲۹- رک: گلستان، سعدی شیرازی، به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، صفی‌علیشاه، چاپ دوم، بخش سوم، تهران، ۱۳۴۸، ص ۵۵۲.
- ۳۰- رک: فرهنگ آندراج، ذیل قلندر.
- ۳۱- رک: فرهنگ لغات ادبی، محمد امین ادیب طوسی، دانشگاه تبریز، تبریز، ۱۳۵۰، ج ۲، ذیل قلندر.
- ۳۲- رک: بهار عجم و آندراج، ذیل قلندر.
- ۳۳- رک: برهان قاطع، محمد حسین بن خلف تبریزی، به تصحیح دکتر معین، ابن‌سینا، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۲، ذیل ص قلندر.
- ۳۴- رک: واژه‌نامه غزل‌های حافظ، حسین خدیو جم، شرکت چاپ و انتشارات علمی، چاپ سوم، تهران، پاییز ۱۳۷۱، ذیل قلندر.
- ۳۵- رک: دیوان حافظ، ص ۴۳۱.
- ۳۶- رک: همان‌جا، ص ۶۶.
- ۳۷- رک: سوانح، احمد غزالی، نصرالله پورجوادی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۹، ص ۹.
- ۳۸- رک: اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، محمد بن منور، ج ۱، ص ۷۳.
- ۳۹- رک: مختارنامه، عطار نیشابوری، شفیع کدکنی، زوّار، تهران، ۱۳۵۸، ص ۲۰۷.
- ۴۰- رک: همان‌جا، ص ۲۰۸.

- ۴۱- رک: همان جا، ص ۲۱۴.
- ۴۲- رک: منطق الطیر، ص ۱۹۲.
- ۴۳- رک: فرهنگ آندراج، ذیل قلندر.
- ۴۴- رک: همان فرهنگ ذیل همان لغت.
- ۴۵- رک: دیوان حافظ، ص ۵۰۷.
- ۴۶- رک: همان جا، ص ۶۶۵.
- ۴۷- رک: بوستان سعدی (سعدی نامه)، دکتر غلامحسین یوسفی، انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی، تهران، ۱۳۵۹، ص ۱۶۱.
- ۴۸- رک: همان جا، ص ۴۱۴.
- ۴۹- رک: منطق الطیر، ص ۱۹۱.
- ۵۰- رک: مختارنامه، ص ۴۹.
- ۵۱- رک: همان جا، ص ۱۴۴.
- ۵۲- رک: همان جا، ص ۲۰۸ + همچنین رباعی سوم صفحه ۱۶۳.
- ۵۳- رک: دیوان عطار، عطار نیشابوری، تقی تفضلی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۳، ص ۵۲.
- ۵۴- رک: همان جا، ص ۴۵۵.
- ۵۵- رک: همان جا، ص ۴۸۱، همچنین ص ۱۴۶.
- ۵۶- رک: همان جا، ص ۴۱.
- ۵۷- رک: مختارنامه، ص ۲۰۸.

مقام عطار در عشق عرفانی

خلاصه

در این گفتار سعی شده تا مقام عرفانی عطار با توجه به احوال و آثار او مشخص گردد. در اثبات این مطلب سه نکته مورد بررسی قرار گرفته است:

۱- زمینه‌های تاریخی اندیشه عطار.

۲- حالات روحانی و مقامات عرفانی او در مقایسه با مولانا.

۳- شیوه‌های ابتکاری عطار و جلوه‌های اجتماعی در شعر او.

پس از بحث در این موارد و بررسی برخی غزلها روشن می‌گردد که: «شور عشقی که در آثار عطار جلوه گر است نتیجه آگاهی است نه بیخودی، او را حکم حق در «قبض» دارد و مولانا را در «بسط» به دیگر سخن عطار حاضر به حق است اما پس از عز و وصول سایه هیبت بردلش می‌افتد و روح و فرح در آن دل منجمد می‌شود و این هم از عنایتهای بی‌علت و لطف غیب است که هرکس را سعادت دریافت آن نیست.

آفرین، جان آفرین پاک را آن که جان بخشید و ایمان، خاک را
افسانه‌ها و داستانهایی که پیرامون زندگی و تحولات فکری و روحی بزرگان ساخته‌اند، چه بسا مانع از شناخت همه جانبه شخصیت آنان و بررسی دقیق آثارشان شده است. به دیگر سخن در بیشتر موارد همین داستانها موجب شده که توجه پسینیان کمتر به جنبه‌های مختلف زندگی و عمق آثار بزرگان معطوف شود و غالباً در پی اثبات کرامتهایی برآمده‌اند که در این افسانه‌ها بدانان نسبت داده شده است. گویی اشتیاق مردم هم به سبب نوعی نیاز، این است که بزرگان خود را در هاله‌ای از افسانه‌ها فرو پوشانند؛ تا رسیدن به مقام

آنها و دریافت ژرفای شخصیت و حقیقت زندگیشان برای دیگران ممکن نباشد. بسیاری از ستارگان قدر اول آسمان علم و ادب و عرفان ایران را این هاله‌ها پنهان دارد و آنان را که شگفتان روزگار خود بوده‌اند در یک کلیت، افسانه‌ای کرده است. عطار هم از این گرامیداشت بهره‌ای برده و از این نمد، کلاهی دارد. حکایتی که در باره تحول فکری و روش زندگی او ساخته شده^۱، داستان شهادتش در حمله مغول، و آنچه در منظومه «بی سرنامه» آمده است^۲، همه بر ساخته‌هایی است که قامت این بزرگمرد را در سراب افسانه‌ها پنهان کرده و تذکره‌نویسان و برخی محققان را انگیزه داده است تا نوشته‌ها و پژوهشهای خود را بر اثبات آنچه در افسانه‌هاست مقصور کنند.

هدف در این نوشته، مشخص کردن جایگاه عطار در عشق عرفانی، با اشاره به نکات زیر است:

الف - زمینه‌های تاریخی اندیشه عطار.

ب - روش عطار، حالات روحانی و جایگاه او در عشق عارفانه در مقایسه با مولانا.

ج - شیوه‌های ابتکاری عطار در بیان مسائل و جلوه‌های اجتماعی در شعر او.

الف - زمینه‌های تاریخی اندیشه عطار

«شیخ ما را سؤال کردند از عشق، شیخ ما گفت: العشق شبکه الحق»^۳. و «در بیماری آخرین شیخ را گفتند که: «مقری پس از وفات، در پیش جنازه شما، کدام آیت خواند؟» شیخ گفت که این بیت خوانند، بیت:

دوست بر دوست رفت یار بر یار خوشتر از این در جهان هیچ بود کار؟^۴

ابوسعید ابوالخیر پیشوای عارفان شیفته، و عاشقان جانباز، از نخستین شناسانندگان مشربی است که سنایی، عطار، مولانا، حافظ و برخی دیگر از عارفان آن را نمک کلام و خمیر مایه شعر خویش ساخته‌اند. ریشه‌های تاریخی و جنبه‌های فکری این مشرب در آثار احمد غزالی و عین القضاة همدانی شکل ثابت و کمالی گرفته است. جلوه‌هایی از جنبه‌های رفتاری آن را در زندگی و تعلیمات منصور حلاج، ابوالحسن خرقانی، بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر باید جست و جلوه‌های بیانش، آثار سنایی، عطار، مولانا، حافظ، جامی،

و بسیاری دیگر را آراسته دارد. تقسیم‌بندی‌هایی هم که از تصوّف مکتبی و خانقاهی یا عرفان شاعرانه شده است از سه بیرون نیست:

۱- تصوّف عابدانه یا زاهدانه خانقاهی، که قدیم‌ترین نمایندگانش، حسن بصری و معروف کرخی است.

۲- عاشقانه خانقاهی، که ابوسعید و حلاج از بارزترین چهره‌های آنند.

۳- تصوّف عاشقانه در شعر فارسی، که با سنایی شهرت گرفته و با عطار و مولانا تکامل یافته و جاودانه شده است.^۵

اگر مولانا می‌گوید: «هر که سخنان عطار را به جدّ بخواند، اسرار سنایی را فهم کند و هر که سخنان سنایی را با اعتقاد مطالعه نماید، کلام ما را درک کند و از آن برخوردار شود و برخوردار»^۶. گواه همین اشتراک در روش است.

عطار از پیروان تصوّف عاشقانه و به کارگیرنده وسیع آن در شعر فارسی است. او در این روش، گرچه با سنایی و مولانا همراه است، اما این هر سه، هم، از نظر هدف و، هم، از جهت حالات روانی و مقامات روحانی، با هم تفاوت دارند. سنایی پیشرو کاروان شاعرانی است که مضمونهای حکمی و اندرزی را در قالب شعر صوفیانه بیان کرده‌اند، شعری که با مایه عشق، شورانگیزی یافته و با توصیف سوداهای عاشقان، خیال آفرین شده و این دو خصیصه، پذیرش مطالب و جایگزینی آنها را آسان‌تر کرده است.

این شیوه بیان اگرچه در ابتدا ساده می‌نماید؛ اما ابتکاری است مهم که پس از سنایی، عطار، مولانا و دیگر عارفان عاشق را الهام‌بخش بوده و حتی شاعران غیرعارف، چون خاقانی، نظامی و سعدی را با این شیوه بیان آشنا و بدان مشتاق کرده است. بیشترین هدف در کار سنایی، بیان و توجیه مسائل حکمی و اندرزی است و اگر در قالب مثنوی‌ها، و قصاید او، جذابیت در خور خویش را نیافته است در نظیره‌های آنها، چون مخزن الاسرار نظامی و قصاید خاقانی از جاذبه‌های بیشتری برخوردار گشته و ظرفیت‌های دیگری را هم برای پذیرش، دارا شده است.

سنایی به تعبیری، در حلقه شاعران ستایشگر، صوفی آزاده است که در شیوه تحقیق، زهد و پند، پیشرو عزلت‌خواهان کمال‌طلب، چون خاقانی و نظامی است. صوفی است، نه از نوع خانقاه‌نشینان و نه از پیوستگان سلسله و طریقه‌ای خاص. قلندر مآبی که کمر بسته هیچ

شیخی نشده و در تنگنای سختگیریهای فرقه‌ای گرفتار نیامده است.

تضادهای اجتماعی و تباهی‌های زمان او را به اندیشه و داشته و کشش‌های معنوی و جاذبه‌های الهی، او را از میدان جلوه گریهای مادی به قلمرو سلوک و سر منزل عزت و عزت کشانیده است.

آنچه در اندیشه اوست و بر روانش غلبه دارد، احکام شریعت است و آنچه او را به پهنه طریقت می‌کشاند، جاذبه‌های آزادگی و آزادی از بندهای اجتماعی، و عشق بیکران به صفای دل و حصول یقین است که:

سوی حق شاه راه نفس و نفس	آینه دل زدودن آمد و بس
آینه دل ز زنگ کفر و نفاق	نشود روشن از خلاف و شقاق
صیقل آینه، یقین شماس	چیست؟ محض صفای دین شماس ^۷

اثر مهم او - حدیقه - که نور راهنمای بسیاری از عارفان و عارف‌مهربان‌شده است، تلفیق و آموزش اصول طریقت و احکام شریعت را شامل است؛ مجموعه‌ای است ابتکاری که پیش از خود، همانندی ندارد و به عنوان یک اثر عرفانی و حکمی، انگیزه نظم مثنوی مولانا شده است. هدف سنایی در این کتاب و مثنویهای دیگرش، بیان حکمت الهی و فضایل اخلاقی در قالب نظم است. او آگاه است که اگر کلامش را جاذبه‌های تازه نبخشد، گزینش و پذیرش مطالب حکمی دشوار است. بدین سبب تمثیل‌های بلند و کوتاه را زمینه‌یابی و پشتوانه استشهادی می‌کند تا جنبه‌های استدلالی آن، خاص و عام را جذب کند و به خود آورد، شاید در جهت سلوک و کمال اخلاقی آمادگی پیدا کنند. او در این کتاب مثل یک متکلم، اثبات توحید، معرفت، تنزیه، نبوت خاص و دیگر مسائل اعتقادی را برعهده گرفته و وجوب معرفت و حصول یقین را اصل می‌داند. به نظر او، یقین است که پرسش‌های شک‌برانگیز را به «چراگاه دیو» می‌افکنند و انسان را عارف به خویش و عارف به صفات حق می‌کند.

البته خرد در نظرش، رساننده به حق نیست ولی راهنمایی سالک تا پیشگاه حقیقت برعهده اوست. اول آفریده‌ای است که نیک و بد، خوشه‌چینان خرمن اویند و او مدبر و راست‌کننده علم و عمل است:

هر چه در زیر چرخ نیک و بدند	خوشه‌چینان خرمن خردند
چون در آمد ز بارگاه ازل	شد بدو راست، کار علم و عمل

هم کلید امورد در دستش هم ره امر، بسته درهستش
 مایه نیک و سایه بد اوست سبب بود و هست و باشد اوست
 مر ترا عقل جمله بنماید آنچه رفت، آنچه هست و آنچه آید
 عقل هم گوهر است و هم کانست هم رسولست و هم نگهبانست^۸
 به تعبیر او، درخت مبارکی است که بیرون از جهات است و مجرد به ذات:
 مشرق و مغربی که عقل تو راست فوق نی، تحت نی و نی چپ و راست
 مشرق آفتاب عقل، ازل مغرب او خدای عزوجل^۹
 عشق هم، در نظر او «آب آتش افروز» و «آتش آب سوز» است؛ مرغ دانایی که قفس
 در هم می شکند و در مقام مقایسه، دریا بازی است که به جای قدم، سر در راه می نهد:
 عشق، گوینده نهان سخن است عشق، پوشیده برهنه تن است
 عشق، هیچ آفریده را نبود عاشقی جز رسیده را نبود
 آب آتش فروز عشق آمد آتش آب سوز عشق آمد
 عشق بی چار میخ تن باشد مرغ دانا، قفس شکن باشد
 عزم خشکی بر اسب و بر خر کن چون به دریا رسی قدم سر کن
 نیست در عشق خط خود موجود عاشقان را چه کار با مقصود
 عشق و مقصود، کافری باشد عاشق از کام خود بری باشد
 عاشقان، سر نهند در شب تار تو بر آنی که چون بری دستار^{۱۰}
 او در عین این که ویژگیهای عشق عارفانه را در ابیات خود باز می گوید، اما آن شور و
 اشتیاقی که در بیان این خصایص، مثلاً در شعر مولانا موج می زند در شعر او نیست و آن
 حالتی که در اثر جذبۀ معشوق، مولانا و گاه عطار را از خود می رباید در کلام سنایی، مشهود
 نه. در یک سخن، گویی که در وجود او، آن «آتش آب سوز» و آن «آب آتش افروز» نیست
 که: «بوی هر هیزم پدید آید ز دود».

حال ببینیم عرفان عاشقانه در اعتقاد عطار چگونه است؟ و روش سلوک او چیست؟
 ۱) برخی از محققان، شیخ فریدالدین را بهره گیرنده از آثار غزالی دانسته اند و گفته اند:
 «منطق الطیر و قصه شیخ صنعان از تأثیر غزالی است و الهی نامه هم اگر داستانش از غزالی
 نیست، طرز تلقی آن از «زهده» با برداشت غزالی، توافق و تناسب دارد»^{۱۱}. گرچه عطار، از

آثار فقیهی چون غزالی که «به چندان هنر آراسته است» استفاده می‌کند اما صوفی است نه - فقیه و متکلم. تصوّف او یک پله برتر و روش او عملی‌تر از سنایی است. نه، شیفته‌ای است مجنون‌وار که جز عشق معشوق نیابد و به هیچ جز او نیندیشد و نه، زاهدی است که پایبندی به برخی استدلالها، گشادگی دل و وسعت نظر را از او گرفته باشد.)

(عشق به حق از نظر او اصل است و انسان آینه‌ای است که صفات حق را می‌نماید و عشق اولین آنهاست. این آینه در نظر او به هر میزان که نور از حق بگیرد از وصال برخوردار می‌شود. در دیدگاه عارفانه عطار، قرب حق موقوف بر فنا نیست و هرکس به نسبت قدر خویش از معرفت، بینایی می‌یابد و جای مناسب خود را می‌گیرد.)

(شعر او بیش از سنایی از روح و ذوق سیراب است؛ جنبش عشقی که در رگهای اوست کلامش را لطافت و سادگی می‌دهد و آن را مقبولیت می‌بخشد.) معرفت در نظر او راهی پر از بیم و هراس است، در این راه هر خار بن، کمانداری و هر شاخه، تیری است؛ فرازش جان شکر، و نشییش جان شکار، اما آرمان وصالش چنانبخش است. سالک باید عاشق‌وار پیش رود، ترک کام کند، دست از جان بشوید تا با این مقدمات بتواند مس وجود مادّی را با کیمیای معرفت الهی به طلای ناب بدل کند.

ب - حالات روحانی و جایگاه عطار در عشق عرفانی در مقایسه با مولانا

(در یک سخن، شور عشقی که در آثار عطار جلوه گر است نتیجه آگاهی است نه بیخودی. در مناقب العارفین از قول مولانا است که فرمود: «حکیم الهی، خواجه سنایی و خدمت فریدالدین عطار قدس الله سرهما، بس بزرگان بودند و لیکن اغلب سخن از فراق گفتند اما ما سخن همه از وصال گفتیم»^{۱۲}. به واقع نیز چنین است. عطار را کار و حکم حق در قبض دارد و مولانا را در بسط که: «قبض و بسط درید خداست، کار او دارد و حکم او راست، یکی را دل از شناخت خود در بند دارد و یکی را در انس با خود، بروی او بگشاید؛ یکی در مضیق خوف، حیران؛ و یکی در میدان رجا، شادمان؛ یکی از قهر قبض وی هراسان و یکی بر بسط وی نازان»^{۱۳}. ممکن است این سخن موهم این معنی گردد که عطار مبتدی و در غیبت است. نه، او در شمار متمهیان است و در حضور، اما حاضر به حق هم «چون از عزّ و وصول، دل او بهره‌مند گردد وی را دو حالت پدید آید: یکی هیبت و یکی انس، و هیبت از ملاحظت جلال

اوست که چون دل، حقیقت بی نیازی دریابد و بر اسرار قهر ربّانی مطلع گردد هیبت، سایه بردل او افگند، روح و فرح در آن دل منجمد گردد. و هیبت بالای قبض است که غلبه قبض از صنعت است و ظلّ هیبت از صفت و صفت بالای صنعت است پس قهر هیبت جلال، چون بر دل مستولی گردد، انزعاج و خشیت در آن دل پدید آید تا در انابت به اثر هیبت همّت با خشیت باشد... و چون رونده به نور جمال مطمئن گردد و روح حضور، وی را فرح وصال بدهد انس گیرد به لطف جمال و انس بالای بسط است، از محض نور جمال است که متهمیان را در حضور هیبت از دل باشد و انس به جمال، و هر چه مبتدیان در قبض و بسط بینند به مدد خوف و رجا، متهمیان در هیبت و انس بینند به مدد غیب» ۱۴.

(اگر ملاتم نکنید، می خواهم بگویم که عطار گرچه شیفته حق و سالک مسلک معرفت شهودی است اما جذبه حق - بر دوام - او را از خود بیخود ندارد و هیبت جلال، سبب خشیت و قبض دل اوست و این مانع از آن است که چون مولانا لطف جمال، در انس بر رویش بگشاید تا در فنای صفت فریاد بر دارد:

ای رستخیز ناگهان وی رحمت بی متها

ای آتش افروخته در بیشه اندیشه ها

امروز خندان آمدی، مفتاح زندان آمدی

بر مستمندان آمدی چون بخشش فضل خدا

خورشید را حاجب تویی، امید را واجب تویی

مطلب تویی، طالب تویی، هم متها هم مبتدا...

این سُکر بین هل عقل را وین نقل بین هل نقل را

کز بهر نان و بقل را چندین نشاید ماجرا

خامش که بس مستعلجم رفتم سوی پای علم

کاغذ بنه، بشکن قلم ساقی در آمد الصلا

بلکه او با آوایی نرم، از سر هشیاری، چونان خواننده ای آرزومند با استناد به قول

حق، خاضعانه درخواست می کند:

طرقوا یا عاشقان کین منزل جانان ماست

زانچه وصل و هجر او هم درد و هم درمان ماست

راه ده ما را اگرچه مفلسان حضرتیم
 آیت «قُلْ یا عبادِی» آمده در شان ماست
 نیستیم این جا مقیم ای دوستان رهگذر
 یک دو روزه روح غیبی آمده مهمان ماست
 عزم ره دارم و نتوان بیش از این کردن درنگ
 زان که جلاد اجل در انتظار جان ماست
 یا غیاث المستغیثین یا اله العالمین
 جمله شب تا سحر در درگهت افغان ماست ...

غم مخور عطار چندین از برای جسم خود
 زان که بحر رحمتش در انتظار جان ماست^{۱۶}
 در توصیف منزلهای سلوک و بیان مخاطرات راه، نیز همین خوفی که حاصل قبض
 است و هیتی که سایه جلال، گریانش را رها نمی کند. از اولین وادی - که طلب است - رنج و
 بلا همراه اوست؛ سالک او در این جایگاه، غرقه بحر خون است و وارث ناکامی مجنون،
 آنگاه می تواند شاهد پرتوافگنی نور ذات باشد که از مجموعه صفات بشری پاک گردد:
 چون فرود آیی به وادی طلب پیشت آید هر زمانی صد تعب
 صد بلا در هر نفس این جا بود طوطی گرویدن مگس این جا بود
 جد و جهد این جات باید سالها زان که این جا قلب گردد کارها
 در میان خونت باید آمدن و ز همه بیر و نت باید آمدن
 چون نماند هیچ معلومت به دست دل بیاید پاک کرد از هر چه هست
 چون دل تو پاک گردد از صفات تاختن گیرد ز حضرت نور ذات
 چون شود آن نور بر دل آشکار در دل تو یک طلب گردد هزار^{۱۷}

شک نیست که بریدن وادیهای سلوک را شیرمردی از بند نفس رسته می خواهد و
 به حق پیوسته، که در هر قدم هزاران دام است؛ با این همه کسی چون مولانا، مجذوبی است که
 به حکم مَنْ طَلَبَ شَيْئًا وَ جَدَّ، وَ جَدَّ، جوینده معشوق است و جوینده یابنده هم هست. از
 دامهای راه بیم ندارد که: «چون تو با مایی نباشد هیچ غم»^{۱۸} و خود را کامیاب می داند که:
 هست صوفی صفا جو ابن وقت وقت را همچون پدر بگرفته سخت
 هست صافی غرق نور ذوالجلال این کس نی، فارغ از اوقات و حال

غرقة نوری که او لَمْ یُو لدست
این طلبکاری مبارک جنبشی است
این طلب مفتاح مطلوبات توست
گرچه آلت نیست تو می طلب

لَمْ یَلِد ، لَمْ یُوَلَد آن ایزدست
این طلب در راه حق مانع کشی است
این سپاه و نصرت و رایات توست
نیست آلت حاجت اندر راه رب

۱۴۳۳/۳ به بعد

و این توفیق و جذبه حق است :
کین طلب در تو گروگان خداست
جهد کن تا این طلب افزون شود

زان که هر طالب به مطلوبی سزااست
تا دلت زین چاه تن بیرون شود

۱۷۳۴/۵

و پیام معشوق به عاشق است که :
آن یکی اللّٰه می گفتی شبی
گفت شیطان آخر ای بسیار گو
او شکسته دل شد و بنهاد سر
گفت هین از ذکر چون وامانده ای ؟
گفت لبیکم نمی آید جواب
گفت آن اللّٰه تو لبیک ماست
حیله ها و چاره جویی های تو
ترس و عشق تو کمند لطف ماست
جان جاهل زین دعاجز دور نیست
بر دهان و بر دلش قفل است و بند

تا که شیرین می شد از ذکرش لبی
این همه اللّٰه را لبیک کو ؟
دید در خواب او خضر را در خُضَر
چون پشیمانی از آن کش خوانده ای ؟
زان همی ترسم که باشم ردّ باب
وان نیاز و درد و سوزت پیک ماست
جذب ما بود و گشاد این پای تو
زیر هر یارب تو لبیک هاست
زان که یارب گفتنش دستور نیست
تا ننالد با خدا وقت گزند

۱۸۹/۳ به بعد

وادی عشق ، یعنی شورانگیزترین و پرجاذبه ترین وادیها ، نیز برای عطار بیکرانه است
و بی پایان . غرق آتش است و جز آتش بودن نمی طلبد . توصیف او با آنچه مولانا در مقدمه
دفتر اول و جای جای مثنوی می آورد مشابه و گاه یکسان است ؛ چه بسا مولانا مستقیماً متوجه
به این اشعار عطار باشد :

بعد از این وادی عشق آید پدید
کس در این وادی بجز آتش میاد

غرق آتش شد کسی کانجا رسید
وانک آتش نیست عیش خوش مباد

عاشق آن باشد که چون آتش بود
نیک و بد در راه او یکسان بود
ای مباحی این سخن آن تو نیست
وقتی می‌گوید:

آتش است این بانگ نای و نیست باد
آتش عشق است کاندلر نی فتاد
همچو نی زهری و تریاقی که دید
نی حدیث راه پر خون می‌کند
محرم این هوش جز بیهوش نیست
در نیابد حال پخته هیچ خام

۹/۱ به بعد

در عین حال گرفتاری عشق برای عطار، مشکل آفرین است. اگر آتش عشق در دل افتاد، باید آب از دیده باریدن گیرد:

تا که عشق تو حاصل افتادست
آب از دیده‌ها از آن باریم
در ازل پیش از آفرینش جسم
دل عطار بر دلت به مثل
کار ما سخت مشکل افتادست
کاتش عشق در دل افتادست
جان به عشق تو، مایل افتادست
مرغکی نیم بسمل افتادست^{۲۰}

همین مضمون در دیوان کبیر بدین گونه بیهشانه و پر جوش و خروش بیان می‌شود:

پیش از این کاندلر جهان باغ و می و انگور بود

از شراب لایزالی جان ما مخمور بود

ما به بغداد جهان جان، انالحق می‌زدیم

پیش از این کاین داروگیر و نکته منصور بود

پیش از آن کاین نفس کل در آب و گل معمار شد

در خرابات حقایق عیش ما معمور بود

ساقیا! این معجبان آب و گل را مست کن

تا بداند هر یکی کو از چه دولت دور بود

جان فدای ساقی کز راه جان در می‌رسد

تا براندازد نقاب از هر چه آن مستور بود^{۲۱}

البته برای مولانا هم این راه پر از خون است و نشان از ناکامی مجنون دارد اما انبساط خاطر و حال بسط، شادمانش دارد تا سوداهای خوش عشق را تنها دوا بشناسد:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و جمله عیبی پاک شد
شادباش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علتهای ما
ای دوی نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما

۲۲۱/۱ به بعد

و چون گرمای عشق، گرمش کند، بالب دمساز جفت شود و توصیف حالات عشق را فریاد بر دارد:

من طربم، طرب منم زهره زند نوای من
عشق میان عاشقان شیوه کند برای من
عشق چو مست و خوش شود بی خود و کش مکش شود
فاش کند چو بیدلان بر همگان هوای من
ناز مرا بجان کشد، بر رخ من نشان کشد
چرخ فلک حسد برد ز آنچه کند بجای من
من سر خود گرفته‌ام، من ز وجود رسته‌ام
ذره به ذره می‌زند، دبده فنا ی من ...
ساقی جانِ خوب رو، باده دهد سبوسو
تا سر و پای گم کند زاهد مرتضای من ...
ساقی آدمی گشتم، گر بکشد مرا خوشم
راح بود عطای او، روح بود سخای من
باده تویی، سبو منم، آب توی و جو منم
مست میان کو منم، ساقی من، سقای من
از کف خویش جسته‌ام، در تگ خم نشسته‌ام
تا همگی خدا بود، حاکم و کدخدای من^{۲۲}

به راستی که :

جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای
چون نباشد عشق را پروای او او چون مرغی ماند بی‌پر ، وای او !
آتش نیروبخشی که او در وجود دارد باغ سبز بی‌متهاست ، بی‌خزان ، همیشه بهار ، پر
از میوه‌های گوناگون :

باغ سبز عشق کو بی‌متهاست جز غم و شادی در او بس میوه‌هاست
عاشقی زین هر دو حالت برتر است بی‌بهار و بی‌خزان سبز و تر است
۱۷۹۳-۴/۱

عشق بیگانه با دو عالم و بیگانه‌کننده جوهر انسانی با خاک آدم و بندهای آن که :
با دو عالم عشق را بیگانگی اندر او هفتاد و دو دیوانگی
غیر هفتاد و دو ملت کیش او تخت شاهان تخته‌بندی پیش او
مطرب عشق این زند وقت سماع بندگی بند و خداوندی صداع
پس چه باشد عشق ؟ دریای عدم در شکسته عقل را آن‌جا قدم
بندگی و سلطنت معلوم شد زین دو پرده عاشقی مکتوم شد

۴۷۱۹/۳ به بعد

سالکان ، همه معرفت جویند اما وادی معرفت از نظر عطار میدان بی‌کرانه بی‌آغاز و
انجام است با راههای مختلف و رایهای متفاوت ؛ هرکس از خطرات آن گذشت در خور کمال
خویش بهره می‌برد و مناسب خود ، خلعت قرب می‌پوشد که :

بعد از آن بنمایدت پیش نظر معرفت را وادیی بی‌پا و سر
هیچ کس نبود که او این جایگاه مختلف گردد ز بسیاری راه
هیچ ره دروی نه هم آن دیگر است سالک تن ، سالک جان دیگر است ...
چون بتابد آفتاب معرفت از سپهر این ره عالی صفت
هر یکی بینا شود بر قدر خویش باز یابد از حقیقت صدر خویش
سرّ ذراتش همه روشن شود گلخن دنیا بر او گلشن شود ۲۳

اتّامعرفت در زبان مولانا، موقوف بر معرفت نفس است و انسان کامل خلیفه پروردگار ،
از همین رو عین موجودات ، منتهای غایات ، نهایت مقامات و آینه پرتوهای ذات حق اوست :

آدم اصطربلاب اوصاف علوست
هر چه در وی می‌نماید عکس اوست
وصف آدم مظهر آیات اوست
همچو عکس ماه اندر آب جوست
۳۱۳۸/۶ و بعد

خلق را چون آب دان صاف و زلال
علمشان و عقلشان و لطفشان
اندر آن تابان صفات ذوالجلال
چون ستاره چرخ در آب روان
۳۱۷۲/۶ و بعد

«انسان باید خود را بشناسد و از خود طلبد آنچه می‌خواهد که دیباچه جمال و جلال و مجموعه کمال اوست»^{۲۴} و بدین اشاره دارد:

جوهرست انسان و چرخ او را عرض
ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش
خدمتت بر جمله هستی مفترض
بحر علمی در نمی پنهان شده
جمله فرع و سایه‌اند و او غرض
چون چینی خویش را ارزان فروش
جوهری چون نجه خواهد از عرض ...
در سه گز تن عالمی پنهان شده
۳۵۷۵/۵ به بعد

وادی توحید، منزل تفرید و تجرید است، در بیکران توحید، کثرت نیست جمله سر از یک گریبان بر می‌آورند و گرچه کثرات باشند در حکم یک‌اند آن هم «غیر عددیّه»:

بعد از این وادی توحید آیدت
روپها چون زین بیابان در کنند
گر بسی بینی عدد و راندکی
چون بسی باشد یک اندر یک مدام
نست آن یک کان احد آید تو را
چون برون است از احدوین از عدد
چون ازل گم شد ابدهم جاودان
هر دو را کی هیچ ماند در میان^{۲۵}

در اعتقاد مولوی هم، توحید نهایت مقامات و غایت غایات است، محض توحید و توحید محض وقتی متحقق می‌شود که منی و مایی سوخته باشد که:

چیت توحید خدا آموختن
گر همی خواهی که بفروزی چو روز
خوشتن را پیش واحد سوختن
هستی، همچون شب خود را بسوز
همچو مس در کیمیا اندر گداز
هستیت در هست آن هستی نواز

در من و ما سخت کردستی دودست هست این جمله خرابی از دو هست
برای او خُم عیسی تمثیل وحدت است که هر چه در آن افتد یک رنگ بر می آید و
وجود جزئی خود را از دست می دهد:

صبغة الله هست خُم رنگ هو	پسه ها یک رنگ گردد اندر او
چون در آن خم افتد و گوئیش قم	از طرب گوید منم خم لاتلم
آن منم خم خود انا الحق گفتن است	رنگ آتش دارد الا آهن است
رنگ آهن محو رنگ آتش است	ز آتشی می لافد و خامش وش است
چون بسرخي گشت همچون زرّ کان	پس انال نار است لافش بی زبان

۱۳۴۵/۲ به بعد

در فقر و فنا، عطار را جای سخن نیست که وادی فراموشی است و هزاران سایه
در خورشید گم شده اند، بحر کلی در جنبش آمده است و نقشی بر دریا بمانده:

بعد از این وادی فقرست و فنا	کی بود اینجا سخن گفتن روا
عین وادی فراموشی بود	لنگی و کوری و بیهوشی بود
صد هزاران سایه جاوید، تو	گم شده بینی ز یک خورشید تو
بحر کلی چون به جنبش کر درای	نقش ها بر بحر کی ماند براه
هر دو عالم نقش آن دریاست بس	هر که گوید نیست این سود است بس ^{۲۶}

ج - شیوه های ابتکاری و جلوه های اجتماعی در شعر عطار

از معانی تازه ای که شعر او را با سوز و شور تازه ای در آمیخته، درد عشق است؛ درد
جانسوز اما دلفروزی که وجه تمایز میان آدمیان و فرشتگان است و ذره ای از آن با همه عشاق برابر:

ذره ای عشق از همه آفاق به	ذره ای درد از همه عشاق به
عشق مغز کنایات آمد مدام	لیک نبود عشق بی دردی تمام
قدسیان را عشق هست و درد نیست	درد را جز آدمی در خورد نیست ^{۲۷}

(این درد طلبی در عشق حق، راه وصول به یقین و معرفت رب العالمین است. عطار
در بیان شکوه و عظمت این عشق و قلمرو و ملکات آن، از سنایی پیش افتاده و در انواع قالبها،
افکار صوفیانه و راهنماییهای سلوک را بیان کرده است. بیان اشتیاق عاشق، و استقبال او از

این درد، ابتکار عطار و افزون بر معانی سنایی است و بیان همین احساس است که شعر او را ساده تر از سنایی جلوه می دهد و درک مضمونهای آن را برای خواننده ممکن می کند، بویژه که اشارات دقیق حکمی و علمی در شعرش اندک است.

از ابتکارات دیگر او این است که شعر را از جلوه گاه منبت ادیبان و عالمان و بزمگاه شاعران و امیران به میدانگه غوغای مردمان عادی کوچه و بازار آورده است. استدلال ها و استشهادهای او، بیشتر در شیوه های هنری و در قالب تمثیل است. او می خواهد از خاطره جمعی و عاطفه خاصی که مردم نسبت به حکایت ها و مثل ها دارند بهره بگیرد و جاذبه کلامش را بیشتر کند؛ بدین رو در شکستن قالبهای تمثیل و دگرگون کردن اجزای آن، یا انتساب حکایت به فردی خاص، تردید نمی کند. هر جا که مناسب بداند شخصیتها را متناسب با هدفی که دارد تغییر می دهد و به هر گونه که کلام اقتضا کند، اجزای جدید بر آن می افزاید یا از جزئیات آن می کاهد. او اندیشه ها و خواسته های خود را از طریق چهره های داستانها، به صورت آشکار یا رمز بیان می کند. برای او گردش افلاک، برگ سبز و زرد درختان، ویرانه ها، دیوانگان و لولیان سرمست می توانند وسیله ارتباط اندیشه ها باشند. تناسب داستانی را رعایت می کند و هماهنگی کامل بین اجزای داستان، هدف تمثیل و شخصیت هایش برقرار است. با این حساب، طبیعی است که جاذبه کلام و هماهنگی اجزا، پذیرش آن را ساده تر و معانی را دلنشین تر می کند. ایمان عاشقانه عطار نیز از تعادل برخوردار است، عنان اختیارش را نر بوده است که از اندیشه و عمل بازش دارد. ساده اندیشی در کارش نیست، نکته یاب و ژرف نگرش است که مسایل را بدیده خرد دوربین می سنجد و نقدهای دقیق و خُرده های عجیب می گیرد. در یک سخن عارفی نیست که از جهان بکل بریده باشد، در میان مردم است، با آنها زندگی می کند و از دردهای اندک و بسیارشان متأثر می شود و این خودنشانی دیگر از هشیاری متناسب با قبض است. او آشوبها، ناامنی ها و سرخوردگیها را از زبان دیوانگان خرد و رز باز می گوید و آن را در صورت نکته های نغز، نقدهای ظریف و اعتراض های سخت جلوه گر می سازد و با دل انگیزی و شور خاص کلامش، که لبریز از معرفت اجتماعی و هوشیاری انسانی است، اندیشه و دل خواننده را با خود همراه می کند.

دیوانگان در دنیای شعر او غالباً میداندار صحنه های زندگی اجتماعی می باشند، پرخاشگرانی هستند که آنچه را دیگران بر زبان می آورند، به صورت طنز یا غیر آن باز می گویند. بواقع در هنگامه ای که پیروان فرقه های مختلف - بویژه در شهر نیشابور - برپا دارند

و در میدانی که همگان کمرها بر میان بسته‌اند و شمشیرها از نیام بر کشیده‌اند تا سر معاندان و مخالفان را از تن جدا کنند، این عنایت ازل و لطف غیب است که عطار را نیرو می‌دهد تا با ذوالفقار زبان تلاش کند و با پند و حکمت، نوید سر زدن سحرگاه امید و گشوده شدن دریچه‌های روز را بدهد.

(زبان‌ش در مثنویهای مسلّم و هم در منطق‌الطیّر، رمزی و تمثیلی است، مخاطبان او، نه، درباریان پرمدعا هستند و نه، مدّعیان هوش مزدور؛ از این رو زبان شعر و نثرش ساده و فاقد صنعت‌سازیها و ریزه‌کاریهای فاضل مآبانه است.)

(شادروان فروزانفر غزل‌های او را سه بخش می‌کند و غزل‌های عاشقانه را خالی از افکار عرفانی می‌داند؛ اما همین غزل‌ها را هم، صیقل روح و برطرف‌کننده حجاب‌های حایل بین خلق و حق می‌شمارد^{۲۸}. البته غزل‌های عطار، آن یکدستی و ارتباطی را که در غزل‌های مولانا است فاقد است و آن شور و شوقی که لازمه عشق و استغراق است در آن نیست، اما بیشتر غزل‌هایش پر از معانی دقیق و مضمون‌های والا است.)

(این‌که چرا آن روح شادمانه که غزل‌های دیوان شمس را پرهیجان و آکنده از شور و حرکت می‌کند در غزل‌های عطار نیست، سبب آن است که کشش حق، عطار را در قبض دارد و سایه هیبت بر دل اوست در حالی که شور و هیجان آفریننده غزل‌های دیوان شمس، حاصل بسط و انس بی‌منتهای الهی است. به ساده‌تر سخن دنیای مولانا، دنیای بی‌رنگی است و او در اوج مرتبه از خود رستن است در چنین مقامی آنچه تقریر می‌کند از آن «لب دمساز» است و اوست که سیلابه روح را جوشان و موج‌زنان به دریای دل‌ها راه می‌دهد و همین است که پس از او کس نتوانسته است به قله‌های شعری و اندیشه‌های نابش نزدیک شود؛ که سخن او در بردارنده مجموعه معارف بشری، و روش او بر آیند همه تجربه‌ها و آزمون‌های صوفیان است و حال او در سرایش این لطایف غیب بی‌همانند. عطار را هم گاهی چنین حالی در می‌رباید، عشق در جانش موج‌زن می‌شود و او را از بند زمان و مکان آزاد می‌کند، تبرک را به نمونه‌ای از جلوه‌های خوش این حال اشاره می‌شود:

ما ز خرابات عشق مست‌الست آمدیم

نام (بلی) چون بریم چون همه مست آمدیم

پیش ز ما، جانِ ما، خورد شرابی ز عشق

ما همه زان یک شراب مست‌الست آمدیم



خاک بد آدم که دوست جرعه بدن خاک ریخت
ما همه زان جرعه ای دوست پرست آمدیم
شت درافگنده بود یار به دریای عشق
تا ز پی چهل صباح جمله به شت آمدیم
دوست چهل بامداد در گل ما داشت دست
تا چو گل از دست دوست دست به دست آمدیم
ساقی روزالت جام «سقا هم» به دست
ما ز پی نیستی عاشق هست آمدیم
جوهر عطار یافت قدر بلندی عشق
گرچه ز تأثیر عشق جوهر پست آمدیم

یادداشتها

- ۱- در باره این افسانه و بررسی آن رک: نفیسی، سعید، جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار نیشابوری، چاپ اقبال، ۱۳۲۰، مقدمه، ص نج. نیز رک: فروزانفر، بدیع الزمان، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار، چاپ دوم، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۴، صص ۱۷-۱۸.
- ۲- در رد انتساب این منظومه و برخی منظومه های دیگر رک: شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار، ص ۷۶؛ نیز رک: جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار نیشابوری، ص ۱۰۷.
- ۳- رک: محمد بن مؤثر، اسرار التوحید، به تصحیح و تعلیق دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۱۰.
- ۴- رک: لطف الله بن ابی سعید، حالات و سخنان ابوسعید، به تصحیح و تعلیق دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، چاپ دوم، ۱۳۶۷، ص ۹۹.
- ۵- در این مورد رک: مرتضوی، منوچهر، مکتب حافظ، انتشارات توس، چاپ دوم، ۱۳۶۵، صص ۸۳-۸۲.
- ۶- رک: افلاکی، شمس الدین، مناقب العارفین، به کوشش تحسین یازیجی، انتشارات انجمن تاریخ ترک، آقره ۱۹۶۱، ج ۱، ص ۴۵۱.
- ۷- رک: سنایی، محدودین آدم، حدیقة الحقیقه و شریعة الطریقه، به تصحیح و تحشیه مدرّس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹، ص ۶۸.
- ۸- رک: همان جا، ص ۲۹۵.
- ۹- رک: همان جا، ص ۲۹۶.

- ۱۰- رک: همان جا، صص ۲۷-۳۲۶.
- ۱۱- رک: زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۲۶۴. نیز رک: شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار، ص ۳۳۹ به بعد.
- ۱۲- رک: مناقب العارفین، ج ۱، ص ۲۲۰.
- ۱۳- رک: سجادی، سید جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، انتشارات شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۵۷، ذیل قبض، نیز در این مورد رک: عبادی، قطب‌الدین منصور، التصفیه فی احوال المتصوفه، به تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، صص ۲-۱۹۱.
- ۱۴- رک: التصفیه، صص ۸-۱۹۷.
- ۱۵- رک: مولوی، جلال‌الدین محمد، کلیات شمس یا دیوان کبیر، با تصحیحات بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم، جزو اول، ص ۴.
- ۱۶- رک: عطار، شیخ فریدالدین، دیوان غزلیات و ترجیعات و قصاید، با تصحیح و مقابله و مقدمه سعید نفیسی، انتشارات کتابخانه سنایی، تهران ۱۳۳۵، ص ۱۴.
- ۱۷- رک: عطار، شیخ فریدالدین، منطق الطیر، به اهتمام سیدصادق گوهرین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم، صص ۸۱-۱۸۰.
- ۱۸-
گر هزاران دام باشد در قدم
چون تو با مایی نباشد هیچ غم
رک: مولوی - جلال‌الدین محمد، مثنوی، به تصحیح رینولد. ا. نیکلسون، به اهتمام دکتر نصرالله پورجوادی، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۶۳، دفتر اول، بیت ۳۸۷.
- ۱۹- رک: منطق الطیر، ص ۱۸۶.
- ۲۰- رک: دیوان عطار، ص ۲۰، غزل ۴۹.
- ۲۱- رک: دیوان شمس، ج ۲، ص ۱۱۲.
- ۲۲- رک: همان جا، ج ۴، صص ۲۱-۱۲۰.
- ۲۳- رک: منطق الطیر، صص ۵-۱۹۴.
- ۲۴- رک: کاشفی، ملاحسین واعظ، لب لباب مثنوی، به کوشش سعید نفیسی، بنگاه مطبوعاتی افشاری، چاپ دوم، ۱۳۶۲، ص ۳۶۶.
- ۲۵- رک: منطق الطیر، ص ۲۰۶.
- ۲۶- رک: همان جا، صص ۲۰-۲۱۹.
- ۲۷- رک: همان جا، صص ۶۷-۶۶.
- ۲۸- رک: شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار، ص ۸۰ به بعد.

جلوه‌های عاطفی در تذکرة الاولیاء عطار

خلاصه

مقاله «جلوه‌های عاطفی در تذکرة الاولیاء» همان‌گونه که از عنوان آن برمی‌آید راجع است به بازتاب عواطف انسانی در تذکرة الاولیاء عطار نیشابوری؛ آنچه در حال و مقال صوفیان بزرگ پیش از عطار روی نموده و او پاره‌ای از آنها را در کتاب خویش گزارش کرده است.

از آن‌جا که صوفیه در تلقی عموم، مردمی عزلت‌پیشه هستند که معمولاً به‌خیر و شر دیگران کاری ندارند و در سودای معشوق ازلی دل از غیر او یکسره می‌گسلند و دامن از جهان و جهانیان بالمره فراهم می‌چینند، نمودن این معنی که غم دگران را خوردن و رنجشان را حتی بیش از خود آنان کشیدن و از آن‌رو که جهان تجلیگاه حق است همه را دوست داشتن و به‌همگان - بی‌هیچ چشمداشتی - محبت ورزیدن، فی‌الواقع از تعالیم مهم و بل از مهمترین تعلیمات صوفیه است، سخت در خور اعتنا و عبرت‌آموز است که عطار در تذکرة الاولیاء از آن سخن گفته و مقاله مزبور با استناد به این کتاب به بررسی و بحث در این مهم پرداخته است.

مرد، به نیشابور زاده شد، همان‌جا بالید، و در همان دیار پڑمرد و روی در نقاب خاک کشید، تا سپیده دم پسین بدمد، و رستخیز راست خیزد، و هر که - و همو، نه از نیشابور، بل - از ناکجاآباد خویش دیگر بار قامت افرازد که:

این وطن مصر و عراق و شام نیست این وطن شهری است کورا نام نیست^۱
و آنک: خوشا آنکس که بارش کمترک بی^۲

مرد، مردم دیده معرفت بود. دیر زیست (حدود ۵۴۰ تا ۶۱۸ ه.ق) و درین درازگاه

«هفت شهر عشق»^۳ را - از جابلقا تا جابلسا - زیر پر کشید و راهتوشه‌اش را که زلال عشق و عرفان بود، همه در دیوانش فرو ریخت، و در الهی‌نامه، و اسرارنامه، و مصیبت‌نامه، و مختارنامه، و منطق‌الطیرش، که مولوی آن را منطق‌الطیر سلیمانی^۴ خوانده است.

این جمله، شعر مایه است، همه نغز، و نغزتر، آخرین، که شاهکار اوست و سرشار از رمز و رازها و نشانه‌های طریق، و گویای این معنی که «راه» را چگونه باید رفت، و از کجا آغاز باید کرد، و سرانجام به حضرت سیمرخ چون باید رسید.

گفتگو در باب شعر عطار را رها کنیم. سخن را درین معنی زمانی دیگر باید و زبانی. اما، زاد این پیر سالک عشق^۵، به نثر، کتابی است، همه یاد، از «یاران کمالی»^۶ که ما درین مقال نگاهی خواهیم داشت - و یا شاید به سخن درست، نیم‌نگاهی - از همه رویهای آن، تنها به‌رویی: «جلوه‌های عاطفی در تذکرة الاولیاء».

می‌دانیم صوفیان هستی را معلول «محبت» می‌دانند.^۷ می‌گویند وجود حقیقی خداست، و همه موجودات دیگر «نمود»‌هایی از آن وجود یگانه هستند، او هستی است نیست نما، دیگران نیستانی هست نمایند:

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مطلق فانی نما^۸
آن یکی «بود» است، و این همه «نمود» و «عالم»، یعنی خدا در یک آئینه^۹. این است که حافظ گفت:

مرا به کار جهان هرگز التفات نبود رخ تو در نظر من چنین خوش آراست^{۱۰}
و از آنجا که همه جلوه‌های یک حقیقتند، محبت برای عارف به‌عنوان یک اصل مطرح می‌گردد، محبت عام و شامل و علی‌الاطلاق، به هر کس و هر چیز، که این همه بیگانه، نشانی از آن یگانه دارد:

به صحرا بنگرم صحرا تو بینم به دریا بنگرم دریا تو بینم
به هر جا بنگرم کوه و در و دشت نشان از قامت رعنا تو بینم^{۱۱}

از این رو عنایت به خلق در تمامی مراحل سیر و سلوک مورد نظر صوفیه واقع می‌گردد. تکلیفی اخلاقی نیست که وضعی استحبابی به خود بگیرد، باور سالک است و لازمه سلوک و ما در جمله آثار ایشان کراراً بدان برخورد می‌کنیم. همه کس سزاوار محبت هستند، چه همه با «او» در ارتباطند. «راه خدای را عدد نتوان کرد چندان که بنده است به خدا راه هست»^{۱۲}. شیخ ابوالحسن خرقانی می‌گوید: «عالم بامداد برخیزد طلب زیادتى علم کند و

زاهد طلب زیادتى زهد کند و ابوالحسن در بند آن بود که سروری به دل برادری رساند»^{۱۳}. سالک باید همواره در نظر داشته باشد که کسی را دون خود نپندارد که این غفلت از کبر بر می‌خیزد و کبر شیطان عابد زاهد را از اوج عزت به حضيض ذلت کشانید.

سری سقطی نیز درین باب به داستان آدم و ابلیس اشاره می‌کند و چنین می‌گوید: «هر معصیت که آن بسبب شهوت بود او مید توان داشت به آمرزش آن و هر معصیت که آن بسبب کبر بود او مید نتوان داشت به آمرزش آن زیرا که معصیت ابلیس از کبر بود و زلت آدم از شهوت»^{۱۴}. شیخ ابو حمزه بغدادی در رسیدن فقر و فاقه هیچ کس را مستحقتر از خویش نمی‌یابد و می‌گوید: «هرگاه که فاقه در رسیدی به من با خود گفتمی: از که این فاقه به تو آمده است؟ پس اندیشه کردمی کسی را بدان فاقه او لیترا از خود ندیدمى به خوشی قبول کردمى و با آن می ساختمى»^{۱۵}. و ابوالحسن خرقانی بگونه‌ای دیگر همین معنی را باز می‌گوید: «اگر کسی را از ترکستان تا بدر شام قدم در سنگ آید زیان آن مرا است و اگر اندوهی در دلی است آن دل از آن من است و اگر خاری در انگشت شود آن از آن من است»^{۱۶}.

این گرایش شدید اجتماعی از همه چشمه‌های تصوف می‌تراود. هنگامی که از ابوعلی دقاق می‌پرسند فتوت چیست می‌گوید: «حرکت کردن از برای دیگران» زیرا «از پیغمبر بود علیه‌السلام که فردا همه خواهند گفت نفسی نفسی او خواهد گفت امتی امتی»^{۱۷}. قریب به همین مضمون را از شیخ جعفر خلدی می‌شنویم که: «فتوت حقیر داشتن نفس است و بزرگ داشتن حرمت مسلمانان» و «سعی احرار از بهر نفس خویش نبود، بلکه برای برادران بود»^{۱۸}، که مفهومش با تعریف امروزی «ارزش» که «عبارت است از سودی که هر چیز برای خارج از خود دارد» برابر است.

سری سقطی سیر و سلوک در عزلت را نکوهش می‌کند و به فرستاده پیری منزوی که به ابلاغ سلام پیر نزد او آمده می‌گوید: «وی در کوه ساکن شده پس کاری نباشد، مرد باید که در میان بازار به حق مشغول تواند بود چنانکه یک لحظه از حق تعالی غایب نبود»^{۱۹}. و شیخ ابواسحق کازرونی به مریدش می‌گوید: «میان در بند چون مردان و به خدمت خلق خدای مشغول باش»^{۲۰} و ابوتراب نخشبی هیچ عبادتی را نافع تر از اصلاح خواطر نمی‌شناسد^{۲۱}. و عبدالله منازل فاضلترین وقتها را هنگامی می‌داند که «از خواطر نفس رسته باشی و مردمان از ظن بد تو رسته باشند»^{۲۲}.

به عقیده شبلی که از فراز ستیغ «وحدت» بشریت را می‌نگرد «صوفی نیست آن که جمله

خلق را عیال خود نبیند» و جوانمردی آن است که همه «خلق را چون خویش خواهی بلکه بهتر»^{۲۳}. این شیوه تفکر در سخن حارث با رنگی تندتر به چشم می‌خورد که: «رنج خود بر هیچ کس نیفکنی و بار خود اندک و بسیار از همه کس برداری در آنچه بدان محتاج باشی و در آنچه بدان مستغنی باشی و هیچ کس را نبینی از فرزندان آدم علیه‌السلام مگر که او را از خود بهتر دانی»^{۲۴}. و چون کسی از مالک دینار نصیحتی می‌طلبد او را به خدمت به خلق توصیه می‌کند و می‌گوید: «راضی باشی در همه اوقات به کارسازی که کارسازی تو می‌کنند تا برهی»^{۲۵}. سفارش به کارسازی خلق نیز نموداری دیگر از این طرز نگاه است. خصوصاً که بر این واقعیت جلب نظر می‌کند که: «تو هم روزی محتاج خواهی شد» و این تذکارتی بس ضروری است؛ چرا که اولاً به انسان سر مست غرور امروز ضعف و نیاز فردای او را یادآوری می‌نماید - و این در تلطیف روح سرکش او مؤثر می‌افتد - و ثانیاً او را بر آن می‌دارد که برای فردای خویش امروز در مانده را دست گیرد.

در شرح حال ابو حفص حداد آمده است که روز آهنگری می‌کرد و شب دسترنج خویش را به درویشان می‌داد و در کلید دان بیوه‌زنان می‌انداخت - چنانکه نمی‌دانستند که کار کیست - و خود «وقت بودی که در حوضی که تیره شستندی بقایای آن بر چیدی و نان خورش ساختی»^{۲۶}. جلوه‌های عواطف در اصحاب معرفت قلمرو انسان را در می‌نوردد و دنیای جانوران و جانداران را نیز در بر می‌گیرد. هنگامی که می‌شنویم بایزید بسطامی در بازگشت از سفر حج چون به همدان می‌رسد و تخم معصر می‌خرد و به بسطام می‌رود و در بسطام مورچه‌ای را در انبان دانه‌های معصر پریشان می‌یابد آنگاه به همدان باز می‌گردد و مورچه را به لانه‌اش می‌رساند تا در «الشَّفَقَةُ عَلَى خَلْقِ اللَّهِ» قصوری نکرده باشد^{۲۷}، یا روزی با جمعی از مریدان در تنگنای راهی می‌رود، سگی پیش می‌آید بایزید باز می‌گردد و راه را بر سگ ایثار می‌کند «تا سگ را - که احیاناً در پی طعمه‌ای از آنجا می‌گذرد - باز نباید گشت»^{۲۸} به شگفت می‌آییم. این که شیخ آرامش موری خردمایه و آسایش سگی خوارمایه را بر راحت خویش بر می‌گزیند، سخت عبرت آموز است.

بایزید کسی را که «به عیادت بیماران نرود و یتیمان را نپرسد» و از مسلمانی دم زند مدعی می‌داند^{۲۹}. اگر به تسکین روانی عیادت برای بیماری ناامید که در گوشه‌ای افتاده و جز عفریت درد و رنج همدمی ندارد، یا به تأثیر نوازش یتیمی که در بحبوه نیاز محبت است و محبتی نمی‌یابد توجه شود باریک‌بینی و رقت احساس عاطفی بایزید و غمی معنی سخن

مهرآمیز او بیشتر نموده می‌آید.

مهمان‌نوازی نیز یکی دیگر از تجلیگاههای عاطفی در آثار صوفیانه است. در تذکرة الاولیاء آمده: چون مرگ شیخ ابواسحق شهریار کازرونی نزدیک می‌شود، اصحاب خویش را فرا می‌خواند و می‌گوید: «بزودی از دنیا رحلت خواهم کرد اکنون چهار چیز وصیت می‌کنم. آن را قبول کنید و بجای آرید: اول هر آنکس بخلافت به جای من بنشیند او را با وقار و تمکین دارید و فرمان او برید و در بامداد مداومتِ درس قرآن کنید و اگر غریبی و مسافری برسد جهد کنید تا وی را به اعزاز و تمکین فرود آرید و رها نکنید که به گوشه‌ای نشیند، و دل با یکدیگر راست کنید»^{۳۰}.

لزوم رعایت این مسأله شاید در دنیای ارتباطات گسترده و مدرن امروز که در هر شهری هتلها و مهمانخانه‌های مجهز و زیبا آماده پذیرایی از مسافرانند چندان محسوس نباشد اما در دنیای آن روز که هر مسافری به هنگام سفر ناگزیر از وداع و وصیت بود، زیرا خطرهای راهها و بیماری و بی‌غذایی تهدیدش می‌کرد، بسیار شایان توجه بوده است. از این رو باید پیری دانا و نکته‌بین چون شیخ ابواسحق در وصیت واپسینش آن را از نظر دور ندارد، و حاتم اصم بگوید که: «شتاب‌زدگی از شیطان است مگر در پنج چیز...»^{۳۱}. که نخستین آن طعام پیش مهمان بردن است بخصوص که صوفیه معتقد بودند که روزی مقسوم است و هر که بر ما وارد شود رزقش را با خود می‌آورد. این، سخن شقیق بلخی است: «من هیچ چیز دوست‌تر از مهمان‌ندارم از بهر آن که روزی و مؤنت او بر خدای است و من در میان هیچ‌کس نیم و مزد و ثواب مرا»^{۳۲}. و برخی روزی خویش را هم از عین قدم مهمان می‌دانستند^{۳۳}.

رعایت حقوق مردم نیز به گونه‌ی وسواس آمیزی در نظر صوفیه مطرح بوده است و بدان اهتمام می‌ورزیده‌اند. در شرح حال محمد اسلم آمده است که: از جوی آب روانی که بر در خانه‌اش می‌گذرد بدان علت که «از آن مردمان» است با همه تشنگی و نیازش نمی‌نوشت^{۳۴}. و در باره حمدون قصار گفته‌اند که: شبی بر بالین دوستی محتضر نشسته بود چون او می‌میرد حمدون بیدرنگ چراغ را خاموش می‌کند؛ چرا که از آن پس چراغ به وارث تعلق دارد^{۳۵}. یا: «ابوبکر شبلی، یک‌درم مظلمه داشت و هزار درم به جای آن پرداخت اما هرگز دلش آرام نگرفت»^{۳۶}. از محمد بن علی الترمذی می‌پرسند تقوی چیست؟ می‌گوید: «تقوی آن است که در قیامت هیچ‌کس دامنت نگیرد» و «جوانمردی آن که تو دامن هیچ‌کس نگیری»^{۳۷}.

و همو است که جوانمردی را در آن می‌داند که در ادای حقوق دیگران میان «رهگذر

و مقیم» فرقی نگذاریم^{۳۸}. بدیهی است که درین حال هرکس بخوبی به حق خود می‌رسد. سفیان ثوری معتقد است: «هر که از حرام صدقه دهد و خیری کند چون کسی بود که جامهٔ پلید بخون بشوید»^{۳۹}. و چنان بود که در مجلسش «درویشان چون امیران بودند»^{۴۰}. و عبدالله مبارک بر آن بود که: «هر که پشیزی از حرام بگیرد» متوکل نیست^{۴۱}.

تواضع قرین با استغنا نیز در احوال اولیاء شایان ذکر است. غنای مطلق خاص خداست اما کسانی که در «استکمال» خویش می‌کوشند و به حق نزدیک می‌شوند از پرتو «بی‌نیازی» او برخوردار می‌گردند و تا بدانجا پیش می‌روند که همه «او» می‌بینند و دیگر خود را به هیچ کس محتاج نمی‌یابند. و شگفتا! که در نهایت فقر بی‌نیازند، و همین فقر نمودار غنای آنها است؛ چه آن‌که دارد خواسته و آن‌که خواسته محتاج بوده است. تواضع نیز در همین جا معنی می‌یابد. این است که عبدالله مبارک می‌گوید: «بر توانگران تکبر کردن و بر درویشان متواضع بودن از تواضع است»^{۴۱} و باریکی مسأله تا آنجا است که ابوحنیفه توانگری را بسبب ایمانش تواضع می‌کند و «هزار ختم می‌کند کفارت آن را»^{۴۲} که مبادا اندکی ثروت وی در فروتنی بوحنیفه مؤثر بوده باشد زیرا توانگران معمولاً فروتنی آنکس را که در برابر آنها تواضع نموده بر نیاز او حمل می‌کنند و این تلقی آنان بسا که استغنا را و خدشه‌دار می‌سازد. در نگاه سفیان ثوری هر که در وی یک حرف از حکمت باشد قابل تواضع است، اما هرکس خود را بر غیر فضل نهد متکبر است^{۴۳}.

یوسف اسباط غایت تواضع را آن می‌داند که «سخن حق قبول کنی از هر که گوید»^{۴۴} و شقیق، باری، سخن درست نامسلمانی را می‌پذیرد و گرامی می‌دارد. بیگانه^{۴۵}، از حسن قبول شیخ به شگفت می‌آید. اما شقیق می‌گوید: «ما گوهر یابیم» و سخن پیامبر را شاهد می‌آورد که فرمود: الحکمة ضالة المؤمن فاطلبها ولو كان عند الکافر. سخن آن مرد این بود: هر که خدا را بپرستد از بهر روزی دادن او نعمت پرست است^{۴۶}.

گذشت و ایثار در برابر دیگران نیز از دیگر ویژگیهای اصحاب طریق است. براستی آدمی در برابر انسانهای از خود گذشته بشگفت می‌آید و در بزرگواریهای ایشان به چشم تعظیم می‌نگرد. زیبایی حیات انسان بر همین خودشکنیها و فداکاریهای مبتنی است. اگر اینها را از آدمی بگیرند چیزی برایش نمی‌ماند که در خور ستایش باشد. نمونه‌های ایثار را در تذکرة الاولیاء بسیار توان دید.

شبی عده‌ای از یاران احمد عاصم گرد او جمع شده بودند «سفره بنهادند، نان اندک

بود شیخ پاره پاره کرد و چراغ بر گرفت چون چراغ باز آوردند همه نان پاره‌ها بر جای خود بود. هیچ کس به قصد ایثار نخورده بود»^{۴۷}.

وقتی، تنی چند از صوفیان با ابراهیم ادهم همسفر می‌شوند. شب به مسجدی خراب می‌رسند و عبادت می‌کنند و می‌خوانند. ابراهیم تا صبح بر درگاه می‌ایستد. چون سببش را می‌پرسند می‌گوید «هوا عظیم سرد بود، خویشتن را به جای در کردم تا شما را رنج کمتر بود»^{۴۸}. به پیری می‌گویند: جماعتی ترا غیبت می‌کنند. می‌گوید: «اگر خدای مرا بخواهد آمرزید هیچ زیان ندارد مرا آنچه ایشان گویند، و اگر نخواهد آمرزید پس من سزای آنم که ایشان می‌گویند»^{۴۹}.

از ابو حفص حدّاد می‌پرسند بخل چیست؟ می‌گوید: آن که ایثار به هنگام نیاز ترک گردد و «ایثار آن است که مقدّم‌داری نصیبت برادران بر نصیب خود در کار دنیا و آخرت»^{۵۰} کسانی که به دنیا دل بسته‌اند کارهای این جهانی خود را بر دیگران مقدّم می‌دارند و آنها که اهل آخرتند کارهای آن جهانی خویش را، اما در هر دو کار کسان را بر خویش برتری دادن ایثاری بزرگ است.

نکته در خور توجه و ذکر این است که اصحاب معرفت هیچگاه تنها در سودای رهایی خود نبوده و دیگران را از یاد نبرده‌اند؛ بلکه بسا در مجالس وعظ و بر منابر ارشاد به راهنمایی خلق پرداخته‌اند.

هنگامی که پیر ابو الفضل، ابوسعید را نزد عبدالرحمن سلمی به خرقه‌پوشی می‌فرستد، در بازگشت، او را به میهنه روانه می‌کند «تا خلق را به خدا بخواند»^{۵۱}.

ابواسحق کازرونی نیز مردم را به ترک گناه فرا می‌خواند «و نقل است که بیست و چهار هزار گبر و جهود بر دست او مسلمان شدند»^{۵۲}. همو در جای دیگر خلق را هشدار می‌دهد تا از بدی کردن با یکدیگر دست بدارند؛ زیرا هر کس به کسی بد کند خداوند کسی را می‌گمارد که باوی مکافات نماید. و درین باب آیه‌ای از قرآن را شاهد می‌آورد که: *إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لَا تَنْفَعُكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا*^{۵۳}.

گویند: محمد بن اسلم پنجاه هزار تن را به راه راست آورد که «توبه کردند و دست از فساد برداشتند»^{۵۴}.

اما دعوت و راهنمایی امیران و زمامداران به حقّ و عدالت در تذکرة الاولیاء جلوه‌ای دیگر دارد. به عقیده عرفا آدمی مختار آفریده شده و اختیار گرامی‌ترین ودیعه‌ای است که

به او بخشیده اند. اختیار مطلق از آن خداست که «فَعَالَ ما یشاء» است، اما او محدودی از آن را به خلیفه خویش در زمین ۵۵ عرضه کرده است. ثواب و عقاب آن جهانی و پاداش و کیفر این جهانی نیز بر پایه همین اختیار استوار است. مولوی معنی باریک جبر و اختیار و تمایز هریک را - که یکی از بحث انگیزترین مسائل در تاریخ علوم عقلی اسلامی است - در تمثیلی حتی و زیبا بیان کرده است:

زاری ما شد دلیل اضطرار	خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست؟	وین دریغ و خجلت و آزرم چیست؟ ^{۵۶}
در هر آن کاری که میلست بدان	قدرت خود را همی بینی عیان
و اندر آن کاری که میل نیست و خواست	خویش را جبری کنی کاین از خداست ^{۵۷}
دست کان لرزان بود از ارتعاش	وانکه دستی تو بلرزانی ز جاش
هر دو جنبش آفریده حق شناس	لیک نتوان کرد این با آن قیاس
زان پشیمانی که لرزانیدیش	مرتعش را کی پشیمان دیدیش ^{۵۸}

عارفان صاحب دل بر اساس همین اختیار انسان و لزوم رعایت آن است که در هر فرصتی ارباب زور را از تجاوز و ستم به دیگران باز می داشتند و بسا که به مبارزه با آنان برمی خاستند. ستمگر کیست؟ آن که به حق آزادی و اختیار دیگری تجاوز می کند و آن را تباه می سازد. بنیان شهادت و بی پروایی عارفان در بیان حق و احقاق آن بر پایه دو اصل استغنا و توکل نهاده است. آن که از بلندای قلّه بی نیازی به خلق و اعتماد به حق، به هر چیز و هر کس می نگرد آسان و بی تکلف سخن می گوید.

روزی سلطان محمود غزنوی برای زیارت ابوالحسن خرقانی به دیار او می رود، شیخ از رفتن به نزد سلطان امتناع می ورزد محمود ناگزیر خود پیش او می رود و می گوید: مرا پندی ده! شیخ می گوید: «چهار چیز نگهدار پرهیز از مناهمی و نماز جماعت و سخاوت و شفقت بر خلق خدا». محمود تقاضای دعا می کند. شیخ دعایی عام می کند همه مؤمنان را. محمود دعای خاص می طلبد، شیخ می گوید: «عاقبت محمود باد!» محمود کیسه ای زر پیش شیخ می نهد اما او نمی پذیرد. محمود آهنگ رفتن می کند، شیخ که به هنگام ورود محمود آرام نشسته بود به هنگام رفتنش - به احترام او - بر می خیزد سلطان با شگفتی می پرسد: چرا به وقت آمدنم التفاتی نکردی و اکنون بر می خیزی؟ پاسخ شیخ استغنا قرین با توکل او را نشان می دهد. می گوید: «اول در رعونت پادشاهی و امتحان در آمدی و به آخر در انکسار و

درویشی می‌روی که آفتاب دولت درویشی بر تو تافته است. اوّل برای پادشاهی تو بر نخاستم اکنون برای درویشی تو بر می‌خیزم»^{۵۹}.

وقتی، عبدالله طاهر به نیشابور می‌آید، اعیان شهر، معاریف و علما به استقبال و سلامش می‌روند. می‌پرسد: هیچ‌کس مانده است که به سلام ما نیامده؟ می‌گویند: بجز دو تن همه آمده‌اند. می‌پرسد: آن دو تن که هستند؟ می‌گویند: احمد حرب و محمد اسلم که «ایشان علمای ربّانی‌اند به سلام سلطانان نروند». می‌گوید: ما به سلام ایشان می‌رویم. عبدالله نزد احمد می‌آید او مدّتی دراز سر در پیش می‌افکند، پس سر بر می‌آورد و در امیر می‌نگرد و می‌گوید: «شنونده بودم که مردی نیکورویی و لیکن منظر بیش از آن است، نیکوروی‌تر از آنی که خبر دادند، اکنون این روی نیکو را به معصیت و مخالفت امرِ خدا زشت مگردان». عبدالله از آنجا بیرون می‌آید که نزد محمد اسلم برود، اما محمد او را نمی‌پذیرد^{۶۰}.

روزی عمرو لیث صفّاری به بیمار صعب‌العلاجی گرفتار می‌آید و کار پزشکان در درمان او به جایی نمی‌رسد. از سهل بن عبدالله تستری می‌خواهند که برای شفای امیر دعا کند. سهل می‌گوید شرط قبول دعا ردّ حقوق ستم‌دیدگان است و عمرو را «در زندان مظلومان باشند». به فرمان امیر همه را آزاد می‌کنند و سهل به دعا می‌پردازد که: «خدایا چنانکه باطنش را لباس انابت پوشانیدی ظاهرش را لباس عافیت پیوشان»^{۶۱}.

پیدا است که درین موقع حسّاس که امیری نیرومند برای نخستین بار خود را با واقعیت تلخ حیات - بیماری بی‌درمان - رویاروی می‌یابد و ناتوانی و ضعف بشری را در اوج قدرت احساس می‌کند سخن حق تا چه پایه در گوش جاننش تأثیر می‌کند و در تلطیف روحش سودمند می‌افتد. داستان دیدار هارون الرّشید و فضیل عیاض نیز داستانی عبرت‌آموز است. شبی هارون از وزیرش فضل برمکی می‌خواهد که وی را نزد مردی برد که «او را به خود نماید». فضل - براهنمایی پیری - هارون را پیش فضیل می‌برد. شیخ قرآن می‌خواند و به این آیه رسیده است: *أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ*. هارون می‌گوید: اگر مرا پندی باید همین بسنده است. می‌خواهند به درون خانه بروند، شیخ آنان را نمی‌پذیرد، پای می‌فشارند و داخل می‌گردند. شیخ بیدرنگ چراغ را خاموش می‌کند تا هارون را نبیند. هارون با او دست می‌دهد. فضیل با این عبارت سخن خویش را آغاز می‌کند: *مَالِینَ هَذَا الْكَفِّ إِذْ نَجَحِيَ مِنَ النَّارِ* - چه نرم دستی است این اگر از آتش دوزخ رهایی یابد. پس شیخ بر می‌خیزد و به نماز می‌ایستد. هارون در اندوهی عمیق فرو می‌رود و

به گریه می افتد و از فضیل در می خواهد که بیشتر با او سخن بگوید. فضیل نماز را سلام می دهد و به او می گوید: «... حق هر کس را به خودش باز ده!» و نصیحت های بسیاری به وی می کند.

گفتگو پایان می یابد. هارون می خواهد برود. انبانی زر پیش فضیل می نهد. شیخ با لحنی پر خاشگر به او می گوید: «گفتم» آنچه داری به خداوند آن باز ده تو به دیگری که نمی باید داد می دهی». آنگاه انبان را در می افکند. هارون بیرون می آید در حالی که در دل حقارت خویش را می یابد و استغنائی شیخ را می ستاید: «اوه! ایّ رجل هو ۶۳ - شگفتا مرد او. نمونه هایی ازین دست در جای جای آثار عرفانی دیده می شود و در کتاب عطار، نیز، و ما رعایت اختصار را به همین اشارت کفایت می کنیم.

بر اهل معنی شد سخن، اجمالها تفصیلهای
بر اهل صورت شد سخن، تفصیلهای اجمالها

یادداشتها

- ۱- بیتی است معروف از شیخ بهائی در معنی حدیث: حُبُّ الوطن من الايمان به تلقی او. نگاه کنید به: شیخ بهاء الدین محمد العاملی مشهور به شیخ بهائی، کلیات اشعار و آثار فارسی، بکوشش غلامحسین جواهری، از انتشارات کتابفروشی محمودی، بی تا، ص ۱۰.
- ۲- رجوع شود به: شرح احوال و آثار و دویستی های باباطاهر غریبان، به شرح و تفسیر محدّثین ابراهیم مشهور به خطیب وزیری، بکوشش دکتر جواد مقصود، از انتشارات انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۵۴، ص ۳۰۲.
- ۳- تعبیر، اقتباسی است ازین بیت معروف منسوب به مولوی:
هفت شهر عشق را عطار گشت
ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم
بنگرید به: لغت نامه دهخدا، ذیل «هفت شهر عشق».
- ۴- رک: جلال الدین محمد بلخی، مثنوی، چاپ دکتر محمد استعلامی، چاپ اول، انتشارات کتابفروشی زوّار، تهران ۱۳۶۲، دفتر دوم، ب ۳۷۷۴.
- ۵- تعبیر از حافظ است درین بیت:
چو پیر سالک عشقت به می حواله کند
بنوش و منتظر رحمت خدا می باش
رک: خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان، به اهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، انتشارات کتابخانه زوّار، تهران، بی تا، ص ۱۸۶، غ ۲۷۴.
- ۶- اقتباس گونه ای است از مضمون این دو بیت مولانا:
چون ز تنهایی تو نومیدی شوی
زیر سایه بار خورشیدی شوی
... خاصه خورشید کمالی کان سری است
روز و شب کردار او روشنگری است
رجوع شود به: جلال الدین محمد بلخی، مثنوی، همان دفتر، ص ۱۰.

- ۷- اشاره است به این حدیث معروف قدسی: كُنْتُ كَنَزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ که در جای جای آثار عرفانی - به اقتضای کلام - بدان اشارت رفته است. رک: احادیث مثنوی، به جمع و تدوین بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۷، ص ۲۹.
- ۸- رک: جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی، همان، دفتر اول، ب ۶۰۶.
- ۹- نگاه کنید به: علامه شهید مرتضی مطهری، تماشاگاه راز، چاپ اول، انتشارات صدرا، تهران ۱۳۵۹، ص ۱۶۸.
- ۱۰- رجوع شود به: خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان، ص ۱۷، غ ۲۲.
- ۱۱- بنگرید به: شرح احوال و آثار و دوبیتی‌های باباطاهر عریان، همان، ص ۱۵۱.
- ۱۲- سخن از ابوالحسن خرقانی است. رک: شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، چاپ دکتر محمد استعلامی، انتشارات زوار، تهران ۱۳۴۶، ص ۶۸۳. شایان ذکر است که این شاهد و شواهد دیگر تذکرة الاولیاء، که ازین پس خواهد آمد، از چاپ نیکلسون نقل گردیده، اما نشانی آنها از چاپ دکتر استعلامی داده شده است که چایی است رایج و در دسترس اهل تحقیق.
- ۱۳- همان کتاب، همان جا.
- ۱۴- همان، ص ۳۳۸.
- ۱۵- همان، ص ۷۲۶.
- ۱۶- همان، ص ۶۷۶.
- ۱۷- همان، ص ۶۵۶.
- ۱۸- همان، ص ۷۵۳.
- ۱۹- همان، ص ۳۳۰.
- ۲۰- همان، ص ۷۷۵.
- ۲۱- همان، ص ۳۶۰.
- ۲۲- همان، ص ۵۴۱.
- ۲۳- همان، ص ۶۳۴.
- ۲۴- همان، صص ۲۷۲-۲۷۳.
- ۲۵- همان، ص ۵۶.
- ۲۶- همان، ص ۳۹۱.
- ۲۷- همان، ص ۱۶۵.
- ۲۸- همان، ص ۱۷۲.
- ۲۹- همان، ص ۱۸۲.
- ۳۰- همان، ص ۷۷۵.
- ۳۱- همان، ص ۳۰۲.
- ۳۲- همان، ص ۲۳۸.
- ۳۳- با توجه به سخنانی بدین مضمون:
- رزق ما آید به پای میهمان از خوان غیب میزبان ماست هرکس می‌شود میهمان ما
- ۳۴- شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، همان کتاب، ص ۲۸۸.
- ۳۵- همان مأخذ، ص ۴۰۱.
- ۳۶- همان، ص ۶۱۶.

- ۳۷- همان، ص ۵۳۲.
- ۳۸- همان، ص ۵۳۳.
- ۳۹- همان، ص ۲۲۸.
- ۴۰- همان، ص ۲۲۶.
- ۴۱- همان، ص ۲۱۹.
- ۴۲- همان، ص ۲۴۴.
- ۴۳- همان، ص ۲۲۷.
- ۴۴- همان، ص ۵۰۳.
- ۴۵- «بیگانه» در تذکرة الاولیاء به غیرمسلمان اطلاق می‌شود.
- ۴۶- همان، ص ۲۳۴.
- ۴۷- همان، ص ۴۱۳.
- ۴۸- همان، ص ۱۱۴.
- ۴۹- همان، ص ۲۵۶.
- ۵۰- همان، ص ۳۹۸.
- ۵۱- همان، ص ۸۰۴.
- ۵۲- همان، ص ۷۶۹.
- ۵۳- همان، ص ۷۷۱.
- ۵۴- همان، ص ۲۸۷.
- ۵۵- اشاره است به: وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً. سورة بقره (۲) آیه ۳۰.
- ۵۶- رک: جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی، همان، دفتر اول، بیت‌های ۶۲۲ و ۶۲۳.
- ۵۷- همان مأخذ، همان دفتر بیت‌های ۶۳۹ و ۶۴۰.
- ۵۸- همان‌جا، بیت‌های ۱۵۰۷ و ۱۵۰۸ و ۱۵۰۹.
- ۵۹- شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، همان کتاب، ص ۶۷۰.
- ۶۰- همان، ص ۲۸۸.
- ۶۱- همان، ص ۳۰۸.
- ۶۲- اشاره است به: یُرِیدُ اللّٰهُ اَنْ یُّخَفِّفَ عَنْکُمْ وَ خُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِیْفًا. سورة نساء (۴) آیه ۲۸.
- ۶۳- شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، همان کتاب، صص ۹۲-۹۴.

فضای فکری و فرهنگی عصر عطار

خلاصه

روزگار عطار، زمان تضادها و برخورد اندیشه‌هاست. فضای فکری و فرهنگی عصر را، چهار گروه متکلمان، فیلسوفان، باطنیان و صوفیان به خود اختصاص داده‌اند. مکتب کلامی مسلط، مکتب اشعری است. کلام شیعه اثنی عشری و اسماعیلیه در این زمان، گسترش قابل ملاحظه‌ای دارد. با همه مخالفت‌هایی که با فلسفه می‌شود، باز هم ذهن‌ها را به سوی آن متمایل می‌بینیم. آراء عقاید اسماعیلیه، افکار را تحت تأثیر خود دارد. این دوره از مهمترین دوره‌های تاریخ تصوّف در ایران به شمار می‌آید. دو مذهب شافعی و حنفی گسترش بیشتری دارند. دشمنی با اسماعیلیه و شیعه فراگیر است. افزونی مدارس و جایگاه‌های دانش به این دوره اهمیت خاصی بخشیده است. نظامیه‌ها و سایر مدارس اهل سنت فعال است. به تصریح کتاب «النقض...» شیعیان بویژه در ری و قم و کاشان و آمره مدارس زیادی تأسیس کرده‌اند. طالبان زیادی به فراگیری علوم مختلف مشغولند. به گفته مؤلف چهار مقاله: دبیری، شاعری، نجوم و طب از دانشهای ضروری و مورد توجه این زمان است. شاعران این زمان، اهل علمند و اصطلاحات علمی، جای ویژه‌ای در شعر دارد. عطار می‌گوید که از هر علم بویی برده است. هنرهای زمان به تصریح کتاب «مصیبت‌نامه» عطار، علاوه بر هنر کلامی (شعر)، خوشنویسی، موسیقی و نکته‌دانی (هنر محفل‌آرایی) است. مضامین و اندیشه‌های خیامی کم و بیش در این فضا جولان دارد. در رباعیات عطار، در غزل‌های او بویژه قلندریات و در مثنوی‌های او بویژه داستانهای دیوانگان فرزانه، نمونه این افکار را می‌بینیم. با توجه به وضعیت تاریخی و اجتماعی متشّت و حملات و درگیریهای سلجوقیان، غزان، خوارزمشاهیان و سرانجام، مغولان،

سرگشتگی و حیرانی براندیشه‌ها چیرگی دارد.

اندیشمندان و دانایان و گروه‌های مختلف فکری، سازندگان حیات عقلانی و روحانی جامعه در هر دوره‌اند. در جهان اسلام، علوم و دانشها - با تأکید قرآن و تشویق پیامبر و اولیای دین و آمادگی و کوشش مسلمانان - جایگاه ویژه‌ای یافت. اندیشه‌ها و دانشهای متداول در ایران و یونان و روم و هند و چین، در عالم اسلام سرعت گسترش پیدا کرد و نه تنها گردآوری و تدوین یافت که افزایش و وسعت پذیرفت. تا آن‌جا که در قرن چهارم هجری، تمدن و فرهنگ اسلامی به والاترین پایگاه خود رسید^۱. نخستین گروه‌هایی که تحوّل روحی و فکری را در جهان اسلام موجب شدند چهار گروه هستند: «فلاسفه مشائی، متکلمین متشرّع، عرفای صوفی و حکمای اشراقی»^۲.

در روزگار عطار که زمان تضادها و برخوردها و انتشار افکار گوناگون است؛ جهان معرفت و اندیشه را چهار گروه: متکلمان، باطنیان، فیلسوفان و صوفیان در اختیار دارند. این تقسیم‌بندی را از حدود قرن پنجم به این سو در آثار متفکرین زمان همچون خیّام، غزالی و دیگران می‌بینیم. حکیم عمر خیّام نیشابوری (درگذشته به سال ۵۱۷)، ریاضیدان، فیلسوف و اندیشمند بزرگ قرن پنجم و اوایل قرن ششم در یکی از نوشته‌های خود، معروف به «رساله وجود» در باره طبقات طالبان و جویندگان دانش و بینش چنین می‌نویسد:

«طالبان شناخت خداوند سبحانه و تعالی چهار گروه‌اند: اوّل متکلمانند که ایشان به جدل و حجت‌های اقناعی راضی شدند و بدان قدر بسنده کردند در معرفت باری عزّ اسمّه. دوم فلاسفه و حکماوند که ایشان به ادله عقلی صرف در قوانین منطقی، طلب شناخت کردند و هیچ‌گونه به ادله اقناعی قناعت نکردند. لیکن ایشان به شرایط منطق وفا نتوانستند کرد و از آن عاجز آمدند. سیم اسماعیلیانند و تعلیمیان. که ایشان گفتند که طریق معرفت جز اخبار مخبر صادق نیست. چه در ادله معرفت صانع و ذات و صفات وی اشکالات بسیار و ادله متعارض و عقول متحیر و عاجز. پس اولیتر آن باشد که از قول صادق طلبند. چهارم اهل تصوّف بودند که ایشان به تفکر و اندیشه طلب معرفت نکردند بلکه به تصفیه باطن و تهذیب اخلاق، نفس ناطقه را از کدورت طبیعت و هیأت بدنی منزّه کردند. چون این جوهر صافی گشت و در مقابله ملکوت افتاد صورتهای حقیقت در آن جایگاه پیدا شود، بی‌هیچ شک و شبهتی. و این طریق از همه بهتر است...»^۳.

همین سخن را غزالی در «المنقذ من الضلال» می‌آورد. جالب است که این چهار گونه نحوه تفکر در وجود او گرد آمده و او هر دوره از عمر کوتاه خود را با آنها زیسته و

در سراسر عمرش، آن اندیشه‌ها را تجربه کرده است. تا آن‌جا که این نکته باعث شگفتی دیگران شده و چگونگی آن را از او سؤال کرده‌اند که:

«نخستین بار از فنّ کلام چه سود برگرفتی؟ و دوم مرحله از طریق تعلیمیه (باطنیه) که در درک حقایق جمودی بر تقلید امام ناطق دارند چه فهمیدی؟ و سوم بار مقام فلسفه و تفلسف را که بدان رسیده بودی چرا از نظر افکندی و آن را به دور انداختی؟ و آخر کار چرا رشته تصوّف را پسندیدی و آن را از همه اهواء و عقاید برگزیدی؟»^۴.

ترتیب سؤالها به گونه‌ای است که به قول استاد همایی: «مراحل سیر و سلوک و تحولات غزالی را نشان می‌دهد و معلوم می‌سازد که غزالی نخست مردی متکلم بوده و آخر کار صوفی شده و در این میانه مراحل تعلیمیه و فیلسوفان را پیموده است»^۵.

آثار اولیه غزالی شامل رسالات و کتابهایی است مربوط به فقه و اصول و کلام. در دوران بعد کار عمده‌اش عبارت از ردّ باطنیه و فلاسفه است. برای غزالی «مبارزه با اهل فلسفه هم تا حدّی دنباله مبارزه با باطنیه بود که فکرشان با تعالیم فلاسفه قرابت داشت»^۶. او کتاب «مقاصد الفلاسفه» را در زمینه تعالیم فیلسوفان نوشت و کتاب «تهافت الفلاسفه» را در نقد و ردّ تعلیم آنها تألیف کرد و کتاب «المستظهری» یا «فضائح الباطنیه» را در ردّ باطنیان نگاشت. درین دوره یعنی در قرون پنجم و ششم اندیشمندانی که متعلّق به یکی از نحله‌های فکری چهارگانه بودند باز هم گوشه چشمی به دیگر طریقه‌ها داشتند. چنان‌که اغلب آنها تصوّف و عرفان را حرمت می‌نهادند و به آن، عشق می‌ورزیدند. از جمله این بزرگان از باباافضل کاشانی می‌توان یاد کرد که در عین روی آوردن به حکمت و عرفان، از مکتب اسماعیلیّه هم بهره می‌برد. شادروان استاد مینوی در دیباچه مصنفات او می‌نویسد:

باباافضل «عالمی حکیم و عارفی شاعر و دبیری فصیح بوده است که عمده عمر خود را در قرن ششم هجری گذرانده است و در اوایل قرن هفتم هجری درگذشته است. تأویل آیات و احادیث در آثار قلمش چنان فراوان است که شاید بتوان تصوّر کرد که از باطنیه بوده است. بالخصوص که خواجه نصیرالدین طوسی در آن زمان که در دستگاه اسماعیلیان می‌زیسته است در رساله‌ای که به اسم «سیر و سلوک» منتشر شده است باطنی شدن خویش را نتیجه شاگردی در پیش یکی از تلامذه افضل الدین قلم داده است»^۷.

علم کلام

مهمترین مذهب کلامی در این دوره مکتب اشعری است که توسط ابوالحسن اشعری

سامان گرفت و با تأیید خلفای عباسی و امرای سلجوقی فراگیر شد. متکلمین بزرگ اشعری: امام الحرمین جوینی، شهرستانی مؤلف الملل و النحل و حجة الاسلام محمد غزالی (در گذشته به سال ۵۰۵) هستند که غزالی بزرگترین متکلم اشعری و از امامان مشهور شافعی در دوران خود - یعنی قرن پنجم و آغاز قرن ششم - بشمار آمده است. ابن جوزی و امام فخر رازی نیز از متکلمان بزرگ قرن ششم هستند. کلام اسماعیلی و شیعه اثنی عشری نیز در این زمان توسعه یافت. و متکلمین به تألیف کتبی در اثبات اصول مذهب خود پرداختند. «اختلاف در مسائل کلامی در این دوره بیش از همه مسائل دیگر مذهبی رواج داشت. بحث و مناظره مذهبی در میان ائمه زمان، امری رایج و دائم بود و علمای کلام با علاقه وافر سرگرم کار و مطالعه در مسائل کلامی بوده و در شقوق مختلف این علم، کتب متعدد تألیف و تدوین کرده‌اند... بر اثر نضج مذاهب شیعه و ظهور علمای متعدد بزرگ از آن فرق، در این دوره، متکلمین بسیار از میان آنان برخاسته و هریک به تألیف کتبی در اثبات اصول مذهب خود قیام کرده‌اند و از آن میان مخصوصاً باید به فرقه شیعه اثنی عشریه و شیعه اسماعیلیه نظر داشت»^۸. بزرگترین متکلم اسماعیلی، ناصر خسرو قبادیانی و از مشاهیر فقها و متکلمین شیعه اثنی عشریه، شیخ الطائفه محمد بن حسن طوسی است. در قرن هفتم، بزرگترین متکلم شیعه اثنی عشریه یعنی خواجه نصیرالدین طوسی، صاحب «تجريد العقاید» ظهور کرد.

فلسفه

فلسفه با این‌که در این دوره مورد مخالفت و هجوم قرار گرفته است و آن را «أش السّفه»^۹ می‌خوانده‌اند، باز هم ذهنها را به خود مشغول می‌داشته است. عطار با این‌که از فلسفه بیزار می‌جوید ولی در کلام و اندیشه‌اش از آن بهره‌کافی می‌برد. غزالی که دشمنی بی‌امانی را با فلسفه به راه انداخت و سدّ راه پیشرفت آن شد، خود تحت تأثیر افکار فلسفی است و امروزه هم در دنیای غرب از او به عنوان فیلسوف اسلامی^{۱۰} یاد می‌کنند. خیام، فیلسوف و حکیم بزرگ عصر با توجه به فضای حاکم و جو بدینی نسبت به فلسفه، مجبور می‌شود فلسفه دانی خود را کتمان کند و بسراید:

دشمن به غلط گفت که من فلسفیم ایزد داند که آنچه او گفت نیم
لیکن چو درین غم آشیان آمده‌ام آخر کم ازان که من بدانم که کیم^{۱۱}

انوری شاعر قرن ششم مدافع ابن سینا و فلسفه اوست و معتقد است:

مرد را حکمت همی باید که دامن گیرش تا شفای بوعلی بسند نه ژاژ بحتری^{۱۲}

اسماعیلیه

قرن پنجم و ششم زمان قدرت و نفوذ اسماعیلیه است. آنان در تبلیغ آراء و عقاید خود می‌کوشیدند و به ایجاد مراکز مقاومت و حکومت در ایران دست می‌زدند و به ستیز با بدخواهان خود و امراء و سلاطین مخالف می‌پرداختند. حسن صباح پس از بازگشت از مصر در سال ۴۳۷ دعوت خود را آغاز کرد و با تسلط بر قلعه الموت و قلاع قهستان به گسترش دایره دعوت خود پرداخت. بسیاری از رجال مخالف اسماعیلیه به ضرب کارد فدائیان آنها از پای در آمدند. اندیشه‌های اسماعیلیه که باطنیه و تعلیمیه و به قول دشمنانشان «ملاحده» نامیده می‌شدند به کوشش مبلغان و داعیان آنان در جهان آن روز پراکنده و گسترده بود و تأثیر عمده بر افکار مردم داشت.

روی آوردن به کیش اسماعیلیه در ایران از روزگار سامانیان قوت گرفت. در زمان آنان، شماری از بزرگان عصر به این آیین گرویدند. در دوره سامانیان و بطور کلی در قرن چهارم، آثار زیادی به نثر فارسی ساده و روان و به اصطلاح، پاکیزه در همه زمینه‌ها - بویژه دانشهای گوناگون - نوشته می‌شد. سعی می‌کردند در مقابل اصطلاحات تازی، برابر آن را در زبان فارسی دری بجویند و به کار برند که نمونه آن را در دانشنامه علائی ابن سینا و در التفهیم ابوریحان بیرونی و در هدایة المتعلمین فی الطب از ابوبکر اخوینی می‌بینیم. درین زمینه اسماعیلیان نقش مؤثری داشتند. آثار خود را عمده به فارسی می‌نوشتند. در آثار ناصر خسرو و آه‌های زبان پهلوی را می‌بینیم. حتی یک نوع نهضت ایرانی‌گری در آثارشان به چشم می‌خورد. ناصر خسرو علاوه بر بدگویی از خلفای عباسی و ترکان سلجوقی، افتخار می‌کند که «فرزند آزادگان»^{۱۳} یعنی ایرانی اصیل و آزاده است.

مرحوم استاد سعید نفیسی شیوه فارسی‌نویسی و آوردن معادل فارسی برای واژه‌های علمی عربی را ابتکار اسماعیلیان می‌داند و در مقدمه «شاهکارهای نثر فارسی معاصر» می‌نویسد:

«به گمان من، ترجیح فارسی بر تازی حتی در اصطلاحات علمی اساساً از تعصبات

اسماعیلیه بوده است. زیرا که ابن سینا از خانواده اسماعیلی بوده و ابوریحان نیز از اسماعیلیه بوده

است و همین توجه را در قرن بعد، ناصر خسرو در کتابهای متعددی که به زبان فارسی نوشته و حتی

در کتاب کشف‌المحجوب ابویعقوب سگزی که به فارسی ترجمه کرده داشته است. دلیل این هم آشکار و پیداست که اسماعیلیه به جلب عوام و توده مردم، بیشتر اهمیت می‌داده‌اند تا به جلب خواص و یکی از ارکان تبلیغ و دعوت در نزدشان تعلیم عامه مردم بوده است و به همین جهت است که ایشان را «تعلیمیه» می‌گفتند و ناچار برای تعلیمات خود می‌بایست به زبان مادری و طبیعی مردم ایران متوسل شوند و این است که زبان دری را اختیار کرده و در ترویج و توسعه آن می‌کوشیده‌اند» ۱۴.

تصوّف

خراسان، بعد از اسلام از نخستین مراکز تصوّف به‌شمار می‌آمده است. افزونی شمار زاهدان و صوفیان و گسترده‌گی طریقه‌های آنان در قرون آغازین اسلام در این سرزمین، مؤید آن است. «تصوّف در خراسان در اواخر قرن دوم با زهد امثال ابراهیم ادهم آغاز شد. در اواسط قرن ششم در اطوار و اقوال امثال شیخ جام همچنان با زهد مربوط بود و شطح و طامات بایزید و ابوسعید فقط چند مرحله کوتاه از این سیر طولانی را که همچنان در چهارچوب شریعت محدود ماند، عرضه می‌کند» ۱۵. در این جا صوفیان بزرگی چون ابونصر سراج (ف ۳۷۸) نویسنده کتاب اللّمع فی‌التصوّف، ابوبکر محمد کلاباذی (ف ۳۸۰) صاحب کتاب التّعرف، ابوعبدالرحمن سلمی (ف ۴۱۲) مؤلف طبقات الصّوفیه و امام ابوالقاسم قشیری (ف ۴۶۵) مؤلف رساله القشیریّه می‌زیستند که هر کدام به سهم خود برغنائی گنجینه عرفان افزودند. عمده‌ترین کانون عرفان خراسان، شهر پروتق و دانش‌پرور نیشابور بود.

از مهمترین دوره‌های تاریخ تصوّف در ایران، نیمه دوم قرن پنجم و سراسر قرن ششم و اوایل قرن هفتم هجری است. سلجوقیان نسبت به صوفیان نهایت احترام و توجه را داشتند. در آغاز روزگار آنان از مشایخ قدیم، بزرگانی مانند شیخ ابوسعید ابوالخیر و شیخ ابوالقاسم عبدالکریم قشیری در خراسان می‌زیسته‌اند. «در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم دو مکتب بزرگ در عرفان وجود داشت که به هریک از آنها عده‌ای از شیوخ بزرگ منسوبند. از این دو یکی سلسله سهروردیه در مغرب و دیگر سلسله کبرویه در مشرق بوده است» ۱۶.

کشمکشهای مذهبی

در این دوره کشمکشهای مذهبی جای ویژه‌ای داشت. مذاهب چهارگانه اهل تسنن

رایج بود. از بین آنها دو مذهب شافعی و حنفی جایگاه ویژه و پیروان فراوانتری داشتند. مشرق ایران، مرکز گسترش این مذاهب بود. پادشاهان عصر، بویژه سلجوقیان و وزرایشان تعصب خاصی نسبت به این دو مذهب ابراز می‌کردند. درین دوره، بزرگان شافعی و حنفی و اشعری کارهای بزرگ و مقامات ارزنده را قبضه کرده بودند. عناد و ستیز با اسماعیلیه و شیعه فراگیر بود. هر چند آنها هم مراکز مهمی را در طبرستان و عراق عجم به خود اختصاص داده و در قم‌وری و آوه پراکنده بودند. فرقه‌ها و نحله‌های دیگری هم درین زمان، فعالیت می‌کردند. مثلاً عطار در غزلیاتش از «حلولیه» یاد می‌کند. آنها را طاعی می‌خواند و از آنان دوری می‌جوید:

چه جای حلولیان طاعی است زین پس من و سنت رسولم^{۱۷}

(۴۴۷/۵۵۷)

مدارس

نیمه دوم قرن پنجم و تمامی قرن ششم و اوایل قرن هفتم به لحاظ افزونی مدارس و اهمیت آنها از مهمترین دوره‌های تمدن اسلامی به حساب می‌آید. در این دوره فرقه‌های گوناگون مذهبی، مدارس خاص خود را تأسیس می‌کردند. مدارس خاص اهل سنت، با توجه به افزونی تعدادشان، به مراتب بیشتر از مدارس شیعه بود و هر یک ازین مدارس هم به فرقه‌هایی مانند شافعیه یا حنفیه و اختصاص می‌یافت. نصیرالدین عبدالجلیل در کتاب «النقض» خود - که آن را در پایان قرن ششم تألیف کرده - از مدارس زیاد شیعیان در ری و قم و کاشان و آوه یاد می‌کند^{۱۸}.

در این زمان در مدارس، بویژه مدارس اهل سنت، علوم عقلی مورد بی‌مهری قرار می‌گرفت. توجه طالبان علم بیشتر به علوم دینی و بررسی و جستجو در شعبه‌های آن معطوف بود. زبان و ادب عرب مورد عنایت بیشتری واقع می‌شد. ویش از پیش بر ادب فارسی نفوذ و تأثیر می‌گذاشت. بیشتر این مدارس، خصوصی بود و دین باورانی عقیده‌مند برای گسترش دین و کسب ثواب اخروی دست به تأسیس این‌گونه مدارس می‌زدند. ظهور خواجه نظام‌الملک و اهتمام او به امر تأسیس مدارس متعدد، منجر به پدید آمدن یک نهضت بزرگ آموزشی شد. خواجه نظام‌الملک طوسی ضمن جانبداری از مراکز آموزشی که اغلب جنبه خصوصی داشت بر آن شد که «خود نیز به تأسیس مدارس وسیعتر و با سازمان و تشکیلات

جدید و بی سابقه بپاخیزد و در پی این تصمیم، مدارس جدیدی در مشهورترین شهرهای عراق و فارس و بغداد و بلخ و نیشابور و هرات و اصفهان و بصره و مرو و آمل و موصل ایجاد کرد و این کار را تا آنجا ادامه داد که گویند در هر شهری از شهرهای عراق و خراسان مدرسه‌ای تأسیس کرد»^{۱۹}. برنامه‌هایش تا آن اندازه بی سابقه و بدیع بود که افرادی همچون «ابن خلکان» چنین پنداشتند که «خواجه اول شخصیتی بوده که در اسلام به تأسیس مدارس پرداخته است»^{۲۰}.

«خواجه نظام الملک طوسی، نخستین فردی بود که تأسیس مدارس را جزو برنامه‌ها و وظایف دولت قرار داد و این روش او مورد تقلید و پیروی همه دولتهای اسلامی قرار گرفت»^{۲۱}.

نخستین و کهنترین مدرسه عراق، همین مدرسه نظامیه بغداد است که حمدالله مستوفی از آن به نام «ام المدارس»^{۲۲} یاد کرده است. لازم به یادآوری است که جامع «الازهر» در قرن چهارم در مصر توسط خلفای فاطمی بنیان گرفت و به صورت یک دانشگاه واقعی در آمد که وجود این مرکز و برخی دیگر از مراکز علمی شیعه، خواجه نظام الملک و امثال او را واداشت که به تأسیس نظامیه‌ها و دیگر مدارس بپردازند. از مراکز مهم علمی آن روزگار، شهرهای نیشابور، مرو، هرات، ری و اصفهان بود.

نیشابور از دیرباز در زمینه ایجاد مدارس بر دیگر جاها پیشی داشته است. ابوبکر بن فورک اصفهانی (ف ۴۰۵ هـ. ق) در نیشابور مدرسه‌ای بنا کرد و به تدریس علوم مختلف پرداخت. در قرن پنجم، ابوبکر بیهقی در مدرسه اسفراینی نیشابور درس می‌داد و بعد مدرسه «بیهقیه» را در آنجا تأسیس کرد. در همین زمان، مدارس دیگری در این شهر وجود داشت که اغلب از آن شافعیان بود. «تعداد مراکز علمی که از آغاز سده دوم تا نیمه دوم سده ششم هجری در نیشابور بنیاد گردیده و فعالیت علمی و آموزشی داشته است بالغ بر بیست و پنج مسجد، سی و دو مدرسه، ده دویره و خانقاه و هشت باب کتابخانه بوده است»^{۲۳}.

علوم

علوم مختلف درین دوره طالبان زیادی داشت و در حال پیشرفت و گسترش بود.

کتاب چهارمقاله که در نیمه قرن ششم و در حدود ۵۵۱ یا ۵۵۲ - یعنی در اوایل دهه دوم زندگی عطار - تألیف شده به چهار علم اشاره دارد: دبیری، شعر، نجوم و طب. مؤلف آن - نظامی عروضی - که هر یک از مقالات کتاب خود را به یکی از این دانشها اختصاص داده، معتقد است:

«دبیر و شاعر و منجم و طبیب از خواص پادشاهند و از ایشان چاره‌ای نیست. قوام ملک به دبیر است و بقاء اسم جاودانی به شاعر و نظام امور به منجم و صحت بدن به طبیب. و این چهار عمل شاق و علم شریف از فروع علم حکمت است. دبیری و شاعری از فروع علم منطق است و منجمی از فروع علم ریاضی و طبیبی از فروع علم طبیعی»^{۲۴}.

همان‌طور که مؤلف چهارمقاله متذکر شده، دبیر، شاعر، منجم و طبیب در این دوره جایگاه ویژه دارند و فرهیختگان این عصر هر یک به فراخور خود از این علوم و فنون بهره‌مندند. به نظر نظامی، شاعر باید اهل علم و آداب باشد و باید «در انواع علوم متنوع باشد و در اطراف رسوم مستطرف، زیرا که چنانکه شعر در هر علمی به کار همی شود، هر علمی در شعر به کار همی شود»^{۲۵}. خیام، منجم، ریاضی‌دان، فیلسوف و طبیب برجسته‌ای است. به گاه شماری می‌پردازد و در تنظیم تقویم جلالی سهمی عمده دارد و سنجر فرزند بیمار ملکشاه را مداوا می‌کند. به حل معادلات می‌پردازد. کتاب در باره موسیقی می‌نویسد و رباعیات پرمغز و پرمفهوم خود را می‌سراید. مسعود سعد، نجوم را در زندان، در نزد منجمی به‌طور کامل فرا می‌گیرد. نظامی گنجوی به علوم الهی و طبیعی کاملاً آشناست. انوری، شاعر، منجم و اهل حکمت و منطق است. خودش می‌گوید:

منطق و موسیقی و هیأت‌شناسم اندکی راستی باید بگویم با نصیبی وافر
در الهی آنچه تصدیقش کند عقل سلیم گرتو تصدیقش کنی در شرح و بسطش ماهر
نیستم بیگانه از اعمال و احکام نجوم ورهمی باورنداری رنجه شو من حاضرم^{۲۶}
عطار نیز چنین بود. او در علوم مختلف زمان خوددستی قوی داشت. خودش در مصیبت‌نامه می‌گوید:

من درین هر علم بویی برده‌ام پیش هر رنگی رکویی برده‌ام^{۲۷}
او فلسفه و کلام را می‌دانست و از اصطلاحات آن، بهره می‌جست. تا آن‌جا که این اصطلاحات هم در غزلهای او متجلی است و هم در مثنویهای او. مثنوی اسرارنامه او برخوردار از اندیشه‌های حکمی و فلسفی است. به قول استاد فروزانفر: «کتاب اسرارنامه‌اش،

چکیده عقاید و آراء اصحاب حکمت است و نظر او در مسأله خداشناسی و وحدت وجود متکی است به دلایل متین و براهین متقن. و او درین باره مانند دقیق ترین کسانی که در علوم نظری بحث کرده اند سخن می گوید»^{۲۸}.

درین دوره - همچنانکه قبلاً یاد شد - فلسفه و به اصطلاح «علوم اوایل» مورد مخالفت قرار گرفت و مکتب اعتزال به سوی عزلت گرایید. دانشمندان اهل تسنن با آن به مخالفت برخاستند و علوم دینی مورد تقویت کامل قرار گرفت. و این «مخالفت علمای اهل سنت و جماعت با فلسفه و علوم اوایل پس از انقراض مکتب اعتزال و رسمیت یافتن اشاعره در مراکز علمی در قرن چهارم و پنجم شدت یافت. همچنین اکثر خلفای سنی، بیشتر طرفدار علوم دینی از قبیل تفسیر و حدیث و فقه بودند و از علوم دیگر مانند طب و نجوم فقط تا آن حد که مورد احتیاج جامعه اسلامی بود، حمایت و پشتیبانی می کردند»^{۲۹}.

عطار با توجه به این اوضاع و احوال با آنها هم آوا شده و علم را، علم دین و شامل فقه و تفسیر و حدیث می داند و جز این سه را، زائد می شمارد و می سراید:

علم دین، فقه است و تفسیر و حدیث	هر که خواند غیر این، گردد خبیث
مرد دین صوفی است و مقری و فقیه	گر نه این خوانی، منت خوانم سفیه
این سه علم پاک را مغز نجات	حسن اخلاق است و تبدیل صفات
این سه علم است اصل و این سه منبع است	هر چه بگذشتی ازین لایبفع است ^{۳۰}

در ادامه این نگرش می بینیم که در مثنویات و غزلیاتش به ذم فلسفه و کلام پرداخته است و ذر غزلی می گوید:

چند از متکلمان بارد	و ز فلسفیان عقل فعال
هم فلسفه هم کلام بگذار	از بهر فضولیان دخال
با عیسی روح هم نفس شو	بگذار جلد برای دجال
در عشق گریز همچو عطار	تا باز رهی ز جاه و از مال

(۳۷۱/۴۶۰)

علی رغم این مباحث، عطار در مثنویهایش از حکما و فلاسفه همچون ارسطاطالیس (ارسطو)، افلاطون، سقراط، بقراط و همشهریش ختّام نام می برد و حکایاتی از آنان نقل می کند. در غزلیاتش اصطلاحات خاص حکمت و علوم مختلف را می آورد. غزلی دارد سرشار از اصطلاحات فلسفه و کلام:

در عشق روی او ز حدوث و قدم مهرس
مردانه بگذر از ازل و از ابد تمام
زین چار رکن چون بگذشتی حرم ببین
آن جا که نیست هستی توحید هیچ نیست
لوح و قلم به قطع دماغ و زبان تست
کرسی است سینه تو و عرش است دل در او
چون تو بدین مقام رسیدی دگر مباش
هر چیز کان تو فهم کنی آن همه تویی
عطار اگر رسیدی این جایگاه تو
گر مرد عاشقی ز وجود و عدم مهرس
کم گوی از ازل ز ابد نیز هم مهرس
وان گاه دیده برکن و نیز از حرم مهرس
زان جای در گذر به دمی و ز دم مهرس
لوح و قلم بدان و ز لوح و قلم مهرس
وین هر دو نیست جز رقمی و ز رقم مهرس
گم گرد در فنا و دگر بیش و کم مهرس
پس تا که تو تویی ز حدوث و قدم مهرس
در لذت حقیقت خود از الم مهرس

(۳۴۲/۴۲۵)

عطار در این غزل اصطلاحات فلسفی و کلامی، مانند: حدوث، قدم، وجود، عدم، ازل، ابد، هستی، نیستی، لوح، قلم، عرش، کرسی، رکن و حرم را به کار برده است. بهره بردن از آنها علاوه بر آگاهی عطار از این مفاهیم و استفاده از این اصطلاحات برای محسوس کردن مفهوم و ارائه صور خیال، نوعی «تفتن» نیز به حساب می آید و «تفتن بهره وری از روساخت برای رسائی ژرف ساخت است»^{۳۱}.

عطار چون به طبابت و دارو و درمان بیماران می پردازد، در غزلیاتش به اصطلاحات این دانش، اشارات فراوان دارد. او دارای دو «تخلص» است: یکی «عطار» و دیگر «فرید». با مرور بر دیوانش به این نتیجه می توان رسید که تخلص عطار را در بعضی موارد، واژه های درد و درمان و قرص و معجون و مفرح و سودا و دم و تن و جگر و همراهی می کند:

بر شکر خنده گل درد دل کس نگذاشت
دم عطار کز و بوی دوا می آید

(۲۹۰/۳۶۷)

عطار که طاق از ابروی او شد
دردی دارد که نیست درمانش

(۳۶۵/۴۵۳)

تا که ساقی جهان، عطار را یک درد داد
صد هزاران درد با یک درد مقرون یافتیم

(۴۰۰/۴۹۷)

گر دهد عطار را و صلی چنین یک لحظه دست
هر که دردی دارد از درد خودش درمان کنیم

(۵۰۹/۶۳۵)

دل عطار با خاک در تو چو خونی کرده معجون می نماید

(۲۹۸/۳۷۸)

در جهانی که همه بی نمکی است قسم عطار جگر می آید

(۲۹۶/۳۶۹)

در بعضی موارد نیز تخلص خود را با واژه های عطر، مشک، عود و بو هماهنگ می سازد:

عطار شدم ز بوی زلفت ای زلف تو مشک راستینم

(۴۷۹/۵۹۵)

عطار شدم ز عطر زلف تو زان عطر دگر عطا همی جویم

(۵۱۴/۶۴۱)

بر مجمر سودای تو همچون شکر و عود عطار چو درسوز و گداز است چه تدبیر

(۳۳۳/۴۱۲)

با وجود این که انتساب مثنوی خسرونامه که در آن جا تأکید بر شغل پزشکی و عطاری وی دارد مردود شناخته شده و حتی در باره حرفه او شکهایی را برانگیخته است^{۳۲} به هر حال «بسامد» این موضوعات در مجموعه غزلیات او نشانگر دلبستگی و وابستگی عطار به طبابت و دازوسازی است و از آگاهی او با این دانش حکایت می کند. علاوه بر این که در اسرارنامه هم به ذکر داستانی از معالجات خود می پردازد.

تخلص دیگر شاعر «فرید» است. این تخلص همراه با موضوعاتی چون عرفان، حکمت و سخنوری می آید:

چون فرید از خویش یکتا می رود هم به سر من فرد و یکتا می روم

(۴۸۹/۵۹۶)

چون بزرگان را درین ره آنچه باید حل نشد حلّ این کی از فرید خرده دان آید پدید

(۳۰۴/۳۸۱)

چو در صفات توام آبروی می بایست فرید را سخنی همچو آب زر دیدم

(۴۱۶/۵۱۹)

در وصف تو شد فرید خیره و ز دانش و از بیان بر آمد

(۲۲۵/۲۸۸)

ندهد شرح این کسی چو فرید کاسمان هست از آسمانه پدید

(۳۰۴/۳۸۲)

فرید چون ز لب لعل او سخن گوید نثار درّ و گهر در سخنوری رسدش

(۳۵۱/۴۳۴)

در وصف تو فرید که از چاکران تست سلطان عالمست بدین یک غزل شده

(۵۸۹/۷۳۹)

عطار از دیگر علوم متداول عصر برخوردار بوده و به قول استاد فروزانفر «چنانکه از مطالعه آثار عطار بر می آید وی مردی بوده است مطلع از علوم و فنون ادبی و حکمت و کلام و نجوم و محیط بر علوم دینی از تفسیر و روایت احادیث و فقه و به اقتضای شغل خود بصیر در گیاه شناسی و معرفت خواص ادویه و عقاقیر و آگاهی از مبادی طب نیز قابل انکار نیست»^{۳۳}.

هنرها

آنچه از آثار عطار - بویژه مصیبت نامه - بر می آید سه هنر در روزگار او رواج داشته یا این که مورد تأیید و عنایت او بوده است. این سه هنر یکی خوشنویسی است. دیگر خوش آوازی (موسیقی) و سوم خرده دانی. به این ترتیب هنرمندان مورد نظر عطار: خوشنویسان (خطاطان)، خوش آوازان (موسیقی دانان) و نکته دانان (ظرفا) می باشند. البته او این سه هنر را در ارتباط با هنر کلامی یعنی شعر مطرح می کند. او معتقد است شعر با آمیزش با این سه هنر می تواند در همه جا به کار رود و تأثیر بگذارد و در نهایت مشهور بشود. خوشنویس با خط زیبایش آن را بنویسد. خوش آواز با صدای خوش آن را بخواند و نکته دان در هر جا و مقام مناسب و در هر محفل و انجمن آن را نقل کند. به قول خودش:

باد محروم از زبورم جز سه خلق	خرده دان و خوش خط و داوود خلق
گر خوش آوازی جهان آور به جوش	ورنه می دانی چه کن، بنشین خموش
ور نکو دانی، شدی پیروز تو	ورنسی، جولاهگی آموز تو
ور تو زیبا می نویسی، می نویس	ورنه زان انگشت بنشین کاسه لیس
نیست کس را تساقیا مست این طریق	فکر کن، خوش خوان و مشتاب ای رفیق ^{۳۴}

عطار ضمناً خود را برخوردار از هنر خرده دانی می داند:

چون بزرگان را درین ره آنچه باید حل نشد حل این کی از فرید خرده دان آید پدید

(۳۰۴/۳۸۱)

اندیشه‌های خیامی

مضامین و اندیشه‌های خیامی کم و بیش فضای فکری این دوره را تحت تأثیر دارد. نمونه این تأثیر را در آثار خود عطار بخوبی می‌بینیم. عطار در الهی‌نامه‌اش، داستانی از او نقل می‌کند و او را از زبان آن بیننده معروف - که ارواح بر او مشکوف بود - مردی ناتمام می‌خواند^{۳۵}. یعنی «نسبت به خیام به چشم انتقاد بلکه اعراض و اعتراض می‌نگرد. هر چندگاهی چنان به فکر خیام نزدیک می‌شود که تصور می‌رود در نقد آفرینش و بی‌اعتباری حیات حسی تابع و پیرو آراء و معتقد است اوست»^{۳۶}.

اندیشه‌های خیام هم در مختارنامه که سراسر رباعی است و هم در غزل و قصیده و هم در بخشهایی از مثنویات بویژه در جایی که از زبان دیوانگان داستان می‌گوید تا اندازه‌ای گسترده است.

رباعیات عطار گاهی همانند رباعیات همشهریش خیام، یادآور دیدگاههای او در باره آدمی و حیات است. تا آنجا که بعضی از رباعیانش را به خیام نسبت داده‌اند و وارد مجموعه رباعیات او کرده‌اند. مثلاً این یکی دو رباعی که در باب چهل و چهارم مختارنامه آمده، در بسیاری از مجموعه‌های مربوط به خیام درج شده است:

بر چهره گل شبمن نوروز خوش است	در باغ و چمن روی دل افروز خوش است
ازدی که گذشت هر چه گویی خوش نیست	خوش باش وزدی مگو که امروز خوش است

چون عهده نمی‌کند کسی فردا را	یک امشب خوش کن دل پرسودا را
می‌نوش به نور ماه ای ماه که ماه	بسیار بتابد و نیابد ما را

می‌خور که فلک بهر هلاک من و تو	قصدی دارد به جان پاک من و تو
بر سبزه نشین که عمر بسیار نماند	تا سبزه برون دمد ز خاک من و تو ^{۳۷}

از رباعیات که بگزیدیم غزلیات او - بویژه قلندریات - هم از چنین معانی سرشار است. «اغتنام فرصت و اندیشه مرگ در بعضی ازین غزلها یاد خیام را زنده می‌کند. تنهایی و دوری از یاران و هم‌نفسان در پاره‌ای دیگر حاکی از احساس آن است که شاعر، اسراری دارد که او را از نامحرمان دور می‌دارد. تأسف بر عمری که در طلبهای نومیدانه و بی‌سرانجام گذشت،

لحن خیّام را به یاد می آورد» ۳۸:

باد شمال می وزد طرّه یاسمن نگر
خیز و دمی به وقت گل باده بده که عمر شد
هین که گذشت وقت گل، سوی چمن نگاه کن
نی بگذر ازین همه، و ز سر صدق فکر کن
از سر خاک دوستان، سبزه دمید خون گری
جمله خاک خفتگان موج دریغ می زند
فکر کن و به چشم دل حال گذشتگان ببین
آن که حریر و خز نسود از سر ناز این زمان
سوختی ای «فرید» تو در غم هجر خود بسی

وقت سحر ز عشق گل، بلبل نعره زن نگر...
چند غم جهان خوری شادی انجمن نگر
راح نسیم صبح بین ابر گلاب زن نگر
وین شکن زمانه را پربت سیمتن نگر
ماتم دوستان مکن رفتن خویشان نگر
در نگر و ز خاکشان حسرت تن به تن نگر
ریخته زیر خاکشان طرّه پر شکن نگر
چهره او ز خاک بین قامتش از کفن نگر
دلشده فراق بین، سوخته محن نگر
(۳۰۳/۴۱۰)

چند سایی به هوس تاج تکبر بر چرخ
جمله زیرزمین گریه حقیقت نگری
چشم دل باز کن از مردمی و نیک بدانک
در دل خاک ز بس خون دل تازه که هست
شکم خاک پر از خون دل سوختگانست
هر گیاهی که ز خاکی دمد و هر برگی

که همه زیرزمین تابه زبر تا جور است
شکن طرّه مشکین و لب چون شکر است
مردم چشم بتی است این که ترا رهگذرست
نیست آن لاله که از خاک دمد، خون ترست
باز کن چشم اگر چشم تو صاحب نظرست
گر بدانی ز دلی درد و دریغی دگرست
(قصیده ۷۴۴/۹)

دریای حیرت

عطار سراپا حیرت است. دیوان او ازین سرگشتگی حکایت می کند. هر کس که در مسیر سیر و سلوک می افتد به تعبیر او باید هفت وادی را پشت سر بگذارد: وادی طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فقر و فنا. و اما در وادی حیرت که پیش از آخرین وادی قرار دارد «کار سالک درد و حیرت است. هر نفس تیغی بران و آه و دریغی در پی. آه او با درد و سوز توأم. نه روزش روز است و نه شب او شب. افسردگی و سوختگی با یکدیگر همراه» ۳۹.

با مطالعه دیوانش در می‌یابیم که عطار غرق در دریای حیرت است. گویی هر هفت وادی را پشت سرگذاشته و به قول مولانا «هفت شهر عشق» را گشته است. ولی وادی حیرت، ایستگاه و توقفگاه اوست. او از عالم نفی و اثبات بیرون است. نیستی و هستیش معلوم نیست. غرق سرگشتگی است. این سرگشتگی از روزگار سرگشته و پریشان او حکایت دارد: در دهه آغازین عمر او، غزان به جان مردم بی‌پناه می‌افتند و مال و هستیشان را می‌سوزانند و در پایان عمر او، مغولان هستی مردم را به باد می‌دهند و زندگیشان را با خاک یکسان می‌کنند و در میان عمر هم شاهد درگیریهای سلجوقیان و خوارزمشاهیان و حکام محلی (مؤیدیان) و نظاره گر درگیریهای مردم و فرقه‌ها و نحله‌های گوناگون و از طرفی قهر طبیعت، زلزله و قحطی و خشکسالی است. او با همه عظمت روحش نمی‌تواند سرگردان این همه سرگشتگیها نباشد. به این جهت می‌بینیم غزلهای زیادی دارد بارذیفه‌های: «نمی‌دانم»، «ندانم»، «می‌ندانم» (از غزل شماره ۵۶۲ تا ۵۶۹) و «چون کنم» (از غزل شماره ۵۷۹ تا ۵۸۴) و در دیگر غزلیات و آثارش هم، این حیرانی جای ویژه‌ای دارد. به این چند نمونه بنگریم:

ما چاره به کار خویش چون سازیم چون جمله به کار خویش حیرانیم
(۵۰۶/۶۳۳)

نه از ایمانم نشانی نه ز کفرم رونقی در میان این و آن درمانده حیران چون کنم
(۴۷۰/۵۳۸)

خویش را چند ز اندیشه به سرگردانم و ز تحیر دل خود زیر و زیر گردانم
دل من سوخته حیرت گوناگون است تاکی از فکر خود سوخته تر گردانم
تاکی از غصه و غم، غصه و غم ای عطار سر فروپوش که سرگشته و سرگردانم
(۴۴۸/۵۵۹)

کجا بودم، کجا رفتم، کجام من نمی‌دانم
به تاریکی در افتادم ره روشن نمی‌دانم
ندارم من درین حیرت، به شرح حال خود حاجت
که او داند که من چونم اگرچه من نمی‌دانم
چو من گم گشته‌ام از خود چه جویم باز جان و تن
که گنج جان نمی‌بینم طلسم تن نمی‌دانم

چو آن گلشن که می جویم نخواهد یافت هرگز کس
ره عطار را زین غم بجز گلخن نمی دانم

(۴۵۴/۵۶۵)

یادداشتها

- ۱- رک: کارنامه اسلام، دکتر عبدالحسین زرین کوب، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹، صص ۲۹-۳۱. و نیز رک: تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، آدام متز، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو (۲ جلد).
- ۲- رک: مصنفات الفضل الدین محمد کاشانی، به تصحیح و اهتمام مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، دیباجه (نوشته استاد مینوی)، ص الف.
- ۳- رک: همان دیباجه، ص ه؛ و نیز رک: نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت، دکتر سیدحسین نصر، چاپ سوم، ۱۳۵۹، ص ۴۱.
- ۴- رک: کیمیای سعادت، به کوشش سیدحسین خدیو جم، ۱۳۶۴، ج ۱، مقدمه، ص بیست و هفت.
- ۵- رک: همان کتاب و همان صفحه (حاشیه).
- ۶- رک: فرار از مدرسه، دکتر عبدالحسین زرین کوب، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴، ص ۱۴۹.
- ۷- رک: مصنفات الفضل الدین محمد کاشانی، دیباجه، ص ز.
- ۸- رک: تاریخ ادبیات در ایران، دکتر ذبیح الله صفا، انتشارات فردوس، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۶۵.
- ۹- رک: تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، دکتر ذبیح الله صفا، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۱۴۰ (حاشیه).
در فتاوی ابن الصلاح الشهر زوری آمده است که: «الفلسفه اُس الشفه»، ضمناً برای آگاهی بیشتر صفحات ۱۳۴ تا ۱۵۱ همین کتاب مطالعه شود.
- ۱۰- رک: فرار از مدرسه، ص ۱۱۳.
- ۱۱- رک: رباعیات حکیم عمر خیام، به تصحیح محمدعلی فروغی، انتشارات علمی، ص ۹۹.
- ۱۲- رک: سخن و سخنوران، بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۵۸، ص ۳۴۵.
- ۱۳-
به جان خردمند خویش است فخرم شناسند مردان صغیر و کبیرم
هم از روی فضل و هم از روی نسبت ز هر عیب پاکیزه چون تازه شیرم
تن پاک فرزند آزادگانم نگفتم که شاپورین اردشیرم
رک: دیوان اشعار ناصر خسرو، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، ص ۴۴۵.
- ۱۴- رک: شاهکارهای نثر فارسی معاصر (گزیده آثار طالب أف. دهخدا)، سعید نفیسی، ج ۱، ص ۹.
- ۱۵- رک: جستجو در تصوف ایران، دکتر عبدالحسین زرین کوب، انتشارات امیرکبیر، ص ۸۳.
- ۱۶- رک: تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، ص ۲۲۰.
- ۱۷- ابیات و نمونه های غزل از: دیوان عطار، مصحح تقی تفضلی نقل شده. عدد سمت راست، شماره غزل و عدد سمت چپ، شماره صفحه است.

- ۱۸- رک: تاریخ ادبیات ایران، ج ۲، صص ۲۳۲ و ۲۳۳.
- ۱۹- رک: تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، عبدالرحیم غنیمه، ترجمه دکتر نورالله کسائی، ۱۳۶۴، ص ۱۱۷.
- ۲۰- رک: همان کتاب و همان صفحه.
- ۲۱- رک: همان، ص ۱۱۸.
- ۲۲- رک: همان، ص ۱۲۴.
- ۲۳- رک: همان، مقدمه مترجم، ص ۲۰.
- ۲۴- رک: چهارمقاله، نظامی عروضی، به تصحیح محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷، ص ۱۱.
- ۲۵- رک: همان کتاب، ص ۲۹.
- ۲۶- رک: تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، ص ۶۵۷.
- ۲۷- رک: مصیبت‌نامه، به تصحیح دکتر نورانی وصال، ۱۳۳۸، ص ۵۵.
- ۲۸- رک: شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، بدیع الزمان فروزانفر، ۱۳۵۳، ص ۴۱.
- ۲۹- رک: نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت، ص ۳۴.
- ۳۰- رک: مصیبت‌نامه، ص ۵۴.
- ۳۱- رک: درآمدی بر سبک‌شناسی ساختاری، دکتر محمدتقی غیائی، ۱۳۶۸، ص ۱۹۲.
- حافظ و مولوی هم در شعر، اهل تفنّن بوده‌اند. هرکدام غزل یا غزلهایی با واژه‌ها و اصطلاحات پزشکی دارند که با استفاده از آن، در ارائه اندیشه خود، نمونه «تفنّن کامیاب» را ارائه کرده‌اند. مطلع دو غزل مورد نظر چنین است:
- حکیمیم، طیبیم ز بسغداد رسیدیم بسی علتیان را ز غم باز خریدیم
(مولوی)
- فاتحه‌ای چو آمدی بر سر خسته‌ای بخوان لب بگشا که می‌دهد لعل لب به مرده جان
(حافظ)
- عطار در غزلی دیگر نیز به چنین تفنّنی دست زده و اصطلاحاتی را از قرآن مجید به عاریه گرفته است:
- ای روی تو آفتاب کونین ابروی تو طاق قاب قوسین
جز چشمه کوثر لب تو یک چشمه ندید چشم بحرین
در غار غم تو جان ما را درد تو بس است ثانی اثنین
افکنده تو شدم که شرط است القای عصا و خلع نعلین ...
- ۳۲- رک: مختارنامه، (مجموعه رباعیات)، به تصحیح دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، ۱۳۵۸، مقدمه مصحح.
- ۳۳- رک: شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، ص ۴۶.
- ۳۴- رک: مصیبت‌نامه، ص ۳۶۷.
- ۳۵- رک: الهی‌نامه، تصحیح هلموت ریتز، چاپ دوم، ۱۳۶۸، ص ۲۷۲.
- ۳۶- رک: شرح احوال و نقد ص ۴۶.
- ۳۷- رک: مختارنامه، مقدمه مصحح، ص شانزده؛ استاد دکتر شفیعی کدکنی ذیل توضیح داده‌اند که: «این رباعیات را که فقط از باب چهل و چهارم مختارنامه نقل شده در تمام مجموعه‌هایی که به نام خیام جمع‌آوری شده، به نام خیام نقل کرده‌اند و سند آنها غالباً نسخه‌های قرن نهم و دهم است که هیچ اعتباری ندارد».
- ۳۸- رک: جستجو در تصوّف ایران، ص ۲۵۹.
- ۳۹- رک: شرح احوال و نقد ...، ص ۳۸۷.

بررسی اوزان اشعار عطار نیشابوری

خلاصه

نویسنده نخست در مقدمه مقاله، ضمن برشمردن فوایدی از وزن شعر، ضرورت نوعی وزن در شعر را یادآور می‌شود. سپس برای بررسی اوزان اشعار عطار نیشابوری، تمام اشعار او را دقیقاً تقطیع و نام‌گذاری و سه جدول تنظیم می‌کند. آن‌گاه در سه بخش به ترتیب زیر گفتار خود را به پایان می‌برد:

در بخش یکم به تجزیه و تحلیل آماری و بسامدی اوزان می‌پردازد و قوت و ضعف کاربردی اوزان مختلف و زحافات (= خروج از وزن اصلی به وزن فرعی) به کار گرفته شده را در شعر عطار نشان می‌دهد.

در بخش دوم استفاده عطار را از اختیارات شاعری رایج در زمان خود ارائه می‌دهد و بالاخره در بخش سوم یا پایانی، مقایسه‌ای اجمالی میان اوزان کاربردی سه غزلسرای معروف «حافظ» و «سعدی» و «عطار» به عمل می‌آورد و اقبال و ادبار نسبی آنان را در اوزان گوناگون سبک و سنگین و شاد با ارقام و ضرایب می‌نمایاند.

آفرین، جان آفرینِ پاک را آن‌که جان بخشید و ایمان خاک را

«منطق الطیر»

شعر را، به رغم، بحث‌های بسیار در مورد وزن و آهنگ کلام، همچنان سخن موزون و البته مختل گفته‌اند و سخن غیر موزون ولی آهنگین^۱ را اگر چه مقبول شمرده‌اند، اما مطبوع ندانسته‌اند. درستی این نظریه را با مراجعه به طبع سلیم بهتر می‌توان دریافت. هیچ‌کس ضرورت نوعی وزن یا موسیقی کلام را در شعر انکار نکرده است. اگر چه شعر نو - یا حتی شعر سپید و آزاد - در میان برخی اهل ذوق و یا صیرفیان سخن مقبولیتی دارد، شعر سنتی کماکان در بین خاص و

عام پیش‌تاز و ممتاز است و هنوز پس از گذشتن قرون و اعصار، مردم از خواندن غزلی از سنایی یا حافظ و سعدی یا قصیده‌ای از انوری و خاقانی لذت می‌برند و تأثیر می‌پذیرند، زیرا: الف - وزن، ریتم و آهنگ، طبع القاپذیر مخاطب را بیدار می‌کند و باعث حسن تأثیر می‌گردد.

ب - وزن، وسیله‌ای است برای یادآوری کل مضمون و برانگیختن خیال. به بیانی دیگر، وزن وسیله الهام محتوا می‌شود.

ج - وزن، به کلمات خاص هر شعر تأکید می‌بخشد.^۲

د - وزن، شور و جهش و لذت موزیکی و موسیقایی پدید می‌آورد.^۳

ه - وزن، در فهم و ضبط معنا و محتوا به مخاطب کمک می‌کند.

و - وزن، ذهن را برای دریافتن مقصود آماده‌تر می‌سازد و به تفصیل و تکرار حاجت نمی‌افتد.^۴

ز - وزن، ایجاد رابطه میان اندیشه‌های مختلف را آسان می‌کند.^۵

بنابراین شعر و وزن ملازم یکدیگر است و به همین منظور است که شعر را مقید به وزن توصیف کرده‌اند.

شیوه تنظیم و بررسی اوزان

به نظر می‌رسد تا کنون در باره استخراج اوزان اشعار عطار تحقیقی جامع صورت نگرفته است. به همین سبب بنابر علاقه‌ای که از دیرباز به عطار داشته‌ام و بنابر دینی که به زادگاهم - نیشابور - در خویش احساس می‌کنم، این کار را با دقت فراوان و با صرف وقت زیاد برعهده گرفتم به این صورت که:

ابتدا تمام دیوان^۶ به اعتبار بیت اول و لزوماً مصرعهای دیگر هر غزل یا قصیده تقطیع شد و اوزان حاصل پس از دسته‌بندی و نام‌گذاری و الفبایی، در جدولی با عنوان جدول اوزان گرد آمد. سپس برای هر وزن شماره‌ای اختصاص یافت و شماره هر غزل یا قصیده نیز در ذیل وزن خاص خود ثبت گردید. آن‌گاه به منظور این که استفاده از اوزان جنبه عمومی تری پیدا کند، جدول دیگری تنظیم شد با عنوان جدول دستیابی به اوزان. در این جدول در برابر شماره هر غزل شماره وزن آن غزل نیز داده شد. آنان که دیوان عطار را در مطالعه می‌گیرند، تا زمانی که اوزان در چاپهای بعدی دیوان احتمالاً مورد استفاده واقع نشده، از طریق چنین

جدولی می‌توانند به اوزان غزلیات و قصاید و ترجیعات عطار دست یابند. سرانجام برای آن‌که یک مقایسهٔ اجمالی در اوزان غزلیات سه غزلسرای معروف حافظ، سعدی و عطار صورت پذیرد، جدول سومی با عنوان جدول تطبیقی اوزان تنظیم گردید. این جدول اگر روزی تکمیل شود مآلاً و امروز عجله می‌تواند در زمینه‌های تطبیقی و بسامدی اوزان به کار آید.

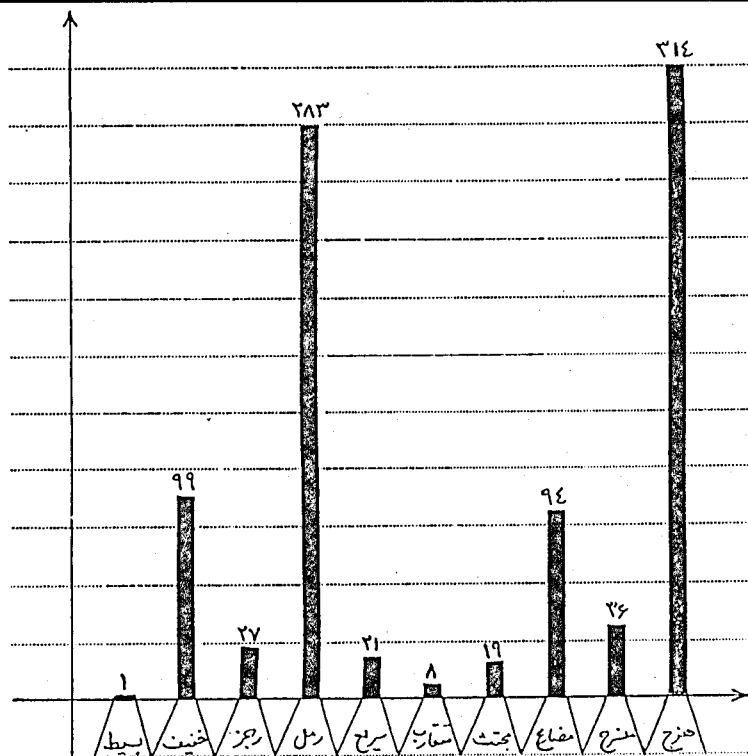
با توجه به جدولهای سه گانه بالا که با دقت و صرف وقت فراوان تهیه و تنظیم شده است و امکان چاپ آن در این صفحات نبود، به این نتیجه رسیدیم که:

عطار به سبب انتخاب اوزانی گوشنواز، شیوا و زیبا و مضامین بکر عرفانی و دلنواز، در میان غزلسرایان فارسی جایگاه والایی دارد. او در دیوان خویش - و نیز در تمامی آثار منظومش بجز رباعیها - دقیقاً از پنجاه و دو وزن در ده بحر برای ۸۷۲ غزل و ۳۰ قصیده سود جسته است که از این مقدار، ۲۴ وزن در مجموع ۷۷۶ غزل و قصیده یعنی به نسبت بیش از ۸۶٪ بالاتر از ده مورد کاربرد، و ۲۸ وزن در مجموع ۱۲۶ غزل و قصیده یعنی نزدیک به ۱۴٪ پایین‌تر از ده مورد کاربرد دارد؛ این امر نشان می‌دهد که عطار در اوزان مشهور مایل به طبع آزمایی بوده است و اگر به حساب آوریم که تنها در دو یا سه وزن نادر، آن هم در هر وزن فقط یک غزل دارد، بیشتر به ذوق و سلیقه او در این باره پی می‌بریم.

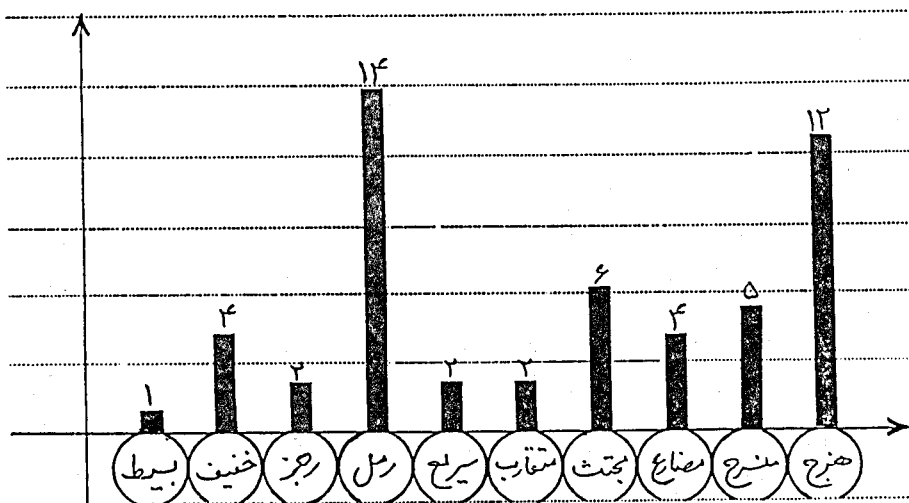
ده بحری را که عطار مورد استفاده قرار داده به ترتیب کاربرد عبارتند از: بحر هزج با ۳۱۴ غزل یا قصیده، رمل ۲۸۳، خفیف ۹۹، مضارع ۹۴، منسرح ۳۶، رجز ۲۷، سریع ۲۱، مجتث ۱۹، متقارب ۸ و بالاخره بسیط فقط ۱ مورد: (نمودار شماره ۱).

و اگر به همین ده بحر از دیدگاه تنوع اوزان بنگریم، خواهیم دید که: بحر رمل با ۱۴ وزن، هزج با ۱۲، مبحث ۶، منسرح ۵، خفیف ۴، مضارع ۴، رجز و سریع و متقارب هر کدام با ۲ و بسیط با ۱ وزن مورد عنایت واقع شده است: (نمودار شماره ۲).

همچنین عطار به اوزان کوتاه با هجاهای کمتر، انس و علاقه افزونتری داشته؛ زیرا علاوه بر این که تمام مثنویهای او در بحر کوتاه سروده شده است، در دیوان غزلیات و قصایدش نیز از بحر مسدس بیشتر سود جسته و قالبهای مثنی را غالباً برای معانی سنگین واگذاشته است به طوری که در دیوان او ۱۹ وزن مسدس وجود دارد با مجموع ۵۵۵ غزل و قصیده یعنی ۶۱/۵٪ وزن مثنی با مجموع ۳۴۷ غزل و قصیده یعنی ۳۸/۵٪.



نمودار شماره ۱: محور مورد استفاده عطر



نمودار شماره ۲: تنوع اوزان در مورد استفاده عطر

در میان اوزانِ پرکاربرد، وزن «فاعلاتن فاعلاتن فاعِلن (یا فاعلان) / (رمل مسدّس مخدوف و مقصور) نزد عطار با بسامد ۱۸۰ مورد در دیوان مقام اوّل را داراست. بر این کاربرد اضافه کنید دو مثنوی منطق الطیر و مصیبت نامه را با حدود ۱۱۶۰۰ بیت که به همین وزن سروده شده است. این همان وزن منتخب مولوی است در مثنوی شریف. پس از آن وزن معروف «مفاعیلن مفاعیلن فعولن (یا فعولان) / (هزج مسدّس مخدوف و مقصور) با بسامد ۹۳ مورد و ۷ ترجیع در دیوان و سه مثنوی اسرارنامه، الهی نامه و خسرونامه (اگر متعلّق به عطار نیشابوری باشد) با ابیاتی بالغ بر ۱۸۹۶۰ در مقام دوم است. مقامهای بعدی به ترتیب عبارتند از: الف - هزج مسدّس اخرب مقبوض مخدوف و مقصور / مفعولُ مفاعیلن فعولن (یا فعولان) با بسامد ۱۰۷ غزل و قصیده و ۱۳ ترجیع.

ب - خفیف مسدّس مخبون اصلم و اصلم مسبّغ / فاعلاتن مفاعِلن فَعْلُنْ (یا فَعْلَانْ) ۶۳ مورد.

ج - مضارع مَثَمْن اخرب مکفوف مخدوف و مقصور / مفعولُ فاعلاتن مفاعیل فاعِلن (یا فاعلان) ۴۸ مورد.

د - رمل مَثَمْن مخدوف و مقصور / فاعلاتن فاعلاتن فاعِلن (یا فاعلان) ۴۷ مورد.

ه - مضارع مَثَمْن اخرب و احزب مسبّغ / مفعولُ فاعلاتن مفعولُ فاعلاتن (یا فاعلیان) ۴۶ مورد.

و - خفیف مسدّس مخبون مخدوف و مقصور / فاعلاتن مفاعِلن فَعْلُنْ (یا فَعْلَانْ) ۳۶ مورد.

ز - هزج مَثَمْن اخرب مکفوف مخدوف و مقصور / مفعولُ مفاعیل فعولن = مفاعی (یا فعولان = مفاعیل) ۳۴ مورد.

ح - هزج مَثَمْن اخرب و اخرب مسبّغ / مفعولُ مفاعیلن مفعولُ مفاعیلن (یا مفاعیلان) ۳۱ مورد.

ط - هزج مسدّس اخرب مقبوض و مسبّغ / مفعولُ مفاعِلن مفاعیلن (یا مفاعیلان) ۳۱ مورد.

عطار اوزان سالم را کمتر به کار برده است: رجز مَثَمْن ۱۲ مورد، رمل مَثَمْن ۴، رزمل مسدّس ۱، متقارب ۷ و هزج مَثَمْن ۱۵ مورد.

سه وزنِ نادر در دیوان عطار به چشم می خورد که هر کدام تنها با یک غزل طبع آزمایی

شده است :

۱- غزل شماره ۲۲۱ در وزن: مفاعِلن فَعِلاتِن مفاعِلن فَعِلیان (مجثث مَثَمَن مخبون مسبَّغ).

۲- غزل شماره ۵۳۸ در وزن: فاعِلن مفاعِلن مفاعِلن (هزج مَثَمَن اشتر). این غزل در وزن: فاعلاتُ مفعولن فاعلاتُ مفعولن (مقتضب مَثَمَن مطوی مقطوع) نیز قابل تقطیع است.

۳- غزل شماره ۶۲۴ در وزن: مستفلن فَعِلن مستفلن (بسیط مَثَمَن مخبون). جالب توجه است که وزن شاهنامه فردوسی «مقارب مَثَمَن مقصور» / (فعولن فعولن فعولن فعولن) در تمام دیوان فقط یکبار - آن هم شاید به تفتن - آمده است، در شعری حکمی به مطلع:

چه سازی سرای و چه گویی سرود فرو شو بدین خاک تیره فرود
عطار در بهره جویی از اوزانِ دوری نیز بالنسبه موفق بوده است. او در مجموع ۹ وزن از اوزانِ دوری، روی هم رفته ۱۱۶ غزل سروده است. اوزانِ دوری از خوش آهنگترین اوزانِ شعر فارسی است.

عدول از اوزان و استفاده عطار از اختیاراتِ شاعری

اوزانِ اشعار عطار غالباً روشن، صریح و بدون اشکال است. زحافاتی که او به کار گرفته، زحافاتی معمول است. در استفاده از اختیاراتِ شاعری دستِ عطار باز بوده است. او از بیشتر اختیاراتِ رایج در زمانِ خود بخوبی سود برده و هرگز خود را در چهارچوب اوزانِ مقید نساخته است. مهمترین اختیاراتِ وزنی و ضروریاتِ تقطیع که مورد عنایت خاص عطار واقع شده بدین شرح است:

الف - های غیر ملفوظ (= بیان حرکت) را در خیلی جاها ملفوظ گرفته و به همراه حرفِ صامت قبل از خود - که معمولاً بر روی هم یک هجای کوتاه به حساب می آید - یک هجای بلند محسوب داشته است:

که او داند که من چونم اگرچه من نمی دانم (صفحه ۴۵۴ / غزل ۵۶۵)

نه نام بماند و نه نشانم (۴۵۷/۵۶۹)

گشاده شد به دریا دیدگانم (۴۶۱/۵۷۴)

با همه کس و لیک چندین نه (۶۰۲/۷۵۳) و بسیاری جاهای دیگر.

مورد فوق شاید بیش از همه در لفظ «که» آمده باشد :

که صواب از خطا نمی‌دانم (۵۶۲/۴۵۱)

ب - کسره اضافه (...) را نیز بنابر ضرورت وزن در بیشتر کلمات مضاف ، هجای بلند ملحوظ داشته است و این امر میان شعرا و عروضیین امری عادی است :

به تاریکی در افتادم ره روشن نمی‌دانم (۵۶۵/۴۵۴) و مصراعهای دیگر)

زلف تو و صد هزار حلقه چشم تو و صد هزار دستان

(۶۴۴/۵۱۷)

ج - حرف واو (اعم از واو عطف و واو بیان حرکت) قاعده در شعر بایسته است فقط ضمه‌ای به حرف قبل بدهد ، اگر حرف قبل صامت باشد (واو = ا). عطار ، واو را هم بر این روال آورده است ، یعنی با حرف قبل معادل یک هجای کوتاه :

زلف تو و صد هزار حلقه چشم تو و صد هزار دستان

(نشانی قبل)

چون تو به جای جانم بر جای جان نشستی (۷۷۳/۶۱۹)

و هم بیشتر جاها واو را اشباع گرفته (واو = او) و یک هجای بلند محسوب داشته است :

گر از عشقت برون آیم به ما و من فرو نایم (۵۶۴/۴۵۲)

ز تو گر یک نظر آید به جانم نباید این جهان و آن جهانم

(۵۷۳/۴۶۰) نیز بیعت بعد .

تا به تو از همه کناره کنم (۵۸۷/۴۷۲)

ما به عهد حسن تو ترک دل و جان گفته‌ایم

با رخ و زلف تو شرح کفر و ایمان گفته‌ایم

(۵۹۹/۴۸۲)

مطلبی که در خاتمه این مقال - به عنوان نکته‌ای شاید نادر - در خور ذکر می‌نماید ، آن

است که : از تقطیع غزل شماره ۲۴۵ ص ۱۸۹ به مطلع :

در صفت عشق تو شرح و بیان نمی‌رسد

عشق تو خود عالیست عقل در آن نمی‌رسد

وزن حاصل «مفتعلن فاعلن مفتعلن مفاعلن» به دست می‌آید ، ولی از آن جا که چنین

وزنی را این جانب در کتب عروضی نیافته‌ام ، به دلیل این که از رکن «مفعولات» مزاحیف

«مفاعلن» نیامده ؛ لذا وزن غزل ، «مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن» ، (منسرح مشتمن مطوی

مکشوف) تشخیص داده می‌شود و در توجیه آن چنین می‌توان گفت که: نونِ حرفِ روی در «ن» نمی‌رسد (= ردیف) ادغام شده و هر دو نون به ضرورتِ تقطیع بعد از الفِ ممدود (= ردیف اصلی) ساقط می‌شود. خوشبختانه مصحح محترم دیوان متوجه این موضوع بوده است و پیشنهاد ردیف «کی رسد» به جای «نمی‌رسد» در پاورقی ناظر بر همین معناست.

مقایسه اجمالی اوزانِ غزلیاتِ حافظ، سعدی و عطار

بنده در این بخش از اطالۀ کلام در می‌گذرم و به اختصار در زمینه جدول سوم - که بدان اشاره شد - یعنی جدول تطبیقی اوزان سخن می‌گویم. این جدول متأسفانه هنوز ناقص است و تنها اوزانِ غزل‌های سه شاعر (حافظ و سعدی و عطار) را در بر دارد. ای کاش اوزانِ غزلیاتِ دو غزلسرای دیگر - سنایی و مولوی - را هم می‌داشتیم تا مقایسه ما در اوزانِ غزل کاملتر و جامعتر می‌شد و ای کاش روزی بتوانیم اوزانِ سروده‌های تمام سرایندگان شعر فارسی را در چنین جدول‌های تطبیقی ارائه دهیم. در حال حاضر به مصداق: *مَا لَا يُدْرِكُ كَلَّهَ لَا يُتْرَكُ كَلَّهَ*.

آب دریا را اگر نتوان کشید هم به قدر تشنگی باید چشید

جدول تطبیقی اوزان خود نکته‌های بسیار دارد که فقط به چند مورد برای نمونه اشاره می‌شود: نخست، در تمام اوزانِ کوتاه، یعنی بحورِ مسدّس، ستون، آمار نسبی عطار ارقام درشت‌تری را نشان می‌دهد و این مؤید آن است که عطار بیش از حافظ و سعدی به اوزانِ کوتاه علاقه داشته است. به عنوانِ مثال نسبتِ وزنِ رملِ مسدّس محذوف و مقصور (فاعلاتن فاعلاتن فاعِلن یا فاعلان) در عطار ۲۰/۶٪ است در برابر ۱/۶٪ حافظ، و ۳/۹٪ سعدی، یا در وزنِ (مفعولُ مفاعِلن فَعولن یا فَعولان) = هزج مسدّس اخرب مقبوض محذوف و مقصور، کاربرد عطار ۱۲/۳٪ است در برابر ۵/۲٪ سعدی و ۱٪ حافظ.

دوم، در برخی اوزانِ غنایی و ریتیمیک، حافظ و سعدی گویِ ابراز ذوق و سلیقه از عطار ربوده‌اند؛ مثلاً در وزنِ فَعِلَاتن فَعِلَاتن فَعْلُنْ (یا فَعْلَان یا فَعْلُنْ یا فَعْلَان) = رملِ مَثَمَّنْ مخبونِ اصلم و اصلمِ مسبَّغ یا محذوف و مقصور، حافظ از ۴۹۵ غزل جمعاً ۱۳۴ و سعدی از ۶۹۶ غزل ۱۰۴ و عطار از ۸۷۲ غزل فقط ۱۶ غزل دارد. و یا در وزنِ زیبای: مفاعِلن فَعِلَاتن مفاعِلن فَعْلُنْ (یا فَعْلَان یا فَعْلُنْ یا فَعْلَان) = مجتثِ مَثَمَّنْ مخبونِ اصلم و اصلمِ مسبَّغ یا محذوف و مقصور، عطار تنها ۱۱ غزل دارد در برابر ۱۱۳ از سعدی و ۱۱۸ از حافظ. در این جا اجازه دهید به جستجوی نزهتِ خاطر و برای رفعِ ملال، در یکی از همین

اوزن (مثلاً: مفاعِلن مفاعِلتن مفاعِلن) از هر کدام غزلی بیاوریم و ضمن مقایسه از چشمه ذوق آنان شادمانه کفی آب زلال و گوارا بنوشیم. حافظ می گوید:

بوقتِ گل شدم از توبه شراب خجل
صلاح ماهمه دام ره است و من زین بحث
بود که یار نرنجد ز ما به خلق کریم
ز خون که رفت شب دوش از سراچه چشم
رواست نرگس مست ارفکند سر در پیش
تویی که خوبتری ز آفتاب و شکر خدا
حجاب ظلمت از آن بست آب خضر که گشت

غزل شماره ۳۰۵ دیوان

و سعدی دارد:

نرفت تا تو برفتی، خیالت از نظرم
نه بخت و دولتِ آنم که با تو بنشینم
من از تو روی، نخواهم به دیگری آورد
بلای عشق تو بر من چنان اثر کردست
قیامت که به دیوانِ حشر پیش آرند
به جانِ دوست که چون دوست در برم باشد
... به جان و سر که نگردانم از وصالِ تو روی
مرا مگوی که سعدی، چرا پریشانی؟

و عطار راست در همین وزن:

اگر ز زلفِ توأم حلقه ای به گوش رسد
ز فرطِ شادی وصلش بقطع جان بدهم
در آن زمان همه خونِ دلم به جوش آید
ز زلفِ تو به دلم چون هزار تاب رسید
نشسته ام به خموشی رسیده جان بر لب
چو هست لعلِ لب را هزار تنگ شکر
اگر ز لعلِ توأم یک شکر نصیب افتد

غزل ۲۴۱ دیوان عطار

برفت در همه عالم به بیدلی خبرم
نه صبر و طاقتِ آنم که از تو در گذرم
که زشت باشد هر روز قبله دگرم
که پسند عالم و عابد نمی کند اثرم
میان آن همه تشویش در تو می نگرم
هزار دشمن اگر بر سرند، غم نخورم
و گر هزار ملامت رسد به جان و سرم
خیال رویِ تو بر می کند به یکدگرم
غزل ۳۸۴ دیوان غزلیات

ز خلق من به سپهر نهم خروش رسد
اگر ز وصلِ توام مژده ای به گوش رسد
که تو ز پس نگری زلفِ تو به دوش رسد
کنون چو بحر دلم را هزار جوش رسد
که یک شرابم از آن لعلِ سبزپوش رسد
نیفتد که نصیبی بدین خموش رسد
فرید مست به محشر شکر فروش رسد
غزل ۲۴۱ دیوان عطار

اما پیشی داشتن حافظ و سعدی نسبت به عطار در استفاده از اوزان شاد و غنایی البته عمومیت ندارد، زیرا در مواردی عکس قضیه صادق است نهایی با اختلاف کمتری. از جمله در وزن گیرای: «مفعول فاعلاتن مفعول فاعلاتن» (مضارع مثنیٰ اخرب) که یک وزن دوری نیز هست، حافظ و سعدی هر کدام ۱۹ غزل دارند و عطار ۴۶ غزل؛ یعنی به ترتیب با نسبتهای ۳/۸٪ و ۲/۷٪ و ۵/۳٪ یا در وزن: «مفاعیلن مفاعیلن فعولن» (یا فعولان)، (هزج مسدس محذوف و مقصور). حافظ با ۲۴ غزل نسبت ۴/۸٪ و سعدی با ۳۴ غزل نسبت ۴/۹٪ و عطار با ۹۱ غزل نسبت ۱۰/۴٪ را به خود اختصاص داده‌اند.

سدیگر، در به کار بردن اوزان ثقیل و کم کاربرد، عطار از دو غزل برای معروف دیگر - حافظ و سعدی - شهادت بیشتری نشان می‌دهد، فی‌المثل در وزن «مفعول مفاعیلن مفاعیلن» (یا مفاعیلان)، (هزج مسدس اخرب مقبوض و مسبغ)، حافظ هیچ غزلی ندارد؛ سعدی فقط سه غزل دارد و عطار ۳۱ غزل.

به هر حال، آخرین نکته درخور تأمل - که از ذکر آن در این گفتار نمی‌توان چشم پوشید - آن است که شگفتا، هر سه تن این بزرگواران غزلسرا، از وزن متقارب مثنیٰ محذوف و مقصور (وزن شاهنامه فردوسی) چگونه بی‌اعتنا گذشته‌اند: حافظ در این وزن هیچ شعری ندارد، سعدی - صرف نظر از بوستان - سه غزل و عطار تنها یک غزل دارد. این موضوع ثابت می‌کند که غزلسرا را کاری با حماسه نیست و راه حماسه‌سرایی و غزلسرایی دو راه متفاوت و متقابل است.

یادداشتها

۱- در این گفتار منظور از وزن و کلمات برگرفته از آن، وزن عروضی است و منظور از آهنگین و کلمات مشابه، آن چیزی است که شعرشناسان و سرایندگان شعر نو و شعر سپید از وزن اراده می‌کنند.

۲- رک: شفیع کدکنی، محمدرضا: موسیقی شعر، چاپ دوم، مؤسسه انتشارات آگاه، تهران، تابستان ۱۳۶۸، ص ۴۹.

۳- رک: مأخذ پیشین، همان صفحه.

۴- رک: نائل خانلری، پرویز: هفتاد سخن (شعر و هنر)، انتشارات توس، چاپ اول، تهران، بهار ۱۳۶۷،

ج ۱، ص ۳۰۰.

۵- رک: مأخذ پیشین، ج ۱، ص ۳۰۱ (نقل به مضمون).

۶- بر اساس: دیوان عطار، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم،

تهران، ۱۳۶۲.

برخی فوائد لغوی از «زنبیل» فرهاد میرزا

خلاصه

«زنبیل» فرهاد میرزا، کتابی است که به تقلید از «کشکول» شیخ بهایی تألیف شده و حاوی مطالب متنوعی دربارهٔ: تاریخ، جغرافیا، رجال، شعر، پارسی و دری و لغت می‌باشد.

در این مقاله، مجموعه‌ای از لغات ترکی - مغولی و کلمات عربی که در این کتاب آمده است همراه با توضیحات مؤلف کتاب - یعنی حاج فرهاد میرزا معتمدالدوله (۱۲۳۳-۱۳۰۵ ه. ق.) - استخراج و به صورت الفبایی تنظیم شده است.

به عنوان مثال، در این کتاب کلمهٔ آباقا / آباقا، این گونه معنی شده است: در «سنگلاخ» نوشته به معنی عم است. چون پسر هلا گوخان به اسم عم هلا گوخان موسوم شد، لهذا او را «آباقا» خواندند. و این به نظر بعید می‌آید. هلا گوخان، هفت عم دارد و اسم هیچ یک «آباقا» نیست. و احتمال که اسم او، یکی از هفت اسم اعمامش بوده و به جهت حرمت به لفظ «آباقا» می‌گفتند و به اسم نمی‌خواندند.

حاج فرهاد میرزا معتمدالدوله (۱۲۳۳-۱۳۰۵ ه. ق) پانزدهمین پسر عباس میرزا نایب السلطنه و از شاهزادگان فاضل قاجار بود که بر ایالات خوزستان، لرستان، کردستان و فارس آن روزگار، حکومت کرد. با آن که نوشته‌اند در حکومت فارس، هفتصد دست بریده^۱، دستی هم به قلم داشته و کتابهایی نوشته که «زنبیل» یکی از آنهاست^۲. این کتاب که به تقلید «کشکول» شیخ بهایی تألیف شده - علی‌الرسم فی امثالها - مطالب متنوعی دربارهٔ تاریخ، جغرافی، رجال، شعر پارسی و تازی، لغت و دارد. زنبیل، با خط خوش میرزا ابراهیم صدرالکتاب مازندرانی آملی در سال ۱۳۱۷ هجری قمری به نستعلیق کتابت شده و فرهاد میرزا، تصحیحات و توضیحات لازم را به خط

خود درحواشی متن نوشته است. چاپی که در اختیار این جانب است به سال ۱۳۲۹ هجری قمری، در مطبعه مروی تهران به طبع رسیده و پس از گذشت ۷۵ سال از عمر کتاب، نفاست چاپ، مرغوبیت کاغذ و مرکب، ظرافت و استحکام صحافی، چنانست که گویی هم امروز از چاپخانه آورده اند.

در این کتاب، توضیحاتی در باره برخی لغات ترکی - مغولی و کلمات عربی هست که چون مقتضی به نظر رسید، آنها را به صورت الفبایی تنظیم و به محضر اهل فضل، تقدیم کرده ایم.

آباغا / آباقا

در «سنگلاخ»^۳ نوشته به معنی عمّ است. چون پسر هلاگوخان به اسم عمّ هلاگوخان موسوم شد لهذا او را «آباقا» خواندند. و این به نظر بعید می آید. هلاگوخان، هفت عمّ دارد و اسم هیچ یک آباقا نیست و یحتمل که اسم او، یکی از ضفت اسم اعمامش بوده و به جهت حرمت به لفظ «آباقا» می گفتند و به اسم نمی خواندند (۲۰۸).

آریغ / آریق

به معنی پاک و مصفا و لاغر است. آریغ بوکا، به صورت مرکب یعنی پهلوان لاغر. نیز رک: بوکا. (۲۰۸).

آلب ارسلان

به فتح همزه، سکون لام و باء فارسی و فتح همزه و سکون راء مهمله و فتح سین مهمله و لام و الف و نون. لقب محمد بن داوود بن میکائیل بن سلجوق است که بعد از وفات عمّ خود - طغرل بیگ - به تخت سلطنت نشست. و «آلب» در لغت ترکی به معنی خشمناک و «ارسلان» به معنی شیر است. و اکنون غالباً از خواص و عوام، آلب ارسلان، به ضمّ همزه و لام تلفظ می کنند. و این لغت ترکی است که به فتح همزه استعمال شده است چنانکه صاحب «سنگلاخ» هم متوجه شده است ولی در باب الف معدوده ضبط کرده و ضبط است. و از اشعار امیر معزی هم همه جا، سکون لام استفاده می شود. و اگر برای وزن شعر، کسی ایراد بگیرد

لازم بود در چندین قصیده یک جا به ختم همزه و ختم لام نیز به قید نظم در آورده باشد چنان که در مدح ملکشاه گفتند:

روز فتح الپ ارسلان را فخر باشد بر ملوک زان که آمد از تو شاه از گوهر الپ ارسلان
مشتاق شد به سیرت و رسم تو روزگار چون مملکت رسید ز الپ ارسلان به عم
و اگر برای وزن شعر، فتح همزه تفاوتی نکند ولی ختم لام تفاوت خواهد داشت و صحیح همان به فتح همزه و سکون لام است که در کتابهای لغت ترکی ضبط است و در بعضی نسخه ها الپ با یاء فارسی نیز دیده شد. و ارسلان که به معنی شیر است، ترکها اکنون به حذف راء «ارسلان» می گویند و بعضی در تحریر «ارسلان» با صاد می نگارند. گویا در لغت ترکی، صاد با سین و غین با قاف چندان تفاوتی نداشته باشد (۱۹۳-۱۹۲).

اوکتا

به معنی بزرگ، پند و نصیحت، تند و غضبناک (۲۰۸).

اولجایتو / اولجای تو

به سکون لام و یاء حطی و فتح جیم به الف کشیده. به لغت مغولی «تو» به معنی صاحب و «اولجای» به معنی یمن و برکت باشد. و معنی ترکیبی آن مبارک و میمون و صاحب میمنت بود (۲۰۸-۲۰۷).

برکیاروق / بورکی یاروق

پسر سلطان ملکشاه سلجوقی است. در وفيات الاعیان، اسم او را به فتح باء موحد و سکون راء مهمله و کسر کاف عربی و یاء مثناة و راء مهمله و قاف ضبط کرده است. و اگر بر تعریب این طور استعمال شده باشد تصحیح او چنین است که این لغت ترکی است و در اتراک از این اسامی و القاب زیاد است. و صحیح آن بورکی یاروق است. یعنی کلاش پاره شده یا به معنی آن که کلاش شکسته است. بورک، به ختم یاء موحد و واو و سکون راء و سکون کاف عربی به معنی کلاه است. یاء مثناة تحتیه علامت نسبت است.

و یاروق با یاء مشناة تحتیه و الف وراء مهمله و قاف به معنی پاره است . و این واو در رسم الخط ترکی ، علامت ضمّه ماقبل است . چون شکنجی در کلاه آن پادشاه بود یا در طفولیت به جهت محبت که غالب اطفال را به این القاب و اسامی می خوانند او را نیز برکی یاروق گفته اند . و اغلب از معنی آن غفلت کرده «برکیاروق» خوانند^۴ (۱۹۳-۱۹۴).

باتون

به ضمّ تاء به معنی سخت و صلب است (۲۰۷).

بوقا

به معنی گاو و گاومیش نر است^۵.

بوکا

با باء موحدۀ و کاف عربی . پهلوان و کشتی گیر را گویند که بر امثال خود غالب و فاتق باشد (۲۰۸).

پارس

با باء عجمی و سکون راء و سین مهملتین ، به ترکی اسم یوز است . و اشتباهی همگی منجمین کرده اند که در دوره سنین اثنی عشریه ، ترکی او را به معنی پلنگ تعبیر کرده اند . و غلط دیگر این که باء فارسی را باء موحدۀ می گویند . و صاحب نصاب با وجود آن که کمال و مهارت در لغت عرب و عجم داشت چون ترکی بوده به اشتباه افتاده و در شعر منظوم به پلنگ تعبیر کرده است . چنانکه گفته : «موش و بقر و پلنگ و خرگوش شمار» . و این اسامی سالهای ترکی همه ایغوری است که بعضی از آنها نیز تحریف شده است . پلنگ را «قلان» به فتح قاف و سکون باء فارسی خوانند که عربان «نمر» گویند . گردنه واقع بین آذربایجان و زنجان ،

قپلان کوه است که آن جا پلنگ زیاد بود. اکنون به تحریف «قفلان کوه» با فاء می خوانند. صاحب مخزن الادویه در ترجمه یوز می گوید: «یوز» به ضمّ یاء و سکون واو و زاء معجمه اسم فارسی «فهد» است که به ترکی «پارس» و به هندی «چیت» گویند (۱۹۵).

پوراق

به ضمّ باء فارسی و واو و راء مهمله و الف و قاف، در لغت ترکی به معنی سگهای مو دراز و گربه های مو دراز است که به اصطلاح ساچاق دار می گویند. و در ترک و عرب، اسامی حیوانات به اعّزه و اشراف می گذارند. و این عادت در میان این دو طایفه معمول است. چنان که در عرب ذئب و کلاب و فهد نام می گذارند و در اترک ایت و پوراق و یوقا اسم می نهند. و اکنون براق به ضمّ باء موحد می نویسند و اصل او «پوراق» است که بعد از باء فارسی، واو اول و الف ثانی حاکی از اعراب ضمه و فتحه ماقبل است [...]. در باب تسمیه این اسامی شخصی از ابوالدقیس کلابی پرسید که شما چرا بر اولاد خود که عزیزترین ناس است اسم حیوانات می گذارید مثل کلب و ذئب و اسد و غیره؟ و به غلامان خود که عبید خودتان است، مبارک و میسور و مبشر و رباح می گذارید؟ در جواب گفت: اولاد ما برای دفع دشمنان است این اسامی را که شرّ اسماء است می گذاریم و غلامان را که برای نفوس خودمان است این اسامی را می گذاریم! (۱۹۵).

تولی

به کسر لام به لغت مغولی، آینه بود که به عربی مرآة و سجنجل نامند (۲۰۸).

تیمور کوژکانی

در اسم و لقب ایشان دو غلط میان مردم معروف است که در تلفظ استعمال کنند. یکی این که اسم ایشان تَمُر به فتح تاء مشنّاة فوقانیّه و ضمّ میم و سکون راء مهمله است که در لغت ترکی به معنی آهن است که اکنون تیمور استعمال کنند و آنچه ترک است تمر می خوانند. و تبدیل دال مهمله به تاء اگرچه لحن است ولی در ترکی جایز است. چنان که آهن را حالا دَمُر

استعمال می‌کنند و «تاش» را که به معنی سنگ است «داش» می‌خوانند و «توش» که به معنی سینه، دوش به ضم دال مهمله و سکون شین معجمه خوانند. و در آخر کلمه هم باشد بدل می‌کنند. مثل «یورت» که حالا یورد با دال مهمله می‌گویند که به معنی محل معین ایلات در ییلاق و قشلاق است. و مثل «قورت»، که به معنی گرگ است، قورد می‌گویند. و شعرای قدیم هم همگی تمر بسته‌اند. و در تاریخ هم، تمر لنگ نوشته‌اند. چنان‌که شاعر در تاریخ وفات ایشان گفته:

سلطان تمر آن‌که چرخ رادل خون کرد و ز خون عدو روی زمین گلگون کرد
در هفدهم شعبان سوی علین تاخت فی الحال ز رضوان سر و پایرون کرد
و یکی دیگر آن‌که لقب ایشان کورکان است که به ضم کاف عربی و فتح راء مهمله و فتح کاف عربی ثانی و سکون نون است که در ترکی به معنی داماد است که در عربی صهر خوانند. و امیرکبیر در اوایل حال که باعث ترقی و ازدیاد جاه و دولت او شد آن بود که به مصاهرت امیرحسین قزغن، حاکم ماوراءالنهر افتخار داشت که همشیره او «آغا» عیال امیر بود، او را به این جهت کورکان می‌گفتند. در لغات ترکی و او را به جای ضمه و الف را به جای فتحه و یاء را به جای کسره می‌نگارند که حاکی اعراب ماقبل باشد. و او که بعد از کاف عربی اول است دلالت بر ضمه او دارد و الفی که بعد از کاف ثانی است حاکی فتحه اوست. و اکنون مردم آن و او را «واو معروف» و الف را مثل لغات فارسی به حالت خود استعمال کرده کورکان بر وزن بوستان می‌خوانند.

غلط دیگر این‌که هر دو کاف عربی است و اکنون کاف اول را کاف فارسی و کاف ثانی را عربی می‌نامند. ولی اکنون چنان این غلط در میان اهل ایران مشهور است که اگر کسی غیر این بگوید آن پادشاه عظیم‌الشأن که معروف عالم است، مجهول بنی آدم می‌شود^۸ (۱۹۵-۱۹۷).

جوجی / جوجی

به کسر جیم ثانی، به لغت مغولی به معنی ناگاه [است]. و وجه تسمیه جوجی از آنست که در راه به وجود آمد. چون راه مخوف بود و مجال ترتیب گهواره نیافتند قدری آرد

خمیر کرده او را در آن پیچیدند تا اعضا به درد نیاید. بدین جهت نام او را جوجی کردند که ناگاه در وجود آمده است^۹ (۲۰۸).

طوغان / توقان

یک نوع از جوارح شکاری است که آن را تلکو خوانند. و مجازاً شجاع مردافکن را گویند (۲۰۸).

قوتلوغ / قوتلوق = قتلغ

به معنی مبارک و با میمنت [است] (۲۰۸).

کوپوک

پسر اوکتای قاآن، به ضم باء عجمی: کفی که بر روی آب و در دهن پیدا شود و به عربی آن را زَبَد خوانند. احتمال کوپوک با یاء حطّی باشد که به معنی سوخته است (۲۰۸).

مینگ بورنی

لقب سلطان جلال الدین بن سلطان محمد خوارزمشاه است. و همه این لفظ را طوری می خوانند و معنی می کنند که هیچ ربطی با لفظ ترکی ندارد. «مینگ» به کسر میم و سکون نون و گاف عجمی، در ترکی سه معنی دارد. اول به معنی خال است که در عربی شامه خوانند. و دویم به معنی هزار است که در عربی آلف نامند. و سیم نام اروغی است از اوزبکیّه. و «بورن» به سکون راء و نون، بینی بود که در عرب آئف خوانند. و واو بورن حاکی اعراب قبل است که ضمه باشد. و در دماغ سلطان جلال الدین خالی بود و او را مینگ بورنی می خواندند. و کمال الدین اسماعیل در قصیده‌ای که بیان رفتن سلطان را از تفلیس به کرمان می کند که هفده روزه با سیصد نفر به ایلغار بر سر براق حاجب رفت می فرماید:

جلال دولت و دین مینگ بورنی آن شاهی که ایزدش بسزا کرد در جهان سلطان
براق عزم تو یک گام بر گرفت از هند نهاد گام دگر در اقاصی ایران

که بود جز تو ز شاهان روزگار که داد قصیل اسب به تفلیس و آب در عمان
 مینگلی نیز یکی از سلاطین اولاد اوغوز خان که سابع خوانین مغولیه است که او نیز
 به معنی خالدار است و در صورت او خال زیبا بود مینگلی می گفته اند. و حالا به تخفیف،
 کاف فارسی را انداخته هزار را «مین» می گویند و این لحن است. از شخصی که خود را مورخ
 می دانست شنیدم که می گفت «مینگ برلی» است و با لام می خواند که سلطان، هزار و یک
 جنگ کرده است. و از لفظ «مینگ» همان معنی هزار را استنباط کرده و از معنی دیگر که خال
 باشد خبر نداشته و ملتفت نبود که در «برلی» که به معنی واحد است لام نسبت از کجا پیدا شده.
 و «بیرنی» اگر با نون هم خوانده شود باز در نسبت واحد صحیح نیست. و کمال الدین اسماعیل
 که در حیات سلطان این قصیده را گفته در آن وقت از هزار و یک جنگ سلطان چه خبر داشته
 و در کدام تاریخ هزار و یک جنگ، ثبت کرده اند؟ القصه به این لقب سلطان از زمان طفولیت
 معروف بوده است. و در ترکی از این القاب فراوان است که تعداد او موجب طول کلام است.
 و خال که به معنی نقطه سیاه است که بر روی اندام مردم افتد هم در عربی استعمال شده که جمع
 او «خیلان» است (۲۰۵-۲۰۴).

نیران عرب

نیران العرب که در جاهلیت و اسلام، متعارف و متداول بوده است، چهارده است:
 اول، نار مزدلفه است؛ و مزدلفه موضعی است در میان عرفات و منی. و صاحب
 قاموس در وجه تسمیه آن جا می گوید: لآنه یتقرب فیها الی الله تعالی او لاقترب الناس الی منی
 بعد الافاضه او لمجئ الناس الیها فی زلف من اللیل او لآنها مستویه مکنوسه و هذا اقرب.
 خاقانی در «تحفة العراقرین» گوید:

زان سو چو تمام شد عبادت بر مزدلفه است مزد کارت

آن جای اجابت دعاهاست ملجاء انابت از خطاهاست

و این آتش را اول قصی بن کلاب، روشن کرد که در شب عرفه هر که از منی بخواهد به روشنی
 آن آتش هدایت یافته به مزدلفه بیاید. و چنین معلوم می شود که قبل از اسلام در مزدلفه
 در شب عرفه، توقف می نمودند. حالا شب عرفه را در «منی» هستند. و شب عید اضحی

در مزدلفه می مانند . و بعد از وقوف مشعر که بین الطلوعین باید آن جا باشند که از ارکان حج تمتع است و بعد از طلوع آفتاب به منی می آیند .

ثانی ، نار استمطار است ؛ که در جاهلیت رسم بوده هر وقت باران نمی آمد و قحط سال بود چند گاو اهلی و وحشی می گرفتند و بر دُم آنها «یوشان» - که عربی او «شیخ» است و فارسی او «درمنه» است - و بوته های خشک می بستند و آتش می زدند و آن گاوها را به کوه سر می دادند و آنها به فریاد و فغان می آمدند و آن را وسیله استمطار می دانستند که خداوند عالمیان بر آنها رحمی بکند و باران بفرستد که آن بوته های مشتعل خاموش شود و این گاوان به واسطه باران از سوختن نجات یابند .

ثالث ، نار تحالف است ؛ که اهل جاهلیت وقتی که بنای تحالف و سوگند داشتند که در امری اقدام نمایند یا میان دو قبیله آشتی و صفایی بدهند ، آتش روشن می کردند و در روشنی آن آتش عقد مودت می بستند و چنان گمان داشتند که هر که خلاف کند از آتش خیری نخواهد دید . و قال ابو هلال العسکری : و انما کانوا یختصون النار بذلک لان منفعتها تختص بالانسان لا یشارک فیها غیره من الحيوان . و چنین معلوم است که اهل جاهلیت از مجوس این عادت را اخذ کرده باشند که آنها نیز به آتش قسم دروغ نخورند و عهود و عقود را در کنار آتش می بستند و آتش را اشرف عناصر می دانند .

رابع ، نار طرد است ؛ که در پشت سر مسافری که به رجوع او میل نداشته باشند روشن می کردند چنان که در عوام عجم رسم است که پشت سر چنین کس کوزه می شکستند و کوزه شکسته می اندازند که دیگر آن شخص به آن محل و مکان عود نکند . و این در وقتی است که از آن شخص ملالتی حاصل کرده یا تعدی و ظلمی کرده باشد . و به خلاف از کسی که راضی باشند در پشت سر او اذان گویند که به آن محل زودتر برگردد . و عجمان ، آب می پاشیدند و اهل جاهلیت آتش بر بوته زده پشت سر او می انداختند که دیگر ، رجوع ننماید .

خامس ، نار حرب است ؛ که نار الالهة للحرب گویند . و آن آتشی است وقتی که اراده حرب داشته باشند یا توقع جیشی داشته باشند ، در بلندیهای جبال روشن می کردند که اصحاب آنها مطلع شده و بیایند . یا از جایی که انتظار امداد داشتند برسد . و این آتش را اول بنوطی روشن کرده است . و آیه شریفه در سوره مبارکه مائده : « کَلَّمَا اَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ اَطْفَأَهَا اللَّهُ » ، اگرچه در شأن فتنه و فساد طایفه یهود نازل شده است - که مراد ، آتش بغی و عناد و حيله و

فساد است که هر وقت خواستند به اهل اسلام صدمه برسانند خداوند به نور هدایت، آن نارغوايت را خاموش کرد - ولی ظاهراً به همان نار حرب توجیه شود، بی مناسبت نیست. و عجب است که در کارشان رسم ولایت است که اگر احياناً میان دو محله نزاعی واقع شود یا دو نفر از اعیان با یکدیگر جدالی نمایند، هر که به کمک و اعانت برود فانوس روشن کرده می رود. و گاهی شده است که روز روشن چندین فانوس از طرفین روشن کرده اند و این اقتباس از آتش حرب است. و تا آن نزاع برپاست فانوسها مشتعل است.

سادس، نار حرّتين است؛ و حرّۀ در بلاد عرب بسیار است و الحرّۀ کلّ ارض ذات حجارة سود. و مشهور آنها حرّۀ داقم است که در شرقی مدینه منوره است که در زمان سلطنت یزید پلید علیه اللعنه، در ذی الحجة الحرام شصت و سه هجری وقعه ذات حرّۀ اتفاق افتاد که جمع کثیری از صحابه به شهادت رسیدند و مدینه را قتل کردند و هزار دختر باکره، سال دیگر بچه زایید که شوهر نداشتند. و حرّتين، دو حرّۀ بوده که در بلاد عبس بوده. یکی را حرّۀ الحماره می گفتند و یکی را حرّۀ راجل می نامیدند که از آنها آتش در می آمد: «فاذا كان الليل فهبى نار تسطع وفي النهار دخان يرتفع» و گاهی از آنها شعله در می آمد که هر که از آن جا عبور می کرد او را می سوزانید. عبس، کوهی و آبی است در نجد و در دیار بنی اسد که حرّتين آن جا بوده.

سابع، نار سعلی است؛ و سعلی به فتح، جمع سعله است که به معنی غول یا ساحره جن است. و آن آتش را روشن می کردند که غول به روشنایی آتش آمده و در آن جا بیفتد. و چنان گمان داشتند که غول مثل پروانه بر آتش میل دارد و به این جهت اشخاصی که در بیابان راه گم کرده اند به سلامت در رفته به دست غول نیفتد. و از این قبیل خرافات در عرب بسیار است. و این آتش را در بیابانهای بی آب و علف برای ثواب روشن می کردند که اگر کسی در آن بیابان باشد از شرّ غول به سلامت باشد.

ثامن، نار صید است، که آتش را برای گرفتن آهو روشن می کردند و چنان می دانستند که اگر چشم آهو بر آن آتش بیفتد هر جا باشد همان جا آرام می گیرد. و هر وقت که خیال صید داشتند در چند جای مخصوص که گمان صید آهو می رفت آتش روشن کرده و صبح آن شب به شکار می رفتند.

تاسع، نار اسد است؛ و شیر مثل پیل از آتش احتراز دارد. و در جایی که از شیر خوف

داشتند که مبادا بر مادیان و گاو قبیله حمله بیاورد، آتش روشن می کردند که چنان می دانستند شیر وقتی که خیال صید داشته باشد همین که آتش را دید از شکار منصرف می شود و در جای خود می ماند و حرکت نمی کند.

عافر، نار قری است؛ که آتش مهمانی است که اسخیای عرب بر قلّه جبال روشن می کردند که مهمان به روشنایی آتش بیاید و راه گم کرده به نور آن نار هدایت یافته به آن قبیله برسد. و در این باب اشعار کثیره گفته اند چنان که شاعر گفته:

متی تأتیه تعثو الی ضوءِ نارِهِ تجد خبر نارِ عندها خیر موقِدِ
و مؤیدالدین طغرائی خوب گفته:

تبیثُ نارالهوی منهنّ فی کبِدِ حرّی و نارالقری منهنّ علی قلیلِ
و در مذمت این نار «اخطل» گفته که اهجی بیتِ قالته العرب، همین بیت است:

قوم اذا استنبج الاضیاف کلّهم قالوا لاهم بولی علی النار
و این نارالقری را بهترین نیران می دانند. و اکنون نیز در عرب همین کار رسم است.

حادی عشر، نار سلیم است، و سلیم، مار گزیده است. تفألاً مار گزیده را «سلیم» گویند که از آن زهر جانگزا به سلامت رهایی یابد. چنان که قافله را عرب، للرجوع الی الوطن «قافله» خوانند. و این آتشی است که برای مار گزیده روشن کنند که خوابیدن او مضرّ می دانند. و شب تا صبح او را در روشنایی آتش، بیدار نگاه می دارند. و همچنین مجروح وقتی که خون از جراحت او بیاید یا کسی را که تازیانه زده باشند یا کسی را که سگ گزیده باشد، برای او بیداری را نافع می دانند. یا آتش را برای آن روشن می کردند که آن جای زخم مار یا دندان سگ را داغ کنند که فایده به حال ملدوغ باشد.

اثنی عشر، نار فداء است؛ و این عادت بود که هر وقت ملوک عرب قبیله را غارت می کردند و زنان را اسیر می نمودند، بزرگان آن قبیله که برای فداء سبایای خودشان، خدمت ملوک می رفتند آتش روشن می نمودند. و روز اگر می رفتند کراهت داشتند که بر زنهای آنها امری واقع شده باشد که افتضاح بر آن زنها و بر آنها حاصل باشد. و اگر در تاریکی می رفتند کراهت آن داشتند که مقدار آن چیزی که ملوک برای خودشان از آنها از غنیمت اختیار کرده بودند مخفی باشد و برای اطلاع و شناسایی آنها، آتش

روشن می کردند.

ثالث عشر، نار و سَم است؛ و سَم در لغت به معنی داغ کردن است که صاحبان خیل و ابل برای داغ کردن روشن می نمودند که امتیازی میان اسب و شتر این قبیله با دیگری باشد. و این کار را کسی می کرد که صاحب و مالک اسب و شتر زیاد بود. و اگر کسی صاحب معدودی از شتر و اسب بود، داغ نمی کرد. و آتش روشن کردن، مخصوص صاحبان دولت بود که در یک روز چندین اسب و شتر می بایست داغ بکنند.

رابع عشر، نار حبّاب^{۱۱} است. و حبّاب، جمع حبّاب است که صاحب قاموس می گوید: «الحبّابة من النار اتقادها». ولی این آتشی است که اصل نداشته باشد. آتشی است که از زدن چقماق - که به فارسی آتشنه است - حاصل شود یا از نعل اسب که به سنگ بخورد پیدا شود. در وقت ایلغار این آتش را تَفّال و تطیر می کرده اند (۹۴-۱۰۱).

شعرای یمانی

شعرای یمانی را فارسیان شباهنگ و مغولان چولپان و اتراک آذربایجان و ایلات آن صفحات قویروق و اکراد کردستانات گلاویج به کسر کاف فارسی و گلاویژ بازاء عجمی نیز گویند. و قویروق به زبان ترکی به معنی دنبه است. چون دنبه سفید است و این ستاره نیز روشن و متحرک و درخشنده است از آن جهات قویروق می گویند. و شعرئی که طلوع می کند «قویروق دوغدی» می گویند. یعنی شعرئی زایید که مرادشان طلوع اوست. پس از طلوع او تمامی ایلات از ییلاق برای تیمن و تبرک به جانب گرمسیر قدری حرکت می کنند. باد خنک آشکار می وزد. و روباه در شب طلوع او به قلل جبال می کشد که چشم او بر شعرئی بیفتد که پس از طلوع او، پشم او - که از گری و جرب ریخته - باز می روید (۹۳-۹۲).

توضیحات

- ۱- رک: شرح حال رجال ایران، نگارش مهدی بامداد، ج ۳، ص ۹۱.
- ۲- دیگر تألیفات فرهاد میرزا: نصاب به انگلیسی، کنزالحساب، هدایة السبیل، جام جم (در جغرافی و تاریخ)، فلک السعاده (در علم احکام نجوم)، مقام زخار، همچنین کتابهای وفیات الاعیان، مجمع الامثال میدانی به اهتمام او در تهران به چاپ رسیده است. (فرهنگ فارسی، ج ۶، ص ۱۹۶۶-۱۹۹۵).
- ۳- کتاب لغت ترکی به فارسی، تألیف میرزا مهدی خان منشی نادرشاه افشار.
- ۴- «یارق» در نسخه‌ها «یاروق» نیز آمده است. یارق (yariq) در زبان ترکی به معنای زره و (yaruq) به معنای: روشن، براق و درخشان است، و همان است بخش دوم نام (برکیازق) سلجوقی. (berk = سخت، محکم، قوی، نیرومند + yaruq = روشن، درخشان). این واژه در زبان ترکی از روزگار کهن برای نامگذاری مردان به کار رفته است. کارل یان، این نام را «بارقی» ضبط کرده است. اگرچه «برق» یا «بارق» در زبان ترکی به معنای «اثاث خانه» و شاید «خانواده، خاندان»، و «برقن - بارقین» به معنای مسافر در ترکی وجود داشته اما کاربرد آن نادر بوده و در نامگذاری هیچ‌گاه به کار نرفته است (جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله همدانی، به تصحیح و تحشیه محمد روشن و مصطفی موسوی، نشر البرز، ج ۳، ص ۲۲۶۲-۲۲۶۱).
- ۵- بوقا در زبان ترکی به معنای: گاو نر (اخته نشده) است. این واژه به عنوان نام خاص در زبان ترکی کاربرد داشته و از دیرزمان به همین عنوان به زبان فارسی دری راه یافته است و به صورت: بغا، بوغا، بوقه، بقا و بوقا در متون فارسی آمده است؛ از جمله در تاریخنامه طبری ج ۲، ص ۱۲۵۵، ۱۲۵۹ و ۱۲۶۱ به صورت بوغا و تاریخ گردیزی ص ۱۸۳ به صورت بوغا و تاریخ بیهقی ص ۷۷، ۳۱۶ به صورت بوقه. (مأخذ پیشین، ص ۲۳۲۵).
- ۶- براق (Paraq-Baraq): در زبان ترکی به معنای سگ پشمالو و گاو (اما نادر) جانوران پشمالوی دیگر است. کاشغری نوشته که: به باور ترکان هنگامی که کرکس پیر می‌شود، برای آخرین بار دو تخم می‌نهد از یکی از آن دو براق بیرون می‌آید که تیزروترین و شکاری‌ترین سگان است. گله‌داران آذربایجانی سگان پشمالو را پاراق نام می‌نهند ... (مأخذ پیشین، ص ۲۳۲۱).
- ۷- در زبان مغولی واژه تولی (Toli =) به معنای آینه است و تولوی (= Tolu) که در تاریخ سری نیز نام پسر چین‌گیز خان این گونه ضبط شده است در فرهنگهای مغولی به معنای آینه نیامده اما معنای دیگری نیز برای آن به دست داده نشده است. شاید «تولوی» دیگر شده «تولی» و شاید در گویشی از مغول به معنای تولی و آینه بوده است. تولی در زبان مغولی به معنای آینه فلزی است که بیشتر قامان آن را به کار می‌بردند (مأخذ پیشین؛

ص ۲۳۴۴).

۸- کورکان / کورگن، در زبان مغولی به معنای داماد «شوهر دختر یا خواهر کسی» و داماد در برابر عروس در زبان مغولی کُکُن = Keukān است و در دوره فرمانروایی خاندان چینگگیزی در اصطلاح به معنای داماد آن خاندان بوده است و داماد آنان «گورکان لقب داشته و نامیده می شده است. در زبان فارسی برای نخستین بار این واژه را جوینی به کار برده است. (مأخذ پیشین، ص ۲۴۰۲).

۹- نیز رک: جامع التواریخ، به تصحیح و تحشیه محمد روشن، مصطفی موسوی، ج ۱، ص ۳۰۰.
۱۰- قوت = تأیید آسمانی، تأیید الهی، اقبال، بخت خوش، سعادت، بخت نیک، شادمانی + پساوند نسبت و دارندگی، لوغ = نیکبخت، شادمان، خوش یمن. خوش اقبال. (مأخذ پیشین، ذیل قتلغ بالیغ، ص ۲۳۸۲).

۱۱- در «لغت نامه دهخدا» ذیل حباب آمده است: نام بخیلی مثلی که گویند آتشی ضعیف افروختی یا آتش به خاکستر پوشیدی تا مهمان به خیمه او راه نبرد. آتش ضعیف، آتش که از سُم ستور جهد چون بر سنگ رود.

گرهارت هاوپتمان در کشاکش میان ناتورالیسم و ضدناتورالیسم

خلاصه

نخستین نویسنده آلمانی که توانست به عنوان نویسنده‌ای ناتورالیست شهرت جهانی یابد، گرهارت هاوپتمان بود، که نام و آوازه داستان‌ش به نام «تیل دیدبان» از مرزهای آلمان فراتر رفت، و سدی را که آرنهولتس، نویسنده و تئوری پرداز بزرگ ناتورالیسم آلمان هم نتوانسته بود بشکند، شکست. ولی آنچه سبب شد، هنر و شهرت نویسندگی هاوپتمان چنین اوجی گیرد و از آوازه و هنر دیگر ناتورالیستهای آلمان درگذرد؛ تفاوتی بود، که میان کار او و شیوه نویسندگی‌اش با آثار دیگران، بخصوص هولتس، وجود داشت. چون هرچند هاوپتمان بنابر یکی از اصول مهم ناتورالیسم به توصیف مویه موی دنیای بیرون می پرداخت، در درون نگری و وصف حال نیز هنر بسیار از خود نشان می داد؛ که با برون گرایی محض و اوبژکتیویسم هولتس و دیگر ناتورالیستهای افراطی در تضاد بود. تفاوت مهم دیگری که در آثار هاوپتمان با دیگر ناتورالیستها به چشم می خورد، تأکید او بر حادثه است. هاوپتمان که با نمایش قیام کارگران نساجی در نمایشنامه «نساجان» گام مهمی در جهت اهداف ناتورالیستها برمی دارد و به جای مسائل فردی به جریانهای جمعی می پردازد، با توجهی که به عنصر حادثه می کند، وفاداری خود را به ستهای زیبایی شناختی نشان می دهد، و این باز پای آزادی انسان را به میان می کشد، که خود با اصل مهم دیگری از اصول اعتقادی ناتورالیستها، یعنی اعتقاد به جبر و دترمینیسم، در تعارض است.

ناتورالیسم آلمان تا مدتها جریانی دنباله رو به حساب می آمد، تا جایی که اثری همچون «خانواده زلیکه» نوشته مشترک آرنو هولتز Arno Holz و یوهانس شلاف Johannes Schlaf نیز با آن که توصیف ناتورالیستی را به اوج خود رسانده بود، و می توان گفت نشانه، کمالی بود که ناتورالیسم آلمان به آن رسیده بود، باز شهرتش از مرزهای آن کشور فراتر رفت. نخستین اثری که توانست این سد را بکشد، داستان «تیل دیدبان» اثر گرهارت هاوپتمان است. داستان، سرگذشت تیل را به نمایش می گذارد که پس از دوره کوتاهی زندگی با زن نخستش - که پس از دو سال می میرد و پسری از خود به جا می گذارد - و پس از یک دوره کوتاه مجرد بالاخره، به خصوص به خاطر نیاز پسرش به مراقبت، ناگزیر از ازدواج با زن دیگری می شود. ولی جریان زندگی مسیر دیگری در پیش می گیرد: زن با پسر تیل بد رفتاری می کند، و یک روز که برای سرکشی قطعه زمینی که برای کشت به او واگذار شده به محل سر می زند زن بر خلاف سفارشهای مکرر تیل، پسر او را به مواظبت از کودک خردسالش می گمارد و خود به کار زمین سرگرم می شود. که قطار از راه می رسد و پسر را زیر می گیرد.

بدین سان با فاجعه ای که رخ می دهد کار تیل به پایان می رسد: او زن و کودک خردسال را می کشد و خود گرفتار جنون می گردد. داستان زندگی قهرمان اثر، هر چند کاملاً طبیعی به پیش می رود، ولی در پایان، این حادثه است که رنج و بدبختی او را به اوج می رساند. اصولاً باید گفت، هاوپتمان که در فضای ناتورالیستی هنر و ادب پایان قرن نوزدهم پرورش یافته، از همان آغاز کار هنری خود، نگاهش آن فضا را در نور دیده به افقهای دیگری می رسد. او که در انتخاب قهرمانش از قشرهای محروم اجتماع به ناتورالیستها و آثار ناتورالیستی نظر داشته، در همین اثر خود از حد و مرز زمانه چنان پا را فراتر می گذارد، که نمی توان آن را تنها متعلق به ناتورالیسم دانست.

هاوپتمان به همان اندازه که همچون همه ناتورالیستها به توصیف زندگی پردرد و رنج قهرمانهایش نظر دارد، به داستان پردازی نیز اهمیت می دهد. تفاوت او هم به ناتورالیستها از همین سرچشمه می گیرد. فضای زندگی قهرمان در داستانی که محرومیت او را به اوج می رساند و با فاجعه ای به آن پایان می دهد، به نمایش در می آید. در این جا دیگر فقط به جریان وقایع توجه نمی شود، تنها عینیات نیست که به وصف کشیده می شود، بلکه وصف

حال و تصویر درون نیز در کنار آن جا می‌گیرد و بخشهایی از اثر را به خود اختصاص می‌دهد. وصف حال عنصر دیگری است، که در این اثر هاو پتمان - همچنان که در آثار دیگر او نیز خواهیم دید - در کنار عنصر واقعه‌نگاری و داستان‌پردازی جای می‌گیرد، و در واقع با آن در یک جهت تأثیر می‌گذارد:

تیل زن اولش را در خواب می‌بیند که از برابر خانه او می‌گذرد، ولی به زحمت به پیش گام بر می‌دارد. «چیزی در دست داشت، در پارچه پیچیده، از حال رفته، خونین، رنگ پریده و آن‌سان که زن به آن می‌نگریست، او را به یاد صحنه‌هایی از گذشته می‌انداخت. به زنی در حال مرگ می‌اندیشید که فرزند تازه به دنیا آمده‌اش را، که می‌بایست بگذارد و برود، بلاانقطاع می‌نگریست، نگاهش آکنده از دردی عمیق و رنجی در نیافتنی معلوم نبود، که به کدام سو رفت. ولی این به وضوح معلوم بود: زن از او جدا شده به او نگاه نمی‌کرد، و خود را به میان شب تیره و طوفانی کشیده بود. مرد صدایش زده بود: «مینا! مینا!» و به صدای خود از خواب پریده بود.

دو نور سرخ و گرد همچون چشمان خیره غولی تاریکی را می‌شکافت پرتوی خونین پیشاپیش آنها در حرکت بود، که قطرات باران را به صورت قطرات خون در می‌آورد. گفتنی خون از آسمان می‌بارد.

تیل را ترس برداشت، ترسی که با نزدیک شدن قطار بزرگ و بزرگتر می‌شد: خواب و واقعیت درهم می‌آمیخت. او همچنان زن را می‌دید که روی ریلها راه می‌رود. دستش بی اختیار به طرف کیفش رفت، گفتی می‌خواهد به قطار پر شتاب فرمان ایست دهد. خوشبختانه دیگر دیر شده بود، پرتوی لرزان از برابر چشمان تیل گذشت و قطار با شتاب تمام دور شد»^۱.

بدین‌سان هاو پتمان، که با تأکید بر داستان‌پردازی عنصر واقعه را وارد اثر می‌کند، با درون کاوی قهرمانش یک گام دیگر از ناتورالیسم و اوپژکتیویسم آن دور می‌شود. او که از شدت توجه به نهضت نوین و مبلغ آن آرنو هولتس اثر دیگرش، نمایشنامه «پیش از طلوع آفتاب» را به نویسندگان «بابا هاملت» (یعنی آرنو هولتس و یوهانس شلاف) تقدیم می‌کند، نمی‌تواند به واقع‌گرایی محض و افراطی آنها پایبند بماند، چرا که آن را مخالف بینش هنری خویش می‌بیند.

در حقیقت می‌توان گفت هاو پتمان در این جا بر سر یک دوراهی قرار گرفته، و باید

میان واقعیت و هنر یکی را برگزیند. چون از نظر ناتورالیست‌هایی نظیر امیل زولای فرانسوی و آرنو هولتس آلمانی هنر و هنرمند دیگر یک راه بیشتر پیش رو ندارند، و آن تقلید از طبیعت (یعنی: واقعیت) است. در حالی که در هنر هرگز تقلید محض مطرح نبوده، و همیشه نیز نظریه پردازان و فلاسفه بر تفاوت میان هنر و طبیعت تأکید کرده‌اند. از میان متأخرین تعریف هگل از وضوح و ویژه‌ای برخوردار است. او در «زیبایی‌شناسی» از معنی به عنوان عنصری یاد می‌کند، که زیبایی هنری را از زیبایی طبیعی متمایز می‌سازد. به عبارت دیگر طبیعت به طور خالص و محض قابل تقلید در اثر هنری نیست، و با افزودن معنی است که می‌توان این قابلیت را به آن بخشید. تفاوت یاد شده میان اثر هاوپتمان و ناتورالیست‌هایی همچون هولتس از همین جا ناشی می‌شود. طبیعت (و واقعیت) به خودی خود - بدون دستبرد هنرمند - جریانی است یکنواخت^۲، و هنرمند در جهت معنی و منظور خود و به کمک حادثه آن را از یکنواختی بیرون می‌آورد.

هاوپتمان در نمایشنامه «پیش از طلوع آفتاب» نیز از حادثه یاری می‌گیرد، حتی می‌توان گفت، حادثه در این اثر تأثیری ناگهانی‌تر می‌گذارد و با شدت بیشتری جریان طبیعی را بر هم می‌زند. هاوپتمان در این اثر خود از شگردی استفاده می‌کند، که در میان تئاترنویسان ناتورالیست از محبوبیت خاصی برخوردار است، و آن ورود یک بیگانه است به میدان وقایع که از ایبسن، درام‌نویس نروژی، گرفته شده است^۳.

ورود لوت (Loth) به زندگی خانواده کراوزه (Krause) اسرار این خانواده را یکی پس از دیگری از پرده بیرون می‌اندازد: کراوزه خود دائم‌الخمر است، تمام مدت در میخانه بسر می‌برد، در سپیده صبح مست و لایعقل و آوازخوانان به خانه می‌آید و در حیاط خانه با دختر خود، هلن گلاویز می‌شود - که تازگی هم ندارد: هلن او را حیوانی می‌خواند، «که از دخترش هم نمی‌گذرد». هلن در باره خانم کراوزه، نامادری خود، چنین می‌گوید: «نامادری زناکاری که می‌خواهد مرا به آغوش فاسق خودش بیندازد» و منظورش از این فاسق هم کسی نیست جز پسر برادرخانم کراوزه، که به نامزدی هلن درآمده، و آن‌که در این میان بر جریانات حاکم است و به خوبی از آن سود می‌برد، هوفمان، داماد تازه کراوزه و شوهر مارتا، دختر دیگر اوست، مارتا در حال وضع حمل است، ولی نوزاد به توصیه پزشک خانوادگی باید از دور نگه داشته شود، تا به سلامتی‌اش لطمه‌ای وارد نشود، چون در نتیجه

اعتیاد مارتا به الکل، فرزند نخستین او نیز در سه سالگی از بین رفته است. فضای ناتورالیستی به خوبی به چشم می خورد: فساد و تباهی از راه وراثت و شرب مداوم خمر بر زندگی افراد چنگ انداخته و رهایی از چنگالش متصور نیست. متنها هاو پتمان این فضای آکنده از تباهی را - حداقل به طور موقتی - بر هم می زند: لوت وارد صحنه می شود و با آشنایی او با هلن برق امیدی در دل این دختر پریشان و دردمند می درخشد.

شیوه هنری هاو پتمان از جهان بینی او و نگرش هنری اش سرچشمه می گیرد، که با زیبایی شناسی هگل کاملاً مطابقت دارد، او هنر را جدا از واقعیت می داند، شکل دهنده به آن، نه خود آن؛ چرا که واقعیت به خودی خود نمایان نیست، شکلی ندارد، ماده خام است که به دست هنرمند شکل می گیرد تا حقیقت درون خود را آشکار کند. حال آن که مکتب ناتورالیست با آن اوبژکتیویسم محض جایی برای این گونه ذهن گرایها باقی نمی گذارد.

هاو پتمان با اثر دیگر خود، یعنی نمایشنامه «نسا جان» (Die Weber) گام مهمی در جهت ناتورالیستی کردن شیوه کار خود بر می دارد، که در تاریخ تئاتر حداقل تا آن زمان بی نظیر است. قیام بافندگان شلزی علیا به همان صورتی که در واقعیت جلوه گر شده، یعنی در شکل اجتماعی اش، به نمایش در می آید: و این یکی دیگر از نظریات ناتورالیسم را جامعه عمل می پوشاند، که بر ماهیت اجتماعی زندگی انسان دلالت دارد - به خصوص که این جا پای مسائل اجتماعی و سیاسی هم در میان است. در این جا، بر خلاف تئاتر سنتی، یک قهرمان نیست که به صحنه می آید، بلکه هر کدام از اشخاصی که بر صحنه ظاهر می شوند - یا بسیاری از آنها - خود به گونه ای قهرمان به شمار می آیند، تا جایی که می توان گفت قهرمان اثر یک دسته و یک صنف است.

هاو پتمان به پیروی از یکی از مهمترین تعالیم مکتب ناتورالیسم ابتدا با نمایش دقیق و هنرمندانه محیط زندگی بافندگان شلزی، فقر و تیره روزی آنها را در برابر تماشاچیان می گسترده. نمایش با توصیف دقیق صحنه - یکی دیگر از دستاوردهای ناتورالیسم، که از دیدگاه فلسفی این مکتب و اهمیتی که به تأثیر محیط در زندگی افراد می دهد سرچشمه می گیرد - شروع می شود: در خانه درایسیگر Dreibiger بافندگان پارچه های خود را تحویل پیشکار او می دهند و بهای آن را دریافت می کنند.

محیطی که اینچنین در اثر هاو پتمان شکل می گیرد. از همان آغاز آستن حوادث

است. از سخنان بافندگان با پفایفر Pfeifer، پیشکار سرمایه‌دار، و خود او - یعنی درایسیگر - بوی مقاومت می‌آید. این مقاومت همچون آتش زیر خاکستر گهگاه خودی نشان می‌دهد و باز پنهان می‌شود. انسانها در این جا هر چند در فقر و محنت زندگی می‌کنند، ولی این وابستگی به اسارت محض بدل نشده، اراده آنها را فلج نکرده، قدرت تصمیم‌گیری را از آنها نگرفته است. فضای نمایش هاوپتمان دیگر همچون فضای «خانواده زلیکه» فضای سکون نیست، بلکه فضای حرکت و جنبش است.

این بدان معنی هم نیست، که هاوپتمان پیروزی کارگران را جشن می‌گیرد و سرود آزادی آنها را سر می‌دهد، او اینچنین خوش‌باورانه دچار توهمات دور از واقعیت نمی‌شود، چرا که واقعیت زمان خود را به‌خوبی دریافته. آنچه اثر هاوپتمان به خوانندگان و تماشاچیان خود نشان می‌دهد، همان است که تاریخچه قیام نسا جان شلزی - به سال ۱۸۴۴ - نشان داده: شکست خونین. تفاوت هاوپتمان با هولتس در این اعتقاد و امید به دگرگونیهای سریع اجتماعی نیست، چرا که حرکت و جنبش در «نسا جان» بالاخره با مانع برخورد می‌کند و به سکون بدل می‌شود.

بی سبب نبود که محافل سیاسی و اجتماعی چندی این اثر را رد کردند. آنها از یاسی که در آن به چشم می‌خورد، هراسناک بودند. ولی هاوپتمان خود اهمیت چندانی به این تأثیر اجتماعی و سیاسی اثر خود نمی‌دهد، او وظیفه نویسنده را دیدن حقیقت می‌داند، بدون آن که تحت تأثیر عقاید و نظریاتی قرار گیرد، که مانع این حقیقت‌بینی او گردد^۴.

اختلاف میان هاوپتمان و هولتس به جهان‌بینی هنری آن دو مربوط می‌شود: هاوپتمان از عنصر حادثه کمک می‌گیرد - همان عنصری که هگل در «در باب زیباشناسی» بر آن تأکید بسیار می‌ورزد، همان که روح تئاتر به‌شمار می‌آید و بی آن نمایش بی‌روح و ملال‌آور می‌شود (به یکنواختی ملال‌آور تئاتر ناتورالیستی محض پیش از این اشاره کردیم).

اثر دیگر هاوپتمان، که پاره‌ای آن را تنها کم‌دی ناتورالیستی دانسته‌اند، نمایشنامه «پوست سگ آبی» (Der Biberpelz) است. این اثر نمونه دیگری است از توفیق این نویسنده بزرگ در جمع کردن تضاد، هماهنگ ساختن ناتورالیسم با ضد آن. چرا که کم‌دی بر شخصیت تأکید دارد، اساس آن بازیهای است که شخص یا اشخاص نمایش برای رهایی از چنگال سرنوشت - که در ناتورالیسم به صورت اوضاع و شرایط یا محیط زندگی این

اشخاص در آمده - و به نیروی هوش خود به آنها دست می‌زنند. و همین اعتقاد به نیروی انسان و شخصیت انسانی است که سرچشمه اصلی وقایع این نمایش شده است. ۵. بیهوده نیست، که هاوپتمان در تصویر خانم وولف، شخصیت اصلی، «پوست سگ آبی»، این همه می‌کوشد، تا از او زنی کاردان بسازد، که ضمن تأکید بر تربیت فرزندان و مهر و محبتی که به آنها نشان می‌دهد، در صدد است راههایی برای رفع مشکلات مالی و پرداخت به هکاریهایش بیابد (صحنه‌ای که خانم وولف می‌خواهد شوهرش را ترغیب به دزدیدن پالتوخر خانم کروگر کند، یک شاهکار هنر کم‌دی‌نویسی به‌شمار می‌آید).

گرهارت هاوپتمان، که در فضای ناتورالیستی پایان قرن نوزدهم سر بر آورده، آثار بزرگی پدید آورده بود، که آوازه ناتورالیسم آلمان را از مرزهای آن سرزمین فراتر برده بودند، چنانکه دیدیم، در عین حال مدام در آثار خود با پاییدیش به اصول دیرینه هنر از این مکتب فاصله گرفته بود. در «نسا جان» - که شوق زمانه برای ادبیات اجتماعی تا بدان حد در خلق آن تأثیر داشته، که اجتماع خود به صورت قهرمان اثر ظاهر می‌شود - وجود حرکت و جنبش سکون ملال آور آثار ناتورالیستی را بر هم می‌زند، و در «پوست سگ آبی» خانم وولف توانست با هوش و زیرکی خاص خود راههایی بیابد، که در چارچوب دنیای فقر و محرومیت به او و خانواده‌اش امکان حیات می‌داد.

آنگاه در «معراج هانله» (Hanneles Himmelfahrt) دیگر این نویسنده تا بدان حد از ناتورالیسم دور می‌شود، که پاره‌ای از منتقدان آن زمان او را به خیانت متهم می‌کنند، چرا که او مسأله فقر و محرومیت را در هاله‌ای از رؤیا و افسانه به نمایش می‌گذارد. هانله، دختر خردسالی که از ترس ناپدری‌اش خود را به آب می‌اندازد، چون از آن‌جا به نوانخانه برده می‌شود، با شنیدن لالائی راهبه پرستار غرق در رؤیا و هذیان می‌شود:

«شیح‌زن: هانل!

هانل (چشمانش هنوز بسته است): مادر، مادر عزیز این تویی؟

شیح‌زن: منم، من پاهای ناجی ما مسیح را با اشک دیدگانم شستم و با موهایم خشک کردم ...

هانل: آن‌جایی که آمدی زیباست؟

شیح‌زن: آنجا سایه بیدهای وحشی از باد و توفان و تگرگ حفظ می‌کند. خدا پشتیبان

آنهاست .

هانل : آنجا وقتی خسته شوی می توانی استراحت کنی ؟

شبح زن : آری .

هانل : وقتی گرسنه شدید می توانید غذا بخورید ؟

شبح زن : آنجا برای گرسنگان میوه و گوشت و برای تشنگان شراب زرین ...

هانل : مادر ، مادر ، مرا تنها نگذار !

شبح زن : مدت اندکی مرا نخواهی دید و اندکی پس از آن مرا خواهی یافت . لالا ،

لالا ، لالائی ، نازنینم بخواب !

مهمانانی که در دل شب پشت و پناه تواند

فرشتگان نورند .

لالا ، لالائی نازنینم ، بخواب !

هانل (چشمانش را باز می کند و با وجد و سرور به فرشتگان خیره می شود) :

فرشته ها ...»^۶.

نمایش که در فضایی کاملاً ناتورالیستی شروع می شود ، رفته رفته راه به درون کودک می گشاید . این سبب شده که عده ای در ارتباط با این اثر هاوپتمان ، از «سوسیالیسم ترحم آمیز» سخن گویند . ولی هاوپتمان اگر هم نظری به سوسیالیسم و برانگیختن ترحم داشته ، هدف اصلی اش اینها نبوده است . آنچه در این جا از اهمیت بیشتری برخوردار است ، تأثیری است که این درونگرایی در ساختمان اثر به جا می گذارد .

چنانکه دیدیم ، هاوپتمان همیشه در عین آن که در فضای ناتورالیستی دوران خود گام بر می دارد ، در جستجوی راههایی است برای رهایی از بندهایی که ناتورالیسم بر دست و پایش بسته است . نمایش در محیطی آکنده از فقر و محرومیت شروع می شود - توصیف دقیق و مو به موی صحنه ، که در همه آثار یاد شده هاوپتمان ، چنانکه در آثار دیگر ناتورالیستها نیز ، به چشم می خورد ، به خوبی از عهده ایجاد چنین محیطی بر می آید . ولی آن گاه دنیای رؤیایی کودکانه ای در برابر دیدگان تماشاچی به نمایش گذاشته می شود ، که می توان بهشت آرزوهای کودک خواندش . آنچه کودک در زندگی کوتاهش از آن محروم بوده ، آنجا هست : استراحت در هنگام خستگی ، غذا - میوه و گوشت - در وقت گرسنگی و شراب زرین

به هنگام تشنگی: محرومیت کودک در تصویر عکس آن به نمایش در می آید.

بدین سان هاوپتمان در عین نمایش محرومیت‌های اجتماعی به راهی می رود که خلاف ناتورالیسم است، چرا که ناتورالیسم تصویر بی پرده و حکایت مستقیم فقر و محرومیت را طلب می کند، ولی هاوپتمان به نمایش غیر مستقیم و زبان مجاز پناه می برد. ضمیر کودکانه هانله دریچه ای است که هاوپتمان در دنیای آکنده از فقر و محرومیت می گشاید، تا از آن جا بتواند از زندان ناتورالیسم رهایی یابد. صحنه پایانی نمایش گویی تسکینی است بر درد زمانه، که فقر و محنت محرومان اجتماع باشد، و گریزی است از آفتی که از آن نصیب هنر و ادبیات شده است: فقرزدگی و محنت آلودی:

«نا آشنا: قلمرو عدالت آکنده از نور و شادمانی است ...

کاخهایش مرمرین و سقفهایش زرین است ...

فرشتگان (دسته جمعی): لالائی، لالائی

می بریمت به آسایش آسمانی، به سرزمین خجسته، به سرزمین محبوب».

بدین سان هاوپتمان، که در «تیل دیدبان» از برون گرایی و ششی زدگی ناتورالیسم به دنیای درون پناه برد و توانست جاذبه هایی به اثر خود ببخشد، که ناتورالیسم فاقد آن بوده، حال به درون گرایی خود ابعاد وسیعتری می دهد، چندان که از فضای تنگ ناتورالیسم در می گذرد و به افقهای رو می کند، که از فضاهاى دیگری خبر می دهند.

بخش نقل شده از «تیل دیدبان» به خوبی اهمیت امپرسیونیسم را در کار هاوپتمان نشان می دهد. در نمایشهای این نویسنده نیز گهگاه نشانه های شگفت انگیزی از این استادى به چشم می خورد، چنان که در پایان «پیش از طلوع آفتاب» خودکشی هلن با عربه های مستانه پدرش توأم می شود، و بدین سان در فضایی از فساد و تباهی غوطه می خورد - می توان گفت پیوند این دو به طریق امپرسیونیستی، و نیز سمبولیستی^۷ به نمایش در می آید.

تلاش و تقلای گرهارت هاوپتمان در میان دو قطب هنر و واقعیت، که به صورت تلفیق عناصر ناتورالیستی و غیرناتورالیستی - یا بهتر بگوییم: ضدناتورالیستی - در آثار او نمایان می شد، به این آثار گیرایی و جاذبه خاصی می بخشید. ولی بعد که او بیشتر و بیشتر به سمبولیسم گرایید، به مفاهیم کلی تر رو کرد و از عینیت‌های زمان خویش دور شد و آثارش رفته رفته آن گیرایی یگانه را از دست داد.

یادداشتها

1- Gerhart Hauptmann: "Bahnwärter Thiel" Stuttgart 1958, S. 27-28.

۲- یکنواختی ملال آور «بابا هاملت» (Papa Hamlet) و «خانواده زلیکه» (Familie Selicks) از همین ناتورالیسم افراطی هولتس ناشی می‌شود. در ادبیات جدید، به‌خصوص آثار بکت از چنین فضایی انباشته است. از این نظر می‌توان بکت را ادامه‌دهنده راهی دانست که هولتس آغازکننده آن بوده است.

۳- این درام‌نویسان، و در صدر همه ایسن، نیز همچون هاوپتمان تا بدان حد پیرو مکتب ناتورالیسم نیستند که معیارها و موازن هنری را یکسره کنار بگذارند. به‌خصوص ایسن از لحاظ شیوه هنری (مثلاً در به‌کارگیری سمبولا) بیش از آن سنت‌گر است که بتوان او را کاملاً ناتورالیست خواند. این نویسندگان همه بیشتر از لحاظ موضوع ناتورالیست به‌شمار می‌آیند تا از لحاظ صورت اثر و شیوه کار هنری.

۴- این نظر را هاوپتمان به روزنامه‌نگاری آمریکایی ابراز کرده است. رک:

H. Schwab-Felisch: "Die Weber-ein Spiegel des 19. Jahrhunderts" in: "Hauptmann-Die Weber", Frankfurt/Berlin 1964, S. 97.

۵- البته چه وجود جنبش و برهم خوردن سکون در «نسا جان» و چه مقاومت خانم وولف در برابر محیط در «پوست سگ آبی» همیشگی و لایزال نیست، سکون در نهایت پیروز می‌شود، و مقاومت خانم وولف نیز نمی‌تواند ارکان محیط زندگی‌اش لرزه اندازد. ولی این در آثار کلاسیک نیز چنین است. شکست به‌تازگی ندارد. آنچه اینجا مورد نظر ماست، اهمیت کار هاوپتمان در مقایسه با فضای ناتورالیستی آثاری از نوع «بابا هاملت» و «خانواده زلیکه» است، آثاری که در سراسر آنها سکونی یکدست موج می‌زند و تصویر محیط فقر و محرومیت به‌گونه‌ای است که به‌جلوه‌های حیات مجال چندانی برای خودنمایی نمی‌دهد. در واقع آنچه منظور ماست، جنبه صوری قضیه است، که چنانکه گفتیم نمایانگر جهان‌بینی هنری نویسنده است.

۶- به نقل از «هانل»، ترجمه م. امین مویذ، تهران ۱۳۵۲. ص ۲۷-۲۴. لازم به یادآوری است، که ترجمه نام آلمانی اثر، چنانکه گفته شد، «معراج هانله» است، و مترجم محترم، که احتمالاً متنی از متن اصلی را مبنا قرار داده‌اند. نام آن را به‌صورتی که آمد تغییر داده‌اند.

۷- سمبولیستی از آن‌رو که عریده‌های پدر عینیت دارد، نماینده و نماد فساد و تباهی است که به‌شکل کلی‌اش ذهنی و تجریدی است و به‌نمایش در نمی‌آید.

علامه اقبال و اندیشه‌وری^۱

خلاصه

علامه اقبال لاهوری از جمله متفکران و اندیشه‌وران بزرگی است که جامعه و روزگارش را بدرستی می‌شناخت و پیوسته در این اندیشه بود تا در پرتو مجموعه دانستیهای فکری‌اش، راهی بیابد که آن راه منجر به سعادت جامعه‌اش گردد.

اقبال از چهره‌های برجسته عالم اسلام است. همین صفت او موجب شد تا وی موضوع وحدت مسلمانان را در شبه قاره - هند و پاکستان - مطرح کند و با پرداختن به «نظریه خودی» و خودشناسی، مسلمانان شبه قاره را به وحدت و یک پارچگی ملی و مذهبی دعوت کند.

اقبال اهل آزادی و آزادگی بود. وی در عصر خویش مردم را به قیام فرا می‌خواند تا علیه ظلم و ستم به پای خیزند و از رخوت و سستی دوری گیرند. او تقلید بی‌جای از فرهنگ و مردمش را مردود می‌شمارد و معتقد است که: انسان مشرق زمینی، باید با عرفان و عشق و علم و عمل زندگی کند و از تعصب بی‌جا بدور باشد، و در هر جا می‌نگرد جز حق جویی و حق طلبی نظرگاهی نداشته باشد.

وقتی از شخصیتی بزرگ همچون علامه دکتر اقبال لاهوری سخن می‌گوییم و در تعظیم و تجلیل مقام او قدمی بر می‌داریم، گویی می‌خواهیم به ارزشهای ناب انسانی احترام بگذاریم و از هویت‌های اصیل بشری دم بزنیم؛ و شاید از این رهگذر است که کمال را

۱ - عنوان سخنرانی نگارنده به منظور ایراد در مجلس بزرگداشت علامه اقبال لاهوری (تالار فردوسی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد) به تاریخ ۲ اردیبهشت ماه ۱۳۷۴.

می‌ستاییم و علم و ادب و فرنگ را؛ و شاید هم که به نوعی بر سر آنیم تا خود را در آینه وجود دیگرانی همچون او ببینیم، چرا که آدمی تشنه دیدار است و دل بسته فهم و درک و کشف و شهود. اما علی‌رغم این میل و خواهش درونی، روزگار، روزگار سرعت است و شتاب؛ شتاب در همه اعمال و رفتار و حرکات و سکناات؛ شتاب در همه چیز و هر کاری^۱. در واقع این یک بلیه است و به تعبیر اقبال عصر، عصر بیگانگی آدمی است از خودش؛ عصری که فتنه‌ها زیر سر دارد؛ عصر بی‌پروای آفتگر:

عصر حاضر فتنه‌ها زیر سر است طبع ناپروای او آفتگر است
جلوه‌اش ما را ز ما بیگانه کرد ساز ما را از نوا بیگانه کرد^۲

عصر بی‌پروا فتنه‌گر، باعث گرفتاریهای روزمره ما شده است چندان که گویی فرصت تفکر و اندیشیدن را از ما گرفته است. این است که گاه فرد در اثر این عارضه اجتماعی از آنچه لازمه دریافت درست اوست از هستی و وجود، دور می‌شود و گرفتار نوعی بی‌هویتی می‌گردد موسوم به «خودفراموشی» این جاست که اندیشه آدمی از بالش و زایش می‌افتد. اما همیشه و در همه جا نه چنین است:

گمان مبر که به پایان رسید کار مغان هزار باده ناخورده در رگ تاک است
در واقع آدمی موجودی است - یا معجونی است - عجیب و غریب که سر به دینی و عقبی فروود نمی‌آورد. این است که در همین و انفسای قرن، چیزی نمی‌گذرد که بزرگی چون اقبال به خودنگری می‌پردازد:

نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد حسن لرزید که صاحب نظری پیدا شد
فطرت آشفته که از خاک جهان مجبور خودگری، خودشکنی، خودنگری پیدا شد
خبری رفت ز گردون به شبستان ازل حذر این پردگیان، پرده دری پیدا شد^۴
علامه اقبال، این هنر بزرگ را داشت که عقل و ادراک و احساس را - خارج از انگاره‌های وابسته به عصرش - در هم آمیخت و در پناه اندیشه و خرد ناب، هستی را شناخت و زندگانی را.

اقبال اندیشه‌وری بود آگاه که به یمن تعقل و تفکر درست، آنچه را فهمیده بود صورتی علمی بخشید و به اصولی چند نظام یافته پی برد. بدین سبب است که وی به عنوان متفکری بزرگ توانست شریفترین اندیشه‌های ناب انسانی را به صورت ارمغانی شریف به فرنگ بشری عرضه بدارد. این مرد بزرگ، به واقع اندیشه راستین یک قوم و یک امت بود.

اقبال سالهای سال در داخل و خارج از مملکت خویش و سرزمینش به مطالعه و تحقیق و تأمل پرداخت. وی در سرزمین بیگانه و در دیار فرنگ با فلاسفه مشهور، ادبا و علمای مختلف حشر و نشر داشت و با نظامهای مختلف فکری روزگارش آشنا شد، و چون از این معامله باز آمد، به یاری اندیشه‌وری و شناخت درست و بیان بلیغ و طبع و قاوش، تصور ملّتی نجیب و سرزنده و پرشکوه را در مخلیه‌اش پرورد، و چنین می‌اندیشید که باید در کالبد مردم عصرش روحی تازه دمید - تا هزاران مرده بر روید ز خاک. این روح تازه‌یمان بر چیزی است که در بینش او نه نام ملّت خوانده می‌شود و مذهب، روحی مستقل از من و مایی.

اقبال از چهره‌های برجسته عالم اسلام است. تفکر حکیمانه او سرانجام منجر به این شد تا ملّتی سرفراز در شبه قاره پای به میدان حیات گذارد؛ ملّتی که شاخصه اصلی آن همان ایمان است و اعتقاد و عقل و احساس مسلمانی. امتیاز اصلی اقبال در منطقه فکر و عمل، مربوط به صبغه برتر مسلمانی او. تفکر و بینش اقبال در طرح آنچه مربوط به دین و مذهب می‌شود، آن قدر ظریف و نازک است که پی بردن به کُنه آنچه او اراده می‌کند، ما را به تأملی دیگر فرا می‌خواند به تأملی که بنیان «ایدئولوژیکی» بر آن غالب است، و چنین می‌نماید که او کاشف اسرار است و رازها را برملا می‌کند:

رمز دینِ مصطفی دانی که چیست	فاش دیدن خویش را شاهشهی است
چیست دین، در یافتن اسرار خویش	زندگی مرگ است بی دیدار خویش
آن مسلمانی که بیند خویش را	از جهانی برگزیند خویش راه

یا آن که:

دین سراپا سوختن اندر طلب	انتہایش عشق و آغازش ادب
ابرو در گُل زرننگ و بویِ اوست	بی ادب بی رنگ و بویی آبروست
آدمیت احترام آدمی	با خبر شو از مقام آدمی ^۶

شیفتگی اقبال به دین و مذهب و بالاخره توحید، مسأله وحدت مسلمان را در ذهنش زنده می‌کند چندان که می‌توان او را عاشق و دل‌باخته این طرز تفکر و اعتقاد دانست. او به واقع اهل وحدت است و توحید؛ توحیدی که بیدارکننده است و سازنده و بالنده؛ توحیدی که همه محتوایی آن ارزش است و فکر و اندیشه.

اقبال در سخنرانیهای تاریخی خویش در جلسه سالیانه حزب مسلم لیک (به سال ۱۹۳۰ م) در الله آباد گفته بود «اسلام به جای خود یک سرنوشت است و هیچ سرنوشتی

به سرنوشت دیگر ضرر و زیانی نمی‌رساند. اگر شما در حال حاضر تمام توجهتان را به کانون اسلامیّت معطوف دارید و از افکار حیات‌بخش دایم آن الهام بگیرید، خواهید توانست نیروهای پراکنده خویش را جمع‌آوری کنید و ترقیات از دست رفته‌تان را باز یابید»^۷. و باز همین مورد اشاره می‌کند که: «من برای همه سنن و قوانین ادیان و مؤسسه‌های اجتماعی احترام زیادی قایلیم...، لکن با وجود این، من جامعه جداگانه‌ای دارم که سرچشمه رندگی و رفتار من است که با وجود مذهب مرا بدین صورت در آورده است...، و دین چیزی است که به عنوان یک عامل زنده و مؤثر در شعور فعلی من اثری پایدار دارد»^۷.

اقبال خداشناسی و توجه به قرآن و قوانین الهی را مظهر کامل و دانایی می‌داند. به نظر اقبال «قرآن» کتابی از مقوله دیگر کتب نیست، بل چیزی دیگر است فوق این معانی:

نقش قرآن تا در این عالم نشست	نقشهای کاهن و پاپا شکست
فاش گویم آنچه در دل مضمّر است	این کتابی نیست، چیزی دیگر است
چون به جان در رفت جان دیگر شود	جان چو دیگر شد، جهان دیگر شود ^۸

اقبال اسلام را به عنوان یک دین برتر مطرح می‌کند و معتقد است که سعادت دنیا و آخرت آدمیان در این است که به مسلمانی روی آوردند و به یگانگی خدای تعالی ایمان آورند. او در این باب است که معتقد است هر مسلمانی باید خویش‌شناس باشد و به تعبیر «خودی»^۹ پردازد و به خدای روی آورد، و دستورات الهی را سرمشق کارش قرار دهد.

تعبیرات ظریف و لطیف اقبال از مصطحات دینی همراه است با نوعی تفکر که نمودار یک جهان‌بینی وسیع می‌باشد. کلمه «الله» و ترکیب «لااله الا الله» از تعبیراتی است که اقبال بر پایه این الفاظ علیا، جهانی از معنی را پی‌ریزی می‌کند:

«لااله» سرمایه اسرار ما	رشته‌اش شیرازه افکار ما
نقش او گر سنگ گیرد دل شود	دل گر از یادش نسوزد گِل شود
شعله‌اش چون «لااله» در رگهای ما	نیست جز از داغ او کالای ما ^{۱۰}

هم در این معانی می‌سراید که:

«لااله» گویی بگوی از روی جان	تا ز اندام تو آید بوی جان
مهر و مه گردد ز سوز «لااله»	دیده‌ام این سوز را در کوه و کاه
این دو حرف «لااله» گفتار نیست	«لااله» جز تیغ بی‌زنهار نیست ^{۱۱}

اقبال معتقد است که حرف «لا» مظهر حیات است و نه نیست. نیز «لا» تداعی‌کننده

«لاله» است، و اقبال خود را به صورت «لاله» ای می‌بیند که داغ «لا» بر او نهاده شده است. وجود «لاله» در نظرگاه اقبال، مظهری است از عشق به حق^{۱۲}. و همین معنی است که می‌بینی به رمز شهادت می‌رسد و دنیایی دیگر را پیش روی قرار می‌دهد. اقبال با اشاره به این معنی رمزی، به مظهر عاشقان عالم - حسین بن علی - علیهم السلام - اشاره‌ای لطیف دارد و قیام حسینی را بارشی می‌داند از ابری گهربار که رویش لاله‌ها را سبب شده است و نقش «الّا لله» را آفریده است:

خاست آن سر جلوه خیرالامم	چون سحاب قبله باران در قدم
بر زمین کربلا بارید و رفت	«لاله» در ویرانه‌ها کارید و رفت
نقش «الّا لله» بر صحرا نوشت	سطر عنوانِ نجات ما نوشت
رمز قرآن از حسین آموختیم	ز آتش او شعله‌ها اندوختیم ^{۱۳}

اقبال مرد دین است و معرفت و تعقل و تفکر اسلامی. او حقیقت دین و مذهب و عرفان را با وجدان بیدار و فطرت سالم در عمق درونش می‌یابد. این آگاهی درونی اوست که توجه به امر مسلمانی را به صورت عشق مطرح می‌کند. به نظر اقبال، عشق به اسلام و در دین، آخرین مرحله درک آدمی است از عالم کمال و جمال. اقبال، عشق را نخستین فطرت آدمی می‌شمارد و بر این باور است که عشق می‌باید تا «جمال سرمدی»^{۱۴} تحقق یابد، و هم عشق است که داروی همه دردهای بشری است.

اقبال با طراح لطیفه عشق می‌کوشد تا مردم را از این جلوه الهی با خبر سازد. او بر آن است تا به نیروی محرکه عشق مردم را بیدار کند تا به خود آیند و جلوه‌های خدایی را دریابند و اوصاف الهی را پذیرا شوند و به اخلاق الهی متخلق گردند^{۱۵}. او می‌گوید: باید از طریق مسلمانی با فطرت خویش آشنایی یابیم و تجلّی ذات حق را به گونه «نور خودی» مشاهده کنیم:

غلام همّت آن خود پرستم که از «نور خودی» بیند خدا را^{۱۶}

نکته دیگر که وابسته این اندیشه‌ور بزرگ مشرق زمین است، توجه اوست به مسائل حیات و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند. اقبال به ارزشهای جامعه اسلامی نیک پی برده است و معتقد است که مسلمان آزاد آفریده شده است و حریت لازمه زندگی مسلمانی است. وی می‌گوید: ما خود مسؤول خوب و بد زندگی خویش هستیم. باید احساس مسؤولیت کرد و حکم الهی را که مظهر همه ارزشهای انسانی است گردن نهاد. گردن نهادن احکام الهی امری جبری نیست، بل چیزی است تعقلی که با عدل و حق و راستی ارتباطی تام و تمام دارد.

اقبال دلباخته خودسازی و خودآفرینی است. وی بر آن است که آدمی باید خود معمار کاخ خویش شدن، و اگر در این ساختن و پرداختن جهان با وی از در ناسازگاری در آید، او باید جهان را بسازد. دگرگونی و تحول در هر باب از ابواب زندگی، زاده اراده آدمی است، مشروط بر آن که آدمی فراتر از جهان هست و نیست قرار بگیرد:

برون از ورطه بود و عدم شو فزونتر زین جهان کیف و کم شو

خودی تعمیر کن در پیکر خویش چو ابراهیم معمار حرم شد^{۱۷}

او معتقد است که آدمی می باید بصر را به بصیرت بدل کند و مجاز را به حقیقت. به نظر اقبال آدم بی بصر کور و کر و کافر است و در حکم مرده ای است متحرک. این جاست که خطاب به بی بصران می گوید:

آدم از بی بصری بسندگی آدم کرد گوهری داشت ولی نذر قباد و جم کرد

یعنی از خوی غلامی ز سگان خوارتر است من ندیدم که سگی پیش سگی سر خم کرد^{۱۸}

اقبال ارزش آدمی را در آزادگی می داند و حریت و دوری او از قید و بند بردگی و بندگی. او روحیه غلامی و نوکر صفتی را نکوهش می کند و مردم را از آن برحذر می دارد و به خدا و دین دعوت می کند:

دین و دانش را غلام ارزان دهد تا بدن را زنده دارد جان دهد

گرچه بر لبهای او نام خداست قبله او طاعت فرمائرواست

هر که بی حق زیست جز مردار نیست گرچه کس در ماتم او زار نیست^{۱۹}

اقبال اهل درد است و درد آشنا. وی تشنه معرفت است و دانش، و این همان چیزی است که به نظر او می تواند دردهای اجتماعی را مداوا کند. اقبال در طرح نظریاتش، می کوشد تا به همه دردهای قومی، ملی و مذهبی مردمش پاسخی مناسب بدهد. او با نیروی اندیشه به پیکار اهرمن جهل و نادانی می رود و صلاهی بیداری در می دهد تا مردم زمانه اش بیدار شوند و از حق و عدل پیروی کنند. بسیاری از اهل تحقیق او را مصلحی می دانند اجتماعی همپای بزرگان دین، فقها بر اندازه های کمی و کیفی متناسب با استعدادهای بشری قرن حاضر^{۲۰}.

اقبال اهل تحول است و دگرگونی. وی مردم را به انقلاب فرا می خواند و از سردرد

می گوید:

من درون شیشه های عصر حاضر دیده ام آن چنان زهری که از وی مارها در پیچ و تاب

انقلاب، انقلاب ای انقلاب^{۲۱}

اقبال یک روح کامل انقلابی است در بستر زمانه‌اش. این متفکر بزرگ اصلاح همه امور را در یک انقلاب کامل می‌داند؛ انقلابی در طریق تحقق حکومت عدل و رشد مدنی که با فرهنگ اسلامی متناسب باشد و سازگار. اقبال در این بخش از نقد و نظر و فکر و اندیشه و داوری، می‌کوشد تا بتهای ذهنی افراد را بشکند و ارزشهای کهنه را در هم ریزد.

اقبال با کهنه پرستی و ارتجاع و بدفهمی و نادانی و تعصب در می‌افتد، و به اصلتهای قومی و راستیهای اخلاقی و علمی تکیه می‌کند. او روشنگری و روشنفکری را می‌ستاید و به آزادی فکر و عقیده و استقرار دموکراسی ملی می‌اندیشد، منتها در آنچه او مطرح می‌کند، بینایش بر پیکره یک اصل اصیل نهاده شده است و آن توجه اوست به پایه‌های کهن و قدیم قومی، یعنی این که باید چیزی در ذات آدمی به وجود آید که به او قوه تشخیص و تمیز بدهد و ارزشهای خودی را بنمایاند. این نکته همان چیزی است که مستلزم آگاهی درونی است. این شیوه از تفکر اقبال، نوعی حق جویی و حق طلبی را به دنبال دارد که به عنوان طیران آدمیت مطرح است، یا به تعبیر خود اقبال «ذوق عمل». اقبال در میدان عمل در حکم موج بی‌قراری است که دایم بر خود می‌پیچد، و این پیچ و تاب چیزی جز هستی نیست:

ساحل افتاده گفت گرچه بسی زیستم هیچ نه معلوم شد آه که من چیستم
موج ز خود رفته‌ای تیز خرامید و گفت هستم اگر می‌روم، گر نروم نیستم^{۲۲}
تعبیر دیگر در این باب چنین است که می‌گوید:

چه پرسی از کجایم چیستم من به خود پیچیده‌ام تا زیستم من
در این دریا چو موج بی‌قرارم اگر بر خود نیچم، نیستم من^{۲۳}

تلاش فکری اقبال و اندیشه چاره‌گر او باعث شد تا مسأله مبارزه با استعمار و استحمار را بدرستی طرح ریزی کند. او به دلیل شناخت کیفیت فرنگ غربی و روح سلطه‌جویانه‌اش، با اسلحه شناخت و فکر و عمل به پیکار، استعمار قد برافراشت. اقبال با توجه به شناختی که از مردمش داشت. شگردهای استعمارگران را بدانها نمود، همچنان که ضعفهای مربوط به ملت خویش را. و همین امر باعث شد که ملت او - یعنی پاکستان، بتواند به عنوان یک تجربه بزرگ در اسلام قرن بیستم مطرح گردد^{۲۴}. احساس مسلمانان و مسلمان زیستن از نظر اقبال شایان کمال توجه است. همین بعد از احساس و فکر اقبال است که اساس مجاهده و مقابله او را با آنچه ره‌آورد فرهنگ غرب است سبب می‌شود و شعر و سخن او را مظهر مقاومت در برابر استبداد غرب قلمداد می‌کند. او مردم مسلمان را به تلاش می‌خواند و جنبش و دوری از

فرنگ و تقلید بی جا از غریبان :

دانی از افرنگ و از کار فرنگ تاکجا در قید زَنار فرنگ
آنچه از خاک تورست ای مرد خُر آن فروش و آن پوش و آن بخور
آن نکوینان که خود را دیده‌اند خود گلیم خویش را بافیده‌اند^{۲۵}
و در همین راستاست که شوق پرواز و رسیدن به کمال را در دل مردم به وجود می‌آورد و قیام و تلاش را :

قبای زندگانی چاک تاکی چو موران آشیان در خاک تاکی
به پرواز آ و شاهینی بیاموز تلاش دانه در خاشاک تاکی^{۲۶}
و نیز بیداری مردم شوق زمین را که هر چه دارند در معرض تاراج قرار گرفته است :
ای غنچه خوابیده چو نرگس نگران خیز کاشانه ما رفت به تاراج غمان خیز
از ناله مرغ چمن از بانگ اذان خیز از گرمی هنگامه آتش نفسان خیز^{۲۷}
اقبال در باب تمدن مغرب زمینی می‌گوید : این تمدن ، تمدنی است فایق . تفوق فرهنگی در حال حاضر مربوط است به نیروی اقتصاد و زرق و برق زندگی ، و در کنار همه اینها کشورگشایی و سلطه طلبی . در این گیر و دار فرهنگی ، باید به سلاحی تازه و قوی و مؤثر مسلح شد و آن مربوط است به شناخت استعدادهایی که در «خود ما» نهفته است و در دل ما . اقبال به منظور استقرار شایستگیهای قومی و استحکام شخصیت فردی ، نظریه «خودی» را مطرح می‌کند و می‌گوید :

تو شمشیری ز کام خود برون آ برون آ از نیام خود برون آ
نقاب از ممکنات خویش برگیر مه و خورشید و انجم را به برگیر
شب خود روشن از نور یقین کرد ید بیضا برون از آستین کن^{۲۸}
یا در همین مورد از اوست که اشاره می‌کند :

نکو می خون خط سیمای خود را به دست آور رگِ فردای خود را
چو من پا در بیابان حرم نه که بینی اندر او پهنای خود را^{۲۹}

در حقیقت روح واقعی اقبال در طرح ریزی افکار و اندیشه‌هایش مربوط می‌شود به این امر ، یعنی به درک او از پدیده حیات و به حرکت دائمی آدمی در رفع آنچه مانع راه اوست . وجود این نکته همراه است با نوعی خواستن و توانستن و عشق و ارادت ، یعنی آنچه آدمی را از «بی خودی» به سوی «خودی» می‌خواند . در این جهان بینی خاص که رنگ عرفان و

اشراق بر آن غلبه دارد، فلسفه خودی اقبال همراه است با اطاعت از قوانین و نوامیس فطری و خداداد و نیز شناخت نفس و پیدا کردن ایمان و اعتقاد به حق تعالی و نیز آدمی در این که به مقام خلیفه‌اللهی مفتخر است.

در یافت اقبال از «خودی» همراه نوعی بازنگری است در خود و جامعه‌اش. همین نکته است که قدرت اقبال را در آینده نگری و پیش‌بینی آنچه مربوط می‌شود به سرنوشت بشری می‌نمایاند. اقبال می‌دید که غرب بر آن است که شرق را از هویت شرقی بودنش تهی کند، از این روی وی نوید می‌دهد که شرق در حال بیداری است. بر اساس چنین طرز تفکری است که اقبال می‌گوید سرانجام مشرق زمین بندهای اسارت را خواهد گسست و از قید و بند ظلم و ستم رهایی خواهد یافت، و در همین مورد است که اقبال خطاب به ایرانیان و جوانان عجم خوش می‌سراید که:

ای جوانان عجم جان من و جان شما چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما
غوطه‌ها زد در خمیر زندگی اندیشه‌ام تا به دست آورده‌ام افکار پنهان شما
... می‌رسد مردی که زنجیر غلامان بشکند دیده‌ام از روزن دیوار زندان شما^{۳۰}
و باز هم در همین نوع از قدرت دریافت و پیش‌بینی است که اقبال می‌گوید: می‌تواند تهران مرکز تحولات بزرگ فرهنگ اسلامی باشد و همچون ژنو از وجهه بین‌المللی برخوردار باشد.

تهران هواگر عالم مشرق کاجنوا شاید کره ارض که تقدیر بدل جایی^{۳۱}
با توجه به آنچه به اختصار ذکر شد، سراسر آثار اقبال نمودار اوج فکر و اندیشه است. آنچه در باب اندیشه‌وری اقبال می‌توان باز هم اشاره کرد، جنبه چندبعدی بودن نظام فکری اوست، و چون از این در آیم او را می‌یابیم تنی سراسر خرد، شایسته عزت و احترام و سپاس فراوان، فراتر از آنچه به قلم در می‌آید:
عمرها در کعبه و بتخانه می‌نالد حیات تا زبزم عشق یک دانای راز می‌آید برون^{۳۲}

یادداشتها

۱- رک: دکتر شهین دخت مقدم صفیاری، نگاهی به اقبال، انتشارات اقبال آکادمی پاکستان، سال ۱۹۸۹،

- ۲- رک: دکتر محمد اقبال، کلیات، انتشارات اقبال آکادمی، پاکستان سال ۱۹۹۰، ص ۱۳۳.
- ۳- رک: اقبال، کلیات، ص ۲۵۲.
- ۴- رک: همان کتاب، ص ۲۴۴.
- ۵- رک: همان کتاب، ص ۷۲۹.
- ۶- رک: همان کتاب، ص ۶۷۳.
- ۷- رک: دکتر جاوید اقبال، زندگی‌نامه محمد اقبال لاهوری، ترجمه دکتر شهیندخت مقدم صفیاری، ج ۱، چاپخانه رامین، تهران سال ۱۳۶۲، ص ۲۲.
- ۸- رک: اقبال، کلیات، ص ۵۵۴.
- ۹- رک: احمد احمدی بیرجندی، دانای راز، انتشارات زوار، مشهد ۱۳۴۹، ص ۶۳.
- ۱۰- رک: اقبال، اسرار و رموز، لاهور، سال ۱۹۵۹، ص ۱۰۶.
- ۱۱- رک: اقبال، جاویدنامه، لاهور، سال ۱۹۵۹، ص ۲۳۴.
- ۱۲- دکتر محمد مهدی ناصح، مقاله «گل‌واژه لاله اقبال»، مجله مشکوة، وابسته به بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، شماره ۳۲ (پاییز سال ۱۳۷۰) ص ۱۵۵، ۱۵۴.
- ۱۳- رک: اقبال، اسرار و رموز، ص ۱۲۶.
- ۱۴- رک: اقبال، سیر فلسفه در ایران، ترجمه ۱. ح. آریان‌پور، انتشارات امیرکبیر، تهران سال ۱۳۵۷، ص ۹۰.
- ۱۵- رک: دکتر سید محمد اکرام، اقبال در راه مولوی، انتشارات اقبال آکادمی، لاهور سال ۱۹۸۲، ص ۱۷۴.
- ۱۶- رک: اقبال، پیام مشرق، چاپ لاهور سال ۱۹۵۸، ص ۷۵.
- ۱۷- رک: همان کتاب، ص ۲۶.
- ۱۸- رک: همان کتاب، ص ۱۵۷.
- ۱۹- رک: اقبال، زبور عجم، چاپ لاهور سال ۱۹۵۸، ص ۲۶.
- ۲۰- رک: دکتر علی شریعتی، ما و اقبال، انتشارات حسینیه ارشاد، تهران سال ۱۳۵۷، ص ۲۸.
- ۲۱- رک: اقبال، کلیات، ص ۴۰۲.
- ۲۲- رک: اقبال، پیام مشرق، ص ۵۵.
- ۲۳- رک: اقبال، ارمغان حجاز، چاپ ششم، لاهور سال ۱۹۵۵، ص ۱۹.
- ۲۴- رک: دکتر علی شریعتی، ما و اقبال، ص ۱۱۲.
- ۲۵- رک: اقبال، کلیات، ص ۷۱۸.
- ۲۶- رک: بهاء‌الدین اورنگ، یادنامه اقبال، انتشارات خانه فرهنگ ایران، لاهور سال ۱۳۵۸، ص ۸۶.
- ۲۷- رک: همان کتاب، ص ۸۷ (نقل به مفهوم).
- ۲۸- رک: اقبال، زبور عجم، ص ۴۵۶.
- ۲۹- رک: اقبال، کلیات، ص ۸۲۴.
- ۳۰- رک: همان کتاب، ص ۴۱۶.
- ۳۱- رک: دکتر شهیندخت صفیای، نگاهی به اقبال، ص ۲۷۱ (به نقل از کلیات اردو).
- ۳۲- رک: پروفیسور محمد منور، ایقان اقبال، ترجمه دکتر شهیندخت مقدم صفیاری، انتشارات اقبال آکادمی، لاهور سال ۱۹۵۹، ص ۱۵.

رومانتیسم در شعر معاصر عرب

چکیده

در این مقاله جلوه‌های مکتب رومانتیسم در شعر معاصر عربی و آراء شاعران عرب معاصر منسوب به این مکتب پیرامون مفهوم و هدف شعر معرفی می‌شود. مقاله با مقدمه‌ای دربارهٔ چگونگی شکل‌گیری این مکتب در اروپا و تفاوت‌های آن با مکتب کلاسیک شروع می‌گردد و سپس به بررسی کیفیت راه‌یافتن آن به ادبیات معاصر عرب و عوامل مؤثر در رواج آن در ادب عربی می‌پردازد. سیر تحول رومانتیسم در شعر عربی معاصر - از تقلید تا ابداع - و در فاصلهٔ دو جنگ جهانی و پس از جنگ جهانی دوم موضوع دیگری است که در این گفتار به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. ضمن معرفی ویژگی‌های شعر رومانتیک، مهمترین آراء و نظریات پیشگامان مکتب رومانتیسم شعر عربی در خصوص شعر و امور مربوط به آن ذکر می‌شود و از همین طریق به شناساندن شخصیت‌ها و انجمن‌ها و مجامع ادبی بزرگی که در شکوفایی رومانتیسم عربی نقش بسزایی داشته‌اند نیز مبادرت می‌گردد. شایان ذکر است که این شخصیت‌ها و انجمن‌های ادبی در هربخش از وطن عربی جداگانه معرفی شده‌اند و نقش آنها بسته به اهمیتی که داشته‌اند مورد تأکید قرار گرفته است. در این گفتار ضمن شرح موضوعات مختلف شعر رومانتیک، نمونه‌های متعددی از شعر عربی معاصر از شاعران رومانتیک عرب بررسی و شرح داده شده و تصاویر و اشارات ویژهٔ آن ارائه گردیده است.

گرایش‌های نوین در شعر عربی معاصر از مصادر گوناگونی الهام گرفته و بر حسب نوع و

ماهیت و محیط و زمانی که در آن ظهور و رشد نموده دارای ویژگیهای متفاوت و متباینی گردیده است. برخی از این دستمایه‌های الهام از میراث فرهنگی عربی - اسلامی است که مهمترین و بارزترین نمونه‌های قرآن، آثار منظوم و منثور ادب عربی - بویژه اندیشه‌های صوفیانه، و اسطوره‌های کهن است. پاره‌ای دیگر از جهان غرب بخصوص اروپا منشأ گرفته و تأثیرش منحصر به آثار ادبی غربی نمی‌شود، بلکه هر مکتب سیاسی، فلسفی و ادبی که در اروپا پدیدار شده به‌صورتی مستقیم یا غیرمستقیم در موجودیت عربی انعکاس یافته و تأثیرش در نظم و نثر معاصر و روشهای تفکر و عمل آشکار گردیده است^۱. مهمترین پدیده‌های هنری و فکری یاد شده در رومانتیسم، سمبولیسم، سوررئالیسم، رئالیسم و مکتب هنر برای هنر تجلی یافته است.

رومانتیسم مهمترین حرکت ادبی در تاریخ ادبیات اروپاست^۲، و این به دو دلیل است: نخست آنکه این شیوه، راه دست یافتن به حقوق انسانی را فراهم ساخت و زمینه‌ساز انقلابات مردمی شد، دیگر آنکه اولین گام در راه رشد مکاتب ادبی گوناگون در مراحل بعدی بود. رومانتیسم^۳ بر ویرانه‌های مکتب کلاسیک اروپا بنا گردید، ولی این پیروزی ناگهانی و بی‌مقدمه نبود. مکتب کلاسیک که از اوایل قرن هفدهم تا اواخر قرن هجدهم و در بعضی از کشورهای اروپایی تا اوایل قرن نوزدهم، سیادت و نفوذ خود را بر ادبیات غرب گسترده بود در سراسر قرن هجدهم، بخصوص در نیمه دوم این قرن از سوی ادبا و فلاسفه نواندیش و نوگرای اروپا مورد هجوم قرار می‌گرفت و از آنجا که کلاسیسیسم در ادبیات فرانسه وضوح بیشتری داشت و اساساً از فرانسه به ادبیات اروپا منتشر گردید، این هجوم کلاً متوجه اصول فرانسوی کلاسیک بود.

قرن هجدهم در اروپا دوره تزلزل ارزشهای موجود و تغییر در طبقات اجتماعی و بی‌مایه شمردن اصول قدیم بود، و با وجود پاره‌ای از هم گسیختگیهای اخلاقی همراه با این

۱- الاتجاهات الجديدة. ص ۱۱۰.

۲- الرومنٹیکية، ص ۸.

۳- رومانتیسم: Romantisme (Fr) - Romanticism (En) - Romantik (Ger) از اصل فرانسوی

قدیم: "Roman" به معنی «داستان ماجراجویانه منظوم یا منثور» مأخوذ است.

جنبش، کوششهای جدی به هدف آزادی سیاسی و فکری شکل گرفت. این تشکل در طبقه بورژوازی صورت پذیرفت که شمارش رو به تزايد بود و حقوق سیاسی و اجتماعی خود را از طبقه اشراف مطالبه می کرد. نویسنده کلاسیک بر طبقه اشراف تکیه می نمود و معتقد بود که نبوغ و استعداد قادر نیست جایگزین اصالت و نجابت خانوادگی شود، و نهایت سعادت خود را در آن می دید که در ساختار گسترده ای که دو رکن اصلی اش کلیسا و سلطنت (اشرافیت) بود، سهمی داشته باشد. اما هنگامی که در قرن هجدهم طبقه بورژوازی ظهور کرد، نویسنده با توده ای از خوانندگان جدید روبرو شد که می توانست بر آنان تکیه کند، توده ای که از او برای نیل به حقوق و آزادیهای خواستار مساعدت بود. بسیاری از نویسندگان حس کردند که این توده جدید از طبقه ای است که از حقوق محروم گشته، طبقه ای که این نویسندگان خود در آن رشد کرده بودند. از اینرو ترجیح دادند که خود را از قید و بندهایی که پیشینیان مقرر کرده بودند رها سازند و در ویران کردن حکومت اشرافیت سهیم شوند. از این به بعد ادبیات گرایش مردمی یافت و دیگر نه تنها در اختیار اشخاص و بیان احساسات فردی، بلکه در خدمت بیان خواسته های این طبقه جدید در آمد.

رومانتیسیم و کلاسیسیسم در اصول و مبادی کلی با هم تعارض دارند. در حالی که احساسات کلاسیک کاملاً تابع عقل است، ادب رومانتیک نفوذ و سلطه عقل را انکار می کند و احساس و عاطفه را جایگزین آن می سازد. ادب کلاسیک در جستجوی حقیقت به مفهوم عامی است که مردم یک عصر خاص به آن ایمان دارند، ادبی معتدل است، زیرا عقل کامل از هر نوع اسراف و زیاده روی پرهیز دارد. اما ادیب رومانتیک که قلب را رهبر خود قرار داده، هدفش جستجوی زیبایی است تا آنجا که حقیقتی جز زیبایی نمی شناسد و زیبایی بدون حقیقت را انکار می کند^۱. با این همه نگرشی به ادبیات رومانتیک اروپا روشنگر این واقعیت است که - رومانتیکها به رغم آنکه احساس و عاطفه و قلب را سروری بخشیدند، در طغیان این عواطف از مورد هجوم قرار دادن عقائد سیاسی و دینی موجود و زیر سؤال قرار دادن هر امری خودداری نکردند و در نشر عدالت اجتماعی و از هم پاشیدن پایه های اشرافیت نقش بسزایی داشتند. در حالی که ادب کلاسیک، ادبیات اشرافیت و تمجید میراث گذشتگان بود،

ادبیات رومانتیک، پیشرو، آینده‌نگر و در صدد تغییر واقعیت‌های موجود بود. به بیانی دیگر، ادب کلاسیک، محافظه کار و ادبیات رومانتیک انقلابی و آزادپخواه بود.

از آنجا که رومانتیسم بر فلسفه احساس و عاطفه استوار است و به آرزوها و گرایشهای فردی اهمیت می‌دهد و هم خود را صرف شناسایی جوانب ذاتی و درونی می‌نماید، شعر رومانتیک میدانی بسیار وسیع دارد و مشتمل بر موضوعات و مفاهیم و قالبهای فنی نو و ابتکاری است. به واقع می‌توان گفت که رکن اساسی و محور اصلی شعر رومانتیک عشق و حزن است، محبتی گریزان از ماده و لبریز از خلوص و صفا، و اندوهی به گرانی کوه و به عمر زمان و به عمق وجود. اما این مفاهیم اغلب از حدود عاطفه فردی تجاوز می‌کند و به مسائل اجتماعی یا فلسفی گره می‌خورد. به بیانی دیگر، شعر حزین و عاشقانه رومانتیک آمیزه‌ای از مفاهیم صوفیانه، فلسفی و اجتماعی است که از اندیشه‌ای آزاد از هر گونه قید صادر می‌شود. شعر فلسفی - دینی میدان نوآوری دیگری است که صبغه عاطفی و درونی دارد و جایگزین شعر تعلیمی کلاسیک گردیده که موضوعی و عقلی است. در این نوع، شاعر از وصف منظره‌ای، یا بیان حکایتی یا تصویر اندیشه و خیالی، به سؤال از سرنوشت انسان، از زندگی و مرگ و از مسائل اخلاقی و اجتماعی گریز می‌زند. بندرت در حدود مفاهیم دینی محصور می‌ماند بلکه غالباً به تأویل و تفسیر فردی، و یا به اضطراب و طغیان می‌رسد. در این میانه مفاهیم فلسفی با معانی دینی و صوفیانه می‌آمیزد. گاه شاعر شخصیتی خیالی می‌آفریند، یا شخصیتی را جدا از حقیقت تاریخی‌اش تصویر می‌کند تا رمز افکارش باشد و از طریق او اندیشه‌هایش را بیان کند^۱. شعرهای بلندی که گاه بر آن حماسه فلسفی اطلاق می‌شود^۲ و از مشخصترین ویژگیهای ادب رومانتیک است در این نوع مندرج است. در این حماسه‌ها شاعران رومانتیک پیرو «گوته» در نمایش مشهورش: «فاوست» هستند. توصیف سرنوشت انسان، مبارزه‌اش بر ضد شر طبیعی و اجتماعی، علو و کرامت نفس آدمی، همراه با نوعی خوش بینی متافیزیکی و پیروزی نهایی حق و خیر در این جهان یا جهان دیگر محتوای آنها را

۱- «آلفرد دی وینی» از بارزترین شخصیت‌های رومانتیک در این زمینه است.

۲- حماسه فلسفی «آلفونس دو لامارتین» Alphonse de Lamartine (۱۸۶۹-۱۷۹۰).

تشکیل می‌دهد^۱.

از موضوعات تازه در شعر رمانتیک، وصف خانواده، زندگی روزمره و بخصوص وصف دوره کودکی و کودکان است. تصویر اجتماع و آرمانهای آن از ویژگیهایی است که به وسیله آن رومانتیسیم راه را برای مکتب واقعگرایی در مراحل بعد هموار ساخت. در ادراک مفهوم زیبایی، شاعران رومانتیک بر دو مذهب می‌روند. اغلب آنان برای زیبایی ارزش نسبی قائل هستند و آن را منحصر به اموری می‌دانند که برای انسان مهم و شگفت باشد. به بیان دیگر آنچه مهم است هدف است و اگر هدف انسانی و سودمند باشد زیباست گرچه منظره‌ای که توصیف می‌شود بخودی خود زشت باشد، به علاوه زیبایی هدف، نه نسبت به فرد، بلکه نسبت به اجتماع ارزیابی می‌شود. بنابراین ایشان برای شاعر رسالتی انسانی قائل هستند. «هوگو» نمونه بارز این گروه است. شمار اندکی از شاعران رومانتیک معتقدند که هنر، خود، زیبایی است و بخودی خود هدف است و هدف اخلاقی، علمی یا اجتماعی دیگری را دنبال نمی‌کند، به عبارت دیگر، ایشان هواخواهان «هنر برای هنر» هستند که در شرح آراء آنان عبارت «بودلر»^۲ کفایت می‌کند که: «شعر به خودی خود هدف است و هدفی دیگر ندارد». این گرایش پایه و اساس روش مستقلی گردید که چندی بعد با عنوان مکتب «هنر برای هنر»^۳ در افق ادب و هنر ظهور نمود.

*

پیش از آنکه به چگونگی ورود رومانتیسیم به ادب عربی معاصر و ویژگیهایش در شعر عربی بپردازیم ذکر یک نکته ضروری است و آن این که در میان شاعران معاصر عرب هرگز شخصیتی را نخواهیم یافت که کاملاً و در تمام جنبه‌های هنر و اندیشه‌اش پیرو مکتب رومانتیسیم یا هر مکتب ادبی غربی دیگری باشد، این سهل است، بلکه هرگز یک قصیده عربی معاصر پیدا نخواهیم کرد که صد در صد تابع مکتب ادبی واحدی باشد^۴. با این همه

۱- الرومانتیکه، ص ۱۵۵.

۲- Charles Baudelaire (۱۸۲۱-۱۸۶۷) شاعر فرانسوی.

۳- L'art pour l'art

۴- الاتجاهات الجديدة...، ص ۱۱۲ و ۱۷۲.

بسیار مهم است که بیفزاییم شاعر معاصر عرب گرایشی مقاومت‌ناپذیر به رومانتیسم دارد و از زمانی که با آن آشنا شده همواره آن را به عنوان زبان گویای عواطف و احساسات حاد درونی خود به کار گرفته است.

رومانتیسم از ابتدای قرن بیستم به ادبیات عرب وارد شد ولی هنوز شعر عربی رنگها و نشانه‌های آن را در خود دارد و حتی شعر امروز عرب از عطر و رایحه آن تهی نیست. با آنکه دید و ادراک شاعران از نیمه قرن حاضر دستخوش دگرگونیهای عمیقی شده و بتدریج از روح رومانتیسم فاصله گرفته، ولی گهگاه به عنوان وسیله‌ای برای تعبیر عواطف و اندیشه‌های خویش به آن بازگشتی داشته‌اند، و چنین می‌نماید که هرگز بطور نهایی از آن رها نگردیده‌اند. علت آن است که رومانتیسم نخستین انقلاب ادبی حقیقی مقابل شکلهای تقلیدی کلاسیک، و نخستین طغیان بر ضد رسوم و عادات موروث محسوب می‌شود و شاعر عرب به حکم طبیعت و آرمانهایش ناچار از آن تأثیر پذیرفته است. از اینرو نسل شاعران بعد از دهه پنجاه - هرچند گرایشهای ادبی - فکری دیگری داشته‌اند - هرگز از تأثیر رومانتیسم نرسته‌اند، چرا که با موضوعات و مفاهیمش - مفاهیم رنج و درد و اندوه و عذاب و طغیان - نیروهای خفته در وجودشان چشمه آسا می‌جوشد و آنان را به جهانی سوق می‌دهد که در آن رهایی خویش را جستجو کنند.

گاهی در پاسخ به این سؤال که علت رشد رومانتیسم در ادب عربی چیست؟، گفته شده که گرایش شاعر عرب به این مکتب هیچ دلیلی جز نوگرایی ندارد. هر مکتب نوین ادبی که در غرب ظهور کرده شاعران عرب هم به طبیعت نوگرایی خود از آنان تبعیت نموده‌اند^۱. گرچه سرشت نوگرایی و تمایل طبیعی به ابداع در پذیرفتن هیچ مکتب هنری و ادبی بی‌تأثیر نبوده، اما منحصر نمودن علت گرایش به رومانتیسم در آن خالی از خطا نیست. هرچند معارضه بین طبقه بورژوازی و اشرافیت آن‌طور که در اروپا ایجاد شد و به حرکت‌های ادبی و سیاسی شکل داد در کشورهای عربی وجود نداشت، اما تردیدی نیست که جریانهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی تحولی در همه جوانب زندگی آفرید که شعر و ادب هم از آن

۱- الشعر اللبناني، ص ۱۸۱-۱۸۰، به نقل از کنفرانس «یوسف الخال» (متولد ۱۹۱۷) ادیب و مترجم

لبنانی با عنوان «مستقبل الشعر فی لبنان».

بی‌بهره نماند. نتایج مستقیم جنگ جهانی اول در خصوص تغییرات و مرزبندهای جغرافیایی جدید و اِعمال تحت‌الحمایگی غرب بر کشورهای عربی همراه با جنگ فرهنگی فعالی که میسیونرها و مبشرین در وطن عربی بخصوص لبنان برپا کردند در ایجاد جوّی مناسب برای پذیرش مکاتب فکری و ادبی جدید، تأثیر بسزایی داشت. احساس آزادی فردی و اهتمام به استقلال شخصیت، ملت عرب را به افتخار به موجودیت و هویت ویژه‌اش سوق داد. جز این، پژواک ادب مهجر، بخصوص آثار «جبران خلیل جبران»، ادیب «تا بن‌دندان رومانتیک»^۱، که صور ادبی‌اش تقریباً هیچ تفاوتی با صور شعری رومانتیک فرانسه و انگلیسی نداشت، در جهان عرب بسیار قوی و پرطنین بود.

همانند هر حرکت ادبی دیگر، رومانتیسیم در شعر عربی سیر تحولی از تقلید تا ابداع را طی کرد. در فاصله دو جنگ جهانی رومانتیسیم عربی تقلیدی مسخ شده از شعر غربی بود. این مرحله بخشی از دوره‌ای است که «آدونیس»^۲ آن را عصر انحطاط دوجانبه، انحطاط در بازگشت به گذشته از سویی و قرار گرفتن تحت سلطه استعماری از سوی دیگر، خوانده است و مراد وی فقدان ابداع و ابتکار در شاعران این دوره است که گروهی مانند «شوقی» و «حافظ» در بند قیدهای گذشته ماندند و گروهی مانند بنیان‌گذاران و پیروان انجمنها و مجامع ادبی «الدیوان» و «أبولو» و ادبای مهجر - به غیر از «جبران» - در تقلید و ترجمه آثار غربی گرفتار بودند.

بعد از جنگ جهانی دوم، شعر رومانتیک عرب، تیلور رنج انسان عربی است که در خلال تمدن جدید دچار از هم گسیختگی شده، و تجسم انقلابی بر ضد واقعیتهای ناخوشایند موجود است و منعکس‌کننده آرزو، دلتنگی، غربت و اندوه درونی شاعر معاصر است. نیمه دوم قرن حاضر ناظر تحقق رهایی از قید و بندهای ادبی کهن بود، قصیده از چهارچوب قالب شعری قدیم، از التزام قافیه و رعایت اوزان عروضی ثابت رها گردید و شکلی نو خلق شد که بر وزن و قافیه تأکیدی نداشت در حالی که شاعران مرحله اول، به‌رغم تأثر از رومانتیسیم که پیام‌دار این رهایی بود، از حدود قوانین شعری قدیم خارج نشدند.

۱ - به تعبیر دکتر «احسان عباس» در فن الشعر.

۲ - علی‌أحمد سعید، آدونیس «شاعر و منتقد مشهور معاصر اهل سوریه».

سیر تحولی که از آن یاد کردیم - سیر از تقلید تا ابداع - گرچه به لحاظ واقعیت تاریخی - ادبی جریانی واقعی، و به لحاظ منطقی حرکتی صحیح است، اما خالی از پاره‌ای استثناءها هم نیست. دقت در آثار «خلیل مطران» که از پیشگامان مکتب رومانتیسم در ادب عربی به شمار می‌رود، نمونه‌هایی از این استثناءها را آشکار می‌سازد. گرچه به عقیده بعضی محققان حرکت ادبی «مطران» تا حدود زیادی به مکتب نئوکلاسیسیسم فرانسه در قرن هجدهم شباهت دارد^۱ ولی تردیدی هم نیست که برخی آثار او از بهترین نمونه‌های شعر رومانتیسم به شمار می‌رود. از بارزترین جلوه‌های آن قصیده «المساء»^۲ است که مشتمل بر تعبیر لطیفی از هم‌آوایی وجود شاعر با طبیعت است که تا حد شیفتگی و آمیختگی با آن گسترده می‌شود:

ثابو علی صخر أصم ولیت لی	قلباً کهدی الصخرة الصماء
یتابها موج کموچ مکارهی	ویفتها کالسقم فی اعضائی
والبحر خفاق الجوانب ضائق	کمدأ کصدری ساعة الامساء ...
والشمس فی شفق یسیل نضاره	فوق العقیق علی ذری سوداء
مرّت خلال غما متین تحدراً	و تقطرت کالدমে الحمرء ^۳

تصویر حزن‌انگیز غروب، آنگاه که طلای خورشید بر عقیق ابرهای خونبار شفق جاری است، و شباهت بین طبیعتی که شب هنگام تسلیم ظلمت و تیرگی می‌گردد و اشباح ترس در آن پراکنده می‌شود و قلب تهی از امیدی که غرق اندوه است، همه حکایت از آن دارد که طبیعت در چشم شاعر تنها مظهري از حزن و درد است.

از دید بعضی ناقدان، ویژگیهای شعر رومانتیک در پدیده‌های زیر خلاصه می‌شود: نخست فرار از عالم ماده و واقعیت که باعث رشد ناپاکیها در نفس آدمی است، پس از آن سعی و جستجو برای یافتن بدلی که جایگزین این واقعیت تلخ گردد، که شاعر رومانتیک غالباً آن را در طبیعت، عشق معنوی، کرامت و علو نفس و راستی عواطف جسته و کمتر یافته، و آنگاه چون از یافتن چنین عالم مثالی در مانده شعر خود را به شکایت و اندوه و درد آمیخته

۱- نظریة الشعر، ص ۸۹.

۲- دیوان الخلیل، ۱/ ۱۹ و ۱۸.

۳- ترجمه اشعار را در پیوست گفتار مطالعه کنید.

است.^۱ اما حقیقت آن است که مفاهیم و اندیشه‌های رومانتیک شعر عربی پیچیده‌تر از آن است که در این بیان مختصر گنجانده شود. به علاوه، جز معانی ذکر شده، ابعاد موضوعی دیگری نیز می‌توان یافت که به گونه‌ای دیگر قابل تفسیرند، مثلاً خشم و عصیان، زمینه دیگری از این شعر را پر می‌کند و گاه هستی بجای آن که از ورای هاله‌ای از حزن و اندوه به تصویر در آید در خروش غضب و طغیان رنگ می‌گیرد. مفهوم و زبان شعر، ساختار قصیده، موسیقی و آهنگ شعر و هدف هنر و ادب، از دید این شاعران با آنچه پیروان مکاتب دیگر می‌اندیشند، تفاوت دارد، نه تنها این، بلکه از نگاه خود شاعران مکتب رومانتیسیم در مراحل مختلف آن، در دوره تقلید و دوره ابداع، یا در سرزمینهای مختلف عربی، در شرق و در مهجر، این پدیده‌ها، رنگها و چهره‌های گوناگونی می‌یابد. جز این، مصادر الهام و منابع تأثیر و نفوذ فکری نه فقط در شاعران هر دوره و هر مکان، که در شاعران هم‌عصر در یک سرزمین هم متفاوت و گوناگون است. در این گفتار برخی از اندیشه‌های آنان را در خصوص پدیده‌های یاد شده، در تأیید آنچه گذشت ذکر می‌کنیم و از این گذر علاوه بر آشنایی با ویژگیهای رومانتیسیم عربی، با انجمنها، مجامع و مدارس ادبی - فکری عربی که در شکل و رشد این مکتب ادبی در پهنه ادب معاصر نقش ویژه‌ای داشتند نیز آشنا می‌شویم. رومانتیسیم به دست شاعران مهجر، گروهی از شاعران بزرگ عرب که «خلیل مطران» در طلّیعة آنان قرار دارد، و مکتبها و انجمنهای ادبی - عربی سازمان یافته‌ای چون مجمع «الدیوان» و «أبولو» (أبوللو)، به ادبیات معاصر عرب وارد شد. گرچه ممکن است شیوع و حاکمیت افکار و عقاید صوفیانه در شرق باعث تقویت گرایش عربی‌زبانان به رومانتیسیم شده باشد^۲، اما در تأثیر و نفوذ شخصیتها و مکاتب یاد شده جای هیچ تردیدی وجود ندارد.

شاعران عرب در امریکای شمالی، یا اصطلاحاً مهجر شمالی، جمعیتی ادبی با نام «الرابطة القلمیة» تشکیل دادند که بین سالهای ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۰ فعالیت فرهنگی - ادبی شایانی داشت و در واقع نخستین مدرسه ادبی منظمی بود که به تکوین جمعیتی با صبغه‌ای خاص در اندیشه و بیان اهتمام ورزید. محور این انجمن «جبران» بود و «میخائیل نعیمه» در آن نقش

۱- «الشعر اللبناني»، ص ۱۸۰.

۲- نگاه کنید به الحركة الأدبیة، ص ۳۸۷.

ناقد داشت. اثر «جبران» و شیوه نگارش ویژه او که به «سبک جبرانی» یا «انشای جبرانی» شهرت دارد، در ادب سرتاسر کشورهای عربی مشهود است. در سوریه «انور العطار»، در لبنان «الیاس أبوشبکه» در مصر «علی محمود طه»، در سودان «التجانی یوسف بشیر» نمونه‌های بارزی از تأثیر اندیشه و سبک «جبران» را عرضه می‌کنند. اما «جبران» بیش از آن‌که شاعر رومانتیک باشد ادیب رومانتیک است. آثار او بیشتر داستانها و مقالات ادبی است و شعرش اغلب نثر شعری است، با این همه نفوذ بی‌چون و چرایش در دلها و تأثیر مسلمش بر آثار رومانتیک عربی اقتضا می‌کند که در شمار شاعران مکتب رومانتیسم به او و اندیشه‌هایش نیز اشاره کنیم.

از نظر «جبران» شعر، نظم یا عملی تصنعی نیست بلکه بر مبنای وحی و الهام استوار است: «أقول لكم أتما الشاعر رسول يبلغ الروح الفرد ما أوحاه إليه الروح العام». در جریان شعری بین شاعر و مخاطبش وجود احساس و اندیشه شرط ضروری است، شعر بر اساس مفهومی که «جبران» برای آن قائل است باید تعبیر عواطفی باشد که در جان شاعر می‌جوشد و جز آن رشته‌های بی‌اساس و پاره‌پاره است. «أقول لكم إن النظم والنثر عاطفة وفكر، وما زاد على ذلك فخيوط واهية وأسلاك مقطعة».

چنین تعبیری باید صادق باشد و چنین شاعری باید تصویری زنده و حقیقی از خود و طبیعت ارائه دهد، از اینرو شعر، خود، مفهوم زندگی و وجود است که این نیز مفهومی یگانه و جاری در تمام موجودات می‌باشد. برای تعبیر از چنین عواطفی زبانی لازم است که با آن موافقت و مناسبت داشته باشد، «زبانی که الفاظ تنها به مفاهیمش اشاره کند بی‌آن‌که آن را لمس کند، زبانی که از خشکی قواعد محدود به دور است و آواهایش آوای اندیشه و حس است»^۱.

ساختار قصیده در نظر «جبران» بر مبنای وحدت عضوی Organic Unity استوار است و موسیقی شعر به هیچ وجه در چهارچوب عروض و قوافی و اوزان کلاسیک نمی‌گنجد. آزادی در زبان و موسیقی و آهنگ شعر، اساس جریان شعری است. وی گرچه بر رسالت شعر تأکید می‌کند اما هیچگاه بوضوح نوع این رسالت را مشخص نمی‌سازد. به نظر می‌رسد

۱ - اقتباس از مقاله «جبران» با عنوان «لكم لغتكم ولی لغتي».

صداقت و راستی تصویر شعری را رسالت اساسی آن می‌شناسد.

«خلیل مطران» که به‌رغم شباهتش به پیروان مکتب نئوکلاسیک، در آثار رومانتیکش در طلیعه ابداع رومانتیکی در شرق عربی قرار دارد، شعر را آمیزه‌ای از الهام و طبع می‌داند که تصویر صادقی از زمان خود ارائه دهد. ناظم چنین شعری بنده آن نیست و ضرورت‌های وزن و قافیه مفهومی غیر از مقصود او را بر او تحمیل نمی‌کند. شاعر در انتخاب سبک و روشی که می‌خواهد آزاد است، ولی زبانی که بر می‌گزیند باید فصیح و مأنوس باشد. از نظر او رسالت شعر در دو جنبه گرایش ذاتی و درونی و گرایش ملی و اجتماعی آن تحقق می‌یابد. یکی از مهمترین جمعیت‌های فکری - ادبی، انجمن «الدیوان»، مجموعه‌ای متشکل از سه تن از ادبای نوگرای مصر: «العقاد»، «المازنی» و «عبدالرحمن شکری» بود که در سال ۱۹۲۱ تشکیل گردید. آشکار است که آن زمان به سبب نتایج شوم جنگ جهانی اول، اوضاع اجتماعی و سیاسی سختی حاکم بود. عقب‌ماندگی شدید و فشاری که استعمار انگلیس و حکومت محلی مصر و نظام فئودالی اعمال می‌کرد آرمان‌های ملت را لگدمال می‌نمود. در جهان ادب نیز اضطراب و ناآرامی حکمفرما بود و نزاع فکری و قلمی بین محافظه‌کاران و طرفداران ادب قدیم و نوگرایان و طرفداران ابداع و تجدید، جریان داشت. مکتب «الدیوان» بارزترین نمونه منظم افکار نوگرایی بود که به‌صورت سازمان‌یافته به نشر آراء و نظریات نقدی در فن شعر اهتمام ورزید. کتاب *الدیوان تألیف مشترک «العقاد» و «المازنی»* به‌رغم عدم مشارکت «شکری» در تألیف آن، بیانگر آراء و اندیشه‌های هر سه تن اعضای این مجمع است. از اولین پدیده‌های مهم در مورد ایشان، تأثر عمیق از ادبیات انگلیسی بود. «العقاد» بیش از همه ادبای انگلیسی تحت تأثیر «ویلیام هازلیت»^۱ قرار داشت. دو یار دیگرش نیز از این شخصیت عمیقاً تأثیر پذیرفته بودند. به همین دلیل است که تعاریف مختلفی که از شعر در تألیفات مختلف خود ارائه داده‌اند، بویژه تعریفی که «العقاد» در بیش از یک مورد بر آن تأکید نموده، اقتباس کامل و تعبیر قابل تطبیقی بر نظریه «هازلیت» در شعر است که: «شعر تأثر طبیعی از هر موضوع یا واقعه با تمامی حیویتی آن است به گونه‌ای که حرکتی غیرارادی را در خیال و احساس برانگیزد و از طریق مشارکت عاطفی، امواجی صوتی به‌وجود آورد که

بیانگر آن باشد، به عبارت دیگر شعر زبان خیال و احساسات است». مفهوم شعر در نظر ایشان، مشتمل بر هدف آن است و در امور زیر خلاصه می‌شود:

۱- بیان عاطفه و احساس، ۲- راستی و صداقت در تجربه شعری و ترجمه عواطف درونی، ۳- دوری از تقلید و تکیه بر طبیعت و زندگی، ۴- استقلال شخصیت شاعر.

از نظر ایشان هدف شعر یا فنی و برای شعر است یا برای زندگی. شعر برای شعر، بیان احساسات درونی است و مفهوم هنر بیان این عواطف است و چنین هنری به خودی خود مطلوب است، زیرا آدمی بدون آن نمی‌تواند زندگی کند. شعری که برای زندگی است براساس رابطه بین شاعر و مردم استوار است و نقش قیام اجتماع و مردم را رقم می‌زند. معانی در مقابل الفاظ اصالت و اهمیت دارد و لفظ باید تابع معنی و در خدمت آن باشد، یا آنچنان‌که «العقاد» در مقدمه‌ای بر دیوان لای الافکار «شکری» می‌گوید: در قاموس نفوس جز معانی وجود ندارد و الفاظ رموز و اشاراتی بین زبانها و گوشهاست^۱. در ساختار قصیده، مکتب «الدیوان» واضحترین روش و ثابت‌ترین دعوت را به وحدت عضوی ارائه داده است. این دعوت از نخستین اصولی بود که در رومانتیسم پذیرفته و حمایت شد. از این دید قصیده مجموعه‌ای از تصاویر هماهنگ و متجانس است و هر تصویر در ساختار فنی قصیده به منزله عضوی زنده است، به جای آنکه بیت واحد - آنطور که در ادب کلاسیک معمول بود - محور معنی و نقد باشد، قصیده سراسر به عنوان یک عمل فنی یگانه اعتبار می‌شود. در زمینه موسیقی و آهنگ شعر نیز یاران «الدیوان» طرفدار نوآوری و عدم تقید به وزن و قافیه بودند. «عبدالرحمن شکری» احتمالاً نخستین کسی بود که قالب شعری جدیدی موسوم به شعر سپید را ارائه داد. شعر سپید Blank Verse شعر موزون و غیرمقفی است. قصیده «کلمات العواطف» در دیوان ضوء الفجر «شکری» اولین نمونه این قالب شعری معاصر است. پس از آن دیوان دوم وی لای الافکار مشتمل بر قصائدی بود که خارج از نظام قافیه واحد قرار داشت. بعد از او «العقاد» این دعوت را پی گرفت. وی در مقدمه‌ای بر دیوان «المازنی» ذکر کرده که اوزان و قوافی تنگ‌تر از آن است که بیانگر معانی و مطالب شاعری باشد که قفلهای جانش را گشوده است. با همه اینها این گروه در تجدید و نوآوری در موسیقی شعر کار مهمی

انجام ندادند و اغلب نظریاتشان در اقتباس و تقلید از غرب و در سیطره موسیقی کهن شعر عربی محدود باقی ماند.

هنگامی که انجمن «الدیوان» بدون تحقق کامل هدفهایش از هم پاشید جمعیت دیگری برای ادامه راهی که «الدیوان» گشوده بود تشکیل گردید و آن انجمن «أبولو» (أبولو)^۱ بود که «أحمد زکی أبوشادی» ادیب رومانتیک مصری در اوایل دهه سی قرن حاضر آن را تأسیس نمود^۲ و عنوان آن را از مجله‌ای به همین نام که خود ناشر و مدیر تحریر آن بود، گرفت. «أبوشادی»، از طریق آشنایی با «وردزورث»^۳ و «شیلی»^۴ و «کیتس»^۵ با فرهنگ و ادب انگلیسی آشنا شد و شدیداً از آن متأثر گردید. از نظر او شعر تقلید نیست بلکه بررسی، تحلیل و شناخت زندگی، انتشار خیر و مبارزه با شر است، قطعاتی دلکش از «فکر انسانی» است. شعر مفهوم زندگی است، بیان غریزی کنش و واکنش بین حواس انسان و طبیعت است. ملاحظه می‌شود که مفهوم شعر را با هدف آن می‌آمیزد. در مجله «أبولو» (خزیران ۱۹۳۲) چنین اظهار نموده است: «شعر کلامی موزون و مقفی - آنچنان‌که در تعریف قدیم آن آمده - نیست، بلکه شعر بیان احساسی نافذ است که در مأورای ظواهر زندگی غور می‌کند تا کُنه رازهای آن را بیابد و بیان کند. اگر چنین بیانی منظوم باشد شعر منظوم است و اگر منثور باشد شعر منثور است»^۶. به نظر می‌رسد آراء او در مفهوم شعر، آمیخته‌ای از عقاید رومانتیسیم، سمبولیسم و رئالیسم است، و شاید علت آن قرار گرفتن در محیطی پر از آراء و عقاید متناقض باشد که شاعر مدتها در میان آنها در حیرت و تردید به سر می‌برد. زبان شعر به عقیده او زبانی است با سبک و شیوه‌ای آزاد و با الفاظی مناسب زمان خلق اثر ادبی، که به آسان‌ترین و صادقانه‌ترین روش بیان می‌گردد. ولی سهولت الفاظ به معنی به کارگیری کلمات مبتذل و عامیانه و بازاری نیست. شاعر باید تعبیراتی را برگزیند که با طبع مردم سازگار باشد، زبان

1- Apollo

۲- تدبیل دیوان ابراهیم ناجی، ص ۳۳۷.

3- Wordsworth

4- Shelley

5- Keats

۶- نظریه الشعر، ص ۱۷۰.

فصیح را اختیار کند و آن را با مفردات و تعابیر منقح محلی همراه سازد. از آنجا که او شاعری مصری است مرادش از الفاظ محلی، کلمات و تعبیرات مصری است و سعی وی در امر به اصطلاح «تمصیر» زبان یا شکل مصری بخشیدن به آن در شعر و نثر با برگزیدن مفردات محلی همراه با حفظ کامل دیباچه عربی فصیح خدمتی ملی به شمار می‌رود و از سویی بر غنای مفردات و ترکیبات و اشتقاقیات زبان می‌افزاید. «أبوشادی» بر موسیقی شعر تأکید دارد ولی آن را در اوزان عروضی قدیم یا اشکال و قوالب شعری جدید محدود نمی‌سازد، آنچه مهم است نوای آهنگین شعر است، ولی متأسفانه وی در کوششهایی که برای تجدید در اوزان شعری به عمل آورد موفق نبود و در حقیقت نتوانست خود را از سیطره موسیقی قدیم شعر عربی رها سازد.

موج رومانتیسم در لبنان با ظهور دیوان «أفاعی الفردوس» (۱۹۳۸) اثر «الیاس أبوشبکه» نیرو گرفت. گرایش به طغیان، سرباز زدن از هر قید و بند، بی‌اعتنایی به قالبها و نظریات جامد و خشک، از بارزترین و ملموس‌ترین پدیده‌ها در آثار اوست. «صلاح لبکی» شاعر لبنانی رومانتیک دیگر، ویژگیهای رومانتیسم «أبوشبکه» را در پنج مورد خلاصه کرده است: سخن از ذات شاعر، رؤیاها و خیالات بیمارگونه، ستایش و تمجید حزن و درد، وصف طبیعت و عشق به آن و توجه به غفران و توبه^۱. گرچه معروف است که «بودلر» و آثارش الهام‌بخش «أبوشبکه» بوده، اما اثر «دی وینی»^۲ در شعر او بخصوص در «أفاعی الفردوس» آشکارتر است^۳. از دید او مکتبها و نظریه‌ها تنها در حاشیه ادب زندگی می‌کنند، همچنانکه عرض در حاشیه جوهر قرار می‌گیرد. مکتبهای شعری چون زندان و نظریات آنها چون قید و زنجیر است و شاعر در چنین جو اسارت و بندگی زندگی نمی‌کند. همانند رومانتیسم فرانسه که شاعر را در مقام پیامبر یا کاهن می‌بیند، شعر از چشم «أبوشبکه» وحی است و بدون الهام ربانی وجود نمی‌یابد. شعر موجودی است زنده که زندگی و طبیعت

۱- نگاه کنید به مذاهب الأدب، ص ۳۰-۲۹۶.

2- Devigny

۳- الشعر العربی الحدیث، ص ۴۵.

را در خود جمع دارد، «نه به قیاس در می آید نه به وزن»^۱. به همین نسبت زبان هم موجودی زنده است و موجود زنده دائم در تحول، از اینرو زبان هم در تحول است. زبان از آنجا که حامل فکر و احساس انسان و تأثرات و روش زندگی اوست همانند انسان یا خود انسان است. شاعر حقیقی، خود، لفظ را بر نمی‌گزیند بلکه احساس جوشان اوست که فوران می‌کند. بنابراین لفظ در زبان شعر قیمتی ندارد چنانکه موسیقی شعر هم پدیده مهمی در شعر نیست، موسیقی مجموعه‌ای از اندیشه و تصویر و لفظ و معنی است. «ابوشبکه» شکل واضحی از موسیقی شعری تصویر نمی‌کند، بی آنکه با اوزان عروضی معارضه کند صورت جدیدی هم از موسیقی شعری ارائه نمی‌دهد. به همین ترتیب هدفی هم که برای شعر قائل است به حدود معین یا عقیده معینی منحصر نمی‌گردد. شاعر زبان زندگی است و طبیعت چنگ اوست. شاعر راهنمای مردمش به سوی زندگی برتر و بهتر است و شعر رومانتیک علاوه بر آن که شعری ذاتی (درونگرا) است، شعری است که از خیر و شر اجتماع هم سخن می‌گوید تا آن را به سوی حالتی برتر سوق دهد.

شاید بتوان شکل مجسم رومانتیسیم لبنان را در فعالیتهای «عُصبة العشرة» (مجمع ده نفره)، که «ابوشبکه» نیز در آن عضویت داشت، پیدا کرد. این مجمع کوچک ادبی که بعد از «الدیوان» و «أبولو» سومین مرکز ادبی رومانتیسیم در شرق به شمار می‌رود، جز «ابوشبکه» متشکل از «میشال ابی شهلا» و «خلیل تقی الدین» و «فؤاد حبیش» و شش تن دیگر بود و به انگیزه معارضه با طرفداران مکتب کلاسیک تشکیل گردید و با وجود آن که بیش از سه سال دوام نیافت آثار ارزنده‌ای به جا نهاد.

در عراق رومانتیسیم با قدری تأخیر ظهور کرد و در فاصله دو جنگ جهانی بیش از آن که تقلیدی از شعر رومانتیسیم اروپا باشد تقلید شعر رومانتیک مصر و مهجر بود. رومانتیسیم جدید عراق به دست «بدر شا کر السیاب»، «نازک الملائکه»، «بلند الحیدری» و «عبد الوهاب البیاتی» پا گرفت و بتدریج متحول شد تا آن که قالب و محتوی را در برگرفت و به رغم ظهور مکتبهای دیگر چون سمبولیسم و رئالیسم و سوررئالیسم، همچنان در آثار

۱- الشعر اللبناني، ص ۱۸۶ - نظریة الشعر، ص ۱۷۳ و ۱۴۲، به نقل از مقدمة أفاعی الفردوس، ص

هنری و ادبی باقی ماند. تأخر ظهور رومانتیسم در شعر عراق در تحول شعر عربی معاصر اثر بسزایی داشت، زیرا فرصت استفاده از تجربه رومانتیسم در سایر کشورهای عربی را فراهم ساخت و در دهه‌های پنجاه و شصت به انقلاب شعری همه‌جانبه‌ای بر ضد کلاسیسیسم تغییر یافت و آنچه را رومانتیسم در فاصله دو جنگ جهانی از تحققش ناتوان مانده بود تحقق بخشید. وحدت عضوی و هماهنگی و تجانس احساسی در قصیده متجلی شد. قصیده از تعدد و پراکندگی اغراض و اهداف تهی گشت و بر هدف واحدی منحصر گردید و به صورت تجربه احساسی یگانه‌ای در آمد.

«بدر شاکر السیاب» که پیروی از مکتبهای ادبی متعددی را تجربه کرده، به آن حد که شاید هیچ شاعر دیگری را در این زمینه همانند او نتوان یافت^۱، در مرحله اول از زندگی ادبی‌اش شاعری رومانتیک بود. آشنایی او با این مکتب، از طریق قصائد ترجمه شده «بودلر» و «أفاعی الفردوس» «أبوشبکه» و شعر «علی محمود طه» شاعر رومانتیک مصر حاصل گردید و چنانکه ذکر شد رومانتیسم جدید و ابداعی در عراق در آثار او و دیگر یارانش شکل گرفت. دیوانهای «زهار ذابله» و «أساطیر» او مهمترین آثار رومانتیک وی به شمار می‌رود، گرچه سایر دواوینش از جمله، «شناسیل ابنة جلیبی» و «انشودة المطر» نیز خالی از راحه رومانتیسم نیست. «السیاب» مفهوم صریح و واضحی از شعر ارائه نمی‌دهد. به نظر می‌رسد که شعر را تعبیر احوال نفس با همه پیچیدگیهای آن می‌داند. در زمینه زبان شعر و موسیقی آن نیز تصریحی ندارد ولی تردیدی نیست که از پیشگامان شعر آزاد (شعر حرّ) است. در زمینه هدف شعر نیز آرائش بیشتر در قالب مکتب واقع‌گرایی بیان شده که دلیل آن نیز واضح است، زیرا که او در جوانی و ابتدای فعالیت ادبی‌اش پیرو رومانتیسم بود و زمانی که به اوج شهرت ادبی رسید و آرائش ثبت و ضبط گردید در شمار پیروان رئالیسم در آمده بود.

بر خلاف «السیاب»، «نازک الملائكة» آرائش را با تفصیل بیشتری بیان کرده، مقدمه دیوان «شظایا و رماد» و مجموعه سخنرانیهای «قضايا الشعر المعاصر» مشحون از نظریات او پیرامون شعر، شعر آزاد و علل و عوامل پیدایش و رشد این شعر است. «الملائكة» معتقد است «در شعر مانند زندگی تطبیق سخن «برناردشاو»: (بی‌قاعدگی، قاعده طلایی است)، صحت

دارد، زیرا شعر زاینده وقایع زندگی است و زندگی قاعده و قانون معینی ندارد که در توالی و ترتب وقایعش تابع آن باشد^۱. او که خود را بر مبنای زمان انتشار نخستین شعر آزادش - قصیده مشهور «الکولیرا» - پیشرو مسلم شعر آزاد می‌شمارد و به حق نیز از پیشگامان مسلم آن است، نظام عروضی قدیم را نمی‌پسندد ولی موسیقی شعر را عنصری مهم در ساختار قصیده می‌داند. به همین دلیل قوانین خاصی برای شعر آزاد قائل است و تخطی از آن را به هیچ روی جایز نمی‌شمارد^۲. پاره‌ای از نظریات انتقادی او بر قصائدی که این قوانین را رعایت نکرده‌اند و با این همه با عنوان شعر آزاد ارائه شده‌اند در *قضايا الشعر المعاصر*، منعکس شده است. به همین شکل در خصوص زبان شعر سخت‌گیری می‌کند. به نظر او شاعر حق ندارد کلماتی بر غیر قیاس موجود در زبان بسازد یا تعبیرات سست و زشت که گوش را می‌آزارد وضع کند یا نسبت به قوانین زبان سهل‌انگاری نماید، زیرا همه این امور باعث تخریب زبان و کاستن ارزش آن و ارزش شخصیت شاعر است. بجای آن شاعر باید از نیروی الهام در زبان و نیروهای پنهان و رای‌الفاظ استفاده کند و می‌تواند بر غموض و ابهام تکیه کند زیرا ابهام بخشی اساسی از زندگی انسان است و برای «هنری که توصیف نفس انسان است و حیات او را لمس می‌کند از کاربرد آن گریزی نیست»^۳. در خصوص هدف و رسالت شعر «الملائكة» تقریباً هیچ اظهار نظری نمی‌کند، ولی در بحثی با عنوان «الشعر والمجتمع» نظریه دعوت اجتماعی بودن شعر را رد می‌کند و بر آزادی هنری و ادبی و اجتماعی شعر تصریح می‌نماید. به عقیده او نمی‌توان برای شاعر خط و مسیر شعری مقیدی تعیین نمود. شعر چه رسالت اجتماعی داشته باشد و چه نداشته باشد همچنان شعر است، نهایت آن‌که باید زبان تجدید و نوآوری باشد.

همزمان با عراق، شعر فلسطین و اردن به رومانتیسیم گرایش یافت و بویژه بعد از مصیبت فلسطین، رنگ تازه‌ای گرفت. این گرایش از تراژدی سرزمین بر باد رفته و نوای

۱- شظایا و رماد، مقدمة، ص ۵.

۲- بعضی ناقدان این سخت‌گیریها را درست نمی‌دانند. برای نمونه نگاه کنید به «الشعر العربی المعاصر» ،

ص ۹۸-۱۰۸.

۳- *قضايا الشعر المعاصر*، ص ۳۰۰-۲۸۹، شظایا و رماد، مقدمه، ص ۲۱.

اشتیاق برای وطن اشغال شده، عمیق‌ترین عواطف حزن و درد را الهام گرفته است. از زیباترین آواهای رومانتیک فلسطین ترانه‌های «فدوی طوقان» است که با قطعه‌ای از قصایدش به بررسی نمونه‌های شعر رومانتیک می‌پردازیم تا ویژگی‌های آن را در شعر عربی معاصر بهتر بشناسیم:

و أعبّر النّهر
و جسر الخيال يا أحبتی
و جسر الذکر
لو قدروا لقتلوا حتّى الخيال
لسفکوا حتّى دماء الحبّ والحنين
والذکر
و أحضن الطفولة
أبوس غرّة الصّباح في جوهکم
أبوس أعین العسل
ثمّ یردّنی إلى المكان واقعی المہین
و فی ضلوعی الشوک والصّبّار
و فی فمی مرارة یقین^۱

مهمترین عناصر رومانتیسم: خیال، خاطره، کودکی، حزن و عذاب در این چند سطر گرد آمده است. نهایت بشاعت در چهره دشمن متجاوزی که اگر بتواند حتی خون عشق و آه اشتیاق و خاطره را نیز خواهد ریخت، ترسیم شده است. درخشش صبح در چهره‌ها و چشمه‌ساران عسل در چشمان کودک، تصاویر متألّثی که از ویژگی‌های صور خیال در شعر رومانتیک است، عالمی خیالی و مثالی را تصویر می‌کند که در گذشته این سرزمین واقعیت داشته و دست خیانت و جنایت ویرانش ساخته و اینک واقعیتی ذلت‌بار جایگزین آن شده که ثمرش خار و شوکران است.

۱- دیوان اللیل والفرسان، قصیده «رسالة إلى طفلین فی الصّفة الشرّیة» دیوان «فدوی طوقان» ص ۴۹۶.

نمونه‌ای دیگر از شعر «نازک الملائكة» می‌خوانیم:

كاد الليل يبكي معي و يصغى ملّياً
إنّها ساعة التذكّر

والأجراس تطوى كآبة الصّمت طيّاً
و مرور الأشباح يشهق خلف الباب
فِي همسة ترنّ طويلاً

موكب شاحب شحوب غد

ما زال لغزاً و عالماً مجهلاً

فِي ظلام الذكرى أمدّ ذراعى

لعلّ الأشباح تدنو قليلاً

فِي ظلام الذكرى

و أفتح بابى

لأرى الموكب الحزين ملّياً

فِي ظلام الذكرى، و أدفع كفى

فِي جنون عسای ألمس شيئاً

فأحسّ الفراغ فِى جسد الأشباح

إنّى أصفّح مستحيلاً.

شاعر عواطف و احساسات خود را در هستی و موجودات پیرامونش می‌ریزد و به آن‌چه جان ندارد حیات می‌بخشد، شب است که گویی می‌گرید و مدهای طولانی به شکایت او گوش می‌کند. عناصری که این قطعه مشتمل بر آن است رنج، اندوه، دلتنگی، تنهایی، تاریکی، پوچی، معنّا، مجهول، ناممکن، گریه، فریاد و جنون است. همه این مفاهیم لبریز از عاطفه‌ای عمیق و احساسی تند و قوی است. عاطفه اصلی شعر عاطفه حزن و دلتنگی و احساسی صادق است. مجموعه این احساسات با مهارت و با خیالی خلاق در یک تصویر گرد آمده و اندوهی تلخ و بی‌پایان را ترسیم می‌کند و حیرت انسان را در هجوم پندارها نقش

می زند: در تاریکی خاطره ها، خاطره هایی که چون اشباح از آن سوی درمی گذرند و زمزمه ای نامفهوم دارند، در را می گشایم و دیوانه وار دستهایم را به هر سو تکان می دهیم شاید چیزی را لمس کنم اما جز خلأ در اجساد اشباح چیزی نیست. بیهوده می کوشم که ناممکن را لمس کنم. شوق حزن آلود به روزگار کودکی یکی از زیباترین تصاویر موضوعی شعر رومانتیک را تشکیل می دهد. وصف آن با وصف هر چه به نوعی به آن پیوستگی و ارتباط دارد می آمیزد، مانند وصف طبیعت با همه مظاهرش، وصف روستا، وصف شهرهای کوچک و وصف غربت. شاید دلکش ترین تصاویر کوچه باغهای کودکی را در شعر «السیاب» در وصف روستای زادگاهش بتوان یافت. «جیکور»^۱ روستای کوچکی در جنوب شرقی بصره است که شعر «السیاب» بلند آوازه اش ساخته است. از قصیده بلند «العودة لجیکور»^۲ قطعاتی می خوانیم:

علی جواد الحلم الأشهب
و تحت شمس المشرق الأخضر
فی صیف جیکور السخی الثری
أسریت أطوی در بی النائی
بین الندی والزهر و الماء
أبحث فی الأفاق عن کوکب
عن مولد للروح تحت السماء
عن منبع یروی لهیب الظماء
عن منزل للسائح المتعب....^۳

تصویری درخشان از آن روستای کوچک را متبلور می سازد که گویی در قطعه ای از بلور چند وجهی جلوه ای چشم نواز دارد: «خورشید و شبنم و شکوفه و آب و سخاوت و غنای تابستان، و این جان مشتاق که سوار بر اسب خاکستری خیال زیر تابش خورشید

۱- نام آن مأخوذ از عبارت فارسی «جوی کور» است. نگاه کنید به بدر شاکر، ص ۱۷.

۲- دیوان السیاب، ص ۴۲۰.

۳- *

خاورزمین سر سبز راه درازی را به سوی درخشندگی روح افزا طی می‌کند تا ستاره‌ای را بجوید که نشانهٔ میلاد منجی است، یا میلاد روحی را زیر سقف آسمان، یا چشمه‌ساری را که شعله تشنگی فرو نشاند، یا منزلگاهی را برای مسافری خسته». اما دیری نمی‌پاید که از یافتن نومید می‌شود، درخشش روز و جاری آب، جای خویش را به کوری آسمان شب و تندبادی بنیان‌کن و گرسنگی و تشنگی می‌دهد:

جیکور، جیکور، أين الخبز و الماء ؟

اللیل وافی و قد نام الأدلاء

و الרכب سهران من جوع و من عطش

و الريح صرّ و کلّ الأفق أصداء

بیداء ما فی مداها ما بین به

درب لنا و سماء اللیل عمیاء

جیکور! مدّی لنا باباً فند خله

أوسامرینا بنجم فیہ أضواء^۱

آرزوی بازگشت به روستا و صفای کودکی، برای فرار از اضطراب و پریشانی زندگی بحران زده در شهر و در بوتهٔ فشارهای سیاسی و اجتماعی نقش اصلی این تصاویر است و شاعر برای توصیف عمق احساس حزن و نومیدي و پریشانی از هر رمز و اشارتی بهره می‌گیرد و ندای «جیکور» را با افسوس و حسرت تکرار می‌کند و آرزوی باز یافتن آن را و آرزوی ستاره‌ای را که راهنمای گم‌گشتگان شب باشد:

من الذی یحمل عبء الصلیب

فی ذلک اللیل الطویل الرهیب ؟

من الذی یتجیب و من یتجیب

للجائع العاری

من ینزل المصلوب عن لوحه ؟

من یطرد العقبان عن جرحه ؟

من یرفع الظلماء عن صحبه ؟
 و یبدل الأشواک بالغار ؟
 أوّاه یا جیکور لو تسمیعین
 أوّاه یا جیکور لو توجدین
 لو تنجبین الروح ، لو تجهضین
 کی یبصر الساری
 نجماً یضیء اللیل للتانهین^۱.

تصاویر مشابه دیگری را در شعر رومانتیک مصر جستجو می‌کنیم. از شعر «صلاح عبدالصبور»^۲ می‌خوانیم:

حزنی ثقیل فادح هذا المساء
 كأنه عذاب مصفّدين فی السعیر
 حزنی غریب الأبوین
 لأنه تکون ابن لحظة مفاجئة
 ما مخضته بطن
 أراه فجأة إذا یمتد وسط ضحکتی
 مکتمل الخلقة ، موفور البدن
 كأنه استیقف من تحت الرّکام
 بعد سیات فی الدّهور^۳

حزن سنگین و پر آشوبی که این سطور ترسیم می‌کند - گرچه در تعدادی دیگر از قصائد شاعر رنگی ملایم و آرام دارد - از تاریخ او ریشه می‌گیرد، قرن‌ها خفته و اینک، ناگهان و بی‌خبر، بی‌نشانه‌های ولادت، در زمانی که انتظارش نمی‌رود (: وسط ضحکتی) به تمامی خلقت از زیر کومه زمان سر برآورده است. و این درست همان تصویری است که

۱- * و .

۲- دیوان «صلاح عبدالصبور»، دیوان «أحلام الفارس القديم» - ۱/۲۰۶.

۳- * ز

«عبدالوهاب البیاتی» در قصیده «مُسافر بلاحقائب» از خود رسم می‌کند، از مسافر راهی به‌درازی هزاران سال، مسافری از بی‌مکان، مسافری خسته و ملول و اندوهگین:

و أنا و آلاف السنين

متشاب ضجر حزين

من لا مكان

تحت السماء

فی داخلی نفسی تموت

بلا رجاء

و أنا و آلاف السنين

متشاب ضجر حزين^۱

و این حزن بی‌پایان، حزن آمیخته با درد و گریه تلخ، خمیر مایه اصلی شعر رومانتیک است:

يا ملاكى الصغير هل عرفت الألم

و البكاء المرير و الهوى و الندم^۲

از شعر مصر، از دیوان «ابراهیم ناجی» قطعه‌ای بر می‌گزینیم از شاعری که شعر را «پنجره‌ای» می‌خواند «مشرف بر زندگی، مشرف بر ابدیت و مشرف بر مأورای ابدیت»، و «هوایی که تنفس می‌کند و مرهمی که بر زخمهای جان می‌نهد، زخمهایی که طیب از مداوایش عاجز مانده» و این شعر اوست^۳:

أمل ضائع و لبّ مشرد بين حبّ طفی و جرح تمرّد

و ضلال مشّت إليه اللیالی هاتکات قناعه فتجرّد ...

قاسمتنی الورقاء احزان قلبی و شجاه و غرّدت حين غرّد ...

و رثائی و ما یفید رثائی لأمان شقیّة تتبدّد

۱- الشعر العراقی، ص ۱۴۰ * ح.

۲- مرجع سابق، ص ۱۴۲ * ط.

۳- از دیباجة دیوان لیالی القاهرة «ابراهیم ناجی».

عَبْثاً أَجْمَعَ الَّذِي ضَاعَ مِنْهَا وَ الْمَنَايَا مَتَّى وَ مِنْهَا بِمَرَصِدٍ^۱
 قصیده مرثیه‌ای است اندوهبار بر آرزوهای بر باد رفته ، و تصویر زخمهای
 درمان‌ناپذیر و عمری سرگشتگی که روزگار نقاب از چهره‌اش برگرفته ، و کبوتری که با آوای
 حزنیش غمگسار شاعر گشته است . با این همه آن حدّت عاطفه که در شعر «السیاب» یافتیم که
 شغاف قلب را لمس می‌کرد و تا عمق جان نفوذ می‌نمود ، اینجا مفقود است . علاوه بر آن که
 قالب شعری نیز کلاسیک است . یادآوری می‌کنیم که شعر رومانتیسم مرحله اول - مرحله بین
 دو جنگ جهانی - مرحله ناپختگی و تقید به قواعد شعری قدیم است .
 چنانکه اشاره شد از معانی شعر رومانتیک عذاب و غضب و طغیان است ، نه فقط
 طغیان بر ضد قیدها و زنجیرها که طغیان بر هر چه هست ، طغیان بر هستی . ابیات زیر از دیوان
 افاعی الفردوس «ألیاس أبوشبکه» چنین صورتی می‌پردازد :

ناقم	علی‌السماء	حاقد	علی‌البشر
ساخط	علی‌القضاء	ثائر	علی‌القدر
غیر	قطرة‌المساء	لا . أَحَبَّ	فی‌السحر
صرت	أَمَقَّت‌الصفاء	صرت	أعشق‌الکدر
غیر	مشهد‌الدّماء	لأ . أَحَبَّ	فی‌الصور
ناقم	علی‌السماء	والبشر ^۲	

این تجسم شعله‌های درونی خشم ، اضطراب ، حیرت و نومیدی در هیأت فریاد عذاب
 و کینه و سخط است ، گویی شاعر احساس می‌کند که دلها همچون سنگ و احساسها چون کوه
 یخ و آدمها خالی از حیات‌اند . این است که نه فقط بر هستی و قضا که بر این انسان منجمد و
 تهی از عاطفه می‌خروشد .

درون‌گرایی رومانتیک ویژگیهایی دارد که مهمترینش ناخشنودی از زندگی و زمان ،
 و اضطراب در برابر عالم و حوادث محیط بر شاعر و چیرگی اندوه است . شاعر رومانتیک
 به‌رغم عواطف انسانی قوی با آدمیان الفت نمی‌یابد و از عزلت لذت می‌برد . همانند شخصیتی

۱- دیوان الطائر الجریح - قصیده «غیوم» - ص ۳۰۱ ، * ی .

۲- * ک .

که «شاتوبریان»^۱ توصیف می‌کند از فرط احساس تنهایی و گوشه‌گیری و نفور^۲ از آدمیان در خود مستغرق می‌گردد، در میان رویاها و دردهایش زندانی می‌شود و در این عزلت درونی هر دم خشونت و خشمش می‌افزاید^۳.

گاهی رومانتیسزم با خوش‌بینی یا بدبینی آمیخته می‌شود. رومانیک‌های بدبین اغلب به‌جای پناه جستن به خیال آینده به گذشته باز می‌گردند و زندگی انسان اولیه را، انسانی را که بنابر فطرت اولیه زندگی ساده و ابتدایی دارد، عالم تحقق رویاهای خود قرار می‌دهند. گاه نیز چنانکه پیش از این اشاره شد در طبیعت یا عشق بدلی می‌جویند. شاید بتوان گفت نمونه اندیشه رومانتیکی که در شعر «أبوشبکه» ملاحظه کردیم از بدترین انواع بدبینی رومانتیک است. زیرا شاعر نه در انسان، نه در هستی و نه در هیچ موجودی سکون و قرار وطمأنینه و صفا را نمی‌یابد، می‌کوشد طبیعت را جانشین انسانهای بی‌عاطفه سازد اما میسر نمی‌شود، زیرا در طبیعت هم عدالت با دست ظلم قربانی شده:

لو دروا أنّ فی الطبیعة عدلاً قطع الظلم کفّتی میزانه
لاستباحوا کفرانه و استحلّوا أن یظلّ الحزین فی کفرانه^۴

چنین بدبینی اگر به مرگ نینجامد به سقوط اخلاقی منجر می‌گردد و «کفران مباح» شمرده می‌شود، و بعد از آن اگر از توبه و طلب غفران بدلی که مایه آرامش و سکون باشد اختیار شود راه نجات همچنان باز است و گرنه جز به تباهی نمی‌رسد.

در رومانتیسزم آمیخته به خوش‌بینی، آینده روشن گستره تحقق رویاهای شاعر و متتهای خیال اوست. از بارزترین نمونه‌های آن شعر انقلابی رومانتیک است یعنی قصائدی که در ابتدای برپایی انقلابهای مردمی سروده شده و پیشاپیش تصویرگر روزهای تابناک پیروزی و تحقق آرمانهای انقلابی است، یعنی زمانی که شاعر از واقعیت تلخ و دردناک بخون تپیدن مجاهدان و آوارگی کودکان به آینده روشن پیروزی پناه می‌جوید و سپیده‌دم

1- Chateaubriand.

2- antipathy.

۳- نگاه کنید به الرومانتیکية، ص ۵۰.

۴- * ل.

پنهان را از تاریکی باز پس می‌گیرد ، آنطور که در این شعر رومانتیک از شاعر معاصر یمن می‌خوانیم :

أفقنا على فجر يوم صبي	فياضحات المنى اطربى
أتدريين يا شمس ماذا جرى	سلبنا الدجى فجرنا المختبى
أتدريين أننا سبقنا الربيع	نبشّر بالموسم الطيب
غربت زمانا غروب النهار	وعدت يقود الضحى موكبى ^۱

و سرانجام ، شعر فلسفی - دینی ، که یادآور شدیم مجال دیگری برای نوآوری و ابداع در شعر رومانتیک فراهم ساخته ، در شعر غربی معاصر جلوه‌های تازه و دلکشی دارد . این شعر نه تنها از خشکی و جمود عقلی غالب بر این نوع خاص به دور است بلکه جهانی از صفا و شناخت و عشق را ترسیم می‌کند . گاهی شکوایی بی‌پیرایه و صمیمی و لبریز از حزن می‌شنویم که حکایت سوزدل می‌کند ، شکوای کسی است که سر رشته همه امور را در دست قدرت آفریدگاری مهربان می‌بیند و از این همه ناملایمات و مصائب در حیرت است . باز از «السیاب» می‌شنویم :

إلهى ! لما ذا تخلّيت عني

و خيّبت ظنّی

و أدميت قلبی

و أدمعت عینی

إذالم أعاتبك أنت الرّحيم

فمن أعاتب فيمن أراه^۲

شبه آنچه در شعر «صلاح لبکی» شاعر رومانتیک لبنان می‌یابیم که با آرامش و سکون از خستگی و ملال درونی‌اش با معبود سخن می‌گوید :

سئمت ياربّ ولا شئ في الأرض يزِيل السَّام العاديا

۱ - الشعر المعاصر في اليمن ، ص ۲۰۳ ، * م .

۲ - الشعر العراقي الحديث ، ص ۱۷۵ ، * ن .

تعبتها لذائذا کلما دنوت ولت هازئات ییا^۱
 گاه به نظر می‌رسد که چنین مضامین شعری را با بدبینی می‌آمیزد و این اندیشه‌ها علاوه
 بر حزن و شکوا در غباری از یأس و نومیدی پوشیده می‌شود، آنگونه که در این قطعه از شعر
 «صلاح عبدالصبور» حس می‌کنیم:
 یا ربنا العظیم، یا معذبی!
 یا ناسج الأحلام فی العیون
 یا زارع الیقین والظنون
 یا مرسل الألام و الأفراح والشجون
 اخترت لی
 لشد ما أوجعتنی
 ألم أخلص بعد
 أم تری نیستنی
 الویل لی نیستنی
 نیستنی
 نیستنی ...^۲

اما شعر «لبکی» نه فقط نمایی از شعر دینی - فلسفی بلکه نگاره زیبایی از عناصر مهم
 تصویری شعر رومانتیسیم یعنی رنگ و آهنگ و رایحه عطر آگین است که در صوری مشابه
 صور خیال آثار بودلر جلوه می‌کند تا آنجا که در شعرش عوالمی مانند عوالم شعر «بودلر»
 جان می‌گیرد^۳. شعری است که از شناخت زندگی و درک احساس درونی و انعکاس همه
 تأثیرات وجودی مایه دارد و عطر امید از آن می‌تراود. در چشم شاعر طبیعت سراسر در
 نمازی بی‌کلام و صامت تسبیح می‌گوید، هر ذره تجلی وجود ازل و ابدی است و هستی و
 مظاهرش سراسر ترانه خوان حضرت قدسی اوست و نام او را به تنزیه زمزمه می‌کند:

۱- الرمزية و الأدب، ص ۱۷۷، * س.

۲- دیوان صلاح عبدالصبور، ص ۲۰۸، * ع.

۳- الرمزية و الأدب، ص ۱۷۵.

و ذلك العلم الذى بسط السهل و شد السماء فوق الجبال
 يهتف الكون عالياً و يغنيه و ترونو إلى ذراه الأعالي
 فالتسايح لإسمه غاية الدنيا و قصد القلوب و الأمال
 و انطلاق الأضواء من غر الصبح صلاة عميقة الإبتهاال
 كل لون ذكر لرحمة كفيه و حمد له و كل خيال^۱

که تفسیر زیبایی است از سرود سروش غیب که:

«سبح لله ما فى السموات و ما فى الارض و هو العزيز الحكيم»^۲.

پیوست

- * الف - نشسته بر سنگی سخت و ای کاش مرا قلبی چون این صخره بود .
 پیاپی موجی چون موج اندوه من بر آن فرود می آید و چون درد اعضای من آن را می شکند .
 و دریا سینه اش چون من به گاه غروب مضطرب و از حزن لبریز است .
 و طلای خورشید در سرخی شفق بر فراز سیاهی جاری است ،
 که از میان ابرها می گذرد و چون اشکی خونین پایین می لغزد .
- * ب - از رودخانه می گذرم - دوستان من ، از معبر خیال - از پل خاطره - اگر بتوانند حتی خیال را می کشند - حتی خون عشق و شوق را می ریزند - و خون خاطره را - و کودکی را در آغوش می کشم -
 بر پیشانی صبح در چهره های تن بوسه می زنم - و بر چشمه ساران غسل در چشمه های تن .
 آنگاه واقعیت ذلت بار مرا به جای اول بر می گرداند - در حالی که در سینه ام خار نشسته و در دهان تلخی یقین را حس می کنم .
- * ج - گویی شب با من می گرید و مدهای دراز گوش می سپارد - شب زمان یادآوری است - و زنگها اندوه سکوت را در هم می پیچد - و حرکت اشباح که آن سوی در به ناله می آمیزد - در همه ای که مدتها طول می کشد -
 موکبی غبار گرفته چون فرداست - که همچنان معماست و جهانی ناشناخته - در تیرگی خاطره دستم را دراز می کنم - شاید اشباح نزدیکتر شوند - در تیرگی خاطره در را می گشایم - تا موکب اندوهبار را زمانی بنگرم در تیرگی خاطره ، دستم را چون آسا تکان می دهم ، شاید چیزی را لمس کنم - اما در تن اشباح خلأ را حس می کنم - من ناممکن را دست می زنم .
- * د - بر اسب خاکستری خیال - زیر خورشید خاوران سرسبز - در تابستان غنی و پرسخاوت جیکور - راه درازی را

۱- * ف .

۲- قرآن کریم : ۶۱:۱ .

- می‌بویم - میان شبنم و گل و آب - در افقها ستاره‌ای می‌جویم - میلاد روح را زیر سقف آسمان - چشمه‌ای را که لهب عطش فرو بنشاند و منزلی را برای مسافری خسته .
- * ه - جیکور ، جیکور ، نان و آب کجاست ؟ - شب رسیده و راهنمایان در خواب ، - و قافله از گرسنگی و عطش بیدار - بادی شدید و در افق صداها می‌پیچد - و بیابانی که در گستره‌اش ، راهی مقابل ما نمی‌نماید و آسمان شب ، کور - جیکور ، برای ما دری بگشا که واردش شویم - یا به روشنایی ستاره شبی با ما فسانه‌ای بساز .
- * و - چه کسی در این شب دراز و ترسناک بار صلیب را بر دوش می‌کشد ؟ - که می‌گیرد و که پاسخ می‌دهد گرسنه برهنه را ؟ که مصلوب را از دار فرود می‌آورد ؟ که لاشه‌خوران را از زخمش دور می‌کند ؟ که تاریکی را از یارانش می‌زداید - و به جای خار گل می‌نهد ؟ آه ای جیکور کاش می‌شنیدی ، - آه ای جیکور کاش بودی - کاش از تو روحی متولد می‌گشت - تا رهروان ببینند - ستاره‌ای که برای گم گشتگان می‌درخشد .
- * ز - امشب اندوهم سنگین و توانفرساست - گویی عذاب زنجیرشدگان در جهنم است - اندوه من ناآشناست - فرزند لحظه‌ای گذرا - بی آنکه زاده شده باشد - ناگاه میان خنده‌ام قامت می‌افزاید - به خلقتی تمام - گویی از پس کومه‌ای ، بعد از خوابی به درازی قرن‌ها ، سر بر می‌آورد .
- * ح - من و هزاران سال - خسته ، ملول ، اندوهگین - از بی‌مکان - زیر سقف آسمان - در اندروم وجودم می‌میرد - بی‌امید - و من و هزاران سال - خسته ، ملول ، اندوهگین .
- * ط - فرشته کوچکم ، غم را می‌شناسی ؟ گریه تلخ را ؟ عشق و پشیمانی را ؟
- * ی - امیدی است از دست شده و خردی نابسامان ، میان عشقی چیره و زخمی بی‌درمان و گمراهی که روزگار پرده از چهره‌اش برداشت ، کبوتر چون ترانه سر کرد اندوه مرا و غم خودش را با من قسمت کرد ، از مرثیه من بر آرزوهای بر بادرفته چه سود ؟
- بیهوده تباه شده‌هایش را می‌جویم و جمع می‌کنم که مرگ در کمین من و آنهاست .
- * ک - پر از خشم و کینه بر آسمان و بر بشر - خشمگین بر قضا ، طاعنی بر قدر - سحرگاه جز فرود آمدن شب را نمی‌خواهم - از صفا بیزار و عاشق کدورت - در تصاویر جز منظره خون نمی‌خواهم - پر کینه بر آسمان و بر انسان .
- * ل - اگر می‌دانستند که در طبیعت عدالتی است که ظلم دو کف‌ه‌اش را در هم شکسته ، سرباز زدن از آن را ، و کفران محزونان را ، روا می‌دانستند .
- * م - بر سپیده‌روزی نو دیده گشودیم ، ای درخشش آرزو ، پایکوبی کن ای خورشید ، می‌دانی چه شد ؟ ما صبح پنهان خود را از شب دی‌جور باز ستاندیم ، می‌دانی که ما پیشاپیش بهار ، موسم خوشی را مژده دادیم ، زمانی غروب کردی و چون بازگشتی صبح جلودار کاروان من بود .
- * ن - خدایا ، چرا رهایم کردی ؟ - و گمانم را مأیوس ساختی ؟ - و قلم را خونین ، و چشمم را گریان ؟ - اگر تو را - ای مهربان - عتاب نکنم - پس در میان آنانکه می‌بینم ، که را عتاب کنم ؟
- * س - خدای من ، فرسودم و در زمین هیچ نیست که فرسودگی را بزاید از لذتها خسته شدم که چون هر زمان به آن نزدیک گشتم ، مرا به سخره گرفت و پشت کرد .
- * ع - ای پروردگار بزرگ ، ای عذاب‌کننده من - ای آن‌که رؤیاها را در دیدگان می‌نهی ، ای آن‌که یقین و شک می‌کاری ، ای آن‌که دردها و شادیا و غمها را می‌فرستی ، برای من بدترین درد را برگزیدی - آیا رها نمی‌شوم ؟

می‌پندارم که فراموشم کرده‌ای ، وای بر من فراموشم کرده‌ای - فراموشم کرده‌ای .
 * ف - آن‌که دشت را گسترد و آسمان را بر فراز کوهها - که هستی نامش را به ترانه می‌خواند و به اوج قدرتش نگران
 است - غایت دنیا و دلها تسبیح ذات اوست ، و درخشش نور صبح نمازی پر خضوع بر آستانش ، و هر رنگ و
 هر خیال باد رحمت او و ستایش اوست .

فهرست منابع و مآخذ

- ۱- الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر - د. عبد الحميد جيدة ، دارالشمال للطباعة و النشر والتوزيع ، لبنان ، ١٩٨٦ .
- ۲- بدر شاكر السياب ، حيانه و شعره ، عيسى بلاطة - دارالنهار للنشر - بيروت - ١٩٧١ .
- ۳- الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية ، د. بكرى شيخ أمين ، دارالعلم للملایین ، ط ٥ - ١٩٨٦ .
- ۴- ديوان إبراهيم ناجي ، دارالعودة ، بيروت ، ١٩٨٨ .
- ۵- ديوان خليل ، دارمارون عبود ، بيروت ، ١٩٧٥ .
- ۶- ديوان السياب ، دارالعودة ، بيروت .
- ۷- ديوان صلاح عبدالصبور ، دارالعودة ، بيروت ، ١٩٨٨ .
- ۸- ديوان فدوى طوقان ، دارالعودة ، بيروت ، ١٩٨٨ .
- ۹- ديوان نازك الملائكة ، دارالعودة ، بيروت
- ۱۰- الرمزية والإدب العربي الحديث ، انطون غطاس كرم ، دارالكشاف ، بيروت ، ١٩٤٩ .
- ۱۱- الرومانتيكية ، محمد غنيمي هلال ، دارنهضة مصر للطبع والنشر .
- ۱۲- الشعر العراقي الحديث ، مرحلة و تطور ، د. جلال الخياط ، دارصادر ، بيروت ، ١٩٧٠ .
- ۱۳- الشعر العربي المعاصر ، قضايا و ظواهره الفنية ، د. عزالدين اسماعيل ، ط ٢ ، دارالعودة و دارالشفافة ، بيروت ، ١٩٧٢ .
- ۱۴- الشعر العربي الحديث في لبنان ، د. منيف موسى ، دارالعودة ، بيروت ، ط ١٠ ، ١٩٨١ .
- ۱۵- الشعر اللبناني ... اتجاهات و مذاهب ، د. يوسف الصميلي ، دارالوحدة - ط ١٠ ، ١٩٨٠ .
- ۱۶- الشعر المعاصر في اليمن ، الرؤية والفن ، د. عزالدين اسماعيل ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٢ .
- ۱۷- قضايا الشعر المعاصر ، نازك الملائكة ، منشورات الأدب ، بيروت ، ط ١٠ ، ١٩٦٢ .
- ۱۸- مذاهب الأدب ، معالم و انعكاسات ، ياسين الأوبى ، دارالعلم للملایین ، ط ٢٠ - ١٩٨٤ .
- ۱۹- نظرية الشعر عند الشعراء النقاد في الأدب العربي الحديث من خليل مطران إلى بدر شاكر السياب ، د. منيف موسى ، دارالفكر اللبناني ، ط ١٠ - ١٩٨٤ .

روند رشد جمعیت و تغییرات نرخ آن در بین کشورهای اسلامی^۱

خلاصه

در راستای سیاستهای جمعیتی تصوّر عمومی نظریه پردازان و دست اندرکاران مسائل جمعیتی بر این باور است که دین اسلام به عنوان يك مكتب و ایدئولوژی نه تنها با مسأله تحدید موالید مخالف است بلکه همواره خواهان افزایش جمعیت می باشد و در این رهگذر به آیات و احادیث و روایات مختلف استناد می کنند و نمود عینی این امر را در جمعیت زیاد و رشد فزاینده آن در کشورهای اسلامی قلمداد می کنند . این مسأله نویسنده را بر آن داشت تا کشورهای اسلامی را از این نظر مورد بررسی قرار داده و چگونگی رد یا قبول فرضیه فوق را در ارتباط با سایر عوامل مؤثر بر افزایش بی رویه جمعیت و رشد فزاینده آن مورد ارزیابی قرار بدهد . حاصل مطالعه به علّت طولانی بودن مطلب در سه مقاله جداگانه ولی در ارتباط با همدیگر، ارائه می گردد . اولین مقاله که خصوصیات ملیّ جمعیت کشورهای اسلامی را در بر می گرفت قبلاً در نشریه دانشکده ادبیات مشهد به چاپ رسیده است . مقاله حاضر چگونگی تحولات جمعیتی و رشد جمعیت کشورهای اسلامی در ارتباط با سایر عوامل مؤثر بر آن را مورد بررسی قرار می دهد . نتیجه گیری نهایی و ارتباط رشد جمعیت با توسعه اقتصادی مطلبی است که مقاله بعدی به دنبال آن خواهد بود .

یکی از خصایص ویژه کشورهای اسلامی ، همانند اغلب کشورهایی که هم اکنون به نام کشورهای در حال توسعه یا در حال رشد موسومند و خود جزئی از آنها می باشند ، این است که جمعیت این کشورها با آهنگی بسیار سریعتر از سرعت افزایش جمعیت در ممالک

توسعه یافته افزوده می شود. متأسفانه این روند افزایش نه چندان خوش آیند، حتی با اعمال تمهیداتی نه تنها در سطح ملی بلکه در گستره بین المللی - دست کم تا سال ۲۰۲۵ - نه در تمامی آنها بلکه در اغلب کشورها ادامه خواهد یافت. مسأله ای که نه تنها اغلب دولتمردان و روشنفکران این کشورها را نگران تبعات فزاینده آن ساخته است، بلکه کشورهای توسعه یافته نیز خود را در اثرات سوء حاصله از آن در آینده سهمیم و شریک می بینند به طوری که در سالهای اخیر با چشمی بازتر و دستی گشاده تر و برنامه ای جدی تر از کشورهای در حال توسعه نسبت به کنترل جمعیت در دنیا قدم بر می دارند.

شایان ذکر است که اغلب برنامه ریزان کشورهای در حال توسعه و حتی نظریه پردازان کشورهای توسعه یافته نیز، کاهش سریع آهنگ رشد جمعیت را شرط تحقق برنامه های توسعه اقتصادی و اجتماعی کشورهای در حال رشد قلمداد کرده اند. امری که اگر تحقق آن در کوتاه مدت غیر ممکن نباشد حداقل حصول به آن با توجه به ساختار جمعیتی این کشورها با مشکلات و موانع اساسی و عمده ای روبرو خواهد بود که مسلماً فائق آمدن بر این مشکلات تنها از طریق توسل به روشهای کنترل جمعیت در کنار بهبود بنیانهای اقتصادی و اجتماعی این کشورها جهت رسیدن به درجه ای از توسعه اقتصادی و انسانی امکان پذیر خواهد بود.

نگرانی های کشورهای توسعه یافته از انفجار جمعیتی کشورهای در حال توسعه تا حدودی موجه و دور از انتظار نمی باشد؛ زیرا هنگامی که رشد فزاینده جمعیت با کاهش نسبی منابع مادی ترکیب می گردد و اکش های متعدد و متفاوتی را به دنبال خواهد داشت که یکی از آنها حرکت مردم به سمتی خواهد بود که فرصت های به ظاهر بهتری را برای آنها ارائه می دهد، مثل مهاجرت های روستایی - شهری که علاوه بر دارا بودن ابعاد مختلف و پیچیدگی های خاص خود موجب بروز مسائل اجتماعی در شهرها نیز می گردد. ولی به نظر می رسد که اغلب حکومتها و اتباع آنها بیشتر نگران نوع کاملاً متفاوتی از مهاجرت، یعنی مهاجرت از کشوری به کشور دیگر می باشند؛ که دلایل این نگرانی شامل جنبه های مادی مسأله، ترس از سست شدن کنترل مرزهای ملی و حاکمیت سستی، اختلاط قومی، ترس از اشاعه شیوه های زندگی بیگانه، عادات فرهنگی، هنجارهای مذهبی، سرایت اپیدمی ها و امراض و می باشد. بویژه این که با توجه به تنش های سیاسی و اجتماعی در بعضی نواحی که مهاجرت های نسبتاً محدود بین المللی را اخیراً برانگیخته، و نیز با توجه به عدم تعادل روندهای جمعیتی بین کشورهای دارا و ندار، شکل گیری امواج بزرگ مهاجرتی در قرن ۲۱

بعید نمی‌نماید^۲ که نظری‌گذار به آمارهای ذیل این نتیجه‌گیری را تأیید می‌نماید.

کشور استرالیا که انتظار می‌رود جمعیت ۱۶/۷ میلیون نفری آن در سال ۱۹۹۰، به ۲۲/۷ میلیون نفر در سال ۲۰۲۵ افزایش یابد در کنار اندونزی قرار گرفته است که جمعیت آن در همین دوره از ۱۸۰ میلیون نفر به ۲۶۳ میلیون نفر خواهد رسید. یا کشورهای جنوب اروپا مثل اسپانیا، پرتغال، ایتالیا، فرانسه، یونان که افزایش جمعیت آنها در بین سالهای ۱۹۹۰-۲۰۲۵ مجموعاً ۵ میلیون نفر برآورد می‌گردد، نزدیک کشورهای شمال آفریقا (مراکش، الجزایر، تونس، لیبی، مصر) قرار دارند که پیش‌بینی می‌شود جمعیت آنها در همین دوره حدود ۱۰۸ میلیون نفر افزایش یابد. همچنین جمعیت اتانزونی براساس پیش‌بینی‌های جمعیتی در همین دوره ۲۵ درصد افزایش خواهد یافت که حجم افزایش جمعیت کشورهای جنوبی آن مثل مکزیک، گواتمالا طی همین دوره به ترتیب ۸۸ و ۲۵ درصد جمعیت خود خواهد بود. با این که جابه‌جایی‌های جمعیتی در این ابعاد مسأله امنیت و جمعیت را مطرح می‌کند ولی محدود کردن ورود مهاجران نومید را به کشورهای توسعه‌یافته در سالهای آینده به نظر بعید می‌نماید. لذا تحت تأثیر این فرایندهای جمعیتی توأم با ترکیب آن با مسائل مادی و تکنولوژیکی که به دنبال خود مهاجرتها، آلودگی محیط زیست و در نتیجه آن افزایش دمای محیط کره زمین، افزایش استفاده از اراضی و کشت و چرای بی‌رویه و مفرط و غیره را در پی خواهد داشت که نتیجه آن افزایش فشار جمعیتی کشورهای کم توسعه یافته و یا در حال توسعه به کشورهای توسعه یافته است که کشورهای مزبور را به واکنش در برابر افزایش بی‌رویه جمعیت و تبعات سوء آن روی مسائل اجتماعی - سیاسی و اقتصادی وا می‌دارد. البته لازم به یادآوری است که رویارویی کشورهای توسعه نیافته (ندار) با کشورهای توسعه یافته (دارا) که یکی از کمی جمعیت و مازاد تولید و آن دیگری از زیادی جمعیت و کمی تولید در عذابند چیز تازه‌ای نیست بلکه آنچه که تازگی داشته و روابط آنها را در آینده نه چندان دور به صورت بحرانی مطرح می‌کند حجم عظیم جمعیتی است که در کشورهای ندار نهفته است که تاریخ هرگز با آن روبرو نبوده است.

حال با در نظر گرفتن شمای کلی تحولات جمعیتی کشورهای دنیا، یادآوری می‌نماید که عامل تغییرات جمعیت در هر واحد سیاسی تحت تأثیر زاد و ولد، مرگ و میر و موازنه خالص مهاجرتهاست. که زاد و ولد یکی از دو پدیده طبیعی جمعیت و عامل منحصر به فرد افزایش آن در مقیاس جهانی است که این پدیده و روند تحولات و تغییرات آن

در جمعیت‌شناسی و جغرافیای جمعیت تحت عنوان باروری مورد مطالعه قرار می‌گیرد. بنابراین تغییرات سطح باروری در هر کشور مهم‌ترین عامل تغییرات قدر مطلق جمعیت، ساختار سنی و ترکیب جمعیتی آن می‌باشد. لذا به منظور آشنایی با چگونگی تغییرات جمعیت کشورهای اسلامی سنجه‌های باروری، یعنی میزان موالید، مرگ و میر اطفال باروری کل و بالاخره روند افزایش طبیعی جمعیت را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

سنجه‌های باروری

۱- میزان موالید در کشورهای اسلامی

متداولترین راه سنجش باروری استفاده از میزان خام موالید است که فراوانی و شدت باروری را نسبت به کل جمعیت مورد سنجش قرار می‌دهد. همان‌طوری‌که قبلاً در ساخت سنی جمعیت کشورهای اسلامی متذکر شدیم^۳ جوانی بیش از حد جمعیت کشورهای اسلامی در اثر موالید زیاد، در نتیجه بالا بودن باروری تحت تأثیر عمومیت ازدواج - پیش‌رسی ازدواج - و کاهش مرگ و میر عمومی، بویژه مرگ و میر اطفال می‌باشد. بنابراین با توجه به مشخصات عمومی جمعیت کشورهای اسلامی، نباید انتظار داشته باشیم که میزان خام موالید در کشورهای مذکور از حد متوسط جهانی که معادل ۲۷ در هزار می‌باشد تبعیت کند. میزان خام موالید در کشورهای اسلامی معادل ۴۲ در هزار برآورد شده است که به مراتب بیشتر از حد متوسط جهانی (۲۷ در هزار)، کمی کمتر از ۳ برابر میزان آن در کشورهای توسعه‌یافته (۱۵/۵ در هزار) و حتی بیشتر از نرخ آن در بین کشورهای در حال توسعه (۳۱/۲ در هزار) می‌باشد که بدون در نظر گرفتن نرخ موالید در پنج کشور امارات متحده عربی - آلبانی - لبنان - مالزی - اندونزی - که نه تنها از نظر موالید بلکه اصولاً از جهت کلیه خصوصیات جمعیتی، با بقیه کشورهای اسلامی متفاوت هستند، میزان موالید در کشورهای اسلامی به ۴۴ در هزار افزایش می‌یابد - از بین کشورها کشور اندونزی و مالزی حالت ویژه‌ای داشته و جزء معدود کشورهای تحت پوشش (ESCAD) کمیسیون اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل است که به علت پذیرش برنامه‌های بهداشت و تنظیم خانواده به عنوان بخشی از سیاستهای ملی خود، از سال ۱۹۶۰ به بعد توانسته‌اند میزان موالید خود را در بین سالهای ۸۰-۱۹۷۵ به میزان ۱۵ درصد تقلیل دهند^۴. در حالی که ایران نیز جزء همین کشورها بوده و

فقط موالید خود را در همین دوره به میزان ۲ درصد کاهش داده است. شایان ذکر است که کشور سنگاپور یکی دیگر از کشورهای تحت پوشش ESCAD می باشد که به علت دارا بودن ساختار سیاسی - اقتصادی - اجتماعی و جمعیتی ویژه خود (شهر چندملیتی) توانسته است در همین مدت میزان موالید خود را حدود ۳۱ درصد تقلیل دهد.

در حالت کلی کشورهای اسلامی می توانند از نظر میزان موالید و روند تحول آن در طول زمان به سه گروه ذیل طبقه بندی شوند:

۱- کشورهایی که میزان موالید آنها به علت ترکیب خاص جمعیتی به کارگیری سیاستهای جمعیتی به عنوان بخشی از سیاستهای ملی و اعمال سیاستهای بنیادی در جهت فراهم آوردن زمینه های فرهنگی نسبت به استفاده از وسایل ضدبارداری و کنترل موالید، پایین و کمتر از ۳۰ در هزار می باشد که شامل کشورهای بحرین - امارات متحده عربی - ترکیه - مالزی - لبنان - اندونزی - تونس و آلبانی می باشد که میزان موالید (در سال ۱۹۸۸) در بین کشورهای مذکور بین ۲۳ و ۲۹ در هزار متغیر و میزان استفاده از وسایل ضدبارداری در آنها حدود ۵۰ درصد می باشد. لازم به یادآوری است که در بعضی از این کشورها با اعمال تمهیدات فوق و استمرار در تعقیب برنامه های کنترل موالید، میزان آن نیز در دو دهه اخیر در سطح پایین نگه داشته شده و یا رو به تنزل نیز می باشد.

۲- کشورهایی که میزان موالید آنها بین ۳۰ تا ۴۰ در هزار بوده و شامل کشورهای چون مراکش - الجزایر - کویت - مصر می باشد که درصد جمعیت مسلمان این کشورها نسبت به گروه قبلی بیشتر بوده و درصد استفاده کنندگان از وسایل ضدبارداری نسبت به گروه قبلی پایین تر می باشد. از بین کشورها، کشوری مثل مصر که نمایانگر احوال جمعیتی کشورهایی چون ایران است با گذشت بیش از ۳۵ سال از اجرای مستمر سیاستهای تنظیم خانواده و بهره گیری از کمکهای وسیع سازمانهای بین المللی، میزان موالید آن در پی کاهش امیدوارکننده در دهه ۱۹۷۰، دوباره از سال ۱۹۸۳ رو به افزایش نهاده و در دوره پنجساله ۸۷-۱۹۸۲، از ۳۶ در هزار به ۴۱ در هزار افزایش یافته است.^۵

۳- گروه سوم بقیه کشورهای اسلامی را در بر می گیرد که میزان موالید آنها بسیار زیاد و بیشتر از ۴۰ در هزار در سال ۱۹۸۸ بوده است که با دارا بودن میزان باروری زیاد، درصد کم و ناچیز استفاده کنندگان از وسایل پیشگیری، وضعیت نه چندان مناسب اقتصادی و اجتماعی و عدم توانایی در سرمایه گذاری روی جمعیت و برنامه های بهداشت و تنظیم

خانواده و در صورت سرمایه گذاری - عدم وجود زمینه‌های فرهنگی در نتیجه پایین بودن سطح سواد - و اساساً عدم جابجایی مسأله و مشکل جمعیت به عنوان مانع مهم و بازدارنده در راه توسعه اقتصادی و اجتماعی و آنهم به صورت ساختاری، مشخص می‌گردند که حدود ۳۵ کشور و سرزمین اسلامی (۷۳٪ کشورها) از مجموع ۴۶ کشور و سرزمینهای مسلمان‌نشین (جمعیت مسلمانان بیش از ۵۰ درصد) را در بر می‌گیرد. شایان توجه است که کاهش میزان مولید، در کشورهایی که در دهه ۱۹۷۰ دارای بالاترین میزان مولید بوده‌اند (حدود ۴۶ در هزار) در حال حاضر به استثناء مالزی، مصر، ترکیه، تونس و کشورهای کوچک نفت خیز خلیج فارس، آنچنان زیاد نمی‌باشد. بدیهی است دوام نرخ بالای مولید را در این کشورها می‌توان علاوه بر مسأله اقتصادی و اجتماعی در اعتقادات مذهبی و فرهنگ و سطح باسوادی مردم جستجو کرد که قبولاندن برنامه‌های تنظیم خانواده و کنترل مولید، بویژه در بین مسلمانان متدین، با مشکلاتی مواجه می‌گردد و این برنامه‌ها اغلب تنها اقلیت تحصیل کرده را که مولید بالایی ندارند شامل شده است. علاوه بر این احتیاج به نیروی کار کودکان بویژه در نواحی روستایی و تلقی فرزند بیشتر در مفهوم عصای محکمر در زمان پیری را نباید از نظر دور داشت.

و صحت نظریه اقتصادی خردباروری را نسبت به تلقی افراد از بچه و فرزند به عنوان کالای سرمایه‌ای در کشورهای در حال رشد مورد تردید قرار داد. به طور خلاصه می‌توان گفت که پایه‌های عوامل مختلف، عدم توفیق کامل اغلب کشورهای جهان سوم و بخش عمده‌ای از کشورهای اسلامی در کنترل سطح باروری جمعیت خود، کم‌توجهی به مسائل بنیادی در زمینه‌های فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی است. گرچه در همه این کشورها مسئولان کم و بیش می‌دانند که بین نوع معیشت، سطح آگاهی و تمایل افراد جامعه به کنترل مولید از یک سو، و خواست و عمل افراد از سوی دیگر ارتباط بسیار معنی‌داری وجود دارد و با وجود تجربیات فراوانی که این کشورها اندوخته‌اند ولی این مسأله را جدی نمی‌گیرند و با خریدهای کلان وسایل پیشگیری، فقط جیب کشورهای تولیدکننده و فروشنده ابزار کمکی را پُر می‌کنند بی‌آنکه به فکر آماده‌سازی جامعه برای استفاده صحیح از این وسایل باشند؛ و کادر و سازمانهای اداری مناسبی را در سطح کشورها در راستای آن تدارک بینند. در این کشورها با وجود عدم اعتقاد زیاد به دارو و درمان و حتی عدم مصرف صحیح آن، آیا دست‌اندرکاران می‌توانند انتظار داشته باشند که زنان در سنین باروری برای جلوگیری از

بارداری هر روز دست کم بمدت ۳ تا ۴ سال مداوم و بدون فراموشی قرص مصرف کرده تا از یک ولادت ناخواسته جلوگیری شود، مسلماً جواب منفی خواهد بود که در این صورت باید قبل از هر اقدامی در این جوامع، در زمینه توسعهٔ یش جامعه‌شناسی باروری گام برداشت و پس از آماده کردن جامعه با اعمال سیاستهای جمعیتی در راستای برنامه‌ریزیهای اقتصادی و اجتماعی با مکانیسم‌های اجرایی ملموس و همه‌جانبه در چهارچوب سیاستهای اجرایی ارگانیک و به دور از هر گونه خوش‌باوری، به‌طوری‌که از بالاترین سطوح اجرایی و برنامه‌ریزی تا پایین‌ترین واحد اجتماعی یعنی خانوار را شامل گردد، اقدام به توزیع وسایل جلوگیری از بارداری پرداخت.

در خاتمه شایان ذکر است که بموازات کاهش درصد جمعیت مسلمان در بین کشورها از میزان موالید آنها کاسته می‌شود به‌طوری‌که این میزان در بین کشورهایی با اقلیت قابل ملاحظه جمعیت مسلمان (از ۴۷ تا ۷٪) به ۳۶ در هزار تقلیل می‌یابد به‌طوری‌که ۳۳٪ این کشورها دارای میزان مولیدی کمتر از ۳۰ در هزار می‌باشند که در این کاهش، میزان موالید بسیار نازل کشورهایی چون سنگاپور (۱۹ در هزار)، یوگسلاوی (۱۷ در هزار)، بلغارستان (۱۴ در هزار) بی‌تأثیر نیستند (جدول شماره ۱).

باروری کل (TFR)

همان‌طوری‌که قبلاً اشاره شد دست‌اندرکاران مطالعات جمعیتی، جمعیت‌شناسان و جغرافیدانان جمعیت جهت بیان باروری بر حسب کمیت از تعدادی شاخصهای استاندارد استفاده می‌کنند که این شاخصها نه تنها به علت پیچیدگی خود، بلکه از نظر دقتی که در مشخص کردن وضع موجود و کاربردشان در پیش‌بینی روند تحولات جمعیتی در آینده دارند با یکدیگر تفاوت پیدا می‌کنند. متداولترین راه سنجش سطح باروری، استفاده از میزان خام موالید است که به‌طور مختصر در مورد کشورهای اسلامی به آن اشاره شد. به کارگیری سایر شاخصهای باروری از قبیل میزان باروری عمومی، میزان باروری ویژه گروههای سنی، میزان تجدید نسل و در کلیه کشورهای اسلامی با توجه به مشکلات آماری موجود در مورد شاخصهای جمعیتی آنها، بویژه عدم وجود آمارهای یکنواخت و یکسان از نظر زمان آمارگیری و سطح آن ایجاب می‌کند که فقط از شاخص باروری کل (TFR) استفاده کرد. در حقیقت، باروری کل شاخصی است که باروری خالص را در یک

مقطع مشخص از زمان به صورت مختصر و مفید به دست می دهد به عبارت دیگر تعداد بچه هایی که یک زن در بعد از گذر از دوران باروری خود به دنیا می آورد . شاخص باروری کل برای کشورهای اسلامی در حدود ۶/۳ بچه برآورد شده است که نسبت به متوسط آن در بین کشورهای دنیا (۳/۷ بچه) رقمی است فوق العاده قابل ملاحظه ، ولی آنچه که جالب توجه است این است که شاخص مزبور در مورد کلیه کشورهای اسلامی به جز چند کشور تفاوت چندانی با هم ندارند ؛ به طوری که انحراف استاندارد آن معادل ۱۰/۰۲ و ضریب تغییرات آن برابر با ۱۶/۷ درصد می باشد . پایین ترین میزان باروری کل متعلق به کشورهای است که از دهه ۱۹۶۰ به بعد به طور جدی برنامه های بهداشت و تنظیم خانواده را دنبال کرده (ترکیه - مراکش - تونس - اندونزی - مصر - لبنان - مالزی - کویت - امارات متحده عربی و آلبانی) و سعی در پایین آوردن آن داشته اند می باشد که بعضی از این کشورها در برنامه های خود کاملاً موفق نیز بوده اند . از بین این کشورها کشور مالزی - لبنان - آلبانی به لحاظ دارا بودن سیاستهای جمعیتی مشخص ، بافت و ساخت سنی متعادل ، میزان باسوادی بالا و شمول وسیع برنامه های بهداشت و تنظیم خانواده ، دارا بودن اقلیت قابل ملاحظه غیرمسلمان و کشورهایی نظیر امارات متحده عربی و کویت به لحاظ ساخت و ویژگیهایی جمعیتی خود دارای کمترین میزان باروری می باشند (۳/۷ تا ۴ فرزند) . لازم به یادآوری است که گرچه بین تعداد بچه برای (TFR) هر زن و درصد جمعیت مسلمان در بین کشورهای اسلامی به علت وجود عوامل دیگر رابطه خطی کاملی وجود ندارد ؛ ولی نباید همبستگی بسیار بالا بین این دو پارامتر را نادیده گرفت . چرا که از بین عوامل مؤثر بر بالا بودن باروری در کشورهای اسلامی می توان به جوانی جمعیت آنها (بالا بودن میزان مولید) ، تعمیم و گسترش ازدواج و عدم فرهنگ استفاده از وسایل جلوگیری از بارداری اشاره کرد که در مجموع موجب بالا بودن میزان (TFR) باروری در بین آنها شده است . شایان ذکر است که این میزان در ایران در سال ۱۳۶۶ معادل ۶/۳ بچه ذکر شده که این رقم در نواحی روستایی ۷/۷ و در نواحی شهری معادل ۵/۴ بوده است .

مرگ و میر و امید به زندگی

میزان مرگ و میر در کشورهای اسلامی نسبت به حد متوسط آن در دنیا (۱۰/۶ در هزار) ،

کشورهای توسعه یافته (۹/۵ در هزار) و کشورهای در حال توسعه (۱۱ در هزار)، بالا بوده و معادل ۱۴/۸ در هزار برآورد گردیده است. در میزان مرگ و میر تفاوت‌های ناحیه‌ای چشمگیری که بیشتر تحت تأثیر گسترش طب پیشگیری و بهداشت عمومی، بالا بودن درآمد ملی و امکان سرمایه‌گذاریهای بهداشتی، ساخت سنی و ماهیت متفاوت عوامل و فاکتورهای محیط طبیعی است دیده می‌شود. کشورهای نفت خیز خلیج فارس با درآمد سرانه بالا، پایین بودن درجه جوانی جمعیت، ساخت و بافت جمعیتی و برخورداری نسبی از تسهیلات بهداشتی، دارای پایین‌ترین میزان مرگ و میر می‌باشند. مثل کویت، امارت متحده عربی و قطر که میزان مرگ و میر آنها حتی ۱/۳ کشورهای توسعه یافته است. این میزان در حدی است که انسان را نسبت به صحت آن مشکوک می‌سازد. کشورهای واقع در شمال آفریقا و ناحیه خاور میانه که تقریباً شرایط یکنواختی دارند مرگ و میر آنها حدود ۱۰ در هزار می‌باشد ولی کشورهای اسلامی شاخ آفریقا، ناحیه سودانی ساحل و شمال خلیج گینه به دلیل فقر عمومی، شرایط نامساعد آب و هوایی، وجود خشک‌سالی‌های متناوب و یا متوالی، وسعت زیاد بعضی از کشورها و عدم دسترسی سهل به مراکز بهداشتی و عدم تعمیم بهداشت عمومی و دارا بودن درصد زیاد جمعیت روستائین دارای نرخ مرگ و میر زیادی می‌باشند. حدود (۲۰ در هزار).

در کل می‌توان گفت که مرگ و میر عمومی در بین کشورهای اسلامی هنوز هم بالاست به طوری که در ۱۶ کشور کمتر از ۱۰ در هزار، در ۱۴ کشور بین ۱۰ تا ۲۰ در هزار و در چهار کشور بالای ۲۰ در هزار می‌باشد. علی‌رغم بالا بودن نسبی نرخ مرگ و میر خوشبختانه در سالهای اخیر میزان آن سیر نزولی داشته و مقدار آن در حال تنزل می‌باشد. میزان مرگ و میر اطفال زیر ۵ سال در کشورهای اسلامی با توجه به متوسط آن در بین کشورهای دنیا (۱۰۸ در هزار)، کشورهای توسعه یافته صنعتی (۱۸ در هزار) و کشورهای در حال توسعه (۱۲۱ در هزار) با دارا بودن نرخ معادل ۱۳۶ در هزار به طور متوسط، هرگز قابل مقایسه با کشورهای دیگر نمی‌باشد؛ ولی این نسبت از کشوری به کشور دیگر و از ناحیه‌ای به ناحیه دیگر متفاوت است. همانند اغلب شاخصهای جمعیتی، کشورهای نفت خیز کوچک خلیج فارس مثل کویت و امارات با درآمد ملی بالا، موالید نسبتاً کم و بافت مناسب جمعیت، گسترش طب پیشگیری و رعایت نسبی قوانین بهداشت و تنظیم خانواده همراه با کشور مالزی با درآمد ملی کم ولی با اتخاذ سیاستهای جمعیتی و برنامه‌های بهداشت و تنظیم

خانواده کارآمد در بعد از سال ۱۹۶۰ و تعمیم طب پیشگیری و دسترسی سهل طیف وسیعی از مردم به تأسیسات و تسهیلات بهداشتی و کشور آلبانی به علت نظام خاص سیاسی و تبعات ناشی از آن، توانسته اند میزان مرگ و میر اطفال را به سطح و استاندارد کشورهای توسعه یافته (بین ۲۲ تا ۳۴ در هزار) نزدیک کنند که بدون احتساب این کشورها میزان مرگ و میر اطفال در کشورهای اسلامی به ۱۵۱ در هزار افزایش خواهد یافت؛ و این در حالی است که هنوز این نسبت در بین اغلب کشورهای افریقای مرکزی (چاد - نیجر - گینه - مالی و ...)، افغانستان و از یک طرف به علت شرایط خاص آب و هوایی و وجود اپیدمیها، فقر عمومی، زایمانهای مکرر و بالا بودن باروری کل و عدم وجود برنامه های مشخص بهداشت و تنظیم خانواده و پایین بودن امید به زندگی در بدو تولد، و از سوی دیگر وجود تنش های سیاسی و جنگ های داخلی بسیار بالا بوده و متجاوز از ۲۲۰ در هزار می باشد که بدون احتساب میزان مرگ و میر اطفال این کشورها نرخ مرگ و میر کشورهای اسلامی به ۱۱۳ در هزار تقلیل خواهد یافت. خوشبختانه کشورهای اسلامی خاورمیانه و شمال آفریقا که به عنوان بخش مرکزی جهان اسلام شناخته می شود نسبت به دو گروه فوق الذکر حالت مناسبتری داشته و کشورهای نظیر مصر - لبنان - عراق - ایران - لیبی - تونس و مراکش به علت مساعدت های نسبی اقلیمی و شرایط طبیعی، تعقیب برنامه های بهداشت و تنظیم خانواده و کاهش نسبی باروری کل در بعد از دهه ۱۹۶۰، بالا بودن، سطح بهداشت عمومی و طب پیشگیری نسبی به تسهیلات بهداشتی در نتیجه دارا بودن درآمد ملی و سرانه نسبتاً بالا، توانسته اند میزان مرگ و میر اطفال را پایین بیاورند که حد متوسط آن برای کشورها حدود ۹۰ در هزار می باشد که با اعمال سیاستهایی که در این کشورها جهت پایین آوردن میزان آن به عمل می آید بدون کاهش چشمگیر باروری کل و موالید موجب تسریع در روند افزایش جمعیت آنها خواهد بود. میزان مرگ و میر اطفال در کشورهایی با جمعیت قابل ملاحظه اقلیت مسلمان (۷ تا ۴۷ درصد جمعیت مسلمان) کمی بالاتر از کشورهای اسلامی (۱۳۶ در هزار) و معادل ۱۴۲ در هزار برآورد شده است که این کشورها به دو گروه عمده تقسیم می شوند:

گروه اول کشورهایی است که این نرخ در بین آنها فوق العاده پایین می باشد مثل مورس (۲۹ در هزار)، یوگسلاوی (۲۸ در هزار)، سنگاپور (۱۲ در هزار) که بدون احتساب این کشورها نرخ مرگ و میر اطفال به ۱۹۲ در هزار افزایش خواهد یافت. در حالی که کشورهای گروه دوم عمده کشورهای توسعه نیافته ای مثل اتیوپی (۲۵۹ در هزار)، سیرالئون (۲۶۶ در هزار)،

موزامبیک (۲۹۸ در هزار) و چند کشور دیگر را شامل می‌گردد که بدون احتساب نرخ مرگ و میر اطفال این کشورها، که از هر نظر از وضع نامطلوب و نامساعدی برخوردارند، میزان مرگ و میر اطفال در بین کشورهای اسلامی با اقلیت جمعیت مسلمان (۷-۴۷ در هزار) به ۸۹ در هزار تقلیل خواهد یافت.

خوشبختانه مرگ و میر نوزادان در مجموع نسبت به مرگ و میر کودکان (زیر ۵ سال) در کشورهای اسلامی از وضع مساعدتری برخوردار است؛ به طوری که متوسط آن حدود ۸۶ در هزار برآورد گردیده است که کمی بالاتر از متوسط جهانی (۷۱ در هزار) و کشورهای در حال توسعه (۷۹ در هزار) می‌باشد ولی از کشورهای صنعتی (۱۵ در هزار) خیلی فاصله گرفته است. نرخ این شاخص همانند سایر شاخصهای جمعیتی در بین کشورها از تغییرات قابل ملاحظه‌ای برخوردار است، به طوری که میزان آن در بین ۴ کشور کویت، امارات، آلبانی و مالزی به علت شرایط خاص این کشورها که قبلاً به آنها اشاره شد، نزدیک به نرخ کشورهای صنعتی (۱۵ در هزار) بوده و بین ۱۹ در هزار در کویت و ۲۵ در هزار در امارات متحده عربی متغیر است؛ که اگر این کشورها را همراه با چند کشور دیگر که وضع مساعدتری نسبت به بقیه کشورها دارند (مثل عمان ۴۰ - ایران ۶۱ - تونس ۵۸ - سوریه ۴۷ - اردن ۴۳ و لبنان ۳۹ در هزار) را از کشورهای اسلامی کم کنیم متوسط آن به رقم ۱۰۷ در هزار افزایش خواهد یافت که از متوسط جهانی آن خیلی فاصله می‌گیرد. بدیهی است در افزایش این نرخ بعضی از کشورهای آفریقایی مثل مالی، گینه، چاد و سومالی که در اغلب شاخصهای جمعیتی وضع نامساعدی دارند؛ نقش بیشتری را ایفا می‌کند. وضع کشورهای اسلامی با اقلیت جمعیت مسلمان قابل ملاحظه (۷-۴۷ درصد) نیز از این نظر مشابه کشورهای اسلامی بوده و متوسط آن حدود ۸۷ در هزار برآورد گردیده است که وضع بعضی از کشورها مثل یوگسلاوی، شوروری سابق، بلغارستان، سنگاپور و سوریه به علت شرایط خاص اقتصادی - اجتماعی سیاسی و بافت جمعیتی، بسیار پایین (۹ تا ۲۵ در هزار) می‌باشد که بدون احتساب این کشورها نرخ مرگ و میر نوزادان به رقم ۱۰۹ در هزار افزایش خواهد یافت. در مجموع می‌توان گفت که بالا بودن نرخ مرگ و میر نوزادان در کلیه کشورهای اسلامی در نتیجه عدم دسترسی سهل به تسهیلات بهداشتی، بی‌سوادی اکثریت زنان، عدم واکسیناسیون بموقع بچه‌ها و عدم راهنمایی‌های لازم در غیاب پرسنل مختص، بالا بودن نوزادان کم وزن در زمان تولد و می‌باشد که به صورت ساختاری متأثر از عدم توسعه یافتگی این کشورها

است؛ و از این نظر آنچنان تفاوت عمده‌ای بین کشورهای مسلمان و کشورهای با اقلیت قابل ملاحظه جمعیت مسلمان دیده نمی‌شود و اختلاف عمده آن در بین کشورها در نتیجه اختلاف سطح توسعه یافتگی آنها می‌باشد.

امید به زندگی و احتمال بقا علی‌رغم افزایش آن در دهه‌های اخیر بویژه در بین سالهای (۸۷-۱۹۷۵) در بین کشورهای اسلامی، باز هم متوسط آن نسبت به کشورهای دنیا (۶۵ سال) و کشورهای صنعتی (بالای ۷۴ سال) پایین می‌باشد، به طوری که متوسط آن برای کشورهای اسلامی در سال ۱۹۸۷ حدود ۵۷ سال بوده است. که بدون احتساب ۴ کشور کویت (۷۳ سال)، امارات متحده عربی (۷۱)، آلبانی (۷۲) و مالزی (۷۰) رقم فوق‌الذکر برای بقیه کشورهای اسلامی به ۵۵ سال تقلیل خواهد یافت و اگر چنانچه در محاسبه این شاخص بعضی کشورهای افریقای مرکزی (موریتانی ۴۷ سال، مالی ۴۵، سنگال ۴۷، نیجر ۴۵، گینه ۴۲ و چاد ۴۶) و چند کشور دیگر مثل سومالی (۴۶) و افغانستان (۴۲ سال) را که به لحاظ ساخت و بافت جمعیتی خود، بالا بودن مرگ و میر اطفال و نوزادان، عدم امکانات مالی و وجود گرسنگی‌های مزمن و سوء هاضمه برای درصد قابل ملاحظه‌ای از جمعیت، عدم تسهیلات بهداشتی، عدم وجود بیمه‌های تأمین اجتماعی، سنگینی کار و مرگ و میرهای ناشی از آن و که دارای امید به زندگی پایین تری هستند ملحوظ نداریم، امید به زندگی در بین کشورهای اسلامی به ۶۲ سال یعنی برابر با رقم متناظر خود در کشورهای در حال توسعه افزایش خواهد یافت. در مجموع می‌توان گفت که بالا رفتن امید به زندگی در کشورهای اسلامی اخیر مربوط به افزایش آن در بعضی کشورهای اسلامی خاورمیانه (اردن - سوریه - تونس - ترکیه - عمان) مالزی و بعضی از کشورهای افریقایی در نتیجه توسعه نسبی اقتصادی و گسترش بهداشت عمومی، کاهش نسبی باروری و پایین آمدن مرگ و میر عمومی و اطفال در آنها می‌باشد. به طوری که در طول ۲۰ سال بین ۷ تا ۹ سال بر میزان سالهای امید به زندگی آنها افزوده شده است و این در حالی است که در همین مدت بر میزان آن در کشورهای نفت خیز کوچک و کم جمعیت خلیج فارس حدود ۴ تا ۵ سال افزوده شده است که میزان آن در حال حاضر با اغلب کشورهای توسعه یافته برابری می‌کند. در مورد کشورهای اسلامی با اقلیت قابل ملاحظه جمعیت مسلمان وضع آنچنان فرق نمی‌کند و میزان آن نزدیک به کشورهای اسلامی بوده و حدود ۵۶ سال می‌باشد.

افزایش جمعیت و روند آن در کشورهای اسلامی

نرخ افزایش جمعیت در کشورهای اسلامی با توجه به متوسط نرخ آن در بین کشورهای دنیا (۱/۷ درصد سالیانه) و کشورهای توسعه یافته (۰/۶ درصد) و کشورهای در حال توسعه (۲ درصد) بسیار بالا است و متوسط رشد سالیانه آن برابر با ۲/۸ درصد می باشد. این شاخص همانند سایر شاخصهای جمعیتی دستخوش تغییرات وسیع در بین کشورهای اسلامی می گردد و اگر چند کشوری که در کرانه بالا و پایین این شاخص قرار می گیرند را ملحوظ نداریم میزان آن در بین کشورهای اسلامی کم و بیش یکسان خواهد بود. بنابراین کشورهای اسلامی از این جهت با توجه به علل متفاوت مؤثر بر رشد جمعیت، می توانند به شرح ذیل طبقه بندی شوند:

گروه اول: کشورهایی که تحت تأثیر فقر عمومی، پایین بودن درآمد سرانه، پایین بودن سطح و درصد باسوادی، عدم دسترسی سهل به تسهیلات و تأسیسات بهداشتی و کلینیک های بهداشت و تنظیم خانواده و ... علی رغم داشتن درصد جمعیت مسلمان نسبتاً کم به کل جمعیت خود، در عین حالی که دارای میزان موالید فوق العاده زیاد (۴۴ تا ۵۱ در هزار) و باروری کل بسیار بالا (۵/۹-۷/۱) می باشند رشد سالیانه جمعیت محدود و کمی دارند که عامل محدود کننده رشد جمعیت آنها مرگ و میر فوق العاده زیاد اطفال (۳۷ تا ۱۳۸ در هزار) و بالا بودن مرگ و میر عمومی (۱۹ تا ۲۹ در هزار) می باشد که شامل کشورهای نظیر چاد، گامبیا، گینه کونا کری و مالی می گردد که سعی و کوشش و برنامه ریزی در جهت پایین آوردن مرگ و میر اطفال و مرگ و میر عمومی در این قبیل کشورها، که عملاً در راستای توسعه اقتصادی کشورهای مزبور در آینده امری است غیر قابل اجتناب، موجب رشد هر چه سریعتر و بیشتر جمعیت آنها خواهد شد، چرا که براساس تجربه ثابت شده است که سیاستهای جمعیتی در مهار کردن مرگ و میرها به مراتب موفق تر از کاهش باروری و میزان موالید بوده است. و در مجموع می توان گفت که این کشورها از نظر مراحل تحول جمعیتی خود در شرف ورود به مرحله دوم خود می باشند.

گروه دوم: کشورهایی را شامل می گردد که تقریباً از نظر درصد رشد افزایش جمعیت مشابه گروه قبلی بوده ولی علل کاملاً متفاوت و متضادی با هم دارند. بدین صورت که این کشورها برعکس گروه قبل علی رغم داشتن موالید کم (۲۹ تا ۳۷ در هزار) ولی به علت پایین بودن میزان مرگ و میر عمومی (۵ تا ۱۰ هزار) و مرگ و میر اطفال بسیار نازل (۲۹ تا

۴۸ در هزار) و میزان باروری کل نسبتاً کم ($3/2$ تا $6/8$ بچه)، ولی به لحاظ ساخت سنی نسبتاً مناسب و اتخاذ سیاستهای تنظیم خانواده و پایین آوردن میزان مولید به موازات تقلیل میزان مرگ و میر عمومی و اطفال به لحاظ دارا بودن درآمد سرانه نسبتاً بالا و تعمیم بهداشت همگانی و دسترسی سهل و ساده به امکانات بهداشتی و وسایل پیشگیری از حاملگی و مضاف بر آن به علت بالا بودن نسبی باسوادان و جمعیت شهری که پذیرش برنامه‌های تنظیم خانواده را در سطح وسیع امکان‌پذیر می‌سازد؛ از درصد رشد نسبتاً کمتری نسبت به سایر کشورهای اسلامی برخوردار هستند که شامل کشورهای امارات متحده عربی، بحرین، قطر، آلبانی، لبنان، مالزی، مصر، تونس و ترکیه می‌گردد که این کشورها با سطح فعلی باروری، در آینده با آنچنان مشکلات ناشی از افزایش جمعیت که سایر کشورها با آن مواجه خواهند بود روبه‌رو نخواهند شد. گو این‌که جهت بالا بردن درجه و سطح توسعه اقتصادی خود مجبور خواهند بود برنامه‌های بهداشت و تنظیم خانواده خود را دنبال کنند و این کشورها برخلاف کشورهای گروه اول از نظر مراحل تحول جمعیتی در مرحله سوم قرار دارند.

گروه سوم: که شامل بقیه کشورهای اسلامی در خاورمیانه و یکی دو کشور افریقای غربی و آسیایی می‌گردد از نظر مشکلات جمعیتی و روند افزایش آن شرایط پیچیده‌تری دارند و روی هم‌رفته تقریباً کمی کمتر از نصف جمعیت مسلمان دنیا را در بر می‌گیرد که پایه افزایش جمعیتی این کشورها را جمعیت فوق‌العاده جوان آنها (زیر ۱۵ سال، حدود ۴۵ درصد به بالا)، باروری کل زیاد ($6/6$ بچه) کاهش مرگ و میر اطفال و مرگ و میر عمومی، مولید زیاد (۴۴ در هزار) می‌باشد که در آینده با ثابت ماندن سطح باروری، تنزل مرگ و میر بویژه اطفال و داشتن پشتوانه بسیار قوی جمعیت بارور به علت جوانی جمعیت، بحران جمعیتی این کشورها را تحدید خواهد کرد. از این کشورها دو کشور پر جمعیت بنگلادش و پاکستان از نظر رشد جمعیتی وضع مناسبی نسبت به سایر کشورهای این گروه دارند ولی این امر بیشتر تحت تأثیر بالا بودن مرگ و میر عمومی بویژه اطفال آنهاست و این در حالی است که از نظر شاخص باروری کل و بافت سنی جمعیت پتانسیل زیادی را دارا می‌باشند که مثل کشورهای گروه یک، اگر مختصر کاهشی در میزان مرگ و میرها بدون توجه به سطح باروری صورت گیرد رشد جمعیتی آنها را حتی به مراتب بیشتر از سایر کشورها بالا خواهد برد. رشد جمعیت این کشورها از یک طرف و وجود سیاستهای جمعیتی و برنامه‌ریزیهای اقتصادی و اجتماعی از طرف دیگر، موجب گردیده است که

جمعیت این کشورها از نظر مراحل تحول جمعیتی در آستانه ورود به مرحله سوم یعنی رشد آرام جمعیت، در جا بزند. در مجموع اگر رشد $2/8$ درصد سالیانه را برای کلیه کشورهای اسلامی بپذیریم جمعیت آنها در طول ۲۵ سال یعنی در حدود یک نسل، در صورت تداوم باروری، دو برابر رقم فعلی خود خواهد بود و این در صورتی است که جمعیت کشورهای توسعه یافته در ۱۱۶ سال و کشورهای در حال رشد در ۳۵ سال جمعیت خود را دو برابر خواهند کرد. در حقیقت جمعیت مسلمانان دنیا که حدود ۷۹ درصد آنها در کشورهای اسلامی و ۲۱ درصد دیگر در بقیه کشورها زندگی می کنند در ۲۵ سال آینده بر مبنای آمار سال ۱۹۷۸، یعنی در سال ۲۰۱۲ با فرض باروری ثابت معادل دو میلیارد نفر خواهد بود. در خاتمه لازم به یادآوری است با توجه به خصوصیات جمعیتی کشورهای مالزی و اندونزی از بین کشورهای جهان سوم که در این مقاله و مقاله قبلی به آنها اشاره شده و رابطه جمعیت با توسعه اقتصادی این کشورها در مقاله بعدی مورد بررسی قرار خواهد گرفت، ممکن است بررسی دقیق وضع این کشورها و عملکرد آنها در راستای سیاستهای بهداشت و تنظیم خانواده به عنوان بخشی از سیاستهای جمعیتی، به اتخاذ سیاستهای مناسبتری در جهت کنترل جمعیت و تثبیت آن در کشورهای اسلامی منجر شود.

منابع و مآخذ

۱- توزیع فضایی کشورهای اسلامی قلمرو اسلام، وضعیت طبیعی و موقعیت جغرافیایی آنها، خصوصیات کلی و ویژگیهای خاص جمعیتی کشورهای اسلامی تحت همین عنوان در مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره ۱، سال ۲۶ به چاپ رسیده است. اما در مقاله حاضر روند تحولات جمعیتی نحوه افزایش جمعیت کشورهای اسلامی و عوامل مؤثر بر آن را در چهارچوب توزیع جغرافیایی و فضایی آنها مورد مطالعه قرار گرفته، تاراه را جهت روابط موجود میان عوامل جمعیتی و برخی از پارامترهای توسعه اقتصادی و انسانی هموار نماید.

۲- کندی - بل، در تدارک قرن بیست و یکم، ترجمه عباس فجر، انتشارات آگاه، سال ۱۳۷۳.

۳- جوان - جعفر، مشخصات جمعیتی کشورهای اسلامی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد،

شماره ۱، سال ۲۶.

4- STANLEY, P. Johnson, World Population and the united nation, 1988, P. 184.

۵- زنجانی - حبیب الله، جمعیت و توسعه، مجموعه مقالات، مرکز مطالعات و تحقیقات شهرسازی و

نعماری ایران، سال ۱۳۷۱، ص ۹۶.

نام کشور	درصد جمعیت مسلمان	جمعیت (میلیون نفر)			نرخ باروری در هر زن	نرخ طبیعی جمعیت (درصد)	نرخ باروری کلی	استاندارد از وسایل خانگی گازی	نرخ رشد سالانه جمعیت درصد		موازنه درصد رشد جمعیت (بین دو دوره)
		۱۹۶۰	۱۹۸۸	۲۰۰۰					۱۹۶۰-۸۸	۱۹۸۸-۲۰۰۰	
مصر	۹۰	۶۷	۵۱	۲۶	۳۵	۲/۵	۲/۸	۳۲	۲/۵	۲/۲	۰/۲
مالی	۹۰	۱۳	۸/۹	۲/۶	۵۰	۲/۹	۶/۷	۶	۲/۳	۳	-
ترکیستان	۹۰	-	۲/۹	-	-	-	-	-	-	-	-
بنگلادش	۹۰	۳/۴	۲/۳	۱/۲	۲۷	۳/۱	۶/۷	-	۲/۴	۳/۲	۰/۸
امارات متحده عربی	۹۰	۲	۱/۵	۰/۱	۲۳	۱/۹	۲/۸	-	۱۰/۵	۲/۳	۸/۲
کومور	۸۶	-	۰/۴	-	۴۶	۳	۶/۳	-	-	-	-
بنگلادش	۸۵	۱۵۱	۱۱۰	۵۱	۲۲	۲/۷	۵/۵	۲۵	۲/۷	۲/۷	۰
ازبکستان	۸۵	-	۱۶/۱	-	-	-	-	-	-	-	-
سنگال	۸۵	۹/۷	۷	۳	۴۶	۲/۷	۶/۴	۱۲	۳	۲/۷	۰/۳
نیجری	۸۵	۱۱/۵	۶/۷	۳/۲	۵۱	۳	۷/۱	۱	۲/۶	۳/۲	-
قریزستان	۸۵	-	۳/۷	-	-	-	-	-	-	-	-
گابیا	۸۵	-	۰/۸	-	-	-	-	-	-	-	-
صحرای غربی	۸۰	-	۰/۹۹	-	-	-	-	-	-	-	-
آذربایجان شوروی	۷۵	-	۶/۲	-	-	-	-	-	-	-	-
کینه	۷۵	۸/۹	۶/۶	۳/۷	۴۶	۲/۴	۶/۲	۱	۲/۱	۲/۶	۰/۵
سین جیگینگ	۷۵	-	۱۲	-	-	-	-	-	-	-	-
آلبانی	۷۵	۳/۸	۲/۱	۱/۶	۲۲	۱/۸	۳	-	۲/۲	۱/۶	۰/۸
سودان	۷۰	۳۴	۲۴	۱۱	۴۲	۲/۸	۶/۴	۵	۲/۷	۲/۹	-
قزاقستان	۶۰	-	۱۵	-	-	-	-	-	-	-	-
لیبان	۵۱	۳/۶	۲/۸	۱/۹	۲۹	۲/۱	۳/۳	۵۳	۱/۵	۲	۰/۵
مالزی	۵۱	۲۱	۱۷	۸/۱	۲۸	۲/۲	۳/۵	۵۱	۲/۶	۱/۹	۰/۷
چاد	۵۰	۷/۳	۵/۴	۳/۱	۴۴	۲/۵	۵/۹	۱	۲/۱	۲/۶	۰/۵
نیجریه	۲۷	۱۵/۹	۱۱/۶	۲۲	۵۰	۳/۵	۷	۵	۳/۳	۳/۵	۰/۲

نام کشور	درصد جمعیت مسلمانان	جمعیت (میلیون نفر)			نرخ موالید در هزار	نرخ مرگ و میر در هزار	رشد طبیعی جمعیت (درصد)	نرخ باروری کل	درصد استفاده از وسایل جلوگیری	نرخ رشد سالانه جمعیت درصد		نرخ
		۱۹۸۸	۱۹۹۸	۲۰۰۰						۱۹۸۸-۲۰۰۰	۱۹۸۸-۲۰۰۰	
ایرانی	۴۰	۶۱	۴۵	۲۴	۲۴	۲۳	۲۱	۶/۲	۲	۱/۲	۲/۶	۰/۴
سیرالئون	۳۰	۵/۲	۴	۲/۲	۲۸	۲۳	۲۵	۶/۵	۴	۲	۲/۶	۰/۶
گینه نو	۳۰	-	۳/۸	-	-	-	-	-	-	-	-	-
تانزانیا	۲۴	۴۰	۲۵	۱۰	۵۰	۱۴	۳/۶	۷/۱	۱	۳/۲	۳/۶	۰/۳
بورکینافاسو	۲۲	۱۲	۸/۶	۲/۵	۲۷	۱۸	۲/۹	۶/۵	۱	۲/۳	۲/۹	۰/۶
یوگندای	۱۹	۲۵	۲۲	۱۸	۱۵	۹	۰/۶	۱/۹	۵۵	۰/۹	۰/۵	۰/۲
غنا	۱۹	۲۰	۱۲	۶/۸	۲۴	۱۳	۳/۱	۶/۲	۱۰	۲/۷	۳/۱	۰/۲
نمیبیا	۱۸	-	۰/۷	-	۲۱	۹	۱/۲	۲/۵	-	-	-	-
موریتوس	۱۷	۱/۲	۱/۱	۰/۷	۱۹	۶	۱/۳	۱/۹	۷۸	۱/۸	۱/۲	۰/۶
بنین	۱۶	۶/۲	۴/۵	۲/۳	۵۰	۱۹	۳/۱	۷	۶	۲/۵	۲/۳	۰/۸
روسیه شوروی	۱۵/۵	۳۰/۸	۲۸/۲	۲۱/۲	۱۸	۱۰	۰/۸	۲/۲	-	۱	۱	۰/۲
مکزیکو	۱۵	۳	۲/۶	۱/۶	۱۶	۲۰	۱	۱/۶	۷۲	۱/۷	۰/۹	۰/۸
مالزی	۱۵	۱۲	۷/۹	۳/۵	۵۳	۲۰	۳	۷	۷	۲/۹	۳/۳	۰/۲
لیبیا	۱۵	۳/۵	۱	۲/۲	۲۵	۱۳	۲/۲	۶/۵	۷	۳	۳/۳	۰/۳
کامرون	۱۵	۱۵	۱۱	۵/۵	۲۲	۱۶	۲/۶	۵/۷	۲	۲/۲	۲/۷	۰/۲
هند	۱۱	۱۱۰/۲	۸۲۰	۴۴۲	۳۲	۱۱	۳/۱	۲/۲	۳۵	۲/۲	۲	۰/۲
بنگلادش	۱۰/۵	۹/۱	۹	۷/۹	۱۳	۱۲	۱	۱/۹	۷۶	۰/۵	۰/۱	۰/۲
موزامبیک	۱۰	۲۰	۱۵	۷/۵	۲۵	۱۸	۲/۷	۶/۲	-	۲/۵	۲/۷	۰/۲
سریلانکا	۸	۱۹	۱۷	۹/۹	۲۳	۶	۱/۷	۲/۶	۶۲	۱/۹	۱/۲	۰/۷
نروژ	۷	۴/۷	۳/۳	۱/۵	۲۵	۱۲	۳/۱	۶/۱	-	۲/۸	۲/۲	۰/۲
مالایسیا	۷	۱۷	۱۱	۵/۳	۲۵	۱۴	۳/۱	۶/۶	-	۲/۸	۳/۳	۰/۵

الف- سونیهای خالی مربوط به کشورهای تازه استقلال یافته آسیای میانه، و بعضی کشورهای کوچک می باشد که به علت عدم دسترسی به آمارهای مطمئن، فقط رقم کل جمعیت آنها ذکر گردیده است.

ب- بقیه آمار و رقم از کتاب: Defining and Measuring Human development, HDR, 1990 برانست شده است. که در تحلیل متن مقاله نیز از همین آمار استفاده شده است.

مقایسه اثربخشی مدارس دولتی با مدارس غیرانتفاعی

خلاصه

در این مقاله، با مقایسه اثربخشی مدارس دولتی و مدارس غیرانتفاعی، چگونگی جریان عمل این مدارس از جهت اثربخشی مواد درسی، منابع، نتایج، جو آموزش، رهبری و تصمیم‌گیری بررسی شده است. تعداد ۱۲ مدرسه، در مقاطع مختلف با ۶۰۶ نفر معلم از بین ۱۲۵ مدرسه در شهرستان ارومیه از طریق یک پرسشنامه به صورت سه مقیاس - کم، متوسط و زیاد - مورد بررسی قرار گرفته‌اند. نتیجه این ارزیابی آماری، بیانگر این واقعیت است که گرچه عملکرد مدارس غیرانتفاعی در دوره‌های مختلف تحصیلی و در مدارس دخترانه و پسرانه متفاوت است، با این حال نسبت به مدارس دولتی از اثربخشی بیشتری برخوردار هستند. به عبارت دیگر، این مدارس دارای مدیریت بهتر، مواد درسی و کمک آموزشی بیشتر و نیز محیط آموزشی مساعدتر هستند.

چکیده مقاله

فعالیت مدارس غیرانتفاعی در کنار مدارس دولتی، از جمله تغییرات و رویدادهای مهمی است که نظام آموزشی کشور ما در طول سالهای پس از انقلاب اسلامی تجربه کرده است. این مدارس، زیر نظر وزارت آموزش و پرورش کشور، مطابق با اهداف و سیاستهای آن ولی با مشارکت مالی مردم اداره می‌شوند. مدارس غیرانتفاعی با وجود فرض‌ها و اصول زیربنایی قوانین مربوطه، مبنی بر آزادسازی بخشی از هزینه‌های آموزش و پرورش به صورت واگذاری تأمین آن به خانواده‌های مرفه در جهت رسیدگی بیشتر به فرزندان خانواده‌های غیرمرفه و در نتیجه ارتقاء سطح آموزش و پرورش آنان، به جهت تکیه بر توان

مالی والدین برای پذیرش دانش آموزان خود، از بحث و انتقاد به دور نبوده است. از طرفی گفته می شود که این مدارس ضمن افزودن به توان مالی وزارت آموزش و پرورش که در نهایت به نفع همه فرزندان کشور است، راه را برای ظهور نوآوریهای و خلاقیتها در زمینه های مختلف مدارس باز کرده و بر تنوع خدمات آموزش و پرورش مدارس خواهند افزود و از طرف دیگر چنین می نماید که آنها موجبات تعمیق شکاف طبقاتی را فراهم آورده و عدالت اجتماعی و فرصتهای آموزش برابر را خدشه دار خواهند ساخت و در پایان، این نابرابری را به نفع فرزندان مرفه جامعه نظیر نابرابری در ورود به دانشگاهها، تمام خواهند کرد. این تحقیق در نظر داشته است که با مقایسه اثربخشی مدارس دولتی و مدارس غیرانتفاعی، چگونگی جریان عمل این مدارس را از جهت ابعاد اثربخشی مواد درسی، منابع، نتایج، جو آموزش، رهبری و تصمیم گیری روشن ساخته و از این طریق به شناخت بیشتر نقاط ضعف و قوت آنها کمک نماید. تعداد ۱۲ مدرسه دخترانه و پسرانه ابتدایی، راهنمایی و متوسطه با ۶۰۶ نفر معلم از بین ۱۲۵ مدرسه با ۳۱۱۱ نفر معلم در شهرستان ارومیه از طریق یک پرسشنامه ۳۵ سؤالی به صورت سه مقیاس - کم، متوسط و زیاد - مورد بررسی قرار گرفتند.

نتایج حاصل از تحلیل های آماری، نشان داد که گرچه عملکرد مدارس غیرانتفاعی در دوره های تحصیلی مختلف و مدارس دخترانه و پسرانه متفاوت است، با این حال به طور کلی نسبت به مدارس دولتی از اثربخشی بیشتری برخوردار هستند. به عبارت دیگر این مدارس دارای مدیریت بهتر، مواد درسی و کمک آموزشی بیشتر و نیز محیط آموزشی مساعدتر و مطلوبتری هستند. بدین ترتیب با وجود نظرات متفاوت برله و علیه مدارس غیرانتفاعی، در بحث و بررسیهای مربوط به این مدارس نمی توان نظر مساعد معلمان مدارس را در خصوص ابعاد اثربخشی مدارس غیرانتفاعی - یعنی مسأله تحقیقی پژوهش حاضر - از نظر دور داشت.

مقدمه

بعد از تأسیس اولین مدرسه رسمی و قانونی ایران در سال ۱۲۳۰ شمسی بنام مدرسه دارالفنون، نظام آموزشی ایران تا این تاریخ تغییر و تحولات متعددی را پذیرفته است. از جمله اهم آنها اصلاحاتی است که در سالهای تحصیلی ۴۵-۱۳۴۳ و ۵۴-۱۳۵۳

در خصوص آموزش متوسطه و رسمیت یافتن «مدارس ملی» صورت گرفته است مدارس که تا پیروزی انقلاب اسلامی فعالیت داشته و از اول تیرماه سال ۱۳۵۹ به صورت دولتی درآمدند. تأسیس مدارس «غیرانتفاعی» در کنار مدارس دولتی گرچه در تبصره یک مصوبه شورای انقلاب پیش‌بینی شده بود، با این حال لایحه مربوطه در سال ۱۳۶۷ در مجلس به تصویب رسیده و از سال ۶۹-۱۳۶۸ این مدارس به طور رسمی آغاز به فعالیت کردند.

مدارس غیرانتفاعی که تعداد آنها هر سال نسبت به سالهای پیش رو به فزونی است برحسب تعریف آن در قانون مربوطه، مدارس هستند که زیر نظر وزارت آموزش و پرورش کشور، مطابق با اهداف و سیاستهای آن، و با مشارکت مالی مردم اداره می‌شوند. گرچه به نظر خیلی‌ها نام «غیرانتفاعی» چندان هم با مسمای نیست، با این حال فرض اولیه آنها این است که از نفع طلبی، و یا حداقل از اولویت آن به دور بوده و در جهت سیاستها و خط‌مشی‌های آموزش و پرورش کشور عمل کنند.

به همین جهت صدور مجوز تأسیس آنها توسط آموزش و پرورش با بررسی‌های نسبتاً مفصل همراه بوده و اداره آنها نیز تحت نظر سازمان آموزش و پرورش کشور انجام می‌پذیرد.

فعالیت مدارس غیرانتفاعی در کنار مدارس دولتی، با وجود فرضها و اصول زیربنایی قوانین مربوطه، به جهت تکیه بر توان مالی والدین برای پذیرش دانش‌آموزان - اگر نه به عنوان تنها معیار ثبت نام در این مدارس، حداقل به عنوان مهمترین آنها - و اثرات ناشی از این امر از تردید و دودلی و انتقاد به دور نبوده است. به همین جهت این تحقیق بر آن است که نگرش مدیران، والدین و دانش‌آموزان مدارس غیرانتفاعی و دولتی، و اثربخشی این مدارس را در مقایسه با یکدیگر مورد بررسی علمی قرار داده و با استخراج نتایج مربوطه، مسؤولان آموزش و پرورش و علاقه‌مندان دیگر را در کسب تصویر علمی از این مدارس یاری دهد.

بیان مسأله

حضور فعالیت مدارس غیرانتفاعی در کنار مدارس دولتی، عمده به جهت پذیرش فرزندان خانواده‌ها و اقشار مرفه شهری به صورت اخذ شهریه از جهات متعدد در بین افراد و محافل مختلف، نظیر مسؤولان آموزش و پرورش، مدیران مدارس، و والدین دانش‌آموزان، محل بحث فراوانی بوده است که مستلزم بررسی علمی دقیق‌تر در جهت افزایش دید عموم نسبت به این موضوع و ایجاد زمینه لازم برای ارزشیابی آنها در جهت بهبود

تصمیمات مربوطه می باشد.

این تحقیق در نظر دارد اثربخشی مدارس غیرانتفاعی را از جهت ابعاد اثربخشی - مواد درسی، نتایج، جو آموزشی، رهبری و تصمیم گیری - با مدارس دولتی مقایسه کرده و بدین ترتیب نقاط ضعف و قوت آنها را به طور تطبیقی استخراج نماید. این پژوهش در خصوص مدارس نمونه آماری ضمن بررسی نظری مدارس خصوصی با مدارس دولتی، با استفاده از پرسشنامه ای به مقایسه مدارس غیرانتفاعی با مدارس دولتی، پرداخته است.

سابقه موضوع تحقیق

شکی نیست که مدارس غیرانتفاعی گامی در جهت خصوصی سازی آموزش و پرورش می باشد. موضوعی که در کشورهای مختلف جهان سابقه نسبتاً زیادی دارد. اگر نه عیناً به همین شکل «غیرانتفاعی» آن، بلکه به مفهوم اصلی این مدارس یعنی دریافت پول در مقابل ارائه خدمات آموزش و پرورش.

اساس و دلایل برپایی مدارس غیرانتفاعی - به مفهوم آموزش و پرورش خصوصی - در کشورهای دیگر به خصوص کشورهای غربی جدای از دلائلی بوده است که موجب تأسیس این مدارس در کشور ما گردید. در کشورهای غربی، به رسمیت شناختن حق والدین برای تهیه و تدارک آموزش و پرورش مطلوب برای فرزندان خویش، حتی اگر به معنی «خریدن» آموزش و پرورش بهتر توسط والدین پردرآمد به فرزندان خویش باشد، اساس نظری تأسیس این مدارس را فراهم می آورد. ولی در کشور ما مدارس غیرانتفاعی برای مشارکت دادن مالی مردم در امر آموزش و پرورش که به خاطر افزایش جمعیت دانش آموزان، و نیز تورم و محدودیت مالی در سطح کشور، با کاهش منابع آموزش لازم و یا عدم افزایش آنها به تناسب افزایش جمعیت دانش آموزان مواجه شده بود، مجوز فعالیت یافتند. فرض زیربنایی این مدارس هر چه باشد، عملاً در جهت مفهوم مدارس خصوصی متصور هستند به همین دلیل بررسی آنها مستلزم بررسی مدارس خصوصی و نیز بررسی این نوع از مدارس خصوصی در شرایط فعلی کشور ما می باشد.

مدارس خصوصی، موافقتها و مخالفتها

پدیده مدارس خصوصی نیز مثل هر مفهوم دیگری دارای مخالفان و موافقان مختلفی

است که هریک از آنان با توجه به دیدگاه نظری، فلسفی و اجتماعی خود به طور کلی و نیز با توجه به اهداف مورد نظر و مطلوب خود برای آموزش و پرورش در جامعه، نظرانی ارائه داده اند. از جمله دلایل طرفداران مدارس خصوصی، می توان موارد زیر را بر شمرد:

۱- در جامعه انسانی که تساوی در هیچ زمینه آن به طور کامل وجود ندارد، عدم تساوی در آموزش و پرورش نیز نه تنها ناگزیر بلکه «حق» است.

۲- والدین حق دارند که در هزینه کردن در آمد خانواده اولویت خود را ملحوظ دارند، برخی به خانه، ماشین و تجملات زندگی تمایل دارند و برخی به فراهم آوردن امکانات هر چه بهتر به فرزندان خود.

۳- مدارس خصوصی نظیر مایملک شخصی افراد، مورد دقت و مواظبت بیشتری است به همین جهت آنها هزینه های آموزشی را به هدر نداده، از حداقل امکانات استفاده حداکثر کرده و به همین جهت دارای امکانات و توان بالقوه آموزشی و در نتیجه آموزش و پرورش بهتری هستند.

منتقدان مدارس خصوصی نیز بر موارد دیگری تأکید دارند، از آن جمله:

۱- آموزش و پرورش بهتر که مورد نظر مدارس خصوصی است، باید برای همه کودکان جامعه فراهم آورده شود نه فقط به فرزندان خانواده های پردرآمد.

۲- مدارس خصوصی به خاطر پذیرش دانش آموزان مرفه و جدا کردن آنان از اقشار دیگر جامعه، در نهایت اختلاف طبقاتی را عمیق تر می کند.

۳- مدارس خصوصی به خاطر امکانات مادی، مالی و انسانی بیشتر، آموزش و پرورش بهتری را برای دانش آموزان فراهم آورده و آنان را برای موفقیت های آتی و داشتن موفقیت های کلیدی و برتر در آینده، آماده تر می سازد و بدین ترتیب فرصت پیشرفت و ترقی دانش آموزان غیرمرفه کاهش می یابد^۱.

۴- آموزش و پرورش یک امر اجتماعی است و قابل مقایسه با خدمات و امکانات دیگر مثل خانه و ماشین نمی باشد. باید در اختیار جامعه باشد و منافع آن نیز باید به کل جامعه

۱- اعظم مجد بیگی، علی، «مدارس غیرانتفاعی و نقش آن در ایجاد فرصت های برابر آموزشی»، فصلنامه

تعلیم و تربیت، شماره ۲۷ و ۲۸، پاییز و زمستان ۱۳۷۰، صفحه ۲۴.

بازگردد، نه به افشار برگزیده^۱.

نکات فوق می‌تواند در مورد مدارس غیرانتفاعی در کشور ما نیز - از آن جهت که این مدارس نوعی مدارس خصوصی هستند - صادق باشد ولی از این جهت که این مدارس با مدارس خصوصی کشورهای غربی تفاوت داشته و در شرایط متفاوتی فعالیت می‌کنند، نیازمند بررسی دقیقتری است که ذیلاً به آنها پرداخته می‌شود.

در مورد نکات مثبت و محاسن مدارس غیرانتفاعی در کشور ما، به خصوص در وضعیت فعلی کشور - نه مطلق وجود این مدارس در طول تاریخ - می‌توان موارد زیر را مدنظر قرار داد:

۱- این مدارس در شرایط فعلی کشور ما، به علت محدودیت منابع مالی آموزش و پرورش که ناشی از افزایش جمعیت دانش‌آموزان، تورم و کاهش درآمد دولت است، برپا شده و راهی برای جلب منابع مالی از جانب مردم می‌باشد. گرچه جلب منابع مالی برای آموزش و پرورش می‌تواند راههای دیگری هم داشته باشد ولی مدارس غیرانتفاعی نیز خود یک راه حل علمی و ممکن است.

۲- مدارس غیرانتفاعی با پذیرش مسئولیت آموزش و پرورش فرزندان خانواده‌های مرفه به هزینه خود آنان، منابع مالی جامعه را در جهت رسیدگی و توجه هر چه بیشتر به فرزندان خانواده‌های غیرمرفه آزاد می‌کند؛ بنابراین به موازات فراهم آمدن امکانات بهتر برای فرزندان خانواده‌های مرفه به هزینه خود آنان، دولت می‌تواند امکانات مالی آزاد شده را در خدمت آموزش و پرورش دانش‌آموزان غیرمرفه به کار گیرد. و از این طریق، سطح آموزش و پرورش کل فرزندان کشور را در شرایط مالی ناگوار بالا ببرد.

۳- از آنجایی که مردم با فراهم آوردن هزینه این مدارس به صورت پرداخت شهریه، در ایجاد و پابرجایی آنها سهم هستند مسئولیت بیشتری را در قبال آنها احساس کرده و در زندگی عادی آنها، حضور بیشتری خواهند داشت؛ و در مقابل چون معلمان و مسؤولان نیز منابع مالی خود را به طور مستقیم از والدین دریافت می‌کنند بنابراین نسبت به ایجاد رضایت در والدین و دانش‌آموزان، مسئولیت بیشتری احساس کرده و در مقابل آنان بیش از مدارس دولتی

1- Griggs, cline (1985) Private edncation in Britain, The Flrner Press, P. 136-157.

- که رابطه تأمین هزینه از جانب والدین و مدیران و معلمان مدرسه، به صورت غیرمستقیم می باشد - پاسخگو هستند که به ناچار موجب تأمین هر چه بیشتر خواسته ها و انتظارات والدین می گردد و از آن جا که کیفیت، مستلزم انتخاب بوده و انتخاب هم مستلزم خصوصی سازی برای ایجاد تنوع می باشد^۱؛ مدارس غیرانتفاعی در کل، موجب تأمین هر چه بیشتر انتظارات والدین و دانش آموزان - و در نهایت یعنی ارتقاء سطح کیفی آموزش و پرورش - می گردد.

۴- مدارس غیرانتفاعی به خاطر کسب منابع مالی مورد نیاز فعالیتهای آموزش و پرورش آنها بر طبق تقاضای والدین و دانش آموزان می توانند خدمات متنوعی ارائه دهند. به عبارت دیگر این مدارس می توانند در صورت درخواست والدین و دانش آموزان و نیز تأمین منابع مالی لازم، خدمات مورد نیاز مراحل مختلف رشد دانش آموزان را - اعم از خدمات آموزش و پرورشی - ارائه نمایند.

۵- «از مدارس غیرانتفاعی می توان جهت بنای الگوی تغییرات مناسب برای شکستن روال عادی و سنتی نامطلوب موجود در مدارس استفاده کرد. در این الگو هماهنگی فعالیتهای آموزشی با اهداف تعلیم و تربیت، اعمال مدیریت آموزشی مناسب، گزینش روشهای مناسب تدریس، ارزشیابی رشد دانش آموزان نه سنجش محفوظات آنان، هدایت تحصیلی، شغلی، جسمانی، اخلاقی، عقلانی، روحی و روانی و معنوی دانش آموزان، نظارت در راهنمایی، مربیان، و اجرای صحیح قوانین مصوب از عوامل اساسی محسوب می شوند»^۲.

مدارس غیرانتفاعی با انتقادهای مختلف از جانب والدین، مربیان و معلمان مختلف مواجه می باشد که بعضی از آنها بیانگر نکات جدی و حساس نیز هستند که از جمله آنها، می توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- مدارس غیرانتفاعی از آن جهت که نمی توانند در دسترس همه دانش آموزان کشور و حتی همه دانش آموزان خانواده های مرفه، قرار گیرد - زیرا که تأسیس این مدارس بستگی به میزان تقاضای موجود داشته و به همین جهت در روستاها و شهرهای کوچک و حتی

1- Pring, Richard (1987) Privatization in education, Journal Educational Policy, Vol. 2, No. 4, P. 89-299.

۲- برنجی، محمدرضا، «مدارس غیرانتفاعی کمکی به توسعه آموزش و پرورش»، فصلنامه تعلیم و تربیت، سال چهارم، شماره ۳، ۴، ۱۳۶۷، صفحه ۵۳.

در مناطقی از شهرهای بزرگ هم تأسیس نشده‌اند. مفاهیم «آموزش رایگان»^۱، «آموزش همگانی»^۲، «آموزش اجباری»^۳ و از آنها مهمتر «فرصت آموزش یکسان»^۴ - یعنی همان مفاهیمی را که سالها مورد تبلیغ مربیان و اندیشمندان بوده است - بر هم می‌زند. و به همین جهت، دیگر نمی‌توان از فرصت مساوی همه کودکان کشور برای برخورداری از آموزش برابر نیاز و مورد نظر خود، صحبت کرد. بدین ترتیب این مدارس در سطح کلان جامعه، ناقض عدالت اجتماعی - جنبه عدالت آموزشی و پرورشی - است و در سطح خرد یعنی جمعیت دانش‌آموزی، موجب توزیع نابرابر خدمات آموزشی، آن هم بر مبنای توان مالی والدین - ملاک غیر علمی و غیر آموزشی - استوار است، می‌باشد.

۲- حضور و فعالیت این مدارس در جوار مدارس دولتی، عملاً می‌تواند موجب دسته‌بندی دانش‌آموزان به دو قشر غنی و فقیر باشد. دانش‌آموزان این مدارس نیز، در طول دوران تحصیل خود به تدریج به این موضوع و نیز به دوستان خود که از اقشار مرفه جامعه هستند عادت کرده، از اقشار غیرمرفه غافل شده و حتی آنان را نادیده می‌گیرند این دانش‌آموزان تمایل خواهند داشت که در بزرگسالی نیز دوستان و همکاران خود را از همین دانش‌آموزان یا هم‌کلاسه‌های خود که آشنایی و شناخت بیشتری از همدیگر دارند انتخاب نمایند؛ در این صورت شکاف طبقاتی در جامعه، گسترش بیشتری پیدا خواهد کرد، یعنی این مدارس در ایجاد و تقویت فاصله طبقاتی، سهم مؤثری خواهند داشت.

۳- از آنجایی که پیشرفت تحصیلی دانش‌آموزان با وضعیت اقتصادی، فرهنگی و جمعیت خانواده و نیز با میزان سواد والدین - یعنی عواملی که عموماً در خانواده‌های مرفه نسبت به خانواده‌های غیرمرفه مساعدتر هستند - بر طبق تحقیقات متعدد علوم تربیتی و روان‌شناسی، رابطه مثبتی دارند^۵، خود دانش‌آموزان مرفه علاوه بر آمادگی خانوادگی برای موفقیت تحصیلی بیشتر، از امکانات تحصیلی بیشتر در مدارس غیرانتفاعی برخوردار شده و

1- Free education.

2- Public education.

3- Compulsory education.

4- Equal educational opportunity.

۵- سیدعباس‌زاده، میر محمد، آشنایی با تعلیم و تربیت کودکان تیزهوش، انتشارات جهاد دانشگاهی

ارومیه، ۱۳۷۲، صفحه ۷۶-۷۴.

از نظر تحصیلی بر دانش آموزان دیگر پیشی خواهند گرفت بدین ترتیب این دانش آموزان از امکان قبولی بیشتر در آزمون ورودی دانشگاه و تصدی مشاغل مهم و کلیدی بیشتر، برخوردار خواهند بود که در این بین نقش مؤثر به جای عواملی نظیر تلاش و کوشش، استعداد، توانایی، پشتکار، هوش و غیره، از آن تعلق خانوادگی است.

۴- مدارس غیرانتفاعی به جهت پرداخت دستمزد بیشتر به معلمان خود، معلمان موفق تر را به خدمت می گیرند و بدین ترتیب ضمن تضعیف مدارس دولتی از جهت داشتن معلمان اثربخش تر، دانش آموزان مدارس غیرانتفاعی را در وضعیت تحصیلی مساعدتری قرار می دهند. علاوه بر آن، این امکان را فراهم می آورند که معلمان، دوره کم تجربه‌گی و ناپختگی خود را در کلاسهای پرجمعیت مدارس دولتی گذرانده، و با احراز اشتغال سخت کوشی، جدیت، علاقه‌مندی و نظایر آن، روانه مدارس غیرانتفاعی شوند و خدمات آموزشی خود را در کلاسهای کم جمعیت آن جای بگیرند؛ - همچنان که این روند در مدارس روستا نسبت به مدارس شهری صادق است. البته همه معلمان در کشور ما به خاطر حرمت و قداست این حرفه، معلمان متعهد، پرتلاش، دلسوز و حتی جان سوز هستند، با این حال باید پذیرفت که برخی از آنان به دلایل مختلف از جمله علاقه، آمادگی علمی و تجربی، نسبت به بقیه در زمان مشخص موفق تر هستند و عموماً این معلمان ممکن است نه تنها فقط به خاطر پرداخت اضافه دستمزد، بلکه حتی به خاطر داشتن آزادی عمل بیشتر برای نشان دادن توانایی‌های بالقوه خود و نیز به دلایل دیگری نظیر انگیزه کسب موفقیت و شایستگی - که امکان ارضاء آنها و نیز قدردانی و به رسمیت شناخته شدن آنها در مدارس غیرانتفاعی بیشتر است - جلب این مدارس شوند. در هر حال زمانی که «انتخاب» وجود دارد چه از جانب مدارس غیرانتفاعی برای انتخاب معلمان و چه از جانب معلمان برای انتخاب مدارس، احتمال جذب و جلب معلمان موفق تر هم وجود دارد.

بدین ترتیب مدارس خصوصی به طور کلی و مدارس غیرانتفاعی در کشور ما به طور اخص، دارای معایب و محاسن متعددی بوده و تماماً عیب و یا سراپا حسن نمی باشند؛ مضاف بر آن برخی از نکات مطروحه در بالا نیز توسط تحقیقات متعدد تربیتی در کشورهای مختلف، مورد پژوهش واقع شده و از ابهام زیادی برخوردار نیست، با این حال نمی توان بدون توجه به نکات مثبت و منفی این مدارس و نتایج تحقیقات علمی، صرفاً با تکیه بر یک یا چند دلیل نظری و احتمالاً عاطفی آن هم بدون توجه به شرایط مشخص در کشور ما،

نتیجه گیری کرد.

به عنوان مثال آنچه که بیش از هر چیزی نگرانی عده ای را در مورد مدارس غیرانتفاعی موجب شده و آنان را در ردیف منتقدین قرار می دهد، عبارت از برهم زدن عدالت اجتماعی و گسترش شکاف طبقاتی از طریق امکان آموزش بهتر به فرزندان اقشار مرفه می باشد. این نگرانی گرچه خیلی هم بی مورد نیست ولی از توجیه زیادی نیز - خصوصاً مربوط به مدارس دولتی و غیردولتی و یا غیرانتفاعی - برخوردار نمی باشد. زیرا که به فرض نامطلوب بودن فاصله طبقاتی و گسترش آن توسط مدارس غیرانتفاعی، عوامل پر قدرت تر دیگری نظیر سیاستهای اقتصادی در کشور، وجود دارد که نقش آنها در ایجاد فاصله طبقاتی به مراتب بیشتر از مدارس می باشد، همچنان که وجود مدارس استعدادهای درخشان که در دسته بندی دانش آموزان و نخبه گری و نخبه گرایی، از توان بالقوه بیشتری برخوردار بوده و نقش مدارس دولتی در مقایسه با آنها کم رنگتر است^۱، مورد توجه زیادی است و یا آموزش عالی رایگان که هزینه آن در اغلب کشورها عموماً تا بیست برابر هزینه آموزش ابتدایی و متوسط است^۲ که از محل درآمدهای دولت متعلق به همه اقشار مردم، تأمین شده و صرف تحصیل فرزندان خانواده های مرفه در دانشگاهها می گردد - زیرا که درصد بیشتری از پذیرفته شدگان دانشگاهها متعلق به خانواده های پردرآمد و شهری است تا کم درآمد و روستایی - باز هم مورد توجه نمی باشد به عبارت دیگر مدارس غیرانتفاعی به تنهایی نه موجب بی عدالتی است و نه به تنهایی مسؤول همه نابسامانیهای طبقاتی در جامعه، بلکه عوامل دیگری وجود دارند که نقش آنها در این رابطه خیلی بیش از این مدارس می باشد و به فرض نامطلوب بودن این پدیده و ضرورت برخورد مقتضی با آن، مدارس غیرانتفاعی به عنوان موانع عدالت اجتماعی، تا این حد سزاوار ملامت نیستند.

۱- سیدعباس زاده، میر محمد، آشنایی با تعلیم و تربیت کودکان تیزهوش، صفحه ۲۱-۲۰.

2- Bray, Mark (1987) is Free education in the third world either desirable or possible ?

Journal of educational policy, vol. 2, p. 119-129.

خلاصه این که برای داشتن موضع نظری درست به عنوان تکیه گاه عمل، باید به مستندات منتج از تحقیقات علمی، توجه داشت که آن هم جز در سایه پژوهش جنبه های مختلف مدارس غیرانتفاعی در مقایسه با مدارس دولتی، نمی تواند حاصل آید. این تحقیق در صدد بررسی اثربخشی مدارس غیرانتفاعی و دولتی از دید معلمان، یعنی گوشه ای از واقعیات این مدارس در جهت کمک به روشن تر شدن هر چه بیشتر موضوع و کاهش ابهامات آن، می باشد.

روش تحقیق و جمع آوری اطلاعات

نمونه آماری این تحقیق عبارت از ۱۲ مدرسه دخترانه و پسرانه ابتدایی، راهنمایی تحصیلی و دبیرستان (جدول ۳) و ۶۰۶ نفر معلم آنها (جدول ۴)، از مجموع ۱۲۵ مدرسه (جدول ۱) و ۳۱۱۱ معلم آنها در شهرستان ارومیه (جدول ۲) می باشد که ۲ مدرسه دخترانه و پسرانه از هر مقطع تحصیلی، به طور تصادفی برگزیده شده اند.

پرسشنامه به کار برده شده در این پژوهش، پرسشنامه ۳۵ سؤالی به صورت سه مقیاس - «کم»، «متوسط»، «زیاد» - می باشد (ضمیمه مقاله است). این پرسشنامه مبین ادراک معلمان از خصوصیات مدارس بوده و نشان دهنده میزان اثربخشی آنهاست. پاسخ به سؤالات پرسشنامه، هر قدر به طرف «زیاد» متمایل باشد مدرسه مورد نظر، اثربخش تر بوده و هر قدر به طرف «کم» سیر کند از اثربخشی مدرسه به همان میزان کاسته می شود. واضح است که ستون «متوسط» بیانگر وضعیت عادی است.

تهیه و تنظیم این پرسشنامه، با استفاده از نوشته های محققان نظیر «کالدول و اسپنکس»^۱ و نتایج تحقیقات معتبر علمی مثل پروژه دبیرستانهای دوره اول لندن^۲، انجام یافته

1- Caldwell, J. Brian and Spinks, M. Jim (1988) The self managing School, The Falmer Press, East Sussex, 1988, P. 31.

2- Hagedorn, Julia (1988) Great Expectation: Junior school project, Times Educational Supplement, No. 3743 March 25, P. 26-27.

است^۱، بنابراین از اعتبار محتوایی زیادی برخوردار است.

این پرسشنامه، خصوصیات مدارس اثربخشی را به طور خلاصه، به صورت زیر تشریح می‌کند:

۱- معلمان آنها از اهداف تعلیم و تربیت، شرایط لازم برای مهارت و یادگیری مورد نظر از جانب دانش آموزان، مطلع بوده و قادر هستند که بین خود و دانش آموزان روابط صحیحی به نفع جریان یادگیری برقرار نمایند (مواد درسی).
۲- دارای منابع و مواد آموزشی کافی برای این که معلمان بخوبی تدریس کنند، می‌باشند (منابع).

۳- دانش آموزان آنها ترک تحصیل کمتر، مردودی کمتر، نمرات امتحانی خوب، و موفقیت بیشتری در ورود به دانشگاهها و مراکز علمی و یا مشاغل مختلف دارند (نتایج).

۴- دارای جو اعتماد و احترام، انضباط، روحیه خوب، میزان غیبت کمتر و انتظار موفقیت علمی بالاتر بوده و در مجموع یک محیط جالب و مطبوع حاکی از وجود ارزشها در مدرسه حکم فرماست (جو آموزش).

۵- مدیران آن مطلع و قابل انعطاف بوده و روابط خوبی با افراد محل، معلمان و دانش آموزان و مسؤولان اداره آموزش و پرورش دارند (رهبری).

۶- مدیران آنها نسبت به نیازهای معلمان حساس بوده، از آنها حمایت کرده و در تصمیم‌گیریهای مدرسه و عملی کردن آنها، همه معلمان را به نحو مناسب شرکت می‌دهند (تصمیم‌گیری).

بحث و بررسی نتایج تحقیق

با رجوع به جداول مربوط به یافته‌های این پژوهش و معنی‌داری آزمون t در ارتباط با مقایسه‌های انجام شده (جداول ۵ الی ۱۲). می‌توان نتایج زیر را استخراج نمود:

۱- مدارس غیرانتفاعی در مقایسه با مدارس دولتی - اعم از مدارس ابتدایی،

۱- تهیه و تنظیم این پرسشنامه نتیجه مطالعات نگارنده در طول فرصت مطالعاتی خود در دانشگاه

«پرستول» انگلستان می‌باشد.

راهنمایی تحصیلی و دبیرستان - در نمونه آماری این تحقیق از اثربخشی بیشتری برخوردار هستند .

۲- اثربخشی مدارس غیرانتفاعی در مقایسه با مدارس دولتی مربوط به مقاطع تحصیلی مختلف ، متفاوت است .

۳- اثربخشی مدارس غیرانتفاعی در مقایسه با مدارس دولتی در مقاطع تحصیلی پایین تر - دبستان - نسبت به مقاطع تحصیلی بالاتر - دبیرستان - بیشتر است .

۴- اثربخشی مدارس غیرانتفاعی دخترانه نسبت به اثربخشی مدارس غیرانتفاعی پسرانه ، در مقایسه با مدارس دولتی بیشتر است .

یافته‌های فوق حاکی از این است که مدارس غیرانتفاعی علی‌رغم مباحث مختلف و گرایشهای موافق و مخالف افراد نسبت به آنها ، در مقایسه با مدارس دولتی دارای نشانه‌های بیشتری از اثربخشی می‌باشند که در ابعاد مختلف آن ، منعکس است . اگرچه مفهوم اثربخشی منعکس‌کننده نظرات عاطفی و احساسی عموم نسبت به مدارس نبوده و مستقیماً به میزان برآورد اهداف آموزش و پرورش توجه دارد ، با این حال برای نشان دادن میزان برآورد هدفهای ملموس آموزش و پرورش و یا مدارس ، از توان بالقوه زیادی برخوردار است و بر همین اساس نیز با نظرات مطروحه در متون علمی در مورد مدارس خصوصی ، ملازمت دارد . به عبارت دیگر می‌توان چنین گفت که بسیاری از انتقادات به مدارس غیرانتفاعی ، عموماً متوجه مسایل زمینه‌ای جامعه‌شناختی آموزش و پرورش نظیر «عدالت آموزشی» ، «فرصتهای آموزشی یکسان» و از این قبیل می‌باشد که ارتباط زیادی با نحوه کارکرد این مدارس ندارد و اگرچه چگونگی تعبیر و تفسیر مفاهیم فوق ، خود محل بحث دیگری است ، با وجود این می‌توان چنین نتیجه گرفت که مدارس غیرانتفاعی حداقل از جهت شاخصهای اثربخشی : در امتداد انتقادات و ایرادهای متوجه آنها ، نمی‌باشد . به‌طور خلاصه ، این مدارس از نظر کارکرد بر مدارس دولتی ارجحیت دارند ، ولی این که آیا این مدارس از سایر جهات نظیر جهات جامعه‌شناختی نیز بر مدارس دولتی توفیق دارند یا نه ، موضوع بحث دیگری است که مجال پژوهش دیگری را می‌طلبد .

خلاصه

با توجه به مجموع مباحث فوق، به طور خلاصه می توان چنین گفت که مدارس غیرانتفاعی نسبت به مدارس دولتی از اثربخشی بیشتری برخوردار هستند؛ یعنی این که از نظر مواد درسی، منابع آموزشی، نتایج، جو آموزشی، رهبری و تصمیم گیری در مقایسه با مدارس دولتی در وضعیت بهتری قرار دارند و به عبارت ساده تر می توان چنین گفت که این مدارس دارای مدیریت بهتر، مواد درسی و کمک آموزشی بیشتر، و نیز محیط آموزشی مساعدتر و مطلوبتری هستند. اگرچه میزان اثربخشی دوره های مختلف تحصیلی مدارس غیرانتفاعی یعنی دبستان، راهنمایی تحصیلی و دبیرستان نسبت به یکدیگر متفاوت است. با این حال نتیجه گیری فوق به درجاتی در مورد همه آنها صادق است. البته باید به خاطر داشت که این نتیجه گیری در مدارس نمونه آماری این تحقیق، بویژه در خصوص ابعاد اثربخشی صادق بوده و فقط قابلیت تعمیم آن به جامعه وسیعتر و بخصوص به ابعاد دیگر مدارس، محدود است؛ یعنی این که یافته های این پژوهش، متوجه برخی از انتقادهایی که در مورد مدارس غیرانتفاعی مطرح است - نظیر خدشه دار کردن عدالت اجتماعی و یا فرصتهای آموزش برابر، که می تواند موضوع تحقیقات دیگری باشد - نیست و از این حیث نباید به عنوان مقایسه همه جانبه مدارس غیرانتفاعی، مدارس دولتی تلقی شود. با وجود این، نمی توان نظر مساعد معلمان مدارس را در خصوص ابعاد اثربخشی مدارس غیرانتفاعی - یعنی مسأله تحقیقی پژوهش حاضر - نادیده گرفت.

جدول ۱- آمار مدارس جامعه آماری ارومیه

مدرسه	پسرانه	دخترانه	جمع
دبستان	۳۷	۳۱	۶۸
راهنمایی	۱۹	۱۹	۳۷
دبیرستان	۱۱	۹	۲۰
جمع	۶۶	۵۹	۱۲۵

جدول ۲- آمار معلمان جامعه آماری مدارس ارومیه

مدرسه	پسرانه	دخترانه	جمع
دبستان	۴۵۸	۹۵۱	۱۴۰۹
راهنمایی	۵۲۲	۴۴۵	۹۶۷
دبیرستان	۵۰۵	۲۳۰	۷۳۵
جمع	۱۴۸۵	۱۶۲۶	۳۱۱۱

جدول ۳- آمار مدارس نمونه آماری تحقیق

(از هر مقطع تحصیلی یک مدرسه بزرگ و یک مدرسه کوچک دخترانه و پسرانه به طور تصادفی انتخاب شده است)

مدرسه	پسرانه	دخترانه	جمع
دبستان	۲	۲	۴
راهنمایی	۲	۲	۴
دبیرستان	۲	۲	۴
جمع	۶	۶	۱۲

جدول ۴- آمار معلمان و مدیران نمونه آماری تحقیق

مدرسه	پسرانه		دخترانه		جمع
	معلمان	مدیران	معلمان	مدیران	
دبستان	۶۹	۸	۶۸	۸	۱۵۳
راهنمایی	۱۱۱	۸	۸۵	۷	۲۱۱
دبیرستان	۱۲۷	۱۶	۹۴	۵	۲۴۲
جمع	۳۰۷	۳۲	۲۴۷	۲۰	۶۰۶

جدول ۵- نتایج آزمون t مابین مدارس دولتی و غیرانتفاعی به تفکیک جنس

	دخترانه		پسرانه	
	مقدار t	مقدار X	مقدار t	مقدار X
دبستان	۶/۳	$X > \%0.1$	۳/۹۴	$X > \%0.1$
راهنمایی	۳/۳	$X > \%0.1$	۴/۳	$X > \%10$
متوسطه	۱/۵	$X > \%5$	۱/۹۳	$X > \%10$
کل مدارس	$t = ۲/۱۳$		$X > \%5$	

جدول ۶- نتایج آزمون t بین مدارس متوسطه پسرانه دولتی با غیرانتفاعی

دولتی			غیرانتفاعی		
X	$\bar{X} - X$	$(\bar{X} - X)^2$	X	$\bar{X} - X$	$(\bar{X} - X)^2$
۲/۲۶	۰/۰۱	۰/۰۰۰۱	۲/۵۸	۰/۱۶	۰/۰۲۵۶
۲/۲۲	-۰/۰۳	۰/۰۰۰۹	۲/۴۲	.	.
۲/۱۹	-۰/۰۶	۰/۰۰۳۶	۲/۵۴	۰/۱۲	۰/۰۱۴۴
۲/۳۱	+۰/۰۶	۰/۰۰۳۶	۲/۳۵	-۰/۰۷	۰/۰۰۴۹
۲/۶۵	۰/۴	۰/۰۰۱۶	۲/۷۳	۰/۳۱	۰/۰۹۶۱
۲/۰۸	-۰/۱۷	۰/۰۲۸۹	۲/۱۲	-۰/۳۰	۰/۰۹
۲/۳	۰/۰۵	۰/۰۰۲۵	۲/۴۱	-۰/۰۱	۰/۰۰۰۱
۱/۷۷	-۰/۴۸	۰/۲۳۰۴	۲/۲۷	-۰/۱۵	۰/۰۲۲۵
۲/۳۵	۰/۱	۰/۰۱	۲/۴۶	۰/۰۴	۰/۰۰۱۶
۲/۲۶	۰/۰۱	۰/۰۰۰۱	۲/۳۵	-۰/۰۷	۰/۰۰۴۹
$\bar{X} = ۲/۲۵$		۰/۴۴۰۱	$\bar{X} = ۲/۴۲$		= ۰/۲۶۰۱

$$t = ۱/۹۳$$

$$X > \%10$$

جدول ۷- نتایج آزمون t بین مدارس راهنمایی پسرانه دولتی با غیرانتفاعی

دولتی			غیرانتفاعی		
X	$\bar{X} - X$	$(\bar{X} - X)^2$	X	$\bar{X} - X$	$(\bar{X} - X)^2$
۱/۷۷	-۰/۴۷	۰/۲۲۰۹	۱/۹۶	-۰/۳۴	۰/۱۱۵۶
۲/۵۹	۰/۳۵	۰/۱۲۲۵	۲/۳۵	۰/۰۵	۰/۰۰۲۵
۲/۱۹	-۰/۰۵	۰/۰۰۲۵	۲/۴۸	۰/۱۸	۰/۰۳۲۴
۲/۳	۰/۰۶	۰/۰۰۳۶	۲/۳۱	۰/۰۱	۰/۰۰۰۱
۱/۷۸	-۰/۴۶	۰/۲۱۱۶	۲/۳۲	۰/۰۲	۰/۰۰۰۴
۲/۷۷	۰/۵۳	۰/۲۸۰۹	۲/۲۸	-۰/۰۲	۰/۰۰۰۴
۲/۱۱	-۰/۱۳	۰/۰۱۶۹	۲/۱۹	-۰/۱۱	۰/۰۱۲۱
۲	-۰/۲۴	۰/۰۵۷۶	۲/۳۵	۰/۰۵	۰/۰۰۲۵
۱/۹۶	-۰/۲۸	۰/۰۷۸۴	۲/۵۶	۰/۲۶	۰/۰۶۷۶
۲/۹۶	۰/۷۲	۰/۵۱۸۴	۲/۱۹	-۰/۱۱	۰/۰۱۲۱
$\bar{X} = ۲/۲۴$		$S = ۱/۵۱۳۳$	$\bar{X} = ۲/۳$		$S = ۰/۲۴۵۷$

$$t = ۴/۳$$

$$x > \%0.1$$

جدول ۸- نتایج آزمون t بین مدارس ابتدایی پسرانه دولتی با غیرانتفاعی

دولتی			غیرانتفاعی		
X	$\bar{X} - X'$	$(\bar{X} - X)^2$	X	$\bar{X} - X$	$(\bar{X} - X)^2$
۲/۳۳	-۰/۰۳	۰/۰۰۰۹	۲/۵۷	۰/۰۶	۰/۰۰۳۶
۲/۳۳	-۰/۰۳	۰/۰۰۰۹	۲/۴۶	-۰/۰۵	۰/۰۰۲۵
۲/۳۷	-۰/۰۱	۰/۰۰۰۱	۲/۵۶	۰/۰۵	۰/۰۰۲۵
۲/۴۴	۰/۰۸	۰/۰۰۶۴	۲/۶۶	۰/۱۵	۰/۰۲۲۵
۲/۱۸	-۰/۱۸	۰/۰۳۲۴	۲/۷۷	۰/۲۶	۰/۰۶۷۶
۲/۲۵	-۰/۱۱	۰/۰۱۲۱	۲/۶۲	۰/۱۱	۰/۰۱۲۱
۲/۳۷	۰/۰۱	۰/۰۰۰۱	۲/۶	۰/۰۹	۰/۰۰۸۱
۲/۱۱	-۰/۲۵	۰/۰۶۲۵	۲/۲۲	-۰/۲۹	۰/۰۸۴۱
۲/۷۷	۰/۴۱	۰/۱۶۸۱	۲/۴	-۰/۱۱	۰/۰۱۲۱
۲/۳۳	-۰/۰۳	۰/۰۰۰۹	۲/۱۹	-۰/۳۲	۰/۱۰۲۴
۲/۴۴	۰/۰۸	۰/۰۰۶۴	—	—	—
$\bar{X} = ۲/۳۶$		$S = ۰/۲۹۰۹$	$\bar{X} = ۲/۵۱$		$S = ۰/۳۱۷۵$

$$t = ۳/۹۴$$

$$x > \%0.1$$

جدول ۹- نتایج آزمون t بین مدارس متوسطه دخترانه دولتی با غیرانتفاعی

دولتی			غیرانتفاعی		
X	$\bar{X} - X$	$(\bar{X} - X)^2$	X	$\bar{X} - X$	$(\bar{X} - X)^2$
۱/۸۸	۰/۳	۰/۰۹	۲/۲۹	۰/۰۷	۰/۰۰۴۹
۲/۳۳	۰/۱۵	۰/۰۲۲۵	۲/۴	۰/۱۸	۰/۰۳۲۴
۲/۳۳	۰/۱۵	۰/۰۲۲۵	۲/۱۱	-۰/۱۱	۰/۰۱۲۱
۲/۲۹	۰/۱۱	۰/۰۱۲۱	۲/۲۵	۰/۰۳	۰/۰۰۰۹
۲/۲۲	۰/۰۴	۰/۰۰۱۶	۲/۱۱	-۰/۱۱	۰/۰۱۲۱
۱/۷۷	-۰/۴۱	۰/۱۶۸۱	۲/۱۱	۰/۱۱	۰/۰۱۲۱
۲/۴	۰/۲۲	۰/۰۴۸۴	۲/۱۴	-۰/۰۸	۰/۰۰۶۴
۲/۴	۰/۲۲	۰/۰۴۸۴	۲/۳۳	۰/۱۱	۰/۰۱۲۱
۲/۱۸	.	.	—	—	—
۲	-۰/۱۸	= ۰/۰۳۲۴	—	—	—
$\bar{X} = ۲/۱۸$		۰/۰۳۲۴	$\bar{X} = ۲/۲۲$		= ۰/۰۹۳

$$t = ۱/۵$$

$$x > \%5$$

جدول ۱۰- نتایج آزمون t بین مدارس راهنمایی دخترانه دولتی با غیرانتفاعی

دولتی			غیرانتفاعی		
X	$\bar{X} - X$	$(\bar{X} - X)^2$	X	$\bar{X} - X$	$(\bar{X} - X)^2$
۲/۱۴	۰/۱	۰/۰۱	۲/۵۹	۰/۱۵	۰/۰۲۲۵
۱/۹۶	-۰/۰۸	۰/۰۰۶۴	۲/۶۲	۰/۱۸	۰/۰۳۲۴
۲/۱۹	۰/۱۵	۰/۰۲۲۵	۲/۵۷	۰/۱۳	۰/۰۱۶۹
۱/۹۶	-۰/۰۸	۰/۰۰۶۴	۲/۵۵	۰/۱۱	۰/۰۱۲۱
۱/۹۶	۰/۰۸	۰/۰۰۶۴	۲/۵۹	۰/۱۵	۰/۰۲۲۵
۱/۷۷	-۰/۲۷	۰/۰۷۲۹	۲/۶۹	۰/۲۵	۰/۰۶۲۵
۲/۲۲	۰/۱۸	۰/۰۳۲۴	۲/۰۳	-۰/۴۱	۰/۱۶۸۱
۲/۲۵	۰/۲۱	۰/۰۴۴۱	۱/۷	-۰/۷۴	۰/۵۴۷۴
۱/۹۶	-۰/۰۸	۰/۰۰۶۴	۲/۵	۰/۰۶	۰/۰۰۳۶
$\bar{X} = ۲/۰۴$		= ۰/۸۸۸۲	$\bar{X} = ۲/۴۴$		= ۰/۲۰۷۵

$$t = ۳/۳$$

$$x > \%0.1$$

جدول ۱۱- مقایسه نتایج اثربخشی بین مدارس ابتدایی دخترانه دولتی با غیرانتفاعی

دولتی			غیرانتفاعی		
X	$\bar{X} - X$	$(\bar{X} - X)^2$	X	$\bar{X} - X$	$(\bar{X} - X)^2$
۲/۳۷	۰/۰۱	۰/۰۰۰۱	۳	۰/۲۶	۰/۰۶۷۶
۲/۶۴	۰/۲۸	۰/۰۷۸۴	۲/۷	-۰/۰۴	۰/۰۰۱۶
۲/۲۳	-۰/۱۳	۰/۰۱۶۹	۲/۶۴	-۰/۱	۰/۰۱
۲/۱۶	-۰/۲	۰/۰۰۴	۲/۶۵	-۰/۰۹	۰/۰۰۸۱
۲/۳	-۰/۰۶	۰/۰۰۳۶	۳	۰/۲۶	۰/۰۶۷۶
۲/۳۴	-۰/۰۲	۰/۰۰۰۴	۲/۷۳	-۰/۰۱	۰/۰۰۰۱
۲/۲۹	-۰/۰۷	۰/۰۰۴۹	۲/۶۱	-۰/۱۳	۰/۰۱۶۹
۲/۴۷	۰/۱۱	۰/۰۱۲۱	۲/۸	۰/۰۶	۰/۰۰۳۶
۲/۴۷	۰/۱۱	۰/۰۱۲۱	۲/۶۲	-۰/۱۲	۰/۰۱۴۴
۲/۳۸	۰/۰۲	۰/۰۰۰۴	۲/۷	-۰/۰۴	۰/۰۰۱۶
$\bar{X} = ۲/۳۶$		$= ۰/۱۶۸۹$	$\bar{X} = ۲/۷۴$		$= ۰/۱۹۱۵$

$$t = ۶/۳$$

$$x > \%1$$

جدول ۱۲- مقایسه نتایج اثربخشی کل مدارس دولتی با غیرانتفاعی

دولتی			غیرانتفاعی		
X	$\bar{X} - X$	$(\bar{X} - X)^2$	X	$\bar{X} - X$	$(\bar{X} - X)^2$
۲/۳۶	۰/۱۳	۰/۰۱۶۹	۲/۵۱	۰/۰۸	۰/۰۰۶۴
۲/۳۶	۰/۱۳	۰/۰۱۶۹	۲/۷۴	-۰/۳۱	۰/۰۹۶۱
۲/۲۴	۰/۰۱	۰/۰۰۰۱	۲/۳	-۰/۱۳	۰/۰۱۶۹
۲/۰۴	-۰/۱۹	۰/۰۳۶۱	۲/۴۴	۰/۰۱	۰/۰۰۰۱
۲/۵۲	۰/۰۲	۰/۰۰۰۴	۲/۴۲	-۰/۰۱	۰/۰۰۰۱
۲/۱۸	-۰/۰۴	۰/۰۰۱۶	۲/۲۲	-۰/۰۲۱	۰/۰۴۴۱
$\bar{X} = ۲/۲۳$		$= ۰/۰۷۲$	$\bar{X} = ۲/۴۳$		$= ۰/۱۶۳۷$

$$t = ۲/۱۳$$

$$x > \%5$$

باسمه تعالی

خصوصیات مدارس اثربخشی

همکار محترم، هدف از این پرسشنامه که در قالب یک طرح تحقیقی با عنوان فوق تنظیم شده است عبارت از بررسی میزان اثربخشی مدارس می باشد که صرفاً جنبه تحقیقاتی دارد. لطفاً بدون این که نام خود را بنویسید جواب خود را با استفاده از مشاهدات خود در مدرسه ای که تدریس می کنید، یا در مدرسه ای که مدیریت آن به عهده شماست در مقابل هر یک از سؤالات در محل مورد نظر خود علامت بگذارید.

مواد درسی

کم	متوسط	زیاد

۱- همه معلمان با اهداف رسمی تعلیم و تربیت آشنایی دارند.

۲- اهداف تعلیم و تربیت بخوبی تنظیم شده و براساس نیازهای دانش آموزان سازمان داده شده اند.

۳- مدرسه دارای برنامه ای است که شرایط لازم برای مهارتها و یادگیریهای مورد نظر دانش آموزان را ارائه می کند.

۴- همه دانش آموزان برحسب توانایی و علاقه خود در کلاسهای درس از آموزش کافی برخوردار هستند.

۵- در باره موضوعات و فعالیتهای درس در کلاسهای درس بین معلمان و دانش آموزان ارتباطات و بحث و گفتگوهای دوجانبه کافی وجود دارد.

منابع

کم	متوسط	زیاد

- ۶- در مدرسه منابع و مواد کافی برای این که معلمان بخوبی تدریس بکنند، وجود دارد.
- ۷- مدرسه دارای معلمان با انگیزه، راضی و حائز شرایط می باشد.

نتایج

کم	متوسط	زیاد

- ۸- تعداد دانش آموزانی که از مدرسه ترک تحصیل می کنند، خیلی کم است.
- ۹- نمرات دانش آموزان در امتحانات مختلف بیانگر یادگیری آنان می باشد.
- ۱۰- فارغ التحصیلان مدرسه موفقیت زیادی در ورود به دانشگاه های مراکز علمی و یا مشاغل دارند.

جو و محیط آموزشی

[illegible]

۱۱- مدرسه دارای مجموعه‌ای از ارزشهاست که با اهمیت تلقی می‌شوند.

۱۲- مدرسه یک محیط جالب و مطبوع برای معلمان و دانش آموزان فراهم آورده است.

۱۳- در بین معلمان و دانش آموزان یک جو اعتماد و اطمینان وجود دارد.

۱۴ - دانش‌آموزان برای یادگیری تلاش زیادی از خود نشان می‌دهند.

۱۵- همه معلمان و مدیران از دانش‌آموزان انتظار موفقیت بیشتری در یادگیری دارند.

۱۶- دانش‌آموزان از روحیه خوب و بالاتری برخوردارند.

۱۷- دانش آموزان به دیگران احترام می‌گذارند.

۱۸- دانش آموزان ، بی انضباطی ، دعوا و مشاجره و اعمال خلاف کمتری دارند .

۱۹- انضباط خوبی در مدرسه برقرار است.

۲۰- موارد خیلی کمی وجود دارد که مدیر یا معاونین مستقیماً در مسائل انضباطی دانش آموزان درگیر شوند.

۲۱- دانش آموزان میزان غیبت کمتری دارند.

۲۲- معلمین مدارس دارای روحیه بسیار خوبی هستند.

۲۳- در بین معلمان یک احساس بهم پیوستگی ، اتحاد و روحیه گروهی خوبی وجود دارد .

۲۴- معلمین میزان غیبت کمی دارند.

۲۵- تعداد معلمینی که مایل هستند به مدارس دیگر منتقل شوند خیلی کم است.

رهبری

۲۶- سبک رهبری قابل انعطافی در مدرسه وجود دارد .
۲۷- معلمین به شرکت در برنامه های توسعه حرفه ای ،
مثل آموزش ضمن خدمت تشویق شده و تربیتی داده می شود که
از آموزش معلمین در چنین دوره هایی در مدرسه استفاده شود .
۲۸- افراد محل در زندگی آموزش و اداری مدرسه
شرکت داده می شوند .

۲۹- مدیر از آنچه که در مدرسه اتفاق می افتد آگاهی کاملی دارد.

۳۰- مدیر با اداره آموزش و پرورش ، افراد محل ،
معلمین و دانش آموزان روابط خوبی دارد .

تصمیم گیری

۳۱- مدیر همه معلمان را در تصمیم‌گیریهای مدرسه شرکت می‌دهد.

۳۲- مدیر افراد را در وظایف مدرسه و استفاده از منابع آن شرکت می‌دهد که نیازهای آموزشی همه دانش‌آموزان تا حد امکان مرتفع شود.

۳۳- مدیر نسبت به نیازهای معلمان حساس بوده و از آنها حمایت می‌کند.

۳۴- مدیر به رشد و توسعه حرفه‌ای و علمی خود
علاقه‌مند است.

۳۵- مدیر در همه جنبه‌های زندگی مدرسه، معلمین را در جریان قرار می‌دهد.

[illegible]

اطلاعات در باره پاسخ دهنده:

☐	۱- مرد	☐	۶- راهنمایی	☐
☐	۲- زن	☐	۷- دبیرستان	☐
☐	۳- مدیر	☐	۸- دخترانه	☐
☐	۴- معلم	☐	۹- پسرانه	☐
☐	۵- ابتدایی	☐		

فهرست منابع و مآخذ

- ۱- اعظم مجد بیگی، علی، «مدارس غیرانتفاعی و نقش آن در ایجاد فرصتهای برابر آموزشی»، فصلنامه تعلیم و تربیت، شماره ۲۷، ۲۸، پاییز و زمستان ۱۳۷۰، صفحه ۲۴.
- ۲- برنجی، محمدرضا، «مدارس غیرانتفاعی کمکی به توسعه آموزش و پرورش» فصلنامه تعلیم و تربیت، سال چهارم، شماره ۳، ۴، ۱۳۶۷، صفحه ۵۳.
- ۳- سیدعباسزاده، میرمحمد، آشنایی با تعلیم و تربیت کودکان تیزهوش، انتشارات جهاد دانشگاهی ارومیه، ۱۳۷۲، صفحه ۲۱-۲۰.
- 4- Bray, Mark (1987) Is Free education in the third world either desirable or possible? Journal of educational Policy, vol.2, P.119-129.
- 5- Pring, Richard (1987) Privatization in education, Journal Educational Policy, Vol,2, No.4, P.89-299.
- 6- Griggs, cline (1985) Private edncation in Britain, The Flrner Press, P. 136-157.
- 7- Hagedorn, Julia (1988) Great Expectation: Junior school project, Times Echucatinal Supplemen, No. 3743 March 25, P.26-27.
- 8- Caldwell, J.Brian and Spinks, M.Jim (1988) The self managing school, The Falmer Press, East Sussex, 1988, P.31.

Comprative Study of Public and "Non-profit" Schools

"Abstract"

Since the establishment of the first public school in Iran, educational system major changes and moves, with the non-profit schools being one of the outstandings. These schools although were active in the past under the category of private schools which were banded by the government in 1359 began thier activities in 1368-69 and have grown bigger in number since then throughout the country.

Much debates and talks have been around different aspects of these schools by the scholars, authorities and even by lay citizens Partivulary in regard to the economic side of the issue,for they depend totally on the registration fees of their students. It is said that since these schools try to attract the students on the basis of thier economic potentiality of thier families, eventually would lead to the false grades, apart from the cultivating of the social and educational inequalities. On the other hand it is assumed that the private administration of schools not only will be some help to the government to the benefit of better education for all of the students, but also would lead to the better administration of the public section.

This study has tried to investigate and compare effectiveness of the public and non - profit schools by conducting a survey study in 12 schools in Urmia city.

As the findings of the study schools are more effective than public schools- significantly different in %5 level in primary, guidance, and secondry schools of both sexes- with respect to the different aspects of the effectives.

دولت خُرسندی*

(نقد تحلیلی مقالته هفتم مطلع الانوار امیر خسرو دهلوی)

ای که تو را دولت خُرسندی است
شکر خدا کن که خداوندی است

خلاصه

امیر خسرو دهلوی (۶۵۱-۷۲۵ ه. ق) نخستین نظیره پرداز «خمس» و از جمله بزرگترین مقلدان نظامی است که پنج مثنوی به نامهای «مطلع الانوار»، «شیرین و خسرو»، «مجنون و لیلی»، «آئینه اسکندری» و «هشت بهشت» در استقبال از خمسۀ نظامی سروده است.

«مطلع الانوار» - همانند مخزن الاسرار - مشتمل بر بیست مقالته و بیست حکایت است. مقالته هفتم این منظومه با عنوان «در انوار نفس خرسند» از جمله زیباترین سروده های ادب فارسی در باب قناعت و خرسندی است.

«خرسندی»، موضوع سخن اغلب سخنوران قرار گرفته است. شیخ اجل سعدی شیرازی، باب سوم گلستان و باب ششم بوستان خود را به این موضوع اختصاص داده است. اما، امیر خسرو به شیوه خاصی این موضوع را پرداخته که آن را از دیگر نمونه ها ممتاز کرده است. مهمترین جنبۀ این شیوه آن است که هریک از ابیات این مقالته، دارای استقلال معنایی و بیانگر نکته ای زیبا و مستقل در باب خرسندی است و در جامۀ تمثیلی کوتاه زیبا و روشن طرح شده، بدون آن که این استقلال معنایی مانع پیوند عمودی ابیات مقالته گردد.

باری، بین این مقالته و مقالته هفتم مخزن الاسرار - که سرمشق امیر خسرو بوده - به جهت مضمون و درونمایه، وجه اشتراک و تشابه چندانی به چشم نمی خورد.

اشاره

عظمت نام و شخصیت برخی از چهره‌های درخشان ادب فارسی همانند درخت کهنسال پرشاخ و برگ است که نه تنها بر پهنه گلستان شعر و سخن فارسی سایه افکنده، بلکه چهره شاعران و سخنوران بزرگ دیگر را نیز در سایه قرار داده است. آن گونه که برخی از این چهره‌ها - با آن که خود بسیار درخشانند - جلوه‌ای نمی‌یابند. امیرخسرو دهلوی یکی از جمله این چهره‌های درخشان است.

البته اهل ادب، این چهره برجسته شعر و سخن را می‌شناسند و از مقام بلند او در پهنه ادب فارسی آگاهند، اما آن مایه اشتها که او را در ردیف نامدارانی چون سنایی و عطار و خاقانی و نظامی قرار دهد، برای او فراهم نشده است. در حالی که گستردگی و تنوع آثار او در شعر و نثر و تسلط او بر زبانهای فارسی، ترکی، عربی و آشنایش با زبان و ادب هنری، خود بهترین گواه عظمت و بزرگی اوست.

باری، امیرخسرو، که برخی پژوهشگران او را به سبب شیرینی سخنش «طوطی هند» لقب داده‌اند و برخی دیگر با توجه به زیبایی و لطافت غزلش او را «سعدی هندوستان» نامیده‌اند، بدون شک از شاعران بزرگ زبان فارسی است. آنچنان که اگر او را در زمره شاعرانی چون نظامی و سعدی قرار دهیم، نه تنها راه به گزاف نپیموده‌ایم، بلکه در واقع حق او را ادا کرده‌ایم.

این شاعر و سخنور ارجمند که نسبش به امیرانی از قبایل هند می‌رسد و پدرش سیف‌الدین محمود نیز خود از امرای قبیله لاجین و در خدمت شمس‌الدین التمش، فرمانروای دهلی بوده است؛ در میان اهل تصوف نیز دارای نام و نسب و مقامی شایسته است. زیرا که او از مریدان یکی از عرفای نامدار هند به نام نظام‌الدین اولیاء بوده و شیخ نسبت به او توجه خاصی داشته است. توجه و علاقه‌مندی این «نظام‌الدین اولیاء» که در عصر چهارشنبه ۱۸ ربیع الاول ۷۲۵ در ۹۴ سالگی درگذشته^۱ نسبت به مرید خود امیرخسرو تا بدانجا بوده که از او نقل کرده‌اند که گفته: «اگر در شرع شریف جایز می‌بود، وصیت می‌کردم امیرخسرو را در قبر من دفن کنند تا هر دو در یک جا باشیم»^۲.

البته این شیفتگی، در این مراد و مرید نسبت به هم دو جانبه است. این نکته، هم از

مدایح پر از احترام خسرو در همین خمسه‌اش در حق نظام‌الدین بر می‌آید و هم پایان زندگی او از چنین تعلق خاطر دوسویه‌ای حکایت دارد. مطابق روایت تذکره‌ها: «چون خبر مرگ نظام‌الدین اولیا به امیر خسرو رسید، دیوانه‌وار نعره‌ای زد و بی اختیار به سوی دهلوی روان شد و چون به سر خاکش رسید گفت: سبحان!...! آفتاب در زیر زمین و خسرو زنده؟ این گفت و بیهوش شد و تا شش ماه در گریه و زاری بود تا از جهان رفت»^۳.

با این همه او نیز همانند هر شاعر دیگری - به خصوص در آن روزگار - با دربار سلاطین و حکام عصر مرتبط بوده و ناگزیر، مدایح سلطان نیز بر سخن او راه یافته است. برخی پژوهشگران و منتقدین، نسبت به این شیوه امیر خسرو به دیده انتقاد و اعتراض نگریسته‌اند. از جمله شبلی نعمانی می‌نویسد: «در تعریف و تمجید سلاطین، مدایحی که در مثنویاتش درج است، نظیر مدایح عموم مدیحه‌سرایان، پراست از مبالغه و تملق و خوشامد و چیزی که بیشتر از همه حیرت‌انگیز است این که او خود را در نظر سلاطین، مانند یک شاعر مفلس گدایشه معرفی می‌کند»^۴.

صراحت مدایح امیر خسرو در آن حدی نیست که شبلی نعمانی مطرح کرده و اگر بنا را بر این بگذاریم بی‌شک نظامی - با همه علو طبع - در مدح سلاطین پا را از امیر خسرو فراتر نهاده است. از این گذشته شاعر خود نیز نسبت به مداحی دیدگاهی انتقادی دارد و آن را نمی‌پسندد و از این که به ضرورت و جبر زندگی در برابر چون خودی برپای می‌ایستد و او را خدمت می‌کند رنج می‌برد. این نکته‌ای است که شبلی نعمانی نیز با عنایت به قصاید امیر خسرو آن را گوشزد کرده است و می‌نویسد: «در میان قصاید وی، مضامین مدحیه همیشه نامطبوع و بی‌مزه است و علتش این است که از مدح و مدیحه‌سرایی قلباً پسندش نمی‌آمده، بلکه به واسطه ضرورت معاش تن به این مذلت می‌داده است»^۵.

از جمله نکات جالب توجه در باب شخصیت امیر خسرو آن است که او با امرا و سلاطین بسیاری مرتبط بوده و آنان را مدح کرده است. با آن که این سلاطین خود به لحاظ شخصیت و خوی و منش با یکدیگر تفاوت داشته و حتی گاهی متضاد هم بوده‌اند، اما به سبب مقام والا و اهلیتی که شاعر در هنرهای گوناگون داشته، در دربار همه این سلاطین مورد عزت و احترام بوده است. چه معزالدین کیقباد - که پادشاهی هوسران بوده - و چه جلال‌الدین خلجی که در سنین پیری به قدرت رسید و خود اهل ذوق و ادب و حامی و پرورش‌دهنده

شعرا و ادبا بود؛ و چه برادرزاده او، سلطان علاءالدین - که عم خود را ناجوانمردانه کشت و برجای او مدت ۲۱ سال حکومت راند -^۷ و چه قطب‌الدین مبارک خلجی که او نیز عیاش و هوسران بود؛ همه، شاعر را مورد توجه، احترام و علاقه خاص قرار می‌داده‌اند. حتی پس از انقراض خاندان خلجی و انتقال قدرت به دست غیاث‌الدین تغلق، این پادشاه نیز - که امیری دادگستر بود - شاعر را بسیار نواخت و امیرخسرو نیز با سرودن تغلق‌نامه - که تاریخ مبسوط سلطنت تغلق است - نام پادشاه را جاودانه ساخت.

باری، امیرخسرو را به جهت استعدادهای درخشان او، باید از نوابغ روزگار خود شمرد. زیرا که او نه تنها در شعر و نثر مهارتی به‌سزا داشته، بلکه بر زبانهای فارسی، ترکی و عربی نیز مسلط بوده و با زبان سنسکریت هم آشنا بوده و «در موسیقی نیز چیره‌دست بود و آهنگهایی که ساخت مایه حیرت و اعجاب خنیاگران و قوالان شد»^۸.

شبلی نعمانی در باره استعدادهای شگفت و نبوغ امیرخسرو می‌نویسد: «در هند، از ششصد سال به این طرف، کسی به جامعی امیرخسرو نیامده است و اگر گفته شود در ایران و ملک عثمانی، هم در طول مدت هزار سال اگر کسانی بدین جامعی و دارای این همه کمالات و هنرهای گوناگون پیدا شده باشند. انگشت شمار خواهند بود»^۹.

امیرخسرو، از جمله پرکارترین شاعران فارسی زبان است که آثار بسیاری از خود به یادگار گذاشته است. جامعی در نفحات‌الانس خود، شمار تألیفات او را نود و نه کتاب ذکر کرده است. این رقم که دیگران نیز آن را آورده‌اند بی‌شک خالی از اغراق نیست. اما قدر مسلم این است که آثار بازمانده از امیرخسرو - که هم اکنون موجود می‌باشد - بریست کتاب در شعر و نثر بالغ می‌شود و ما در این جا فقط به ذکر عنوان این آثار بسنده می‌کنیم: تحفة الصغر، وسط‌الحیات، غرة الکمال، بقية النقیة، نهاية الکمال^{۱۰}، مطلع‌الانوار، شیرین و خسرو، مجنون و لیلی، آیینة اسکندری، هشت بهشت^{۱۱}، قران‌السعدین، نه سپهر، مفتاح‌الفتوح، خضرخان و دولرانی، تغلق‌نامه^{۱۲}، خزاین‌الفتوح، اعجاز خسروی، افضل‌الفوائد و مناقب هند^{۱۳}.

از میان آثار، پنج مثنوی در مقام نظیره‌ای برای خمسة نظامی و هم در استقبال از آن سروده شده که «مطلع‌الانوار» نخستین آنهاست. در این مقاله یکی از «مقالات بیستگانه» این مثنوی مورد نقد تحلیلی و تطبیقی قرار خواهد گرفت.

مقاله هفتم مطلع الانوار امیر خسرو دهلوی، به نظر می‌رسد که در حکم یکی از زیباترین چکامه‌های ادب فارسی در باب خرسندی است. «خرسندی» موضوع سخن اغلب سخنوران - اگر نه تمامی آنها - قرار گرفته و هر یک بیش و کم در این باب سخن رانده‌اند. از جمله برجسته‌ترین این سخنوران، شیخ اجل سعدی شیرازی است که باب سوم گلستان و باب ششم بوستان - این دو گل سرسبد ادب فارسی - را به موضوع قناعت و خرسندی اختصاص داده است و دیگر شاعران و سخنوران نیز به مناسبت، در آثار خود به این موضوع عنایتی کرده‌اند.

اما، امیر خسرو به شیوه‌ای خاص به این موضوع پرداخته که آن را ممتاز کرده است. مهمترین جنبه این شیوه، استقلال معنایی هر یک از ابیات است. به این معنا که هر کدام از ابیات این مقاله - که مشتمل بر صد و پنج بیت است - خود سخنی مستقل و شیوا در این باب است. جنبه دیگری که بر لطف سخن امیر می‌افزاید، تمثیل گونه بودن هر یک از ابیات است. یعنی هر یک از ابیات در جامه تمثیلی کوتاه، زیبا، روشن و خالی از هر گونه ابهامی ظرف مفهومی عالی و دلنشین در باب خرسندی قرار گرفته است. آنچنان که در واقع خواننده این مقاله نیازی به پیگیری ابیات نمی‌بیند زیرا هر بیتی، درسی و تعلیمی کامل و مستقل را با خود همراه دارد.

البته، این سخن بدان معنا نیست که بین ابیات این مقاله پیوند معنایی محکمی وجود ندارد؛ مطلقاً چنین نیست. بلکه هر بیت مؤید و مکمل دیگری است، اما در عین حال، هر بیت فی‌نفسه نیز کامل است و نیازمند ابیات پیش و پس نیست و همین ویژگی است که این مقاله را برجسته می‌سازد. به علاوه، زبان ساده و روشن امیر خسرو - با وجود بهره‌گیری از تصاویر زیبای شعری - خود علت و عامل دیگری در زیبایی و ارجمندی موضوع این مقاله گردیده است. به راستی جا دارد که هر یک از این صد و پنج بیت را مستقلاً و به‌طور مبسوط مورد شرح و بسط قرار داد. اما در این جا، برای پرهیز از اطاله کلام به ابیات برگزیده‌ای از این مقاله توجه می‌کنیم، گرچه که همین گزینش نیز کار مشکلی است زیرا که هر بیتی از این مقاله در واقع خود بیت برگزیده‌ای است.

شاعر عنوان این مقاله را «در انوار نفس خرسند...» قرار داده و در نخستین بیت مخاطب خود را این‌گونه تعیین می‌کند:

ای دم از آیین قناعت زده مهر به درهای صناعت زده

گر قدمت راست ثباتی در این بر تو فریضه است زکاتی چنین
 آنگاه به توصیف صبر - که خود نشان خرسندی و قناعت است - می‌پردازد و آن را
 گنجی می‌شمارد که در گنج ویرانه‌ای نهفته است و آن‌که صاحب این گنج و این گنج باشد ،
 منعم به تمام معنی یا به تعبیر شاعر «منعم کامل نصاب» است :
 صبر چو گنج است به گنج خراب رو که تویی منعم کامل نصاب
 انسان آن‌گاه به‌راستی توانگر است که برخوردار از صبوری باشد . البته نه صبوری از روی
 ناچاری و اضطرار :

مرد ، توانگر به صبوری بود لیک نه صبوری که ضروری بود
 پس از این مقدمه کوتاه تمثیل‌های زیبای امیر آغاز می‌گردد . به برخی از این تمثیلهای
 نظری می‌افکنیم و در مورد برخی از آنها درنگی می‌کنیم :
 کدامین کوزه ارزشمند است ؟ کوزه گلین یا کوزه زرین ؟ پاسخ کاملاً روشن است .
 هر شنونده‌ای بدون تأمل پاسخ خواهد داد کوزه زرین ! و البته این نظر درستی است . اما
 خاصیت کوزه چیست ؟ و چه استفاده‌ای از آن می‌توان کرد ؟ کوزه ، ظرف آب است و کوزه
 گلین ، آب را خنک نگه می‌دارد . بنابراین برای انسان تشنه - انسانی که خواهان درونمایه کوزه
 است - کوزه گلین ارزشمندتر است ؛ زیرا :

کوزه زر بهر تجمل خرنده آب خوش از مشربه گل خورند
 بی‌بهرگی از خرسندی ، موجب افزون‌طلبی و خود برترینی است . انسانی که خرسند
 نیست ، هر چه قدرتمندتر شود ، حریص‌تر می‌گردد ، اما این حرص و این قدرت تاکی ادامه
 می‌یابد ؟ آیا جز این است که دست بالای دست بسیار است ؟ سرانجام کسی قدرتمندتر از او ،
 به‌خاکش خواهد افکند . همچنان‌که باد که در مسیر خود همه چیز را فرو می‌افکند و پیش
 می‌رود ، وقتی به کوه - که مظهر صبوری و پایداری است - می‌رسد چه می‌تواند کرد ، جز
 آن‌که بر پای کوه بوسه زند و بگذرد ؟

باد که با کوه نماید شکوه بوسه‌زنان بگذرد از پای کوه
 خرسندی مایه آرامش است . چون آبی سرد و گوارا . چون نسیمی خنک و
 آرام‌بخش . و حرص و آز - عدم خرسندی - چون آتش است که می‌سوزاند ، تفته می‌کند و
 آرام و قرار را می‌برد آنچنان‌که حتی شیر هم نمی‌تواند در مقابل آن پایداری کند ! شیر که
 جانوری قوی و مقاوم و مظهر و رمز قدرتمندی است ، در بیابان و کویری عریان ، که بر اثر

شدت حرارت آفتاب ، ریگهای آن افروخته و تفته شوند ، چه می تواند کرد ؟ آیا باز هم می تواند بایستد و پایداری کند در حالی که ایستادن همان است و سوختن پاها همان ؟

ریگ بیابان چو شد افروخته شیر دود چون سگ پا سوخته !

و اینک به این دو تصویر زیبا - که در بردارنده دو مضمون بکر و عالی است - بنگریم :

چرا خورشید این گونه درخشان است و چرا ماه کم نور است و آن هم هر روز ، رو به کاهش می رود تا جایی که دیگر از نور آن اثری نمی بینیم ؟ امیر خسرو با دیدن خورشید و ماه این گونه مضمون می آفریند . مضمونی که در موجز ترین و زیباترین کلام بیان شده است :

چهره خورشید از آن یافت نورکو ز جهان گشت به قرصی صبور

ماه از آن کاست کز آن جا که هست کفچه کند بر در خورشید دست^{۱۴} !

و باز به دو بیت دیگر بنگریم که در آن شاعر مخاطب خود را به حفظ آبرو تشویق و تحریض می کند و از روی آوردن به خسیان باز می دارد :

دست بشو ز آب کسان تن به تن دست مشو ز آب رخ خویشان

آب رخ از جوی خسیان مجوی کن ز خوی جبهه خویش آبروی

آیا هیچ اندیشیده ایم که اگر آب نمی بود چه می کردیم ؟ آب در برخی جاها کمیاب است و کمیابی آن را بسیاری به تجربه دریافته اند و بنابراین ارزشمندی آب - با آن که از همه چیز ارزاتر است - برای ما تا حدودی محسوس است . اما هوا - که بدون استثنا در همه جا به وفور و در حد لازم یافت می شود - چندان مورد توجه قرار نمی گیرد . اما اگر همین هوای رایگان نباشد ، آیا انسان و هیچ موجود زنده دیگری می تواند زنده بماند ، و حتی جامدات دچار تغییری نمی شوند ؟

آیا دانه جو و گندم گرانباتر است یا دانه دُر و گوهر ؟ عقل سلیم دانه گندم را بر میگزیند چون اگر دانه گندم نباشد انسان از گرسنگی تلف می شود ، اما نبود گوهر تأثیر حیاتی در زندگی ندارد . با این همه گوهر کمیاب تر و گرانباتر است و به راستی اگر گندم به گرانی گوهر می بود انسان چه می کرد ؟

باری ، هیچ اندیشیده ایم که خداوند روزی رسان چگونه عالی ترین نعمات خود از جمله آب و هوا و خاک و گیاه را در اختیار انسان قرار داده است چون آنها را برایگان یافته ایم هیچ گاه پی به ارزش واقعی آنها نبرده ایم ؟

غرض آن که روزی، در اختیار روزی رسان است و به دست خواهد آمد؛ پس به روزی خرسند بودن بهتر از حرص ورزیدن و چشم و دست طمع به سوی خسان دوختن و دراز کردن است.

ایات پی آمد - که در عین استقلال معنایی - پیوند دقیقی نیز با یکدیگر دارند، دال بر مفاهیم یاد شده است:

برگ معیشت که به کیهان درست	هر چه که بایسته تر ارزانتر است
آب و هوایی که دم و جان توست	بی درمی در همه جا زان توست
ز آتش و خاکی که نداری گریز	خانه به خانه شده آرام گیر
گوهر و لعلی که نیاید به کار	چون نگری قیمت او بی شمار
بودی اگر دانه چو گوهرگران	زنده که ماندی و چه گویی در آن؟
ورنه ز دانه، که ز زرنان بُدی	لقمه درویش کی آسان بدی؟
تا تو بدانی که کرم کرده اند	کار تو پیش از تو بهم کرده اند:
آن که تنش را ز نبات است تاب	مطبخی اوست مه و آفتاب
خاک به صد جای شکم کرده چاک	تات یکی خوشه برون داده پاک
هر چه که روزی است رسد هر زمان	و آنچه نباشد نرسد بی گمان
پس ز پی آنچه نخواهد رسید	بهر چرا بیهده باید دوید؟
از دل خرسند برآور نفس	کانچه رسد بهره همان است و بس

همان گونه که در آغاز هم اشاره شد، تمامی ایات این مقالت زیبا، کوتاه، روشن، و در خور توجه و تفسیر است. اما چون با چنین درنگی در ایات، سخن بسیار به درازا خواهد کشید با اشاره به چند بیتی دیگر به بحث در باب این مقالت پایان می دهیم:

امیرخسرو افرادی را که حرصی سیری ناپذیر و آرزوهای بی پایان دارند به ریگ تشنه بیابان تشبیه می کند که از شدت تشنگی و خشکی مزاج حتی در دل دریا نیز تشنه است:

آن که ز آمال بود تشنه حال	سیر نگردد ز دو دریای مال
ریگ که تشنه است ز غایت برون	خشک مزاج است به دریا درون

گل، با آن که جامه تو در تو بر تن دارد با وزش اندک نسیمی و بادی بر خود می لرزد در حالی که خار مغیلان که جامه ای جز پوست یک لایه بر تن ندارد، هیچ باکی از باد و باران

ندارد. پس توانگری و صبوری نه به بهره‌مندی از لباس و تنعمات ظاهری بلکه از طبع صبور و استوار حاصل می‌شود:

گل که به بر جامه به صد تو نهاد لرزه کند با تن نازک ز باد
 خار مغیلان که نه برگگی دروست بس بودش جامه همان توی پوست
 و اما حکایت پایانی این مقالت، حکایت لطیفی است که در تأیید موضوع مقالت طرح شده و امیر خسرو در آن به زبان خاص قصه و تمثیل به تعلیم قناعت و خرسندی پرداخته است. حکایت عارفی است که در گوشه غاری به اعتکاف و عبادت و ریاضت و وارستگی مشغول می‌شود. پس از مدتی یکی از بزرگان آن سرزمین در پی شکاری بر آن غار گذر می‌کند و چون عارف را بدان‌گونه نزار و نحیف می‌بیند، بر او دل می‌سوزاند و به گمان آن‌که او بر اثر نیافتن غذا به چنان حالی افتاده، می‌گوید:

گر تو زنی دست به فتراک شاه واره‌ی از خوردن مستی گیاه
 وقتی عارف این پیشنهاد را می‌شنود بر بی‌خبری مخاطب خود می‌خندد:
 پیر بخندید و بدو گفت باز کای شده بازیچه دست نیاز
 گر تو قناعت به گیا کرده‌ای بندگی شاه چرا کرده‌ای؟
 هر که به سهلی ز جهان شاد گشت همچو من از بندگی آزاد گشت!
 و آن‌که طلب کرد حلاوت به کام ماند چو تو، همچو خودی را غلام
 و در نهایت، شاعر دل را مخاطب خود قرار می‌دهد و بر خود - و در واقع بر مخاطب خود - نهیب می‌زند که:

خیز دلا برگ قناعت بساز تات چو خسرو ندواند نیاز!
 دامنه نیازهای انسان پایان‌ناپذیر است و چشم تنگ نیازهای انسانی را فقط قناعت و خرسندی است که پُر می‌کند و اگر انسان بدین اکسیر دست نیابد فقط خاک گور می‌تواند این مهم را برعهده گیرد.

در مقام تطبیق، بین دو مقالت هفتم از دو منظومه مطلع الانوار و مخزن الاسرار نیز وجه تشابه و اشتراکی به چشم نمی‌خورد. در مقالت هفتم مخزن الاسرار، نظامی از انسان و مقام او سخن می‌گوید و از این‌که همه چیز در تسخیر اوست و دعوت او به رازدائی و تأکید بر این نکته که سپهر آینه‌کردارهای اوست و نهایتاً دعوت به چله‌نشینی و ریاضت و رام کردن نفس و

پناه بردن به دین؛ که این همه مایه سعادت بشری است. داستان فریدون با آهونیز که در پی آن آمده - و البته چندان مشابهتی با متن مقالت ندارد - ناظر بر نظر کردگی و عزیز شدن است و دعوت به خدمتگری. در حالی که در مقالت هفتم مطلع الانوار، سخن به تمامی از قناعت است و داستان درویش پیر و خاصگی نیز مهر تأییدی است بر این موضوع.

البته اگر در جستجوی وجه تشابه بین این دو مقالت کنجکاوی بیشتری به خرج دهیم، چند بیتی که تشابه موضوعی و زبانی دارند خواهیم یافت. از جمله آنها ابیاتی است که ناظر به کرم الهی است که جهان هستی را مسخر انسان ساخته است. نظامی می‌گوید:

جانورانی که غلام تواند	مرغ علف خواره دام تواند
هر چه تو بینی ز سپید و سیاه	بر سر کاری در این کارگاه
نیک و بد ملک به کار تواند	در بدو نیک آینه‌دار تواند
و امیر خسرو، می‌سراید:	

هر چه ز اسباب تو پرداختند	ز آنچه تو دانی به از آن ساختند
آب و هوایی که دم و جان توست	بی درمی در همه جا زان توست
چرخ به دولابی شاخ جوت	ابر به سقایی کشت نوت

اما این رگه‌های تشابه در واقع از قوت چندان بر خوردار نیست و اگر چنین جستجویی را پی بگیریم به ابیاتی بر خواهیم خورد از مقالات مختلف - و نه در دو مقالت همسان - که مشابه یکدیگرند. و به طبع چنین تشابه اتفاقی در چند بیت را - که عمده جنبه زبانی دارد و نه موضوعی - نمی‌توان به عنوان وجه مشترک دو مقالت به شمار آورد.

یادداشتها

* - این عنوان را از کتاب «باکاروان حله» استاد ارجمندم جناب آقای دکتر عبدالحسین زرین کوب به عاریت گرفته‌ام.

۱ و ۲ و ۳- رک: دیوان کامل امیر خسرو دهلوی، به اهتمام، م. درویش، انتشارات جاویدان، چاپ دوم، ۱۳۶۱، ص ۸ (مقدمه).

۴- رک: شعرا العجم، شبلی نعمانی، ترجمه محمدتقی فخردایی، دنیای کتاب، چاپ دوم، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۳۵.

۵- از جمله در تمهیدات منظومه مجنون و لیلی خود، در نصیحت به فرزند، او را از پیشه کردن ثناگویی و مدیحه‌سرایی باز می‌دارد:

ور دل کسندت هنر فزایی پیشه مکن ثناسرایی
کز مدح چو در طمع کشد رای در صفّ سران نباشدت جای

و در پایان همین منظومه، از این که به خاطر نفس خود کام باید دست به سینه در برابر کسی چون خود برپای ایستد، شکوه سر می‌دهد:

مسکین من مستمند بی‌توش از سوختگی چو دیگ در جوش
شب تا سحر و ز صبح تا شام در گوشه غم نگیرم آرام
باشم ز برای نفس خود رای پیش چو خودی ستاده بر پای

۶- رک: شعرا العجم، ج ۲، ص ۱۲۱.

۷- و البته به گفته شبلی: «دربارش همیشه از فقرا، فضلا، علما، شعرا و ادبا معمور بود».

۸- رک: باکاروان حله، دکتر عبدالحسین زرین کوب، انتشارات جاویدان، چاپ سوم، ۱۳۵۵، ص ۲۵۷.

۹- رک: شعرا العجم، ج ۲، ص ۹۷.

۱۰- این پنج کتاب در واقع شامل دیوان غزلیات اوست که شاعر آنها را بر اساس زمان سروده شدن طبقه‌بندی کرده است. تحفه الصغر اشعار آغازین و نه‌ایه الکمال اشعار پایان زندگی اوست.

۱۱- این پنج منظومه اخیر خمسة امیر خسرو را تشکیل می‌دهد و مجموعاً مشتمل بر حدود هجده هزار بیت است و در برابر و در مقام استقبال از خمسة نظامی سروده شده است.

۱۲- که خود پنج مثنوی دیگر است هر کدام در موضوعی مستقل از عشق و حماسه و تاریخ.

۱۳- این آثار اخیر همه به نثر است و در این میان اعجاز خسروی یا رسائل الاعجاز نمونه عالی نثر امیرخسرو به شمار می‌رود.

۱۴- تمثیل از جمله بارزترین ویژگیهای سبک هندی است. به خصوص در شعر شاخصترین چهره این سبک، یعنی صائب تبریزی، گرچه آغاز سبک هندی را اوایل قرن دهم و بابافغانی را نخستین پایه گذار این مکتب دانسته‌اند؛ اما برخی از ویژگیهای این سبک قدمتی بیشتر دارد. از جمله، همین ویژگی تمثیل که هم در مخزن الاسرار نمونه‌های بسیاری از آن می‌توان یافت و هم در مطلع الانوار به فراوانی مشاهده می‌شود. از همین روست که برخی پژوهشگران، امیرخسرو دهلوی را بنیانگذار واقعی سبک هندی به شمار آورده‌اند.

کاربرد فراگیری زبان در کودکان

خلاصه

فرآیند فراگیری زبان در کودکان و بررسی آن از دیدگاههای مختلف موضوع اصلی مقاله‌ای است که با عنوان «کاربرد فراگیری زبان در کودکان» در دو قسمت نوشته شده است، بخش نخست به بررسی نظریه‌های رفتارگرایان در مورد فراگیری زبان و عمده نظریه‌های اسکینر و همفکرانش می‌پردازد و فراگیری زبان را که آنها ادعا می‌کنند مورد بحث قرار می‌دهد و سپس ایرادها و انتقادهایی که به آنها وارد است را به تفصیل بررسی می‌کند.

در بخش دوم علاوه بر نظریه‌های اسکینر، عقاید چامسکی در مورد زبان، و طرح او از فراگیری زبان در کودکان به همراه ایرادها و نقضهایی که به طرح او وارد شده است و بررسی طرحی قابل قبول‌تر با عنوان کاربرد پردازش زبان مورد بحث قرار می‌گیرد.

در بررسی فراگیری زبان در کودکان، اکثریت پژوهشگران و زبان‌شناسان امروزه بر این اعتقادند که کودک به‌طور طبیعی و ذاتی از توانایی فراگیری زبان برخوردار بوده و این استعداد خدادادی همراه با تجارب شخصی و اجتماعی کودک در روند رشد او از جهات مختلف، وی را قادر می‌سازد که زبان را فراگیرد.

نظرات گوناگونی در مورد فراگیری زبان در کودکان ارائه شده است که از میان آنها می‌توان به نظریه چامسکی^۱ تحت عنوان «وسیله فراگیری زبان»^۲، نظریه اروین تریپ^۳ با عنوان

«سیستم فراگیری زبان»^۴ نظریه برونر^۵ با نام «سیستم کمکی فراگیری زبان»^۶ و نظریه «ظرفیت زبان سازی»^۷ اسلوبین^۸ اشاره کرد.

نظریه دیگری که در مورد فرآیند فراگیری زبان در کودکان مطرح شده و جنجالهای زیادی بپا کرده است متعلق به اسکینر، روان شناس برجسته معاصر است که رفتار کلامی (زبان) را متأثر از عامل تقویت می داند. از آنجایی که عقاید اسکینر در نوع خود تحولی چشمگیر در مطالعه فرآیند فراگیری زبان در کودکان به شمار می رود. و زمینه تحقیقات بیشتر توسط سایر پژوهشگران از جمله نوام چامسکی بوده است. در این قسمت نظریات این دو دانشمند برجسته را به اختصار مورد بررسی قرار می دهیم.

2- Language Acquisition Device.

وسیله فراگیری زبان که به طور اختصار در انگلیسی LAD خوانده می شود، به اعتقاد چامسکی ذاتاً خاص انسان بوده و کودک پس از خلقت به طور فطری از آن برخوردار می شود. محتوی LAD برای ما شناخته شده نیست و مانند جعبه سیاهی است که اطلاعات ما در مورد نقش آن در فراگیری زبان در کودک بسیار محدود است لیکن این را می دانیم چه چیزی وارد این جعبه سیاه شده و چه چیزی از آن بیرون می آید. به نظر چامسکی داده های زبانی وارد این جعبه سیاه شده و پس از فعل و انفعالات پیچیده ای که هنوز بر ایمان روشن نیست منجر به فراگیری زبان در کودک می شود. توانش زبانی که کودک کسب می کند نتیجه این فعل و انفعالات است. هدف زبان شناس برای درک روند فراگیری زبان شناخت این فعل و انفعالات است و زمانی که همه آنها و مشخصه ها و اجزای مؤثر و تشکیل دهنده آن برایمان روشن گردد فرآیند فراگیری زبان در کودک نیز برایمان معلوم می شود. چامسکی در صدد نبوده است تا با بررسی این فعل و انفعالات نظریه خاصی در مورد چند و چون فراگیری زبان ارائه کند بلکه خواسته است از طریق LAD یک تئوری زبانی به وجود آورد که رابطه ای پیچیده و غیرقابل تفکیک با فراگیری زبان دارد. تئوری چامسکی با عنوانهای مختلف توسط سایر زبان شناسان با تفاوت های چند ارائه شده که هنوز هم از اعتبار و اهمیت برخوردار هستند؛ ولی انتقاداتی نیز بر نظریه چامسکی و سایرین وارد آمده است که در جای خود بحث خواهد شد (مک لافلین، ص ۳۲).

3- Ervin, Trip, S.

4- Language Acquisition system.

5- Brunner, J.

6- Language Acquisition support system.

7- Language making capacity.

8- Slobin, D.

فراگیری زبان از دیدگاه اسکینر

روان‌شناسان رفتارگرا فراگیری زبان در کودکان را مثل یادگیری سایر اعمال توسط کودک تلقی می‌کنند. نگرش روان‌شناسی رفتاری در این مورد نگرشی است ساده که در آن زبان‌شناس حتی خود را ملزم نمی‌داند فراگیری زبان را به عنوان موضوعی مجزا مورد مطالعه و بررسی قرار دهد و فقط به مطالعه قوانین کلی رفتار اکتفا می‌کند. هنگامی که اسکینر شاهکار خود را با عنوان «رفتار کلامی»^۱ در سال ۱۹۵۷ انتشار داد، هیچ‌گونه تحقیق و یا تجربه خاصی در باره روند فراگیری زبان توسط کودک ارائه نکرده بود. وی در کتابش فقط به بررسی و مطالعه رفتار ارگانیزم‌هایی به غیر از انسان پرداخته بود و نتیجه تحقیقاتش را در مورد رفتار کلامی کودک و فراگیری آن صادق و قابل تعمیم می‌دانست.

اسکینر معتقد است که رفتار کلامی (زبان) را می‌توان در چهارچوب نظریه «تقویت»^۲ تبیین کرد. به نظر او والدین با تقویت کردن رفتار کلامی کودک، به او زبان می‌آموزند و کودک بر اثر عامل تقویت یاد می‌گیرد که اشیاء اطراف خود را نام ببرد، مثلاً وقتی کودک در حضور یک عروسک به طور مرتب با گفتن عروسک نوعی تقویت تعمیم‌یافته دریافت می‌کند، یا زمانی که یک نوع ماهی یا تصویر آن فرصتی را فراهم می‌آورد که دانش‌آموز

1- Skinner, B.F. pp 13/14/53/244.

اسکینر رفتار کلامی را متأثر از انگیزه‌های کلامی دانسته و آنها را به سه گروه تقسیم می‌کند. گروه اول که بر اثر عامل نیاز به وجود می‌آیند پاسخهای صوتی نیازی می‌نامد. گروه دوم که برای تبادل اطلاعات به کار می‌روند پاسخهای صوتی تماسی نام می‌گذارد. گروه سوم که در بردارنده تمایلات فرد برای سازمان تفکرات و اندیشه‌های اوست را انگیزه‌های بافتی به شمار می‌آورد. به اعتقاد اسکینر، رفتار کلامی بدون وجود این انگیزه‌ها نمی‌تواند در فرد به وجود آید. به علاوه، سائقهای درونی مثل صفات شخصیت و حالات فردی نظیر شادمانی، افسردگی، و بی‌تفاوتی را در امر فراگیری زبان و رفتار کلامی بی‌تأثیر می‌داند.

2- Reinforcement.

نظریه تقویت را ابتدا پاولف در تئوری شرطی شدن کلاسیک خود عنوان نمود، لیکن اسکینر آن را به طور گسترده‌ای مورد پژوهش و تحقیق قرار داد و اثر آن را در پیدایش رفتار کلامی کودک در قالب نظریات محرک-پاسخ خود تبیین کرد. مثلاً دیدن یک دوست می‌تواند به عنوان محرک عمل کرده و فرد را وادار به سلام گفتن کند. سلام گفتن متقابل دوستان علاوه بر این که پاسخ شما را تقویت می‌کند خود به صورت محرکی جدید عمل کرده و موجب می‌شود تا گفتگویی میان شما و دوستان رد و بدل شود. اسکینر این فرآیند را زنجیره‌سازی می‌نامد.

در درس جانورشناسی با گفتن نام آن تقویت شود، هیچ اصطلاح مناسبی برای این کنشگر وجود ندارد. «علامت» «نماد» و اصطلاحات فنی تر منطق و معناشناسی ما را به الگوهای خاصی از مدلول محدود می‌کند و بر خود پاسخ کلامی تأکید می‌ورزند نه بر روابط کنترل‌کننده آنها. بنابراین ما در این جا اصطلاح جعلی «نامیدن» را به کار می‌بریم. نامیدن را می‌توان به عنوان یک رفتار کلامی که در آن پاسخی با یک شکل معین به وسیله یک شی یا رویداد خاص یا ویژگیهای یک شی یا رویداد ایجاد می‌شود تعریف کرد^۱ به عقیده اسکینر چگونگی برقراری ارتباط کلامی بین کودک و اطرافیان را نیز می‌توان در چهارچوب نظریه تقویت روشن ساخت. اسکینر از یک نوع رفتار کلامی تحت عنوان خواست^۲ نام می‌برد و می‌گوید یک خواست با رابطه منحصر به فرد بین شکل پاسخ و تقویتی که به گونه‌ای خاص در یک محیط اجتماعی معین دریافت می‌گردد مشخص می‌شود. گاهی اوقات یک خواست تقویت خود را معین می‌کند مثل نگاه کن، بیا که در این جا رفتار شنونده معین می‌شود. اما هنگامی که یک فرد گرسنه درخواست غذا می‌نماید و می‌گوید قدری بیشتر غذا بده، او تقویت نهایی را معین کرده و همراه با آن رفتار شنونده نیز معین می‌شود و این سرآغاز ایجاد ارتباط کلامی بین گوینده و شنونده می‌باشد^۳.

حتی اگر بپذیریم که فراگیری زبان آن طوری که اسکینر ادعا می‌کند در کودک تحقق پیدا می‌کند؛ مسأله توانش زبانی و خلاقیت زبانی بقوت خود همچنان باقی می‌ماند که اسکینر توضیح روشنی در مورد چگونگی دستیابی کودک به توانش زبانی و خلاقیت زبانی ارائه نمی‌کند. اسکینر اعتقاد دارد که ابتدا روند فراگیری زبان در کودک کند و دشوار است و بتدریج در اثر عامل تقویت سهل تر می‌شود و کودک را مستعد می‌سازد تا رفتارهای پیچیده تر کلامی مثل رفتار پژواکی^۴ و خودسنجی^۵ را برای نشان دادن رفتارهایی

1- Skinner, B.F, P 37.

2- Demand.

3- Ibid, PP 81,83.

4- Echoic.

رفتار پژواکی یا انعکاسی به رفتاری گویند که بر اثر تکرار عینی پاسخ کلامی شخص دیگری تقویت شود و پیش نیاز رفتارهای کلامی پیچیده تر است. مثلاً کودک ابتدا کلمه‌ای را تکرار می‌کند و سپس یاد می‌گیرد چگونه آن را

از قبیل توصیف پاسخها، بیان روابط و تدارک یک چهارچوب دستوری فراگیرد. به اعتقاد اسکینر کودک دستور زبان را نیز همچون دیگر رفتارهای کلامی یاد می‌گیرد. هدف کودک یادگیری نظام یا ساختاری است که بتواند واحدهای زبانی را در آن جای دهد. هنگامی که یک کودک دو - سه ساله می‌گوید، «در بازنه» واضح است که هنوز نتوانسته است همه تکواژها را در نظام ساختاری خود به صورتی منظم در آورد. به مرور زمان که کودک رشد می‌کند و چیزهای دیگر یاد می‌گیرد توانایی نظم و ترتیب دادن تکواژها را در نظام ساختاری خود پیدا می‌کند. بنابراین فراگیری زبان در کودک مثل انواع دیگر یادگیری تدریجی و کند است. کودک اکثر اشتباهات و اغلاط دستوری خود را بر اثر تقویت انتخابگر که از جامعه زبانی دریافت می‌کند تصحیح می‌کند.

نظریه اسکینر مورد انتقاد شدید چامسکی قرار گرفت. چامسکی می‌گوید که نظریه اسکینر از لحاظ مفروضات خود نادرست، ذهنی، غیرقابل آزمایش و پر از مفاهیم مبهم و تعریف نشده می‌باشد. به نظر چامسکی عامل تقویت نمی‌تواند تمام آنچه را که اسکینر به آن استناد می‌کند توضیح دهد. کودک نمی‌تواند دستور زبان را بر مبنای قرار دادن واژگان در یک نظام ساختاری فراگیرد. از جمله ایراداتی که بر نظریه اسکینر وارد شده است این است که او هر گونه تبیین تفاوت‌های فردی را انکار می‌کند و برای تواناییها و ظرفیت فرد اهمیت قائل نیست. حال آن‌که واقعیت خلاف این را نشان می‌دهد و سرعت و ظرفیت یادگیری زبان در گروه‌های سنی مختلف با هم یکسان نبوده و نمی‌تواند باشد. انتقاد دیگری که می‌توان بر نظریات اسکینر وارد ساخت عدم توجه وی به مسأله بینش و شناخت کودک در فراگیری زبان است. او در هیچ یک از مقالات و کتابهای خود به این امر اشاره‌ای نکرده و آن را در فرآیند فراگیری زبان بی تأثیر می‌داند. آنچه که اسکینر در نظریات خود ارائه

→ در ارتباط با واژه‌ها و رویدادهای دیگر به کار برد (دکتر بی آر. هرگن هان، ترجمه دکتر علی اکبر سیف، ص ۱۴۷).

5- Autoclitic.

رفتار خودسنجی رفتاری است که کودک از طریق آن سعی می‌کند بر اساس یک رویه اکتشافی چهارچوب دستوری زبان را ایجاد کند و روابط میان اجزاء تشکیل دهنده آن را توصیف و آشکار سازد. به علاوه این رفتار حاکی از اظهار نظر یا توضیح شخص در مورد سایر رفتارهای کلامی خود است (ارنست هیلگارد، گردون باور، ترجمه محمدتقی براهنی، ص ۳۵۲، ۳۵۳).

می‌دهد فقط با ویژگیهای روساختی زبان سر و کار دارد در حالی که قانونمندی‌های زبان هنگامی مشخص می‌شود که باینش و درک عمیق زیرساختهای دستوری رادرک و آشکار سازیم. نظریه رفتارگرایانه اسکینر از لحاظ زبان‌شناسی بسیار ساده‌اندیشانه به نظر می‌رسد. به همین ترتیب نظرات دیگر زبان‌شناسان رفتارگرا از جمله میلر و دولارد^۱ که فراگیری زبان را نتیجه تقلید^۲ و یا مورر^۳ که آن را حاصل نشانه‌آموزی و تقویت ثانویه^۴ می‌دانند و یا نظریه استاتس^۵ که فراگیری زبان را متأثر از کنترل محرک و پاسخهای نظام‌یافته^۶ می‌داندست نمی‌تواند هیچ توجیه زبان‌شناختی به دنبال داشته باشند. یکی از مهمترین نکات ضعف نظریه اسکینر این است که می‌پندارد هر ارگانیزم مجموعه‌ای محدود از رفتارهای گوناگون را داراست که هر یک از این رفتارها ممکن است بنا به موقعیت از طریق عوامل تحریک‌کننده تقویت شود. یعنی این که هنگام سخن گفتن گوینده پاسخ خود را از میان مجموعه‌ای محدود از پاسخ که آن را داراست انتخاب می‌کند. این جا این سؤال برایمان مطرح می‌شود که پس گوینده چگونه توانش زبانی کسب می‌کند. (توانش زبانی مجموعه اطلاعاتی است که انسان در باره زبان مادری خود می‌داند و با استفاده از آن در موقعیتهای گوناگون با افراد دیگر ارتباط برقرار کرده و آنها را درک می‌کند) اسکینر نمی‌تواند توضیح قابل قبولی برای پیدایش توانش زبانی و یا توانش ارتباطی ارائه کند. فرآیند فراگیری زبان در کودک با الگویی که اسکینر و هوادارانش پیشنهاد می‌کنند مطابقت ندارد^۷ چون که والدین بندرت اغلاط دستوری

1- Miller, N.E., & Dollard, J. Pp 14,254.

2- Imitation.

3- Mowrer, O.H. PP 14,246.

4- Sign learning and secondary reinforcement.

اکثریت زبان‌شناسان که رفتار کلامی کودک و داده‌های زبانی که کودک با آنها سر و کار دارد را تجزیه و تحلیل کرده‌اند بر این اعتقادند که رفتار کلامی کودک به هیچ وجه متأثر از عامل تقویت ثانویه نمی‌باشد چون در عمل والدین نه تنها زبان گفتاری کودک را تصحیح نمی‌کنند بلکه اگر هم به این کار مبادرت ورزند مثر نمی‌خواهد بود زیرا که کودک همان گفته قبلی خود را تکرار خواهد کرد.

5- Staats, A.W, PP 14,250.

6- Response hierarchies and stimulus control.

7- Brown, R. PP 5, 6, 12, 21.

و یا اشتباهاتی که کودک در تلفظ واژه‌ها مرتکب می‌شود را تصحیح می‌کنند و حتی با گفتن عباراتی مثل احسنت، بارک‌الله و یا دست کشیدن روی سر و روی کودک از اشتباهات کودک چشم‌پوشی می‌کنند؛ که این خود در واقع نوعی تقویت کردن پاسخ نادرست در کودک است. حال این که همین کودک بعداً به اشتباهات خود پی برده و بدون هیچ‌گونه آموزشی آنها را تصحیح می‌کند.

به اعتقاد چامسکی عامل تقلید نیز به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند روند فراگیری زبان در کودک را توضیح دهد. اگر کودک زبان را بر اثر تقلید از بزرگسالان یاد بگیرد بایستی طرز صحبت کردن کودک مثل بزرگسالان بشود که این‌طور نیست. به‌علاوه کودک هنگام صحبت کردن مرتکب اشتباهاتی می‌شود که هرگز آنها را از فردی نشنیده است مثل «من رفت»، «دوپاها» و «کودکانان».

تحقیقات بیشتر روی زبان کودکان این مسأله را آشکار ساخت که رفتار زبان‌شناختی کودک پیچیده‌تر از آن است که تصور می‌شد که این مسأله خود باعث شد تا توجه بیشتری به کاربرد ذاتی انسان برای فراگیری زبان شود.

فراگیری زبان از دیدگاه چامسکی

چامسکی که در مقالات و آثار متعدد خود از یک کاربرد ذاتی برای فراگیری زبان در کودک سخن به‌میان آورده است می‌گوید: زبان پیچیده‌تر از آن است که کودک بتواند آن را بسادگی و به‌طور استنتاجی فراگیرد. به‌نظر وی فرآیندهای دیگری را باید برای تبیین بیانهای کلامی کودک مورد نظر قرار داد. چامسکی معتقد است که ساختار مغز ما به‌گونه‌ای است که زبان را ایجاد می‌کند. بنابر ادعای او ساختار دستوری زیرساخت تمامی زبانهای آدمیان یک ساختار مغزی زیربنایی را نشان می‌دهد، یعنی همان‌طوری که یک کامپیوتر برنامه‌ریزی می‌شود تا حرکت مشخصی را در بازی شطرنج انجام دهد، ما هم برنامه‌ریزی شده‌ایم تا گفتار دستوری را فرا گرفته و به زبان آوریم. بنابراین چامسکی قابلیت فراگیری زبان توسط کودک را در ارتباط با یک کاربرد ذاتی که این امر را امکان‌پذیر می‌سازد مورد بررسی و مطالعه قرار می‌دهد و آن را «وسیله فراگیری زبان» یا LAD می‌نامد.

تحقیقات و مطالعاتی که روی زبانهای مختلف دنیا صورت گرفته شواهد و مدارک انکارناپذیری را دال بر وجود LAD ارائه می‌کند^۱. از جمله این تحقیقات مطالعاتی است که در مورد ترتیب قرار گرفتن اجزاء کلام در جمله به زبانهای مختلف انجام گرفته و نتایج این بررسیها نشان می‌دهد که در ۷۹ درصد از کلیه زبانهای موجود در دنیا ترتیب قرار گرفتن اجزاء کلام به صورت فاعل + فعل + مفعول و یا فاعل + مفعول + فعل می‌باشد. از آنجایی که زبان آن طوری که آندرسون^۲ بیان می‌کند نحوه فکر کردن انسان را منعکس می‌کند؛ و با توجه به این واقعیت که قرار گرفتن اجزاء کلام در جمله در اکثریت زبانها از ترتیب خاصی پیروی می‌کند؛ می‌توان این گونه نتیجه‌گیری کرد که ساختار دستوری زیر ساخت همه زبانهای آدمیان یک ساختار مغزی زیربنایی است و آن همان ساختار نظری ارائه شده توسط چامسکی یعنی LAD می‌باشد. دلیل دیگری که می‌توان در تأیید نظریه چامسکی دال بر وجود LAD ذکر کرد مدت نسبتاً کوتاهی است که کودک صرف فراگیری زبان می‌کند. تقریباً در سن سه - چهار سالگی کودکان دستور زبان را در ذهن خود شکل می‌دهند به طوری که بر اساس آن می‌توانند جمله را از غیر جمله تشخیص دهند.

چامسکی به عنوان یک زبان‌شناس در صدد نبوده است که الگوی خاصی را در مورد فراگیری زبان در کودکان ارائه کند. هدف او این بوده است که یک تئوری زبانی به وجود آورد که رابطه‌اش با فرآیند فراگیری زبان رابطه‌ای است پیچیده و غیر قابل تفکیک، به نظر چامسکی، کودک صرف نظر از میزان هوش، استعداد تحصیلی، انگیزه و وضعیت خانوادگی زبان را فرا می‌گیرد چون قابلیت یادگیری زبان از قبل در نهاد کودک موجود بوده و به عنوان یک اصل مشخصه ذاتی اوست. این قابلیت یادگیری یا LAD (وسیله فراگیری زبان) به اعتقاد چامسکی یک ساختار نظری می‌باشد که برای تجزیه و تحلیل داده‌های زبانی که کودک و زبان‌شناس هر دو با آن مواجه هستند ضروری می‌باشد^۳.

دستور زبان حاصل تجزیه و تحلیل داده‌های زبانی در LAD می‌باشد. چامسکی

1- Chastain, K. PP 24, 25.

2- Anderson, J.R. PP 165, 183.

3- Chomsky, N. PP 14, 25, 32, 44, 53, 60, 219, 236.

معتقد است که فعالیتهای کودک هنگام فراگیری زبان مثل اعمال LAD در روند بررسی داده‌های زبانی می‌باشد و هنگامی که کلیه مشخصه‌های LAD معلوم شد فرآیند فراگیری زبان در کودک نیز معلوم می‌شود^۱.

چامسکی در نظریات خود این مسأله را تجزیه و تحلیل می‌کند که چگونه کودک جملات بی‌شماری را می‌تواند بر اساس داده‌های زبانی محدود بسازد و درک کند. به نظر وی کودک سعی می‌کند یک نظام ساختاری در ذهن خود به وجود آورده و توانش زبانی لازم را کسب کند. کودک این شبکه یا نظام ساختاری را بر اساس داده‌های دریافتی در ذهن ایجاد کرده و اطلاعات زبانی و واژه‌ها را در قسمتهای بخصوصی از این نظام ساختاری که به‌طور مداوم در حال تکامل و غنی شدن است جای می‌دهد. هنگامی که کودک به مادرش می‌گوید «شیر تمام» او هنوز تمام کلمات و طرز قرار گرفتن صحیح آنها را در LAD فرا نگرفته است و به‌مرور زمان که به انجام این کار موفق می‌شود توانش زبانی کسب کرده و مهارتهای زبان مادری خود را فرا می‌گیرد و از آنها به‌منظور ساختن عبارات، جملات و بیان افکار و احساسات خود استفاده می‌کند. این مجموعه اطلاعات جنبه کاربردی و عملی داشته و قبل از آموزش دستور زبان در مدرسه، کودک نسبت به آن شناخت آگاهانه و تحلیلی ندارد. یک نظریه زبان‌شناختی بایستی توضیح دهد که چگونه است که کودک می‌تواند با توجه به داده‌های زبانی محدود تعداد نامحدودی جمله تولید کند و علاوه بر آن جمله را از غیرجمله تشخیص داده و جملات مبهم و ناقص را تفسیر و توجیه کند. این عمل کودک یک نوع خلاقیت زبانی است که به کودک این امکان را می‌دهد جملات بی‌شماری را که هرگز نشنیده است بسازد و یا درک نماید. به عقیده چامسکی دستور زبان مثل نظام یا سیستمی است که زیرساختار و روساختار را در بردارد. زیرساختار شامل مجموعه قواعد دستوری زایا است که کودک با استفاده از آنها جملات مبنا را می‌سازد و روساختار قواعد گشتاری دستور زبان را در بر می‌گیرد که کودک با استفاده از آنها جملات مبنا را به اشکال دیگر در می‌آورد. طرح زیرساخت و روساخت توسط چامسکی به سؤالات متعددی در زمینه چگونگی پیدایش توانش زبانی و ارتباطی کودک پاسخ داد و مسائلی را مطرح

ساخت که قبلاً یا طرح نشده و یا بی پاسخ مانده بودند. ایرادی که در این مورد می توان به چامسکی وارد ساخت این است که وی تولید جملات را به طور مجرد و انتزاعی مطرح می کند حال آن که بعضی از محققان معتقدند که جمله نمی تواند خارج از بافت معینی وجود داشته باشد و جمله محض را غیر قابل بررسی و مطالعه می دانند^۱. به علاوه در بررسی جملات نباید وجود کارافزارهای زبان شناختی که ارتباط مؤثر و مستقیمی با جمله دارند را فراموش کرد. این کارافزارها می تواند معنی و مفهوم یک جمله را برایمان روشن سازند و کودک می تواند از آنها برای تأکید، و یا تشخیص موضوعی کمک بگیرد. از جمله این کارافزارها می توان به تکیه کلام، آهنگ کلام، مکث و غیره اشاره کرد.

بنابراین مشخص می شود که زبان علاوه بر عناصر نحوی، واژگانی، معنایی، زیر ساخت و روست ساخت دارای عناصر آوایی نیز هست که در جهت روشن شدن و درک بعضی جملات به کودک کمک می کنند. همان طوری که بدون کاربرد حداقل چند قاعده گشتاری کودک قادر نخواهد بود جمله ای بسازد، بدون توجه به عناصر معنایی و آوایی، درک بعضی جملات نیز برای کودک بسیار دشوار خواهد شد^۲. دستیابی به توانش زبانی چه برای کودک و چه برای زبان شناس که بخواهد آن را مورد بررسی قرار دهد فقط بر اساس داده های زبانی و یا به عبارت دیگر کاربرد زبانی میسر است. کاربرد زبانی با توانش زبانی از آن جهت تفاوت دارد که کاربرد زبانی عبارت است از به کار بردن زبان در بافت اجتماعی؛ و توانش زبانی آن چیزی است که کودک قصد دارد آن را فرا بگیرد. همان طوری که ذکر شد کودک برای فراگیری زبان ناگزیر است به توانش زبانی دست پیدا کند. زبان شناس نیز برای این که بتواند روند فراگیری زبان در کودک را تبیین کند به ناچار باید چگونگی کسب توانش زبانی را مورد مطالعه قرار دهد. از این لحاظ هم کودک و هم زبان شناس برای رسیدن به هدف به داده های زبانی متکی هستند؛ هر چند زبان شناس نسبت به کودک از وضعیت بهتری برخوردار است.

۱- بعضی زبان شناسان از جمله بلرت جمله را به دو نوع تقسیم می کنند. نوع اول جمله آزاد است که مصداق خارجی داشته و می تواند عینیت یابد؛ مثل ماه در آسمان می درخشد. این جملات را می توان خارج از بافت منطقی پیدا کرد. نوع دوم جمله مقید است که در آن معنی از حوزه و محدوده جمله مفروض فراتر می رود. بعضی از زبان شناسان تمایل دارند بدون توجه به این دسته بندیها جملات را بر اساس موضوع جمله تجزیه و تحلیل کنند.

زیرا کودک برای دریافت اطلاعات فقط به زبان گفتاری متکی است که هر لحظه امکان تغییر در آن می‌رود. یعنی شخص که با کودک در حال گفتگو است ممکن است ناگهان موضوع را تغییر دهد و یا به هر دلیلی از سخن گفتن باز ایستد در حالی که زبان‌شناس برای تجزیه و تحلیل زبان و کسب آگاهی از چگونگی دست‌یابی به توانش زبانی - به منظور ارائه یک تئوری جدید - از موقعیت به مراتب بهتری برخوردار است؛ زیرا او می‌تواند با مراجعه مکرر، شنیدن مطالب و مقایسه گفتار اشخاص مختلف نتیجه‌گیری کند^۱.

مشکل دیگری که کودک با آن مواجه می‌باشد آن است که داده‌های زبانی که او در اختیار دارد با معیارهای زبان هماهنگ نیست. مثلاً بعضی مادران هنگام صحبت کردن با کودکشان به جای آن که به‌طور صحیح با کودک صحبت کنند، زبان کودکانه او را تقلید کرده و با او به زبان کودکانه تکلم می‌کنند که این کار خود موجب می‌شود کودک در معرض داده‌های غلط و نادرست زبانی قرار گیرد. نکته جالب توجه این‌جاست که کودک از به کار بردن اطلاعات غلط خودداری می‌کند و بعداً شکل صحیح زبان گفتاری را فرا می‌گیرد بدون این‌که کسی او را در انجام این کار راهنمایی کرده باشد. بدین ترتیب معلوم می‌شود که داده‌های زبانی که کودک بایستی به کمک LAD تجزیه و تحلیل کند با معیارهای زبان هماهنگی ندارد. توانش زبانی که هدف کودک دست‌یابی به آن است از لحاظ کیفی با داده‌های زبان تفاوت دارد. حتی اگر بتوان غلطها و اشتباهات دستوری کودک را در چهارچوب یک نظام تقویتی و بر مبنای اصل تقویت - آن‌گونه که اسکینر مطرح می‌کند - شناسایی کرد؛ مسأله خلاقیت زبانی همچنان بقوت خود باقی خواهد بود. یک راه‌حل تعمیم مرحله به مرحله از طریق قیاس^۲ است؛ یعنی کودک ابتدا به تجزیه و تحلیل بافتهای زبانی که واحدهای زبانی را در آنها به کار می‌برد می‌پردازد و سپس با مشاهده این واحدهای زبانی در بافتهای مشابه به نتیجه‌گیری پرداخته و بعداً این واحدهای زبانی را در بافتهای مشابه به کار می‌برد و جملات نو می‌سازد. چامسکی نظریه تعمیم از طریق قیاس را نمی‌پذیرد و در بحث خود از زیرساخت و

۱ - مکانیسمهای فراگیری زبان، ص ۴۵.

2- Step by step inductive operations.

روساخت در دستور زبان^۱ به قواعد دستور زایشی - گشتاری^۲ اشاره می‌کند و این چنین استدلال می‌کند که کودک به کمک قواعد زایشی جملات پایه یا مبنا را می‌سازد. و به کمک قواعد گشتاری آنها را به انواع دیگر جملات تغییر می‌دهد. کودک برای انجام هرگونه تجزیه و تحلیل به دستور گشتاری نیاز دارد و تجزیه و تحلیل زبانی کودک فقط در سطح روساخت صورت می‌گیرد. مشکلی که این‌جا برایمان به وجود می‌آید این است که فراگیری زبان بدین طریق کار بسیار سخت و دشواری خواهد بود و با واقعیت امر که کودک زبان را در مدت نسبتاً کوتاهی فرا می‌گیرد، تناقض دارد.

نظریه‌ای که چامسکی مطرح می‌کند سه مرحله را برای دست‌یابی به توانش زبانی در بر می‌گیرد^۳ مرحله اول فرضیه‌سازی است که طی آن کودک با کمک داده‌های زبانی و اطلاعات جمع‌آوری شده فرضیه خاصی در ذهن خود شکل می‌دهد. در مرحله دوم که آزمایش فرضیه است کودک سعی دارد صحت و درستی فرضیه خود را آزموده و محک بزند. در این مرحله است که کودک چیزی می‌گوید و یا درخواستی مطرح می‌کند و در نهایت در مرحله سوم که غنی‌سازی فرضیه است کودک قسمتهایی از فرضیه خود را که با تجربیاتش

1- Chastain, K. PP 66, 67.

2- Transformational-generative Grammar.

دستور زایشی - گشتاری توصیف زیرساختها یا ساختهای هسته‌ای و تعداد محدودی قواعد حاکم برگشتار آن ساختارها را در بر می‌گیرد. توصیف این ساختارها و قواعد حاکم بر آنها سبب شد تا تعریفی علمی از فرآیند ساخت جمله به وجود آید و این امر را روشن سازد که کودک چگونه می‌تواند در مدتی نسبتاً کوتاه اشکال دستوری پایه زبان را فراگیرد. بیان چامسکی در ارتباط بین زیرساخت و روساخت نتایج مهمی در مطالعه فراگیری زبان و درک آن دارد. بعضی از زبان‌شناسان از جمله میلر درک جمله را انتقال از روساخت به زیرساخت نحوی می‌دانند ولی نباید فراموش کرد که این ارتباط همیشه ثابت نیست و درک بعضی جملات مستلزم عملکردهای پیچیده خاصی است. آگاهی کودک از زیرساختها که تعداد آنها در هر زبانی محدود می‌باشد به‌وی این امکان را می‌دهد تا با استفاده از چند قاعده گشتاری جملات دیگری تولید کند. چامسکی سعی دارد با توسل به این نکته پدیده توانش زبانی در کودک را توضیح دهد. با این وجود مسأله مهمی را در این فرآیند نادیده می‌گیرد و آن عبارت است از این که کودک زبان را از طریق روابط عملی با واقعیتهای موجود در اطرافش فرا می‌گیرد و این امر خود مشتمل بر فاعلی فعال و مفعول است که در ساختارهای هسته‌ای که کودک به وجود می‌آورد مشهود می‌باشد (الکساندر لوریا، ترجمه حبیب‌ا... قاسم‌زاده، ص ۲۱۲، ۲۱۳).

3- Mac Laughin, B. PP

در تضاد است به کنار می‌گذارد. این شکل فراگیری زبان از نظر زمان، کارایی بیشتری داشته و به شرایط محیطی سهل‌تری نیازمند است. لذا کودک بایستی از خود مشارکت بیشتری در روند فراگیری زبان نشان داده و از تواناییهای کافی برخوردار باشد.

چامسکی مشخص نکرده است که کودک چگونه به مرحله فرضیه‌سازی می‌رسد و آن را بعداً آزمایش کرده و غنی‌تر می‌سازد. در تلاش برای ارائه راه‌حل چامسکی به‌مشخه‌های مشترک بین زبانها یا جهانی‌های زبان اشاره کرده و اظهار می‌کند که تفاوت زبانها بیشتر در سطح رو ساخت است و در سطح زیر ساخت زبانها مشترکات زیادی دارند. وی زبان را ویژه نوع بشر دانسته و تنها انسان را برخوردار از این قابلیت برای برقراری ارتباط می‌داند. به اعتقاد چامسکی کودک صرف‌نظر از تواناییهای فیزیکی، ویژه گیهای فردی و مشخصات روان تنی و بدون در نظر گرفتن محیط پرورشی ساختارهای بینادی زبان را فرا می‌گیرد. چامسکی معتقد است که انجام این کار بدون بهره جستن از LAD «وسیله فراگیری زبان» ممکن نیست. به نظر او LAD با دیگر تواناییهای یادگیری کودک تفاوت دارد. لیکن نبایستی این مطلب را فراموش کرد که LAD یک امر ذاتی نیست بلکه یک ساختار نظری می‌باشد. زیرا به‌طریق دیگر نیز می‌توان به بررسی این مطلب پرداخت؛ مثلاً حس کنجکاوی انسان در یافتن ارتباط بین علت و معلول و وجوه مشترک بین زبانهای دنیا می‌تواند خود بیانگر و انعکاسی از یک وضعیت مشترک بین آدمیان باشد. به هر حال مسأله فراگیری زبان را می‌توان با توجه به توانایی ذاتی کودک در روند فراگیری زبان تشریح کرد. صرف‌نظر از این که این قابلیت یادگیری را چه بنامیم بایستی بیشتر به این نکته توجه داشته باشیم که این قابلیت و کاربرد وسیله فراگیری زبان - یعنی LAD - دارای چه ویژه گیها و کیفیتهایی می‌باشد. در این بررسی نمی‌توان وجوه مشترک مابین زبانها از جمله وجوه اشتراک از لحاظ زبان‌شناختی، جامعه‌شناسی زبان، و زبان به‌عنوان وسیله ارتباطی را از نظر دور داشت^۱ این وجوه مشترک مابین زبانها که «جهانی‌های زبانی»^۲ خوانده می‌شود به اعتقاد چامسکی بخشی از LAD

1- Chastain K. PP 56.57.58.

2- Linguistic Universals.

جهانی‌های زبانی به مشخصه‌های زبانی گفته می‌شود که در اکثریت زبانهای دنیا مشترک هستند. مثلاً همه

می‌باشند. بنابراین کودک به‌طور ذاتی به ساختار زبانی آگاهی دارد.

نظریه فرضیه‌سازی چامسکی توسط برخی از زبان‌شناسان از جمله مارتین برایان^۱ زیر سؤال قرار گرفت. برایان استدلال می‌کند که نظریه فرضیه‌سازی نمی‌تواند روند فراگیری زبان در کودک را توضیح دهد. او می‌گوید کودک برای فراگیری زبان بایستی دو گونه اطلاعات مثبت و منفی داشته باشد و تحقیقاتی که در باره مفهوم‌سازی کودکان شده است مؤید این نظر می‌باشد. کودک ابتدا باید بداند چه چیزی جمله است و چه چیزی جمله نیست تا بتواند درک کند کدامین فرضیه دستوری او درست و کدامیک نادرست است. زیرا که والدین اغلب غلطها و اشتباهای زبانی کودک را هنگام سخن گفتن تصحیح نمی‌کنند^۲ و بیشتر به معنی و مقصود کودک و صداقت او توجه دارند. به علاوه تجربه نشان داده است که تصحیح کردن دستور زبان کودک تأثیر مثبتی روی عملکرد زبانی او ندارد و کودک همچنان عبارت یا جمله ناقص خود را تکرار می‌کند. برایان می‌گوید کودکان معمولاً اطلاعات منفی و غلط دستوری از اطرافیان خود دریافت نمی‌کنند و در صورتی که به آنها چنین اطلاعاتی داده شود آن را به کار نمی‌برند. به علاوه تحقیقاتی که روی زبانهای ساختگی^۳ صورت گرفته نشان می‌دهد که کودکان و

زبانها قواعد نحوی برای تبدیل یک جمله به اشکال مختلف نظیر منفی، سؤالی، معلوم، مجهول و غیره را دارا هستند و علاوه بر آن می‌توانند رابطه بین اجزاء را بر اساس قواعد دستوری در هر زبان مشخص نمایند. اکثریت زبانها به فرد این امکان را می‌دهند تا کاربردهای مشخص اجتماعی، ارتباطی، و انفرادی از زبان خود را داشته باشند. این مشترکات زبانی نزد زبان‌شناسان به جهانی‌های زبانی معروفند.

1- Martin Braine.

علاوه بر مارتین برایان، محققان دیگری از جمله فیلمور، میکاف در امریکا و مک‌کاولی در آلمان انتقادات و ایراداتی عمده به نظریات چامسکی وارد ساختند. به اعتقاد این محققان ساختارهای نحوی در سطوح عمقی به سمت ساختارهای معنایی گرایش دارند و بررسی صوری این ساختارها بدون توجه به عناصر معنایی کاری بیهوده است. بعضی از زبان‌شناسان پا را از این نیز فراتر گذاشته و وجود ساختارهای نحوی را انکار می‌کنند و معتقدند در تجزیه و تحلیل زبان‌شناختی باید فقط متوجه ساختارهای معنایی بود.

2- Mc laughlin, B. PP 18,19.

3- Arificial Languages.

مطالعات و تحقیقاتی که در مورد تشکیل مفاهیم ساختگی نخستین بار توسط ویگوتسکی و ساخارف صورت گرفته است فرآیند شکل‌گیری مفهوم را برایمان بیشتر روشن می‌سازد. آزمایشهای آنها نشان می‌دهد که چگونه کودک

بزرگسالان هر دو برای این که قواعد دستوری را فراگیرند به بافتهای زبانی و جمله متکی می باشند یعنی این که یادگیری آنها فقط بر اساس داده های زبانی درست صورت می گیرد حتی اگر این داده ها گاهی اوقات همان طوری که در زندگی روزمره شاهد آن هستیم با اشتباهات دستوری دریافت شوند. بر اساس این تحقیقات برایان نظریه فرضیه سازی چامسکی در مورد فراگیری زبان را نمی پذیرد و به عوض آن کاربرد خاصی را ارائه می کند. این کاربرد نه بر اساس فرضیه سازی، بلکه بر اساس یک رویه اکتشافی^۱ عمل می کند و دارای یک کنترل کننده^۲ برای دریافت داده های زبانی و یک بخش حافظه برای نگهداری ویژه گیهای زبانی داده ها است. کاربردی که برایان در مقابل نظریه فرضیه سازی چامسکی مطرح می کند بیشتر به عمل داده پردازی رایانه ای شباهت دارد.

زبان شناسان دیگری که مثل برایان معتقد هستند نظریه چامسکی پایه و اساس محکمی ندارد بدین گونه استدلال می کنند که اولاً کودک در چه سنی قادر است در مورد ساختار دستوری جمله قضاوت کند. این که کودک تا حدودی قادر به انجام این کار می باشد را می توان در چهارچوب فعالیتهای LAD توضیح داد اما سوالی که مطرح می شود این است که آیا این توانایی جنبه ضروری دارد و همه متکلمین زبان، چه باسواد و بی سواد برای کاربرد موفق و درست زبان به آن نیاز دارند. ثانیاً کودکان از آغاز سخن گفتن می توانند جملات و عباراتی را با معیارهای زبان شناختی و مناسب موقعیتهای گوناگون به وجود آورند. این امر حاکی از آن است که آگاهی کودک در باره زبان فراسوی چهارچوب دستور زبان و بسیار بیشتر از آن است. در واقع کودک پس از مدت نسبتاً کوتاهی به آنچه برخی زبان شناسان آن را توانش

→ در هر لحظه فرضیه ای در ذهن خود ایجاد می کند و سعی دارد به پیروی از آن اعمال یادگیری خود را هماهنگ سازد. اهمیت این آزمایشها در این است که مشخص می کند چگونه کودک برای رسیدن به یک مفهوم اطلاعات حاصل از تجربیات پیاپی خود را مورد استفاده قرار می دهد و از این طریق زنجیره ای از فرضیه ها را می آفریند و آنها را با واقعیات مقایسه می کند. پاره ای از این فرضیات را کنار گذاشته و به جای آن فرضیه های جدیدی می گذارد. بدین طریق معلوم می شود که یک مفهوم انتزاعی جدید چگونه بتدریج شکل می گیرد و معنای خاصی در ذهن کودک ایجاد می کند (الکساندر لوریا، ترجمه حبیب... قاسم زاده، ص ۱۲۱ تا ۱۲۶).

1- Discovery procedures.

2- Scanner.

ارتباطی می‌نامند دست پیدا می‌کند و برای درک توانش ارتباطی بایستی کاربرد زبان در موقعیتهای مختلف را مورد مطالعه قرار دهیم نه دستور زبان را، این جا هدف یادگیری برای کودک کسب توانش ارتباطی است ولی این توانش ارتباطی چگونه به دست می‌آید؟ در اکثر نظریه‌ها در باره فراگیری زبان سؤال اساسی که مطرح می‌شود این است که کودک بایستی نسبت به چه مسائلی آگاهی داشته باشد تا بتواند به توانش زبانی و یا ارتباطی دست پیدا کند. ولی برای ارائه یک تئوری جدید می‌بایستی یک قدم به جلو برداشت و این سؤال را مطرح کرد که، چگونه است که کودک به توانش زبانی یا ارتباطی دست پیدا می‌کند؟ تئوری جدید با دستور گشتاری چامسکی از این جهت متفاوت است که با زبان به شکل واقعی و طبیعی آن سر و کار دارد. روش دستور گشتاری چامسکی پویایی ندارد، چون که بیشتر روی این مسأله تأکید دارد که چه چیزهایی را انسان بایستی بداند که بتواند جملات معنی‌دار بسازد و جملات دیگران را نیز به درستی درک کند. در تئوری جدید زبان‌شناس علاوه بر آن بایستی از چگونگی این امر و فعالیتهای ذهنی که هنگام شنیدن و سخن گفتن از کودک سر می‌زند آگاهی داشته باشد.

نظریه‌ای که امروزه مورد قبول همه زبان‌شناسان و روان‌شناسان می‌باشد کاربرد پردازشی زبان است. البته این بدان معنی نیست که نظرات اسکینر و چامسکی همه نادرست و غلط می‌باشند. هنوز هم بعضی از اصول اسکینر برای فراگیری زبان مورد قبول بوده و به صورتهای دیگر اجرا می‌شود. کاربرد پردازشی به هیچ وجه نظریات این دو دانشمند برجسته را رد نمی‌کند بلکه فقط در بخشهایی با آن نظرات تفاوتهایی موجود است. پاره‌ای از ویژه گیهای کاربرد پردازشی به نقل از کلارک و هاویلندا به شرح زیر می‌باشد:

۱- وضعیت ذهنی کودک به هنگام سخن گفتن و شنیدن به طور دائم در حال تغییر است.

۲- کودک هنگام سخن گفتن و شنیدن اطلاع کافی از قواعد ساختاری زبان برای کاربرد زبانی در شرایط مختلف ذهنی را داراست.

۳- کودک می‌داند چه قواعد ساختاری را و برای چه مدت و دفعات به کار گیرد.

۴- کودک برای درک گفته‌های دیگران و یا سخن گفتن نیاز به زمان پردازشی دارد. علت این که کاربرد پردازشی به‌طور روزافزونی بین زبان‌شناسان مقبولیت پیدا می‌کند این است که می‌تواند علت شکل‌های مختلف گفتاری در زبان را توضیح دهد. مثلاً موقعی که شخص می‌گوید: «می‌توانید لطفاً در را باز کنید» کودک فوراً می‌فهمد که گوینده در مورد توانایی فیزیکی او برای باز کردن در سؤال نمی‌کند؛ بلکه از او می‌خواهد که برایش کاری انجام دهد. کودک از اطلاعات خود در مورد زبان و به‌علاوه وضع موجود که لحظه به لحظه در حال تغییر می‌باشد استفاده می‌کند و به تجزیه و تحلیل و درک گفتار گوینده می‌پردازد. در خاتمه بایستی خاطرنشان ساخت که هنوز هیچ‌گونه نظریه جامعی که بتواند همه شکل‌های کلامی و زبان‌گفتاری و چگونگی فراگیری آن را با معیارهای دقیق روان‌شناسی زبان و زبان‌شناختی توضیح دهد ارائه نشده است. سالها طول خواهد کشید تا چنین نظریه‌ای که قابلیت توضیح همه مسائل مربوط به فراگیری زبان در کودک را داشته باشد، مطرح گردد.

منابع و مآخذ

- ۱- «مکانیسم‌های فراگیری زبان»، دکتر پرویز بیرجندی، مجله دانشنامه دانشگاه آزاد اسلامی، شماره ۳، بهار ۱۳۷۰، صص ۴۴ و ۴۵.
- ۲- مقدمه‌ای بر نظریه‌های یادگیری، دکتر بی‌آر. هرگن‌هان، ترجمه دکتر علی‌اکبر سیف، فرهنگ معاصر، تهران، ۱۳۷۱، صص ۱۴۶ و ۱۴۷.
- ۳- زبان و شناخت، الکساندر لوریا، ترجمه حبیب‌ا... قاسم‌زاده، انتشارات انزلی، ارومیه، ۱۳۶۸، صص ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۲۷، ۲۱۳.
- ۴- نظریه‌های یادگیری، ارنست هیلگارد و گردون باور، ترجمه محمد تقی براهنی، صص ۲۵۲، ۲۵۳.
- 5- Skinner, B.F. Verbal behavior. New York: Appleton-Centurey Crofts, 1957, Pp 13, 14, 53, 244.
- 6- Miller, N>E., & Dollard, J. Social learning and imitation New haven,

CT: Yale university, 1941, PP 14, 245.

7- Mowrer, O.H. Learning theory and behavior. New York: Wiley, 1960, PP 14, 246.

8- Staats, A.W. Learning, Language and cognition. New York: Holt, Rinehart, & Winston, 1968, PP 14, 250.

9- Brown, R. The development of wh-questions in child speech. Journal of verbal learning and verbal behavior, 1968, PP 5, 6, 12, 21.

10- Chastain, K. Developing second- language skills. New York: H.B.J. publishers, 1988, PP 24, 25.

11- Anderson, J.R. Cognitive skills and their acquisition. Hillsdale, N.J: Lawrence Erlbaum. 1980, PP 165, 183.

12- Chomsky, N. Syntactic structures. The Hague: Mouton, 1957, PP 14, 17, 25, 33, 44, 53, 60, 219, 236.

13- Mc Laughlin, B. Second-Language acquisition in childhood Hillsdale, New Jersey: L.E.A. Publishers, 1984, P 16.

کندوکاو در مشکلات متون ادبی و علمی

متون ادبی و علمی ارجمند فارسی که در روزگاران گذشته تدوین یافته معمولاً خالی از مشکلات و ابهامهایی نیست. این مشکلات و ابهاما ناشی از عوامل گوناگونی است، از جمله:

- ۱- تغییرات لفظی و معنایی در زبان فارسی.
 - ۲- وجود واژه‌ها و اصطلاحات علمی، مذهبی و غیره.
 - ۳- تصرف عمدی یا غیر عمدی ناسخان در متون.
 - ۴- گستردگی قلمرو زبان فارسی از آسیای میانه گرفته تا آسیای صغیر و تمام شبه قاره هند و در نتیجه متأثر شدن شاعران و نویسندگان و دانشمندان از ویژگیهای زبان و فرهنگ بومی خود.
 - ۵- رسم الخط فارسی.
 - ۶- به کار گرفتن بعضی واژه‌ها و اصطلاحات گویشهای محلی فارسی.
 - ۷- استفاده از واژگان و اصطلاحات عربی غیر رایج در زبان فارسی.
 - ۸- عدم آشنایی دقیق با مسائل فرهنگی و اجتماعی و ... روزگار گذشته.
- نظر به اهمیتی که حل مشکلات و ابهامهای متون دارد ازین پس در هر شماره مجله چند صفحه به یافته‌های دانشمندان در این زمینه اختصاص خواهد یافت، لذا از همه اهل علم و فضیای دوستدار زبان فارسی درخواست می‌شود که یافته‌ها و نکات تازه و منتشر نشده خود را در زمینه حل مشکلات متون گذشته جهت درج در مجله ارسال فرمایند.
- ضمناً بعضی از مسائل و ابهامها نیز جهت نظرخواهی دانشمندان ارجمند مطرح خواهد گردید.

این کندوکاو را با دونکته بدیعی که همکار دانشمند آقای دکتر رضا انزابی نژاد در دو تمثیل منطق الطیر عطار مطرح ساخته اند آغاز می کنیم.

دو ترکیب در دو تمثیل منطق الطیر

در تمثیلی زیبا از منطق الطیر آمده که: باری سلطان محمود در شکارگاهی از لشکریان و همراهان جدا می افتد؛ قضا را، پیرمرد خارکشی می بیند که بار خار از خرش افتاده و پیر از ناتوانی و بی چارگی دست «چه کنم» بر سر زده و نشسته. شهریار محتشم فراتر می آید و کمک می کند و خار را روی خر می نهد:

ناگهی محمود شد سوی شکار	او فتاد از لشکر خود برکنار
پیرمردی خارکش می راند خر	خار وی بفتاد، وی خارید سر
دید محمودش چنان درمانده	خار او افتاده و خر مانده

....

از کرم آمد به زیر آن شهریار
بار او بر خر نهاد آن سرفراز
محمود چون به جای و لشکرگاه خود باز می گردد بر آن سر می شود که با پیر خارکش شوخی شاهانه! کند، پس عمداً در زئ و جامه شاهی - و با کوبه و حشمت محمودی - راه بر پیر می بندد و خود را به رخ او می کشد تا حال او را دریابد، پس:

آن خرک می راند تا نزدیک شاه	چون بدید او را، خجل شد پیر راه
دید زیر چتر روی آشنا	در عنایت او فتاد و در عنا
گفت یا رب با که گویم حال خویش	کرده ام محمود را حمال خویش

...

بعضی از شارحان - بی توجه به معنی «عنایت» در توضیح بیت اخیر نوشته اند: «عنایت یعنی میل و محبت و توجه». اما هیچ کدام از این سه کلمه در این بیت مناسب مقال نیست و آن معنی هم که آورده: «از یک طرف مرد خارکش خوشحال شد و از طرف دیگر به رنج افتاد» از مصراع در نمی آید و راست نمی نماید، زیرا نه فضای داستان اجازه می دهد و نه برای

پیرمردی که اینک متوجه شده پادشاه محتشمی چون محمود را به کار کشیده - و به قول عطار او را حمال خویش کرده، جای خوشحالی می ماند، بخصوص که مصراع: «گفت یا رب با که گویم حال خویش؟!» نشان از دلشدگی و لرزه بر اندام افتادن و دل به مرگ نهادن پیر دارد. اگر به فرهنگها مراجعه کنیم و مثلاً ضبط «اقرّب الموارِد» را ببینیم که نوشته: «عنایت: نگران و پریشان خاطر شدن و دل مشغول گردیدن از جهت کاری»^۲ معنی مناسب و درست بیت را در خواهیم یافت: پیرمرد چون در زیر سایه بان پادشاهی، آشنای دیروز، سلطان محمود را دید گرفتار دلشدگی و پریشانی و رنج و اندوه گردید.

○ مورد دوم آن جاست که مرغی [= سالکی] از هدهد [= پیر راهدان] می پرسد؛ چرا نباید در برابر فرمان چون و چرا کرد و «لَمْ وَلَا اسَلَمْ» گفت و از چه روی باید با ردّ و قبول، کاری نداشت و یکسر به فرمان بود:

دیگری پرسید از او کای رهنمای چون بود گر امر می آرم به جای
من ندارم با قبول و ردّ، کار می کنم فرمان او را انتظار^۳
پاسخ هدهد این است که: در برابر امر مولا و معبود تسلیم محض باید بود که این پایگاهی والا است و «مرد را زین بیشتر نبود کمال»، نیز شاید هم بی فرمان عملی گزارد که: سگ بسی سختی کشید و زان چه سود جز زیان نبود چو بر فرمان نبود
زیرا:

کار فرمان راست، در فرمان گریز بسنده ای تو در تصرف بر مخیز
سخن در مصراع اخیر است؛ «تصرف» یعنی چه؛

دانسته نیست چرا هم شارحان دقیق که به گشودن گرهای کلی منطق الطیر پرداخته اند، و هم آنها که حتی ساده ترین ترکیبات و لغات، از دست: «آفتاب: خورشید» و «حلال: روا» را نوشته اند از کنار «تصرف» بی اعتنا گذشته اند. در یکی از شرحها در توضیح این بیت به این سخن بسنده شده که: «عبادت فقط براساس فرمان صحیح است» و به این کلمه کلیدی تمام ابیات ابداً عنایتی نشده، که به معنی «چون و چرا کردن، اعتراض کردن، ایراد گرفتن»^۴ است، و دلیل بارز و قرینه آشکار همانا مصراع «من ندارم با قبول و ردّ کار» است که گذشت. و بدین معنی شواهدی - اگر نه بی شمار - سراغ داریم. نظامی در ستایش پیامبر (ص) از ایشان در حق خود و امت، استدعای شفاعت و آمرزش می کند و می گوید:

با تو تصرف که کند وقت کار از پی آمرزش مшти غبار^۵
یعنی: ای پیامبر گرامی اگر تو مшти بندگان گنهکار بی مقدار را بیمارزی، در وقت کار
- روز رستاخیز و حساب - نه خداوند رحیم و نه هیچ کس بر تو اعتراض نخواهد کرد.
یک بار نیز در بوستان سعدی آمده:

چو ظاهر به عفت بیاراستم تصرف نکن در کز و کاستم^۶
یعنی اگر می بینی بیرون من و رفتار و اعمال آشکارم با عفت و پاکدامنی و پارسایی
آراسته، دیگر اعتراض و چون و چرا در کج و کاستی من (لباسم، کفشم، قدم ...) نکن.
و روشن تر و صریح تر از اینها در کشف الاسرار آمده^۷: «چون مریم، آن گوهر دولت
[= فرزندش عیسی] را از صدف اسرار بیرون نهاد [= عیسی را زاید و چون شوهر نکرده بود و
می گفت این کودک را خداوند بی شوهر به من بخشیده] قومی در تصرف ایستادند [= زبان
به اعتراض گشودند] که نبات بی تخم کی روید و فرزند بی پدر چون بود^۷؟

پانوشته ها

- ۱- رک: منطق الطیر، تصحیح دکتر سیدصادق گوهرین، ص ۹۵.
- ۲- در اقرب الموارد آمده: عَنَى یعنی عِنَايَةً و عَنَابَةً، الامرُ فلاناً: شغله و اهمه.
- ۳- رک: منطق الطیر، همان، ص ۱۳۸.
- ۴- رک: لغت نامه دهخدا.
- ۵- رک: مخزن الاسرار، تصحیح بهروز ثرونیان، ص ۶۲.
- ۶- رک: بوستان، باب ۷، بیت ۳۲۹۹ تصحیح دکتر یوسفی، شگفتا که این کلمه و شرح آن از چشم تیزبین و نکته یاب زنده یاد دکتر یوسفی پنهان مانده.
- ۷- رک: کشف الاسرار، ۷۹۰: ۲.

یادی از همکار فرزانه روانشاد

دکتر رحیم عفیفی



دکتر رحیم عفیفی که در تاریخ ۸ مرداد ۱۳۷۵ درگذشت در ۱۲۹۷ هجری شمسی در شیراز به دنیا آمد و پس از گذراندن ششم متوسطه ادبی و لیسانس زبان و ادبیات فارسی در سال ۱۳۳۸ به دریافت درجه دکتری زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه تهران نائل آمد. در سال ۱۳۳۹ با مرتبهٔ دانشیاری در دانشگاه

مشهد استخدام شد. در سال ۱۳۴۵ به مرتبهٔ استادی در تدریس زبان پهلوی ارتقاء یافت و در مهرماه ۱۳۵۸ به افتخار بازنشستگی نائل آمد. دکتر عفیفی در سال ۱۳۴۱ به عضویت شورای انتشارات دانشگاه فردوسی درآمد و از طرف شورای مذکور به سمت مدیرعامل سازمان چاپ دانشگاه انتخاب گردید و مؤسسهٔ چاپ و انتشارات دانشگاه فردوسی را تأسیس کرد. همچنین گروه آموزشی زبانشناسی و زبانهای پیش از اسلام را در دانشکدهٔ ادبیات تشکیل داد و تا سال ۱۳۵۴ عنوان مدیریت این گروه را داشت.

دکتر عفیفی از صفات اخلاقی شایسته‌ای برخوردار بود. انسانی ساکت و آرام بود و جز به تحقیق و تتبع نمی‌گذراند. نسبت به همکارانش صمیمی و مهربان بود. هرگز برای شهرت و مقام کار نمی‌کرد. بهترین دوستش مرحوم دکتر غلامحسین یوسعی بود که در زندگی علمی و بسیار مؤثر افتاد و او را به انجام کارهای علمی و تحقیقاتی تشویق می‌کرد.

دکتر عفیفی از محققان خستگی‌ناپذیری بود که بی‌وقفه در پی مطالعه و نوشتن بود. حاصل آن تلاشها، آثار ارزنده‌ای است به شرح زیر:

۱- سی و چند مقاله در ترجمهٔ متون پهلوی در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد.

- ۲- کتاب ارداویرافنامه منظوم (۱۳۴۳).
 - ۳- کتاب فرهنگ جهانگیری در ۳ جلد (۱۳۵۴ - ۱۳۵۱).
 - ۴- فرهنگنامه شعری شامل ترکیبات، کنایات و اصطلاحات در آثار شاعران قرن سوم تا قرن یازدهم هجری (از رودکی تا صائب) از انتشارات توس (۱۳۷۴).
 - ۵- اساطیر و فرهنگ ایران باستان از انتشارات توس (۱۳۷۵).
- درگذشت این همکار فرزانه را به جامعه علمی تسلیت می‌گوییم و برای آن عزیز از دست رفته آرزوی رحمت داریم.

روانش شاد باد

توضیح و اعتذار

مربوط به مقاله «آفتابی در میان سایه ای» شماره چهارم سال
بیست و هفتم در صفحه ۸۱۸ سطر ۲۱ پس از (یا رسول الله (ص))
این جمله افتاده در نتیجه معنی عبارت دگرگون شده است :
«هو اقل ذکر او اخمل قدراً من ان يذكره مثلك فقال رسول الله (ص)
کان ...»

Language use for Language Acquisition in Children

Motealemi , GholamYahya

Language acquisition in children and discussing it from different perspectives is the central idea of the article written in two parts and titled "Language Use for Language Acquisition in Children". The first part discusses the behavioristic theories on language learning and mostly includes Skinner's ideas and those of his proponents. It also discusses the process of language acquisition according to Skinnerism as well as the criticism levied against Skinner. In the second part, in addition to the rejection of Skinner's ideas , a detailed discussion of language and language learning presented by Chomsky and the rationale against his views come along with the introduction and discussion of a more up-to-date model for language learning called " the Process Model".

Dawlat-i Khorsandi An Analytical Criticism of the Seventh Discourse of Amir Khosraws Matla-al-Anwar

Youssefi , HosseinAli

Amir khosraw Dihlawi, the immortal composer of Khamisa and a leading poet to emulate Nizami's technique, in all composed five Mathnavis under the rubrics: Matla' al-Anwar, Shirin u-Khosraw, Madjun u-Layli, Aina-i Skindari and Hasht Bihisht that served as tributes to Nizami's genius.

Matla' al-Anwar, like Makhzan-ul Asrar consists of twenty discourses and anecdotes. The seventh discourse titled "Dar Anwar-i Nafs-i Khorsand" - Lights Shining on the Contented Soul - is one of the most sublime poetical achievements in the entire realm of Persian literature that revolves around contentment and felicity.

A host of poets have elected to discourse upon contentment such as Sa'di in his enchanting masterpieces: Gulistan and Bustan. But Amir Khosraw's handling of it is so flawlessly enthralling and elevating that he is simply inimitable. The salient feature of his method is that each of the verses of these discourses possesses an independent or unique meaning of its own, diffusing its own peculiar charm and beauty in addition to being ornamented with succinct instances that are both illuminating and invigorating, without impeding the facile course of the poem as a whole.

In so far as matter and manner are concerned, not much similarity is detectable in this and the seventh discourse of Makhzan-ul Asrar of Nizami, which Amir Khosraw viewed as a pattern.

Effectiveness of Private Versus public Schools

Seyyed Abbaszadeh, MirMohammad

The present article is an in-depth study and analysis of the effectiveness of Private versus public schools: a comparative study of the way they function, the basis upon which they are run and managed- in all their aspects: educational facilities, book sources and teaching performance. In all, twelve schools of varying grades and levels along with 606 teachers have, by means of a questionnaire, been singled out of the 125 such schools in Urumieh and hierarchically graded as low, middle, and high.

The results obtained clearly indicate that the Private schools have, in contrast to public schools, been found to be more effective in their educational activities. The fundamental reason for their success being the fact that the Private schools possess better educational facilities and are better managed; also the conditions prevailing such schools are more conducive to learning although they display various results at different educational levels in boys' and girls' schools.

Population Growth: Process and Rate in Islamic Countries

Djavan , Djafar

In line with the politics adopted for population control, the general view prevailing amongst the high brows is that Islam as an ideology is opposed to checking population growth and favours its expansion as well. To confirm the veracity of their view, many verses of the Qur'an and Traditions from diverse sources are cited. The actual realisation of such views is noticeable in the accelerating rate at which population is growing in Islamic countries. This vital issue induced the writer to conduct a comprehensive critical survey and appraisal of the population policies prevailing in the aforesaid regions. The results obtained have been published in three distinct, yet closely related, articles so as to avoid length. The first article, touching upon the salient characteristics of population in Islamic countries, was published in another issue of this journal. The present article centres around population growth in Islamic countries along with the factors responsible for it. The summing up, bearing upon the close relationship existing between population growth and economic development, has been intensively dealt with in the ensuing article that runs as a sequel to the present one.

Romanticism in Modern Arabic Poetry

Radjai , Nadjmeh

The essay is concerned with the advent and growth of the Romantic movement in modern Arabic poetry. The most important themes it deals with are the great personalities and literary men and also significant Arabic literary schools related to Romanticism. The article displays the important factors that led to the introduction, spreading and popularity of this literary movement in Arabic literature; it also distinguishes between the two separate periods of Romanticism in Arabic Literature: Imitation which appeared between the two world wars and Innovation, after the second world war.

The essay furthermore explains the great Arab Romantic poets' points of view on poetry, meter, poetic language and poetic obligation. While expressing different themes of Arabic Romantic poetry, it has also discussed some examples of this poetic genre from various parts of Arab countries and described their images.

Iqbal and Thought

Nasseh, Mohammad Mehdi

Iqbal Lahoria was a great thinker who truly knew his society and his time, and was, based on his knowledge, constantly pondering on finding a way to lead the society to happiness. Iqbal is one of the prominent figures of the world of Islam, and this was an attribute that caused him to raise the issue of the unity of Muslims in the Indian subcontinent-India and Pakistan- and call, through the "self-theory" and "self-recognition" the Muslims of the subcontinent to unity, and to a national and religious integration

Iqbal was a man of freedom and honour who, in his time, called people to resist tyranny and despotism, and to keep away from weakness. He rejects undue imitation of Europe and its people, but believes that the man of the Orient should live a life of gnosis, love, science and practice, and stay away from inopportune prejudice; his prospect should be none but seeking the truth.

Gerhart Hauptmann in a conflict between Naturalism and Anti-Naturalism

Nekourouh , Hassan

The first German writer to attain distinction and universal renown as a naturalist was Gerhart Hauptmann who overcame the various technical difficulties inherent in the genre which even, Holtz, the eminent theorist, had failed to surmount. He surpassed others, the *raison d'être* being his skill in craftsmanship and his lucid style that exalted him above both his predecessors and contemporaries. Although Hauptmann was a master, *par excellence*, in describing and delineating the outside world as the genre required, he had, simultaneously, a flair for sculpting the inner life of his characters as no other author of this school could. In this way, his subjectivism was in sharp contrast with the objectivism of Holtz and diverse naturalists of extreme sort. Another feature that distinguished him from other naturalists was his insistence upon incidents. By exhibiting the workers revolt in the play titled *The Weavers*, he extended naturalism further in that he encompassed and touched upon social issues of vital import instead of the individual ones, thus proving himself loyal to aesthetic traditions. This time he raised the issue of human freedom, which is in contrast to determinism, another important principle in which naturalists believed.

Lexical usage in Farhad Mirza's Zanbil

Gheisari, Ebrahim

Zanbil, a book written by Farhad Mirza, is an imitation of Shaykh Bahai's Kashkool, and includes a variety of topics on history, geography, men of distinction, current and ancient poetry as well as words.

The present article has derived and alphabetized a collection of Turkish-Mongol and Arabic words, as used in the book, along with the explanations given by Hadji Farhad Mirza Mot'amed al-Dawla (1233 Hegiri-1395), the authore of the book; for example, the meaning of the word Abagha/Abaka has been given as follows:

"The book of Sanglakh has defined it to mean one's paternal uncle. Since Heulago's son was named after Heulago's parenrtal uncle, he, therefore, was called Abaka. This hypothesis seems, however, unlikely because Heulago had seven paternal uncles none of whom was called Abaka. Heulago's son may have been named after one of Heulago's paternal uncles, but called Abaka as a sign of respect.

A Study Concerning the Rhythms Existing in the poetry of Attar-e-Nishaboori.

Modaressi , Hossein

In his introduction to the present article the writer has primarily pointed out the advantages of the poetical measures and their specific use in poems in general. He then accurately scans Attar's poems, preparing three tables to introduce the particulars in this regard. The author concludes his discourse in three different sections as follows:

In the first section the writer analytically examines the statistical frequency of the weak rhythms, displaying the strong and weak points found in the applied measures such as different substitutions which exist in Attar's poems.

In the second part he shows the use of poetic licence current at the time of Attar, who in his turn had taken advantage of it. Finally in the third section the author presents a brief comparison in connection with the applied measures existing in the poems composed by Hafiz, Sa'di and Attar the celebrated Persian lyricists.

Their relative approval and denial existing in light, heavy and lively measures have been clearly represented in figures and indexes here.

kalandariat as well as in his Mathnavis, specially those relating to tales named Divanegan-i Farzaneh (the Wise Frenzied). In view of the chaotic situation that prevailed the historical and social arena as well as the attacks and involvement of the Saldjuks, the Qoz, the kharazmian, and the termination of the Mongul rule, perplexity gained an upper hand over the ideas of the time.

The Intellectual and cultural Atmosphere in Attar's period

Beihaghi, HosseinAli

The time of Attar was one of conflicts and confrontation of ideas, with the four groups of the Theologians, the Philosophers, the Batenis and the Suffis having a full control over the intellectual and social arena of the time. The Ashariite was the predominant school of theology while the Ithna Ashariyya Shi'ism and the Ismailis' Kalam had developed considerably. There existed an inclination to philosophy inspite of all oppositions. This period was one of the most important eras in the history of mysticism. The two schools of Shafi'i and Hanafi had achieved greater development, and there was a widespread enmity towards Isma'ili and Shi'ism. An increase in the number of schools as well as the distinction knowledge was given, has attached special importance to this period of time. The Nezamiyya and other Sunnite learning centres were active. Also, according to Al-Nakz: The Shi'ites established many schools, particularly in Ray, Qom, Kashan and Ava. Many students were busy learning. To cite Chahar Maqala: Secretariat, poetics, astronomy and medicine were among the necessary and favourite fields of knowledge. The poets of the time are all learned men, and scientific terms occupy a special place in poetry. Attar says that he has acquired some knowledge of every field of science. The skills of the time were, as specified by Musibat - Nama: poetry, penmanship, music and decorum.

Themes and thoughts following those of kayyam's were more or less prevalent, examples of which can be found in Attar's quatrains and lyrics, particularly in his

Sentimental Manifestations in Attar's Tadikrat-l-Owylia

Djavid Sabaghian, Mohammad

As the title evinces, the article centres around the sentimental manifestations in Attar's *Tadkirat-l-Owylia*, wherein he has sketched an account of the spiritual conditions of some of the most outstanding Suffis prior to him.

In common estimate the Suffis were looked upon as recluses who being absorbed in the Divine Beloved, led a solitary type of life rupturing all their connections with the society and their fellow-men and relinquishing all their worldly attachments. However, they sympathized with the suffering of their fellow creatures and oftentimes went to the extent of shouldering their miseries more than they themselves did - without expecting a return for it - because the world itself is a place for the manifestation of the Most High, and that they harboured a burning love for all and sundry, These are some of the paramount tenets of Sufism that have proved highly instructive and edifying and which Attar has magnificently captured in his book.

The present article is an in-depth study of these facets abounding in the book.

Attar's Rank in mystical love

Rashed Mohassel, MohammadReza

Based on Attar's biography and works, the present article has tried to clarify his rank in mysticism. To do so, the following three points have been surveyed:

- 1- historical background of Attar's thought.
- 2- his spiritual disposition, compared with Maulana's.
- 3- Attar's initiative and social manifestation in his poems.

An investigation of the above points, and of some lyrics of Attar's show that the "love fervor" displayed in his poems derives from ecstasy, for it is the command of the Truth that has him "contracted" but has Mawlavi "expanded".

In other words, Attar is attentive to Truth, but is filled with awe once arrived; then rapture is frozen in his heart which itself is a generous favour and kindness from the Unseen not bestowed on all.

The kalandari, the place of Abode of the kalandars

Ashrafzadeh , Reza

"The Kalandari, the Place of Abode of the Kalandars", is a research concerning the place where the Suffis and the Kalandars performed their prayer. The word Kalandar is generally taken by people to mean a poor soul, negligent in food and dress and praying, whereas it originally meant the place of abode of the Kalandars and of the careless. In the same way that such phrases as Kharabati, Langari and Khanghahi have been used to mean "those who live in the Kharabat", "Those who live in the Langar" "those who live in the Kalandari" so has the phrase "Kalandari" been used as an attribute to mean those who live in the Kalandari, the plural form of which is the Kalandarian. As a result such collocations as: Rah-i Kalandar, Rah-i Kharabat, Rah-i Khanghah, and Rah-i Meykhaneh have been in use to mean: The way to the Kalander, the way to the Kharabat, the way to the Khanghah and the way to the Meykhaneh not to mean "the way a Kalandar lives" as has been interpreted by some commentators.

Both before Attar and after him , the word Kalandar was in use to mean the place of abode of the Kalandars, synonymous with "Langar", "Rubat" and equal to Khanghah and Sowm'eh. Attar has unambiguously used this word eighteen times in the original sense of the abode of the Kalandars.

A Survey of Attar's Tales and Allegories

Modaressi , Fatemeh

Allegorical parables are the most suitable means to express and teach gnostic and moral thoughts and beliefs to different classes of people.

Attar considered it good to leave the straightforward language aside and express, from his ocean-like inner self, mysteriously and through parables, the realities as well as the secrets of mysticism as such was the requirement of his time brought about through strictness of the rulers and the ignorance of some people. Also, Attar resorted to story-telling as a handgrip by means of which he created pleasant themes as well as refined and melodious mystical points.

The present article surveys the tales and the allegorical parables mentioned in the four versified stories of Mantiq al-Tair, Ilahi-Nama, Musibat Nama, and Asrar Nama on the basis of the said viewpoint.

such as the Tarsa girl, wine, journey, wearing the Cross, burning the Kor ? an, etc., all have symbolic meanings which necessitate a new interpretation of the tale to be presented and a new expanse of symbolic concepts to be displayed before the eyes of the readers.

A Symbolic Analysis of Attar's shayh of San'an

Owhadi , Mehranghis

The pleasant story of "the Shaykh of San'an" which is peerless and high in rank belongs to one of the main branches of mysticism: i.e., love mysticism, which has for long been discussed and commented on by authoritative scholars.

Having cited the past commentators and given an exposition of the allegorical, historical, and traditional meanings of the stories as given by them, as well as giving reasons in support or rejection of each of the hypotheses, the present article has tried to analyze the story in the light of the recent perspectives, thus achieving deeper, more expansive and more realistic meanings and at the same time bringing to light some of the ambiguities of this wonderful story. To do this, the first step taken has been to study some of the key words and phrases from the view points of symbolism and psychology. Having presented some evidence from authoritative sources prevalent today in Symbolism and Psychology, the writer arrives at the conclusion that mystical works, as in all artistic works of high rank, can never be given a clear-cut, absolute and fixed meaning, for the expanse of the mind of such great men of art as Attar cannot limit itself to one allegorical or historical meaning. The aim of the real men of letters and poets is to exalt phenomena, to display the world of the unknown and wonders and to reveal the ideals.

Therefore, from the view point of symbolism, the Shaykh, as presented in this story, is not just an old leader of the Tarika nor is the tarsi girl an ordinary beloved only, nor is his journey to Rome a transit from one country to another, nor can one attribute to his other deeds a specific allegorical meaning. The words and phrases

Attar, Envisaged as a Malamati

Saremi , Soheila

The chaotic situation that existed in the time of Attar, as well as the wars and massacres that had either occurred or were about to occur, resulted in the spread of hypocrisy. This cannot be clearly desired by such an outstanding man as Attar, who therefore, flees from so much shortcoming and falsehood, and Like other Malamatis turns to become a rind searching in the Meykhane and kharabat (the tavern) for what he is unable to find in the khanehghah, in the Deyr and in the soume'eh. Like Halladj and the Shaykh of San'an, he too, pays no heed to people's confirmation or rejection, and heads for the kalandari, thus removing the turban from his head and putting it in the tavern. The tavern and monastery are, to Attar, derived from the same root. Within the framework of gnosticism he was a rind, and his aim of being a rind is none but to train a perfect man.

The Interval between Sana'ii and Attar

Shafii Kadkani , Mohammad-Reza

The present article is a research conducted on four of the poets who lived within the one hundred years of interval between the time of Sana'ii's death, and and of Attar's who were prominent among the contemporary poets of their time. They are as follows:

1- Shokr, whom some have called "Attar's master". There is a similarity between the tone of his poetry and that of Hafiz's lyrics.

2- Madjd al-din Baqdadi, a few of whose quatrains and one or two of whose lyrics have come down to us.

3- Shams al-Din Muhammad b. Toqan of Kerman, who has written Mesbah al-Arwah, a mystical Mathnavi.

4- Safi al-Din Yazdi, one of whose lyrics served as a pattern for the most important lyric of Fakhr al-Din Iraqi.

contemporaine.	Université Ferdowssi).	(157-186)
Le processus de la surpopulation et les variations de sa répartition dans les pays islamiques.	Djavan Djafar (Dépt: Géographie, Université Ferdowssi).	(187-204)
Comparaison entre les écoles privées et nationales et leurs influences sur l'apprentissage.	Seyyed Abbaszadeh Mir-Mohammad (Dépt: Sciences de l'éducation, Université Oroumieh).	(205-230)
"Dowlaté-Khorssandi": une critique analytique du septième Essai de Matlaol-Anvar de Amir Khossrow Dehlavi.	Youssefi Hossein-Ali (Université libre islamique de Sabzevar).	(231-242)
L'intérêt de l'apprentissage de la langue chez l'enfant.	Motealémi Gholam-Yahya (Université libre islamique de Machhad).	(243-260)
Recherche sur les difficultés des textes littéraires "Deux figures allégoriques dans le "Langue des oiseaux" d'Attar .	Reza Anzabi Nedjad (Dept: Université Ferdowsi, Litterature persane)	(261-264)
A' La mémoire de moter savrent et sage collègue, fee professeur Rahim Afifi .		(265-266)

Sous la direction du Comité de Rédaction.

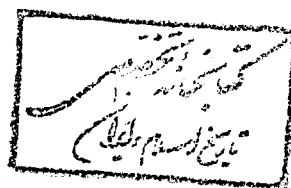
Titrages en Français: A. Partovi.

Adresse : Faculté des Lettres et Sciences Humaines, (*Ali Chariati*)

Machhad IRAN.

Imprimerie de l'Université Ferdowssi de Machhad.

Table des Matières



<i>Titres</i>	<i>Auteurs</i>	<i>Pages</i>
De Sanaï à Attar, espace qui les sépare.	Chafii Kadkani Mohammad-Reza (Dépt: Littérature persane, Université de Téhéran)	(3-10)
L'attitude "Malamati" d'Attar .	Saremi Soheila (Institut des Sciences Humaines et recherches culturelles)	(11-20)
Une interprétation symbolique du récit "Sheik Sanaan".	Owhadi Mehranghise	(21-38)
Voyage à travers les contes et les allégories dans les oeuvres d'Attar.	Modaressi Fatemeh (Dépt: Littérature persane, Université Oroumieh).	(39-50)
La place des "Ghalandarian" chez Attar.	Achrafzadeh Reza (Dépt: Littérature persane, Université Ferdowssi).	(51-64)
Attar à travers l'amour mystique.	Rached Mohassel Mohammad-Reza (Dépt: Littérature persane, Université Ferdowssi)	(65-82)
L'émergence affective dans "Le Mémorial des Saints" d'Attar.	Sabaghian Mohammad-Djavid (Dépt: Littérature persane, Université Ferdowssi)	(83-94)
L'espace culturel et l'évolution de la pensée à l'époque d'Attar.	Beihaghi Hossein-Ali (Université Payame-Nour de Machhad).	(95-112)
Recherche sur la mesure dans la poésie d'Attar.	Modaressi Hossein (Institut des études islamiques).	(113-122)
L'intérêt lexicologique de "Zanbil" de Farhad-Mirza.	Gheisari Ebrahim (Dépt: Littérature persane, Université d'Ahvaz).	(123-136)
Situation conflictuelle entre le "Petman" et les "Gherhart" à travers la lutte des naturalistes et des antinaturalistes.	Nekourouh Hassan (Dépt: Littérature persane, Université Chiraz).	(137-146)
La structure de la pensée chez Alameh Egbal. .	Nasseh Mohammad-Mehdi (Dépt: Littérature persane, Université Ferdowssi).	(147-156)
Le Romantisme dans la poésie arabe	Radjaï Nadjmeh (Dépt: Littérature Arabe,	

