



نشر کنگره

ادبیات ملل مسلمان

آسیای مرکزی، آفریقایی، اردو، ترکی،
عربی، فارسی، مالایی و اندونزیایی

مقالات برگرفته از
دائرة المعارف جهان نوین اسلام
(انتشارات دانشگاه آکسفورد)

جمعی از نویسندگان



شابک: ۹۶۴-۹۰۵۸۵-۳-۲
ISBN: 964-90585-3-2



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ادبیات ملل مسلمان

آسیای مرکزی: خیراللہ عصمت‌اللہ / آفریقایی: مروین هیسکتی
اردو: علی س. آسانی / ترکی: سراح جی. مامنت آتیس
عرب (مروری کلی): فدوا مالتی داگلاس
جنسیت در ادبیات عرب: میریام کوک
ادبیات معاصر عرب: عیسی یوسف بلطّة
فارسی: حمید دباشی - تعلیقات: مهدی دشتی
مالایی و اندونزیایی: هندریک م. جی. مایر

۱۰۱۹۲۰

مقالاتِ برگرفته از
دائرةالمعارف جهان نوین اسلام
زیر نظر: جان اسپوزیتو
(دانشگاه آکسفورد)
ترجمهٔ جمعی از نویسندگان



نشر کنگره



نشر کنگره

تهران، خیابان ولی عصر، خیابان کرانه، شماره ۱، تلفن: ۲۰۱۰۲۷۰

ادبیات ملل مسلمان

مقالات برگرفته از:

دائرة المعارف جهان نوین اسلام

زیر نظر: جان اسپوزیتو



ترجمه: مجتبی منشی زاده، نگار نادری، سبیده معتمدی،

صمد چینی فروشان، ولی الله برزگر کلیشی

مقابله ترجمه با متن: مجتبی منشی زاده و نگار نادری

پیشگفتار و تعلیقات مقاله ادبیات فارسی: مهدی دشتی

ویرایش: مرتضی شفیع شکیب

حروفچینی و صفحه آرایی: کوشش

نمونه خوانی: مهناز خلیج اسماعیلی

تهیه فهرست راهنما: ناشز

طرح جلد: زهرا مقیمان

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی



چاپ اول: تهران - فروردین ۱۳۸۰

شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه

شابک: ۲-۳-۹۰۵۸۵-۹۶۴

ISBN: 694 - 90585 - 3 - 2

همه حقوق ... اثر متعلق به نشر کنگره است.

30000

Esposito, John L.

اسپوزیتو، جان

ادبیات ملل مسلمان: مقالات برگرفته از دائرة المعارف جهان نوین اسلام / زیر نظر جان اسپوزیتو؛ ترجمه جمعی از نویسندگان به کوشش مهدی دشتی. - تهران: نشر کنگره، ۱۳۸۰.

ISBN 964-90585-3-2:

۱۳۰۰۰ ریال

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتاب حاضر برگرفته از کتاب The Oxford encyclopedia of the Islamic modern world است.

۱. کشورهای اسلامی - دایره المعارف ها. ۲. اسلام - دایره المعارف ها. الف. دشتی، مهدی، ۱۳۳۶ - ب. عنوان.

۹۰۹/۶۲۰۹۷۶۷۱۰۰۳

DS۲۵/۵۳/الف ۴

۱۳۸۰

م ۸۰ - ۴۵۶

کتابخانه ملی ایران

محل نگهداری:

فهرست

هفت	پیشگفتار
۱	ادبیات آسیای مرکزی: خیرالله عصمت‌الله / سپیده معتمدی
۱۹	ادبیات و زبان‌های آفریقایی: مروین هیسکتی / مجتبی منشی‌زاده
۱۹	الف) آفریقای شرقی
۳۸	ب) آفریقای غربی
۵۱	ادبیات اردو: علی س. آسانی / مجتبی منشی‌زاده
۷۳	ادبیات ترکی: سراج جی. مامنت آتیس / نگار نادری
	ادبیات عرب:
۹۷	مروری کلی: فدوا مالتی داگلاس / مجتبی منشی‌زاده
۱۱۵	جنسیت در ادبیات عرب: میریام کوک / مجتبی منشی‌زاده
۱۲۲	ادبیات معاصر عرب: عیسیٰ یوسف بلأطه / ولی‌الله برزگر کلیشمی
۱۳۱	ادبیات فارسی: حمید دباشی / مجتبی منشی‌زاده
۱۶۶	تعلیقات مقاله ادبیات فارسی: مهدی دشتی، محمود بشیری
۲۲۷	ادبیات مالائی و اندونزیایی: هندریک م. جی. مایر / صمد چینی‌فروشان
۲۵۱	فهرست اعلام

پیشگفتار

ادبیات ملل مسلمان مجموعه مقالاتی است که نخستین بار در *دائرة المعارف جهان نوین اسلام*^۱ (اکسفورد، ۱۹۹۵م) به چاپ رسیده است. ترجمه کامل این *دائرة المعارف* ۴ جلدی که مشتمل بر حدود ۷۰۰ مقاله در موضوعات مختلف مربوط به اسلام و جهان اسلام است، توسط مؤسسه نشر کنگره به انجام رسیده که ان شاء الله به زودی در ۵ جلد، همراه با تصحیحات و تعلیقات لازم، منتشر خواهد شد. بنابر نظر مدیران نشر یباد شده و برای تسریع در عرضه نمونه‌ای گویا و شایسته از این مجموعه، مناسب آمد که ترجمه مقالات مربوط به ادبیات ملل مسلمان، که بیانگر ذوق و هنر و فرهنگ غنی و اصیل مسلمانان در طول چهارده قرن است، جداگانه چاپ و منتشر شود.

البته در خلال این مقالات، خوانندگان با تحولاتی کمابیش مشابه که در طی دو قرن اخیر از حیث سیاسی و اجتماعی و فرهنگی در میان مسلمانان رخ داده است نیز آشنا می‌شوند و تأثیر آنها را در ادبیات و تأثیر متقابل ادبیات را در آنها مشاهده می‌کنند و درخواهند یافت که ادبیات چگونه می‌تواند، همچون شمشیری دولبه، گاه در جهت خدمت و گاه برای خیانت به کار گرفته شود و به نحوی فوق‌العاده مؤثر عمل کند.

مقالات این مجموعه به نحوی بارز ما را متوجه این نکته اساسی می‌کند که ادبیات ملل مسلمان، با همه تنوع و گستردگی خود، به طور کلی از سه

1. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World.*

بخش متمایز و مشترک تشکیل می‌شود:

نخست، ادبیات کلاسیک که از بدو آشنایی ملت‌ها با اسلام آغاز شده و با بهره‌گیری از فرهنگ سرشار اسلامی، جلوه و جلالی خیره‌کننده در بیش از یک‌هزار سال داشته است.

دیگر، ادبیات معاصر که در واقع ادبیاتی عموماً تقلیدی یا ترجمه‌ای، بحران‌زده و پُر التهاب، بریده از گذشته و کاملاً زمینی است. این ادبیات، که عمدتاً قول و غزلِ روشنفکرانِ غرب‌گراست، از میانهٔ قرن نوزدهم تا دهه‌های شصت و هفتاد قرن بیستم میلادی بر بستر رسانه‌های جدید رشد کرده و دلباخته و مروج تجددمآبی و دین‌ستیزی و دنیامداری بوده است.

و بالاخره، ادبیات بیست تا سی سال اخیر که دورهٔ بازگشت به ادبیات اصیل و فرهنگ غنی اسلامی است. دورهٔ روشن‌بینی، بیداری، خودباوری و گرایش به خدا و خرد، عشق و علم و حق و حقیقت که می‌تواند با برنامه‌ریزی حساب شده، ملل مسلمان را به «کلی واحد» بدل نماید تا جهان را مقهور اتحاد و اتفاق خویش سازند.

چنان‌که گفتیم موضوع اصلی تمامی این مقالات، ادبیات است مگر مقالهٔ ادبیات و زبان‌های آفریقایی که در آن به انواع زبان‌های آفریقایی و تحولات آنها پس از ورود اسلام به این قاره نیز توجه شده است. ای‌کاش در باقی مقالات نیز از این مقوله سخن می‌رفت چرا که ادبیات، رستاخیزی است که بر بستر زبان شکل می‌گیرد، زبانی کامل که توانایی انتقال همه‌گونه مفاهیم را از ذهنی به ذهن دیگر داراست و در اثر این رستاخیز، خیال‌انگیز و عاطفی و ذوقی می‌شود، چنان‌که دیگر زبان تنها نیست بلکه وجودیست نوین که با گذشتهٔ خود، هم در ارتباط است و هم از آن متمایز، درست مانند رنگ‌های یک رنگین‌کمان؛ و در عین حال وجودیست جذاب و گیرا و همه‌فهم که در برخورد با آن، اهل ذوق و زبان، مجذوب و مبهوت می‌شوند و از لذتی خاص سرشار و پرشور؛ لذتی در تزیید، قندی نامک‌ر و سحری مستمر. سحری که در ادبیات است در هیچ جادویی نیست؛ ما را از زمین و

زمان جدا می‌کند و به جهانی هورقلیائی و چشیدنی و ناگفتنی وارد می‌سازد، جهانی که همه چیز در آن پُررنگ‌تر، ملموس‌تر، جذاب‌تر یا نفرت‌انگیزتر از واقعیت روزمره است. زشتی‌ها زشت‌تر، تیرگی‌ها تاریک‌تر، پاکی‌ها پاک‌تر و زیبایی‌ها درخشنده‌تر است. انگار در این فضا تشخیص حق از باطل، زهد از ریا، عشق از تظاهر ساده‌تر و آسان‌تر است. البته اینهمه در وقتی ممکن است که پشتوانه فرهنگی ادبیات را فرهنگی غنی و اصیل و صحیح همچون فرهنگ اسلامی تشکیل دهد، و الا ادبیات می‌تواند خواننده را به دنیایی پرتاب کند که در آن جای زشت و زیبا و حق و باطل و عشق و هوس عوض شده است. عقب‌ماندگی و تعصب کور و جاهلی، به عنوان روشنفکری و تجدد و سنت‌زدایی، تبلیغ می‌شود و آدم‌هایی از خود بیگانه و از ریشه بریده و بی‌هویت، به عنوان مُنادیانِ اندیشه و آزادی و فرهنگ و ادب، تراشیده می‌شوند و در همه‌جا، مجلات و روزنامه‌ها و سمینارها و گردهم‌آیی‌های به اصطلاح ادبی و فرهنگی عرضه می‌گردند و کتب و آثار بی‌محتوایشان در تولیدی انبوه به بازار می‌آید تا به مردم باورنده شود که متاع بی‌مقدار آنان را نیز چون کالایی گرانبها قلمداد کنند.

مقاله ادبیات فارسی یکی از بحث‌انگیزترین مقالات این مجموعه است زیرا که نویسنده با این باور که زبان و ادب فارسی جدا و بیگانه از تمدن و فرهنگ اسلامی است دست به قلم برده است. در طی سی صفحه، حقائق مسلم تاریخی و ادبی تحریف و باژگونه شده تا با دیدگاهی نادرست و غیرعلمی هماهنگ گردند.

پاسخگویی به این ادعاها ضرورت داشت. راقم این سطور کوشید با افزودن پاورقی‌ها و تذکار برخی نکات این وظیفه را ایفا کند و در انجام این مهم از همراهی بسیار ارزشمند و همدلانه دوست و همکار ارجمند، جناب آقای دکتر محمود بشیری، استاد محترم دانشگاه علامه طباطبائی، برخوردار شد.

مقاله ادبیات عرب، از یک طرف نگاهی به ادبیات کلاسیک عرب دارد و

مروری کلی بر مضامین و ارزش‌های اسلامی در ادبیات گذشته و جدید عربی است و از طرف دیگر به مسألهٔ جنسیت (Gender) در قالب‌های ادبی جدید همچون داستان کوتاه و رمان و نیز شعر و شاعری جدید می‌پردازد.

زبان عربی جدید که بازگشتی مجدد به عربی فصیح قرآنی دارد، هم از طریق فرهنگستان‌های مختلف، همچون فرهنگستان دمشق (تأسیس شده در سال ۱۳۳۷ق) و مصر (۱۳۵۱ق) و عراق (۱۳۶۶ق)، در برابر هجوم کلمات و لغات بیگانه و غالباً فرنگی محافظت می‌شود و هم به وسیلهٔ آثار ادیبان و نویسندگانی چیره‌دست، همچون طه حسین (متوفی ۱۹۷۳م/ ۱۳۵۳ش) که از جمله مهمترین مدافعان زبان عربی فصیح به‌شمار می‌رود، از ابتذال دور نگاه داشته می‌شود.

کتاب *الایام* وی که ارزشمندترین اثر ادبی قرن بیستم در میان ملل عرب زبان است کتاب درسی دانش‌آموزان از سوریه تا سودان و از حجاز تا شمال آفریقا است و حتی داستان آن، که در واقع داستان زندگی طلبگی و پُرمرات طه حسین است، بر پردهٔ سینما نیز به نمایش درآمد، تحت عنوان «فاتح تاریکی».

دیگر از ادیبان و نویسندگانی که مجدداً به سنت کلاسیک و زبان عربی فصیح قرآنی روی آورده‌اند جمال الغیطانی مصری، امیل حبیبی فلسطینی و المسعدی تونس‌اند. حتی نوال السعداوی نیز با نوشتن رمان‌های سقوط رهبر و بی‌گناهی شیطان به احیای مجدد سنت عربی - اسلامی همت گماشت. در اثر این جنبش، دیگر در شمال آفریقا به زبان استعمارگران (فرانسوی، انگلیسی، ایتالیایی) چیزی نوشته نمی‌شود و بار دیگر همه به عربی می‌نویسند، عربی‌ای متکی بر فرهنگ اسلامی. محمد متولّی الشعراوی، شیخ عبدالمجید کشک صاحب کتاب *روزهای من*، زینب الغزالی صاحب کتاب *روزهایی از زندگانی من* با انتخاب قالب ادبی زندگینامهٔ شخصی (السيرة الذاتية) بر دامنه و عمق و ثبات این جنبش ادبی افزودند و نهایتاً شهیده بنت‌الهدی صدر، مشهور به امینه، با نوشتن

رمان‌های متعددی همچون *لقاء فی المستشفی* و داستان‌های کوتاه و اشعاری که در آنها الگوهای رفتاری زنان مسلمان را ترسیم می‌کرد، ضمن پافشاری بر احقاقِ حقوقِ زنان، از پی آمدهای مُخَرَّبِ فمینیسمِ غربی نیز انذار داد.

شخصیت زنانِ رمان‌های او در خصال زیر خلاصه می‌شود: غرب‌ستیزی، پای‌بندی به زندگی خانوادگی، حمایت از حجاب، تسلیم محض نبودن در برابر مردان و این‌که تا زمانی که به درستی از دستورات اسلامی پیروی می‌کنند می‌توانند در مجامع عمومی به کار و فعالیتِ بپردازند و حتی اگر اسلام اجازه دهد می‌توانند سلاح به دست گیرند.

ادبیات اردو، که عصر شکوفایی‌اش در دو قرن اخیر است، عمدتاً به مضامین اسلامی می‌پردازد، منتها از دیدگاه‌هایی گوناگون و به شدت متضاد، که در این میان حضور قدرت سیاسی و فرهنگی انگلیس در شبه قاره هند و تبعیضات و تعصبات جامعه هندو نسبت به مسلمانان بردامنه و عمق این تضاد افزوده است.

به طور خلاصه، دو نگرش عمده در این ادبیات وجود داشته: یکی نگرشی که از شاه ولی‌الله (درگذشته به سال ۱۱۷۶ ه.ق) آغاز شد و پس از شورش نظامی سال ۱۲۷۴ ه.ق در افکار و آثار سر سید احمدخان (درگذشته به سال ۱۳۱۶ ه.ق) جلوه‌ای تمام یافت - کسی که می‌گفت بهترین راهی که جامعه مسلمانان باید در پیش گیرد وفاداری مطلق نسبت به انگلیسی‌هاست و مسلمانان باید در نظام آموزشی به سبک غربی که انگلستان آن را در هند پدید آورد به طور کامل مشارکت نمایند. او معتقد بود که تفکر غربی در تضاد بنیادین با اسلام نیست. سید احمدخان همچنین پیرو برداشتی نوین از قرآن بود که به گمان او شامل همه قالب‌بندی‌های سیاسی و اجتماعی لازم برای انتظام بخشیدن به جامعه امروزین نیست. او روش فقهی اهل تسنن را رد کرد و مدعی شد که این روش بهره‌چندانی از قرآن ندارد. او منابع و مأخذ «حدیث» را یکسره ساختگی تلقی کرد و همه آنها را،

به عنوان منابع فقهی اسلامی، بی‌ارزش دانست.

سید احمدخان، دانشگاه عالی «آنگلو محمدی» را برای پیشبرد نظریات خویش ایجاد کرد که بعدها به دانشگاه علیگره تبدیل شد.

بسیاری از ادبای اردو زبان از افکار سید احمدخان طرفداری کردند و در آثار خویش آنها را منعکس نمودند، کسانی مانند الطاف حسین حالی (در گذشته به سال ۱۳۳۲ ه.ق) که بنیادگذار مکتب نقد ادبی اردو نیز بود. او آثار ادبی انگلیسی را به اردو ترجمه کرد و نسبت به شرایط ناهنجار زندگی زنان نیز سخت معترض بود.

چراغعلی (در گذشته به سال ۱۳۱۲ ه.ق) و صدیق حسن خان از دیگر همکاران و همفکران سید احمدخان بودند که مرجعیت بنیادگذاران مکاتب چهارگانه فقهی اهل سنت را مردود اعلام کردند.

نگرش دوم، نگرش اهل قرآن بود. آنان سر سید احمدخان را «پیامبر متجدد عاشقان طبیعت» نامیدند و نیز آخرین سلسله جنبان پلیدی‌های آشوب‌افکن در میان جامعه مسلمانان. رهبر ایشان عبدالله چکراولی بود. حوزه علمیة دثوبند نیز پناهگاهی برای معتقدان به این گرایش بود. رهبر این حوزه رشید احمد گنگوی (در گذشته به ۱۳۲۳ ه.ق) رویکرد بر سر سید احمدخان را سم مهلیک می‌خواند.

تلاش‌های علمای دثوبند در ابطال عقائد سید احمدخان تأثیر کرد. آنان همچنین با میرزا غلام احمد قادیانی (در گذشته به سال ۱۳۲۶ ه.ق)، که خاتمیّت پیامبر اکرم (ص) را منکر شده بود، رویارویی جدی داشتند. عاقبت پس از درگیری‌های فراوان کلامی و حتی خونین، جریان احمدیّه (پیروان غلام احمد قادیانی) در سال ۱۹۷۵ م / ۱۳۵۳ ش غیراسلامی معرفی گردید. البته، علاوه بر این دو خطّ علیگره غرب‌گرا و «دثوبند» سنت‌گرا، حوزه علمیة بزرگ «ندوة العلماء» قرار داشت که محمد شبلی نعمانی (در گذشته به سال ۱۳۲۴ ه.ق) از بزرگان آن بود. او با محمد عبده نیز در ارتباط بود که خشم و سوءظنّ انگلیسی‌ها را به دنبال داشت.

در اوایل قرن بیستم، فکر ایجاد سرزمینی اسلامی و مستقل، بر همه این جریان‌ها پیشی گرفت. اقبال لاهوری که تحت تأثیر سیداحمد خان، شبلی نعمانی و سر توماس آرنولد شرق‌شناس بود، در اشعار خویش این فکر را تعقیب و ترویج کرد، تا آن حد که به بزرگترین منادی این فکر بدل شد. اقبال از بسیاری جهات میراث‌بر اندیشه‌های شاه ولی‌الله و حالی بود و حتی از سبک شعری ایشان پیروی می‌کرد. روی هم رفته، او متفکری منظم نیست و تضادهای فراوانی در آثارش به چشم می‌خورد.

دیگر از نویسندگان اندیشمند در این عصر، عبیدالله سندی است. او در ابتدا «سیک» بود که بعد اسلام آورد و در حوزه «دثوبند» درس خواند و مبین این نکته مهم شد که اسلام قوه محرکه انقلاب اجتماعی است و نابودکننده امپریالیسم و فئودالیسم.

در قرن بیستم، اندیشه‌های سوسیالیستی نیز در ادب اردو تأثیرگذار بود. به عنوان مثال، آثار حافظ الزحمان سواروی است که در آنها نویسنده کوشیده تا سوسیالیسم را در چارچوب اسلام تفسیر کند.

مقاله ادبیات مالایی و اندونزیایی، صرف‌نظر از اطلاعات گسترده و متنوع و دقیقی که از زبان و فرهنگ این مردم از دیرزمان تا به امروز در اختیار می‌گذارد، متأسفانه خبر از جدایی میان ادبیات اندونزیایی و مالایی نیز می‌دهد.

ادب مالایی متکی بر فرهنگ اسلامی است و خط آن بر مبنای الفبای فارسی/عربی است که جاوی (Jawi) نامیده می‌شود و آثاری که به این خط نوشته شده و هنوز در مدارس مالزی و اندونزی به عنوان مرجع مورد استفاده قرار می‌گیرد برپایه متون عربی و فارسی است، مانند دو کتاب مهم و مشهور صراط مستقیم و بوستان سلاطین نوشته رانیری مقتدرترین و معتبرترین کاتب اسلامی (متوفای قرن ۱۱ ق).

با ورود تکنولوژی چاپ و تلگراف و کشتی بخار در قرن نوزدهم، تماس و ارتباط میان آسیای جنوب شرقی و خاورمیانه روبه ازدیاد گذارد. این امر،

در کنار حضور استعمارگران انگلیسی و هلندی در آن منطقه که بر ترویج شیوه‌های غربی زندگی اصرار می‌ورزیدند، تضاد میان نوگرایی و سنت‌گرایی را دامن زد که در ادبیات نیز تأثیر گذارد و آثاری سنت‌گرا یا نوگرا را به وجود آورد. کشمکش میان این دو گرایش نهایتاً بدین انجامید که در دهه‌های هفتاد و هشتاد قرن بیستم، نویسندگان مالایی مواضع خود را مجدداً تنظیم و تدوین کردند و بیش از هر وقت دیگر بر اهمیت اسلام به عنوان عنصر ضروری فرهنگ مالایی تأکید ورزیدند و بدین ترتیب بخش اسلامی میراث مالایی اصلاح و تقویت گردید و انواع بسیار متنوعی از سازمان‌های اسلامی موفق شدند تا مالایی‌ها را تحت لوای اسلام متحد کنند. مسأله روشنفکران مالایی، دیگر این است که چگونه مخاطبان خود را با Sastra Islam (ادبیات اسلامی) تحت تأثیر قرار دهند.

اما ادبیات اندونزیایی به مانند خود اندونزی جدیدالتأسیس و نوگرا و حاشیه‌ای است. حاشیه‌ای بدین مفهوم که به عنوان ابزاری برای خلق فرهنگی ملی یا مبارزه‌ای سیاسی تلقی نمی‌شود اما همواره می‌کوشد سنت‌ستیز و نقاد عقاید و نظریات خواننده مسلمان خویش باشد.

ادبیات آسیای مرکزی (ازبکستان، قزاقستان، قرقیزستان، تاجیکستان، ترکمنستان فعلی) شامل سه دوره اصلی و متمایز است: ۱- دوره حاکمیت اسلامی که تا نیمه دوم قرن نوزدهم به درازا کشید و در واقع دوره درخشان و پرتیش این ادبیات است. ۲- دوره استعمار روسیه تزاری و شوروی سوسیالیستی تا سال ۱۹۹۱ م. ۳- دوره پس از استقلال تا امروز.

در دوره استعمار روس‌ها، خط عربی پس از هزار سال به «سیریلیک» بدل شد. عاملان این کار استرومف و ایلمنسکی بودند. اسلام ممنوع شد و برخی از شاعران خود فروخته، مانند فرقت، در اشعار خود مانند ورزشگاه، نمایش، درباره سربازان روس، زبان به مدح روس‌ها گشودند و صله‌ها دریافت کردند. البته بعدها فرقت از این کار خود پشیمان شد. روس‌ها او را تبعید کردند و در ترکمنستان چین از دنیا رفت.

پس از انقلاب اکتبر (۱۹۱۷م) یک موضوع تکراری در ادبیات شوروی، حمله به اسلام و حامیان آن بود و در این راه به قدری جسور و گستاخ عمل کردند که در دهه ۱۳۴۰ ق مجله‌ای به نام «خدانشناسان» بنیاد نهاده شد و کسانی مانند حمزه حکیم‌زاده نیازی، مخالفت خود را با اسلام نه فقط در آثار ادبی خویش همچون انتخابات پیشین و ثروتمند و خدمتکار ابراز داشتند بلکه در فعالیتهای سیاسی نیز آشکار کردند. حمزه نیازی مذکور در یک حمله گروهی کشته شد.

البته در همین دوران سیاه اختناق و سرکوب، بسیاری از ادبای آسیای مرکزی نیز بودند که با اشعار و آثار جاودان خود به مبارزه با کمونیست‌ها پرداختند؛ کسانی مانند فترت و عبدالله قادری و چالپان که همگی ایشان از طرف بخش‌های نظامی دادگاه عالی وزارت امور داخله شوروی به مرگ محکوم شدند و در واقع قبل از محکومیت، تیرباران شدند.

بدین ترتیب بسیاری از نویسندگان و ادبای هنرمند و شریف از میان رفتند و آثارشان از انتشار عمومی محروم و ممنوع شد. لکن نهضت خاموشی نگرفت و ادبای جوان و پُرشوری، همچون چنگیز آیت‌ماتوف (قرقیز)، الیاس سلیمانوف (قزاق)، ارکین وحیدوف، عبدالله عارف‌اف (ازبک) و گلرخسار صفی‌اوا (تاجیک) اقدام مبتکرانه و ناتمام استادانشان را ادامه دادند.

در دوره غلبه کمونیست‌ها ادبیات کلاسیک آسیای مرکزی منتشر می‌شد ولی همیشه سانسور شده بود و تا امروز هیچ کتاب کاملی منتشر نشده است. حتی اثر زبانشناسی نوائی هرگز به طور کامل در آسیای مرکزی چاپ نشد، زیرا نویسنده، حضرت محمد (ص) و ائمه (ع) را ستوده بود.

اکنون استقلال واقعی در این منطقه به وقوع پیوسته، استقلالی که با نثار قربانیان بسیار و تحمل سختی‌های اقتصادی جدی همراه بوده است. لکن امروز آزادی و استقلال نوید فعالیت‌های ادبی نوینی را می‌دهد، ادبیاتی که با بهره‌گیری از اسلام احیا شده، نقش آفرینی خواهد کرد.

و اما ادبیات ترکی؛ بخش کلاسیک آن با قدمتی هزار ساله و پشتوانه فرهنگ اسلامی و بسیار نزدیک با ادب فارسی و با خطی عربی، حضور قدرتمند و درخشان خویش را به جهانیان عرضه داشته بود. لکن این ادبیات با شروع دوره تنظیمات (۱۲۵۵ - ۱۲۹۳ ه.ق) که در واقع بازسازی امپراطوری عثمانی به شیوه غربی بود و با ملی‌گرایی و پان‌ترکیسم، که نهایتاً منجر به فروپاشی و تجزیه عثمانی و تشکیل دولت ترکیه امروز شد، از لونی دیگر گردید.

دیدگاه‌های اولین نسل دوره تنظیمات عبارت بود از: ۱- عثمانی‌گرایی که نامیق کمال (۱۲۵۶ - ۱۳۰۵) فرد شاخص آن بود. ۲- غرب‌گرایی که توفیق فکرت (۱۲۸۴ - ۱۳۳۳ ق) منادی اصلی آن به‌شمار می‌رفت. ۳- اسلام‌گرایی که محمد عاکف اِزُسی (۱۲۹۰ - ۱۳۵۵ ق) پرچمدار آن بود و بالاخره تُرک‌گرایی که ضیاءگوکالپ (۱۲۹۳ - ۱۳۴۳ ق) در آثار خویش بدان همّت داشت.

موضوعات تازه‌ای که در آثار این دوره به چشم می‌خورد عبارت‌اند از: مشروطیت، لغو برده‌داری، میهن پرستی، حقوق زنان، استبداد، اتحاد اسلامی، آزادی فردی، ازدواج‌های سنتی.

در حداقل سه دهه آخر قرن نوزدهم، تمام مردانِ داستان‌نویس عثمانی به مسائل زنان پرداختند و داد از تساوی حقوق زن و مرد دادند، سپس به برده داری یورش بردند و بعد رفتار نسلی غوطه‌ور در هوس‌ها و رسوم اروپایی را به سُخره گرفتند.

تقابل میانِ توفیق فکرت، نویسنده غرب‌گرا، با محمد عاکف اِزُسی که تنها جنبه‌های علمی و فنی تمدن غرب را شایسته تقلید می‌دید و قدرت‌های اروپایی را به سبب طرح‌های استعماری در بالکان، خاورمیانه، شمال آفریقا و هند مورد انتقاد سخت قرار می‌داد، بخش دیگری از مضامین متجلی در ادبیات این دوره را تشکیل می‌دهد.

ضیاءگوکالپ، نویسنده غرب‌ستایی بود که در زیر پوشش مردم‌گرایی،

در واقع غرب‌زدگی و دین‌ستیزی و پان‌ترکیسم را ترویج می‌کرد. او پیشنهاد داد که به جای زبان عربی در متون دینی از زبان ترکی استفاده شود و اذان به ترکی گفته شود. او حتی در جست‌وجوی زمینه‌ای ترکی برای اسلام بود. او خدا را عشق قلبی انسان می‌دانست، بدون امید به بهشت یا ترس از جهنم. در واقع اسلامی که او تبلیغ می‌کرد شخصی، منزوی، بی‌تحرك و به زبان ارزش‌های صوفیانه ترکی بود.

سرانجام با فروپاشی امپراطوری عثمانی و روی کار آمدن آتاتورک، آنچه که سال‌ها از طریق ادبیات و نویسندگانی همچون ضیاء‌گوکالپ و ابراهیم‌شناسی مقدماتش فراهم شده بود، با خشونت به مرحله اجرا درآمد. در ۱۳۰۳ ش خلافت الغا شد، در ۱۳۰۴ ش فرقه‌های دینی سرکوب شدند و در ۱۳۰۷ ش اسلام به عنوان یک دین دولتی طرد شد. خط از عربی به سیریلیک تبدیل گشت و نماز و اذان به ترکی گفته شد. کشف حجاب انجام گرفت و در یک جمله، جامعه و حکومتی که تا دیروز بزرگترین سردمدار حفظ و تبلیغ اسلام رسمی بود توسط حکومتی لائیک و غرب‌زده به سرازیری سکولاریزم و ضدیت با اسلام درغلتید.

در چنین هنگامه‌ای نویسندگانی همچون یعقوب قدری قراعثمان اوغلو فرصت یافتند تا صریح و گستاخ به اسلام بتازند. در این دوره ادارهٔ صحنهٔ ادبیات ترکی به کمالیست‌ها و مارکسیست‌ها سپرده شد.

متأسفانه مقالهٔ ادبیات ترکی دربارهٔ جزئیات ادبیات این دوره و تحولات آن، که از فروپاشی عثمانی آغاز می‌شود و تا به امروز ادامه می‌یابد، ساکت است. شاید این سکوت ناشی از آن باشد که نویسنده نخواست است به احیای مجدد اسلام و ادبیات اسلامی در ترکیهٔ امروز اشاره کند، امری که سرانجام همهٔ ادبیات ملل مسلمان در دو قرن اخیر پس از گذر از «دوران غرب‌زدگی و دین‌ستیزی» بوده است.



ترجمهٔ مقالات این مجموعه را آقایان دکتر مجتبی منشی‌زاده و صمد

چینی فروشان و خانم‌ها سپیده معتمدی و نگار نادری انجام دادند. زحمت مقابله متن را آقای منشی زاده و خانم نادری تقبل کردند. ترجمه توضیحات بخش‌های کتابشناسی بر عهده خانم مستوره خضری و ناشر بود. فهرست اعلام را ناشر تنظیم نموده است و در ویرایش نهایی متن، لطف آقای مرتضی شفیعی شکیب شامل حال شد. نمونه خوانی آن نیز با خانم مهناز خلیج اسماعیلی بود. البته همراهان مسئول در مؤسسه نشر کنگره، دوست گرمی و محقق نکته‌سنج حجة الاسلام آقای حسن طارمی و برادر فاضل و ارجمندم آقای مهندس محمد دشتی، در تمام مراحل کار از بذل راهنمایی و مشورت و مطالعه و اظهار نظر کمترین دریغی نداشتند. پیگیری کار را نیز، از ابتدا تا پایان راه، دوستان عزیز و کوشا آقایان سید مصطفی سیفی و وحید وکیل بر عهده داشتند.

اینک بر خود فرض می‌داند سپاس خویش را به همه این گرامیان و نیز به همکار فاضل، جناب آقای دکتر بشیری، تقدیم و برای همه آنان توفیق روزافزون را از درگاه باری تعالی مسألت نماید.

امید است ترجمه و پردازش مجموعه مقالات حاضر، ضمن آشنا ساختن خوانندگان محترم با ادبیات ملل گوناگون مسلمان و فراز و فرودهای هر یک، زمینه مناسبی برای شناخت تجربیات ملل مذکور در رویکرد و تعامل ادبیات امروزشان نسبت به تحولات جدید و چگونگی حفظ هویت ملی هر یک فراهم آورد.

مهدی دشتی

بهمن ۱۳۷۹

ادبیات آسیای مرکزی^۱

خیرالله عصمت‌الله^۲

به نظر می‌رسد آسیای مرکزی، سرزمین‌های ازبکستان، قزاقستان، قرقیزستان، تاجیکستان و ترکمنستان فعلی را، که جمعیت بومی آنها از نظر نژاد تورکیک^۳ و از نظر دین مسلمان‌اند، دربر می‌گیرد. اقوام تورکیک آسیای مرکزی مدت‌ها قبل از تصرف منطقه به دست روس‌ها، از ساختار حکومتی و سنت ادبی غنی‌ای برخوردار بودند.

تحول سنت ادبی شایان توجه در ساکنان منطقه آسیای مرکزی، متکلم به زبان‌های تورکیک، به قرن‌های نهم و دهم میلادی باز می‌گردد. از نظر تاریخی و سیاسی، اجتماعی، در تحولات ادبیات آسیای مرکزی سه دوره مهم را می‌توان تشخیص داد: دوره امپراطوری اسلامی، دوره استعمار، دوره پس از استقلال.

دوره امپراطوری اسلامی طولانی‌ترین دوره‌ای است که تا نیمه دوم قرن نوزدهم طول کشید. در این دوره آثار ادبی و اشعار بی‌شماری، بیشتر تحت حمایت امپراطوران بزرگ مسلمان تورکیک، شاهان، سلاطین و امرا و دربار آنان خلق شد. برخی از مشوقان و حامیان ادبیات آسیای مرکزی عبارت‌اند از: قراخانیان (قرن چهارم)؛ تیموریان (قرن‌های هشتم تا دهم) مانند

1. Central Asian Literatures

2. Khayrullā Ismatullā

3 . Turkic

امیر تیمور (۷۳۶ - ۸۰۸ ق)، الغبیک (۷۹۶ - ۸۵۳ ق)، حسین بایقرا (۸۴۲ - ۹۱۲ ق)؛ ظهیرالدین محمد بابر (۸۸۸ - ۹۳۷ ق) بنیانگذارِ امپراطوری مغول در هند؛ عمرخان، امیر خوقند^۱ در اواخر قرن ششم.

یوسف خاص حاجب یکی از مشهورترین نویسندگان قرن پنجم آسیای مرکزی بود. متأسفانه فقط یکی از آثار او باقی مانده است، یک شعر ادبی طویل به نام سعادتنامه (*Kutadghu Bilig*)، که یکی از قدیم‌ترین آثار تاریخی ادبیات تورکیک آسیای مرکزی محسوب می‌شود.

احمد یَسوی^۲ صوفی و شاعر تورکیک آسیای مرکزی بود. او در نیمه دوم قرن پنجم در نزدیکی شهر سَیرم در ترکستان به دنیا آمد. دیوان حکمت، مجموعه اشعار توصیفی ادبی اوست که در آسیای مرکزی نوشته شد و هنوز در بین مردم ازبکستان و قزاقستان بسیار مشهور است. قدیم‌ترین نسخه خطی باقی مانده از این اثر به قرن یازدهم باز می‌گردد. اشعار یَسوی نوع تازه‌ای از شعر ملی مذهبی در ادبیات تورکیک آسیای مرکزی به وجود آورد. در قرن‌های بعدی شاعران مذهبی بسیاری مانند صوفی‌اللهیار و سلیمان باقرغانی^۳ تحت تأثیر احمد یسوی قرار گرفتند.

مشهورترین شاعران قرن‌های سیزدهم و چهاردهم که آثارشان تا به امروز برجای مانده است عبارت‌اند از: قطب، خوارزمی، دُرَبک^۴. خسرووشیرین قطب، محبت‌نامه خوارزمی و یوسف و زلیخای درَبک هنوز در میان مردم آسیای مرکزی، به‌ویژه در بین ازبک‌ها، از شهرت برخوردار است. نهج‌الفرادیس، به نثر، که در نیمه دوم قرن هشتم به وسیله مؤلفی ناشناخته به ترکی آسیای مرکزی نوشته شد، چهار بخش است. بخش نخست آن به زندگی حضرت محمد (ص) اختصاص دارد، و بخش دوم آن به توصیف اعمال و فعالیت‌های سه خلیفه اول، حضرت علی (ع) و پیشوایان چهارگانه اهل سنت می‌پردازد.

1. Khoqand

2. Yasavī

3. Sulaymān Bāqirghānī

4. Durbek

در دوره تیموریان (قرن‌های هشتم تا دهم) ادبیات آسیای مرکزی پیشرفت کرد و نسلی جدید از شعرا پدیدار شدند. مردم آسیای مرکزی هنوز اشعار لطفی، عطایی^۱، سگاکلی، غدائی^۲، نوائی، و بابر را می‌خوانند و ارج می‌نهند.

لطفی نخستین استاد سبک غزل بود که بعدها نوائی و بابر آن را تکمیل کردند. شعر لطفی برای خوانندگان امروزی قابل استفاده‌تر است زیرا واژه‌های تورکیک آن بیشتر از عربی و فارسی است. شعرای معاصر او، عطایی و سگاکلی و غدائی، که اشعارشان حتی در دوران زندگی‌شان قدردانی می‌شد، تحت تأثیر آثار لطفی بودند.

غدائی یکی از مشهورترین شاعران تورکیک آسیای مرکزی در قرن نهم قمری است. دیوان او به زبان ترکی، زبان ادبی اقوام تورکیک آسیای مرکزی، است. زبان ترکی در دوره تیموریان تکامل فراوان یافت. زبان ترکی ادبی آسیای مرکزی شکل کلاسیک خود را به‌ویژه در آثار میرعلیشیر نوائی (۸۴۵-۹۰۷ق) و محمد ظهیرالدین بابر (۸۸۸-۹۳۶ق) یافت.

نوائی متفکر و شاعر برجسته و مشوق ادبی بزرگی در دوران خود بود. او سیاستمدار و عضو برجسته دربار سلطان حسین بایقرا، شاهزاده تیموری حاکم بر هرات از ۸۷۸ تا ۹۱۲ق، بود. نوائی تمام آثارش را به زبان ترکی آسیای مرکزی نوشت. خمسة او از پنج دستان (شعربلند) تشکیل می‌شد: حیرت‌الابرار، فرهاد و شیرین، لیلی و معجون، سبعة سیار، سدا اسکندری. چهار دیوان او به نامهای غرایب‌الصغار (شگفتیهای کودکی)، نوادر الشباب (نواذر جوانی)، بدایع الوسط (عجایب میانسالی)، و فواید الکبار (فواید کهنسالی)، بیش از شش هزار سطر غزل را شامل بود. او مؤلف تعدادی مقاله علمی و داوری درباره دوزبان^۳ در زبانشناسی بود. وی بر ادبیات آسیای مرکزی و آذربایجان و ترکیه تأثیر زیادی گذاشت و آثارش (بیش از سی اثر)

1. Atāyī

2. Gadā'ī

3. Judgment on Two Languages

در تکامل ادبیات و زبان ازبک نیز مؤثر بود.

محمد ظهیرالدین بابر نیز سهم بسیار در تحول ادبیات آسیای مرکزی داشت. غزلیات بابر جالب و شورانگیزند. زندگینامه او، بابرنامه، به عنوان نخستین اثر تاریخی با نثری واقع‌گرایانه، که به زبان ترکی آسیای مرکزی نوشته شده، ارزشمند است.

در قرن‌های دهم تا سیزدهم ق، ادبیات آسیای مرکزی در قلمرو سه خانات (امیر نشین) مستقل و در شهرهای بزرگ بخارا و خیوه و خوقند توسعه یافت. خانات بخارا تا ۱۳۳۸ ق وجود داشت. در ۱۱۶۶ ق امارت بخارا نامیده شد. در قلمرو این خانات که مردم بیشتر به زبان ترکی آسیای مرکزی و فارسی تکلم می‌کردند، آثار ادبی عمدتاً به این زبان‌ها آفریده شد. مشهورترین شاعران خانات بخارا، مجرم عابد^۱، تُردی فراغی^۲، و سعید نسفی^۳ بودند. مجرم عابد (اواخر قرن دوازدهم - اوایل قرن سیزدهم ق) یکی از بهترین غزل‌سراها بود. تُردی فراغی در دوران حکومت شاه نادر محمدشاه (حاکم از ۱۰۵۰ ق) و پسرانش عبدالعزیز (۱۰۵۵ ق) و سبجان قلی‌خان (۱۰۹۱ ق) زندگی می‌کرد. در این دوره، ماندن در قلمرو این خانات برای شعرا دشوار بود؛ به همین دلیل وطن خود را برای اقامت در دربار مغولان هند ترک گفتند. تُردی در اولین مرحله فعالیت مبتکرانه خود اشعار صوفیانه سرود و خود را پیرو علیشیر نوائی دانست. نمونه آن شعر او مخمس ترکی تُردی^۴ است. ویژگی و مایه اصلی اشعار او بعدها تغییر کرد؛ او به سرودن اشعاری پرداخت که نظریات اجتماعی‌اش را بیان می‌کرد.

در خانات خیوه مشهورترین نویسندگان عبارت بودند از: نشاطی^۵ (قرن شانزدهم)، مونس (۱۱۹۲ - ۱۲۶۰ ق)، آگهی^۶ (۱۲۲۴ - ۱۲۹۱ ق)، محمد نیازکامل (۱۲۴۰ - ۱۳۱۷ ق)، عوض‌آثار اوغلی (۱۳۰۱ - ۱۳۳۷ ق). مونس

1. Mujrim Obid

3. Sayido Nasafi

5. Nishāti

2. Turdi Farāghi

4. Muhammas-i Turki Turdi

6. Agahi

و آگهی شاعر و تاریخ‌نگار بودند. مونس، نگارش تاریخ خوارزم را با نام فردوس‌الاقبال شروع کرد اما فقط توانست مقدمه و فصل‌های نخست را به پایان برساند. آگهی شاعر، شاگرد مونس، این اثر جالب را به پایان رساند. خانان خوقند تا چند قرن مرکز شعرا بود. شاعران برجسته‌ای مانند مَشْرَب (قرن یازدهم)، مخمور^۱ (قرن دوازدهم)، گُلخانی (۱۱۸۴ - ۱۲۳۵ق)، مُقیمی (۱۲۶۶ - ۱۳۲۱ق)، قُرَت (۱۲۷۲ - ۱۳۲۷ق)، ذوقی (۱۲۶۹ - ۱۳۳۹ق) و همچنین شاعران زن ممتازی مانند اویسی (۱۱۹۴ - ۱۲۶۲ق)، نادره (۱۲۰۵ - ۱۲۵۸ق) و عنبراتین^۲ (۱۲۸۷ - ۱۳۳۳ق) در آن دوره در ترکستان از بهترین‌ها بودند.

دوران استعمار و پس از استقلال. از دوره تحمیل حکومت استعماری روسیه در نیمه دوم قرن نوزدهم و این دوره آخر که به بازیابی قدرت ملی و استقلال در ۱۹۹۱ منجر شد، توجه محققان اندکی به پیشرفت‌های ادبی شده است. دانستن این‌که ادبای شوروی سابق چه اقدامی کردند به‌مرور نقادانه‌ای از دیدگاه غیرایدئولوژیک نیاز دارد.

دوره استعمار در ترکستان با تجاوز نظامی روسیه و اشغال ترکستان در ۱۲۷۸ق شروع شد. روس‌ها از آغاز تهاجم استعماری به این ناحیه کوشیدند تا از طریق ابداع و تشویق آثاری که فرهنگ و نظام سیاسی و هویت روس را ستایش می‌کرد، از ادبیات برای پیشبرد منافع خود استفاده کنند. شاعران و نویسندگان محلی مانند آبای^۳، ژامبیل ژابایف (قزاق)، احمد دانش (تاجیک)، فرقت (ازبک) و دیگران به تحسین روس‌ها در آثار خود پرداختند.

برخی از اشعار فرقت - *Suvorov Haqida Gimnaziia* (ورزشگاه)،
Ustavka (نمایش) و *Rus Askarlary Tarifida* (درباره سربازان روس)،
هرچیز روسی را تحسین می‌کرد. امروزه، اسناد بایگانی نشان می‌دهد که

1. Mahmur

2. Anbarātin

3. Abāy

هرگاه فرقت شعری در ستایش روس‌ها منتشر می‌کرد از استاندار ترکستان پاداش می‌گرفت. این نوع ضد ادبیات به ابتکار سردبیر *Türkistan Vilayatyng Gazeti* و سر بازرس مدارس دولتی ترکستان، یک روس به نام اُسترومف^۱، ارائه شد. در نخستین سال‌های بعد از تهاجم روس به ترکستان، استرومف و ایلمنسکی^۲، مبلغ روس اهل غازان، کوشیدند تا خط عربی را که بیش از هزار سال استفاده می‌شد به خط سیریلیک^۳ تغییر دهند و اسلام را ممنوع سازند. به این منظور انجیل به زبان ازبک ترجمه شد. با این‌که حاکمان تزاری ترکستان در این کار موفق نشدند، بلشویک‌ها این کار را انجام دادند.

سرانجام فرقت به اشتباه خود پی برد و درباره ماهیت ظالمانه حکومت روس در دره قرغانه اشعار انتقادآمیز سرود. در نتیجه روس‌ها او را تبعید کردند و در ترکستان چین از دنیا رفت.

در دهه‌های نخست قرن چهاردهم نسل تازه‌ای از نویسندگان، معروف به «ضیالی‌لر» (روشنفکران) که پیروان اسماعیل بای گاسپرینسکی^۴ و حامیان «جدیدیسیم» (نوگرایی) بودند پدیدار شدند و سهم عمده‌ای در ادبیات نو در ترکستان به عهده گرفتند. در بین آنها محمود خواجه بهبودی، عبدالرؤف فترت، عبدالحمید چالپان^۵، مغجان جمعه بایولی^۶ و منان رامز^۷ قرار داشتند. [نگاه کنید به جدیدیسیم و زندگینامه گاسپرینسکی].

علاوه بر شعر، این دوره شاهد نوشتن و اجرای نمایشنامه‌هایی به سبک تازه هنری و ادبی در ترکستان بود. کاملاً برخلاف نویسندگان و شاعران قرن نوزدهم که مهارت‌های ادبی خود را با ستایش زیبایی بهار یا مهتاب سحرانگیز نشان می‌دادند، نویسندگان جدید توجه خود را به انتقاد از نظریات و روش‌های اجتماعی معطوف ساختند. برای مثال، نمایشنامه

1. Ostroumov

2. Il'minsky

3. Cyrillic

4. Ismā'il Bey Gāsprinskii

5. Cholpon

6. Maghjan Jumabayuli

7. Manan Rāniz

بهبودی، *Padar Kush* (پدرکش) که در ۱۳۲۹ق نوشته شد و نمایشنامه‌ای از عبداللّه قادری به نام *Bakhtsyz Kuyoy* (داماد تیره‌بخت)، به همراه داستان‌های کوتاه چالپان، بر مشکلات جدی خانوادگی متمرکز بودند که پس از سلطه استعماری روسیه در ترکستان پیش آمده بود.

عبدالرؤف فترت (۱۳۰۳ - ۱۳۵۷ق)، یکی از نخستین درام‌نویسان و ادبای برجسته دوره جدید، ساختار ایدئولوژیک جنبش اصلاح بومی در ترکستان را تهیه و ابداع کرد. بسیاری از نمایشنامه‌های فترت شکل درام‌های تاریخی را به خود گرفت که نقش‌های واقعی را از دوران اولیه و میانی اسلام نمایش می‌داد. آثار او به برانگیختن هوشیاری ملی و احساسات وطن‌پرستی در میان مردم ترکستان کمک کرد. برخی از معروفترین نمایشنامه‌ها در این سبک عبارت‌اند از: ابومسلم (۱۹۱۸)، *Temürning*، *Saghanasy* (آرامگاه تیمور، ۱۳۳۷ق)، *Oghizkhan* (اغوزخان، ۱۳۳۷)، *Abulqayis Khan* (۱۳۴۳ق)، *Isyon'i Vose* (عصیان واسه، ۱۳۴۶)، و سایر نمایشنامه‌ها که به زبان ازبکی یا فارسی نوشته شده است.

همچون فترت، بسیاری از نویسندگان آسیای مرکزی در اوایل دوره استعماری دوزبانه بودند. به دلیل کوشش‌های آنان در یکسان کردن شکل‌های کلامی گوناگون تورکیک، زبان ترکی ادبی تکامل یافت. آنان ترکستان را، از نظر تاریخی و سیاسی، کشوری منفرد و تفکیک‌ناپذیر با هویت تاریخی و فرهنگی مشترک می‌دانستند. در این جنبش، فترت نقش رهبری را ایفا کرد و از انجام رشته‌ای از تغییرات اصلاح طلبانه حمایت کرد. اما، او با تحمیل انقلاب پرولتاریایی که از روسیه صادر شده بود مخالفت می‌کرد و خواستار اصلاح شرایط اجتماعی و اقتصادی ترکستان از طریق استحکام روابط با سایر اقوام مسلمان و تورکیک آن ناحیه بود.

نوع جدید دیگر، یعنی داستان بلند واقع‌گرایانه، در قرن چهاردهم قمری به وسیله عبداللّه قادری^۱ (۱۳۱۲ - ۱۳۵۷ق) معرفی شد. برخی از

1. Abdullā Qādiry

معروفترین داستان‌های او در این نوع عبارت‌اند از: *Otgan Kunlar* (روزگار گذشته، ۱۳۰۱ش) و *Mehrobdan Chayon* (عقرب‌از محراب، ۱۳۰۷ش). او روش تازه‌ای در نوشتن داستان‌های تاریخی، ساخت و پرداخت که با سبک شناخته شده جرجی زیدان، نویسنده عرب که هدفش شرح تاریخ اسلام از طریق داستان بود، تفاوتی درخور توجه داشت. روش عبدالله قادری در نوشتن داستان‌های تاریخی بسیار مشابه *والتر اسکات*^۱ است. اهمیت اساسی در داستان‌های عبدالله قادری در تعبیر همدردانه او از زندگی و روزگار مردم ترکستان است پیش از آن‌که آزادی و استقلالشان به دست استعمارگران روسی غصب شود. وقتی مردم ترکستان این داستان‌ها را می‌خواندند، به ویژه پیش از ۱۹۹۱، تاریخ دیرینه استقلال خود را به یاد می‌آوردند و بازگشت آزادی خود را آرزو می‌کردند. بسیاری از داستان‌سرایان دیگر ترکستانی، مانند مختار عوض‌اف (قزاق) و خدر دریاف^۲ (ترکمن)، از عبدالله قادری پیروی می‌کردند.

شگفت‌آور نیست که مؤلفان موافق شوروی به این نویسندگان شدیداً انتقاد می‌کردند و آنان را به همدردی با نظام گذشته متهم می‌ساختند. عبدالله قادری در نوشته‌های طنزآمیز خود از هر چیز زیان‌آور در جامعه انتقاد می‌کرد و حکومت شوروی نیز واکنشی خصومت‌آمیز نشان داد. در ۱۳۰۵ش، در پی انتشار مقاله‌ای طنزآمیز از وی در مجله طنز *Mushtum* (مشت) برای نخستین بار از طرف رژیم شوروی بازداشت شد.

شایان توجه‌ترین سهم در ادبیات جدید ترکستان به مؤلفی تعلق دارد که تمام زندگی و آثارش به تجسم آرمان‌های یک ترکستان دموکراتیک و مستقل اختصاص داشت. این نویسنده استثنایی عبدالحمید سلیمان اغلی چالپان^۳ (۱۳۱۵ - ۱۳۵۷ق) بود. نخستین مجموعه اشعار او، *Uyghonish* (بیداری) در ۱۳۰۲ش منتشر شد. در این اشعار چالپان از بیداری و مقاومت مردمش در

1. Walter Scott

2. Khydyr Deryāev

3. Abdulhamid Sulāymon Ughli Cholpon

برابر متجاوزان حمایت کرد:

آه قلب من! چرا این چنین طولانی

آیا به زنجیرها خو گرفته‌ای؟

چه گلایه‌ای، چه خواسته‌هایی داری؟

چرا ناتوان شده‌ای؟

تو زنده‌ای، نه مرده

تو انسانی، بشری

در زنجیرها نمان

تضرع مکن

زیرا تو نیز آزاد به دنیا آمدی.

امروز، سه سطر آخر شعر چالپان شعار حزب دمکراتیک ازبکستان^۱ (ERK)

شده است. برای چالپان، همچنان که شعر زیر نشان می‌دهد، مبارزه برای

آزادی و استقلال تنها دلیل زندگی شرافتمندانه یا مرگ باشکوه بود:

آه، شما بی‌یاوران و درماندگان!

آه، شما دربندان زنجیر!

آه، شما گدایان آزادی!

از آنان گدایی نکنید!

میهن پرستی و عشق به ترکستان و تنفر چالپان از متجاوزان، همیشه در

قلوب خوانندگانش بازتاب می‌یافت. شعر او سرچشمه نیرومند الهام و

بزرگترین نماد مبارزه پایدار برای ترکستانی‌هایی بود که آرزوی استقلال و

آزادی وطنشان را در ذهن پرورانده بودند. در دوران زندگی چالپان تنها چهار

مجموعه از اشعارش، Uyghonish (بیداری)، Bulaqlar (چشمه‌ها)، Tong

Sirlary (اسرار سپیده‌دم) و Soz (ساز) انتشار یافت. چالپان بخشی از

داستانش Kecha va Kunduz (شب و روز، ۱۳۱۴ش) و تعدادی نمایشنامه و

1. Democratic Party of Uzbekistan

داستان کوتاه را نیز منتشر کرد.

حکمرانان کمونیست ترکستان، به دلیل تأثیری که دیدگاه‌های چالپان، فترت، مغجان و عبدالله قادری در مردم داشت از آنان می‌ترسیدند. حکومت سعی کرد با تشویق آنان به نوشتن در حمایت از نظام استعماری شوروی از شهرت آنان سوءاستفاده کند، اما این تلاش‌ها شکست خورد.

زبان ادبی کلاسیک ترکی، وسیله اصلی اظهارات کتبی در سراسر آسیای مرکزی در قرن نهم تا آخر قرن سیزدهم قمری بود. در ۱۳۴۲ق حکومت کمونیست، ناحیه را به پنج جمهوری شورایی تقسیم کرد و مبارزه‌ای برای آموزش و پرورش غیرمذهبی (که در سراسر اتحاد شوروی اجرا می‌شد) در زبان‌های بومی محلی به‌راه انداخت. دولت از نوشتن و انتشار آثاری به این گویش‌ها برای مدارس و خوانندگان عمومی حمایت کرد که به ایجاد ادبیات جدا برای هریک از زبان‌های قزاق، قرقیز، تاجیک، ترکمن و ازبک منجر شد. در دهه ۱۳۱۰ش جامعه ادبی در جمهوری‌های آسیای مرکزی شوروی خسارت جانی بی‌سابقه‌ای دید و آسیب اجتماعی و فرهنگی و روانی شدیدی متحمل شد. دولت شوروی در ۱۳۱۶ - ۱۳۱۷ش تقریباً تمام نویسندگان مشهور و بسیاری از پیروان و اعضای خانواده آنان را توقیف کرد. اسناد بایگانی ویژه که در دوره «گلاسنوست» در دسترس قرار گرفت نشان داد بسیاری از ادبای ملی آسیای مرکزی (فترت، عبدالله قادری، چالپان و دیگران) که از طرف بخش نظامی دادگاه عالی وزارت امور داخله اتحاد جماهیر شوروی به مرگ محکوم شدند، در واقع قبل از محکومیت تیرباران شدند (ستاره شرق^۱، تاشکند، ش ۶، ۱۳۷۰ش، ص ۹۰). بسیاری از نویسندگان هنرمند و شریف از بین رفتند و آثار آنان از انتشار عمومی محروم و ممنوع شد. با وجود تلاش‌های هماهنگ حکمرانان شوروی برای سرکوب درخواست آزادی از جانب این نویسندگان دلیر، آنها همچنان الهام‌بخش نسل تازه‌ای از نویسندگان ترکستان بوده‌اند. امروز، بسیاری،

سنت افتخار به میراث ترکستان معاصر را هدایت می‌کنند. اینها ادبای معروف عصر کنونی، مانند چنگیز آیت‌ماتوف (قرقیز)، الزاس [الیاس] سلیمانف^۱ (قزاق)، ارکین وحیدوف، عبدالله عارف‌اف^۲ (ازبک)، گلرخسار صفی‌اوا (تاجیک) و دیگران را شامل می‌شوند که اقدام مبتکرانه و ناتمام استادانشان را ادامه داده‌اند.

با اینهمه، توقیف بسیاری از قهرمانان ادبیات ترکستانی در نخستین دهه‌های حکومت بلشویک در مجامع ادبی تأثیر دلسردکننده داشت. دهه‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۰ ش شاهد ظهور نویسندگان متوسط، یعنی خدمتگزاران مطیع اما بدون خلاقیت مهاجمان حاکم، بود؛ از جمله: حمزه، غفور غلام، حمیدعالم جان^۳، یاشین، اویغون (ازبک)، عینی^۴، میرزا طورجان‌زاده^۵، لاهوتی (تاجیک)، بردی کربابایف^۶ (ترکمن)، ت. ساتیل‌غانف^۷ (قرقیز) که در زیر لوای «واقع‌گرایی سوسیالیستی» در اشعاری از قبیل آنچه در زیر می‌آید حکومت را ستایش کردند:

ژوزف استالین! همه می‌گویند

ما لنین را در تو می‌بینیم

و این حقیقت دارد (غفور غلام)

برادر بزرگتر من روس است

اگر می‌خواهم در این شعر [او را] بستايم

با وجدان پاک خواهد بود (غفور غلام)

روسیه، روسیه سرزمین پهناور

من مهمان نیستم، من فرزند توام. (حمیدعالم‌جان)

1. Olzhās Suleymenov

3. Hamid Alimjān

5. Mirzo Tursunzoda

7. T. Sātilghānov

2. Abdullo Oripov

4. Ayni

6. Berdi Kerbābāev

این آثار نمونه‌های خوبی از واقع‌گرایی سوسیالیستی در محافل حاکم محسوب می‌شد و مؤلفان آن‌ها مورد تمجید فراوان قرار می‌گرفتند. پسران و دختران این سرزمین که در زیر یوغ ستم استعمارگران بسیار رنج برده بودند از این‌که چنین آثاری را ادبیات بنامند شرم داشتند.

یک موضوع تکراری در ادبیات شوروی حمله به اسلام و حامیان آن بود، و این مضمون برای نویسندگان موافق شوروی آسیای مرکزی موضوعی رایج شد. حتی در دهه ۱۳۴۰ش آنان مجله‌ای به نام *Khudosizlar* (خدا/شناسان) بنیاد نهادند. حمزه حکیم‌زاده نیازی (۱۳۰۶ - ۱۳۴۸ق) مخالفت خود را با اسلام، نه فقط در آثار ادبی خود، مانند *Maysaraning Ishi* (کار میسر)، *Burungi Saylowlar* (انتخابات پیشین) و *Boy ila Khizmâtchi* (ثروتمند و خدمتکار) ابراز داشت، بلکه در فعالیت‌های سیاسی خود نیز نشان داد؛ او در یک حمله گروهی کشته شد.

حتی در این وضع دشوار، بسیاری از نویسندگان هنرمند، مانند مختار عوض‌اف (قزاق) و آی‌بک^۱ (ازبک)، داستان‌های تاریخی نوشتند و نقش شجاعانه قوم خود را به ترتیب زمان نقل کردند. سایر نویسندگان، مانند چنگیز آیت‌ماتوف (قرقیز)، در داستان‌های خود افسانه‌ها و تمثیل‌ها را به کار گرفتند تا از ستایش واقعیت شوروی در این دوره اجتناب کنند.

به تازگی، مؤلفان ماهر و با استعداد، رویکردهای صادقانه‌تری نسبت به حقایق و وقایع و شرایط ترکستان در پیش گرفته‌اند. و تاریخ ترکستان با زهم الهام‌بخش آثار تازه شده است. دهه ۱۳۵۰ش دوره فوق‌العاده سازنده‌ای بود که تعدادی داستان تاریخی نوشته شد، از جمله *Ulughbeq Hazinasi* (خزانة الغریبک)، یعقوب [یاکوب] اف^۲، *Yulduzli Tunlar* (شب‌های پرستاره) و *Avlodlar Davoni* (حصار اولاد) پیریم قول قادر^۳.

1. Aybek

2. Yakabov

3. Pirimqul Qādirov

Me'mār معمار) میرمحسن و Qismat (قسمت) خ. دریاف^۱، داستان‌های تاریخی عبدالله قادری، عقرب از محراب و داستان چالپان kecha va Kunduz (روز و شب) که ممنوع بود دوباره منتشر شد.

در دوره شوروی، ادبیات کلاسیک آسیای مرکزی منتشر می‌شد، اما همیشه کوتاه شده بود و تا امروز هیچ چاپ کاملی از آنها منتشر نشده است. حتی اثر زبان‌شناسی نوائی هرگز به‌طور کامل در آسیای مرکزی چاپ نشده است، زیرا نویسنده، حضرت محمد [ص] و ائمه [ع] را ستوده است. وقتی جمهوری‌های آسیای مرکزی به استقلال دست یافتند به نویسندگان اجازه داده شد که درباره تاریخ گذشته خود بنویسند و آنان آزادانه‌تر به شرح اسلام، صوفی‌گری و میراث اسلامی کشور پرداختند. Hadzh Daftary (سفرنامه حج) عبدالله عارف‌اف، نخستین اثر مشهور در این نوع بود.

کشوری بدون دموکراسی و مملکتی که سال‌ها به اردوی کار اجباری تبدیل شده بود فقط چند سال پیش از جانب دست‌نشانندگان محافل حاکم «وادی خوشبختی» دانسته شد. اما، واقعیت‌های زندگی در سال‌های آخر تصرف در آثار نویسندگان واقع‌گراتر، از جمله ارکین وحیدوف، چنگیز آیت‌ماتوف، الزاس سلیمانوف، عبدالله عارف‌اف، محمد صالح، و اشیر، شرح داده شد؛ همان‌طور که در شعر زیر به نام Votan Ümidi (امید وطن) نشان داده شده است.

گرچه نام من [ارکین] به معنای آزادی است
آزاد نیستم، یک زندانی در بندم
چشمانم بسته و قلبم پر از درد است
بی زبانم، زبانم بریده است (ارکین وحیدوف)

براساس پیشگویی‌های درست نویسندگان ملی، استقلال واقعی بعد از ۱۳۰ سال به‌وقوع پیوست، و این امر با قربانیان فراوان و سختی‌های اقتصادی

جَدّی برای مردم آسیای مرکزی صورت پذیرفت. اوایل قرن پانزدهم قمری فعالیت‌های ادبی بسیاری را نوید می‌دهد و نقد [ادبی]، با نفوذ اسلامی، احیا می‌شود و نقش‌آفرینی می‌کند. [همچنین نگاه کنید به اسلام در آسیای مرکزی و قفقاز].

منابع*

1. Agaeva, Marina. *Turkmenskaia literatura* (Turkmen Literature). <ادبیات ترکمن> Moscow, 1080.
2. Allakow, Jora. *Hazirki dövür ve Türkmen edübiyâti* (Modern Time and Turkmen Literature). Ashgabat, 1982.
<دوران معاصر و ادبیات ترکمن>
3. Allworth, Edward. *Uzbek Literary Politics*. The Hague, 1964.
<خط مشی ادبی>
4. Allworth, Edward, ed. *Central Asia: A Century of Russian Rule*. New York, 1967.
<آسیای مرکزی: یک قرن در سلطه روسیه>
5. Allworth, Edward, ed. *The Nationality Question in Soviet Central Asia*. New York, 1967.
<مسأله ملیت در آسیای مرکزی شوروی>
6. Bacon, Elizabeth E. *Central Asians under Russian Rule: A Study in Culture Change*. Ithaca, N.Y., and London, 1966.
<مردم آسیای مرکزی تحت سلطه روسیه: بررسی تحول فرهنگی>
7. Bombaci, Alessio. "The Turkic Literatures: Introductory Notes on the History and Style." In *Philologiae Turcicae Fundamenta*, vol. 2, pp. 11-71. Wiesbaden, 1965.
<ادبیات ترکی: توضیحات مقدماتی درباره تاریخ و سبک>
8. Çagatay, Tahir. *Türkistanda Türkçülük ve Halkçlık*. 2 vols.

* ترجمه عناوین منابع در داخل علامت > < آمده است.

Istanbul, 1951- 1954.

<پان ترکسیم و مردم‌گرایی در ترکستان>

9. Hayit, Baymirza. *Turkestan im XX. Jahrhundert*. Darmstadt, 1956.

<ترکستان در قرن بیستم>

10. Hodizoda, Rasul, Usmon Karimov, and Sadri Sa'diev. *Adabiyoti Tojik* (Tajik Literature) Dushanbe, 1988.

<ادبیات تاجیک>

11. *Istoriia Kirghizskoi Sovetskoi literatury* (The History of Kirghiz Soviet Literature) Moscow, 1970.

<تاریخ ادبیات قرقیزستان شوروی>

12. *Istoriia Uzbekskoi literatury* (The History of Uzbek Literature) 2 vols. Tashkent, 1987.

13. *Is toriia Uzbekskoi Sovetskoi literatury* (The History of Uzbek Soviet Literature) Vol. I. Tashkent, 1917.

<تاریخ ادبیات ازبکستان شوروی>

14. Köprülü, Mehmet Faut. "Çagatay Edebiyati." In *Islam Ansiklopedisi*, vol. 3. Istanbul, 1963.

<ادبیات جغتایی، دائرةالمعارف اسلام>

15. *Kyrgyz Sovet adabiiatynyn tarykhy* (The History of Kirghiz Soviet Literature) 2 vols. Frunze, 1987.

<تاریخ ادبیات قرقیزستان شوروی>

16. *Ocherki istorit Kazakhskot literatury* (Outline of the History of Kazakh Literature) Moscow, 1960.

<طرح کلی تاریخ ادبیات قزاق>

17. *Ozbek adabiyati tarikhi* (The History of Uzbek

Literature). Vol. I. Tashkent, 1990.

<تاریخ ادبیات ازبک>

18. Qazaq ädäbietining tarikhy (The History of Kazakh Literature). Vol I. Alma-Ata, 1960.

<تاریخ ادبیات قزاق>

19. Rustamov, Ergash Rustamovich. *Uzbekskaia poeziia v pervoi polovine XV veka* (Uzbek Poetry in the First Half of the Fifteenth Century). Moscow, 1963.

<شعر ازبک در نیمه نخست قرن پانزدهم>

20. Togan, A. Zeki Velidi. *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın tarihi*. Istanbul, 1942-1947.

<سرزمین امروز ترک (ترکستان) و تاریخ اخیر آن>

21. *Türkmen poeziyasining antologiasi* (The Anthology of Turkmen Poetry). <گزیده شعر ترکمن>. Ashgabat, 1958.

ادبیات و زبانهای آفریقایی

مروین هیسکتی^۱

در این مقاله به بیان مضامین و ارزش‌هایی می‌پردازیم که در زبان‌ها و ادبیات مردم مسلمان صحرای سُفْلاي آفریقا وجود دارد. چون در نظر داریم که تقسیمات عمدهٔ زبانی را نشان دهیم، این مدخل شامل دو مقاله است: آفریقای شرقی و آفریقای غربی^۲.

الف) آفریقای شرقی

اساساً، اسلام را مهاجر نشینانی به مردم آفریقای شرقی عرضه کردند که از راه خشکی، مسافرت بر روی رودخانهٔ نیل، یا از راه دریا با عبور از دریای سرخ یا اقیانوس هند به آنجا رسیده بودند. از زمان فتح مصر به دست مسلمانان (سال ۲۰ هجری قمری)، فرهنگ بسیاری از مردمان آفریقای شرقی یکسره اسلامی شده است. برخی از ملت‌ها تا حدی اسلامی شده‌اند زیرا تنها در بخشی از سرزمین آنها اسلام مسلط شد، یا که تنها در شهرها چنین واقعه‌ای روی داد؛ نمونه‌هایی از آن، سخنگویان «آم هریک»^۳، «گوریج»^۴ و «اُمو»^۵ در اتیوپی هستند. جز نمونه‌های اندک، بیشتر گروه‌های قومی (ethnic)

1. Mervyn Hisketi

۲. برای بحث دربارهٔ ادبیات شمال آفریقا، به ادبیات عرب رجوع کنید.

3. Amharic

4. Gurage

5. Oromo

آفریقایی یکسره اسلامی شده‌اند، یا اصلاً نشده‌اند. این امر ثابت می‌کند که ایمان‌آوری‌های (conversions) فردی به اسلام نادر بوده است، اگرچه چنین کاری جزء آیین مسیحیت است. بیشتر ایمان‌آوری‌های هر قوم یا قبیله احتمالاً پس از روی آوردن رهبر یا رئیس آن به اسلام رخ داد. برخی از ملت‌ها، از قبیل مردمان سرزمین «نوبی»^۱، در سده‌های میانه تحت تأثیر اسلام تقسیم شدند؛ دیگران، از قبیل ساکنان کرانه‌های نیل، در طول تاریخ در برابر اسلام ایستادگی کردند. به‌خلاف ساکنان خوش‌برخورد (hard-hit) نوبی، غالب مردم آفریقایی هویت و تشخص و فردیت فرهنگی خویش را پس از اسلامی شدن حفظ کردند؛ در مثل، سومالی و سواحلی، اگرچه همسایه‌اند و هر دو میراث‌دار مکتب شافعی، از نظر فرهنگی و جهان‌شناسی بسیار با یکدیگر متفاوت‌اند.

زبان‌ها

مردمان اسلام پذیرفته آفریقای شرقی، از شمال تا جنوب، به زبان‌های عمده زیر گفت‌وگو می‌کنند:

«نوبیایی»، زبان ادبی سرزمین نوبی بود که تا حدود سال ۱۴۰۰ زنده بود. دست‌نوشته‌هایی به خط قبطی (Coptic) درباره موضوعات مسیحی هنوز هم کشف می‌شوند و به دست می‌آیند. در حال حاضر، مردم نوبی اسلام پذیرفته‌اند، اما هیچ دبیات اسلامی‌ای نمی‌شناسیم که به زبان نوبیایی پدید آمده باشد؛ آنان هنوز هم به خط عربی می‌نویسند.

«بدویه یا بجّا»^۲ زبانی کوشیتی^۳ (Cushitic) است که در سواحل دریای سرخ در سودان بدان تکلم می‌شود. مردم «بجّا» درست پیش از مردم «نوبی» اسلام پذیرفتند، اما روشن نیست که آنان زبانی ادبی پدید آورده باشند.

1. Nubian

2. Bedawiye or Beajā

3. Cushitic / Kushitic

زبان‌های صحرای شرقی، تِدا (توبو)^۱، زَقَوَه^۲، مَسَلِیت^۳، تَمه - مازَرِیت^۴، تنها زبان‌هایی‌اند که به آنها گفت‌وگو می‌شود. سخنگویان این زبان‌ها، برای همه مقاصد ادبی از زبان عربی استفاده می‌کنند.

در سه ناحیه از شمال اریتره زبان تیگره^۵ تکلم می‌شود؛ زبانی از گروه زبان‌های سامی، اما هیچ سابقه و سنت مهمی از نوشتن به خط عربی یا ایتوپپایی در دست نیست. زبان «آفر»^۶ که در مثلث میان دریای سرخ، رودخانه «اوش»^۷ و بر سینه دشت‌های بلند ایتوپپی تکلم می‌شود، نیز فاقد سنت نوشتاری (= ادبیات مکتوب) به خط خویش است.

بعضی از قومیت‌ها، از جمله پاره‌ای از مسلمانان در جنوب «اکوادور»^۸، به برخی از زبان‌های «بانتو»^۹ سخن می‌گویند. مناطقی (tracts) مسلمان‌نشین در «کتوبه»^{۱۰} پیدا شده است که به زبان «برازاویلی»^{۱۱} گفت‌وگو می‌کنند. زبان «کنگوانا»^{۱۲} را مسلمانان زئیری در استان‌های «کیوو»^{۱۳}، «شبا»^{۱۴} و «کِسگانی»^{۱۵} به کار می‌برند که زبان ادبی آنان «سواحلی» است. زبان «یو»^{۱۶} در شمال موزامبیک تکلم می‌شود و گستردگی آن به تانزانیا و ملاوی^{۱۷} کشیده می‌شود؛ برای مقاصد ادبی از زبان سواحلی استفاده می‌شود. «نیانجا»^{۱۸} زبان اصلی ملاوی است. مسیحیان و مسلمانان با به‌کارگیری حروف یونانی از این زبان استفاده می‌کنند. بعضی مناطقی که به این زبان تکلم می‌کنند نیز پیدا شده است. زندگی حضرت محمد [ص]، به

1. Tedā (Tubu)

2. Zaghawa

3. Masalit

4. Tama - Marārit

5. Tigré

6. Āfar

7. Awash

8. Eqvator

9. Bāntu

10. Kituba

11. Brāzzāville

12. Kingwānā

13. Kivu

14. Shabā

15. Kisangāni

16. Yao

17. Malāvi

18. Nyāngā

زبان «شونه»^۱، زبان اصلی مردم زیمباوه، و به خط یونانی از سوی «انجمن جوانان اسلامی زیمباوه» منتشر شده است.

تا پیش از قرن بیستم، دست‌کم، دو لهجه از زبان ملاگاسی^۲ مردم «ماداگاسکار» برای آثاری به کار می‌رفت که به خط عربی است. امروزه، نظام خطی (orthography) «مرنیا»، لهجه پایتخت «تاناناریو» و نواحی مجاور، چندان جا افتاده (well-established) است که همه نویسندگان، مسیحی و مسلمان، آثار خود را با این زبان منتشر می‌کنند.

«ماکوا»^۳ زبانی «بانتوائی» در طول کناره ساحلی‌ای که به مرز تانزانیا می‌رسد، در شمال موزامبیک تکلم می‌شود. ماکوائی‌ها قرن‌هاست که اسلام پذیرفته‌اند. تعداد انگشت‌شماری دست‌نوشته به زبان ماکوائی و با خط عربی شناخته شده که موجود است. زنگباریان معروف، مسلمانان «ناتال»^۴، که در حدود پنج هزار نفرند، در بین خود به این زبان گفت‌وگو می‌کنند.

ادبیات

محتوای ادبیات اسلامی شرق آفریقا به ادبیات اتیوپی و سومالی و نیز ادبیات سواحلی «سواحلی» بسیار شبیه است. آثار منشور، وقایع‌نامه (chronicle) ها و سایر متون تاریخی، نظیر تذکره‌های پیامبر اسلام حضرت محمد [ص]، پیامبران بنی اسرائیل (Biblical)، حضرت علی [ع]، حضرت حسین [ع]، و مقدسان صوفی را شامل می‌شود؛ همچنین آثاری درباره فقه، شرایع، توحید و اخترگویی در دست است.

همانند همه آثار ادبی اسلامی، شعر و شاعری در شرق آفریقا سهمی عظیم در هنر دارد. ترجمه‌های شعری از اشعار عربی به زبان‌های مختلف فراهم آمده است؛ به عنوان مثال، مبرده از بوصیری، هم در زبان «فولانی»^۵ و

1. Shona

2. Malagāsy

3. Mākuā

4. Nātāl

5. Fulāni

هم به زبان «سواحلی» بسیار مشهور است. در زبان سواحلی نیم‌دوجین تعابیر (version) شاعرانه از معراج حضرت محمد [ص] وجود دارد، اما هیچ‌یک از آن‌ها نشانی از منابع خارجی ندارند. این چنین اشعار محبوب و معروف مذهبی که ادیبان و دانشمندان سروده‌اند، به پراکنده شدن آراء و افکار اسلامی در میان همه بخش‌های مردم کمک می‌کند.

تأثیر مصریان

همین که اسلام و زبان عربی بر مصر مستولی گشت، نقشی شگرف در آفریقا ایفا کرد و تالو فرهنگ و ادبیات اسلامی در اقصا نقاط آن پراکنده شد. فقیه (Jurist) و عالم دینی بزرگ ابو عبدالله محمد بن ادریس شافعی (در گذشته به سال ۲۰۵ قمری) آخرین سال‌های عمر خویش را در مصر گذراند. مکتب فقهی و دینی وی پس از مرگش در اکثر نقاط مصر، در تمامی طول کناره دریای سرخ و سواحل شرق آفریقا و تا مالزی و اندونزی گسترش یافت. حتی امروز بسیاری از کتاب‌ها و جزوه‌ها در باب توحید، فقه، شعر و شاعری یا داستان که در کتاب‌فروشی‌های مومباسا یا سنگاپور به فروش می‌رسد، در مصر چاپ می‌شوند. شاعر بزرگ مصری، شرف‌الدین بوصیری (در گذشته به سال ۷۹۸ ق)، دو شعر بلند در ستایش حضرت محمد [ص] سرود که در سرتاسر آفریقا مشهور گشت - برده و همزیه، هنوز هم از مراکش تا اندونزی بر سر زبان‌هاست و بازخوانده می‌شود. این دو اثر به زبان سواحلی ترجمه شده‌اند.

جدا از برخی نویسندگان کلاسیک، اکثریت عظیمی از آثار ادبی عربی که بر ملت‌های آفریقای شرقی تأثیر گذاشته است حکایت‌های مردم‌پسند و عامیانه‌اند. برخی از آنها در قالب شعر اما غالب آنها به نثرند، و نه در قالب عربی کلاسیک بلکه به زبان عامیانه امروزی یا عربی نوشتاری پسا - کلاسیک (post-classic). تقریباً، همه این آثار منشور در قاهره به چاپ می‌رسند، درحالی که متون شعری عامیانه معمولاً با چاپ‌های محلی انتشار

می‌یابند. این جزوه‌های چاپ شده (تنها برخی از آنها را می‌توان کتاب نامید) بر دو گونه‌اند: نخستین آنها دربارهٔ داستان‌های اسلامی است که با آفرینش آدم و حوّا، قصص الانبیاء، سیره و قیامت آغاز می‌شود و تا قتل الحسین [ع] و زندگانی قَدّیسین (اولیاء) تداوم می‌یابد. نوع دیگر، آثار محبوب و دلپسندی دربارهٔ وظایف اسلامی‌اند.

آم‌هریک (*Amharic*). این زبان اصلی و سامی مردم اتیوپی است. این زبان را سخنگویان آن آم‌ر^۱ یا آم‌رینیه^۲ می‌نامند که خود جمعیتی بالغ بر بیست میلیون نفر را شامل می‌شوند. دانسته نیست که چه زمانی اسلام به سرزمین‌های بلند اتیوپی، سرزمین اصلی زبان آم‌هری، نفوذ کرد، اما به نظر می‌رسد که دست‌کم بخش شرقی این کشور از قرن سیزدهم [سدهٔ هفتم هجری] به بعد تحت نفوذ اسلام بود. پایتخت این کشور، آدیس‌آبابا، را امپراطور منلیک^۳ دوم تنها در حدود یک قرن پیش بنیاد گذارد. شهروندان آن، از جمله بیش از پنجاه هزار مسلمان، از نقاط مختلف کشور آمدند و شصت و هفت گروه زبانی دارند؛ آنان زبان آم‌هریک را به عنوان زبان مشترک به کار می‌برند.

رهبران اسلامی و مذهبی، که غالب آنان از شیوخ فرقهٔ قادریه‌اند، عربی را آموخته‌اند؛ اما اکثر مردم تنها زبان آم‌ری را می‌دانند. آثار عالمانه (*learned*) دربارهٔ فقه و کلام اسلامی به زبان عربی است؛ آثار نیایش سرانه به زبان آم‌هری را می‌توان در سه کتابفروشی اسلامی آدیس‌آبابا پیدا کرد. کمتر از یک دوجین از چنین کتاب‌هایی به چاپ رسیده است؛ اکثر آنها تنها به صورت دست‌نوشته موجودند، که همواره به خط آم‌هری بوده‌اند. در اینجا، به برخی از پاره نیایش‌های اسلامی می‌پردازیم، که به زبان آم‌هری آن را «ذکر» می‌گویند.

1. Āmara

2. Amarinya

3. Menelik II

ارزش‌های روز جمعه
هنگامی که سپیده دم روز جمعه می‌دمد
آتش جهنم به خاکسترهای رخشان بدل می‌شود.
برای مسلمانان کیفر آتش
از برداشته می‌شود
حتی برای ناباوران
عقوبت سبکتر می‌شود
هر آنکس در روز جمعه درگذرد
به آتش جهنم گرفتار نخواهد شد
در روز جمعه، به لطف خداوند
ارواح با هم سخن می‌گویند.
در شب جمعه
مسلمانان به ذکر شب جمعه می‌پردازند.

(اقتباسی است آزاد، به تقلید از Drewes سال ۱۳۴۷ ش. ص ۱۵)

ذکر پیامبر اکرم(ص)
پیامبری که گردنش چون صراحی زرّین است
چشمانش آراسته به توتیای سیاه است
درخشندگی اش در تاریکترین شب به مانند ماه است
تو داروی منی، بلاگردان منی
مرا دریاب، به من کمک کن، ای بنده حقیقی خداوند
پیامبری که انگشتانش همچون ستارگان شب می‌درخشند
او که مؤمنان را به بهشت هدایت می‌کند
همه ما محمد [ص] را هادی خود می‌دانیم
همه ما اهداف بلند خویش را جامه عمل می‌پوشانیم
باشد که چون رستاخیز در رسد در امان باشیم
پیامبری که پشت پاهایش مثال جام‌های بلورین است

قلوب ما آکنده از اشتیاق است
 چرا که دیری نمی‌پاید که کالیدمان به خاک بدل می‌شود
 ترا دوست می‌داریم، ما تشنهٔ عشق توایم
 همانند زمین خشک، باشد که دیری نپاید باران بر آن بارد
 خداوند بهشت خویش را به تو واگذارده است
 در آنجا حوریانِ پرنیان پوش بر سریر الهی تکیه دارند
 ای فرمانروای جهان، ای پادشاه پادشاهان
 تو همانند جامه و بالاپوش، ستارِ وجود منی
 به هنگام قبض روح مرا دریاب [و به کمک من بیا]
 تو سپر، سلاح و پناه منی
 تو قوت و آب منی
 مرا دریاب آن هنگام که قبر من انباشته از خاک می‌شود
 آن‌گونه که حرف مرا بشنوی، آن‌گونه که بتوانم به فرشتگانِ نکیر و
 منکرِ قبر پاسخ گویم.
 (اقتباسی است آزاد به تقلید از Drawes ص ۱۵ - ۱۶)

اُرمو (Oromo)، که آن را «گالا»^۱ نیز می‌نامند، در بخش وسیعی از
 مرکز و شرق و جنوب شرقی اتیوپی و در شمالِ کنیا به این زبان
 سخن می‌گویند. این زبان از خانوادهٔ زبان‌های کوشیک است که خود
 به زبان «سومالی»^۲ وابسته است. میلیون‌ها تن از سخنگویان ارمو را
 دین از هم متمایز می‌کند: بسیاری از آنان مسیحی‌اند؛ آثانی که در
 استان «اروسی»^۳ اتیوپی زندگی می‌کنند مسلمان‌اند؛ و جمعیت
 کثیری هنوز بر دین آبا و اجداد خویش‌اند.
 مجموعه‌ای از سنت‌های شفاهی به زبان اُرمو وجود دارد که
 هنوز چاپ و منتشر نشده است و سنت‌های اسلامی، به ویژه در

1. Gällä

2. Somālī

3. Arusi

قالب‌های ضعیف معرفی می‌شوند. تنها دو اثر منتشر شده بی. دبلیو. آندرزجفسکی^۱ حاوی متون اسلامی شفاهی است. این آثار در زمینه بزرگداشت اولیا و مقدّسان است که شرح زندگی آنان را قصه‌پردازان اُرموئی در قالب حکایت‌هایی که مشحون از پندهای اخلاقی و کرامات است روایت کرده‌اند. همچنین اشعاری ستایش‌آمیز درباره تقدّس (holiness) و تقوای (virtue) اولیا سروده شده است.

هراری (Harāri). زبان هراری که با خط عربی نوشته می‌شود برای بیان آثار ادبی‌ای به کار رفته است که در شهر هرار، شرق اتیوپی، پدید آمده‌اند. اثر منشور بزرگ آن کتاب الفرائض (*Kitāb al-Farā'id*) است که متضمن احکام تعلیمی و اخلاقی اسلام است. بیشتر اشعاری که به زبان هراری سروده شده درباره آیین نماز و نیایش است که بدان «ذکر» می‌گویند و در خلال نمازهای شبانه (nocturnal prayer) خوانده می‌شوند، و غالب اوقات به هدایت مرشدان محلی «قادریه» تعلیم می‌شوند. در اینجا معدودی از ابیات عبدالمالک را بیان می‌کنیم که تعداد آنها در حدود ۶۰۰ بیت است:

ای پیامبر، درود خداوند بر تو باد

در همه مشکلات تو پناه ما هستی

تو مرهم همه دردهای ما هستی

برای تو به درگاه خداوند دعا کردن مایه رستگاری است.

ای پیامبر، تو را خدای نور آفرید

از نوری که بسیار رخشانتر از آفتاب است.

ای پیامبر، تو دانش نهفته را آشکار کردی،

کسی که نامش در صدر نام‌هایی است که خدا ذکر کرده است

ای خداوند، بگذار کسانی که به آگاهی رسیده‌اند
و بندگان خالص و متواضع که تو را دوست دارند،
به شناخت تو نائل شوند

درهای رحمت خویش را بر ما بگشای
همان‌گونه که رحمت بی‌کران بر پیامبرت ارزانی داشتی.
ای پیامبر، تو قلوب ما را مالا مالِ عظمت و شکوه کردی،
برای ما شفاعت کن تا از رحمت خداوند بهره‌مند شویم.
برکات و رحمت‌های خداوند آغاز و انجامی ندارد
باشد که ما را به سوی درهای بهشت رهنمون سازی.
(ترجمه‌ای آزاد از متن Drewes، سال ۱۳۵۵ ش، ص ۱۸۱)

گوریج (Gurage). زبان گوریج در مرکز اتیوپی و در حد فاصل میان دو رودخانه آوَش (Awash) و اُمُو (Omo) به کار می‌رود، این زبان گروهی از لهجه‌ها را شامل می‌شود که در زیر مجموعه زبان‌های سامی اتیوپیایی قرار می‌گیرد. یکی از هفت قبیله آن، سِلْتَه (Silt'e)، اسلام پذیرفته است. آنان برای پدید آوردن ادبیات اسلامی، از زبان خودشان و نیز از زبان آم‌هَری که افراد تحصیل‌کرده آن را به‌خوبی تکلم می‌کنند، استفاده می‌کنند. اینان همه از شافعی مذهبان محافظه‌کارند؛ مردانی که پس از فصل درو، برای کسب معاش بیشتر و تکمیلی، سالی یک‌بار به آدیس‌آبابا مهاجرت می‌کنند و در اینجا بیش از مناطق کوهستانی خارج از شهر خویش اطلاعات درباره اسلام به دست می‌آورند.

شاید در حدود سیصد سال قبل، اسلام را مبلغان مذهبی از هَوار به «شرق گوریج» آورده باشند. یکی از زنان مقدس به نام مک‌کوله (Makkula)، به ویژه مورد احترام و تکریم است، خاصه در مسجد «مک‌کوله» در نزدیکی مزارش، جایی که هر پنجشنبه شب در آن ذکر خوانده می‌شود. رهبر فعلی مسلمانان گوریج، سید بودله اَبارموز (Budala Abbaramuz)، معروف به

گتوچ یا شیخوچ (Getoch / Shekhoch)، رهبر فرقه قادریه برای تمامی گوریچ و قطب (محور روحی و معنوی) زمانه است که، بنا به گفته پیروانش، وی پیش از آدم زاده شده بود. او سرودهای آمیخته به ذکر را خود می‌سراید، که همه آنها به عربی است و برای پیروانش در حکم ادعیه است. در اینجا به آخرین قطعه از شعر بلندی که در ستایش شیخوچ است و سِلته گوریچ Sill'e Gurage آن را سروده است اشاره می‌کنیم:

به لطف خوب خداوند این شعر کامل می‌شود.

پیروان صدیق تو سرمست از عشق‌اند

از آغاز، آنان برای عشق تو زاده شدند.

باشد که خداوند عاقبت ما را در روز واپسین خیر گرداند.

باشد که پرتو الهی بر ما بتابد. رحمت خدا بر محمد [ص].

سومالی (Somali). زبان سومالی در شاخ آفریقا تکلم می‌شود، در زاویه شرقی قاره، و با تسامح، در شرق مسیری که از شمال به جنوب کشیده شده؛ یعنی از جیبوتی «Djibouti» تا نقطه‌ای که اکوادور، اقیانوس هند را قطع می‌کند. مردم سومالی، به احتمال، در اواخر دوره قرون وسطی، آن هنگام که هنوز در جایی می‌زیستند که بعداً سرزمین سومالی بریتانیا می‌شود، اسلام پذیرفتند؛ سپس در خلال قرون بعدی در جنوب و غرب پراکنده شدند.

تا سال ۱۹۷۲ / ۱۳۵۱ش ادبیات مردم سومالی مکتوب و مدون نشده بود، تا آنکه نظامی خطی (orthography) که بر بنیاد حروف رومی است پذیرفته شد. طولی نکشید که کتاب‌های متعدد محتوی شعر و نثر سنتی سومالیایی چاپ و منتشر شدند. اساساً ادبیات اسلامی مردم سومالی به‌طور ویژه به زبان عربی نوشته شده است. اگرچه آندرزجفسکی (در سال ۱۳۴۳ش) اعلام کرده است که در واقع هیچ ادبیات اسلامی‌ای به زبان سومالی در میان نیست، اما تأثیر اسلام را در شعری عاشقانه که راهنمای کاروانی سروده، به خوبی می‌توان نشان داد:

هیچ غزال ماده‌ای آن خویش را در معرض دید شکارچی قرار نمی‌دهد؛

پس چرا تو ران‌های خود را بی‌شرمانه در معرض دید می‌گذاری؟
 برقی از صاعقه که تشنه است چگونه راضی تواند بود؟
 وقتی تو از کنارم دور می‌شوی، چگونه قلب من خوشنود باشد؟
 آن هنگام که به گور سپرده می‌شوم به نزدیک تابوت من بیا و کلماتی
 گوش‌نواز زمزمه کن.
 به چشمانم فشار آوردم تا تو را به یک نظر دیدار کنم
 درست به مانند برق صاعقه‌ای که در دوردست بدرخشد.
 قلبم یگانه است؛ کسی نمی‌تواند عشقم را تقسیم کند.
 دریغا! موضوع عشق در دوردست است، مانند ماه.
 تا آن زمان که درگذرم به خواندن سرود ادامه خواهم داد؛
 با آخرین نفس‌ام، آخرین شعرم بیرون خواهد آمد.
 (ترجمه‌ای آزاد، به تقلید از آندرز جفسکی، ۱۹۶۴ش، ص ۱۴۶)

عواملی متعدد الهام‌بخشی عربی آن را هویدا می‌کند: غزال به کرات در شعر
 عربی به کار رفته است؛ و توصیف رعد و برق پیش از بارانی که مدت‌ها در
 انتظار آن بوده‌اند، در شعر بسیاری از مردم شرق آفریقا پیدا می‌شود؛ نیز به
 همراه نمونه‌هایی از شعرهای آغازین عربی که آرتور جفری، آریبری^۱ (شعر
 عربی، کمبریج، ۱۳۴۵ش، ص ۱۹) به آنها پرداخته، ظاهر شده است.
 شعرهایی که در پی می‌آید در اواخر سده‌های میانه سروده شده است، آن
 هنگام که اسلام بسط و گسترش می‌یافت.

هیچ خانه‌ای نمی‌تواند مقدسی، دوستی از خدا، را در خود نگه دارد.
 او خانه و زمینی از خود ندارد.

او زمین‌ها را وامی‌گذارد و به سوی کوه‌ها سفر می‌کند.

هنگامی که او درمی‌گذرد بیابان می‌گرید.

معصوم (= مقدس) اشک‌ریزان به ستایش خداوند می‌پردازد:

1. A. J. Arberry

ای خدا، قلب من شکسته است و فسرده‌ام!
 آنچه از تو طلب می‌کنم خانه و کاشانه نیست،
 و نه سنگ‌های قیمتی، نه همسری خوش اندام؛
 نه حتی هیچ‌یک از آن باغ‌های برین،
 آنجا که همه درختانش میوه‌های خوش‌عطر دارند؛
 من، تنها، حضور تو را نزدیک روح خویش می‌خواهم.
 زین پس، تا به ابد، در آرزوی دیدن پرتوی از تو هستم.
 سراینده این شعر، «شیخ عبدالرحمان اسمائول (در عربی، عبدالرحمان اسماعیل، درگذشته به سال ۸۹۶ق)، در تاریخ شمالی سومالی چهره‌ای برجسته به‌شمار می‌رود. اثر وی در منطقه جیبوتی بیش از بسط و گسترش عظیم اسلام پراکنده شد و پرتقالی‌هایی که در سال ۹۴۸ق به کمک و حمایت امپراطور اتیوپی آمده بودند به بررسی آن می‌پرداختند.

آفریقای جنوبی

در حدود ۲۵ میلیون نفر در آفریقای جنوبی زندگی می‌کنند که از میان آنان کمتر از ۲ درصد مسلمان‌اند. کمتر از ده‌هزار نفر از این مردم سیاهپوست‌اند، که زبان‌هایشان «زولو»^۱ و «مکائو»^۲ است. قرآن به زبان زولو ترجمه شده است. بزرگترین گروه از مسلمانان، هندیان‌اند که در اصل از گجرات و پنجاب آمده‌اند؛ تعداد آنان در حدود ۱۶۰۰۰۰ نفر است. اکثر آنان به زبان انگلیسی تسلط کامل دارند و زبان گجراتی را تنها در منزل به کار می‌برند. مسلمانان جوان هندی، اردو را به عنوان زبان فرهنگ و ادبیات، در مدرسه فرا می‌گیرند؛ اما، همه ادبیات اسلامی خویش را به زبان انگلیسی می‌خوانند، از جمله کتاب‌های فقهی، کتابهای دعا و عقاید را.

تنها اثر ادبی اصیلی که در آفریقای جنوبی پدید آمد، در قرن نوزدهم بود و به زبان آفریکن (Afrikaan) و خط عربی. بدین ترتیب زبان آفریکن تنها

1. Zulu

2. Makua

زبان اروپایی است که به تدریج برای مقاصد ادبی و با خطّ عربی به کار گرفته شده است. اتکای ادبیات آفریکن به خطّ عربی به حدّی است که تعداد فراوانی از دستنوشته‌ها را شامل می‌شود، که تاریخ همه آنها به سال‌های بعد از ۱۲۷۷ق می‌رسد؛ قدیم‌ترین نسخه‌ها به دست مسلمانان حنفی مذهب آفریکن - زبان (نیرت، ۱۹۸۰، ص ۱۸۹) نوشته شدند. امروزه، مسلمانان آفریکن - زبان می‌توانند زبان مزبور را به خطّ رومی امروزی بنویسند. مسلمانان استان کیپ (Cape) درگذشته با نام «مالایی‌های کیپ» (Cape Malays) شناخته می‌شدند، زیرا برخی از نیاکانشان (ancestors) سیصد سال پیش، از جاوه (Java) به آفریقای جنوبی آورده شده بودند. اینان به مکتب یا فرقه شافعی تعلق دارند، درحالی که مسلمانان هندی ناتال (Natal) به فرقه حنفی وابسته‌اند؛ هریک از دو گروه رسوم و سنت‌های گونه‌گون و متفاوت دارند.

سواحلی (Swāhili). از میان همه ادبیات اسلامی آفریقا، سهم زبان سواحلی به مراتب بیشتر و گسترده‌تر است، اگرچه حتی از نظر شمارش عددی، گویندگان سواحلی درست بعد از ملت‌های بربر (Berber)، فولانی (Fulāni)، گالا (Galla)، هوسه (Hausa)، و سومالی (Somālī) قرار می‌گیرند. ادبیات سواحلی قدیم‌ترین آنها نیز هست: نخستین متنی که متضمن تاریخ باشد، زمان آن به بعد از ۱۰۶۲ق باز می‌گردد.

تاریخ ادبیات سواحلی با موقعیت جغرافیایی کناره ساحلی، که به طول هزار مایل و به عرض تنها چهل مایل میان موگادیشو و موزامبیک قرار گرفته است، رابطه تنگاتنگی دارد. کوشش شعری ره‌آورد شهرهای تجاری است، که تاریخ همه آنها به دوران وسطی باز می‌گردد: برو (Barawa)، کیسمایو (Kisimau)، سی‌یو (Siu)، پیت (Pate)، لمو (Lamu)، مالیندی (Malindi)، مباسه (Mombāsa)، تانگا (Tāngā)، باگامویو (Bagāmoyo)، دارالسلام (Dar os salaam)، کیلوا (Kilwā)، میکین دانی (Mikindāni)، و

زنگبار (Zanzibar). روابط بازرگانی با شرق میانه اسلامی از اوایل قرن هجدهم مطرح بود، در وهله نخست با شهرهای بندری ای که در طول خلیج، دریای سرخ، و کناره ساحلی جنوبی عربی واقع شده بودند، و نیز بعدها با شهرهایی که در غرب کناره ساحلی هند قرار داشتند. سرزمین سواحلی از سال ۹۰۴ق تا ۱۱۴۲ق به اشغالِ پرتغالی‌ها درآمد. بعد از سال ۱۱۴۲ق دوباره اسلام پذیرفتند، شهرهای سواحلی رونق گرفتند و به همین ترتیب ادبیاتشان شکوفا شد، به ویژه حماسه اسلامی، قصیده، سرودها و نیایش‌ها برای حضرت محمد[ص]، و وعظ (admonition) برای گروندگان. سنت سرودن شعر اسلامی در سرتاسر قرن نوزدهم ادامه پیدا کرد و امروز هم زنده است. دانشمندان و ادبای مسلمان به تصنیف سرودها و نوشتن دعاهایی که در مسجد باید خوانده شوند، مشغول‌اند. در این میان جشن میلاد پیامبر، به ویژه، مشهور است که در خلال آن به‌طور خاص افسانه‌های حماسی و قصاید خوانده یا سروده می‌شود؛ هم‌جشن و هم خواندن سرود مولودی^۱ (سپرت، معراج و مولد، چاپ لیدن، سال ۱۳۵۰ش) خوانده می‌شود. شاید یکی از ناب‌ترین اشعار مذهبی به زبان سواحلی مرثیه‌ها باشند که به احترام مردان بزرگ تازه درگذشته (و به ندرت درباره زنان) سروده می‌شوند.

سرودها و ترانه‌های مراسم ازدواج (نیمبو زن دو)^۲ را شعرای محلی به‌طور آزادانه می‌سرایند. غالب اوقات سطرهایی از ترانه‌های سنتی را تضمین می‌کنند، و در مراسم هر ازدواجی خوانده می‌شود، با این آرزو که خداوند برکت و نعمت به زوج عطا فرماید. ترانه‌های غنایی، اگر به یک یا دو وزن سنتی و قدیمی سروده شده باشند، غالباً نام ترانه‌های تَرَبُو^۳ (مرتبط با ریشه عربی «طرب»^۴) بدان‌ها اطلاق می‌شود. مضمون آنها عشق به عزیزی، به والدین، یا به کودکی است. مضمونی که به کرات تکرار می‌شود، شکایتِ مرد از بی‌وفایی معشوق خویش است.

1. Maulidi

2. nymbo Zandoa

3. Tarabu

4. Tarabu

در زبان سواحلی، وزنی که بیش از همه به کار می‌رود «اوتن زی»^۱ (تندی) است با ارکان چهارتایی هشت هجایی. این وزن بیشتر برای اشعار اندرزی یا تعلیمی (didactic) به کار می‌آید که به خاطر سپردن آن برای جوانان آسان است و دربارهٔ آداب نماز، روزه، اطاعت از والدین یا از معلم و جز اینهاست. سرودهای حماسی به زبان سواحلی که تعداد آنها هفتاد و دو است، بیش از همه جالب‌تر و گیراترند. بیش از نیمی از آن‌ها دربارهٔ افسانه‌های تاریخی و رویدادهای اندرزی تاریخ مقدس اسلام است که به شعر درآمده و بیانگر رشادت‌های (exploits) حضرت علی ابن ابی طالب (ع) و همعصران او است. این شعر حماسی اسلامی سنت زندهٔ قدرتمندی است و صرفاً از آن جهت سروده شده که [مردم] آن را به خاطر بسپارند و بازخوانی کنند، یا خوانندگان متبحر و آموزش‌دیده (waimbaji) آن را به آواز بخوانند.

منابع

1. Allen, John W.T. *Tendi: Six Examples of a Swahili Verse Form*. <تندی: شش نمونه از یک نوع شعر سواحلی> London, 1971.
2. Andrzejewski, B.W. "Allusive Diction in Galla Hymns in Praise of Sheikh Hussein of Bale." *African Language Studies* 13 (1972): 1-31.
<عبارت‌های رمزی سرودهای مذهبی گالا در ستایش شیخ حسین بالی>
3. Andrzejewski, B.W. "Sheikh Hussen of Bali in Galla Oral Traditions." <شیخ حسین بالی در سنت‌های شفاهی گالا> In *Il quarto congresso internazionale di studi etiopici*. Vol. 1. Rome, 1974, pp. 463-480.
4. Andrzejewski, B. W., and I. M. Lewis. *Somali Poetry*. <شعر سومالی> Oxford, 1964.
5. Bakari, Mtoro bin Mwinyi. *Desturi za Waswahili*. Göttingen, 1903.
6. Büttner, Carl G. *Anthologie aus der Suaheli-Literatur*. Berlin, 1894.
<گزیده‌های ادبیات سواحلی>
7. Cerulli, Enrico. "The Folk-Literature of the Galla of Southern Abyssinia." <ادبیات مردمی گالا در جنوب حبشه> *Harvard African Studies* 3 (1922): 9-228.
8. Cerulli, Enrico. *La lingua et la storia di Harar*. Rome, 1936.
9. Dammann, Ernst. *Dichtungen in der Lamu-mundart des Suaheli*. Hamburg, 1940.
10. Drewes, A.J. "Islamic Literature in Central Europe."

<ادبیات اسلامی در اروپای مرکزی> Paper read at SOAS. London, 1968.

11. Drewes, A.J. "Classical Literature in Central Ethiopia." Leiden, 1976. <عربی کلاسیک در مرکز اتیوپی>

12. Knappert, Jan. "Miiraji, the Swahili Legend of Mohammed's Ascension." Swahili (Dar es Salaam) 36 (1966): 105-156.

<معراج، افسانه سواحلی درباره معراج حضرت محمد(ص)>
13. Knappert, Jan. *Traditional Swahili Poetry*. Leiden, 1967.

<شعر سنتی سواحلی>
14. Knappert, Jan. *Swahili Islamic Poetry*. 3 vols. Leiden, 1971.

<شعر اسلامی سواحلی>
15. Knappert, Jan. *Swahili Songs of Love and Passion*. Los Angeles, 1972. <آوازه‌های سواحلی درباره عشق و محبت>

16. Knappert, Jan. "Swahili Tarabu Songs." *Afrika und übersee* 60.1-2 (1977): 116-155.

<آواز و طرب سواحلی>
17. Knappert, Jan. *Myths and Legends of the Swahili*. Nairobi, 1978. <افسانه‌ها و داستانهای سواحلی>

18. Knappert, Jan. *Epic Poetry in Swahili and Other African Languages*. Leiden, 1983. <شعر حماسی سواحلی و زبانهای دیگر آفریقایی>

19. Knappert, Jan. "Swahili Sailor Songs." *Afrika und übersee* 68.1 (1985): 105-133.

<آوازه‌های ملوانی سواحلی>

20. Knappert, Jan. "Songs of the Swahili Women" *Afrika und übersee* 69.1 (1986): 101-137.

<آوازمای زنان سواحلی>

21. Knappert, Jan. "The Islamic Poetry of Africa." *Journal for Islamic Studies*, no. 10 (1990): 91-140.

<شعر اسلامی آفریقا>

22. Samatar, Said S. *Oral Poetry and Somali Nationalism: The Case of Sayyid Mahammad Abdille Hasan*. Cambridge, 1982.

<شعر شفاهی و ملی‌گرایی سومالی: قضیه سید محمد عبدالحسن>

23. Selms, Adriaan van. *Arabies- Afrikaanse Studies*. Amsterdam, 1951. <تحقیقات عربی - آفریقایی>

ب) آفریقایی غربی

آن‌گونه که نپر^۱ (سال ۱۹۹۰) اشاره کرده است، در اسلام آفریقایی، دو سطح از ادبیات اسلامی به چشم می‌خورد. نخستین آن به سطح عالمانه علمای دانشمند آفریقایی مربوط است؛ کاملاً ادبی و در قالب عربی کلاسیک، که آنان به همین زبان آن را پدید آورده‌اند. این ادبیات، بالضروره، از همتاهای خود در سایر مناطق جهان اسلام متفاوت نیست و به احتمال می‌توان گفت که به تقلید از منابع عربی کلاسیک که از شمال آفریقا و مصر وارد شده است آغازیدن گرفت، سپس برگزیده‌ها و خلاصه‌هایی از آن تهیه گردید. به تدریج علمای آفریقایی به سرودن آثار دست اول به زبان عربی کلاسیک پرداختند که در این آثار تلاش کردند شریعت را با توجه به اوضاع و احوال آفریقاییان تفسیر کنند و کلام اسلامی را در مقابل پیشینه جاندارپنداری (animism) گسترده و غالب آفریقایی تبیین کنند. نمونه چنین تلاش‌هایی در غرب آفریقا، آثار عربی قرن نوزدهم «فولانی»^۲ مصلحان اسلامی «هوسلند»^۳ (نک: موسه، ۱۹۹۲) بودند. رویدادهای تاریخی محلی به زبان عربی کلاسیک را علمای غرب آفریقا از قرن هفدهم به این سو پدید آوردند.

علاوه بر این ادبیات کلاسیک عربی بی‌نظیر - که بی‌هیچ تردید از همان منبع سرچشمه گرفته بود - آثاری به زبان‌های «هوسه» و «فول فولده»^۴ پدید آمد که می‌توان آنها را ادبیات زیرمجموعه کلاسیک (sub-classical) یا سنت زبان محلی ادبیات آفریقایی اسلامی به‌شمار آورد. این ادبیات که به‌طور خاص به مضامین اسلامی می‌پردازد و به زبان‌های محلی پدید آمده است، صورت اصلاح شده‌ای از خط عربی موسوم به «عجمی» (از ریشه عربی عجم، یعنی «خارجی») را به کار گرفت.

در این نظام خطی، علاوه بر نشانه‌هایی که پیشتر در خط کلاسیک عربی موجود بود، نشانه‌های فرعی (diacritical) گوناگونی را به کار بردند، تا

1. Knappert

2. Fulāni

3. Hausaland

4. Fulfulde

نیازهای آوایی (phonetic) این زبان‌ها را برآورده سازند. چنین فرایندی را هیس‌کِت^۱ در زبان «هوسه» توصیف کرده است.

به درستی دانسته نیست که در چه زمانی این خطوط کلاسیک فرعی پدید آمدند و از کی به ثبت و ضبط این ادبیات پرداخته شد.

در آب و هوای آفریقا، کاغذ به سرعت پوسیده و نابود می‌شود، مخصوصاً در شرایطی که سابقاً به حفظ و نگهداری آنها می‌پرداختند. سابقه شعر اسلامی مکتوب به زبان «زنْگا»^۲، زبانی از بربرهای صحرا، را می‌توان در حدود ۱۱۱۲ بعد از هجرت جست‌وجو کرد، هرچند ممکن است بسیار پیشتر از آن اشاعه یافته باشد. ادبیات مکتوب اسلامی به زبان «فول فولده» احتمالاً اندکی پس از آن پدید آمد، یعنی در قرن هجدهم، و به تأثیر از همسایگی و مجاورت با زبان «زنْگا» (نک: هافکِنز^۳، ۱۹۸۳، و سیدو^۴، ۱۹۷۲) گمان می‌رود که ادبیات مکتوب «هوسه» بعدها پدید آمده باشد، یعنی در خلال قرن نوزدهم، آن هنگام که روستاییان «هوسه» با آشنایی بیشتری به سوی اسلام کشیده شدند؛ پس از جهاد موفقیت‌آمیز در سرزمین «هوسه» در اوایل قرن نوزدهم، اسلام از صلابت و استحکام بیشتری برخوردار شد. دهقانان با خطّ عربی‌ای که مطالب اسلامی بومی و محلی با آن نوشته می‌شد بیگانه بودند، اما هنگامی که علمای باسواد آنها را برایشان قرائت می‌کردند، به معنی‌شان پی می‌بردند. اگر این مطالب به خطّ عربی باقی می‌ماند، فهم آن برایشان دشوار و غیرممکن می‌نمود. نظیر چنین وضعی در میان چوپانان بیابانگرد «فولانی» نیز رایج بود، چه تعلیمات اسلامی آنان، مطالب و مواد فول فولده، به میزان زیادی به زبان و قالب شعری بود. بار دیگر این ادبیات مکتوب، به‌ویژه در «هوسه»، بالیدن گرفت که اکنون گستره وسیعی از شعر و سرودهای «عجمی» بدان ادب است.

1. Hiskett

2. Zenagā

3. Haafkens

4. Seydou

ادبیات مکتوب محلی «هوسه» و «فول فولده»^۱، تقریباً بی‌استثنا، به شعرند. هر دو، ریشه در نوع ادبی عربی و کلاسیک «نظم»، شعر تعلیمی یا آموزشی، دارند. محتوای آنها از قرآن و تفسیر، تفسیر کلاسیک عربی است. این تفاسیر نوعاً توصیف‌هایی دربارهٔ جزاء و پاداش (در زبان هوسه «وعظی»، از ریشهٔ عربی و -ع -ظ) اند. در این رده‌بندی اشعاری دربارهٔ «دنیا» (عربی و هوسه‌ای، «جهان») یافت می‌شود که تذکراهای^۲ اسلامی‌اند. در این اشعار، دنیا به صورت بدکاره‌ای بزرگ کرده یا در قالب مادیانی عبوس که سوار خود را به زمین می‌اندازد، مجسم می‌شود و تشخیص می‌یابد. شاعر بر ماهیت گذرا و سپنجی لذات دنیا و بی‌اعتباری (untrustworthiness) جهان تأکید می‌ورزد. در اینجا نمونه‌ای از این نوع ادبی را به زبان «هوسه» ای می‌آوریم:

به خدا، آگاهیم که رفتنی هستیم
 به روزی که مرگ ما را دربرگیرد
 بی‌هیچ تردید او به ما روی خواهد آورد
 به زنانمان و دارایی‌مان
 بدا به روزی که به ما گفته شود
 از فلان و بهمان چه؟ امروز او در گذشته است
 همه چیز او در گذشته است.
 همهٔ وارثان به خوردن و نوشیدن مشغول‌اند.
 هنگامی که روز مرگت فرا می‌رسد
 فرزند و نوۀ خویش را فراموش می‌کنی
 ثروت و مالی که اندوخته‌ای
 کفارهٔ گناهان تو نخواهد بود، می‌شنوی؟
 (از هیس کیت، ۱۹۷۵، ص ۲۹)

۱. در لاتین یعنی به خاطر داشته باش که باید بمیری.

مقوله‌ای که به اندازه هر دو سنت مکتوب محلی محبوبیت و اشتها دارد، نوعی است که به زبان «هوسه» آن را «مدحو» (madahu) (به عربی آن را مدیحه یا مدح) می‌گویند. این نوع ادبی، اشعار مدیحه‌انهای را دربر می‌گیرد که در وصف پیامبر اکرم است، و از نظر قالب و خیال و محتوا از سروده‌های شعر عربی کلاسیک، مانند «برده» از بوصیری، عشرینیة فزازی و سایر مدیحه‌سرایان آفریقای شمالی و مصری پیروی می‌کند. چنین اشعار مدیحه‌ای کاملاً به اشاعه و پراکندگی صوفی‌گرایی در غرب آفریقا مربوط است. در پی، نمونه‌ای از این نوع آورده می‌شود، نخستین آن از زبان «فول فولده» و دومی از «هوسه» است.

رخشان‌تر از همه مرواریدها و یاقوت‌ها، محمد [ص] است
 زیباتر از همه طلاها و نقره‌ها، محمد [ص] است
 باشکوه‌تر از همه نور مهتاب یا آفتاب، محمد [ص] است
 شیرین‌تر از هر عسل خالص، محمد [ص] است
 برای تشنه، گوارتر از هر آب، محمد [ص] است
 (نپر، ۱۹۹۰، به تقلید از سی‌دو^۱)

بهشت بلند و برین است، اما تو می‌دانی که
 بلندی آن به اندازه شکوه و عظمت محمد [ص] نیست
 به سبب بزرگی و شکوهش، پیامبر ما محمد [ص]،
 نورش از نور ماه در شب چهاردهم، بسیار رخشان‌تر است
 به همین دلیل، هیچ نوری مانند نور محمد [ص] نیست.
 (هیس کت ۲، ۱۹۷۵، ص ۴۵)

در میان مشهورترین مقوله‌های شعر اسلامی که به این دو زبان غرب آفریقا سروده شده‌اند، اشعاری وجود دارند که در وصف معراج پیامبر، سفر شبانه

1. Seydou

2. Hiskett

شگفت‌انگیز و اعجاب‌آورش از مکه به بیت‌المقدس، با سواری بر مرکبی به نام «بُراق»، و معراج مرحله بعدی او از هفت آسمان به عرش خداوندی است. خلاصه ذیل از شعر بلندی به زبان هوسه‌ای برگرفته شده است که داستان این رویداد را بیان می‌کند.

به هنگام شب، شب دوشنبه‌ای جبرائیل به سوی احمد آمد
[وی گفت]

خداوند بر تو درود می‌فرستد، او تو را خواسته است،
باید بر بُراق سوار شوی، ای پیامبر، ای محمد [ص].
و جبرائیل کسی بود
که او را به سمت آن ندا رهنمون شد
به بارگاهی که تا آن زمان هیچ‌کس را بدان دسترس نبود.
آنجا در اورشلیم او پیاده شد، ما شنیده‌ایم

.....

و جبرائیل برایش آب آورد تا آن‌که آنان در وقت دوم وضو سازند.
پس جبرائیل ندا در داد: ای محمد [ص] عروج کن.
و در آنجا نردبانی برایش نهاده شده بود تا به آسمان عروج کند.
جبرائیل در سدره المنتهی ایستاد
و محمد گفت: ای جبرائیل، آیا مرا در اینجا تنها وامی‌گذاری؟
جبرائیل گفت: ای محمد «امین»
هراسان مباش، امروز هراسان نخواهی بود،
به بارگاه رو، خداوند تو را می‌خواهد، ای محمد [ص].
سپس او پرده‌ها و انوار نور را به کناری زد
و در نزد خداوندی نشست که او را آفرید.
(میس‌کیت، ۱۹۷۵، ص ۵۳-۵۵)

هر دو زبان را اشعاری تعلیمی است که درباره موضوعات خداشناسی است،

و آن را به زبان هوسه «توحیدی» می‌گویند. در اینجا نمونه‌ای از آن را به زبان هوسه‌ای می‌آوریم:

خدا یکی است و یکتاست
هرجا که او را جست و جو کنی همانجا می‌یابی
بگو که او، الله، یگانه است،
الله اوست که همه بدو وابسته‌اند،
نه می‌زاید و نه زاده می‌شود
و هیچ کس مانند او نیست.
(آلیو^۱، ۱۹۸۳، ص ۶)

اخترگویی نیز یکی از مضامین معروف در این نوع شعر است، که غالباً برای مخاطبی کشاورز یا چوپان سروده می‌شود. بدین ترتیب، شاعری به زبان «فول فولده» به زیبایی چنین می‌سراید:

شکیبا باش، شکیبا، طولی نخواهد کشید که تغییری خواهد بود:
ستارگان دُری (Dori) هنوز در آسمان هویدا نیستند.
غازان هنوز از مصر باز نگشته‌اند
هنوز اولین قطرات گرم باران نباریده است
آخرین سبزه سبز در زیر خورشید می‌خشکد
ماسه به داغی و سوزندگی آتش اجاق است
هیچ ابری نیست، هیچ پری در آسمان نیست
هیچ قطره‌ای از باران بر تپه‌های شنی نباریده است.
شکیبا باش، ای گاو من با لکه‌های سیاه رنگ پر پشت
شکیبا باش، ای گاو شکم سفید من با شاخ‌های تابدار
(نَپر، ۱۹۹۰، به تقلید از سی دو)

این قطعه دلپذیر، به نحوی شگفت‌آور، یادآور قصیده‌های عربی پیش از اسلام است، که حاکی از بازتاب زندگی بیابانی و شبانی در محیط صحرا و بیابان است. یکی از شعرای «هوسه» در حالتی کاملاً خسته و کسل‌کننده چنین می‌سراید:

خورشید در هر برج قمر می‌ایستد،
برای مدت هجده روز، سپس به برج قمر دیگری می‌رود.
این شمار غیر عرب‌هاست که می‌شنوی.

.....

در روز هفدهم ماه مه تابستان فرا می‌رسد
در روز هفدهم ماه آگوست فصل درو فرا می‌رسد
فصل سرما در روز شانزدهم نوامبر فرا می‌رسد
بهار در روز پانزدهم ماه فوریه می‌رسد
هر فصل قمری، برج‌های آن هفت است
با ظهورشان آغاز می‌شوند؛ پس بدان که هفت هفت می‌روند.
(هیس‌کِت، ۱۹۷۵، ص ۱۲۱)

هدف ظاهری چنین شعری کمک کردن به کشاورزان «هوسه» ای است تا در مزارع خویش کشت کنند؛ هرچند، به احتمال، بیشتر برای تفریح و لذت‌جویی خوانده می‌شود.

سنت دیگری از ادبیات اسلامی محلی و غیرمکتوب به زبان «فول فولده» و به‌ویژه به زبان «هوسه» ای نیز هست. این سنت، صورت‌های شفاهی‌ای را شامل می‌شود که غالباً به‌شدت محلی و دربرگیرنده سلسله رویدادهای فولکلوریک و اسلامی‌اند، مانند قصه بانو هلال^۱، چکامه پهلوانی سیف بن ذی یزن^۲، و روایتی اسلامی از ماجرای اسکندر. داستان‌های مقامات و مجموعه‌های کلاسیک عربی قصص الانبیاء نیز از

1. Banū Hilāl

2. Sayf ibn Dhī yazan

منابع رایج و عام برای بیان حکایت‌های شفاهی به‌شمار می‌آیند. به‌طور کلی چنین به‌نظر می‌رسد که این ادبیات شفاهی از تماس با قصه‌گویان معروف مسلمان و از طریق سالکان «هوسه» ای و «فولانی» و سایر مسافرانی که در قرون وسطی از مصر می‌گذشتند حاصل شده باشد. در آن زمان این حکایت‌ها را قصه‌گویان اهل زبان آغاز کردند و برای شنوندگان «هوسه» ای و «فولانی» تعدیل کردند. به‌خلاف آنچه در زبان سواحلی رفت، چنین مواد و مطالبی، اگر از موارد نادر بگذریم، هرگز در قالب شعر و به زبان‌های آفریقایی جنوبی ثبت و ضبط نشده است. شعر، و کاغذ گرانبهایی که بر آن نوشته می‌شد، به‌طور مشخص برای مقاصد مذهبی یا تعلیمی به کار می‌رفت. بنابراین، حکایت‌های مذکور در قالب سنت شفاهی ناب باقی ماندند. بعدها، در خلال دوره استعماری، این حکایت‌ها را به زبان «هوسه» در «بوکو» (انگلیسی، «book») و به خط رومی ای که اداره‌کنندگان مستعمرات معرفی کرده بودند، و نه خط «عجمی»، مدوّن و مکتوب کردند؛ سپس در مجلدهای چاپ و صحافی شده به طریقه مرسوم در اروپا، منتشر شدند. چنین ثبت و ضبط‌هایی به زبان فول فولده شناخته نیست، هرچند ممکن است برخی از آنها موجود باشد. نمونه‌های نوعی آن، ماجرای اسکندر است که به زبان «هوسه» آن را روان بگجه (*Ruwān Bagajj*) می‌گویند؛ داستان‌های مقامات، به زبان هوسه، گندوکی (*Gandoki*)، و صورت اسلامی Cid به زبان هوسه، إلیه دان میکرانی (*Iliya Dān Maikarfi*) گفته می‌شود. امروزه، این داستان‌ها را در قالب «رمان‌های هوسه» می‌شناسند، اصطلاحی نامناسب که خاستگاه فولکلوریک و اسلامی و باستانی آنها را مخدوش می‌کند.

علاوه بر این سلسله رویدادها که منشأ عربی دارند، پیکره (*corpus*) عظیمی از روایت‌های شفاهی هوسه و فول فولده نیز وجود دارند که خاستگاه همه آنها آشکارا فولکلوریک و پیش از اسلامی است، اما رنگ و بوی اسلامی دارند؛ ولی تنها رنگ ظاهری دارند و فراتر از آن نمی‌روند.

بدین ترتیب، این نوع ادبی، نمونه بارز تراز جامعه زبانی «هوسه» و «فولانی» است که با ویژگی اسلام «آمیخته یا امتزاجی» - صورتی کم‌رنگ و ضعیف از اسلام که با فرهنگ جاندار پندارانه^۱ پیش از اسلامی درآمیخته است - ممتاز و متمایز می‌گردد. نمونه‌ای از آن، به زبان «هوسه»، داستانی باستانی درباره کدو تنبل عظیم‌الجثه است. این میوه خیالی آنقدر رشد کرد که مایه اصلی خوشحالی و شمع روستاییان «هوسه» گردید که مشتاقانه در انتظار عرضه‌های بی‌پایان غذای کدو تنبل بودند. اما، هنگامی که به رشد معینی رسید، شروع کرد به دریدن و خوردن همه حبوبات، بعد همه غلات، بعد همه رمة گوسفندان و بزها، و سرانجام همه دوشیزگان. در این مرحله، روستاییان بیچاره از قهرمان آیینی محلی می‌خواهند که به نجات آنان برخیزد. او شمشیرش را برمی‌کشد و چنین استغاثه می‌کند که «بجز الله خدایی نیست»، و ضربتی سخت بر کدو تنبل می‌زند و آن را به دونیم می‌کند. ناگهان، همه بزها و رمة‌ها و دوشیزگان صحیح و سالم بیرون می‌آیند. سپس او آشکار می‌کند که وی همان پیامبر، حضرت محمد [ص] است!

به نظر می‌رسد که این داستان چکامه‌ای است پهلوانی آفریقایی که از دوران پیشین برجای مانده باشد، با این پیام اخلاقی که «نیستی در مقابل نیستی است»، که بعد از عرضه اسلام به آفریقای غربی، رنگ و بوی پیامبرانه به خود گرفت. نمونه‌های فراوانی از این حکایت‌های فولکلوریک پیش از اسلام هست که اکنون چهره‌ای اسلامی به خود گرفته است، از جمله ابلیس، مهدی [ع]، اصحاب پیامبر، به ویژه دامادش حضرت علی [ع]. سایر زبان‌های عمده آفریقایی بیانگر چنین تأثیرهای اسلامی مشابهی در سنت‌های آفریقایی فولکلوریک دیگر خود هستند. به عنوان مثال، منده^۲، سونگهای^۳، یروبه^۴. این زبان‌ها، در قسمت‌هایی از آفریقای جنوبی تکلم

1. animist
3. Songhāy

2. Mande
4. Yoruba

می‌شوند که سخت تحت نفوذ امپراطوری اسلامی دورهٔ وسطای «مالی»^۱ بود، که با ویژگی سنت مالیایی «ضعیف و کم‌رنگ» ای از اسلام ممتاز می‌شوند. این سنت مالیایی از سختگیری‌های اصلاح دینی اسلامی، که موجب‌ایمان و عقیده را در سرزمین «هوسه» فراهم آورد، تا حد زیادی به دور بود. سنت آغازین آفرینش ادبیات اسلامی به زبان عربی کلاسیک، به یقین در میان «علما»ی مالیایی قرون میانه بسط و اشاعه یافته بود؛ با وجود این، شاید به دلیل نبودن گرایش اصلاح طلبی دینی موجود، سنت مکتوب محلی هرگز به منصب ظهور نرسید، و هیچ ادبیات «عجمی» مهم و برجسته‌ای در این زبان‌ها به چشم نمی‌خورد. فرهنگ عامهٔ آنان به اسلام آمیخته است، درست به همان نحو که زبان «هوسه» وابسته است، اما نه به اندازه‌ای که بتوان آن را سنت ادبی اسلامی کامل به‌شمار آورد.

در آفریقای غربی، دست کم سیصد زبان محلی کم اهمیت وجود دارد. بسیاری از اینها، به ویژه آنهایی که در همسایگی مناطق پرجمعیت مسلمانان رایج است، آمیخته به واژه‌های قرضی یا دخیل (loan words) عربی‌اند و معمولاً به صورتی کاملاً متناسب و جافتاده؛ بیشتر آنها از زبان «هوسه» نیز وام گرفته‌اند. شکی نیست که بسیاری از این واژه‌های قرضی در خلال قرون میانه و از راه روابط تجاری با مسلمانان، خاصه مسلمانان هوسه‌ای، وارد زبان‌های بومی شده‌اند. پس از جنبش اصلاح طلبانهٔ اسلامی در سرزمین هوسه، [جهاد] قرن نوزدهم، مجموعهٔ فراوانی از واژه‌های قرضی هوسه‌ای و عربی برجای ماند. گرچه مردم «گوار»^۲ غرب «نیجریه»^۳ مرکزی که تا این اواخر جاندارپندار^۴ باقی ماندند، با وجود این، خداوندی را می‌پرستند که آنان او را «الله بنگو»، (یا خداوند نگار شده بر روی لوح چوبی) می‌نامند. این حاکی از تماس‌های آنان با ادبای مسلمان بیابانگرد و آواره «هوسه»‌ای

1. Māli

2. Guvāris

3. Nijeria

۴ فلسفهٔ اصالت جان یا روح‌پرستی یا اعتقاد به تأثیر روح در قوانین طبیعی.

است که «هنگو» را حمل می‌کنند - لوحی چوبی که متون قرآنی بر روی آن کنده شده و آنان از روی همین لوح می‌خوانند. آنان همچنین به الهی عشق می‌ورزند که او را «مَمَن»^۱ می‌نامند که احتمالاً از نام «محمد» برگرفته شده است. سنت‌های شفاهی بسیاری از مردمان جاندارپندار آفریقایی غربی تأثیر اندک و کم فروغی از اسلام پذیرفته است، اما هیچ ادبیات محلی اسلامی مکتوب و برجسته‌ای در میان آنان پدید نیامده است.

«هوسه» زبانی از آفریقایی غربی است که از نظر ذخیره‌سازی واژه‌های قرضی یا دخیل عربی بسیار غنی است. دستور زبان آن بی‌هیچ تردید این زبان را در گروه «چادیک» جای می‌دهد، همان‌گونه که واژه‌های محلی آن؛ با وجود این، لایه‌هایی متعدد از واژه‌های قرضی عربی را کسب کرده است که بخشی معتنا به از کلّ واژگان آن را تشکیل می‌دهد. لایه نخستین قدیمی است که به نظر می‌رسد از همان تماس‌های اولیه با اسلام از طریق آفریقایی شمالی و «بورنو»^۲ وارد زبان شده باشد. این واژه‌ها غالباً از نظر علم لغت‌شناسی آن‌قدر تغییر یافته‌اند که، در نگاه نخست، دشوار است که بتوان خاستگاه عربی آنها را باز شناخت. بعدها که تجارت و بازار صحرا رشد کرد و سرزمین «هوسه» را در برگرفت، این واژه‌های قرضی عربی با واژه‌هایی که مربوط به بازرگانی و تجارت و فعالیت‌های وابسته بدان بود، غنی‌تر شدند. سرانجام، به نظر می‌رسد که در حدود سال ۱۱۱۲ ق/ ۱۷۰۰ م، با رشد فعالیت‌های ادبی در سرزمین هوسه و پیدایش مراکز آموزشی اسلامی در شهرهایی نظیر «کت سینه» و «کانو»، واژه‌های عربی بیشتری به هر دو زبان «هوسه» و «فول فولده» راه یافته است. احتمالاً، چنین به نظر می‌آید که آموزش عملی قرائت و تفسیر قرآن در این مکاتب، موجبات اصلی افزایش فزاینده واژه‌های قرضی عربی را فراهم آورده باشد. «عالم» اسلامی، متن عربی خود - قرآن، تفسیر، فقه، یا هر شاخه دیگری از حوزه معارف اسلامی را که او ممکن است در آن مجتهد شود - برای جمع دانشجویانش قرائت

می‌کرد. سپس تفسیر خویش را در جمع فرهیخته «هوسه» ای و «فول فولده» ای مطرح می‌کرد که با الهیات و ادبیات و اصطلاحات حقوقی عربی آمیخته بود. در همان موقع، این واژه‌های عربی بیگانه در مجموعه پژوهشگرانه‌ای از زبان‌های بومی ترکیب و یکپارچه می‌گشت، درحالی که همزمان واژگان عربی دیگری بدانها می‌رسید. «فول فولده» به‌طور اخص از موقعیت و جاهت کشیشانه‌ای (= روحانیون دینی) برخوردار شد، زیرا این زبان اصلاح‌طلبان فولانی قرن نوزدهم بود؛ به همین دلیل، این زبان، به‌طور خاص، به جایی رسید که زبانی دلخواه و محبوب جلوه کند، یعنی در قالب زبان تفسیر در مکاتب آموزش عالی اسلامی در «سرزمین هوسه».

منابع

1. Aliyu, Muhammad Sani. "Shortcomings in Hausa Society as Seen by Representative Hausa Islamic Poets from ca. 1950 to ca. 1983." Master's thesis, Bayero University, 1983.
> کمبودهای جامعه هوسه از دیدگاه نمونه‌هایی از شاعران اسلامی هوسه‌ای از ۱۹۵۰ تا ۱۹۸۳ <
2. Haalkens, J. *Chants musulmans en Peul*. Leiden, 1983.
> بررسی سنت‌های بومی مکتوب فول فولده < (Fulfulde)
3. Hiskett, Mervyn. *A History of Hausa Islamic Verse*. London, 1975.
> تاریخچه شعر اسلامی هوسه (شرح مفصلی از سنن محلی مکتوب هوسه) <
4. Knappert, Jan, "The Islamic Poetry of Africa." *Journal for Islamic Studies*, no. 10 (1990): 91-140. < شعر اسلامی آفریقا >
5. Musa, Sulaiman. "The Main Objectives of the Literary Works of Shaykh "Uthman b. Fudi." Selly Oak Colleges, Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, Papers, no. 9. Birmingham, 1992.
> موضوعات اصلی آثار ادبی شیخ عثمان بن فودی (فهرست آثار عربی اصلاح طلب مسلمان سرزمین هوسه) <
6. Seydou, Christiane. *Silâma et Poullôri*. Paris, 1972.
Covers the Fulfulde written vernacular tradition.
> گزارش‌های مکتوب فول فولده از سنن محلی <

ادبیات اردو

علی س. آسانی^۱

پیدائی ارزش‌ها و مضامین اسلامی در ادبیات اردوی قرن نوزدهم و بیستم در پاسخ به دو عامل بود: نداشتن قدرت سیاسی مسلمانان در شبه قاره در برابر انگلستان، و احتیاج عمیق و مبرم مسلمانان هندی به التیام بخشیدن به دردها و ناراحتی‌های روحی و مذهبی خود. این عامل دوم در نتیجه درک وسیعی بود که در میان مسلمانان پیدا شده بود؛ یعنی جامعه آنان در فرایند شتابنده تحولات، می‌بایست رابطه خود را با اسلام جان و روحی تازه می‌بخشید.

نخستین تلاش‌ها برای دستیابی به اصلاحات اجتماعی - سیاسی جامعه مسلمان هندی، اسلام را چون اساس و شالوده‌ای تلقی می‌کرد که سابقه آن به «شاه ولی‌الله» (در گذشته به سال ۱۱۷۶ ق) می‌رسید. او، که بزرگ‌ترین دانشمند دینی دهلی به‌شمار می‌آمد، عقیده داشت که خود مُحیی یا مُجَدِّد اسلام است. هرچند مهم‌ترین اثر وی، که در آن تعلیمات اصلاح‌گراانه خویش را بیان داشت، به زبان عربی حُجَّةُ اللَّهِ الْبَالِغَةُ بود، اندیشه‌های او بر نسل‌های بعدی نویسندگان اصلاح‌طلب اردو زبان، تأثیری عمیق بر جای گذارد که دامنه آن از محافظه‌کاران تا میانه‌روها و از جمله بزرگانی نظیر سید احمدخان و محمد اقبال را دربرمی‌گرفت.

شاه ولی‌الله اعتقاد راسخ داشت که مسلمانان، بر بنیاد درک و فهمی که از

1. Ali S. Asāni

ایمان خویش دارند، بهتر می‌توانند زندگی کنند و نیز اگر می‌توانستند قرآن را، بدون اتکا به تفاسیر ثانوی از شروح مختلف، خود درک و فهم کنند، آن وقت قادر خواهند بود که مسائل اجتماعی - مذهبی خویش را حل کنند. از این‌رو، او قرآن را به زبان فارسی، زبان ادبیات باشکوه و پر عظمت تاریخ‌نگاری و زبان دیوان‌سالاریِ اوایل هند امروز، ترجمه کرد، در حالی‌که راه را برای دو پسرش رفیع‌الدین (در گذشته به سال ۱۲۳۳ ق) و عبدالقادر (در گذشته به سال ۱۲۸۰ ق) برای ترجمه آن به زبان اردو هموار می‌کرد. عبدالقادر ترجمه اردوی خود را به درستی *مُوضِح القرآن* (شارح قرآن) نامید.

تردیدی نیست که نوۀ شاه ولی، به نام اسماعیل شهید (در گذشته به سال ۱۲۴۷ ق)، مُلهم از تعلیمات وی بود. او نظریه‌پرداز جنبش اصلاح‌طلبانه و پرجوش و خروش مجاهدانِ اوایل قرن نوزدهم شد که آغازگر آن سید احمد بریلوی^۱ بود، واعظی که از برتری معنوی خداداد برخوردار بود و می‌خواست اسلام را از پیرایه‌ها و آرایش‌ها پاک و مطهر گرداند. اثر شهید اسماعیل با نام *تقویت ایمان خلاصه‌ای* است از اندیشه‌های بنیادین جنبش که مسلمانان را به عمل صالح می‌خواند؛ برطبق فرمان الهی، مسلمانان موظف‌اند که در این جهان وضع خود را بهبود بخشند. هرچند هر دو مصلح، جان خویش را در تلاش برای سرنگونی حکومت و سیطره «سیک‌ها» و برپایی حکومت اسلامی در پنجاب از دست دادند، ولی شاگردانشان خود را در جنبشی مردمی و بسیار گسترده بسیج کردند و جزوه‌هایی مذهبی به زبانی ساده اما قدرتمند (به زبان اردو) پدید آوردند. این جزوه‌ها که در میان توده‌های مسلمان، به ویژه در مناطق روستایی، کاربرد داشت، به منظور ترک اعمال [نیایشی] التقاطی به نفع اسلام «راستین» تهیه شده بود. در میان این مصلحان در بنگال، مصلح نستوه، کرامت علی جونپوری (در گذشته به سال ۱۲۹۰ ق) از همه برجسته‌تر و مشهورتر است. او بر رغم انشعابش از جنبش

1. sayyid Ahmad Bareilwi

اصلاح طلبان، این گونه استدلال می‌کرد که هند تحت قیمومت بریتانیا، هنوز هم بخشی از «دارالاسلام» است، و بر سلطه غیرقانونی بریتانیایی‌ها می‌شورید. اسماعیل شهید، همانند پدرش، به شاخه‌ای از فرقه صوفیان نقشبندیّه معروف به «طریقه محمدیه» انشعاب کرده بود. همان گونه که از اسم آن برمی‌آید، این جنبش بر شخصیت حضرت محمد [ص]، به مثابه ستونی واقعی و استوار برای جامعه مسلمانان در دوره تغییر و تحول سیاسی و اجتماعی، تأکید فراوان داشت؛ مضمونی که در ادبیات بعدی اردو به کرات تکرار می‌شود. ایدئولوژی طریقه محمدیه بر بسیاری از شعرای برجسته و مشهور اردو زبان تأثیر گذاشت، از جمله آنان که ستون‌های شعر اردو (pillars of Urdu) نامیده می‌شوند، مانند: مظهر جان جانا^۱ (در گذشته به سال ۱۲۹۸ ق) و شاعر عرفانی میر درد^۲ (در گذشته به سال ۱۳۰۲ ق). مأمون (در گذشته به سال ۱۲۹۸ ق)، شاعر نامدار قرن نوزدهم، که برای اشعار عاشقانه عالی و بی‌نظیر خویش به زبان اردو مشهور است، نیز با این جنبش ارتباط داشت و به حمایت از «مجاهدین» احیاکننده، اشعار حماسی کوتاه سرود.

در نتیجه شورش نظامی سال ۱۲۷۴ ق، جامعه مسلمانان ناگزیر شد که نه تنها با مقامات سیاسی بریتانیایی در جنوب آسیا بلکه با حضور روزافزون مؤسسات فرهنگی غربی، به ویژه کلیساها، مدارس، و آموزشگاه‌ها سازش کند و با آنها بسازد. مؤثرترین واکنش به این وضع از سوی سیرسید احمدخان (در گذشته به سال ۱۳۱۶ ق) و حلقه دوستان وی ابراز شد. سیداحمد، که مردی جوان بود، در علوم دینی آموزش کافی دیده بود، آن هم به سنت شاه ولی الله و نیز براساس مکتب عقل‌گرایانه معتزلی. وی به طریقه محمدیه نیز پیوسته بود. در موافقت با روح این جنبش همسو با پیامبر، او در سالهای آغازین، پژوهشی را به منظور کمک به مسلمانان برای بررسی زندگانی و سیره حضرت محمد صلی الله علیه و آله به عنوان «أسوه» به رشته

1. Mazhar Jān Jānān

2. Mir dard

تحریر درآورد که از عناصر تذکرة الاولیائی سیره معمول و متداول، نظیر معجزات، تهی بود. در خطبه/حمدیه، که تذکرةای دربارهٔ پیامبر و به زبان اردو است، در مقابل کوچک شمردن رسول خدا صلی الله علیه و آله از سوی دانشمندان غربی، به دفاع برخاست. سیر سید احمد به شدت به تاریخ علاقه‌مند بود و پژوهش‌های تاریخی متعددی تألیف و تصنیف کرد، از جمله آثار الصنادید، که شرح ارزشمندی است دربارهٔ ابنیه و شخصیت‌های تاریخی دهلی. پس از رویدادهای تکان‌دهندهٔ سال ۱۲۷۴ ق، سیر سید احمد متقاعد شد که بهترین راهی که جامعهٔ مسلمانان باید در پیش گیرد، وفاداری مطلق و بدون اعوجاج نسبت به انگلیسی‌هاست. او در حمایت از موضع خویش، از قول مسؤولان مسلمان سنت‌گرا، دربارهٔ وظایف رعایا در مقابل حُکام سخن می‌گفت. گذشته از این، او دریافت که مسلمانان باید در نظام آموزشی به سبک غربی (western-style)، که انگلستان در هند آن را پدید آورد، به طور کامل مشارکت نمایند تا از نظر اجتماعی و اقتصادی جزو طبقهٔ فرودست (underclass) به شمار نروند. وی عقیده داشت که تفکر غربی و پژوهش‌هایی که در علوم طبیعی به عمل می‌آمد در تضاد بنیادین با اسلام نیست؛ زیرا میان قرآن، کلام خدا، و طبیعت، آفرینش خدا، هیچ تضادی نیست. بدین ترتیب، او از رویکردی عقلانی نسبت به قرآن پشتیبانی می‌کرد که بر «اجتهاد تازه» استوار بود؛ زیرا اسلام، به تفسیر وی، تغییر و تحول تاریخی را متناسب و منظم می‌کند. دستورات شریعت، که نسل‌هایی از دانشمندان مذهبی قرون وسطی آن را تفسیر می‌کردند، به بازبینی محتاج بود تا تعیین شود که آیا در واقع دستورات و احکام ضروری دربارهٔ ایمان و عقیده در آن هست. وی برای پیشبرد اندیشه‌های خویش و فراهم آوردن آموزش عالی به سبک غربی برای جوانان مسلمان مبارزه کرد و در نهایت «آموزشگاه عالی آنگلو محمدی^۱» را بنیاد گذارد، که بعدها دانشگاه اسلامی علی‌گره شد. سید احمد خان نویسنده‌ای توانا بود و امید داشت که با کتاب‌ها

1. Anglo - Muhammadān College

و مجلات بر مسلمانان تأثیر بگذارد. یکی از مهم‌ترین آنها مجله ماهانه اردو زبان تهذیب الاخلاق بود که با نام مصلح اجتماعی محمدی (Mohamedan Social Reformer) نیز معروف است، که مطبوعات اردو زبان را متحول کرد. صفحات آن متضمن مقالاتی به نثر ساده و روان بود که دیدگاه‌های نوین سید احمد خان را درباره مسائل گوناگون منعکس می‌کرد؛ از بهداشت عمومی تا نظریه‌ها و پژوهش‌های عقل‌گرایانه در باب تحجر مذهبی.

رویکرد سید احمد خان از حمایت شخصیت‌های مهم و متعدد در جامعه مسلمانان هند برخوردار گشت و پایه‌ای برای «جنبش علیگره» شد. در میان آنان ادبای مهمی حضور داشتند که به سرودن و نوشتن شعر و آثار منثور به زبان اردو می‌پرداختند تا اندیشه‌های خود را اشاعه دهند. برجسته‌ترین آنان الطاف حسین حالی (درگذشته به سال ۱۳۳۲ ق)، بنیان‌گذار مکتب نقد ادبی اردو است. حالی، که در زمینه الهیات کلاسیک اطلاعات دقیق داشت و آموزش لازم دیده بود، در بخش مخزن کتابخانه لاهور در استخدام دولت بود. وی در همین مکان بسیاری از آثار ادبی انگلیسی را به زبان اردو ترجمه کرد. او نخست به سبب مضامین شعری غیر متعارفی که در مجامع شعری (مشاعره) در لاهور مطرح می‌کرد، مشهور شد. در سال ۱۲۹۱ ق به دهلی نقل مکان کرد و به حلقه یاران سیر سید پیوست. در سال ۱۲۹۶ ق، جزر و مدهای اسلامی خود را منتشر کرد؛ شعری حماسی که یکی از آثار ادبی به یاد ماندنی در جنبش علیگره به‌شمار می‌رود. به تقلید از بندهای شش‌تایی آن، در میان مردم به «مُسدَس» معروف گشت. این شعر شکوه و دستاوردهای گذشته تمدن اسلامی را در تقابل با وضع ذلت‌بار مسلمانان در زمان حالی نشان می‌دهد. این شعر، که در کنفرانس‌ها با صدای بلند قرائت می‌شد و با شہامت و با خطی خوش در روزنامه‌ها و مجله‌ها منتشر گردید، به شرارت‌ها و بدی‌هایی که در همه نقاط جامعه مسلمان‌نشین هند شایع بود، به تندی حمله می‌کرد. این شعر سرآغاز دوره‌ای جدید در تاریخ شعر و

شاعری اردو شد که در آن مضامین احیاگرانه و رمانتیک سیاسی غالب گردید. در نسل بعد، همین روح زنده را در شِکوه و جواب شِکوه ی محمد اقبال شاهد هستیم که به ثبت و ضبط مراثی جامعه مسلمانان در پیشگاه خداوند می پردازد که شاهد ثروت و عظمت و شکوه در همه جا هست جز در جهان اسلام.

برخی از اشعار حالی، نظیر مناجات یک زن، بر مدار شرایط ناهنجار زنان در جامعه اسلامی می چرخد. این مضمون را بسیاری از نویسندگان اصلاح طلب به کار گرفتند، از جمله نذیر احمد (درگذشته به سال ۱۳۳۰ ق)، که پیشگام در توسعه و رشد رمان در زبان اردو بود. نذیر احمد، که به حرفه معلمی اشتغال داشت و مترجم متون و مواد حقوقی از انگلیسی به اردو بود، ترجمه خوبی از قرآن به زبان اردو دارد که آنچه در آن تازه و غیرمتعارف می نماید آن است که از نسخه اصلی عربی استفاده نکرده است. او به اهمیت تعلیم و تربیت نسل جوان اعتقاد راسخ داشت، به ویژه زنان جوان. بنابراین، بیشتر رمان های وی مضامین اجتماعی و اخلاقی ای به تصویر می کشد که حاکی از نیاز به اصلاح و تغییر است. کتاب بسیار معروف او *مرآت العروس* بر لزوم تعلیم و تربیت زنان تأکید دارد، ضمن آن که بدبختی های زن بیسواد و تربیت نیافته را به نحوی بارز نشان می دهد. وی در آثار دیگر خود به بدی های چندزنی یا چندهمسری (polygamy) می پردازد و به محرمات (= taboo) هندی علیه ازدواج مجدد بیهوده حمله می کند، زیرا که فکر می کرد با روح اسلام مغایرت دارد. به رغم لحن تعلیمی و اخلاقی او، آثارش در میان اقشار مردم به دلیل توصیف های واقع گرایانه از زندگی مسلمانان طبقه متوسط محبوبیت فراوان دارد. این آثار الهام بخش آثاری مشابه در سایر زبان ها، از جمله «سندی»^۱، گردید، چنان که مدرسه برای دختران، مشخصه بارز رمان های اصلاح طلبانه مسلمانان هندی در اواخر قرن نوزدهم به شمار می رفت. سایر اعضای حلقه سیر سید احمد، به ویژه ممتاز علی، به

1. sindhi

همین اندازه نگران بهبود منزلت اجتماعی زنان بودند. به نظر می‌رسد که وی همه توان خود را بر سر این موضوع پراهمیت صرف کرده باشد و حتی نشریه خاص، تهذیب النساء را، که حاوی مقالاتی درباره مسائل زنان بود، انتشار داد. در اثر ممتاز خویش حقوق النساء او به حمایت از برابری کامل حقوق زنان و مردان می‌پردازد.

شاید یکی از اصول‌گراترین همکاران سید، چراغعلی (درگذشته به سال ۱۳۱۳ ق) بود که وزیر مالیه نظام حیدرآباد بود. همانند سیر سید، وی پیرو تفسیری نوین از قرآن بود که به گمان او همه قالب‌بندی‌های سیاسی و شهری را برای انتظام جامعه امروزی شامل نمی‌شود. او رویه حقوقی و فقهی سنتی اسلامی را رد می‌کرد و مدعی بود که بهره‌چندانی از قرآن ندارد. در بسیاری از موارد، وی در تفسیرهای قرآنی خویش بسیار شجاع‌تر از سیر سید بود. به عنوان مثال، او چنین استدلال می‌کرد که قرآن در واقع، در جهت بهسازی وضع اجتماعی زنان است و «چندهمسری» را آشکارا نهی می‌کرد؛ مضمونی که در آثار بسیاری از اصلاح‌طلبان بعدی تکرار شد. از اینها که بگذریم، نگرش بسیار بحث‌انگیز وی درباره منابع و مآخذ «حدیث» بود، که بخشی از آن را یکسره ساختگی تلقی می‌کرد و بدین ترتیب، به عنوان پایه و اساس برای فقه و حقوق اسلامی، بی‌ارزش می‌نمود. یکی از همکاران بسیار محافظه‌کار و معتدل سیر سید، محسن الملک (درگذشته به سال ۱۳۲۵ ق) بود، یکی از همکاران مجله تهذیب الاخلاق که درباره مسائل گوناگون خداشناسی کار می‌کرد. به طور کلی، این حمایت و پشتیبانی وی برای ایجاد تعادل میان علم و دین در تعلیم و تربیت بود که میزان مخالفت دانشمندان مذهبی محافظه‌کار را نسبت به دانشگاه به سبک غربی علی‌گروه کاهش داد. محسن الملک در مناقشه هندی-اردوی سال ۱۹۰۰ با ایجاد انجمن دفاع از اردو^۱ نقشی فعال و مؤثر ایفا کرد. وی در بنیادگذاران زبان اردو، به عنوان زبان رسمی ایالت حیدرآباد،

مؤثر بود.

پرسید و جنبش علیگره در برابر دست‌اندازیِ اندیشه‌ها و سنت‌های غربی، پاسخی عمل‌گرایانه و غرب‌مدار (pro-western) به‌شمار می‌آمدند. اما نوعی دیگر از واکنش‌ها نیز در میان بود. قابل توجه آن‌که هر واکنشی (از جمله واکنش پرسید) بر بنیاد تفاسیری قرار داشت که از اثر شاه ولی‌الله الهام می‌گرفت. نوشته‌های او دربارهٔ «حدیث» به عنوان منبع موثق و راهنمایی برای مسلمانان تأکید مجدد داشت.

در قرن نوزدهم چنین تأکیدی کانون توجه گروهی قرار گرفت که خود را «اهل حدیث» می‌نامیدند. در تلاش برای آگاه کردن مسلمانان از میراث واقعی پیامبر صلی‌الله علیه و آله، این گروه بر اولویت قرآن و حدیث به عنوان راهنماهای اصولی زندگی به‌طور خاص تکیه می‌کردند. یکی از مهم‌ترین رهبران آن، صدیق حسن‌خان (درگذشته به سال ۱۳۰۸ ق) بود که پدرش در جنبش جهاد سیداحمد بریلوی و اسماعیل شهید شرکت داشت.

صدیق حسن‌خان نویسنده‌ای پرکار و صاحب آثار بی‌شمار به زبان اردو دربارهٔ موضوعات مذهبی، به ویژه منابع و مآخذ حدیث، با شاهزادهٔ بیوهٔ «بهوپال» (Bhopal) ازدواج کرد. او و همکارانش در «اهل حدیث»، مرجعیت بنیان‌گذاران مکاتب چهارگانهٔ سنیِ فقهی را به عنوان مفسران شریعت پذیرفتند و بدین ترتیب موجبات دشمنی دانشمندان مذهبی محافظه‌کار را فراهم آوردند. از آنجا که این گروه دوم پیکرهٔ کامل «حدیث» کلاسیک را در قالب امر واقعی و حقیقی پذیرفته بودند، پس، در مقابل شکاکیتی که برخی از تجددگرایان علیگره نسبت به سنت‌های نبوی ابراز داشته بودند، به شدت انتقاد می‌کردند.

از نظر آنان، سید احمدخان، که او را «پیامبر متجدد عاشقان طبیعت» می‌نامیدند، درست آخرین سلسله جنبان پلیدی‌های آشوب‌افکن در میان جامعهٔ مسلمان بود. «اهل حدیث» با تأکید شدید بر حدیث، به عنوان

صورتی از وحی، در جنگ و جدلی سوزان با گروهی وارد شدند که سرپرستی آنان را عبدالله چکراووی^۱ بر عهده داشت و خود را «اهل القرآن» می‌نامیدند. همان‌گونه که از نام آن برمی‌آید، این جنبش اعتقاد و تکیه کامل بر قرآن داشت و آن را کامل‌ترین منبع برای هدایت می‌دانست. به نظر آنان، قرآن دربرگیرنده همه راه‌های اصلی برای مسلمانان است و آنان را آزاد گذاشته تا درباره سایر موضوعات تصمیم بگیرند.

حوزه علمیه «دئوبند»^۲ که به سال ۱۲۸۴ ق به دست رشید احمد گنگوی^۳ (درگذشته به سال ۱۳۲۳ ق) و مولانا محمد قاسم ننوتوی^۴ (در گذشته به سال ۱۲۹۷ ق) بنیاد گذارده شد، در میان محافظه‌کاران، در مقایسه با این دو گروه، از همه بانفوذتر بود. مولانا محمد قاسم از علمای با نفوذ دینی بود که بعد از بلوای سال ۱۲۷۴ ق، در مکه ساکن شد و کتاب‌های متعددی به زبان اردو درباره جهاد و عرفان اسلامی و نیز از رشید احمد گنگوی نوشت.

دئوبند پناهگاهی برای محافظه‌کاران سنی مذهب شده بود، و علمای دینی آن با در دست داشتن مرجعیت مکاتب چهارگانه سنتی فقه و اصول به خود می‌بالیدند. در همان زمان، این حوزه از چنان اعتباری برخوردار شد که یکی از حوزه‌های دینی برجسته و چشمگیر به شمار می‌آمد و طلاب فراوانی از نقاط مختلف جهان اسلام در آن نام‌نویسی می‌کردند.

مواد و مطالب درسی این حوزه به زبان اردو، که زبان واسط آموزشی بود، بجز از زبان انگلیسی و علوم جدید، یکسره سنتی و قدیمی بود. علمای دینی آن در آثار خویش از نیاز به پذیرش تفاسیر و اجماع علما و دانشمندان پیشین سنی مذهب دفاع می‌کردند و به هر ندای جدایی‌طلبانه در جامعه مسلمان می‌تاختند. به عنوان مثال، رشید احمد گنگوی رویکرد سیرسید احمد را «سم مهلک» تلقی می‌کرد. علاوه بر این، مولانا محمد قاسم،

1. Abdullāh chakrālavi

2. Deoband

3. Gangohī

4. Nano tavī

به سبب مباحثات جدلی خویش با هندوها و مبلغان مسیحی، از حیثیت و اعتباری چشمگیر برخوردار گشت، و در همان زمان کتابِ تقریرِ دلپذیر^۱ را در همین موضوع تألیف کرد. دانشمند بعدی حوزه دثوبندی، اشرف علی تھانوی^۲ (درگذشته به سال ۱۳۲۲ ش) بود، که تلاش می‌کرد ارزش‌های اسلامی را در میان اقشار کم‌سواد معرفی و پراکنده سازد. وی به سبب اثر ده‌جلدی خویش به نام بهشتی زیور^۳ به زبان اردو اشتهار یافت. این اثر راهنمایی است برای زندگی و آموزش زنان مسلمان و دیدگاه‌هایی محافظه‌کارانه دارد.

از زمانی که علمای «دثوبند» در باطل شمردن ادعاهای میرزا غلام احمد^۴ (درگذشته به سال ۱۳۲۶ ق) و بنیان‌گذار جنبش «احمدیه» سهمی بسزا ایفا کردند، منزلت و اعتبار «دثوبند» به مثابه حافظ اسلام سنتی مذهب در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم رو به فزونی گذاشت. به اعتقاد سنت‌گرایان دینی، غلام احمد با خاتمیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به مخالفت برخاسته بود و به همین دلیل از وی ناراحت و خشمگین بودند.

مناقشات و مباحثات «احمدیه» یک رشته رسالات ادبی و جزوه‌هایی به زبان اردو و پنجاب را در پی داشت. این آثار، هم به حمایت از جنبش و آموزه‌های آن برآمده بود و هم بدان حمله می‌کرد. پس از کشت و کشتارهای فراوان در شورش‌های متعدد، [سرانجام] در سال ۱۹۷۵ «احمدیه» غیراسلامی معرفی گردید.

بینابین محافظه‌کاری شدید «دثوبند»ی و گرایش غرب‌گرایانه «علی‌گره» گروهی از دانشمندان مذهبی قرار داشتند که در سال ۱۳۱۲ ق، در «لکهنو» حوزه علمی «ندوة العلماء»^۵ را بنیاد گذاردند که دومین حوزه علمی بزرگ در میان مسلمانان هند بود. «ندوة العلماء» حوزه‌ای به‌شمار می‌رفت که

1. Taqir-i dil Pazir

2. Ashraf Ali thānvī

3. Bihishtī Zavar

4. Mirzā Ghulām Ahmad

5. Nadvadat al-ulamā

می‌توانست شکاف میان دانشمندان مذهبی با هر شیوه تفکر و مسلمانان تحصیل کرده جدید را پُر کند. یکی از کسانی که در برپایی این حوزه نقش بسزا داشت محمد شبلی نعمانی (درگذشته به سال ۱۳۳۲ ق) بود. وی استاد دانشگاه علیگره و بنیان‌گذار تاریخ‌نگاری در زبان اردو نیز بود. او تذکره‌های گوناگونی درباره قهرمانان اسلام نوشت، از جمله: خلیفه عمر، متفکر دینی سده‌های میانه غزالی، و درباره شاعر عارف، جلال‌الدین رومی. سرگذشت‌نامه او از حضرت محمد، سیره‌النبی، تا حدی به منظور پاسخگویی به مبلغان مسیحی بود، و پس از مرگ وی، شاگردش مولانا سلیمان ندوی (درگذشته به سال ۱۳۳۲ ش) آن را تکمیل کرد. شبلی نویسنده پرکاری بود. او به سبب تاریخ ادبیات ایران [شعرالعجم] خویش نیز شهرت دارد. علاقه وی به تاریخ اسلام در وهله نخست از اعتقادات وی سرچشمه می‌گیرد [مبنی بر این] که اسلام به تجدید حیات درونی نیاز دارد و مسلمانان هم‌عصر وی می‌توانند از سرداران گذشته اسلام درس‌های باارزشی بیاموزند. نوشته‌های او حاکی از آگاهی عمیقش از مسائل اجتماعی است که جامعه مسلمانان نه تنها در هند بلکه هر جای دیگر با آن مواجه‌اند. در همین زمینه شبلی با محمد عبده در قاهره روابط و تماس‌هایی داشت، تماسی که سوءظن انگلیسی‌ها را برانگیخت مبنی بر این‌که وی «پان اسلامیست» باشد. شبلی، در اواخر عمر خویش، «دارالمصنفین» یا آکادمی شبلی را در «اعظم‌گره»^۱ تأسیس کرد، با این تفکر که مجمعی [= مدرسه] برای نویسندگان فراهم آورد تا بتوانند در سنت‌های عظیم اسلامی به پژوهش بپردازند. مجله این حوزه، معارف، حاوی مقالاتی جالب درباره ماهیت و طبیعت خداشناختی است.

جدا از علما و متکلمان، مطبوعات روبه رشد اردو زبان نیز در بیان نظریات این حوزه و کشمکش‌هایی که جامعه مسلمانان شبه قاره با آن مواجه‌اند فعال بودند. روزنامه‌ها و نشریات ادواری گوناگونی در مواقع

مختلف به مسائل متعدد در این زمینه پرداختند. ما تنها به ذکر نمونه‌هایی از آن‌ها بسنده می‌کنیم. *آوده پانچ*^۱ که در سال ۱۲۹۴ ق به همت منشی سجاد حسین تأسیس و از پانچ انگلیس الگوبرداری شد، به سبب طنزش از محبوبیت فوق‌العاده‌ای برخوردار بود. این نشریه که در نگرش باریک و در اصلاح محافظه‌کار بود، به سبب طنز گزنده‌اش، از جنبش اصلاح‌طلبانه علیگره، متمایز و جدا می‌گردید. اکبرالله‌آبادی (درگذشته به سال ۱۳۰۰ ش/ ۱۹۲۱)، یکی از کارکنان غیر نظامی دولت و قاضی دیوان عالی، در میان سایر همکارانش از همه سرشناس‌تر بود؛ وی شاعری بود که به سبک «لکهنو» آموزش دیده بود و از چنان تسلط شگفت‌انگیزی در واژگان اردو برخوردار بود که می‌توان او را در بازی با واژه‌ها، تجنیس، اشاره، و قوافی نابغه به شمار آورد. محافظه‌کاری‌اش او را به سرودن اشعار هجوآمیزی کشاند که هر چیز غربی و به ویژه مسلمانانی را که از غرب تقلید می‌کردند به استهزا می‌گرفت. جای شگفتی نبود که سر سیداحمد هدف آشکاری برای این کار باشد. مشاهدات طنزآمیز اکبر از زندگی مسلمانان معاصر، به طنز در شعر و شاعری زبان اردو جان تازه‌ای بخشید.

یکی دیگر از نشریات ادواری که به طنز و هجو پرداخت، نشریه زمین‌دار بود. سردبیر آن بعد از سال ۱۳۲۷ ق، مولانا ظفرعلی شد. وی به سبب تبخّر خاصش در طنز از شهرت خوبی برخوردار بود و در تعهدش به اسلام ثابت قدم بود. اشعار ضد انگلیسی‌اش تأثیر شگرفی در به حرکت درآوردن و بسیج مسلمانان شمال هند داشت. از آنجا که ظفر علی هر چیزی و هر کسی را که دوست نمی‌داشت، با طنز، به آن پرخاش می‌کرد، بسیاری از مسلمانان وطن‌پرست نیز آماج طنز و هزل وی قرار گرفتند. دو نشریه *الهلال* (سال ۱۳۳۰ ق) و *البلاغ* که ابوالکلام آزاد منتشر کرد، از نظر سرشت و خصلت، بسیار متفاوت از یکدیگر بودند. گرچه آزاد در حوزه دینی سنتی پرورده شده بود، ولی در سیاست و علوم دینی از دیگران متمایز بود. او که

به «پان اسلامیسیم» عقیده داشت، یکی از متفکرانی بود که از جنبش «خلافت» حمایت می‌کرد و امیدوار بود که مسلمانان هند را حول محور خلافت عثمانی، به عنوان رهبر جامعه مسلمانان جهان، به حرکت درآورد و جمع کند. روزنامه‌های وی بر ضد بریتانیا و وفاداران آن^۱، جامعه علی‌گره، موضع مشخصی داشتند. در خلال استقلال‌خواهی، او به شدت مخالف ایجاد کشور اسلامی جداگانه بود، زیرا احساس می‌کرد که مفهوم «ملت - دولت» (nation-state) «دولت ملی» غربی است و با نمونه‌هایی که خداوند و پیامبرش حضرت محمد صلی‌الله علیه و آله تجویز کرده‌اند در تضاد و تعارض است. هر دو نشریه وی برخوانندگان مسلمان تأثیر عمیق داشتند، ولی شهرت اصلی آزاد در ادبیات اردو، معاصر متکی بر ترجمان القرآن وی است؛ ترجمه و تفسیری بر قرآن که در سال ۱۳۱۰ ش (۱۹۳۱) آغاز شد ولی هرگز به پایان نرسید. این شاهکار زیبای زبان اردو، حکایت از خداشناسی آمیخته به عرفان مؤلف آن دارد که به بیان رحمت، لطف، عشق و زیبایی خداوند پرداخته است. تفسیر انسان دوستانه و آزادی‌خواهانه او از اسلام و نظریه مشیت الهی (ربوبیت) وی بر تفکر اخیر مسلمانان هند تأثیری بسزا داشته است.

رویدادهای نیمه اول قرن بیستم، که نهایتاً به ایجاد پاکستان، به مثابه دولت اسلامی جداگانه، انجامید، بسیاری از نویسندگان اردو زبان را بر آن داشت که مجموعه‌ای جالب توجه از آثار را پدید آورند که در آن به بیان و نشر مطالب سیاسی و اجتماعی و مذهبی بپردازند. شخصیت و چهره‌ای که ورای همه این نویسندگان بود و تأثیری شگرف بر جامعه مسلمانان داشت، محمد اقبال (در گذشته به سال ۱۳۱۷ ش / ۱۹۳۸) بود؛ فیلسوفی که اشعار اصلاح‌طلبانه‌اش آنچنان تأثیرگذار بود که وی را در ردیف مهم‌ترین متفکران اسلامی دنیای امروز قرار داد. از آنجا که اقبال جزو نخستین کسانی بود که اندیشه سرزمین اسلامی جداگانه را مطرح کرده بود، بسیاری از کسان وی را

بنیان‌گذار معنوی پاکستان به شمار می‌آورند. تعداد بی‌شماری کتاب و مقاله و رساله به زبان اردو و انگلیسی به رشته تحریر درآمده است تا به تبیین و تفسیر اندیشه‌های وی در زمینه‌های گوناگون پردازند. هر جنبش مذهبی و سیاسی و اجتماعی در تفکر مسلمانان هند معاصر، به اشعار و نوشته‌های اقبال روی آورده است تا برای موقعیت خویش جایگاه مناسب فراهم آورد.

اقبال در دوره‌ای از تحولات بزرگ زندگی می‌کرد. در خلال این دوران رهبران مذهبی و غیرمذهبی در کشورهای گوناگون به طور فعال در پی ایجاد تحولات انقلابی در طبیعت و ماهیت جوامع خویش بودند. این عصر، دورانِ لنین،^۱ ضیاء گوک آلپ^۲، آتاترک^۳ و گاندی^۴ بود. اقبال تحصیلات اولیه خود را در لاهور گذراند، و در شیوه تفکر از سیرسید احمدخان، شبلی تاریخ‌نگار، و سرتوماس آرنولد - شرق‌شناسی که سعی داشت شناختی نه چندان جدلی بلکه بیشتر همدلانه از اسلام به شیوه دانشمندان غربی را احیا کند - متأثر بود. از بسیاری جهات اقبال میراث‌دار اندیشه‌های شاه ولی‌الله و حالی بود و از سبک شعری آنان پیروی می‌کرد. پیش از آستانه این قرن، او به سبب اشعار اردوی خویش که حاکی از اندیشه‌های ملی‌گرایانه، همبستگی مسلمانان هند و آزادی هندوستان بود، از شهرت برخوردار شده بود. یکی از اشعارش که مربوط به این دوره است، ترانه هند، به ستایش و تحسین عظمت و شکوه هندوستان پرداخته است و هنوز هم در بین هندیان امروز محبوبیت دارد. اقبال، در سال ۱۲۸۵ ش (۱۹۰۵)، به کمبریج رفت و در آنجا فلسفه هگلی خواند؛ در سال ۱۲۸۷ ش (۱۹۰۷)، به سبب نوشتن رساله‌ای با عنوان سیرفلسفه در ایران^۵ موفق به دریافت مدرک دکتری از دانشگاه مونیخ گردید. اقامت اقبال در غرب اسباب تکامل بیشتر اندیشه‌های

1. Lenin

2. Ziyā Gökāl̄p

3. Atātürk

4. Gāndi

5. The Development of Metaphysics in Persia

اصلاح طلبانه وی را فراهم آورد. این امر موجب شد تا وی با فیلسوفان اروپایی آشنا شود، خاصه با نیچه و برگسون که تأثیر آنان در آثار وی مشهود است؛ و این فرصت را برای وی مهیا کرد تا به تفکر دربارهٔ نقاط قوت و ضعف جوامع اسلامی بپردازد؛ و توانست که به طور مستقیم و بی واسطه جنبه‌های مثبت و منفی تمدن غربی را مشاهده کند.

در راه بازگشت به هند، مقامی در علیگره بدو پیشنهاد شد، ولی کار قضا و حقوق را برگزید. با وجود این، او در باطن، در وهلهٔ نخست، شاعر بود و اشعار خویش را برای بیان افکار خود، به شیوه‌ای که در تاریخ دنیای اسلام بی سابقه بود، به کار می‌گرفت. در اولین شعر اصلاح طلبانهٔ مهم خویش به زبان اردو، *شیکوه*، به سال ۱۲۹۱ ش (۱۹۱۱)، شکایت از آن دارد که خدا بی مهر است و مسلمانان مؤمن را به حال خودشان در زمین رها کرده است. سال بعد، او شعر *پاسخ خدا* را سرود در قالب *جواب شیکوه*؛ در اینجا خداوند به کاستی‌هایی که در اعمال مسلمانان و شناخت ایمان آنان است اشاره می‌کند.

هر دو شعر، آشکارا، ملهم از *مُسَدِّس* حالی است. اقبال، در خلال جنگ، دو اثر بزرگ پدید آورد: *آسرار خودی* و *رموز بیخودی*.

این دو اثر را، مانند همهٔ اشعار فلسفی خود، به زبان فارسی سرود، زیرا بر سرِ آن بود که اندیشه‌های خویش را به مخاطبانی که بیرون از شبه قاره‌اند برسانند. در این آثار، او مفهوم عرفانی فارسی خودی (= خود/ نفس) را در معنایی مثبت بررسی می‌کند، در حالی که از مفاهیم عرفانی اسلامی سنتی انتقاد می‌کند و برای فرد در جامعه نقشی پویا قائل می‌شود. تأکید وی در این آثار و سایر آثار وی به زبان اردو و در اشعار فارسی، بر بنیاد پویایی و فعالیت در سطوح فرد و اجتماع است. او عقیده داشت که هر انسانی، به مثابهٔ خلیفهٔ خدا بر روی زمین، به طور فعال و مؤثر وظیفه دارد تا در رشد و شکوفایی خویش تا حداکثر امکان بکوشد. در سال ۱۳۰۳ ش (۱۹۲۴) مجموعه

بزرگی از اشعار خود را به زبان اردو با عنوان *بانگِ درا*^۱ منتشر کرد. این عنوان از آن نظر اهمیت دارد که حاکی از شناخت و درک اقبال از نقش و پیام خویش است: وی همچون بانگِ جرسی است که مسلمانان به خواب رفته و پراکنده هند را از خواب بیدار می‌کند و به کار و فعالیت وا می‌دارد و آنان را به سمت مرکز اسلام، کعبه در مکه، رهنمون می‌سازد. تا این زمان، اشعار وی توجه بسیاری را به خود جلب کرد، چندان‌که در سال ۱۳۰۱ ش، از سوی پادشاهی بریتانیا به وی نشانی اعطا گردید. متجاوز از ده سال پس از این دوره، بیشتر آثار مهم خود را به زبان انگلیسی (*احیای فکر دینی در اسلام*) یا به فارسی (*زبور عجم؛ جاویدان نامه*) منتشر کرد. در همه این آثار، اقبال روش منحصر به فرد خود را درباره تفسیر و بیان اندیشه‌ها و مفاهیم اسلامی، با استفاده از ترکیب ماهرانه‌ای از وسائل و ابزار ادبی و ذهنی و عقلانی غربی به منصفه ظهور می‌رساند. دو اثر بعدی او به زبان اردو، یکی *بالِ جبریل* (۱۹۳۶، Gabriel's Wing) و دیگری *ضربِ کلیم* (۱۹۳۷، The Stroke of Moses) نام داشتند. اولی برخی از شعرهای ناب اقبال را در خود دارد، از جمله قطعه معروفی درباره مسجد قرطبه^۲ که یادآور گذشته باشکوه مسلمانان است. اشعار اثر دوم، به‌طور کلی، نقد و انتقاداتی است درباره نظم اجتماعی و سیاسی حاضر، که هم بر بریتانیا و هم بر مسلمانانی که چشم‌پسته از روش‌های غربی تبعیت می‌کنند می‌تازد.

گذشته از آثار ادبی وی به زبان اردو فارسی و انگلیسی، اقبال متفکری منظم نیست؛ تضادهای فراوانی در آثار او هست؛ واقعیتی که بیان می‌کرد به‌نحوی بود که آزادی‌خواهان، محافظه‌کاران، واپس‌گرایان و پیشروان همگی قادر بودند آنها را بر طبق سلیقه و تمایل خویش تفسیر کنند. و حتی به نظر نمی‌رسد که از طریق کاربرد عملی اندیشه‌هایش به تفکر پرداخته باشد. برخی از آنها، مثل فراخواندن به اسلام «ناب» که از غل و زنجیرهای سنتی و تفاسیر دانشمندان مذهبی آزاد باشد، و نیاز به اجتهاد، نمونه عملی

1. Bāng-i darā

2. Cordobā

اصلاح‌طلبان اسلامی عصر اوست. تفسیر و برداشت مجدد او از مشارکت فعال موجودات انسانی در آفرینش پویا، فراخوان او به عمل فردی و مسؤولیت، و برداشت او از قرآن به مثابه وحیی که زمان و ابدیت را می‌گشاید، غیرمتعارف به شمار می‌رفت و مناقشاتی را در پی داشت. با وجود این، شعر اقبال به زبان اردو، با سبک صریح و روشن خود که به کلی به دور از صنایع بدیعی سنتی زبان و آرایش‌های ادبی است، برای مسلمانان هند که در جست‌وجوی رهبرانی با دید و نگرش سیاسی و منطقی بودند، جاذبه‌ای شگرف داشت.

هرچند که اقبال از سایر نویسندگان قرن بیستمی اردو زبان که درباره مضامین اسلامی مطالبی نوشته‌اند بسیار برجسته‌تر است، ولی اشخاص دیگری هستند که، به لحاظ بی‌بدیل بودن اندیشه‌هایشان یا به سبب محبوبیت آثارشان، باید از آنان یاد کرد. یکی از معاصران برجسته اقبال، عبیدالله سندی^۱ (درگذشته به سال ۱۳۲۰ ش/ ۱۹۴۱) است. سندی که به اسلام روی آورد، در آغاز در حوزه «دثوبند» تربیت شده بود و خود را از شاگردان شاه ولی‌الله به‌شمار می‌آورد، اما آثار او را بر مبنای شالوده‌ای قوی و انقلابی تفسیر می‌کرد. برداشت او این بود که اسلام قوه محرکه انقلاب اجتماعی است و نابودکننده امپریالیسم و فتودالیسم. جهاد، که شالوده این انقلاب اسلامی است، نیازی به خشونت ندارد؛ چنین جهادی می‌تواند حاصل تلاش قلم و وجدان نیز باشد. مفهومی که متصوفاً از وحدت وجود اراده می‌کردند، شالوده اندیشه‌های وی را، به منظور ایجاد وحدت مسلمانان هندی، قالب‌ریزی کرد. جای هیچ شگفتی نبود که بریتانیایی‌ها این «آتش پاره طغیان‌گر» (firebrand-ajitator) را بالغ بر بیست سال تبعید کنند.

اندیشه‌های سوسیالیستی نیز بر نوشته‌های برخی از علمای سنت‌مدار تأثیر گذاشت، به ویژه بر آثار حافظ الرحمان سیاروی^۲. او سعی دارد که سوسیالیسم را در چهارچوب اسلام تفسیر کند با این ادعا که تجمع و

1. Ubaidullāh sindhī

2. Hāfiz al-Rahmān sihvārī

انباشت ثروت در دست‌های نخبگان و برگزیدگان، مخالف با تعلیمات قرآنی است. قرآن، به تفسیروی، زکات را تجویز می‌کند که از درآمد مسلمان گرفته می‌شود، وسیله‌ای برای حصول اطمینان از این‌که ثروت به‌طور مساوی در میان اقشار ملت تقسیم شده است. آنانی که خداوند بدانها ثروت و هوش و مهارت بخشیده است، متعهدند که این مواهب را با کسانی که بهره‌ کمتری دارند تقسیم کنند. چنین جهت‌گیری مشابهی نسبت به عبیدالله سندی و سیواروی در حسرت موهانی^۱ (درگذشته به سال ۱۳۳۰ ش/۱۹۵۱) وجود داشت؛ شاعری با قریحه متفاوت و غیرمتعارف که بانی رواج مضامین و موضوعات اجتماعی - سیاسی در غزل است، نوع ادیبی که برای بیان تراژدی‌های عشق بی‌سرانجام برجای مانده است. غزل‌هایش را بسیاری از کسان شاهکارهای ادبی (وی را با عنوان «شاهزاده غزل‌سرایان» ستوده‌اند) به‌شمار آورده‌اند که پیام سوسیالیستی قدرتمندی دارد: اسلام در جوهر و ماهیت خود سوسیالیستی است. در دوران اخیر، شاعری که شاید به‌سبب انتقاد گزنده‌اش از نظام اجتماعی شهرت فراوان کسب کرد، به‌ویژه در پاکستان، فیض احمد فیض (درگذشته به سال ۱۳۶۳ ش) بود؛ با وجود این، همانند بسیاری از اعضای اردو زبان معاصر جنبش نویسندگان پیشرو، وی به‌طور صریح و آشکار به اسلام یا اصلاح اسلامی نپرداخت.

حسن نظامی پراستعداد (درگذشته به سال ۱۳۳۴ ش/۱۹۵۵) تا حدی از دیگران متفاوت بود؛ نویسنده‌ای پرکار که بیش از یکصد کتاب و مقاله در زمینه‌های گوناگون داشت که بر اعتبار وی می‌افزود. غالب این آثار به زبان ساده و روان و جالب اردو بود که تا حدی مبین محبوبیت و اشتها آنها است. حسن نظامی از فعالان «تبلیغ» بود؛ جنبشی اسلامی که می‌خواست تلاش‌های اصلاح‌طلبان هندو را تضعیف کند تا از گرویدن به هندوان پیشین روی برگردانند. «جنبش تبلیغ»، با وعظ‌های ناب و عالی و ادبیات، اعلام

می‌کرد که «تبلیغ» به آموزش مذهبی اسلامی قوی‌تر نیاز دارد، به‌ویژه برای توده‌های بی‌سواد که هنوز چشم به سنت‌های هندوان دارند. تقریباً با سیاقی متفاوت، نیاز به اسلامی شدن کامل زندگی مسلمانان، مضمون اصلی ایدئولوژی دست راستی سید ابوالاعلیٰ مودودی^۱ (درگذشته به سال ۱۳۵۸ ش/۱۹۷۹) نیز بود. مودودی و سازمان فعال وی، جماعت اسلامی، مبارزه‌ای بسیار سخت و جدی با تفسیرهای آزادی‌خواهانه و تجددگرایانه اسلام در دوران اخیر به راه انداخت، و اندیشه‌های خویش را با استفاده از نشریه اردو زبان ترجمان القرآن ابراز و پراکنده می‌کرد.

نوشته‌های مودودی، که به زبان‌های گوناگون ترجمه شد، به‌ویژه، از رهبری سکولار پاکستان و ارزش‌های غربی که در میان نخبگان اسلامی رواج داشت انتقاد می‌کرد. در عوض، مودودی از ایجاد و برپائی حکومت الهی (theocracy) حمایت می‌کرد که شریعتی تام و تمام و قالب‌ریزی شده بر آن حاکم باشد، یعنی دانشمندان مذهبی واجد شرایط آن را تفسیر کرده باشند. نقطه مقابل مودودی، غلام احمد پرویز، کارمند کشوری بود که به نشریه‌ای به نام طلوع اسلام پیوست که به تقلید از یکی از اشعار اقبال اصرار می‌ورزید که مسلمانان باید در جست وجوی صورت‌های جدیدی از خلاقیت باشند.

پرویز و گروه کوچک پیروان او تفسیری نسبتاً شجاعانه از واژه‌ها و مفاهیم قرآنی در قالب فرهنگ لغت چهارجلدی خاصی در میان نهادند؛ آنان اعتبار و مشروعیت حدیث را به مثابه شالوده‌ای برای ایجاد جامعه اسلامی نپذیرفتند. برطبق گفته‌های وی، دولت مجعول اسلام در دوران جدید نتیجه سرکوب باز و همه جانبه دین اصیل با تفسیرهای سنتی قانون‌مدارانه «علماً» بود. جای شگفتی نبوده که دانشمندان و علمای مذهبی گوناگون او را تکفیر کنند. خلاصه آن‌که، در قرن‌های نوزدهم و بیستم، ادبیات اردو شکوفایی آثار منظوم و منثوری را که به مضامین اسلامی می‌پرداخت شاهد بوده است.

1. Sayyid abu al-a'lā Māūdūdī

نویسندگانی که در اینجا بررسی شدند پهنه‌های گوناگونی در میان جامعه مسلمان هند را نشان می‌دهند. همچنان‌که جامعه خود تلاش مستمر داشته است که به تعریف خویش در محیطی اجتماعی - سیاسی و متحول بپردازد. در بیان ادبی این پهنه‌ها، نویسندگان اردو زبان نه تنها از نظر نوع ادبی که برگزیدند بلکه از نظر سنت‌هایی که الهام‌بخش آنان بود نیز متفاوت بودند. آنان در تفسیرهای خویش از نقش اسلام و وظایفی که مسلمان معتقد در جامعه معاصر دارد، تا حدی زیاد از یکدیگر متمایز بودند. اگرچه آنان، در مجموع، دامنه کلی دیدگاه‌ها و نظریات خود را بیان می‌دارند، ولی هریک از آنان به روش خاص خود با این آیه قرآنی موافق خواهد بود که: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»: خداوند ماهیت مردمان را تغییر نخواهد داد تا که آنان در نفس خویش تغییر پدید آورند. - سورة رعد/ ۱۱.

منابع

1. Ahmad, Aziz. *Islamic Modernism in India and Pakistan*, 1857 - 1964. <تجددگرایی اسلامی در هند و پاکستان، ۱۸۵۷ - ۱۹۶۴> London, 1967.
2. Ahmad, Aziz, and G.E. Von Grunebaum, eds. *Muslim Self - Statement in India and Pakistan*, 1857 - 1968. Wiesbaden, 1970.
<استقلال رأی مسلمانان در هند و پاکستان، ۱۸۵۷ - ۱۹۶۸>
3. Baljon, J. M. S. *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*. <اصلاحات و عقاید مذهبی پیرسید احمدخان> Leiden, 1949.
4. Hardy, Peter. *The Muslims of British India*. Cambridge, 1972.
<مسلمانان هند انگلیسی>
5. Matthews, D. J., Christopher Shackle, and Shahrukh Husain. *Urdu Literature*. <ادبیات اردو> London, 1985.
6. McDonough, Sheila. *The Authority of the Past: A Study of Three Muslim Modernists*. Chambersburg, Pa., 1970.
<اقتدار گذشته: بررسی سه تجددگرای مسلمان>
7. Sadiq, Muhammad. *A History of Urdu Literature*. 2d ed. Delhi, 1984.
<تاریخ ادبیات اردو>
8. Schimmel, Annemarie. *Gobriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*. Leiden, 1963.
<بال جبرئیل: مطالعه عقاید مذهبی محمد اقبال>

9. Schimmel, Annemarie. *Classical Urdu Literature from the Beginning to Iqbal*. <ادبیات کلاسیک اردو از آغاز تا اقبال> Wiesbaden, 1975.

10. Schimmel, Annemarie. *Islam in the Indian Subcontinent*. <اسلام در شبه قارهٔ هند> Leiden, 1980.

11. Smith, Wilfred Cantwell. *Modern Islam in India*. Re. ed. Loendon, 1946.

<اسلام نوین در هند>

12. TrouChritian W. Sayyid Ahmad Khan: *A Reinterpretation of Muslim theology*. Delhi, Ihi, 1978.

<سید احمد خان: بازگویی اعتقادات مسلمانان>

ادبیات ترکی

سراح جی. مامنت آتیس^۱

پیدایی ارزش‌ها و مضامین اسلامی در ادبیات ترکی قرن ۱۹ و ۲۰ نسبت به ادبیات دوره پیش از آن به کلی متفاوت است؛ زیرا [ادبیات مزبور] در چارچوب مبارزه برای بقا و تعریف مجدد از فردیت و دولت رخ می‌دهد. مسلمانان ترک زبان امپراطوری ضعیف و کوچک شده عثمانی (حدود ۶۹۹ - ۱۳۳۶ ق) بازسازی‌های به شیوه غرب دوره تنظیمات (۱۲۵۵ - ۱۲۹۳ ق)^۲ را پذیرا شدند تا صرفاً شاهد بیدار شدن ملی‌گرایی در میان جمعیت غیر ترک باشند. همزیستی نسبتاً مسالمت‌آمیزشان در طی بیش از ۵ قرن، با شکست کامل و غافلگیرکننده جنگ‌های بالکان و شکست نهایی و تجزیه امپراطوری عثمانی توسط قدرت‌های متحد در جنگ جهانی اول به بن‌بست رسید. از ویرانه‌های این امپراطوری اسلامی دارای نژادهایی متعدد، یک دولت - ملت کوچک ترک شکل گرفت که به عنوان جمهوری غیردینی در ۱۳۰۲ ش تأسیس شد. این دوره از دگرگونی‌های بنیادی اجتماعی و اغتشاشات ویرانگر و تکان‌دهنده، تغییراتی عمیق در کارکرد و آشکال ادبیات ترکی به وجود آورد.

1. Sarāh G. Moment Atis

۲. تنظیمات یا «تنظیمات خیریه» عنوان اصطلاحی است که در سلطنت سلطان عبدالحمید در شعبان ۱۲۵۵ (۱۸۳۹) در اداره امور حکومت عثمانی آغاز گردید و در حدود ۱۸۸۰ با آغاز خودمختاری سلطان عبدالحمید دوم پایان یافت. (نقل از دائرةالمعارف فارسی، زیرنظر غلامحسین مصاحب) - ن.

پیش از نوآوری‌های به شیوه غرب در قرن ۱۹، ادبیات ترکی عثمانی تحت سلطه شعر، شیوه مطلوب بیان هنری نزد تمام لایه‌های اجتماعی بود؛ اعم از آنچه شعرای دانشور دیوانی (دربار) عثمانی در قالب‌های عروضی عربی - ایرانی می‌سرودند یا بداهه‌خوانی عاشق‌های بیدار مردمی در هجاهای سنتی ترکی. این اشعار ماقبلِ مدرن مملو از ارزش‌های عرفان اسلامی بود و رنج جدایی از محبوب، چه الهی و چه انسانی، یکی از انگیزه‌های زیبایی شناسانه اولیه آن را تشکیل می‌داد. هم شعر دیوانی نخبگان عثمانی و هم شعر معمولی عاشق‌ها و سنت‌های شعری خلق را باید از سنت اشعار مذهبی تکیه‌های درویشان، که روی تمام طبقات اجتماعی تأثیر گذاشت، جدا نمود.

هنگامی که تغییرات ویرانگر در جامعه عثمانی در دوره تنظیمات شروع شد، تأکید بر روی شعر از یک کندوکاوِ درونی و معنوی در روح انسان در بستری مذهبی - فلسفی به سمت توجه به واقعیات اجتماعی و سیاسی بیرونی تغییر یافت. انواع تازه‌ای در ادبیات پدید آمدند و به عنوان ابزار مؤثری برای بیان دیدگاهها در مورد مطالب معاصر مانند: مشروطیت، برده‌داری، میهن پرستی، حقوق زنان، استبداد، اتحاد اسلامی، آزادی فردی، ازدواج‌های سنتی (ازدواج‌هایی که با انتخاب والدین صورت می‌گرفت) به کار رفتند، و تأثیرات فرهنگ غربگرا، نظام ارزشی و شیوه زندگی در استانبول دوره عثمانی را تغییر داد. اولین نمونه داستان کوتاه برای خوانندگان ترک عثمانی، ترجمه تلماک، داستان ماجراجویی و آموزنده آبه‌فنونل^۱ بود که یوسف کامل پاشا در ۱۲۷۶/۱۸۵۹ ق آن را ترجمه کرد و تا اندازه‌ای به دلیل موضوع سیاسی آن، که تأکید داشت حکام برای رعایانشان هستند و نه بالعکس، در طی سال‌های ۱۲۷۷ ق و ۱۲۸۷ بارها تجدید چاپ شد. در عثمانی، نخستین تجربه واقعی بر روی انواع نثر اروپایی نه بر عهده شیفتگان ادبیات بلکه بر عهده روزنامه‌نگاران متنفذ، متفکران سیاسی و

1. Abbé Fénelon

آموزگاران اجتماعی قرار گرفت که بسیاری از آنها در دستگاه دیوانی عثمانی خدمت می‌کردند.

شخصیت‌های اصلی دورهٔ تنظیمات، چون ابراهیم شناسی افندی (۱۲۸۸ - ۱۲۴۲ ق)، ضیاء پاشا (۱۲۹۷ - ۱۳۴۱ ق)، نامق کمال (۱۳۰۵ - ۱۲۴۲ ق)، احمد مدحت افندی (۱۲۶۰ - ۱۳۳۰ ق)، ادبیات را ایزاری مؤثر و شیوه‌ای متقاعدکننده برای انتقال مفاهیم سیاسی و ارزش‌های اجتماعی ناآشنا برای بیشترین تعداد مخاطبان یافتند. اولین اجرای تئاتر جدی که به ترکی عثمانی نوشته شده بود، ازدواج شاعر^۱ بود؛ کمدی تک‌پرده‌ای که فساد روحانیان [عثمانی] را به سُخره می‌گرفت و مراسم ازدواجی را که در غیاب عروس انجام می‌شد مورد انتقاد قرار می‌داد. مؤلف آن، شناسی، آن را در ۱۲۷۷ ق به صورت پاورقی در ترجمان احوال، روزنامه‌ای که خود سردبیری‌اش را به عهده داشت، چاپ کرد. ادبیات و روزنامه‌نگاری در طول دورهٔ تنظیمات در خلق و گسترش و آگاه کردن افکار عمومی، همکاران نزدیک یکدیگر بودند.

اگر نویسندگان و شعرا گرایش داشتند که نقش ادبیات را آموزنده، تأثیرگذار یا ارتباط گیرنده با مردم بدانند، ادبیات به نوبهٔ خود به عنوان جایگاهی برای بحث‌های عقیدتی روشنفکران مذهبی عمل کرد. چنانچه تاریخ‌نگار مشهور قرن نوزدهم ادبیات ترکی، احمد حمدی تانیپنار (۱۲۸۰ - ۱۳۴۱ ش)، که خود شاعر و داستان‌نویس بود، اشاره کرده است، مبارزهٔ میان عقاید مختلف، هریک متناسب با واقعیت‌های اجتماعی جداگانه است که در معنای واقعی، تاریخ اصلی ادبیات معاصر ترکیه را می‌سازد. در چارچوب ظهور این کشمکش‌های مسلکی بود که نقش مضامین اسلامی دربارهٔ مسائل سیاسی و اجتماعی روشن‌تر شد و هماهنگ با بسیاری موضوعات جدید، منعکس‌کنندهٔ دیدگاه‌های متفاوت جنبش‌های روشنفکری - سیاسی - ادبی گردید. این دیدگاه‌های متضاد، به طور متعارف، تحت چهار عنوان خلاصه

می‌شوند، که هریک با یک یا چند شخصیت ادبی مهم مربوطاند: «عثمانی‌گرایی» با نامق کمال (۱۲۵۶ - ۱۳۰۵ق)؛ «غرب‌گرایی» با توفیق فکرت (۱۲۸۴ - ۱۳۳۳ق)؛ «اسلام‌گرایی» با محمد عاکف اِزْشِی^۱ (۱۲۹۰ - ۱۳۵۵ق)؛ «ترک‌گرایی» با ضیاء گوگ‌آلپ^۲ (۱۲۹۳ - ۱۳۴۳ق). اما در آثار اولین نسل تنظیمات‌چی‌ها، مضامین اسلامی نمودی مشخص ندارند، اگرچه ارزش‌های اسلامی ممکن است به‌عنوان اساس متن وجود داشته باشد، و از موضوعات دینی شعر سنتی نیز یکباره صرف‌نظر نشده باشد. برای مثال مجموعه اشعار ابراهیم‌شناسی، منتخبات آثار - که با تأسیس دومین روزنامه‌اش تصویر افکار در ۱۲۷۹ق، برای توسعه روزنامه‌نگاری جدید و شیوه جدید نثر تفسیری برپایه ترکی محاوره‌ای، جهت تعیین کرد - فاقد نعت (مدح پیامبر) اما شامل مناجات است. به‌هرحال، مندرجات دومی، منعکس‌کننده موضعی جدید در ادبیات عثمانی است، که در آن شاعر، بیش از بیان مرسوم درباره ایمان کور به قدرت و بخشندگی خدا، دلیلی متقن را برای وجود خدا از طریق تأمل در نظم و زیبایی دنیای مخلوق می‌جوید. اما محتوای اسلامی، بخش اصلی شاهکار شناسی نیست؛ این اثر، که در آن سمت‌گیری دوگانه «به‌سوی غرب» و «به‌سوی مردم» را پیش‌بینی می‌کند، پایه عقیدتی جمهوری ترکیه و در خدمت سرچشمه اولیه ادبیات جدید ترکی قرار گرفت. ازدواج شاعر شناسی، این سمت‌گیری دوگانه را مشابه با کم‌دی ازدواج اجباری مولیر نشان می‌دهد، و با استفاده ماهرانه از روش‌ها و زبان کم‌دی بومی، از خصوصیات تئاتر سنتی سایه‌ها (kara-göz)، تئاتر عامه‌پسند میدانسی (orta oyunu)، و داستان سرایی حرفه‌ای در قهوه‌خانه (meddah) بهره می‌گیرد.

اهمیت نقش ابراهیم‌شناسی، به عنوان طلایه‌دار جهت‌های اصلی بعدی در ادبیات ترکی، مستلزم توجه به ماهیت واکنش او در برابر اصول نژادپرستانه تفکر شرق‌شناسی فرانسوی است، که او در طی دو دوره اقامت

1. Mehmet Ākif' Ersoy

2. Ziyā Gökāl̄p

در پاریس (۱۲۶۵ - ۱۲۷۰ و ۱۲۸۲ - ۱۲۸۷ق) در آن غوطه می خورد. او که به محافل شرق شناسی و ادبی و علمی، توسط دوستش ساموئل دوساسی، پسر شرق شناس معروف سیلوستر دوساسی، معرفی شد، با چهره های برجسته ای چون ارنست رنان، لامارتین، لیتره^۱ و پاوه دوکورتی^۲ مراوده داشت. فرهنگ لغات ترکی - شرقی شخص اخیر (انتشار یافته به سال ۱۸۷۰) حکایت از کمک و سهم دوست و معلم دانشمندش، ابراهیم شناسی، دارد. در زمانی که بیشتر نویسندگان عثمانی جوان، که از لحاظ سیاسی فعال بودند - از جمله داستان نویس، نمایشنامه نویس، روزنامه نگار و شاعر معروف نامق کمال - و به اتحاد و پیشرفت تمام اتباع عثمانی تحت سلطنت مشروطه، با حقوق برابر و بدون در نظر گرفتن نژاد، قوم، زبان یا مذهب می اندیشیدند، توجه ابراهیم شناسی متوجه مشخص کردن خصوصیات هویت ترکی به طور اخص بود. او از طریق مجموعه مثل ها، ضروب امثال عثمانیه، تدوین شده در ۱۸۵۱ (۱۲۶۷ق) در پاریس و چاپ شده در استانبول در ۱۸۶۳، به عنوان منبعی که خیزد عوام و ویژگی تفکر ملت را نشان می داد و نیز از طریق تدارک یک فرهنگ بلند پروازانه ریشه شناسی که به حفظ ریشه ها و رشد زبان ترکی کمک می کرد، به این کار دست یازید. علی رغم تمایل ملی گرایی نژاد پرستانه اولیه، که محیط شرق شناسانه ای که در آن قرار داشت مشوق آن بود، شناسی ضرب المثل های عربی و فرانسه را در ضروب امثال عثمانیه خود گنجانده. این شاید نشانه کوششی برای رد آن چیزی باشد که ادوارد سعید (شرق شناسی^۳، نیویورک ۱۹۷۸) آن را درباره ارنست رنان، دوست نزدیک شناسی، گفته است: «تبعیض نژادی رسوا علیه سامی ها» (یعنی مسلمانان و یهودیان). شناسی می توانست با ارائه شواهدی از ضرب المثل ها درباره ارزش های مشترک ذاتی بین فرهنگ های اروپایی و شرقی به شکاف غیر قابل جبرانی که یک شرقی مسلمان از پافتاده را از غرب

1. Litte'

2. Pavet de Courteille

3. Orientalism

مسیحی جدا می‌کرد، اعتراض کند؛ شناسی، با تأکید بر ریشه‌های غیرسامی مسلمانان ترک‌زبان، از طریق کارِ ریشه‌شناسی‌اش، امکان یافت که راه فرار سریعی برای خود و سایر ترک‌زبانان از نگرش نژادپرستانهٔ دوستان پارسی‌اش، در دوره‌ای که غالباً اروپاییان کلمهٔ «ترک» را به شکلی یکسویه برای تمام اتباع مسلمان حکومت عثمانی به کار می‌بردند، بیابد.

برخوردها شناسی با احساسات ضد اسلامی حلقهٔ آشنایان اروپایی‌اش باعث پیدایش مضامین اسلامی، به‌طور اخصّ، در آثار ادبی او نشد.

گاهی به نظر می‌رسد که نقطهٔ مقابل او نامق کمال باشد؛ انقلابی ادیب قدری جوانترِ دورهٔ تنظیمات که به همان اندازه مهم است، و به نظر می‌رسد سرگذشت‌نامه‌هایی که دربارهٔ فرماندهان نظامی موفق مسلمان نوشته است: صلاح‌الدین (۵۳۱ - ۵۸۹ق)، محمد فاتح (۸۳۲ - ۸۸۶ق)، و سلطان سلیم اول (۸۷۲ - ۹۲۶ق)، علناً پاسخی به خواننده‌های او از مورخان فرانسوی باشد. در مقاله‌ای چاپ ۱۸۷۲ در عبرت، روزنامهٔ عثمانی‌های جوان، که پس از بازگشت او به استانبول از تبعیدسیاسی به پاریس و لندن انتشار یافت، نامق کمال از تعصبی که در علمای اروپا دیده بود با عنوان «اروپا شرق را نمی‌شناسد» انتقاد کرد؛ و در ۱۸۸۳ / ۱۳۰۰ق، هنگامی که در تبعید سیاسی داخلی به سر می‌برد، ردّیه‌ای موسوم به «مدافعه نامهٔ رنان» دربارهٔ سخنرانی رنان، علم و اسلام (که وسیعاً درباره‌اش تبلیغ شد و مضمون آن این بود که اسلام به‌طور فطری مغایر با پیشرفت علمی است) نوشت. اما منظور این نیست که صرفاً عکس‌العمل، زمینهٔ مضامین اسلامی است که در آثار ادبی مهم نامق کمال به چشم می‌خورد، یا این که چنین مضامینی تشکیل‌دهندهٔ نقطهٔ تمرکز اصلی این محصول پرشور ادبیات اسلامی است. شاید بتوان گفت که نامق کمال، بیشتر برای «قصیدهٔ حریت» اش معروف شده، که بازتاب تعهد او به ایدئال روشنگرانهٔ اروپایی دربارهٔ آزادی فردی است، و نمایشنامه‌اش، وطن یا سیلستر، که متن آن تأکید بر میهن‌پرستی برای وطن عثمانی بیش از وفاداری به خاندان عثمانی (آل عثمان) است. این

اثر، هنگامی که در ۱۲۹۰ق اجرا شد، چنان موفقیت مردمی کسب کرد که سبب تبعید او از طرف سلطان عبدالعزیز (۱۲۷۸ - ۱۲۹۳ق) و تعطیل نمایش و روزنامه‌اش شد. قهرمان میهن پرست وطن شاید اسلام بیگ نامیده شود، اما اصطلاح نشان‌دهنده هویت دسته، که سربازان داوطلب آن در محاصره سیلستر در بالکان به کار می‌بردند، «عثمانی» است نه «مسلمان» و نه «ترک». «ما عثمانی هستیم» ترجیع‌بند تورکو (نوعی آواز محلی‌ای میهن پرستانه آنهاست، همچنان که تمایلشان را به دادن زندگیشان برای عشق به میهن و پیروزی مرگ در جنگ بیان می‌کنند. این که نامق کمال به سادگی به خواننده‌اش پیشنهاد یک ایدئولوژی ساختگی روشنفکرانه عثمانی را نمی‌کند ممکن است در وجود اندیشه‌ای مردمی و مشابه درباره شناخت مردم همان دوره در شعر تکان‌دهنده حماسه ۹۳ (ترانه حماسی ۱۲۹۳ق) از آوازه‌خوان دوره گرد عاشق شنلیک (۱۲۷۰ - ۱۳۳۲ق) اهل قارص در شمال شرق ترکیه یافت. شاعر موسیقیدان، با استفاده از ترجیع‌بند «تا زنده‌ایم، وطن خود را تسلیم به دشمن نمی‌کنیم»، مسلمانان را فرا می‌خواند تا موجب افتخاری بیشتر برای خاندان عثمانی در دفاعشان از قلعه قارص و مقاومت در برابر تهاجم روسیه به شرق آناتولی بشوند.

سایر آثار مهم نامق کمال به موضوعات خاص اسلامی پرداخته است. برای مثال نمایشنامه پانزده پرده‌ای او موسوم به جلال‌الدین خوارزمشاه، به سان داستان ناتمامش، جزمی، مضمونی که ارائه می‌کند اتحاد اسلامی میان شیعه و سنی از طریق ازدواج باشکوه قهرمان است. علاوه بر این در شعر نامق کمال، حتی هنگامی که مضامین تازه سیاسی و اجتماعی ارائه می‌کند، اشاراتی به تاریخ اولیه اسلام مانند برخی تصورات بسیار هیجان‌آور دیده می‌شود. نامق کمال، همچون دوست و همکار نزدیک عثمانی جوانش، ضیاءپاشا (۱۲۴۱ - ۱۲۹۷ق)، حتی زمانی که از عروض و چارچوب‌های اشعار محلی ترکی به عنوان بنیادی برای شعر جدید دفاع می‌کند، در کار خود وابسته به عروض سنتی و چارچوب‌های اشعار دیوانی، خصوصاً قصیده،

غزل، مرّبع، شرقی، تاریخ، قطاع و ترکیب‌بند باقی می‌ماند. اما این وابستگی به عروض و اشکال سنتی شعر دیوانی مانع از این نمی‌شود که نامق‌کمال نقدی‌گزنده موسوم به تخریب‌خرابات ننویسد. او این اثر را هنگامی نوشت که همراه همکار عثمانی جوانش، ضیاء پاشا، در تبعید - شاید با الهام از منتخبات دوستان شرق‌شناسی که طی دو سال در لندن (۱۲۸۵ - ۱۲۸۷ق) آنان را ملاقات کرده بود - خرابات (گزیده‌ای سه جلدی از اشعار عربی، فارسی، جغتایی و اشعار دیوانی عثمانی) را منتشر کرد (۱۲۹۱ق). نامق‌کمال عرضه اشعار دیوانی عثمانی و مضمون اسلامی سنتی آنها را توسط دوستش، به عنوان کسانی که راهگشای مسیری جدید برای ادبیات ترکی عثمانی بودند، خیانتی به تمام آرمان‌هایشان دانست. با این همه - همان‌طور که محققان متعدد، چون احمد اوین، اشاره کرده‌اند (ریشه‌ها و گسترش داستان ترکی^۱، مینیاپولیس، ۱۹۸۳) - معروف‌ترین داستان نامق‌کمال و یکی از اولین داستان‌های کوتاه به زبان ترکی، به نام *انتباه*: سرگذشت علی‌بیگ، (۱۸۷۶/۱۲۹۳ق)، ردّ و نشان قاعده سنتی شعر و نثر عثمانی را برخورد دارد، اگرچه که این تراژدی رمانتیک و بسیار محبوب در میان داستان‌های ترکی در دهه‌های ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰، شباهت‌های بسیار با *مادام کاملیای الکساندر دومای* پسر دارد. این داستان، که اثری اخلاقی - انتقادی درباره خودنمایی‌های پسران ولخرج نیمه اروپاگرای خانواده‌های مرفّه عثمانی است، مانند بیشتر آثار نامق‌کمال، منعکس‌کننده مضامین اسلامی به‌طور اخصّ نیست.

نامق‌کمال، به عنوان یک داستان‌نویس، تحت‌الشعاع احمد مدحت افندی، هم‌دوره پرکارش قرار دارد، که بیشتر مقالات روزنامه‌ای و آثار تخیلی‌اش، شامل ۲۹ داستان کوتاه، پس از لغو قانون اساسی عثمانی‌های جوان (۱۲۹۳ق) به دست سلطان عبدالحمید دوم و تحت تحمیل سانسوری سرکوبگر، منتشر شد. اما این سانسور مانع از آن نشد که احمد

1. *Origins and Development of the Turkish Novel*

مدحت نقش منتقد اجتماعی را به عهده نگیرد یا به آموزش خوانندگانش در تمام شاخه‌های علم و فلسفه معاصر اروپایی کمک نکند. احمد مدحت، که علائق دائرةالمعارفی داشت، نقش ریش سفید را در آموزش مردم در دوره پیش از گشایش اولین دانشگاه جدید ترکی به عهده گرفت. او که مدافع محافظه کار رژیم سلطان حمید محسوب می‌شد، به انجام تغییر ترقی خواهانه تدریجی از طریق تعلیم و تربیت همگانی، به عوض تحمیل حرکات انقلابی، اعتقاد داشت. او صاحب تعدادی دستگاه چاپ بود، و به عنوان پسر مغازه داری کوچک که زمانی نیز در بازار ادویه استانبول شاگردی کرده بود، بیش از هر نویسنده دیگر در آن زمان می دانست که چگونه مخاطبان بیشتری جلب کند؛ بنابراین از طریق نوشته هایش ثروتمند شد. اگرچه مضامین اسلامی را نمی توان تشکیل دهنده بعد اصلی کارهای احمد مدحت دانست، ولی او مسلمانی متعهد با اعتقادات محکم بود که عهده دار دفاعی آشکار از اسلام (مدافعه، استانبول، ۱۸۸۲) در برابر این ادعای اروپاییان بود که اسلام مانع جدی در برابر تغییر و تحول اجتماعی و پیشرفت علمی است. همان طور که ا.ه.د. تانپینار اشاره کرده، احمد مدحت حتی تا حد تطبیق دادن داده های لامارک درباره فسیل ها با اوصاف خلقت در قرآن تلاش کرد. او که آگاه بود که اروپاییان از موقعیت حقیر زنان مسلمان برای بدنام کردن فرهنگ اسلامی استفاده کرده اند، صدایش را در دفاع از حقوق زنان بلند کرد، و خصوصاً برای حقوق برابر در امر تعلیم و تربیت بحث کرد. همان طور که پرتونایلی بُرتا^۱ و سپس نیازی بِرُکس^۲ درباره پیشرفت سکولاریسم در ترکیه (مونترآل، ۱۳۴۳ش) اشاره کرده اند، احمد مدحت حتی روزی را که زنان وارد تمام مشاغل بشوند پیش بینی کرد؛ اما دشوار بتوان او را از نخستین فمینیست های مسلمان به حساب آورد، چنانچه داستان های او غالباً منعکس کننده ارزش های ضمنی و برخوردهایی است که ناقض مضامین فمینیستی مصرح در مقالاتش است. برای مثال

1. Pertev Naili Bortāv

2. Niyāzi Berkes

داستان معروفش فلاطون بیگ و راقم افندی^۱ (۱۸۷۵) را می‌توان نام برد. این اثر، که شیفتگی ابلهانه و سطحی فلاطون بیگ نسبت به تمام چیزهای اروپایی را با علائق سنجیده راقم افندی اهل مطالعه و کوشا مقایسه می‌کند، دومی را تیپ نمونه معرفی می‌کند؛ اگرچه درست هنگامی که باکنیز مطیع و وفادارش، که راقم افندی از کودکی او را تربیت کرده، ازدواج می‌کند، صاحب بچه‌ای از معشوقه فرانسوی‌اش می‌شود.

اولین زن نامدار مسلمان و فمینیست عثمانی، فاطمه عالیه خانم (۱۲۸۱-۱۳۵۵ق)، داستان‌نویس بود که دیدگاه‌های خود را درباره مسائل زنان، نه فقط از طریق داستان‌هایش - محاضرات (استانبول، ۱۸۹۲)، رافت (استانبول، ۱۸۹۷)، عودی (استانبول، ۱۸۱۹) - بلکه همچنین از طریق رسانه‌های جدید چون مجلات و گاهنامه‌های زنان ارائه داد. در قسمت‌هایی از *نِسوان اسلام* (استانبول، ۱۸۹۱)، که ترجمه انگلیسی آن به توسط پُرکِش (۱۹۶۴) در دسترس است، او به عنوان مسلمانی مؤمن، به نحوی مؤثر، برضد موضع برخی از روشنفکران مسلمان و علما، درباره موضوع بحث‌انگیز چند همسری بحث می‌کند. سال‌های اولیه زندگی و تحصیلات او در فاطمه عالیه خانم یا ظهور یک مؤلف عثمانی زن (استانبول، ۱۸۹۳) تألیف احمد مدحت افندی تشریح شده است.

اگرچه در حداقل سه دهه آخر قرن ۱۹، تقریباً تمام مردان داستان‌نویس عثمانی به مسائل زنان پرداخته‌اند، به نظر می‌رسد که تمرکز داستان‌های آنان بر مسائلی است که نتیجه یکسانی برای موقعیت مردان هم داشته باشد، از قبیل ازدواج‌های سنتی و نهاد برده‌داری. زیرپا گذاشتن فاحش ارزش‌ها در ازدواج سنتی، که والدین برای منفعت فرزندان‌شان ترتیب می‌دادند، از مضامین اصلی این دوره بود. تعشق طلعت وفتنت (۱۸۷۲) از شمس‌الدین سامی (۱۲۶۶ - ۱۳۲۲ق)، که برخی آن را اولین رمان عثمانی می‌دانند، علی‌رغم شباهت‌هایش به سنت داستان‌سرایی سنتی عاشق‌های ترکیه

1. Felâton Beyle Râkım Efendi

(حکایت)، با مرگ تراژیک دودلداده جوان پایان می‌پذیرد. زیرا قهرمان زن، علی‌رغم میلش، به ازدواج مردی ثروتمند درمی‌آید. او از وصلت سر باز می‌زند و خودکشی می‌کند و محبوبش نیز به او تاسی می‌کند. شوهر نیز، با خواندن یادداشتی که از گردن‌بند همسر جوانش پیدا می‌کند می‌فهمد که او در واقع دختر گمشده خودش بوده؛ پس، از لحاظ عصبی درهم می‌شکند و از اندوه می‌میرد.

دومین موضوع مهم برای محکومیت اجتماعی، نهاد برده‌داری بود، که اگر چه غیر قانونی اعلام شده بود ولی همچنان در داستان‌های ربع آخر آن قرن مورد انتقاد شدید بود؛ مانند سرگذشت (۱۸۸۹) اثر سامی پاشازاده سزایی (۱۲۷۵ - ۱۳۵۵ق). ممکن است که در این اثر تنش میان عشق رمانتیک با امنیت مالی و موقعیت اجتماعی، که در برخورد میان دو نسل از یک خانواده ثروتمند عثمانی منعکس می‌شود، یکی از عواملی باشد که به مرگ آقازاده جوان و خودکشی مصیبت بار کنیز محبوبش، قهرمان زن داستان، می‌انجامد؛ اما این تراژدی در اساس خواهان الغای برده‌داری است. سومین مضمون مهم داستان کوتاه عثمانی را رجایی‌زاده محمود اکرم (۱۲۶۳ - ۱۳۳۳ق) در دیوانه کالسکه نشان داده است، که یکی از معروف‌ترین داستان‌های کوتاه سال‌های ۱۲۹۷ق بود. همچون بدبختی‌های علی بیگ اثر نامق کمال و فلاطون بیگ و راقم افندی اثر احمد مدحت، این داستان رفتار نسلی غوطه‌ور در هوس‌ها و رسوم اروپایی را به سُخره می‌گیرد. اما ماجراهای قهرمان ولخرج دیوانه کالسکه بیشتر سرگرم‌کننده است تا تراژیک. بهروز بیگ شاید کالسکه تجملی‌اش را به طلبکارانش ببازد و از یک توهم‌زدایی مسخره در عشق رنج ببرد، اما در پایان می‌تواند به عمارت راحت ولی از مُدافتاده مادرش در محلی آبرومند در نزدیکی استانبول بازگردد.

درست همان‌طور که داستان رجایی‌زاده مشخص‌کننده مضمون اصلی داستان در این دوره است، اشعار به‌شدت منعکس‌کننده حالات احساسی

است که غالباً آن را ضایع‌کننده آثار ادبی ۳۳ سال حکومت سلطان عبدالحمید دوم (۱۲۹۳ - ۱۳۲۶ق) می‌دانند. رجایی زاده برای دخترش که به هنگام تولد می‌میرد متأثر است و برای عدم توانایی اش در بازیابی جای دقیق گور او پس از گذشت ۱۵ سال مرثیه می‌خواند. در آه نژاد^۱، شاعر سوگوار مرگ پسر خود است؛ درد و رنج او با دیدن جای پای کوچک بچه در باریکه راهی در باغ زنده می‌شود. این آوازه‌های کودکان افسرده، هر دو، در وحشت از نابودی مادی یادبودهای فناپذیر زندگی می‌کنند و خبر از ناآرامی روحی در مقابل ماتریالیسم علمی می‌دهند. این را باید از توصیفات شاعرانه قدیم‌تر درباره عذاب روحی به هنگام جدایی از محبوب یا شکایت ماوراءالطبیعی از طبیعت فناپذیر تمام چیزهای زنده جدا کرد.

تشویش ماوراءالطبیعی، که آلفرد نورث وایت هد (علم و دنیای جدید، نیویورک، ۱۳۰۴ش) آن را ویژگی قرن ۱۹ دانسته و در مورد شعر رمانتیک انگلیس آن را به عنوان «امتناع حسی و جدای از پذیرش ماتریالیسم انتزاعی علم» مشخص کرده، در چارچوب ادبیات ترکی عثمانی، قوی‌ترین نمونه‌اش در آثار شاعر و نمایشنامه‌نویس پرکار، عبدالحق حامد ترخان (۱۲۶۸ - ۱۳۵۶ق) به چشم می‌خورد. مانند بسیاری از هم‌نسلانش او با آثار ادبی کلاسیک دو تمدن رشد کرده بود، لذا همان قدر از سنت‌های رمانتیسیم فرانسوی و انگلیسی مطلع بود که از عرفان ایرانی و ترکی. در یکی از معروف‌ترین اشعار این دوره، مقبره (۱۸۸۵)، او از سنت مرثیه عثمانی فاصله می‌گیرد تا رنج خود را از مرگ همسرش، در قالب پرسشی که باعث رنج خودش هم می‌شود، درباره اساس ماوراءالطبیعی وجود انسان مطرح کند.

اما مشارکت عبدالحق حامد ترخان و بخش کاملی از نخبگان ادبی

عثمانی در آنچه که ماسائومی یوشی^۱ (نفس تقسیم شده: چشم‌اندازی بر ادبیات ویکتوریایی^۲، نیویورک، ۱۹۶۹) آن را «ادبیات روحاً افسرده قرن نوزدهم» نامیده تماماً یکسویه باقی مانده است. اگرچه داستان‌سرایان و شعرای عثمانی وسیعاً به زبان فرانسوی و به میزانی کمتر به انگلیسی مطالعه می‌کردند، اما هنگامی که نفوذ ادبی رمانتسیسم آلمانی و سمبولیسم فرانسوی قاره‌ها را درنوردید، زنان و مردان اهل ادب اروپایی فرصتی کم و عدم تمایل برای استفاده از تجلیات پدیده میان فرهنگی ترکیه عثمانی داشتند؛ علی‌رغم این واقعیت که شیفتگی نسبت به شرق رکن مهم جنبش رمانتیک فرانسه را تشکیل می‌داد. پیوستگی با تفکر و شیوه ادبی اروپا در ترکیه عثمانی، در طیف آخرین بخش از قرن نوزدهم، بی‌تردید به این دلیل تسهیل شد که سمت‌گیری ماوراءالطبیعی رمانتسیسم و سمبولیسم، مانند علائق علمی احمد مدحت افندی، در دوره سرکوب شدید سیاسی بی‌خطر بود، به‌ویژه هنگامی که آخرین سلطان مقتدر عثمانی برای حفظ تمامیت ارضی امپراطوری تلاش می‌کرد که قبلاً کنترل مؤثر خود بر نظام مالی و گمرکی آن را از دست داده بود. همان‌طور که عالِم ادبی برجسته ترک، محمد کاپلان اشاره کرده است، مقبره عبدالحق حامد نه فقط مرگ محبوب شاعر، فاطمه‌خانم، بلکه مرگ ادبیات آرمان‌خواهی اجتماعی و تعهد سیاسی را نشان می‌داد که در دوره تنظیمات، شناسی و نامق کمال شروع کرده بودند. این امر بدبینی و افسردگی عمیق جنبش ادبیات جدید را در پی آورد. مجله ادبی مصور وابسته به این جنبش ثروت فنون بود که از ۱۳۱۴ ق (۱۸۹۶) تا بسته‌شدنش به‌وسیله سانسورچیان سلطان در ۱۳۱۹ ق (۱۹۰۱) - به دلیل خاطرنشان کردن سال انقلاب فرانسه - به مدیریت توفیق فکرت (۱۲۸۴ - ۱۳۳۳ ق)، پیش‌تاز قلم‌آزمایی در اشکال شعری جدید اروپا درآمد. اگرچه گروه ثروت فنون به عنوان محل تبادل نظر

1. Māsāo Miyoshi

2. *The Divided Self: A Perspective on the Literature of the Victorians*

عمومی به‌طور مؤثر ساکت شده بود، اما مباحثه ادبی در سالن روزهای سه‌شنبه شاعره نگارخانم (۱۲۷۲ - ۱۳۳۶ق) - که اشعار عاشقانه محزون او در ثروت فنون با تخلص «عریان قلب» چاپ شده بود - ادامه یافت. آثار مهم توفیق فکرت، که منعکس‌کننده بیزاری شدید از فرهنگ خویش و توجه نویافته به مسائل اجتماعی بود، بدون انتشار، وسیعاً پخش شد، که دو نمونه آن، غبار (۱۳۱۹ق)، تصویری نفرت‌انگیز از استانبول به عنوان فاحشه‌ای روبنده زده در چنگال فرمانروایی مستبد، و تاریخ قدیم (۱۳۲۳ق)، انتقادی موهن از نقش دین در تاریخ بشر، است. این سمت‌گیری اروپایی نخبه‌گرایانه و جهان وطن حلقه ثروت فنون، به‌ویژه در آثار داستان‌نویس بزرگ، خالدضیا اوشاقلیغیل^۱ (۱۲۸۳ - ۱۳۶۴ق) مشهود است. کتاب سیاه و آبی او (۱۸۹۷) نشانه مبارزات روشنفکرانه و هنردوستانه شاعری جوان است؛ و عشق ممنوع (۱۹۰۱)، که موفقیتی در تکنیک‌های ادبی واقع‌گراست، تصویری مشروح از علل روانشناسانه و نتایج عاطفی زنانه در دنیای بی‌بند و بار خانه‌های ییلاقی عثمانی در بُسفر ترسیم می‌کند. برتری مکتب کم عمر ثروت فنون و گروه ادبی فجر آتی (۱۳۲۷ - ۱۳۲۹ق)، که دنباله‌رو آن بود، حاکی از اهمیت تنشی مکرر و بنیادین میان ادبیات متعهد اجتماعی و ادبیات زیبایی‌پرست در تاریخ ادبیات ترکیه قرن بیستم است.

انقلاب ترک‌های جوان و آغاز دومین دوره مشروطه (۱۳۲۶ - ۱۳۳۶ق) با مباحثی درباره مسائل هویت فرهنگی و تشکل اجتماعی، که پیرامون موضوعی چون غرب‌گرا و اسلام‌گرا و ترک‌گرا متبلور شده بود، برای ایجاد رستاخیز در موضوعات سیاسی ادبیات، موقعیت فراهم کرد. موضع عثمانی‌گرایی آرمان‌گرای دوره تنظیمات نامق‌کمال، که تمام اتباع عثمانی را تحت سلطنتی مشروطه به اتحاد فراخوانده بود، با پیدایش جنبش‌های جدایی طلب ملی میان ملت‌های غیرمسلمان امپراطوری غیرعملی شد. به‌علاوه، از دست دادن اراضی و فجایعی که در ۱۳۲۹ - ۱۳۳۰ق به جمعیت

1. KHālit Ziyā Usākligil

مسلمان بالکان تحمیل شد، به بحث دربارهٔ امکانات باقی مانده برای بقای موجودیت سیاسی یا حتی اجتماعی مسلمانان ترک زبان افزوده شد. این چارچوب است که پیدایش ناگهانی مضامین اسلامی دارای انگیزهٔ سیاسی را در ادبیات و مناقشهٔ تندی که میان برجسته‌ترین شاعر غرب‌گرا، توفیق فکرت، و شاعر اسلام‌گرای پیشگام، محمد عاکف، درگرفت توجیه می‌کند. فکرت یک آرمان‌گرای انگلوفیل بود که به نظر می‌آمد آمادهٔ دورانداختن تمام میراث دینی و فرهنگی اجداد خویش است، تا هرچه بیشتر رؤیای خود را دربارهٔ تمدن غرب به عنوان تجسم ارزش‌های اخلاقی والا دربارهٔ آزادی و آزادی وجدان از محدودیت‌های نهادین حکومتی و دینی در آغوش بگیرد. محمد عاکف، که بیشتر عمل‌گراست، به طرح‌های استعماری و رفتار نادرست قدرت‌های اروپایی در بالکان، خاورمیانه، شمال آفریقا و هند اشاره می‌کند. از نظر او فقط جنبه‌های علمی و فنی تمدن غرب ارزش تقلید دارند. پیشرفت مادی برای ملت‌های مسلمان جهان، نه از طریق پروراندن ذهنیت غربی، بلکه به وسیلهٔ بازگشت به ارزش‌های اساساً مترقی اسلام اصیل، که می‌تواند از طریق حفظ ریشه‌ها و تکامل آنها دوباره شکوفا شود، به دست می‌آید.

محمد عاکف محتوای آموزندهٔ شعری را که چنین بحث‌هایی در آن انجام می‌شد به خوبی در اثرش، *خطابه از منبر مسجد سلیمانیه*، تصویر کرده است که یک روایت فوق‌العاده مهم اسلام‌گرا شامل یک هزار و دو بیت مسجع است که از عروض قدیمی استفاده کرده است و وزنی نزدیک به زبان محاوره و اصطلاحات عامیانه دارد. این درخواست پرشور از مسلمانان عثمانی، که به خود بیایند (چاپ اول ۱۹۱۲ق)، شایستهٔ توجه دقیق است؛ این اثر نه فقط در مقطعی بحرانی از زمان نظراتی روشن و پرشور در اختیار دیدگاه اسلام‌گرا نهاد، بلکه نکات اصلی مباحثه‌ای را اعلان کرد که در دهه‌های بعدی در نقدهای علمی - اجتماعی دربارهٔ نظریات نو سازی براساس نمونهٔ غربی توسعه از نو ظاهر شدند. نکات برجستهٔ مباحثهٔ عاکف

با ذکر برخی جزئیات بیان خواهد شد.

آغاز خطابه هنگامی است که شاعر از خواننده‌اش دعوت می‌کند که به مسجد بزرگ سلیمان قانونی، متعلق به قرن ۱۶، وارد شود و خصوصیات ساختمانی آن را، که گواهی حیرت‌آور برای جلال خداوند و نبوغ مهندسی معمار آن است، خاطرنشان می‌کند. شاعر و خواننده، که با یادآوری این دستاورد فنی و هنری گذشته آماده شده‌اند، به گروه سه‌هزار نفری عبادت‌کنندگان می‌پیوندند برای گوش دادن به سخنان روشنفکر برجسته مسلمان تاتار، عبدالرشید ابراهیم (۱۲۶۹ - ۱۳۶۲ق)، که توصیفی تند و گزنده از شرایطی ارائه می‌کند که طی سفرهایش در دنیای مسلمان - به دنبال بازداشت نشریات زیرزمینی او به دست مقامات روس - مشاهده کرده است. فساد، رکود، خرافات، تعصب واپس‌گرا و استیلای خشن قدرت‌های بیگانه صرفاً با بی‌مسئولیتی و بی‌لیاقتی نخبگان تحصیلکرده مسلمان و متفکران روس‌زده آسیای مرکزی و روشنفکران غرب‌گرای استانبولی دوره عثمانی برابری می‌کردند. او در آسیای میانه دریافت که مراکز بزرگ تحصیل و تحقیق اسلامی در روزگاری - بخارا، سرزمین ابن‌سینای پزشک و فیلسوف (۳۷۰ - ۴۲۸ق)، و سمرقند، محل رصدخانه معروف الغ‌بیگ (۷۹۶ - ۸۵۳ق) - اکنون گرفتار چنان جهل خرافه‌آمیزی هستند که یک «ماه گرفتگی» باعث کوبیده شدن هزاران ضربه بر طبل‌ها می‌شود تا شیطان را برانند. اسفبارتر از آن، مسخرگی و تحجر خشک‌اندیشان مذهبی محلی بود: هر آنچه که کسی ممکن بود بگوید، گزندی به دین، و هر آنچه که کسی ممکن بود برای مصلحت مردم به آن بیندیشد، بدعتی مرتدانه می‌بود. سخنران در میان مسلمانان چین و منچوری دریافت که دین به حد تکرار بی‌سرانجام آداب خرافی تنزل یافته؛ یقیناً خداوند قرآن را برای پیشگویی نازل نکرده است! اما سفرهای او نشانه‌های متعدد امید را نیز نشان می‌داد. ژاپن نمونه موفق پذیرش فن‌شناسی (technology) غرب بدون به خطر انداختن تمامیت فرهنگی را ارائه می‌کند؛ و در هند، گرچه سفرهایش را مقامات استعماری

محدود کردند، او قادر بود ببیند که جوانان مسلمان به انگلستان فرستاده می‌شدند تا از تحصیلات عالی برخوردار شوند، ولی با این همه هنگام بازگشت ارزش‌های اصلی‌شان دست نخورده مانده بود؛ چنین مردمی یقیناً روزی دوباره آزادی خود را کسب می‌کنند.

توجه به این نکته مهم است که انتقاد از خشک‌اندیشی دینی و واپس‌ماندگی، که محمد عاکف از دیدگاهی اسلام‌گرا ارائه می‌کند، منطبق با انتقادات از موضع غرب‌گرا بر عملکردهای اسلامی است که توفیق فکرت نماینده آن موضع بود. اما برای اسلام‌گرایان نمونه‌های موجود انحطاط، فراخوانی به اصلاح و ترمیم است، درحالی که آنان برای غرب‌گرایان طرد مذهب را به عنوان تکیه‌گاه زندگی اجتماعی توجیه می‌کنند. همچنین باید خاطرنشان ساخت که، اگرچه محمد عاکف و عبدالرشید ابراهیم هر دو به عنوان طرفداران اصلی جنبش پان‌اسلامیست تلقی می‌شوند، ولی این شعر ماندگار هیچ فراخوانی برای اتحاد سیاسی مسلمانان جهان ارائه نمی‌کند. تأکید بر روی اتحاد اسلامی در چارچوب عثمانی است، درحالی که شاعر، با شدت و جدّت، عقیده سیاسی نوخاسته تقسیم ملی و نژادی در میان آلبانیایی‌ها و عرب‌ها و ترک‌های عثمانی را رد می‌کند: مسلمانان اعضای یک خانواده‌اند و تقسیمات نژادی و ملی باعث تحلیل بردن بنیادهای واقعی اسلام می‌شود. چنانچه آنان با تقسیم داخلی ضعیف بشوند، اراضی‌شان را به استیلا و اشغال خارجی خواهند باخت، همچنان‌که در مورد مراکش، تونس، الجزایر و حتی ایران چنین بوده است. غرب متمدن، که چشم‌هایش را بر مظلومیت تلخ ملت‌های مسلمان و اذیت و آزار روشنفکران مسلمان بسته بود، آیا ممکن است که در داخل شدن و بلعیدن زمین‌های عثمانی با سه‌گاز تردید کند؟

این ارزیابی اسلام‌گرایانه از شرایط موجود در مرکز و جنوب و شرق آسیا، در آن زمان به‌سان هشدار به مسلمانان عثمانی ارائه می‌شود تا بیماری‌های اجتماعی خود را پیش از آن‌که آخرین سرزمین باقی‌مانده

مستقل اسلامی، سرزمین خودشان، لگدمال شود، درمان کنند. این بیماری‌ها در نیمه دوم شعر برای معاینه ذکر شده است، که با ضرب‌المثلی شروع می‌شود که منعکس‌کننده سابقه شخصی شاعر در دامپزشکی است: «درست تشخیص بده، درمان آسان است!» در قالب متخصصی که از بیرون به مسائل اسلامی می‌نگرد، شاعر، که از منبر مسجد سلیمانیه صحبت می‌کند، تأکید می‌کند که علت فلج جامعه سیاسی جدایی میان روشنفکران و عامه مردم است. روشنفکران می‌اندیشند که فقط یک راه برای پیشرفت وجود دارد؛ راه غرب، که باید دقیقاً دنبال شود: یا باید از غرب در تمام مسائل اجتماعی و موضوعات ادبی تقلید کرد یا که همه چیز بیهوده است. همین‌طور دین را، که مهم‌ترین مانع پیشرفت است و محدودیت‌های آن را، باید شکست.

مرور موضع عاکف نسبت به غرب، هرچند ساده و خشم‌آلود، یک واقعیت اساسی را نشان می‌دهد و آن درجه ایمان روشنفکران غرب‌گرای آن‌روز ترکیه به این اندیشه است که انتقال کامل جامعه آنان به مسیر غربی صحیح است و این‌که اسلام مانع اولیه پیشرفت بود. این نشان‌دهنده انحرافی مهم از موضع اصلاح‌طلبان غرب‌گرای عثمانی اولیه، چون نامق‌کمال، است که توصیفات اروپایی‌ها از مذهبشان را به عنوان نیرویی ذاتاً واپس‌گرا رد می‌کرد. این‌که محمد عاکف برای تحصیل علوم ارزش بسیار قائل بود و از حس رنج‌آور تضاد میان علم و دین، که بسیاری از معاصران او را مبتلا کرده بود، رنج نمی‌برد در ادامه شعر روشن می‌شود. خطیب بر منبر مسجد تأکید می‌کند که توده‌ها همان‌قدر ارتجاعی‌اند که روشنفکران بی‌ریشه. او می‌گوید «به‌علاوه، زیاده‌روی‌های کسانی که می‌خواهند روشنفکر باشند باعث بدنامی آموزش علم و تکنولوژی شده است! و آنان افکار عمومی را علیه آن تحریک کرده‌اند، و هیچ دانشمند واقعی بیرون داده نشده است! تعداد اندکی که پیدا شده‌اند یا مقلدان نالایقی هستند که سعی می‌کنند زندگی خود را باحالات سطحی به دین پیش ببرند یا متفکران گیجی هستند که در

گمانه‌زنی نظری گم می‌شوند، به هنگامی که استفاده عملی از دانش علمی به فوریت مورد نیاز است!»

اما شدیدترین انتقاد سخنان برای حلقه شعرا و داستان‌نویسان جهان وطنِ ثروتِ فنون و فجر آتی باقی می‌ماند، که او آنها را مناسب راهنمایی و هدایت مردم نمی‌داند. اگر او قدرت می‌داشت، تمام آنها را از کشور بیرون می‌ریخت و نویسندگان روس را - علی‌رغم دشمنی‌اش با آنها - تحت قرار داد وارد می‌کرد تا برای جامعه بنویسند. محمد عاکف روی توفیق فکر انگشت می‌گذاشت - برای استهزایی شدید به وسیله تحقیر کردن او، اگرچه بدون نام بردن - به عنوان «شاعری که خدا را رد می‌کند ولی خادم پروتستان‌ها می‌شود». این ریشخند اشاره به این واقعیت دارد که فکر در محیط مبلغان مذهبی پرسبتری^۱ کالج رابرت (امروزه دانشگاه بُسُفر) زندگی می‌کرد؛ در آنجا ترکی درس می‌داد و اقامتگاه راحتی در کنار محوطه کالج داشت. این منعکس‌کننده ارزیابی عاکف از فکر به عنوان یک ریاکار است که می‌تواند دین را در تاریخ قدیم تقبیح کند و نیاز برای احکام و آداب مذهبی را در اصول عقاید برای پسر به سخره گیرد، درحالی که رتبه‌ای در مؤسسه‌ای آموزشی می‌پذیرد که روحانیان آن را اداره می‌کنند. با خادم کلیسا خواندنِ فکر، او به‌طور ضمنی اشاره می‌کند که این شاعر متشخص، که مدارایش در قبال تهیدستان در کارهایش چون صدقه رمضان مشخص است، از سوی بیگانگان که او جامعه آنان را محترم می‌شمرد و تمدنشان ر آنقدر تحسین می‌کرد، پایین‌تر از آنها شمرده می‌شود.

ردیه تند فکر به این حمله اسلام‌گرایانه در شعر ذیلی بر تاریخ قدیم در ۱۳۳۲ق (۱۹۱۴) عرضه شد. در این شعر او از اصول عقاید و معنویت الهی خویش سخن به میان می‌آورد و جزمیت عاکف را نکوهش می‌کند. اما برای مسائل اجتماعی که در خطابه از منبر مطرح می‌کند هیچ‌گونه پاسخ چشمگیری فراهم نمی‌آورد. بخش‌های پایانی آن مجدداً به این نکته

1. Presbyterian

می‌پردازد که راه پیشرفت در جوامع گوناگون شکل‌های مختلف دارد و نیز اضافه می‌کند که راز تحول و پیشرفت مردم در بطن خود آنان نهفته است. عاکف بحث می‌کند که، درست همان‌طور که اسلام تغییری مترقی برای بهبود جامعه را در دوران گذشته ترویج می‌کرد، اکنون نیز می‌تواند پایه پای دستاوردهای قرن حاضر پیش برود، اگرچه نه بدون توجه به سلامت ریشه‌هایش. عدم موفقیت فکرت در پاسخ به نکات اصلی بحث عاکف شاید نشان این واقعیت است که مباحثه اسلام‌گرا - غرب‌گرا، مادامی که پیشرفت به معنی بازسازی جامعه، درست مشابه غرب مسیحی، تلقی می‌شد، فقط می‌توانست در بن‌بستی دو قطبی پایان پذیرد.

این امر به عهده مبلغان ترک‌گرا گذارده شد تا این بحث را به نتیجه‌ای سازنده برسانند؛ از طریق به وجود آوردن یک رشته هم‌نهاد^۱ که نظریه پرداز اجتماعی و شاعر، ضیاء گوک‌آلپ، در ترکی کردن، اسلامی کردن، عصری کردن (۱۹۱۸) و در اصول ترک‌گرایی (۱۹۲۳)، سال تاسیس جمهوری ترکیه) پیشنهاد کرده بود.

در اصول ترک‌گرایی، گوک‌آلپ مسائل مربوط به پیشرفت فنی و اصالت فرهنگی و بیگانگی طبقات اجتماعی را، که محمد عاکف از بُعدی اسلام‌گرا مطرح کرده بود، عنوان کرد. او پیشنهاد حل آنها را، از طریق مفهوم حرکت دوجانبه «به سوی غرب» و «به سوی مردم»، در چارچوب دوگانگی مفروض میان تمدن و فرهنگ می‌دهد؛ جایی که نخبگان تحصیل کرده غرب تمدن جدید را به توده‌های عامی انتقال دهند و در عوض از آنها فرهنگ مشخص ترکی خود را کسب کنند. در این جمع‌بندی هویت اجتماعی ترکی جدید، اسلام جایگاه خود را، به عنوان عاملی در ساختار اجتماعی جامعه‌ای که غربی می‌شود، می‌یابد. دانش دینی به عنوان عامل مهم فرهنگی باید از طریق ترجمه قرآن به ترکی برای همه شهروندان قابل فهم می‌شد؛ این وظیفه را محمد عاکف پذیرفت اما به نتیجه نرسید.

اهمیت استفاده از ترکی به عوض عربی در متون دینی مورد تأکید گوک‌آلپ در سطرهای آغازین شعر وطن قرار گرفت، که بیانگر اشتیاق برای کشوری است که در آن اذان به ترکی است و در آن کلمات نمازهای روزانه را هر روستایی می‌تواند بفهمد. علاقه گوک‌آلپ به تشویق مفهوم اسلام مشخصاً ترکی در شعر دین توصیف می‌شود، که در آن اساس ایمان دینی خود او به زبان ارزش‌های صوفیانه ترکی بیان می‌شود؛ چنانچه در آثار برخی شاعران «تکیه» چون یونس عمرو (م ۱۳۲۰) نشان داده شده است: کسی که در جست‌وجوی خدا به عنوان عشق قلبی انسان بود، بدون امید به بهشت یابیم از جهنم. گوک‌آلپ در جست‌وجوی زمینه‌ای ترکی برای اسلام به اهمیت اساسی شعر مهم قرن پانزدهم مولد شریف سلیمان چلبی در فرهنگ دینی اشاره می‌کند؛ اثری در ستایش تولد و زندگی حضرت محمد(ص). اجرای آن [مولودیه]، که در طی قرن‌ها در مساجد بزرگ و خانه‌های عادی توسط مردان و زنان در تعطیلات مهم و مجالس یادبود انجام می‌شده، آن را تبدیل به یکی از آشنا‌ترین و محبوب‌ترین بیان‌های هنری درباره دین اسلام در زبان ترکی کرده است. شعر اهمیتی خاص برای زنان دارد، به سبب نقش مهم آمنه مادر پیامبر، که به زبان خود معجزه تولد بچه را شرح می‌دهد. ممکن است که این شعر الهام‌بخش، که در آن، در میان سایر چهره‌های مقدسی که بارقه نور رسول‌الله بر آنان تابیده است، حوا را نیز شامل شود که هم منعکس‌کننده و هم تقویت‌کننده احترام عمیق برای زنان و احساس زنان درباره ارزش خودشان باشد که بسیاری آن را وجه ممیز فرهنگ ترکی به شمار می‌آورند، علی‌رغم محدودیت‌های جنسی که بیشتر ادیان توحیدی مهم به آن مشروعیت بخشیده‌اند.

علاقه گوک‌آلپ به تفسیر اسلام، به عنوان دینی که بر عشق خدا بیش از ترس از مکافات الهی تأکید دارد، با داستان‌نویس و میهن‌پرست و فمینیست، خالده ادیب‌ادیور^۱ (۱۳۰۱ - ۱۳۸۴ق) مشترک بود. این دو نکته،

هم بر سخنرانی‌های پرشور خالده ادیب در تظاهرات پرجمعیت خیابانی در برابر مسجد سلطان احمد و فاتح طی اشغال استانبول توسط نیروهای متفقین و هم روی داستان کوتاهش، دلقک و دخترش (۱۹۳۵ - ۱۹۳۶/۱۳۱۴ - ۱۳۱۵ش)، تأثیر گذاشته است. شخصیت اصلی داستان دختری است که نوۀ یک پیشوای دینی متعصب است که همه را از آتش جهنم می‌ترساند. دختر تحت قیمومیت درویشی مهربان از فرقه مولوی پرورش می‌یابد و از یک حافظ با استعداد قرآن به حافظ خلّاق مولد شریف تبدیل می‌شود که مزدی خوب هم دریافت می‌کند.

اما دیدگاه مثبت خالده ادیب درباره ارزش‌های تجسم یافته در سنت‌های تصوف اسلامی ترکی، از سوی مؤلفین مهم بعدی با اهمیت تلقی نشد. آنان، در عوض، از نمونه یعقوب قدّری قرا عثمان اوغلو (۱۳۰۶ - ۱۳۹۴ق) تبعیت کردند که در داستانش، نوربابا (۱۹۲۲)، خانه یک درویش بکتاشی شهری را به عنوان محل عیاشی تمام عیار نشان می‌دهد. تصویر قوی قرا عثمان اوغلو درباره انحطاط بکتاشیه موافق با مسلک غیردینی رهبر پرجاذبه ترکیه، مصطفی کمال آتاترک (۱۲۹۷ - ۱۳۵۷ق) بود، که باعث الغای خلافت (۱۳۰۳ش)، سرکوب فرقه‌های دینی (۱۳۰۴ش) و طرد اسلام به عنوان یک دین دولتی (۱۳۰۷ش) شد. توصیف منفی قرا عثمان اوغلو از یک درویش شهری بکتاشی با توصیفاتی به همان اندازه قوی و مشمّزکننده شخصیت‌های دینی در بافت روستایی، در داستان برجسته‌اش، بیگانه (۱۳۱۱ش)، دنبال شد؛ اثری که از پیدایش موضوعات ضد اسلامی به عنوان مشخصه برجسته ادبیات داستانی و شعر در قرن بیستم خبر می‌داد، به هنگامی که ایدئولوژی‌های رقیب کمالیسم^۱ و مارکسیسم اداره صحنه ادبیات ترکی را به عنوان دو قطب سیاسی مخالف به دست گرفتند، اما در نهادشان در ارزشی عمیقاً اسلامی باهم متحد بودند - تعهد به عدالت اجتماعی.

1. Kemālism

منابع

1. Adivar, Halide Edib. *The Turkish Ordeal: Being the Further Memoirs of Halide Edib.*

<آزمایش سخت زبان ترکی: خاطرات خالده ادیب>
New York and London, 1928.

<یک اثر ادبی جذاب به قلم کسی که در وقایع مهم بین پایان جنگ جهانی اول و تأسیس جمهوری ترکیه حضور داشته است>

2. Adivar, Halide Edib. *Memoirs of Halide Edib.* New York, 1972.

<خاطرات خالده ادیب>
چاپ جدید ویرایش شده یک منبع مهم وقایع تاریخی سالهای ۱۸۸۵ تا ۱۹۱۹، به قلم یک نویسنده برجسته و ملی‌گرا و فمینیست که قویاً تحت تأثیر تربیت اسلامی خویش و آموزش آمریکایی دختران قرار داشته است.

3. Akyüz, Kenan. *Batt Tesirinde Türk Siiri Antolojisi.* Ankara, 1970.

<برگزیده شعر ترکی متأثر از غرب>
گلچینی عالی از اشعار مهم قرن نوزدهم و بیستم

4. Andrews, Walter G. *Poetry's Voice, Society's Song: Ottoman Lyric Poetry.* <صدای شعر، آواز اجتماع: غزل عثمانی>
Seattle, 1985.

<بازنگری تحلیلی یک نوع مهم شعر عثمانی>
5. Atis, Sarah Moment. *Semantic Structuring in the Modern Turkish Short Story. An Analysis of the Dreams of Abdullah Efendi and other Short Stories by Ahmet Hamdi*

Tanpınar. Leiden, 1983.

> ساختار معنایی در داستان کوتاه جدید ترکی: تحلیل رؤیاهای عبدالله افندی و داستانهای کوتاه دیگر به قلم احمد حمدی تنینار <

مروری اجمالی بر تاریخچه ادبیات ترکیه در قرن بیستم در مقدمه آن آمده است.

6. Halman, Talat S. "Turkish Poetry." In *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, edited by Alex Preminger et al., pp. 872-876. Princeton, 1974

> بهترین بررسی کلی شعرکهن، سده‌های میانه و معاصر ترکیه به زبان انگلیسی <

7. Halman, Talat S., ed. *Contemporary Turkish Literature: Fiction and Poetry*. > ادبیات معاصر ترکیه: ادبیات داستانی و شعر < London and Toronto, 1982.

> گلچینی از آثار مهمی که پیش از این تعداد زیادی از آنها ترجمه شده ولی در حال حاضر موجود نیستند <

8. Kaplan, Mehmet, et al. *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi* - Istanbul, 1988- > برگزیده ادبیات جدید ترک <

یک مجموعه ۱۰ جلدی که سه جلد اول آن گنجینه‌ای از اطلاعات مهم ادبی است که از نشریات معاصر خارج از دسترس از سال ۱۸۳۹ به بعد انتخاب شده است.

9. Meeker, Michael E. "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey" > متفکران جدید مسلمان در جمهوری ترکیه < In *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State*, edited by Richard Tapper, pp. 189-219. London, 1991.

اسلام در ترکیه جدید: دین، سیاست و ادبیات در یک دولت سکولار

10. Tanpınar, Ahmet Hamdi. XIX. *Astr Türk Edebiyan Tarhi*. > تاریخ ادبیات ترک در قرن نوزدهم < Istanbul, 1976.

این اثر همچنان بهترین بررسی بنیادی در زمینه ادبیات ترکی قرن نوزدهم است.

ادبیات عرب

این مدخل شامل دو مقاله دربارهٔ مضامین و ارزش‌های اسلامی در ادبیات جدید عربی است. مقالهٔ نخست مروری است کلی و دومی، به‌طور خاص، حول محورِ جنسیت^۱ در داستان و شعر و شاعری قرار دارد.

مروری کلی

فدوا مالتی داگلاس^۲

از قصیده‌های ارزشمند پیش از اسلام، «معلقات» است که تا داستان‌های معاصر و ادبیات مکتوب عربی، بر پهنهٔ قرن‌ها و قاره‌ها و دوره‌های تاریخی دامن‌گسترده است. اگرچه ادبیات عربی در خلالِ دورهٔ جاهلی (دوران پیش از اسلام) آغاز شد، اما اسلام تأثیری شگرف در رشد و بالندگی آن داشته است. قرآن، خود اثر ادبی قدرتمندی است. تا به امروز متون اسلامی بخشی از تراث (سنتِ متون جهان عرب - اسلام) قرون متمادی را تشکیل داده و در پیدائی و رشد ادبیات معاصر نقش بسزا داشته است. با اهدای جایزهٔ نوبل در ادبیات به نجیب محفوظ مصری در سال ۱۳۶۷ ش، ادبیات عرب از ثبات و نشاطی برخوردار گشت تا در صحنهٔ ادبیات جهان نقش بیشتری ایفا کند. ادبیات جاهلی، تا حدی، متأثر از جامعهٔ بدوی است و زیر نفوذ و تسلط شعر و شاعری قرار دارد؛ شاعر، در غالب اوقات، در حکمِ سروش غیبی قبیلهٔ خویش است.

1. gender

2. Fedwa Malti Douglas

قالب هنر نخستین، قصیده بود و برطبق سنت، شاعر با دیدن سرگین حیوانات، که حکایت از اردوگاهی متروکه داشت، مُلهم می شد تا قصیده‌ای بسراید. ابن قتیبه، منتقد و جُنگ‌پرداز (درگذشته به سال ۲۷۶ ق)، آفرینش و پیدائی قصیده را با باقیمانده‌های این اردوگاه‌ها مرتبط می‌داند و ساختار قصیده را توضیح می‌دهد. اگرچه منتقدان قرن بیستم به طبقه‌بندی ابن قتیبه از قصیده خرده گرفته‌اند، ولی این مسأله از اهمیت نقشی که شعر در قالب‌ریزی زبان عربی و دستور زبان عربی داشته است و فرهنگ‌نویسان و دستورنویسان قرون وسطا آن را مدون کرده بودند چیزی نمی‌کاهد. از دوران پیش از اسلام آثار شعری چندی از شعرای زن و مرد به جا مانده است؛ خُنساء، شاعره عرب، با مراثی که برای برادر خود سرود، به درون تاریخ حوادث و رویدادهای ادبیات عرب راه یافته است.

قرآن، با صور خیال قوی و غالباً با سبک سحرآمیز خویش، به مثابه سرمشق و الگوی ادبی و زیبایی‌شناختی و نیز الگوی مذهبی، با پیکره شعری پیش از اسلام پیوند خورد. از نظر مسلمانان، قرآن کلام بی‌واسطه و مستقیم خداوند است؛ این موضوع از دیدگاه ادبی همان قدر درست و کامل است که از دیدگاه مذهبی.

کلام خداوند سخن عادی نیست، و اعجاز (تقلیدناپذیری) آن بعدها کانون توجه و علاقه‌مندی نظریه‌پردازان متأخر می‌شود، خواه از نظر ادبی و خواه از نظر دستوری.

پیروزی‌های اسلامی -عربی قرن‌های هفتم و هشتم، امپراطوری چند ملیتی‌ای پدیدآورد که دامنه آن از اسپانیا تا افغانستان کشیده می‌شد. این جامعه جهان‌وطنی^۱، بدون پیش‌داوری تعصب‌آمیز، در نهایت از فرهنگ‌های پیشین مناطق اطراف تأثیر پذیرفت و چنان ادبیات عظیم و شگفتی‌پدید آورد که، از نظر غنا و کیفیت و کمیت، هم از ادبیات کلاسیک دنیای مدیترانه‌ای و هم از ادبیات اروپایی دوران وسطا به مراتب پربارتر بود.

1. cosmopolitan

در همین اوان، کاغذ در چین اختراع شده بود و پراکنده شدن آن در سرزمین‌های اسلامی باعث شکوفاتر شدن این ادبیات گشت؛ بدین ترتیب، گذرگاه‌ها و راه‌های نفوذ فرهنگی و تبادل آرا و اندیشه‌ها بیش از پیش گشوده شد، آن هم در گستره و وسعتی که تا آن زمان سابقه نداشت.

دانشمندان و نویسندگان کار خویش را از جایی شروع کردند که امروز پرتقال نامیده می‌شود و پایان آن، سواحل دریای سرخ یا مرزهای هندوکش است.

بسیاری از منتقدان، ادبیات کلاسیک عربی را با شعر و شاعری پیوسته می‌دانند. نظام وزنی تفصیلی و قالب‌بندی شده‌ای را خلیل بن احمد (درگذشته به سال ۱۷۵ ق) بنیاد گذارد. هرچه که غزل ضعیف‌تر شد و قصیده کوتاه‌تر، مدیحه‌سرایی قالب هنری بسیار پالوده‌تری پیدا کرد. قصیده از گزند گذر زمان در امان ماند، هرچند که آغاز عاشقانه آن، همراه تمایلات جدید، از قبیل تمایلات شبانی و زاهدانه، تغییر کرد و با آنها سازگار شد.

نوکلایسیست‌هایی نظیر ابوتام (درگذشته به سال ۲۳۰ ق) و بُحْثَرِی (درگذشته به سال ۲۸۴ ق) نام‌های آشنای ادبیات شدند، همچنان‌که متنبی (درگذشته به سال ۳۵۴ ق) در ادبیات حماسی نامی آشناست. با وجود این، همه شاعران در پیروی از قواعد سنتی و مقدس نوع شعری احساس محدودیت نمی‌کردند؛ پس ابونواس (درگذشته به سال ۲۰۰ ق) میخانه را سر مطلع یکی از اشعار خویش قرارداد. به سخن دیگر، سرآغاز عاشقانه را به تمسخر و ریشخند گرفت.

از دوره کلاسیک این فرهنگ بسیار مهم و پربار، آثار فراوانی به دست ما رسیده است. یکی از انواع ادبی که بر پیکره آثار منشور عربی حاکم است، نوع روایی و حکایتی است که پیشتر برای روح‌پروری و سرگرمی و جشن پدید آمده بود و مشهور به ادب است. اما اگر بخواهیم آن را با ویژگی نثر مشخص و معین کنیم، می‌تواند گمراه‌کننده باشد. «ادب»، از نظر کلام، می‌تواند شامل آیات قرآنی و شعر و سنت‌های پیامبر (ص) باشد. این سنت‌ها، مشهور به

حدیث، مجموعه‌ای است از سخنان و اعمال پیامبر (ص) که به منظور هدایت و راهنمایی زندگی روزمرهٔ مسلمانان به کار می‌روند.

به طور کلی، جاحظ بزرگترین استاد ادب عربی به شمار می‌آید. کتابش، با نام *البخلاء*، در طول قرن‌ها پایدار مانده و حکایت‌های آن در ادبیات کودکان جهان معاصر عرب رواج و تداوم یافته است. شخصیت‌هایی که آثار روایی عربی میانه را مشهور و محبوب کردند بسیار متنوع‌اند، از شاهان و قضات گرفته تا آدم‌های خسیس و بدبخت.

ادبیات روایی دورهٔ میانه با دو آفریدهٔ ادبی دیگر، «مقامه» و «هزار و یک شب»، رابطهٔ خویشاوندی نزدیکی دارد. مقامه، اساساً شکل عربی دارد و آن را بدیع‌الزمان همدانی (درگذشته به سال ۳۹۸ ق) پدید آورد.

کتاب *مقامات* وی به نثر مسجع است و سیمای قهرمانی عیارپیشه^۱ را مجسم می‌کند که وجود روایی‌اش حول محور بلاغت متکلم و توانایی و استعدادش در مجاب کردن شنوندگانش و سودجستن از آنان دور می‌زند.

نام حریری (درگذشته به سال ۵۱۷ ق) نیز با نوشتن این نوع ادبی (= مقامه) بر سر زبانها افتاد، هرچند که آثار ادبی وی، از نظر بلاغت، بیش از پیشینانش تخیلی است. کتاب *مقامات* وی، برای نویسندگان قرن نوزدهم که نگران بودند تا ادبیات عربی را جان و نیرویی دوباره بخشند، الگو و سرمشق شد.

هزار و یک شب، متن ادبی بسیار بی‌شکل و قالبی است که داستان‌هایش در طول قرون جمع‌آوری شد. اکنون این کتاب، بیشتر، ادبیات کلاسیک غربی به شمار می‌رود تا اثری عربی. جادو، امیال جنسی، قالیچهٔ پرنده، پرسش‌هایی دربارهٔ جسم و همهٔ اینها، بخش یا مجموعه‌ای از داستان‌های آن را تشکیل داده است.

شهرزاد و خواهرش دنیاژاد، شهریار و برادرش شاه‌زمان، دو زوجی هستند که زندگی آنان به روایت جان بخشیده است. شهرزاد حکایت‌هایی

1. picaresque

پدید می‌آورد که او را در صحنه رویدادهای ادبیات جهان جاویدان می‌کند، و در عین حال، او به حلّ سرخوردگی جنسی زوج خویش می‌پردازد که همین سرخوردگی آغازگر داستان است. چرخه بسیاری از داستان‌ها از شب‌ها شروع می‌شود، مثلاً داستان سندباد، که با ظاهری نو در آثار عربی قرن نوزدهم دوباره نمایان می‌شود. در این آثار، شخصیت شهرزاد، در قالب قهرمان زن، در صدر داستان قرار دارد و او در دو صحنه نمایشی، یعنی ادبیات عربی کلاسیک و نو، می‌تواند ایفای نقش کند.

ادبیات، به همان اندازه که در غرب کشورهای اسلامی بالیده و رشد کرده است، در شرق کشورهای اسلامی نیز درخشیده است. هرچند مقامه در مناطق شرقی جهان عرب و اسلام پدید آمد، اما نمونه‌هایی از آن در اسپانیای اسلامی هم دیده شده است. جمعیت ادبی دورگه این منطقه به قالب ادبی نوین و موشحات روی کرد، شعر پیچیده‌ای که ترکیبی از عناصر عربی و زبان محلی است. این موشحات را می‌توان با موسیقی سازگار کرد و هنوز هم می‌توان آنها را در قالب آواز و ترانه در جهان عرب امروز شنید. مصنف اندلسی، علی بن حزم (درگذشته به سال ۴۵۶ ق)، بُعد دیگری از ادبیات منشور روایی را در رساله خویش درباره روان‌شناسی عشق، طوق الحمّامه، بیان می‌کند. رشد ویژه‌ای که در مضامین عشق درباری در ادبیات اسپانیایی-عربی پیدا شد، غالب اوقات، با ظهور آوازه‌خوانان دوره گرد در نواحی مجاور و همسایه مرتبط بوده است.

از همان ابتدای رشد و نمو اسلام رسمی^۱، پژواک‌های زهدگرایی و عرفان را می‌توان احساس کرد و شنید. به‌طور کلی، این خصلت‌ها از کسانی صادر می‌شود که با آنچه در تجربه دینی، زیان و باخت شمرده می‌شود و در بحث‌های قانونی و اعمال و شرایع مدفون می‌شوند، مخالفت دارند. نوع متفاوت دیگری از آثار روایی عرفانی و فلسفی را ابن طقیل، فیلسوف و پزشک (درگذشته به سال ۵۸۱-۵۸۲ ق)، در اندلس پدید آورد.

تمثیل بزرگ او، حَیّ بن یَعْقُظان (زنده بیدار)، در سنت فلسفی اسلامی - عربی خویشاوندانی داشته است؛ این اثر شاهکاری است که پژوهاک‌های ادبی آن را، اعم از جنسیت تا فلسفه، در طول قرون و اعصار تا خاورمیانه معاصر می‌توان شنید و بار دیگر، در ادبیات کودکان، از مصر گرفته تا تانزانیا، هویدا می‌شود. جذابیت آن، تا حدی، در گرو طرح (پیرنگ) آن است: کودکی وانهاده شده و بی‌پناه در جزیره‌ای به تنهایی رشد می‌کند و بزرگ می‌شود و خود به کشف معرفت و عرفان نائل می‌گردد. سپس مرد جوانی را ملاقات می‌کند که او هم در پی یافتن پناهگاهی از جامعه خویش است. این دو، پس از تلاشی سخت و پیگیر در کشاندن این جامعه به صراط درست، در جزیره خویش با شادمانی به زندگی ادامه می‌دهند.

گرایش‌های سبقت‌جویانه عرفانی و شرعی را، متفکر بزرگ ابو حامد غزالی (درگذشته به سال ۵۰۵ ق) هماهنگ و سازمند کرد. زندگینامه وی، *المُنْقِذُ مِنَ الضَّلَالِ*، درباره این موضوع است. زندگینامه غزالی، مانند اگوستین قدیس، بیزاری از تجسس و تفتیش دینی است. اما پیش از دوران جدید، در بین زندگینامه‌های شخصی مایه مباهات بود. در میان زندگینامه‌های شخصی، آن‌که در قرن دوازدهم از همه ارزشمندتر است، از آن نویسنده مبارز سوری، أسامة بن مُنْقِذ (۱۰۹۸ - ۱۱۸۸ ق)، است. داستان او در دوره صلیبیون رخ می‌دهد، و برخی از مشاهدات وی از مبارزان غربی در کتابش، با نام کتاب *الاعتبار*، اکنون جزو آثار کلاسیک به‌شمار می‌آید. در قالب نویسنده‌ای عرب، که از اشغال مهاجمان غربی جان سالم به‌در می‌برد، أسامة به نویسندگان فلسطینی معاصر امروزی، از قبیل امیل حبیسی، شباهت فراوانی دارد. این نویسندگان بی‌تردید می‌خواهند که در گستره قرون و اعصار قرینه‌هایی بیافرینند.

قالب زندگینامه شخصی در دوره وسطا با قالب ادبی اسلامی - عربی خوش ساخت و هوشمندانه‌ای ملازم است که «تذکره» اش می‌نامند. تکوین فرهنگ زندگینامه‌ای، به نظر برخی، با علم نقد حدیث و از نظر دیگران با

داستان‌سرایی عربی و تبارشناسی و سنت‌های شعری مربوط بوده است. آرایش^۱ تذکره‌های مختصر با مفهوم «طبقات» ارتباط داشته است. در کتابهای «طبقات»، شرح حال‌ها به گروه‌هایی تقسیم می‌شدند که می‌توان آن‌ها را مطابق نسل‌ها (همان‌گونه که درباره انتشاردهندگان حدیث مصداق دارد) یا بر بنیاد سطوح ارزش یا مهارت (همان‌گونه که درباره شعرا صادق است) منظم و مرتب کرد. بعدها، احتمالاً با رشد و گسترشی که این اصطلاح پیدا کرد، به «چکیده»‌ها، که به نوع خاصی محدود می‌شد، نیز اطلاق گردید. تذکره‌نویسی در بستر نوع ادبی و تاریخی پیچیده و گوناگونی رشد کرد و بالید که دوران طلایی آن را در دوره ممالیک (سال ۶۴۸ تا ۸۹۸ق) می‌توان دید و آثاری را شامل می‌شد که به افرادی با ویژگی‌های بدنی خاص، از قبیل نابینایان، اختصاص یافته بود.

با خواندن متن زندگینامه شخصی اُسامة، که در آن درباره مبارزان صلیبی یا چکیده‌های تذکره‌ای بحث می‌کند، می‌توان دریافت که ادبیات عربی بخش اساسی و مهمی از فرایندهای سیاسی و فرهنگی این منطقه است. این موضوع در دوره جدید روشن‌تر می‌شود. در قرن‌های نوزده و بیست میلادی، غرب تأثیری شگرف‌تر بر خاورمیانه داشته که از تأثیر سیاسی آن بیشتر بوده است. به همراه امپریالیسم غربی، انواع ادبی جدید رُمان و داستان کوتاه پدید آمدند. اما شعر و شاعری، که همواره یکی از استوانه‌های پایدار فرهنگ خاورمیانه بوده است، همچنان در فضایی متفاوت از نثر بالیده می‌شود و رواج می‌یابد.

به‌طورکلی عقیده بر این است که نخستین رمان عربی زینب است که خالق آن محمدحسین هیکل مصری بود و در سال ۱۳۳۱ق انتشار یافت. اما این عقیده نقطه اوج فرایندی است که در قرن نوزدهم آغاز شد و صحنه ادبیات عربی را رونقی دوباره بخشید. در اینجا، نام ناصیف یازجی سوری (درگذشته به سال ۱۲۸۸ق) سخت متمایز و بزرگ می‌نماید؛ او مقامات را

در تقلید از کسانی که در دوره میانه پیشکسوت بودند، نظیر حریری، پدید آورد.

امروزه کسانی که در خیابان‌های قاهره قدم می‌زنند و نسخه‌ای از مجله ماهانه الهلال را می‌خرند شاید ندانند که این مجله ادواریِ پرسابقه، حیات خود را به این نهضت رونق‌بخش و جان‌فزای تازه مدیون است که در آن جرجی زیدان بنیانگذار آن (درگذشته به سال ۱۳۳۲ ق)، کاملاً برجسته و بارز بود. دیگر روشنفکران قرن نوزدهم، از جمله رفاعة الطهطاوی (درگذشته به سال ۱۲۹۰ ق)، که به اروپا مسافرت کردند (الطهطاوی امام هیأت تبلیغات دینی و آموزشی مصریان در فرانسه بود)، درباره این سفر به زبان عربی محلی خویش مطالبی نوشت. این مرحله تازه از ادبیات عربی، تجربیات ادبی دیگری را نیز به همراه داشت. از جمله، در اوایل قرن بیستم، مصطفی آثار منثور نوکلاسیک، همچون محمد المؤیّلی (درگذشته به سال ۱۳۰۹ ش)، احمد شوقی (درگذشته به سال ۱۳۱۱ ش)، و حافظ ابراهیم (درگذشته به سال ۱۳۱۱ ش)، به دلیل گرایش به قالب سنتی (مقامه)، متونی پدید آوردند که از لحاظ ادبی شاهکارند و از سویی نقد اجتماعی هم به‌شمار می‌آیند. شوقی و حافظ ابراهیم به‌سبب غزل‌های نو-کلاسیک خویش نیز مشهورند.

با وجود این، تجربه نوکلاسیک اوایل قرن بیستم دوامی چندان نداشت.

قصیده کلاسیک، جز در نزد شعرای کهنه‌گرا، محکوم به فنا و زوال بود. شعر آزاد^۱ به شعر عربی هجوم آورد، و از عراق و شمال آفریقا بر آن غلبه یافت. شعرهای منثور^۲ رو به سستی و فتور نهادند، و امروز دامنه شعر و شاعری عربی، چونان چهره سیاسی این منطقه، پیچیده شده است. نویسندگانی نظیر صلاح عبدالصبور (درگذشته به سال ۱۳۶۰ ش)، آدونیس، محمود درویش، احمد عبدالمؤطی حجازی، کسانی‌اند که شعر عربی را به

جایگاهی رفیع در صحنه منطقه (و جهان) خواهند رساند. فاصله‌ای که ادبیات عربی قرن بیستم از روزهای نوکلاسیسم تا روایت‌های پسامدرن^۱ امروز از سرگذرانده، بسیار طولانی و متعدد است؛ نام‌ها و آثاری که فهرست‌های بزرگ کتابخانه را سیر می‌کنند. درام^۲ در قالب نوع ادبی آزاد و مستقل (و نه در قالب بازنویسی‌های جدید «مقامه» که برخی از منتقدان بدان می‌پردازند) سر برآورده است. زیرا سنت بر این جاری است که ادبیات عربی باید به زبان ادبی فصیح نوشته شود، و درباره امکانات به کارگیری زبان محلی و مرسوم در این آفریده سخت فرهنگی، بحث‌های فراوانی شده است؛ هم مؤلفان و هم مخاطبان باید به مصنوع بودن زبان روستایی‌ای که در صحنه به زبان ادبی سخن می‌گویند پی ببرند.

یکی از کسانی که بیش از همه از زبان عربی ناب حمایت فراوان کرد، خود اهل قلم و ادیب بود. طه حسین (درگذشته به سال ۱۳۵۲ ش) نویسنده دانشمند مصری، یکی از معماران تجددگرایی بزرگ جهان عرب به‌شمار می‌رفت. وی زندگینامه‌ای نوشت با نام *الایام* که یکی از ارزشمندترین آثار ادبی قرن بیستم و نیز نقطه عطفی در آن به‌شمار می‌رود. داستان‌گونگی آن، بخشی از جذابیت این اثر را تشکیل می‌دهد: پسری نابینا از کشور مصر که بر موانع و مشکلات آموزشی و اجتماعی فائق می‌آید تا آنکه در دانشگاه جدید قاهره استاد بشود. ولی در همین اوان، به همراه جمعی از دانشجویان به فرانسه اعزام می‌شود و در راه بازگشت به وطن خویش، صاحب مدرک دکتری از فرانسه است و همسر وی نیز فرانسوی است. ناتوانی ناشی از نابینایی وی تنها جنبه درام متن را برجسته‌تر می‌کند و تفاوت‌های فرهنگی میان سنت‌گرایی و تجددگرایی در شرق و غرب را نیز مطرح می‌کند. به هیچ‌وجه تصادفی نیست که دانش‌آموزان، از سوریه تا سودان و از عربستان سعودی تا شمال آفریقا، هنوز هم این کتاب را می‌خوانند. این متن، که تراژیک‌ترین داستان عربی است، با نام *فاتح*

1. postmodern

2. drama

تاریکی، به فیلم سینمایی هم درآمد و برای میلیون‌ها تماشاچی عرب به نمایش گذاشته شد.

طه حسین، در روزهای تکان‌دهنده و دلخراش نبرد مصریان برای استقلال - این دستاورد با ارزش قرن معاصر که می‌بایست به سراسر مناطق عربی سرایت می‌کرد - در مصر بود. با به‌دست آوردن استقلال جدید، زمان آن فرا رسیده بود که منتقدان ادبیات عربی دربارهٔ دستاورد ادبی مصری در مقایسه با آثار سوری یا سودانی لب به سخن بکشایند؛ اما در واقع، اگرچه این رده‌بندی ملی می‌توانست اغواکننده باشد، نیروی محرکهٔ اصلی‌ای که در پس رده‌بندی ادبی نهفته است مسائل زبانی بود. آیا نویسندگان به زبان عربی می‌نویسند یا به زبان استعمارگران؟ ادبیات مکتوب به زبان عربی، اکنون در کنار ادبیات فرانسوی - عربی یا ادبیات آنگلو - عرب قرار گرفته است که شامل متونی است که نویسندگان عرب نوشته‌اند، اما نه به زبان عربی. بسیاری از نویسندگان معاصر عرب، چه آنان که به زبان عربی می‌نویسند و چه آنان که به زبان غربی می‌نویسند، در تبعید به سر می‌برند و اگر این موضوع را با ماهیت فراملیتی دستاورد فرهنگی ترکیب کنیم، به‌طور کلی، به این نتیجه می‌رسیم که آثار نویسندگان یک کشور عربی خاص را در بسیاری از کشورها می‌خوانند. در مثل، حنّان الشیخ، نویسندهٔ زن بزرگ لبنانی، در لندن زندگی می‌کند، ولی رمان‌های او در سرتاسر جهان در دسترس خوانندگان عرب زبان قرار دارد. همین نکته دربارهٔ شاعر پرآوازهٔ فلسطینی، محمود درویش، صادق است.

بی‌تردید، نجیب محفوظ، نامی است که بیشتر غربیان آن را با ادبیات عربی ملازم می‌دانند. در اینجا، جایزهٔ نوبل همان‌قدر با اهمیت است که رمان‌ها و داستان‌های کوتاه محفوظ که نشان‌دهندهٔ زندگی مردم مصر است و گاهی تا عمق زندگی آنان را نشان می‌دهد. به‌هرحال، آن هنگام که محفوظ جایزهٔ نوبل را برد، نویسندگان دیگری هم بودند که شهرت آنان می‌توانست متضمن این نکته باشد که آنان نیز شایستهٔ دریافت جایزه بودند. از نظر

بسیاری از نویسندگان جوان‌تر، یوسف ادریس (درگذشته به سال ۱۳۷۰ ش) سرآمد و استاد داستان کوتاه به‌شمار می‌آید و می‌توانست شایسته چنین جایزه‌ای باشد. برخی از روایت‌ها و داستان‌های ادریس، که در زمره قدرتمندترین آثار ادبی جهان به‌شمار می‌روند، مشحون از مسائل جنسی و روابط استثمارگرانه زن و مرد است.

در دوران معاصر، انواع ادبی دیگری پدید آمده‌اند. ندای زنان در دستاورد ادبی معاصر خاورمیانه به مراتب مهم‌تر از دوره پیش‌مدرن^۱ بوده است. تسلط مردانه بر انواع ادبی کلاسیک اسلامی جای خود را به تعادلی به‌مراتب بزرگ‌تر میان روایت‌های زنانه و مردانه سپرد. این امر، نه تنها در شعر و شاعری (که در برخی مناطق زنان دوران کلاسیک هم در آن سهم بوده‌اند)، بلکه در داستان‌های کوتاه و بلند واقعیتی انکارناپذیر است.

آثار زنان به مسائل و مشکلات زنانه می‌پردازد، و غالب اوقات نوعی طرفداری از حقوق زن در میان بوده است. البته، هم ادبیات زنانه و هم مردانه، غالب اوقات مسائل و مشکلات سیاسی و اجتماعی را در جوامع خاورمیانه معاصر مطرح می‌کند. بسیاری از نویسندگان زن خود را ممتاز و متمایز کرده‌اند، از مراکش گرفته تا عربستان سعودی؛ امّا، بی‌هیچ تردیدی، شاخص‌ترین نویسنده زن عرب، خانم نوال السعداوی، طرفدار حقوق زن و طبیعتی مصری است. در میان نویسندگان زن، خانم سعداوی، به‌سبب آثار و نوشته‌های سازش‌ناپذیرش، از داستان گرفته تا زندگینامه و مقالات و پژوهش‌های جگمی و اندرزی (مانند: چهره پنهان عصر) ممتاز و یگانه است. در داستان صریح و بی‌پرده خویش، وی به همکاران مرد خود بسیار نزدیک می‌شود و سپس درباره زندگی زناشویی و استثمار و بهره‌کشی از زنان گفت‌وگو می‌کند. این نوع اثر ادبی، نوعی نقد آتشین و سوزاننده است که به مکتب نقد باید افزوده گردد و خوانندگان عرب با استفاده از آثار یوسف القائد با این نوع نقد و آثار آشنایی دارند. القائد جنبه‌های نه چندان

خوشایند بوروکراسی دولت را بیان می‌کند. روایت‌های او مشحون از بدبینی‌ای است که هیچ‌یک از شخصیت‌های داستان او (جنگ در سرزمین مصر) از آن نمی‌توانند بگریزند. در این داستان، القائد چندان بی‌شبهت به ابراهیم ناصرالله فلسطینی نیست، که داستان پسامدرن او (سبزه‌زارهای تبار) شرح و تفسیری نقادانه از مسائل سیاسی و اجتماعی اعراب است.

ادبیات امروزی عربی آستان تحولات و تغییرات بزرگی است. روایت‌های فراداستانی^۱ و روایت‌هایی که از نظر متن درونی غنی‌اند بر نثر معاصر هجوم می‌آورند، آنگونه که در غرب آورده‌اند. اما، تجربه ادبی جدید خاورمیانه متفاوت از آن است. نویسندگان معاصر، صرف‌نظر از وابستگی سیاسی و اجتماعی‌شان، در حال روی آوردن به سنت کلاسیک‌اند و درصددند آن را دوباره درک و تعریف کنند و طرحی نو از آن درافکنند.

نامی که غالب اوقات ملازم با این رشد و بالندگی است جمال الغیطانی مصری است. او به میراث غنی متون عربی-اسلامی، از قبیل متون تاریخی و تذکره‌ای و عرفانی، بسیار نزدیک می‌شود تا روایت‌های نو بیافریند. او ادعا می‌کند که خواندگانش از طریق متن با دنیای ادبی او و همچنین با پیشینیان دوران وسطایی‌اش ارتباط پیدا می‌کنند. کاربرد میان‌متنی و استفاده مجدد از مواد و مطالب عربی-اسلامی کلاسیک منحصر به غیطانی نیست؛ کسانی که امروز به روایت‌های فراداستانی دست یازیده‌اند، همه گستره جغرافیایی ادبیات عربی را تحت پوشش خود دارند. نویسنده برجسته فلسطینی امیل حبیبی و مؤلف نوآور تونس‌ی المسعدی از این جمله‌اند، که در اینجا تنها به ذکر نام دو تن از آنان اشاره کردیم.

تلاش برای بازگشت به میراث کلاسیک و به کار بردن آن در روش‌های

روایتی نو، جریان غالب و عام به خود گرفته و اخیراً حوزه کار نویسندگان مرد عرب نیز واقع شده است. بار دیگر، این نوال السعداوی است که سنت شکنی کرده است: دو رمان اخیر او، سقوط رهبر و امام و بی گناهی شیطان، تلاشی است در جهت تعریف دوباره سنت عربی - اسلامی تا تجلی و نمود مذهبی و غیرمذهبی^۱ آن بیش از پیش آشکار و هویدا گردد.

یکی از طنزهای ادبیات این است که می توان آن را برای اهداف گوناگون به کار گرفت. تجدید حیات دینی و مذهبی، که یکی از مهم ترین پیشرفت های بین المللی به شمار می رود، در رشد و گسترش ادبیات سهم بسزا داشته و چهره ادبیات عربی را دیگرگون کرده است. جدا از نقشی که در غرب داشته است، جنبش اسلام گرایان، موضوعی مانند تظاهرات خیابانی یا مجالس وعظ و خطابه در مسجد نیست. نقش آن مهار کردن قالب های گوناگون فرآورده فرهنگی است، برخی از آنها، مانند ادبیات و هنر، برای مدت های طولانی در اختیار روشنفکران چپ گرای و دنیامدار (غیرمذهبی) بوده است. ماهیت فراملیتی مکتب اسلام بدان معنی است که اندیشه های اسلامی و پیروان آن مرزی نمی شناسند. ممکن است کتاب هایی در قاهره یا بیروت منتشر شوند، اما، احتمالاً، آنها را در کتاب فروشی های سایر شهرهای خاورمیانه و نیز در پایتخت های اروپایی که جمعیت های کثیر اسلامی در آنها به سر می برند می توان یافت.

این جنبش ادبی، «ادبیات اسلامی - عربی» یا «ادبیات اسلامی» نام گرفته است. ادبیات اسلامی قرینه دستاورد ادبی اسلامی است که همه انواع ادبی ای را که از ذهن روشنفکران بیشتر غیرمذهبی (دنیامدار) تراوش کرده و به دنیا اعلام شده است، از قبیل نمایشنامه ها، رمان ها، داستان های کوتاه و شعر و شاعری، دربرمی گیرد؛ حتی اصطلاحات و واژه های مربوط به بحث و گفت و گو را آشکارا شامل می شود. ادبیات «متعهد» دیگر نمی تواند شعار گروه معینی باشد، بلکه به ما می گویند که ادبیات را باید تا مرز متن دینی

متعهد گسترش داد.

شبکه ادبیات و تجدید حیات مذهبی و دینی هنوز هم باید به طور کامل کندوکاو شود. چنین نهفتگی و نهان سازی ای، به دلیل سازش و تبانی ناآگاهانه متخصصان علمی رشته های گوناگون، به طور غریبی رخ داده است. از یک سو، بیشتر پژوهش های جنبش های مذهبی توجه خود را به مسائل سیاسی و دینی معطوف داشته است؛ از سوی دیگر، متخصصان غربی ای که در ادبیات عربی و غیرعربی خاورمیانه صاحب نظرند، خود را به دستاوردهای ادبی غیردینی منطقه محدود و منحصر کرده اند، زیرا گمان کرده اند که این نوع ادبیات از نظر هنری جدی است و، بنابراین، شایسته مطالعه و پژوهش بیشتر است.

جنبش اسلام خواهان به ما می آموزد که ادبیات امروز همان قدر سیاسی است که در قرون وسطا بود. تأثیر ژرف فرایند دوگانه و تکمیلی اسلامیت و عربیت در شمال افریقا، یعنی جایی که بیشتر نویسندگان در دوره ای زبان استعمارگر را پذیرفتند، شاید بیشتر نمایان و آشکار باشد. اکنون بسیاری از آنان، در یک حرکت آگاهانه همسان، زبان عربی را به کار می برند.

البته، ادبیات اسلامی موضوعی خنثی نیست، بلکه راهنمای زندگی است، آن هم به روشی دیندارانه و مذهبی. (از نظر آماری، فروش کتاب های اسلامی در کشورهای عربی به مراتب بیشتر از کتاب های غیردینی است.) یکی از انواع ادبی اسلامی دلخواه و محبوب، خود زندگینامه^۱ است. غالب شخصیت های جنبش اسلام خواهی بدین کار روی آورده اند؛ از واعظ معروف و محبوب تلویزیون، محمد متوکی الشَّعراوی گرفته تا شیخ عبدالحمید کشک نابینای شجاع. داستان روزهای من کشک، نه تنها پیشرفت مذهبی وی بلکه داستان نامه اش را، در قالب مرد جوانی که از بینایی محروم است، بیان می کند. در پیچ و تاب طنزآمیز سرگذشت ادبی، اثر آن روزهای طه حسین را در ذهن زنده می کند.

جنبش اسلام‌گرا باعث پیدائی بسیاری از آثار نویسندگان زن شده است. نمونه کلاسیک آن، روزهایی از زندگی من، از زینب غزالی است که از کوشندگی مذهبی و زندانی شدن مصیبت‌بار او حکایت می‌کند. در سال‌های اخیر، به میزانی که حجاب و روپوش اسلامی در میان برگزیدگان تحصیل‌کرده جهان عرب رواج و مقبولیت یافت، بسیاری از نویسندگان زن از موقعیت استفاده کرده‌اند و به جای نشان دادن بدن و اندام خویش، به بیان و انتشار روایت‌های آزادی‌خواهانه پرداخته‌اند. این خودزندگینامه‌های مذهبی، از نظر هدفی که دارند، از زندگینامه غزالی فاصله چندانی ندارند و اکنون در قفسه‌های کتاب‌فروشی‌های اسلامی در سراسر جهان به فراوانی به چشم می‌خورند.

با وجود این، خود زندگینامه معاصر، همانند سایر هم‌خانواده‌های منشور نوعی خویش، از نظر محتوا، با سلف کلاسیک خود تفاوت دارد. اگرچه می‌توان چنین استدلال کرد که متن ادبی کلاسیک (که می‌تواند حکایت یا تذکره باشد و ما دو نمونه از آن را ذکر می‌کنیم) بیشتر به بیان هنجارهای جمعی می‌پردازد، اما متن ادبی جدید به‌طور عمیق‌تری حول محور فرد می‌چرخد و او را مطرح می‌کند. انواع ادبی ممکن است به ظاهر شبیه هم باشند، اما شالوده‌های فرهنگی، هویت آنها را تغییر می‌دهند.

بررسی این دست‌آورد ادبی اخیر، که ادبیات اسلامی است، در کنار آثار میان - متنی پسامدرن فردی، مانند القبطانی، حاکی از آن خواهد بود که کلام و سخن ادبی عربی معاصر در حال تغییر است. این بیان ادبی جدید همان است که، از نظر همزمانی، لب لباب دست‌آورد ادبی عربی پیشین به شمار می‌آید. هنگامی که آیاتی از قرآن، بخش‌هایی از حدیث، یا رویدادهای تاریخی از ثبت و شرح وقایع اسامه در آفریده‌های ادبی عربی قرن بیستم مقدّم و مؤخّر و عجین می‌گردد، در واقع، دست‌آورد ادبی نوی پدید می‌آید. وجه مشخصه ادبیات امروز عربی کلام و بیان پیچیده آن است که عناصر فرهنگی در آن سهیم است، عناصری که از گذشته پربار عربی - اسلامی و

سنت غربی غنی به یک اندازه سود جسته است. امروز ادبیات عربی، خواه در ظاهر بسیار غیرمذهبی‌اش یا در قالب بسیار مذهبی‌اش، نیروی فرهنگی بزرگی در خاورمیانه است. این ادبیات، با روابطی که با سایر ادبیات معاصر دارد، به ویژه با نوع غربی، در فرهنگ ادبی رو به رشد جهانی مشارکت دارد. در عین حال، با رابطه غالباً خودآگاهانه‌اش با میراث متنی عظیم عربی - اسلامی، طعم و مزه متمایز خود را بدان اضافه می‌کند.

منابع

1. Allen, Roger. *The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction*. <رمان عربی: رساله‌ای انتقادی و تاریخی> Syracuse, N.Y., 1982.
2. Beard, Michael, and Adnan Haydar, eds. *Naguib Mahfouz: From Regional Fame to Global Recognition*. Syracuse, N.Y., 1993.
- <نجیب محفوظ: از شهرت محلی تا معروفیت جهانی>
3. Hamori, Andras. *On the Art of Medieval Arabic Literature*. <درباره هنر ادبیات عربی سده‌های میانه> Princeton, 1974.
4. Malti-Douglas, Fedwa. *Structures of Avarice: The Bukhala' in Medieval Arabic Literature*. Leiden, 1985.
- <ساختارهای طمع‌ورزی: البخلاء در ادبیات عربی سده‌های میانه>
5. Malti - Douglas, Fedwa. *Blindness and Autobiography: Al-Ayyam of Taha Husayn*. Princeton, 1988.
- <نابینایی و نگارش تاریخچه زندگی: الايام، طه حسین>
6. Malti-Douglas, Fedwa. *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Araba-Islamic Writing*. Princeton, 1991.
- <بدن زن، کلام زن: جنسیت و گفتمان در آثار اسلامی - عربی>
7. Malti-Douglas, Fedwa. *Men, Women, and God(s): Nawal El Saadawi Writes Arab Feminism*. Berkeley, 1995.
- <مردان، زنان و خدا(یان): آنچه نوال سعداوی درباره فمینیسم عربی می‌نویسد>
8. Monroe, James T. *The Art of Badi az-Zaman al -*

Hamadhani as Picaresque Narrative. Beirut, 1983.

<هنر بدیع الزمان همدانی به روایت بیکارسک>

9. Stetkevych, Jaroslav. *The Zephyrs of Najd: The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasib*. Chicago, 1993.

<باد صبای نجد: رنج فراق میهن در اشعار عربی کلاسیک نصیب>

10. Stetkevych, Suzanne Pinckney. *Abu Tammam and the Poetics of the 'Abbasid Age*. <ابوتمام و اشعار دوران عباسی>. Leiden, 1991.

11. Stetkevych, Suzanne Pinckney. *The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual*. Ithaca, N.Y., 1993.

<خدایان خاموش سخن می‌گویند: شعر قبل از اسلام و اشعار مذهبی>

جنسیت^۱ در ادبیات عربمیریام کوک^۲

غالب داستان‌های عربی قرن بیستم از خودآگاهی اسلامی متأثرند. با وجود این، تعداد انگشت‌شماری از نویسندگان، به‌طور خاص، مضامین اسلامی را انتخاب کرده‌اند. بسیاری از نویسندگان به مقام و منزلت سنت در دنیایی که به سرعت رو به تجدد می‌رود خرده گرفته‌اند، اما برخی از آنان دین را در قالب نظامی اجتماعی و نمادین بررسی می‌کنند. رمان‌ها و شعرهایی را که به اسلام پرداخته‌اند، می‌توان در سه جایگاه بررسی کرد: نقد بنیادهای اسلام راستین؛ نقش معنوی و روحانی اسلام و پیامبر(ص) به مثابه طرحی در مقابل غرب‌گرایی؛ و جنبش اسلام خواهی. نویسندگان چنین متونی به سمت اغراق‌آمیز جلوه دادن مفاهیم سنتی نقش‌ها و رفتارهای نوع ادبی گرایش فراوان دارند. در این متون جنس یا جنسیت، برحسب عادت، برای ارجاع کردن و نشان دادن تصاویر ذهنی، ارزش‌ها، علاقه‌مندی‌ها و فعالیت‌هایی به کار می‌رود که در شکوفایی و عینیت‌بخشی سرنوشت تحلیلی - منطقی زنان و مردان با اهمیت است. از زمانی که زنان افکار و اندیشه‌های خویش را درباره اسلام به پیکره ادبیات افزوده‌اند، شناخت و درک نوع ادبی هم تغییر کرده است.

در ربع نخست قرن بیستم، روشنفکران مسلمان به آفرینش داستان‌هایی دست یازیدند که مسائل و مشکلات سیاسی و اجتماعی - مذهبی را منعکس می‌کرد.

اعضای مدرسه حدیث مصر از رفتار ظالمانه‌ای که بر زنان می‌رفت و قدرت بلامنازع مقامات مذهبی پرده برداشتند. داستان کوتاه طاهر لاشین با نام بیت الطاعه (خانه بندگی) در سال ۱۳۰۸ ش، از مردانی انتقاد می‌کند که آنچه را که نهاد اسلامی می‌پندارند، برای سرکوب امیال و خواسته‌های زنان

به کار می‌برند. خانه بندگی شوهرزنی را که طلاق می‌خواهد آزاد و مجاز می‌گذارد تا زندانبان همسر خویش باشد. یکی از قدیم‌ترین رمان‌های عربی، خود زندگینامه طه حسین با نام *الایام* است که از سال ۱۳۰۵ - ۱۳۰۶ ش به صورت پاورقی و بعد در قالب کتابی به سال ۱۳۰۸ ش چاپ شد. در این مجموعه، که نویسنده پیروزی‌های استاد نابینای ادبیات مصر را جست‌وجو می‌کند، طه حسین طرفدار غرب، از همه مردان نظام سنت‌گرای «الازهر» و علمای آن خرده می‌گیرد و از خود، مردی باشهامت به نمایش می‌گذارد که به مخالفت و مبارزه با برداشت‌هایی اجتماعی برمی‌خیزد که می‌گویند مردان نابینا به اندازه زنان باید در حاشیه و کنار اجتماع به سر برند.

در حالی که برخی از روشنفکران به نهادها و نمایندگان و عاملان فاسد اسلام متجدد و مدرن حمله می‌کردند، سایر روشنفکران در طلب نیرو و قدرتی بودند که در بطن ایمان ازلی و نیک‌اندیشیده شده وجود داشت. شاعر درباری نوکلاسیک، احمد شوقی، یکی از نخستین شاعرانی است که درباره حضرت محمد صلی الله علیه وآله اشعار بلندی سرود؛ آثار او، *التبویة* و *نهج البرکة* الهام‌بخش دیگران شد تا مطالبی درباره تاریخ اسلام و زندگانی حضرت محمد (ص) بنویسند. در دهه ۱۳۱۰ ش در مصر، انتشار داستان‌ها و نمایش‌هایی را شاهد هستیم که بزرگ‌ترین نویسندگان نوگرا (متجدد) خالق آن‌ها بودند و الگوی اسلامی را می‌ستایند و نشان می‌دهند که اسلام، به هیچ وجه، مانعی بر سر راه پیشرفت نیست. به عنوان مثال: نمایشنامه نه چندان بلند توفیق الحکیم، با نام محمد در ۱۳۱۵ ش، حیات محمد از محمد حسنین هیکل، و *علی هامش السیرة* از طه حسین (۱۳۱۶ - ۱۳۲۲ ش). در دوره پس از انقلاب دو اثر مهم دیگر به چاپ رسیدند که کانون توجه در آنها، در درجه اول، حضرت محمد (ص) است. در سال ۱۳۳۸ ش، برنده جایزه نوبل، نجیب محفوظ، *اولاد حارتنا* را به چاپ رساند، که تمثیلی است بر بنیاد زندگانی متنبیان متعددی که کفرگوی به‌شمار آمده‌اند و به باد انتقاد گرفته شده‌اند. قاسم محمد انقلابی ای است که از

بینشی بسیار وسیع برخوردار است؛ قوی‌ترین دشمنی که گروه‌ها و دسته‌های سرکش خیابانی تاکنون با وی روبرو بوده‌اند. با وجود این، او همانند پیشینیان خود، مقدر بود که با انقلاب خویش همگون و یگانه شود. پژوهش مارکسیستی عبدالرحمان الشرقاوی، با نام محمد رسول الحرّیه، در سال ۱۳۴۱ ش، رسالت نبوت پیامبر را وسوسه‌ای^۱ بهره‌کشانه و استثمارگرانه معرفی می‌کند. حضرت محمد صلی الله علیه وآله، در آن واحد، هم مردی عادی تلقی می‌شود و هم مصلحی سخت‌کوش. شخصیت زنان در زندگی پیامبر به بهترین وجه نمایانده می‌شود، یعنی در حدّ بزرگی خود وی است.

یکی از نخستین تلاش‌هایی که برای موافق جلوه دادن، و نه رقابت ناسازگار اسلام با تجددگرایی، به عمل آمد، قنديل أم هاشم (سال ۱۳۴۲ ش) است که آن را ادیب مصری، یحیی حقی، پدید آورد.

او حکایتی را، به‌طور مثالی، درباره‌ی رویارویی اسلام در مقابل علم غربی، شکست و ناکامی این علم، و شناخت و درک از میرم بودن پیوند امور مادی و معنوی بیان می‌کند. زنان به عنوان قوای محرکه ارزش‌های هر فرهنگی به‌شمار می‌روند و مقدرات اسماعیل را رقم می‌زنند.

در خلال دهه‌ی پررنج و عذاب شصت میلادی، زنان و مردان عرب به نقش دین در روند روبه تحول زندگی انسان امروز خرده گرفتند. در حالی که شاعران سعودی، نظیر عبدالرحمن صالح الاشماوی و طاهر زمخشری، اشعار مذهبی و زاهدانه می‌سرودند، شاعران غیرمذهبی دین را هدف گرفته بودند. نجیب محفوظ از تغییر اسلام در قالب ایدئولوژی و زائل شدن پیوسته روح در جامعه اظهار تأسف می‌کند. شخصیت‌های متعدد و متنوعی بیهوده در جست‌وجوی چهره غایب پدرگونه‌ای هستند که خود نمادی شفاف و روشن از خداست. فعالان این جست‌وجوهای نومیدانه هم پیشوایان صوفی را شامل می‌شود و هم روسپیان بی‌گناه را، و این دومی

بیش از اولی مایه نشاط و آرامش است. به نظر می‌رسد که الطیب صالح سودانی کمتر بدبین باشد: در *عُرس الزین* (سال ۱۳۴۵ ش)، زین، احمقِ دنی‌صفت، مظهرِ زیبایی دهکده را تصاحب می‌کند و هنگامی که با او درهم می‌آمیزد و یگانه می‌شود، می‌پندارد که جزو شخصیت واقعی خود او است. هردو نویسنده زنانی را می‌آفرینند که صرفاً دسترسِ مرد را به قلمرو معنوی و روحانی آسان می‌کنند.

در حالی که برخی از زنان، آشکارا، متونی طرفدارِ حقوق زن پدید می‌آوردند، سایر زنان رو به اسلام کرده بودند تا فضای مشروعی برای زنان، به عنوان عوامل مؤثر و فعال، جست‌وجو کنند. در سال ۱۳۴۵ ش، رهبر انجمن زنان مسلمان مصری، زینب الغزالی، *ایام من حیاتی* (روزهایی از زندگی من)، خاطرات شش سال زندان ناصری را منتشر کرد. او به توصیف شکنجه‌هایی چنان شدید می‌پردازد که تنها او، و نه مردان، می‌توانست تحمل کند. وی از آن جهت نام مردان را به میان می‌آورد که، به عنوان جنس مخالف، برتری روحی خویش را به اثبات رساند. تقریباً در همین اوان، در عراق، زن پرهیزگار دیگری اثری مذهبی و پندآمیز می‌آفریند که از نظر ادبیاتِ طرفدار حقوق زنان قابل بحث است. در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ ش، بنت‌الهدی، مشهور به آمینه صدر، در تجدید حیات اسلامی در نجف شرکت کرد. در سال ۱۳۵۹ ش، رژیم بعثی وی را اعدام کرد. او رمان‌های متعدد (به‌طور مشخص: *لقاء فی المستشفى* به سال ۱۳۴۹ ش) و داستان‌های کوتاهی نوشت و اشعاری سرود که در آنها الگوهای رفتاری زنانِ مسلمان را ترسیم کرد. این زنان، غرب ستیزند و به زندگی خانوادگی پایبندند و به شدت از حجاب حمایت می‌کنند؛ با وجود این، تسلیم محض مردان نیستند و تا زمانی که به‌درستی از دستورات اسلامی پیروی می‌کنند، می‌توانند در مجامع عمومی به کار و فعالیت بپردازند. اگر مقتضیات اسلامی ایجاب کند، آنان حتی می‌توانند سلاح حمل کنند.

با ظهور جنبش‌های اسلامی در خلال دهه‌های ۱۳۵۰ و ۱۳۶۰ ش،

برخی از زنان استعداد و ذوق ادبی خویش را وقف اسلام کردند. این زنان در صدد نبودند که از مبنای جنسیت در اسلام دفاع کنند یا به مخالفت با آن برخیزند، بلکه دست پدرسالاری^۱ را در سرِ کار خود شاهد بودند که خود نوعی سوءاستفاده از قرآن است تا به زنان ستم کنند. پزشک و رمان‌نویس مصری طرفدار حقوق زنان (feminist)، نوال السعداوی، بیش از بیست رمان نوشته است، که از میان آنها دو رمان دربارهٔ اسلام است. قهرمان زن سقوط الامام (سال ۱۳۶۶ ش)، بنت الله یا دختر خدا نام دارد؛ نه تنها نامش کفرآمیز نیست، بلکه وی در آرزوی آن است که خود را در اختیار خداوند بگذارد. جنت و ابلیس (سال ۱۳۷۱ ش) به کاوش در روح جنبش اسلامی می‌پردازد تا صلاح و مصلحت مردان را در استفاده از دین توصیف کند. آن هنگام که خداوند به شیطان می‌فرماید «معصوم باش»، تضاد اصلی میانِ خوب و بد فرومی‌ریزد و از میان می‌رود.

سعداوی کسانی را که از امتیاز دینی سوءاستفاده می‌کنند و نام او را در فهرست مرگ افرادی قرار داده‌اند که از گروه‌های قدرتمند اصول‌گرایند، بی‌باکانه و با شهامت محکوم می‌کند. سلوی بکر، مصری دیگری از نسل بعدی است که رمانش با نام مقام عطیه در سال ۱۳۶۵ ش به کندوکاو در رابطه‌ای میان خوش‌فهمی^۲‌های اسلامی و میراث فرعون‌ی پرداخته است. آیا مزار خانم عطیه باید شکافته شود تا بتوان به بقایای باستان‌شناختی آن دست یافت و به رازی پی برد که مصر نو و متجدد را تغییر خواهد داد؟ رمان بعدی او، العرابه الذهبیه لا تَصْعَدُ إِلَى السَّمَاء، که در سال ۱۳۱۰ ش منتشر شد، در زندان زنان رخ می‌دهد، که اکنون مکانی آشنا برای خوانندگان آثار زنان مصری است. در اینجا زنی ابله شایستگی همراهان خویش را ارزیابی می‌کند تا آنکه در اربابه‌ای طلایی بدو پیوندند که همهٔ آنان را بسرعت به بهشت می‌برد.

در سرتاسر قرن بیستم، زنان و مردانی بوده‌اند که متون و آثار و نهادهای

1. patriarchy

2. sensibility

اسلامی را، هم بسیار ستودند و هم به باد انتقاد گرفتند. مردان، پیامبر(ص) را انسان کامل توصیف کردند که مانند الگویی برای همگان عمل می‌کند، و زنان برای به دست آوردن قدرت و منزلت در جامعه و هدایت درست، به بررسی و پژوهش در آیات کتاب مقدس [قرآن] پرداختند.

با وجود این، بسیاری از کسان دریافتند که افرادی بی‌همه‌چیز^۱ اسلام را در جهت خودخواهی‌های بیشتر خویش به کار گرفتند. کسانی که شهادت پرده‌داری علیه چنین کژرفتاری‌هایی را داشتند، غالب اوقات، ناگزیر بودند که بهای سنگین آن را بپردازند.

منابع

١. بكر، سلوى. العرابة الذهبية لاتصعد الى السماء. قاهره، ١٩٩١.
٢. بكر، سلوى. مقام عطيه. قاهره، ١٩٨٦.
٣. بنت الهدى صدر. لقاء فى المستشفى. بيروت، ١٩٧٠.
٤. غزالى، زينب. ايام من حياتى. قاهره، ١٩٦٦.
٥. توفيق الحكيم. محمد. قاهره، ١٩٣٦.
٦. حقى، يحيى. قنديل ام هاشم. قاهره، ١٩٤٥.
٧. هيكل، محمد حسنين. حياة محمد. قاهره، ١٩٣٨.
٨. طه حسين. على هامش السيره. قاهره، ١٩٣٧ - ١٩٤٣.
٩. طه حسين. الايام. قاهره، ١٩٢٦ - ١٩٢٧.
١٠. لاشين، محمود طاهر. بيت الطاعة. قاهره، ١٩٢٩.
١١. نجيب محفوظ. اولاد حارتنا. بيروت، ١٩٦٧.

12. *Religion and Literature* 20.1, (Spring 1988). Special Issue devoted to Middle Eastern, with an Islamic focus.

>مذهب و ادبيات ٢٠/١ (بهار ١٩٨٨)، ويژه نامه ادبيات خاورميانه، از
ديدگاه اسلامى <

١٣. نوال السعداوى. سقوط الامام. قاهره، ١٩٨٧.
١٤. نوال السعداوى. الجنة والابليس. بيروت، ١٩٩٢.
١٥. صالح، الطيب. عرس الزين. بيروت، ١٠٦٧.
١٦. شرقاوى، عبدالرحمن. محمد رسول الحرّيه. قاهره، ١٩٦٢.

ادبیات معاصر عرب

عیسی یوسف بِلَاطَة^۱

اگرچه زبان عربی مدت‌ها قبل از آغاز اسلام وجود داشته است، ولی از زمانی که قرآن، کتاب مقدس دین اسلام، در قرن اوّل هجری (هفتم میلادی) به زبان عربی در عربستان بر پیامبر اکرم، محمد بن عبدالله (ص)، نازل شد، ارتباطی تنگاتنگ با این دین پیدا کرده است. اسلام، به عنوان یک دین جهانی، زبان عربی را به همه مردمی که مسلمان می‌شدند انتقال می‌داد. مردمی که در مناطق نزدیک شبه‌جزیره عربستان سکونت داشتند، نظیر سوریه و بین‌النهرین، که زبانشان در اصل «سامی» بود و نیز افرادی که زبانشان در اصل «حامی» بود و در مصر و شمال آفریقا زندگی می‌کردند، سرانجام عرب زبان شدند. مناطق مذکور، همراه با عربستان، جهان عرب امروز را تشکیل می‌دهند و شامل اقلیت‌های دینی غیرمسلمان و عرب زبان (مثل اعراب مسیحی) و اقلیت‌های دینی مسلمان غیر عرب، که زبان اصلی خود را حفظ نموده‌اند و عربی را به عنوان زبان دوم به کار می‌برند (مثل کردها و بربرها)، نیز می‌شود. مردم دیگر مناطق جهان که اسلام را پذیرفتند زبان‌های قومی و ملی خود را حفظ کردند، ولی واژگان بسیاری را هم از زبان عربی گرفتند و غالباً رسم الخط عربی را به کار بردند (مثل زبان‌های فارسی، ترکی عثمانی و اردو).

در دوران رونق تمدن اسلامی، عربی زبان مشترک و ارتباطی امپراطوری پهناور اسلامی و زبان همگانی آموزش به شمار می‌آمد. دانشمندان مسلمان غیرعرب، نظیر طبری مؤرخ و عالم دینی (متوفای ۳۱۰ق)، ابن سینا فیلسوف و طبیب (متوفای ۴۲۸ق)، ابوریحان بیرونی اخترشناس و دانشمند علوم مختلف (متوفای ۴۳۹ق) و بسیاری دیگر، آثار خود را به زبان عربی نوشتند. عربی امروزه، به عنوان یک زبان علمی گسترده، آنچنان که در ابتدا

1. Issa J. Boullata

بود نیست، ولی همچنان زبان مشترک عبادی مسلمانان کل جهان است و البته زبان زندهٔ عرب زبان‌ها نیز می‌باشد.

زبان عربی، علی‌رغم تاریخ طولانی و گسترهٔ عظیم جغرافیایی‌اش، هویت و ویژگی‌های شاخص خود را حفظ کرده است. نظام ساختاری انعطاف‌پذیر آن، همواره تمایزات فرهنگی‌ای را که با آنها مواجه شده در خود جذب نموده و خود را برای پاسخگویی به نیازهای گویندگان جدیدش جرح و تعدیل کرده است. شاید زبان عربی در هیچ دوره‌ای از تاریخ خود با چالشی بزرگ‌تر از آنچه در عصر جدید، با پیشرفت‌های گیج‌کننده‌اش در علم و فناوری و تغییرات مستمر فرهنگی بظاهر بی‌پایانش، روبه‌روست مواجه نشده باشد. با این حال، زبان عربی به سازگاری‌اش با نوگرایی ادامه می‌دهد و، علی‌رغم ادعاهایی که مبنی بر عدم توانایی آن در همراهی با سرعت تغییرات نوین (به‌ویژه در اصول و قواعد فناوری و علمی تخصصی و در حوزه‌های تشکیلات اجتماعی پیچیده)، زبان عربی انعطاف‌پذیری و قابلیت انطباق خود را حفظ کرده است.

شاید مترجمان آثار غربی به زبان عربی و روزنامه‌نگاران عرب در مطبوعات روبه رشد عربی در قرن نوزدهم، اولین کسانی بودند که ضرورت سازگاری خلّاق و سازندهٔ زبان عربی را با نیازهای جدید احساس کردند. موفقیت آنان در به روز کردن زبان عربی، به فهمشان از پیچیدگی‌های ساخت‌شناسی واژگانی و قواعد این زبان و همچنین به آگاهی‌شان از تاریخ و انعطاف‌پذیری و گنجینهٔ لغوی این زبان بستگی داشت. تلاش‌ها برای نو کردن زبان عربی، کم و بیش، فردی باقی ماند و این فرایند سازماندهی نشد ولی همین‌که دانش جدید از غرب سرازیر شد ضرورت سازماندهی مؤسسه‌های علمی برای توسعهٔ زبان و اتخاذ اصول برنامه‌ریزی به‌طور فزاینده احساس شد. در ۱۳۰۹ - ۱۳۱۰ق انجمنی از محققان به منظور بحث دربارهٔ موضوعات زیان‌شناختی در قاهره تأسیس شد و در سال ۱۳۲۵ق محققان دارالعلوم در قاهره (نیز) انجمنی مشابه را پایه‌ریزی کردند. اما این

تلاش‌ها محدود باقی ماند و تداوم نیافت. *لغة العرب* مجله‌ای است که به وسیله آناستاز ماری الکرملی^۱ (۱۲۸۳ - ۱۳۶۶ق) در ۱۳۲۹ق در بغداد راه‌اندازی شد و به مسائل مربوط به زبان عربی اختصاص یافت و وسیله‌ای مؤثر برای تبادل نظر میان عرب‌ها درباره زبان عربی به شمار آمد.

در ۱۳۳۷ق اولین فرهنگستان زبان عربی در دمشق در نتیجه تلاش‌های سازمان‌دهنده محمد کردعلی^۲ (۱۲۹۳ - ۱۳۷۲ق) و حمایت ملک فیصل و دولتش بنیاد گذاشته شد. این فرهنگستان، که «المجمع العلمی العربی» نام داشت، خود را با موضوعات ادبی و زبانشناسی و همچنین مسائل و مشکلات موجود در هنرها و علوم مربوط به زبان عربی مشغول ساخت. در ۱۳۳۹ق/۱۹۲۱م این فرهنگستان مجله‌ای را بنیاد گذاشت که هنوز منتشر می‌شود. در ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م پژوهشگران و محققان مصری، با پشتیبانی دولت، موفق به تأسیس فرهنگستان دیگری شدند که در ابتدا «مجمع اللغة العربیة الملکی» نام گرفت و از زمان برچیده شدن سلطنت در ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م به «مجمع اللغة العربیة» تغییر نام یافت. فرهنگستان مذکور یک مجله و خلاصه مذاکرات جلساتش را منتشر می‌کند و به خواست از خلوص و پالایش زبان عربی و تبدیل آن به ابزاری توانمند برای ارتباطات جدید می‌پردازد.

در ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م، با حمایت دولت، فرهنگستان عراق با نام «المجمع العلمی العراقی» در بغداد تأسیس شد. از ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م فرهنگستان مذکور اقدام به انتشار مجله‌ای کرد که منعکس‌کننده توجه و علاقه‌مندی‌هایش بود و برای حفظ و همگامی و همراهی زبان عربی با تحولات مربوط به فرهنگ و تمدن کمک می‌کرد. اتحادیه عرب تلاش کرده است تا فرهنگستان‌های دمشق و قاهره و بغداد را یکپارچه سازد تا بتوانند کارهایشان را هماهنگ سازند. (نیز) کنفرانسی از فرهنگستان‌های زبان عربی در ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶ و با حضور نمایندگان از سراسر جهان عرب در دمشق برگزار شد. تلاش‌های جهان عرب هنوز ادامه دارد، ولی تشکیل یک

1. Anastase Marie al Karmili

2. Muhammad Kurd Ali

فرهنگستان عربی واحد و یکپارچه هنوز یک آرزوی تحقق نیافته است. فرهنگستان‌های عربی عاملی برای نو کردن زبان عربی و غنی ساختن آن با واژه‌های جدید بوده‌اند؛ گرچه به دفعات به سبب فضل فروشی و سرعت حلزون وار خود، هدف لطیفه‌ها و شوخی‌های مشهور گشته‌اند. زبان عربی، امروزه، با کمک این فرهنگستان‌ها و کوشش مداوم و سازنده مترجمان، روزنامه‌نگاران، زبان‌شناسان، دانشمندان، شعرا، داستان‌نویسان، نویسندگان مقاله و دیگر ادیبان عرب، به‌طور شایسته‌ای نو شده است. زبان عربی، با درنوردیدن مرزهای کشورهای عربی، که هریک لهجه یا لهجه‌های مورد استفاده خود را دارند، به صورت یک زبان معیار سراسری جدید، عمدتاً در ارتباطات نوشتاری و همچنین در گفتارهای رسمی و رادیو و تلویزیون، به کار می‌رود. این زبان را همه مردم عرب می‌فهمند و وسیله کارآمد ارتباطی در هر رشته‌ای از دانش است. زبان عربی به عنوان یکی از زبان‌های رسمی سازمان ملل اعلام شده است. براساس عربی کهن (عربی فصیح)، زبان عربی، نحو و ساخت‌شناسی واژگانی خود را تا حد زیادی حفظ کرده، اما عبارت‌پردازی جدید و تعداد زیادی عناصر واژگانی تازه به‌دست آورده است. در عربی معیار جدید ممکن است کسی واژه‌هایی نظیر «بارلمان» (مجلس) «تلفون» (تلفن) و «تلفیزیون» (تلویزیون) را بیابد که مستقیماً از زبان‌های غربی گرفته شده و با عربی همگون‌سازی شده است. این نوع عربی‌سازی، معمولاً، روش قابل قبول اعضای فرهنگستان‌های عربی برای نو کردن زبان نیست، گرچه رسم و شیوه دانشمندان دوره عباسی و پیش از آن بوده است. برای مثال به واژه‌های عربی قدیمی نظیر «فلسفه» و «اقلیم» (منطقه آب و هوایی) نگاه کنید که از زبان یونانی به شکل عربی درآمده‌اند. با کاربرد همگانی (این واژه‌ها)، افعالی نظیر «تَلَفَنَ» (تلفن کرد) و «تَلَفَزَ» (از تلویزیون پخش کرد) و حتی بالاتر صفت‌های فعلی مثل «مُتَلَفَزٌ» (از تلویزیون پخش شده) و شبه اسم‌هایی نظیر «تَلَفَاز» (دستگاه تلویزیون) از واژه‌های اخیراً عربی شده گرفته شده‌اند که خیلی شبیه برخورد محققان

گذشته با واژه‌های وام گرفته شده از یونانی نظیر «تَفَلُّسَفَ» (به فلسفه پرداخت) و «فَیْلَسُوفَ» (فردی که به فلسفه می‌پردازد) است. این کلمات عربی شده، معمولاً، به گونه‌ای ساخته شده‌اند که با قواعد و قوانین ساخت‌شناسی واژگانی و آواشناسی زبان عربی مطابقت داشته باشند.

به هرحال، عرب‌های امروزی ترجیح می‌دهند که، در صورت امکان، از طریق مشتق‌گیری از ریشه‌های عربی موجود، واژه‌های جدیدی بسازند. بدین ترتیب واژه «سَیَّارَه» (اتومبیل) از فعل «سَارَ» (قدم‌زد)، «ثَلَاثَه» (یخچال) از اسم «ثَلَج» (برف، یخ)، «مِصْعَد» (بالابر) از فعل «صَعَدَ» (بالا رفت) و «مَطَار» (فرودگاه) از فعل «طَارَ» (پرواز کرد) اشتقاق یافته‌اند. این نوپردازی‌ها تابع اصول ساخت‌شناسی واژگانی زبان عربی است و به آسانی با این زبان همگون و یکدست شده‌اند. همچنین عرب‌های امروزی معانی جدیدی را از واژگان عربی قدیمی، از طریق تعمیم و بسط مجازی یا تقریب و همانندسازی معنایی، اقتباس می‌کنند؛ نظیر «قطار» (train) که در عربی قدیمی به معنای «قطار شتر» و «جریده» (روزنامه) که به معنای «شاخه نخل پوست کنده شده» (که زمانی برای نوشتن به کار می‌رفت) استفاده می‌شد. همچنین برای آنها اهمیتی ندارد که اصطلاحات غربی، نظیر «مجلس نمایندگان»^۱ را به «مجلس النواب» و «مرکز جاذبه»^۲ را به «مركز الثقل» و «تهویه هوا»^۳ را به «مُكَيِّفُ الهَوَاء» و «آسمانخراش»^۴ را به «ناطِحَة السحاب» (آبر خراش) ترجمه کنند. - با توجه به احترام و بزرگی آسمان، عرب‌ها در ترجمه «آسمانخراش» از سَمَاء (به معنی آسمان) استفاده نکرده‌اند بلکه به جای آن از سحاب (به معنی ابر) استفاده نموده‌اند. بعضی از عبارات مصطلح غربی در کاربرد عربی جدید به‌طور تحت‌اللفظی ترجمه شده‌اند، نظیر: او یک نقش بازی کرد^۵ که به «لَعِبَ دوراً» یا «از آن زن خواستگاری

1. Chamber of Deputies

2. center of gravity

3. air - conditioning

4. skyscraper

5. He Played a role.

کرد^۱ به «طَلَبَ يَدَهَا» یا «وقت کشی کرد»^۲ به «قَتَلَ الوقت» ترجمه شده است. پیشوندهایی به روش زبان‌های اروپایی در بعضی از واژه‌های عربی استفاده شده است، نظیر «لاسلکی» (بی‌سیم)^۳، «لانهایه» (بی‌نهایت)^۴، «لاشعوری» (ناخودآگاه)^۵ و «لامبالاة» (بی‌تفاوتی)^۶ که موفقیت‌آمیز بوده و اکنون جزو کلمات متداول‌اند؛ ولی واژه‌های «غیبجلیدی» [غیبة الجلیدی] (بعد از عصر یخبندان)^۷، «قبتاریخ» [قبل التاریخ] (پیش از تاریخ)^۸ و «تحشعوری» [تحت الشعوری] (نیمه هشیار)^۹ که توسط ساطع الحُصَری (۱۲۹۷ - ۱۳۸۸ق) پیشنهاد شده، موفقیت‌آمیز نبوده است.

در کل، عربی معیار جدید، ویژگی‌های اساسی عربی کهن را حفظ کرده است. اصلاح‌گرانی که خواستار تغییر و اصلاح نظام نوشتاری زبان عربی یا انتخاب حروف لاتینی برای آن بودند و همچنین آن دسته‌ای که خواهان جایگزینی زبان عربی [معیار] با لهجه‌های محلی بودند، به‌شدت با مقاومت مواجه شدند. این مقاومت مستمر، تا حدودی مبتنی بر نیاز سیاسی ملی‌گرایان عرب به منظور حفظ وحدت فرهنگی و تداوم تاریخی ملت عرب است، زیرا آنها کاربرد لهجه‌های (محلی) را عامل تفرقه می‌دانند و نگران آن هستند که پذیرش حروف لاتینی عرب‌ها را از میراث خودشان بیگانه سازد. شور و اشتیاق اسلامی و مذهبی مایه تقویت این مقاومت است و آن را وظیفه‌ای برای حفظ زبان قرآن و کل فرهنگ اسلامی نشأت گرفته از آن به‌شمار می‌آورد.

1. He asked for her hand.

2. He killed time.

3. wireless

4. Infinity

5. unconscious

6. indifference

7. Postglacial

8. Prehistory

9. subconscious

منابع

1. Beeston, A. F. L. *The Arabic Language Today*. London, 1970.
<زبان عربی امروز>

2. Blau, Joshua. *The Renaissance of Modern Hebrew and Modern Standard Arabic: Parallels and Differences in the Revival of Two Semitic Languages*. Berkeley, Los Angeles, and London, 1981.

<رنسانس عبری جدید و عربی نوین معیار: مشابهات و تفاوت‌ها در رواج مجدد دو زبان سامی>

مطالعه تطبیقی مفیدی درباره پیشرفت‌های نوین زبان‌های غربی و عربی

3. Chejne, Anwar G. *The Arabic Language: Its Role in History*. Minneapolis, 1969.
<زبان عربی و نقش آن در تاریخ>
یک تحقیق جامع از ادبیات معاصر عرب و مطالعات مربوط به این زبان از دیرباز تا کنون

4. Sa'id, M. F. *Lexical Innovation through Borrowing in Modern Standard Arabic*. Princeton, 1967.

<واژه‌آفرینی به روش وام‌گیری (از زبان‌های دیگر) در عربی نوین معیار>
این مقاله بر یکی از شیوه‌های گسترش زبان متمرکز است.

5. Stetkevych, Jaroslav. *The Modern Arabic Literary Language: Lexical and Stylistic Developments*. Chicago, 1970.
Thorough examination of modern developments in Arabic, treated analytically and historically.

<زبان ادبی معاصر عرب>

بازبینی کاملی درباره پیشرفت‌های نوین زبان عربی که از لحاظ تاریخی و تحلیلی بحث کرده است.

6. Wehr, Hans. "Arabiyya." In *Encyclopaedia of Islam*, (Modern written Arabic) new ed., vol. 1, pp. 561-603. Leiden, 1960-.

نیز به مقاله «نگارش نوین عربی» (Modern Written Arabic) در
دائرةالمعارف اسلام مراجعه نمایید.

ادبیات فارسی*

حمید دباشی^۱

ادبیات فارسی مجموعه‌ای است از آثار منظوم و سایر آثار ادبی که به‌طور عمده و نه خاص در ایران پدید آمده است. صرف نظر از مرزهای سیاسی ایران، در معنی دقیق کلمه، افغانستان، شبه قاره هند، آسیای مرکزی و ترکیه زادگاه مجموعه‌ای غنی از آثار ادبی به زبان فارسی‌اند.

در بحث از مشارکت کامل و چند جانبه ایران نسبت به آنچه «تمدن اسلامی» نامیده شده است، ادبیات فارسی رویداد هنری مستقل و غنی و متنوعی به شمار می‌رود^{***۱} که ایرانیان، یا به عبارت دقیق‌تر فارسی‌زبانان، اهل ادب و مخاطبان تاریخی آنان، سهمی بسزا و فعال در آن داشته‌اند. این ادبیات، از حیث زبان و فن سخنوری، زیبایی‌شناسی و طبع، احساسات و قوه خیال، چندان قابل تأویل به اصول و اعتقادات بنیادی اسلام نیست^۲. اگر چه اکثریت شعرا و ادبای فارسی در خانواده‌هایی چشم به جهان گشودند و در محیط‌هایی پرورش یافتند که از جهت یا جهاتی «اسلامی» شناخته می‌شوند، اما جهان تخیل و آفرینش‌های ادبی آنان واقعیت منحصر به فرد و

*** هرچند مقاله «ادبیات فارسی» حاوی نکاتی درخور توجه است، اما شاخص‌ترین رویکرد آن، تلقی شگفتی است که نویسنده از ماهیت ادبیات فارسی و عدم بهره‌گیری آن از فرهنگ غنی و ادب‌پرور اسلامی دارد. تعلیقاتی که در پی مقاله مزبور آمده، به اختصار به کندوکاو در این موضوع پرداخته است.

1. Hamid Dabashi

*** شماره تعلیقاتی که در پایان مقاله آمده است.

حجم و فضای تجربی زیبایی شناسانه‌ای را نشان می‌دهد که به هیچ‌یک از جهان‌بینی‌های مذهبی خاص قابل تأویل نیست. زرتشتی‌گرایی، یهودگرایی، هندوگرایی، مانویّت و مزدک‌گرایی، و همه شعبه‌های فرقه‌گرایانه بزرگ و کوچک اسلام در خیال‌پردازی ادبیات فارسی نقش داشته است. و با وجود این، کلیّت این خیال‌پردازی، در اصل، پدیده زیباشناسانه‌ای است که با هیچ‌یک از سخنگویان و صاحبان مذهبی و غیرمذهبی آن قابل تطبیق نیست.

شاید مهمترین جنبه منحصر به فرد خیال‌پردازی ادبی فارسی، آنگونه که در چشم‌اندازی وسیع و متنوع از سبک‌های رسمی و احساسات هنرمندانه و زیباشناسانه به کار گرفته شد، ماهیت غیر دینی زبان آن باشد. این زبان، پس از تسلط اعراب بر ایران در اوایل قرن هفتم میلادی، به تدریج پا به عرصه وجود نهاد، اما زبان فارسی نو (که متمایز از پهلوی یا فارسی میانه، و اوستا، یا فارسی باستان است) زبانی بود که کسی گمان نمی‌کرد متن دینی یا مقدسی در آن پدید آمده باشد. درست برخلاف زبان عربی و عبری، که کتاب مقدس و قرآن در آن به منصه ظهور رسیدند، زبان فارسی از نظر ماهیت و ذات خویش زبانی محلی و بومی یا، به تعبیر دقیق‌تر، غیردینی باقی ماند.^۳ یادگارهای زبان مقدس اوستا و تفاسیر زبان پهلوی را تسلط مطلق‌گوی قرآن عربی پشت سر گذاشت و جانشین آن گردید. زبان فارسی جایگاهی غیر دینی به دست آورد که در آن رویدادهای غیردینی به دور از قیده‌های آئینی کتاب مقدس عربی، قرآن، درخور طرح و بیان بودند. این نکته دقیق را باید به خاطر داشت که پس از تسلط اعراب، جنبش‌های دینی التقاطی، نظیر خرمّیه و به آفریدیّه، بی‌درنگ پدید آمدند، که هر از چند گاهی در لفافه و به طور پوشیده مدعی تنزیل «قرآن فارسی» بودند.^۴ (نک. صدیقی، ۱۹۳۸، دراکثر جاها؛ آموزتی^۱، ۱۹۷۵، صص ۴۸۹-۴۹۰؛ شهرستانی، ۱۹۷۹، جلد ۱، ص ۳۹۷). اما، با نابودی سیاسی چنین جنبش‌هایی، اندیشه

1. Amoretti

«قرآن فارسی» هرگز جامه عمل نپوشید. قرآن عربی، برای مسلمانان ایرانی، متن دینی تمامی پندار مقدسی باقی ماند که خود در پدید آوردن آن فعالانه و کاملاً مشارکت داشتند. عبارت «قرآن فارسی» را بعدها عبدالرحمن جامی (در گذشته به سال ۸۹۸ق) به کاربرد. وی مثنوی جلال الدین رومی را «قرآن فارسی» نامید^۵؛ بدین معنی که مثنوی از قداس دینی قرآن برخوردار است و به زبان فارسی سروده شده است^۶. چنین اظهارات اغراق آمیزی چندان ماندگار نبود^۷؛ واقعیت تاریخی حکایت از آن دارد که زبان فارسی غیر دینی باقی ماند و تخیل ادبی امکان آن را یافت که از قیدها رها شود.

تخیل ادبی فارسی از باورهای مذهبی چندگانه‌ای تأثیر پذیرفته است که برای جوامع ایرانی هم منشأ داخلی داشت و هم منشأ خارجی. باورهای زردشتی، مانوی، میتراپی، مزدکی، هندی، بودایی، یهودی، مسیحی، اسلامی، و مجموعه‌ای از ادیان دیگر که از نظر سیاسی کمتر موفق بوده‌اند، در روند تاریخی پدید آمده‌اند، یا آن‌که وارد سرزمین ایران شده و تأثیرات غیر قابل انکاری بر فرهنگ ادبی مردم ایران گذارده‌اند. اما، همان واقعیت چندگانگی آنها، که هر یک در تعاقب یکدیگر پدید آمده‌اند و به‌رغم خصومت یا بردباری متقابل، با یکدیگر همزیستی داشته‌اند، مانع از آن شده است که هر یک از آنها بر قوه خیالپردازی ادبی ایران سیطره مطلق و قدرت فائده داشته باشند^۸. پژوهش‌های گسترده (معین، ۱۹۵۹؛ ملکیان شیروانی، ۱۹۷۴ و به ویژه ۱۹۸۴) ثابت کرده است که صور خیال زردشتی و مانوی و بودایی در زبان و بیان زیبایی شناختی تخیل ادبی فارسی وارد شد و در دوره اسلامی به خوبی دوام و حتی رونق یافت^۹. حتی در بافت اسلامی، تفاوت‌های عقیدتی، که تبدیل به فرقه‌ها شده بود، علائق فعال و منفعل ادیبان فارسی‌زبان را در طول قرن‌ها به چند دستگی و تشتت کشاند. درحالی‌که تا قرن نهم غالب شعرا و ادبای فارسی‌زبان را می‌توان سنی مذهب به‌شمار آورد، پس از استقرار صفویان (۹۰۷ تا ۱۱۴۸ق)، تشیع عقیده بسیاری از شعرا و نویسندگان گردید. به دلیل وجود علائق و

گرایش‌های دینی و غیر دینی، فلسفی و غیر فلسفی، یا صوفیانه و غیر صوفیانه، که بیشتر موجب افزایش جانبداری‌های تفرقه‌انگیز می‌شد، هیچ‌یک از نیروهای عقیدتی و مسلکی مجال آن را پیدا نکرد که بر تخیل ادبی فارسی حاکمیت مطلق داشته باشد. چنان‌که درباره منابع شفاهی و ادبی چنین قوه تخیلی می‌توان گفت که مایه‌های ایرانی، هندی، چینی، عربی و ترکی گرد آمدند تا جهان ادبی چند فرهنگی‌ای پدید آورند که از محدوده هرگونه زد و بند فرقه‌ای و مسلکی خاص فراتر رفت. جهان، وطن شاعر ایرانی بود که به جست و جو در طبیعت و غایت وجود می‌پرداخت.^{۱۰}

نخستین نشانه مکتوب از وجود یک سنت ادبی در ایران سنگنوشته‌های سلطنتی پادشاهان هخامنشی، به ویژه داریوش اول (۴۸۶ تا ۵۲۲ ق.م.) و خشایار، پسر او، است. این متن‌های سلطنتی، که به زبان فارسی باستان است، نشان از تخیلی غرورانگیز، متکی به نفس، استوار و خدامدارانه دارد: «خدای بزرگ است اهورا مزدا، که زمین را آفرید، که آسمان را آفرید، که انسان را آفرید، که شادی را برای مردمان آفرید، که داریوش را شاه کرد.» (به نقل از کتاب یارشاطر، سال ۱۹۸۸، ص ۵ - ۶) هر چند چنین بیانی خدامدارانه است^{۱۱}، اما این تصور از خویش شاهانه، از وجود فردی خود به روشنی آگاه است: «داریوش شاه گوید، به خواست اهورامزدا، من آنچنان انسانی هستم که راستی را دوستدارم؛ بدی را دوستدار نیستم. کام من نیست که قدرتمندان به ضعفا بدی کنند؛ و نه آنکه ضعفا به قدرتمندان بدی کنند.» (همان جا، ص ۶) در این سنگنوشته‌ها، پادشاه به عنوان راوی، اقتدارش دنباله اقتدار الوهیتی متعال است، یعنی اهورامزدا، و در نتیجه به عنوان فردی کاملاً پایبند به الزامات اخلاقی و معنوی عمل می‌کند. داریوش شاه، با اقتداری که از پروردگار به او رسیده، انسان، قانونگذار، شاهنشاه، وقایع‌نگار و مورخ کارهای باشکوه هخامنشیان است. در کتیبه‌ای، داریوش شرح نسبتاً کامل و مغرورانه‌ای از سرنگون کردن گئوماتا به دست می‌دهد؛ مثنی که وانمود کرده بود که برادر مقتول کمبوجیه است. شرح داریوش تند و کوتاه و عاری از

ظرافت‌های روایی است.

از کتیبه‌های شاهان هخامنشی تا سروده‌های خود زردشت^{۱۲}، یعنی گائاه‌ها، گستره وسیعی از سنت‌های تخیلی شفاهی قرار دارد که چکیده آن کاملاً از طریق منشور اوستا قابل رؤیت است. این سنت شفاهی را خنیاگران ایرانی یا گوسان‌ها، که سنت درخشانی از سروده‌های روایی را در خاطر داشتند، جاودانه کرده‌اند^{۱۳}. گوسان‌ها، چونان قصه‌گویان یا جادوگران، کارکرد اجتماعی و محوری در عهد باستان، به ویژه در جوامع پارتی و اشکانی داشتند. (نک. بویس^۱، ۱۹۵۷) آنان آواز و ترانه می‌خواندند، قصه می‌گفتند، اشعار را از بر می‌خواندند، هجویه می‌سرودند، در مناسبت‌هایی سوگواری می‌کردند یا جشن می‌گرفتند، و سنتی غنی و پر ارزش از ترانه‌ها و قصه‌ها، افسانه‌ها و اسطوره‌ها، داستان‌ها و حکایت‌ها پدید آوردند. (برای بحث درباره ادبیات اوستا، نک. مقاله دیل بیشاپ^۲ در مجموعه یارشاطر، ۱۹۸۸، فصل ۲.)

در اوستا و گائاه‌ها و سروده‌های پیش از زردشت، که بعدها زرتشت آنها را بر زبان آورد، یشت‌ها، نخستین و جامع‌ترین روایت شعری است که در اختیار داریم، که اساساً در خدمت تخیل مذهبی - زرتشتی بوده است. ایزدان، ایزدانوها و پهلوانان و نیز روابط فرا تاریخی آنان با هستی‌دنیوی، مضامین چنین روایت‌های مقدسی را تشکیل می‌دهند که شعر و شاعری نقشی حیاتی در آن ایفا می‌کند. اما همین اشتیاق شعری، که به تخیل مقدس و دینی در اوستا تا حدی کمک کرد، در روایت حماسی پهلوانی ایران باستان به طور نیرومندی مؤثر بوده است. آنگونه که از مجموعه یشت‌های اوستایی برمی‌آید، سنت شفاهی شکوفا و پر رونق به جنگ‌های افسانه‌ای میان خاندان ایرانی کیانیان و دشمنان همیشگی آنان، تورانیان، ابعاد حماسی بخشیده بود. تا عصر فردوسی (درگذشته ۴۱۶ ق) سندی مکتوب از این سنت جوشان شفاهی، که باید در خلال سرایش یشت‌ها فعال و

همه گیر شده باشد، در دست نداریم. خنیاگران ایرانی می‌بایست روایت‌های گوناگونی از این حماسه‌ها را از نسلی به نسل دیگر منتقل کرده باشند. با حمایت پارتیان و اشکانیان (۲۴۷ ق.م - ۲۲۶ م) به این سنت خنیاگری قدرت تحرک سیاسی کافی داده شد تا بسط و گسترش روایت عامیانه را در مجموعه گنجینه لغات سلطنتی، که مشروعیت و اصالت فرهنگی داشت، میسر گرداند. برخی چنین استدلال کرده‌اند (یارشاطر، ۱۹۸۸، ص ۱۰ - ۱۱) که سنت عظیم و از نظر سیاسی موفق شرقی (زردشتی) بر خاطره رو به فراموشی افسانه‌ها و تاریخ ایرانیان و مادها سایه گسترد و آن را تحت الشعاع قرار داد، به نحوی که تا زمان ساسانیان (۲۲۴ - ۶۵۱ م) افسانه‌های کیانیان نیرویی قانونی را پدید آورده بود که در خدمت کاتبان درباری بود.

شاهان ساسانی وارثان مستقیم تخیل مذهبی و غیرمذهبی‌ای بودند که الهام‌بخش غالب جوامع ایرانی پیشین بود. به یقین در زمان تألیف *خدای نامگ* (کتاب شاهان)، در دوره خسرو دوم (۵۹۰ - ۶۲۸ م)، روایت دوباره افسانه‌ها و داستان‌های پیشین از جایگاه اجتماعی مشروع برخوردار شده بود. *خدای نامگ* معرف نخستین بازگویی تخیلی بازمانده از تاریخ افسانه‌ای است که موقعیت شعر و شاعری را در خدمت مشروعیت عقیدتی دستگاه دولتی قرار داد. چنان‌که نخستین آدم/شهریار، گیومرث، در این روایت، بر آفرینش و توالی روایت بسیاری از داستان‌های قدیم‌تر غلبه دارد. *خدای نامگ*، «به عنوان مهم‌ترین میراث ادبی ایران باستان» (یارشاطر، ۱۹۸۸، ص ۱۰)، دائرةالمعارف کوچکی است از دستورات و احکام اخلاقی و فلسفی که از راه تخیل شاعرانه فارسی بر زبان جاری شده است. با وجود این، هرچند *خدای نامگ* بیانگر خاطره بسیار دوری از افسانه‌ها و داستان‌های پیش از عهد ساسانیان است، در عین حال بازتاب بلاواسطه‌ای از احکام و دستورات اخلاقی و سیاسی پادشاهی ساسانیان نیز هست. *خدای نامگ*، چونان نمونه‌اعلای داستان‌گویی، برخی از خصوصیات بدیع سخنورانه را که در گونه‌های بعدی نوع ادبی حماسه دوام آورده است، حفظ می‌کند.^{۱۴}

نیود گواه کتبی، این استدلال را به میان آورده است که ادبیات فارسی پیش از اسلام از هرگونه اثر ادبی غیردینی با اهمیت تهی است. احسان یارشاطر مطرح کرده است که «این داوری دو نکته اساسی را نادیده می‌گیرد: نخست آن‌که ادبیات غیرمذهبی ایران پیش از اسلام اصولاً شفاهی بوده است؛ دو دیگر آن‌که بیشتر ادبیات فارسی جدید، در آغاز کار، به واقع، روایتی جدید یا ترجمه‌ای مستقیم از آفرینش‌های ادبی فارسی میانه و پارتی بود.» (سال ۱۹۸۸، ص ۱۰) به عنوان مثال، ترجمه‌های فارسی جدید قرن پنجم فخرالدین اسعد گرگانی (درگذشته در حدود ۴۶۶ق) از داستان عاشقانه ویس و رامین ارتباط و پیوند کتبی ماست با تحریر پارتی داستان، که به زبان فارسی میانه و گرجی در دسترس گرگانی بوده است.^{۱۵} ویس و رامین، چونان داستان عاشقانه‌ای پرماجرا، حکایت از تقابل شدید با درخت آسوریگ دارد، که تحریر فارسی میانه آن موجود است و یکی از نمونه‌های ابتدایی مناظره‌های تعلیمی در شعر پارسی است که میان درخت خرما و بُز انجام شده است. در میان مجموعه‌های بزرگی از اشعار مذهبی که روحانیان مانوی و زردشتی به زبان پارتی و فارسی میانه پدید آورده‌اند، یادگار زیریران و درخت آسوریگ از جمله نمونه‌های نادری هستند که تخیل ادبی غیرمذهبی را نشان می‌دهند. علاوه بر این، به‌طور غیرمستقیم از ادبیات غیرمذهبی بسیار درخشانی آگاهی داریم، یعنی آنچه در منابع متأخر به‌عنوان فہلویات از آن نام برده می‌شود به مجموعه باشکوه و استادانه‌ای از سنت‌های شعری زیبا - سرود، چکامه، ترانه - اشاره دارد که حتی شعرای متأخر فارسی‌گوی، که وزن شعرشان بسیار متأثر از عروض عربی بود، با آن آشنا بودند.

ادبیات فارسی‌ای که پس از سیطره اعراب در قرن اول هجری پدید آمد، چه به صورت کتبی و چه شفاهی، وامدار مجموعه عظیمی از ادبیاتی است که، خواه در قالب سنت شفاهی یا کتبی و خواه در تداوم تخیل ادبی، در دوره‌های بعدی به‌خوبی مقاومت کرد. زبان فارسی، به تدریج، چونان زبان

غیردینی پدیدار شد و در قالب یک زبان ادبی مخیل باشکوه به تکامل رسید. زبان فارسی جدید، که همواره در سایه زبان عربی بود، در رابطه قدرت توأم با جبهه‌گیری خود نسبت به زبان عربی، خاطره تلخ نبرد سرنوشت‌ساز قادسیه (سال ۱۴ق) را حمل می‌کرد؛ نبردی که در آن ایرانیان از اعراب نو مسلمان شکست خوردند. در قسمتی از تخیل خلّاق، آثار مکتوب علمی و فلسفی ایرانی، عمدتاً اما نه منحصرأً، به زبان عربی پدید آمدند، درحالی که دستاوردهای ادبی آن همچنان به زبان فارسی شکوفا می‌شد. بدین ترتیب، زبان عربی زبان خاص کلام، فقه، فلسفه و علم گردید، درحالی که زبان فارسی، زبان لالایی‌های مادران و آوازخوانان دوره گرد، ترانه‌سرایان و داستان‌گویان، برای تخیل ادبی مخالف حکومت به کار می‌رفت که برداشتی غیردینی و شاعرانه از هستی داشت.

درحالی که عراق (به ویژه بغداد) به مثابه مرکز فرهنگی غرب عربی به شمار می‌رفت، خراسان (به ویژه نیشابور) چونان مرکز فرهنگی شرق ایران ظاهر گشت. ادبیات فارسی، از قلب خراسان تا شبه قاره هند در شرق، تا سرزمین‌های بالکان در غرب، تا چین در شمال، و تا خلیج فارس در جنوب گسترده شد. ایرانیان، افغان‌ها، تاجیک‌ها، هندی‌ها، پاکستانی‌ها، ترک‌ها و عرب‌ها تقریباً سهم و نقشی یکسان در تاریخ ادبی فارسی دارند^{۱۷}؛ به همان اندازه که در پدید آوردن تاریخ ادبی عربی و ترکی سهم‌مند. روابط و مناسبات مبتنی بر قدرت، جنبه‌های متغیر حمایت خاندان‌های سلطنتی، انقلاب‌ها، جنگ‌ها، تهاجم‌ها و پیروزی‌ها، بیش از هر عامل قومی، نژادی یا زبانی، در پدید آوردن آفریده‌های ادبی مؤثر بوده‌اند. ادبیات فارسی، برای فرماندهان نظامی به قدرت رسیده ترک، عامل عمده مشروعیت مسلکی حکومتشان گردید. ادبیات فارسی، به عنوان ابزار مشروعیت سیاسی، همچون یکی از نیروهای عمده عقیدتی، در اختیار غزنویان (۳۶۷ - ۵۸۲ق) و سلجوقیان (۴۲۹ - ۷۰۰ق) و حتی دولت عثمانی (۶۹۹ - ۱۳۴۲ق) قرار گرفت. شعر فارسی، چونان فرآورده‌ای درباری، حضور و

نقشی مؤثر در هند، به‌ویژه در خلال حکومت مغول‌ها (۹۳۲ - ۱۲۷۴ق) داشت. شعرای ایرانی و هندی از به‌قدرت رسیدن صفویان شیعه (۹۰۷ - ۱۱۴۸ق)، که تشیع را به‌عنوان مذهب رسمی جایگزین کرده بودند و هیچ نیاز، تمایل، وقت، یا ذوق خاصی برای شعر فارسی نداشتند، سخت خشمگین شدند و هند را مکانی سازگارتر از ایران یافتند. نتیجه این جابه‌جایی تاریخی آن شد که جای پای تاریخ ادبیات فارسی را در قرن‌های دهم و یازدهم باید در هند جست‌وجو کرد نه در ایران^{۱۸}. سلسله پادشاهانی که، آگاهانه یا ناآگاهانه، خود را در سراسر سده‌های میانه، ترک، ایرانی یا هندی تلقی می‌کردند، ابزار سیاسی شعر فارسی را برای جامعه عمل پوشاندن به وظیفه مهم مشروعیت حکومت، به‌ویژه شیوه‌ها و مشخصه‌های اسلامی مشروعیت، پذیرفتند و به‌کار گرفتند. ریشه‌های تخیل شعر پارسی در دستگاه فکری دربار ایران، در وهله نخست، در موفق‌ترین قالب تاریخی آن، یعنی مدیحه و مدیحه‌سرایی (نک. میثمی، سال ۱۹۸۷)، هویداست که در فاصله قرن‌های سوم تا ششم در خراسان شکل گرفت. شعر فارسی درباری در اختیار سامانیان (۲۶۱ - ۳۸۹ق) و غزنویان، که خود را پاسدار یادگارهای ساسانیان می‌دانستند، قرار گرفت. هرچند که رودکی (درگذشته در ۳۲۹ق)، فرخی (درگذشته ۴۲۹ق) و منوچهری (درگذشته ۴۳۲ق) در میان سایر قصیده‌سرایان جلوه‌هایی ویژه از مدیحه منظوم فارسی را نشان دادند، اما نشانه‌های جوانمردی و رزم، به عنوان نمادهای مراسم جشن و سرور، راه خود را برای ورود به گنجینه اصلی زیبایی شناسی زبان فارسی پیدا کرد. (برای بحث کامل درباره خصوصیات مهم و بارز شعر درباری فارسی، نک. مقاله جروم ا. کلیتون^۱ در یار شاطر، فصل ۴، سال ۱۹۸۸). اما، شاید بارزترین نمود این نوع شعر و شاعری، که به بهترین شکل در تصویرپردازی‌های رودکی از طبیعت، در میل وافر فرخی برای بیان جزئیات بدیع و عالی مادی، و در تحسین شاد و فرح‌بخش منوچهری از طبیعت و به‌ویژه

توصیف لذت بخش وی از شراب و شراب خواری تجسم یافته است، تخیل مادی و دنیا دارانه آن باشد که ارتباط تمام عیار و مستقیم و خود جوشی با واقعیت هستی دارد. بنابراین، هرچند مدیحه سرایی فارسی در قالب درباری و دارای سبکی عالی به منصه ظهور رسید، اما صورخیال و تفکر تاریخی آن معرف طیف وسیعی از احساسات عینی و مادی و زیبایی شناختی است^{۱۹}.

شعر حماسی، که ریشه در همین ضرورت سیاسی دارد، مانند سنت های فرهنگ عامیانه فارسی، در شاهنامه فردوسی، به طور کامل و از نظر زیبایی شناختی به صورت تمام عیار، متجلی شده است. شاهنامه، که در حدود پنجاه هزار بیت است و در طی سی سال سروده شده، روایت حماسی منحصر به فردی از یادگارهای تاریخی و اسطوره ای و افسانه ای مردم است. فردوسی در شاهنامه خاطرات پراکنده و گوناگون مردمی را، که به عمد از آنان با نام «ایرانیان» یاد می کند، بانیروی تخیل قوی و مستمر رویدادی شاعرانه و یگانه گرد می آورد. شاهنامه فردوسی، از وزن شعری اش گرفته تا طرز بیان، به طور خودآگاهانه ای پهلوانی است. روایت حماسی فردوسی، به توصیف اعمال شجاعانه رستم، جنایت های ضحاک، بی گناهی سیاوش، جذابیت موزیانه سودابه، غمنامه های سهراب و اسفندیار، داستان های عاشقانه بیژن و منیژه، زال و رودابه می پردازد. آنچه این داستان ها را به هم پیوند می زند حضور هوشیارانه فردوسی، قطع و مداخله گاه به گاه او در روایت حماسی به منظور پرداختن به ماهیت و سرشت انسان و سرنوشت او، و نگرش اخلاقی بی عیب و نقص او به عظمت و شکوه و شرارت های انسانی است. فردوسی داستان های قدیمی را با آنچنان خیال و تصور اخلاقی روشنی بیان می کند که تنها در خیال پردازی بلندشاعری خودآگاه، که کاملاً نسبت به روایت حماسی خود آگاهی دارد، می تواند جلوه کند.^{۲۰} (برای دو مقاله عالی و بی نظیر درباره شاهنامه نک. ویلیام. ال. هنوی^۱ و امین بنانی در یارشاطر، سال ۱۹۸۸، فصل های ۴ و ۵؛ و برای ترجمه خوبی از یک داستان شاهنامه،

1. William. L.Hanaway

نک. فردوسی، ۱۹۳۳).

اگرچه شعر حماسی به سلطنت‌های تغییر یابنده و سنت‌های فولکلوریک (مربوط به فرهنگ عامه) توجه بسیار داشت، اما جنبه خاصی از آن، شعر عاشقانه، احساساتی بسیار ناب از عشق و ماجرا پدید آورد. در زمانی که نظامی (درگذشته در ۶۱۴ق) خمسه مشهور خود را سرود، سنت شعر عاشقانه فارسی از پیش غنی و متنوع بود. ویس و رامین گرگانی، که در حدود ۴۴۶ق سروده شد، مضامین خود را از ادبیات فارسی پیش از اسلام وام گرفته، و نخستین و موفق‌ترین نمونه این نوع ادبی را پدید آورده است.^{۲۱} ویس و رامین گرگانی یکی از درخشان‌ترین نمونه‌های شعر روایی فارسی است که در آن داستان‌های پیش از اسلام، با تخیل شاعرانه بسیار قوی، از نوزنده می‌گردد. سرچشمه این شعر به دوره ساسانیان (۲۲۶ - ۶۵۲م) با حتی به دوره اشکانیان بازمی‌گردد. شرح گرگانی از این شعر چنین است که او تحریر پهلوی این داستان را در اصفهان می‌یابد و در پی فرمان ابوالفتح مظفر نیشابوری، آن را به شعر فارسی درمی‌آورد^{۲۲}، البته با توجه خاص به بلاغت نمایشی داستان‌گویی. (برای مقاله و بحث جامع درباره ویس و رامین، نک. مقدمه محمدجعفر محبوب بر چاپ انتقادی خود وی، گرگانی، ۱۳۳۸ش؛ برای ترجمه شعری بسیار خوب از آن، نک. گرگانی سال ۱۹۷۲). گرگانی در پدید آوردن اثر خویش، هم از روایات شفاهی داستان و هم از شرح کتبی آن بهره گرفت، اما آن را با توجه به ریزه‌کاری‌ها و ظرائف بیان و روایت نمایشی (دراماتیک) آورده است که خود نشان از شعر روایی فارسی دارد. گرگانی با وارد کردن بسیاری از واژه‌های پهلوی در بیان اثر شعری خویش^{۲۳}، روایت روشن و روان و زودفهمی را همراه با سادگی شگفت‌انگیز و بسیار زیبایی پدید می‌آورد که چونان نیروی محرکه آن به‌شمار می‌رود. به‌رغم عظمت و شکوه سرایش شاعرانه ویس و رامین، وقتی تحسین جسورانه گرگانی از عشق مادی، احساسات اسلامی را جریحه‌دار کرد، برای مدتی مورد بی‌مهری قرار گرفت^{۲۴}. با وجود این، ویس و رامین

تأثیری شگرف بر شعرهای عاشقانه بعدی فارسی گذاشت و این تأثیر بر استادِ روایت عاشقانه فارسی، نظامی، کم نبود^{۲۵}.

موفقیت شکوهمند نظامی در خمسه، سنت شعر عاشقانه را به درجه‌ای رساند که با موفقیت فردوسی در شعر حماسی قابل مقایسه است. در ساخت استادانه روایت نمایشی، نظامی، که همواره خود در حکایت‌ها حضور دارد، نوعی انسان‌گرایی ادبی پدید می‌آورد که تکیه بر چیزی جز بر پویایی شگفت‌انگیز قدرت وی در داستان‌سرایی ندارد. خمسه متشکل از پنج داستان است که هریک از آنها حول برخوردی موضوعی درباره عشق و ماجرا پدید آمده است. همچنان که از داستان‌هایی نظیر لیلی و مجنون و خسرو و شیرین پیداست، نظامی از صناعات نمایشی برای آفریدن روایتی به یادماندنی از عشق و سرگذشت حداکثر استفاده را کرده است. (برای آشنایی با شعر نظامی، نک. مقاله پیتز چلکوفسکی^۱، یارشاطر، ۱۹۸۸، فصل ۱۰؛ مقاله بورگل^۲ در همین مجلد، فصل ۹۰ که خود مقدمه جامعی است برای این نوع ادبی.)

بنابراین، نوع ادبی عاشقانه را نظامی به اوج کمال رساند و طولی نکشید که به صورت سنتی غنی در اختیار شعرای خوش قریحه و با استعدادی چون امیرخسرو دهلوی (در گذشته در ۷۰۵ق)، خواجوی کرمانی (در گذشته در ۷۵۳ق) و عبدالرحمن جامی (در گذشته در ۸۹۸ق) قرار گرفت و هرچند اینان به گستردگی و شکوه و عظمت آن افزودند، اما هرگز به قلّه رفیع استاد این نوع ادبی، یعنی نظامی، نرسیدند^{۲۶}.

در حالی که نوع ادبی حماسی و عاشقانه به زمانی بیشتر نیاز داشت، ایجاز شعر غنایی یا تغزلی توان شاعران فارسی را برای ایجاز^۳ به محک آزمایش گرفت. شعر غنایی، که ریشه در لحظات و موقعیت‌های عاشقانه اشعار مدحی و حماسی و عاشقانه داشت، موفق‌ترین و ماندگارترین قالب

1. Peter Chelkowski

2. J.C. Bürgel

3. Economy of mording

خود را در غزل فارسی یافت. غزل، از نظر نقش و کارکرد در شعر فارسی، همسنگ سونات در موسیقی گردید. ایجاز ریشه‌دار و مستمر موجب شد که استادان غزل فارسی، به ویژه سعدی (درگذشته در ۹۱۶ق) و حافظ (درگذشته در ۷۹۲ق) همه کارکردهای فوق شعری شعر و شاعری را از خود بروز دادند و شاید هنرمندانه‌ترین و موفق‌ترین رویداد را در تمام گستره ادبیات فارسی پدید آوردند. غزل چالش زیباشناسانه ایجاز و اختصار است، یعنی موقعیت رسمی چیرگی در شعر و شاعری، در فضای اندکی که واژه‌ها و احساسات و صور خیال به حداکثر خلاقیت زیباشناختی‌ای که شاعر می‌تواند بدان دست یابد نیاز دارد.

اگرچه ریشه‌های غزل به استادانی نظیر سنایی (درگذشته در ۵۲۵ق) و نظامی (درگذشته در ۶۱۴ق) بازمی‌گردد، اما با سعدی است که ترکیب ریزنگارانه (مینیاتور) غزل‌ها به اوج کمال و پختگی خود می‌رسد. غزلیات سعدی همان تصویر زیبایی و باریک‌بینی^۱ است. کمتر شاعر پارسی‌زبانی به چنین تسلط کامل تقریباً سحرانگیز در کاربرد واژه‌ها، همراه با هماهنگی بی‌عیب و نقص توالی اثرات آوایی آن، دست پیدا می‌کند. موسیقی لطیف غزل‌های سعدی توصیف‌ناپذیر است. غزل‌های سعدی مانند نکتورن‌های^۲ شوپن درک و ادا می‌شود: محکم، صریح، فشرده، به سبکی همان روح قطعات عاشقانه آنها. آثار سعدی، عشقی انسانی و مادی و کاملاً قابل لمس را تصویر می‌کند که تأثیر ماندگاری بر ذهن می‌گذارد^{۲۷}. همه گستره آثار منظوم فارسی، که تا قرن هفتم به تکامل رسیده بود، در اختیار سعدی است. بعد از سعدی، غزل کلاسیک فارسی هرگز کسی را، از نظر قدرت خارق‌العاده‌اش در به کارگیری واژه‌های زبان، همسنگ با سعدی به خود ندید^{۲۸}. انسان‌گرایی غنایی سعدی، به اقرب احتمال، نقطه اوج شعر فارسی و همه امکانات جهانی آن است. (برای بحث درباره شعر غنایی فارسی، نک. مقاله حشمت مؤید در یارشاطر، ۱۹۸۸، فصل ۷).

نه امکانات شعر عاشقانه و نه امکانات شعر تغزلی از چشم عارفان ایرانی پوشیده نماند. صوفیان ایرانی، که برداشت عقیدتی خاصی از قرآن و رسالت حضرت محمدصلی الله علیه وآله داشتند، به برادران دینی عرب و ترک و ایرانی خود در نوعی رمزآلود کردن همگانی و گسترده دنیای مادی پیوستند. صوفیان، که در اصول عقیدتی به وحدت وجود می‌رسیدند، همگی در رمزآلود کردن بنیانی ادبیات و عشق شرکت کردند. به‌ویژه، شعر غنایی فارسی برای یک چنین رمزآلود شدنی بسیار مناسب بود. سنایی (درگذشته در ۵۲۵ق) و عطار (درگذشته در ۶۱۸ق) و مولوی (درگذشته ۷۷۲ق) به ترتیب شاعرانی هستند که چونان معماران بزرگ شعر عارفانه فارسی شناخته شده‌اند.^{۲۹}

با ظهور سنایی، شاهد کم شدن پشتوانه عظیم درباری شعر فارسی و ظهور احساساتی دینی هستیم که جایگزین زیبایی‌های مادی و عینی می‌شود، یعنی جایگزین مجموعه صور خیال شعر فارسی.^{۳۰} آنچه صوفیان بعد از سنایی درباره عرفان‌گرایی او بیان کرده‌اند، با حضور عینی احساسات مذهبی وی در شعرش چندان مطابقت ندارد.^{۳۱} سنایی معترف بود که شعر و شاعری دنیوی‌اش باعث ارتقاء مقام و منزلت او در زندگی نشده است، و در نتیجه تصمیم گرفت که استعداد خود را در زمینه شعر دینی به کارگیرد. او هم‌عصران خود را به سبب نشناختن ارزش شعرش سرزنش کرده است که اشاره‌ای مبهم به روابط وی با دربار غزنویان دارد. به نظر می‌رسد که او به جهت عرضه کردن استعداد شاعرانه‌اش به ذوق خشن حامیان، احساس حقارت و شرمساری کرده باشد. فکر می‌کرد که سرآمد جهان سخن است و، با وجود این، در برابر اربابان تندخوی خود بنده پستی بیش نیست. در نتیجه، شعرمادی و این جهانی را رها می‌کند و توجه خود را به موضوعات دینی معطوف می‌سازد. اما این تغییر عقیده چندان شدید نبود که شعر و شاعری را یکسره به کناری نهد. او تنها تصمیم می‌گیرد که به موضوعات دینی با دید شاعرانه بنگرد. «شعر من شرح شرع و دین باشد/ شاعر

راست‌گوی این باشد.» سنایی، به‌رغم گرایش شیعی خود، سه خلیفه نخست را به یک اندازه می‌ستاید، یعنی از خود تعصب مذهبی چندانی نشان نمی‌دهد. (نک. صفا، مجلد دوم، ص ۵۶۰). با وجود این، صوفیان بعدی از این «تغییر عقیده» کمال استفاده را کردند و داستان‌های شگفت درباره آن ساختند و سنایی را به‌صوفی‌ای تمام‌عیار مبدل کردند. به‌هرحال، سنایی، در مقام شاعر، تنها به موضوعات مذهبی وابسته می‌ماند، واقعیتی که نه تنها در شعرش به بهترین صورت متجلی است، بلکه در مشرف شدنش به مکه، که از خراسان شروع شد، نیز کاملاً هویدا است. (برای جزئیات بیشتر، نک. دوبرین^۱، سال ۱۹۸۳).

بعد از سفرش به مکه، یکی از دوستان سنایی، با نام خواجه عمید احمدبن مسعود، برایش منزل و مایحتاج روزانه فراهم آورد و از سنایی خواست که به جمع‌آوری اشعار خویش و فراهم کردن دیوان شعرش همت گمارد. سنایی بقیه عمر خود را در این خانه در غزنین گذراند و مجموعه آثار خود را، از جمله شاهکارش *حدیقه الحقیقه*، را پدید آورد. دیوان سنایی را مدرس رضوی در بیش از سیزده هزار بیت، به نحوی استادانه، تصحیح کرد، که مجموعه‌ای است از احساسات دینی و غیردینی او. *مدایح* او حکایت از تسلط او بر این نوع ادبی دارد و نیز نشانه‌های روشنی بر آگاهی مغرورانه وی از قریحه شاعرانه‌اش به شمار می‌آید. *حدیقه الحقیقه* و *شریعه الطریقه* (معروف به *الهی نامه*) مهم‌ترین اثر سنایی است که در فاصله سال ۵۲۴ تا سال ۵۲۵ق در ده هزار بیت سروده شده است. سنایی این مثنوی را به پادشاه غزنوی، بهرامشاه (حک. ۵۱۲ تا ۵۴۷ق)، اهدا کرد. *حدیقه* با سلام‌های معمول به خدا و پیامبر و صحابه‌اش آغاز می‌شود. سپس با بیانی شاعرانه بحث درباره عقل، معرفت، خرد و عشق را ادامه می‌دهد. در نسخه و تحریر اصلی‌اش باید چیزی بوده باشد که خشم مقامات دینی هم‌عصرش را برانگیخت. وی نسخه‌ای از آن را نزد مقام مذهبی مهمی در بغداد،

برهان‌الدین ابوالحسن علی بن ناصر غزنوی، فرستاد و از او خواست که برای حمایت از آن فتوایی صادر کند. سنایی در نامه‌اش، که به شعر بود، تا آنجا پیش می‌رود که آن را «قرآن فارسی» می‌نامد؛ عبارتی که برای سایر متون از جمله برای مثنوی مولانا از سوی جامی به کار برده شده است. بلافاصله پس از مرگ سنایی، نسخه کاملی از حدیقه برجای نماند. محمدبن علی الرّفاء، که براساس مقدمه‌اش صوفی به نظر می‌آید، ویرایشی از متن را فراهم آورد. کارنامه بلخ، مثنوی دیگر سنایی، که تصور می‌شود که نخستین سرایش شعری او باشد، به کلی غیردینی و به روشی طنزآمیز نوشته شده است. کارنامه بلخ، که برای حاکم غزنوی، مسعودبن ابراهیم، نوشته شده، سرشار از مدایح و مناظرات شعری با شاعران هم‌روزگارش است. سیرالعباد الی المعاد، طریق التحقیق^{۳۲} و عشق نامه سه مثنوی دیگر سنایی است.

در میان مثنوی‌های متعدد عطار، منطق‌الطیر، همواره چونان اثری تمثیلی - عرفانی به‌شمار آمده است؛ نویدبخش مثنوی مولانا که بعدها در همین قرن سروده می‌شود. داستان عطار، درباره‌ی دسته‌ای پرنده که به تشویق همدیگر در جست و جوی شاهی برای خویش‌اند، روایتی کاملاً آموزشی است. از میان پرندگان بسیار که در جست و جوی شاه بودند سرانجام سی پرنده به مقصد خود می‌رسند و در آنجا به دیدار سیمرغ (بازتاب سی مرغ) می‌روند. (برای ترجمه درخشانی از این شعر، نک. عطار، ۱۹۴۸).^{۳۳}

تجربه عطار و سنایی با روایت مثنوی تعلیمی، برای طرح تمثیلات عرفانی، سرانجام به مولوی رسید. شعر عرفانی فارسی در دست‌های او به اوج و توانایی کامل خود می‌رسد. مثنوی مولوی، که جامی آن را «قرآن فارسی» نام نهاد، بلندترین دستاورد و نتیجه فرا منطقی شعر عرفانی فارسی است. مولوی از غزل عاشقانه فارسی نیز بهره‌ای یکسان داشت و عشق عارفانه خود را درجایی نشانده که عشق مادی سعدی بود^{۳۴}. مولوی، با اصلاحات و تغییرات شعری اندکی که در احساسات ذهنی و زیبایی‌شناسانه به عمل آورد، به روایت عرفانی بیانی کامل بخشید که در آن خداوندی سراپا عشق بر تجلی مادی^{۳۵} حضور

مطلق خویش فرمان می‌راند. انسان در روایت مولوی خداگونه‌ای است که بالقوه امکان تحقق همه صفات الهی در او به ودیعه گذاشته شده است. اثر مولوی کاوشی پرشور و درونی به سوی متحقق شدن خدا در درون انسان است.^{۳۶} (برای ترجمه انگلیسی مثنوی مولوی، نک. رومی ۱۹۲۵ - ۱۹۴۰). پس از مولوی عرفان‌گرایی شعر غنایی و عاشقانه فارسی چنان گسترده و قدرتمند گشت که تا ظهور تجدد طلبی در طلوع انقلاب مشروطیت (۱۳۲۴ - ۱۳۲۹ق)، دنیای تخیل شعری دیگری برای پدیدار شدن مجال نداشت^{۳۷}. تنها استثنایی که می‌توان برای عرفان‌گرایی گسترده در شعر فارسی این دوره در نظر گرفت، شعر غنایی حافظ و جهان کامل و جدید احساسات زیبایی‌شناسانه‌ای است که او آفرید^{۳۸}.

با حافظ (درگذشته در ۷۹۲ق) شعر غنایی فارسی به اوجی جدید و هوایی تازه از تفکر شعری کاملاً نو، رسید. روایت شعری حافظ، زیبایی مادی اشعارش، بالاتر و فراتر از هر دستاوردی است که پیش از او یا پس از او در شعر غنایی فارسی می‌توان سراغ گرفت. (برای نمونه‌ای از اشعارش، نک. حافظ، ۱۸۹۷). در شعر حافظ نوعی مواجهه مستمر با حضور مادی زندگی، با تقلیل ناپذیری حیرت‌انگیز هستی به چشم می‌خورد. او پس از سعدی و مولوی می‌آید و، به شیوه‌ای جالب توجه، دنیاگرایی یکی را با شور و هیجان زاید الوصف دیگری می‌آمیزد. غزل‌های حافظ، وسوسه‌انگیزی و اغواگری عرفان مولوی و مواجهه مستقیم با دنیا را به چالش می‌گیرد، و دنیاگرایی سعدی را به رویارویی تازه و از نظر زیبایی‌شناسی گیراتر با هستی تبدیل می‌کند. احساسات اصلی غزل حافظ عبارت است از تفوق محوری عشق مادی که مستلزم برداشتی متناقض‌نما و اساساً طنزآمیز از هستی است. دو احساس متقابل از متناقض‌نمایی و طنز به برداشت حافظ از عشق، معنایی دقیق و موشکافانه از اضطرار می‌بخشد:

فرصت شمار صحبت، کز این دورا ره منزل

چون بگذریم دیگر نتوان به هم رسیدن

و چنین است در مورد وعده‌های مربوط به عقل و خرد که در مرکز هر مفهومی از هستی است:

الْمَنَّةُ لِلَّهِ كَمَا جَوَّابِي دِلْ وَدِينِ بُوَد اَن رَاكِه لَقَبِ عَاقِلْ وَ فَرْزَانِه نِهَادِيم

آزمونِ قدرتِ ایجازِ شاعرانِ ایرانی، حتی با قوتی بیش از غزل، در رباعی یا دوبیتی است. باباطاهر عریان (درگذشته در ۴۵۵ق) استاد مسلم زیبایی مسحورکننده و در عین حال بسیار ساده نوع ادبی دوبیتی است. به احتمال قوی این دوبیتی‌ها اول بار به لهجه لُری سروده شد و سپس مؤلفان بعدی آنها را به زبان ادبی فارسی درآورده‌اند. (نک. صفا، جلد ۲، ص ۳۸۶)

یکی برزگیری نالان درین دشت به چشم خونفشان آلاله می‌کشت
همی کشت و همی گفت ای دریغا که باید کشتن و هِشتن درین دشت

تصاویر ذهنی باباطاهر برگرفته از مشاهدات روزمره است که بدان نوعی بیچ و تاب شاعرانه غیرمتعارف بخشیده است. خواندن و فهمیدن اشعار باباطاهر مستلزم پذیرش اعتقادی خاص نیست. او واقعیات را، به طور ساده اما گیرا و دلچسب، بیان می‌کند و به همین دلیل با مخاطبانش بلاواسطه ارتباط برقرار می‌کند. نوعی احساس همزمان زیبایی و بیرحمی زندگی در شعرش هویداست.^{۳۹} (برای ترجمه شعر باباطاهر، نک. باباطاهر، ۱۹۰۲).

در رباعیات عمر خیام (درگذشته در ۵۲۳ق) سرانجام، می‌توان یکی از بزرگترین ظرفیت‌های شعری ادبیات فارسی را تشخیص داد: آوای شاعرانه مستقلی که در اساس پرازنده تمام ماوراءالطبیعه‌ها و تمام باورهای مقدس ناآزموده است. (معروف‌ترین ترجمه خیام از آن فیتزجرالد است؛ نک. خیام، ۱۸۵۹). رواج ارجاعات تاریخی به خیام در منابع دست اول فارسی این گمان را برای شرق شناسان پدید آورد که پیش از ترجمه فیتزجرالد، خیام، آن‌طور که شایسته است، شناخته یا مورد تقدیر قرار نگرفته بود. چنین فرضی محل تردید فراوان است. به همین ترتیب، حضور هنوز گسترده روایات شفاهی از رباعیات خیام این برداشت را به چالش می‌طلبد. در

منابع دست اول فارسی و عربی (به عنوان مثال، چهار مقاله نظامی عروضی یا اخبارالحکمای قفطی) بسیاری از همعصران برجسته خیام در موارد متعدد از او نام برده‌اند. ابن سینا (درگذشته در ۴۲۸ق)، ابوحامد غزالی (درگذشته در ۵۰۵ق)، حسن صباح (درگذشته در ۵۱۸ق) و نظام الملک (درگذشته در ۴۸۵ق) در میان شخصیت‌های تاریخی، به‌طور افسانه‌ای یا واقعی، با خیام نشست و برخاست داشته‌اند. خیام، چه در قالب فیلسوف و ریاضی‌دان و اخترشناس و چه به عنوان شاعری بسیار معروف، مورد علاقه و احترام همعصران خویش بوده است.^{۴۰} چنین اشتیاری در زمان خودش، برای درک مرکزیت خیام در تخیل ادبی فارسی، نقش تعیین‌کننده دارد.

شعرهای عمرخیام، که اساساً حاکی از بازشناختی مهیب از زیبایی ناپایدار زندگی است، همه میانجی‌ها را برای درک وجود انسان مردود می‌شمارد. خیام در این رباعیات با واقعیت روبه‌رو می‌شود و آن را تحسین می‌کند - همراه با پذیرشی رعب‌آور که از زندگی و اضطراب به خود می‌لرزد - بدون آنکه لحظه‌ای از آن چشم‌پوشی کند. رباعیات خیام به همان اندازه گیرا و ساده و بدون ابهام و تیرگی است:

تنگی می لعل خواهم و دیوانی سَد رمقی باید و نصف نانی
وانگه من و تو نشسته در ویرانی خوشتر بود آن ز ملک سلطانی
که ویرانگر همه مقدسات ماوراء الطبیعی است.

ای آن‌که نتیجه چهار و هفتی وز هفت و چهار دایم اندر تفتی
می خور که هزاربار بهشت گفتم باز آمدنت نیست، چو رفتی رفتی

اشعار تبلیغی ناصر خسرو (۳۹۴ تا ۴۸۱ ه.ق)، که وی آن را در خدمت باورهای اسماعیلی خود می‌گیرد، در تضاد آشکار با شک ذاتی خیام است. ناصر خسرو، به عنوان یکی از مهم‌ترین چهره‌ها در تاریخ روشنفکری ایران، تأثیری شگرف بر تخیل شعری فارسی داشته است. در مقام داعی اسماعیلی (مبلغ اسماعیلی) وی قدرت شگفت شعری خود را کاملاً در خدمت عقیده خویش می‌گیرد.

ناصر خسرو در رسائلی فلسفی نظیر جامع‌الحکمتین، زاد‌المسافرین، و خوان و اخوان، اندیشه‌های نوافلاطونی را در سنت فلسفی ایرانی وارد کرد. در سفرنامه‌اش استعدادی شگرف در مشاهدات اجتماعی - انتقادی از خود نشان داد^{۴۱}. اما تنها در اشعارش به صورت فردی اخلاقی و ثابت قدم و کاملاً آگاه و حتی مغرور از قدرت‌های شعری‌اش ظاهر می‌شود. غالب اشعار ناصر خسرو زندگینامه خود اوست، بدین معنی که شرح کامل و دقیقی از برهان قاطع فکری خود در مراحل گوناگون زندگی‌اش ارائه می‌کند. هرچند، در نهایت امر، او استعداد و قریحه شعری‌اش را به‌طور کامل در خدمت اعتقادات اسماعیلی قرار می‌دهد، امّا پیش از روی آوردن به مذهب اسماعیلی، رد پای فراوانی از تردیدها و دودلی‌ها از خود به جای می‌گذارد. در واقع، شعرش بیشتر شرح کاملی از تقسیمات فرقه‌ای، فقهی، کلامی، فلسفی، و حتی درون مذهبی است که اسباب تفرقه معاصران او را فراهم آورد.^{۴۲} (برای نمونه‌ای از اشعارش، نک. شیمل، ۱۹۹۳).

تا پایان قرن نهم هجری، شعر کلاسیک فارسی به نقطه اوج خود رسید. عبدالرحمن جامی، به‌طور کلی، به عنوان آخرین استاد سبک کلاسیک در تمام انواع ادبی فارسی، به استثنای حماسه، شناخته می‌شود. (برای نمونه‌ای از شعر او، نک. جامی، ۱۹۵۶). در دوره صفویان، که تشیع به‌مثابه ایدئولوژی حاکم دولتی ظاهر گشت و در نتیجه حمایت و پشتیبانی از شعر به نحوی بارز روبه کاهش گذارد، تخیل شعری فارسی در هند و در دربار مغولان (۹۳۲ - ۱۲۷۴ ه.ق) شکوفا گردید. تا اواسط قرن دوازدهم، تخیل ادبی فارسی نتوانست از ضعف و فتور صفویان به نفع خود سود ببرد و مجدداً ابراز وجود کند. با سقوط صفویان در اواسط قرن دوازدهم و ظهور سلسله‌های پادشاهی واسطه افشاریان (۱۱۴۹ - ۱۲۰۹ ق) و زندیان (۱۱۶۲ - ۱۲۰۹ ق)، تسلط عقیدتی شیعه رو به کاهش گذارد. به‌ویژه نادرشاه افشار (حک ۱۱۴۹ تا ۱۱۶۰ ق)، به‌طور چشمگیر، تشیع را تضعیف کرد و هنگامی که آن را به پنجمین مذهب در فقه اسلامی (نک. ارجمند، ۱۹۸۴) تقلیل داد،

راه حذف مؤثر و تعصب‌آمیز تشیع را در پیش گرفت. بازگشت ادبی قرن دوازدهم و شهرتی نسبی که شاعرانی چون هاتف اصفهانی در این نهضت به دست آوردند، پاسخی محکم به افول ادبیات فارسی در قرن ۱۰ و ۱۱ بود. با وجود این، بازگشت ادبی نمی‌توانست و تلاش زیادی هم نکرد تا تخیل ادبی فارسی را به مرحله‌ای جدید برساند. احساسات و تخیل‌های کهنه دوباره در خدمت سلسله‌های پادشاهی جدید درآمد. قاجاریان (۱۱۹۳ - ۱۳۴۴ ق / ۱۳۰۴ ش)، به عنوان سلسله‌ما قبل آخر پادشاهی ایران، جانشین زندیه شدند. به غیر از چند استثنا، پادشاهان قاجار همگی فاسد بودند. آنان فشاری فوق‌العاده بر رعایای بی‌دفاعشان می‌آوردند، در حالی‌که در برابر حریفان قدرتمند خارجی ناتوان و نوکرصفت بودند. این بازگشت ادبی، تنها می‌توانست تخیل‌های کهنه و منسوخ و بی‌مصرف را، که مملو از ستایش‌های توخالی از شاهان عمیقاً فاسد بود، به کارگیرد. حتی شور و شوق خودجوش جنبش بابی، به رهبری سیدعلیمحمد شیرازی^{۴۳} (مقتول در ۱۲۶۶ ق)، که در میان طرفداران تندرو خود شاعره برجسته، طاهره قره‌العین (مقتول در ۱۲۶۵ ق) را پرورد^{۴۴}، نتوانست تخیل شعر فارسی را از زواید بیپوده به مدت طولانی نجات بخشد. آنچه ادبیات فارسی بدان محتاج بود و آن را به دست آورد، دو انقلاب بزرگ سیاسی و ادبی بود.

انقلاب مشروطیت سال ۱۳۲۴ تا ۱۳۲۹ ق، تولد افتخارآفرین ایران بود در قالب ملتی خودآگاه که آحاد آن بسیج شدند تا حقوق از دست رفته خود را بازیابند. شعر دوره مشروطیت بستر پرهیاهوی تولد اندیشه‌های مسلط ملت و ملی‌گرایی گردید. (نک. آریانپور، ۱۹۸۷). انقلاب مشروطه موقعیتی پیش آورد که در آن سلطنت مطلقه قاجار ناگزیر شد قدرت سیاسی محوری مجلس را بپذیرد و زبان گویا و متنوع و پایداری برای امیدها و ترس‌ها و علائق ملتی گردید که در حال ساخته شدن بود. روایات شعری فارسی در دست‌های این شاعران انقلابی، در قالب یک خودآگاهی^۱ هنرمندانه جدید

ریخته شد. در واقع، زبان فارسی از تکرار کهنه و خسته‌کننده احساسات گذشته آزاد گشت. هجوئه گزنده ایرج میرزا (درگذشته در ۱۳۴۳ق/ ۱۳۰۴ش)، اشعار غنایی فوق‌العاده زیبای عارف (درگذشته در ۱۳۱۲ش)، خشم آرام پروین اعتصامی (درگذشته در ۱۳۲۵ش)، و سوسیالیسم تندروی فرخی یزدی (درگذشته در ۱۳۱۸ش) خون تازه و فرح‌بخشی به شعر فارسی بخشید.

جوش و خروشی انقلابی که شعر دوران مشروطیت پدید آورد، در دهه‌های اول و دوم از قرن چهاردهم شمسی به خوبی تداوم یافت. اما نیروی محرکه سیاسی‌ای که انقلاب به تخیل شعری فارسی بخشیده بود چندان قوی و درونی نبود که قید و بندهای کهنه را برای همیشه درهم شکند. برای نیل به چنان هدفی به انقلابی از درون تخیل شعری نیاز بود، یعنی نوعی بازنگری ریشه‌ای در سرایش شعر که با انقلاب سیاسی دمساز باشد. اگر شعر و شاعری انقلاب مشروطه ۱۳۲۴ - ۱۳۲۹ق برای «ملت ایران» تولدی دوباره به‌شمار آمده باشد، انقلاب نیما در شعر و شاعری فارسی با تولد «فردیت» ایرانی تناسب داشت. نیما یوشیج (۱۲۷۶ - ۱۳۳۸ش)، پدر و بنیان‌گذار مسلّم تخیل شعر نو فارسی، بیان نظری و شاعرانه‌کاملی به دنیای جدید تخیل خلاق شعر فارسی داد. هیچ‌یک از رویدادهای تاریخی شعر فارسی را، در طول تاریخ هزارساله آن، با آنچه او انجام داد نمی‌توان مقایسه کرد. نیما، با بازنگری نظری و عملی گسترده‌ای که در کار تخیلی شاعرانه پدید آورد، شعر پارسی را تا مغز استخوان زیرورو کرد و چشم‌انداز وسیعی از مفهوم‌آفرینی خلاق و تازه در هستی شعر گشود. نیما، به رغم سختی‌ها و مشکلات عظیمی که ناشی از معاصران دشمن و متوسط‌الحال وی بود، به تنهایی شاهد و گواه ماندگاری برای بازنگری بنیادین در پیکره اصلی احساسات پدید آورد که موجب نوعی «شعر» روایی خاص است.

نیما ارزش و اعتبار همه اوزان عروضی را از ریشه به زیر سؤال برد و از موسیقی «طبیعی» و درونی روایت شعری، آن‌گونه که از تخیل خلاق شاعر

زاده می‌شود، به نحوی مستدلّ دفاع کرد. نیما استدلال می‌کرد که امر و نهی مسلط اوزان عروضی شعر مانع از نیروی ذاتی و حضور روایت شعری می‌شود. تلاش‌های مذبوحانه‌ای صورت گرفته است تا خاستگاه‌های زیباشناختی انقلاب نیمایی را، با ارجاعات مبهم و پیش‌پا افتاده‌ای، به «غرب» مربوط سازد. با وجود این، واقعیت آن است که نیما در اثر بزرگ نظریه‌پردازانه خود، ارزش احساسات در زندگی هنرمند، اشاره‌های فراوانی به شاعران و نظریه‌پردازان روسی و فرانسوی و آلمانی دارد، درست به همان اندازه که به شعرای کهن فارسی و عروضیان عرب. بحث او، مانند همه حرف‌های شاعرانه‌اش، جنبه نظری دارد و درباره «انواع ادبی» است. بی‌گمان شناخت و دانش نیما از شعر و شاعری معاصر روس و فرانسه بخشی از بازنگری اساسی او را در شعر فارسی نشان می‌دهد، همچنان‌که دانش و شناخت وی از میراث فرهنگی کهن فارسی نیز چنین است. اما هیچ بخشی از تبارشناسی یا باستانشناسی تاریخی یا جغرافیایی از عهده توضیح فردیت بی‌سابقه انقلاب شعری نیما برنمی‌آید. نیما چشم‌انداز و جایگاه‌شناسی تحیل شعر فارسی، یعنی زبان و مفاهیم دنیوی آن، را تغییر داد.^{۴۵}

نیما می‌بایست پیامدهای نبوغ شعری‌اش را تحمل می‌کرد. هم‌عصران وی، به جز چند استثنا، برای شکل‌بندی مجدد و بنیادین او از شعر فارسی هیچ ذوق و شکیبایی از خود نشان ندادند. کهن‌گرایان متنفذ و قدرتمند به شدت با او مخالفت کردند. اما گروهی از شاعران جوان ولی بسیار بااستعداد، از جایی که او رها کرده بود، راه را ادامه دادند. در میان این پیروان، مهمترین فرد احمد شاملو (متولد ۱۳۰۴ش) است که شعر نیمایی را به مرزهای تازه‌تر و از نظر مادی ملموس‌تر کشاند. ویژگی‌های ملموس بنیادین شعر شاملو، و در نهایت تجربه‌گرایی‌های شجاعانه و شگفت او، که با انبوهی از ویژگی‌های منحصر به فرد زبان فارسی همراه است، یعنی اشعار سیاسی‌اش، به کلیه امکانات مادیگری شاعرانه موجود در زبان فارسی

ساختاری بی‌سابقه و فوق‌العاده ظریف بخشیده است. نیروی محرکه شعر فارسی در دست‌های وی، همراه با نیروی خارق‌العاده تخیل خلاّقش، به عرصه‌های نشاط‌آوری از روایت اصیل و ناب کشانده شد. در شعر او همه واقعیت‌های فوق‌شعری زایل می‌شود و در خدمت بیان شعری درمی‌آید.^{۴۶} صدای برجسته دیگری در نهضت نیمایی صدای بسیار ظریف زنانه‌ای است که در تمام تاریخ شعر فارسی بی‌سابقه است: فروغ فرخزاد (۱۳۱۳-۱۳۴۵ش). هیچ زنی تا آن هنگام جرأت نکرده بود که در چنان مدت کوتاهی و تا بدان اندازه و آشکار مسائل زنان را مطرح کند. صدای مصمّم فروغ جانشین سکوت مرگبار چندین هزارساله‌ای گردید که در جامعه بی‌رحمانه پدرسالارانه به زن ایرانی تحمیل شده بود. فروغ محرمات (= تابوها) فرهنگ ایرانی را آنچنان عریان و زیبا و استادانه درهم شکست که باید نسل‌ها بگذرد تا خوانندگانش محدوده احساسات جسمانی را، که او جرأت کرده بود تجربه کند، دریابند.^{۴۷} (نک. همین سال ۱۹۸۷).

مهدی اخوان ثالث (۱۳۰۷ - ۱۳۶۹ش) نیز صدای قدرتمند دیگری بود که امکانات بالقوه و قابلیت‌های بسیارخوب و ظریف سنت شعر خراسانی را با تعهد سیاسی‌اش، به نحو موفق و متقاعدکننده‌ای، آمیخت تا از شعر فارسی برای اهداف اساسی خود بهره‌مجدد گیرد. نتیجه چنین عملی جز توازنی ظریف و اندک میان روایت شاعرانه، که جز سرودن داستان خود و دلمشغولی‌های پرتلاطم مسائل سیاسی چیزی نداشت، بود. شعر اخوان شرح حسرتباری است از گذشته باشکوه ایران که می‌توانست وجود داشته یا نداشته باشد؛ با وجود این، در روایت خود آن را مطرح کرد تا از آن شعر قدرتمند ویژه‌ای بسازد. شعر او دستمایه تمام نسل شاعران سیاسی گردید: شعری که شور و عشق و نیروی درونی را از زندگی می‌یافت و سیاستی که در نیروی انسانی شده شعر جای می‌گرفت.

سهراب سپهری (۱۳۰۷ - ۱۳۵۹ش) در همان طبقه استادان شعر نو غنایی فارسی قرارداد که به واقعیت تند شعرش بیانی جدی و ظریف و

به نحو مسحورکننده‌ای زیبا می‌بخشد. سپهری، نقاش و شاعر، تقریباً برش‌های یکسان مقطعات ساده و جداجدا و بسیار فریبا و طبیعی‌ای را به کار می‌گیرد تا شگفتی ناب و غریبی در ارتباط با عینیت با صلابت زندگی ناب و درک قوی و مطلق‌گرای هستی بیافریند.

اسماعیل خویی (م. ۱۳۱۷ش) در بسیاری از موارد، در حسن انتخاب واژگان و احساس شعری، پیرو اخوان است. او که از شعر عاشقانه آغاز کرد، بعد از انقلاب اسلامی ایران، به صورت شاعری که برخوردار از مهارت‌های بدیع و زیباست، رو به تکامل و پختگی گذاشت و مستقیماً در خدمت احساسات تند و تقریباً تضعیف‌کننده ضد روحانیت قرار گرفت. شعر خویی در دهه ۸۰ به عنوان رساترین صدای ایرانیان پراکنده در سراسر دنیا بود که از پیامدهای انقلاب اسلامی ایران (۱۳۵۷ - ۱۳۵۹ش) سرخورده بودند.

دو شاعر بسیار با استعداد، احمد رضا احمدی (م. ۱۳۱۹ش) و منوچهر یکتایی (م. ۱۳۰۰ش)، انقلاب نیمایی را به مسیری دیگر کشاندند. تجربه‌گرایی‌های فراوان، همراه با قابلیت‌های زیبایی‌شناختی روایت شعری، از شاخصه‌های بارز شعر احمدی است. منوچهر یکتایی، یکی دیگر از نقاش - شاعران سبک نیمایی است. او، به دلیل آن‌که بیشتر بزرگسالی خود را در نیویورک گذرانده است، همواره در حالتی از وسواس در تجربه‌گرایی روایی به سر برده است. از آنجا که اشعار نیما از فاصله دور بدو رسیده، روایت شعری نیما برای او چیزی شبیه به یک حکایت زبان‌شناختی شده است که خود را در توصیف خویشتن آشکار و پنهان می‌کند.

فریدون مشیری (م. ۱۳۰۵ش)، فریدون توللی (م. ۱۲۹۸ش)، هوشنگ ابتهاج (ه. ا. سایه، ۱۳۰۵ش)، سیمین بهبهانی^{۴۸} (م. ۱۳۰۶ش)، نادر نادرپور (م. ۱۳۰۵ش) و منوچهر شبیانی (۱۳۰۲ش) از جمله شاعرانی‌اند که قبول عام دارند، ولی با این تحولات شعر فارسی ارتباط چندان ندارند. گاهی این شعرا پدیدآورنده تصاویر ذهنی و عینی استادانه‌ای هستند، اما هیچ ارتباط قدرتمند خاصی با زمان و مکان خود ندارند و بیشتر درباره

احساسات کهنه و بی‌مناسبت سخن به میان می‌آورند. ضربه مؤثر و ناگهانی انقلاب اسلامی تأثیری فراوان بر برخی از این شعرا گذارد؛ به عنوان مثال، هوشنگ ابتهاج و سیمین بهبهانی؛ اما آن اندازه نبود که موجب تحولی شگرف و مؤثر در بیان شاعرانه آنان یا در نیروی روایی تخیل خلاق آنان گردد.

انقلاب اسلامی ایران ضربه ناگهانی شدید سیاسی بر شعر فارسی وارد ساخت. شعرای مطرح و بزرگ اوایل دهه ۵۰، که سطح و حالت و شیوه سخن پردازیشان متأثر از قدرت سیاسی - شعری احمد شاملو بود، از آنجا که انقلاب را رویدادی شگرف و غیرمذهبی به‌شمار می‌آوردند، به‌طور کامل در جریان انقلاب شرکت کردند. در سپیده دم انقلاب، احمد شاملو به لندن رفت و «ایران‌شهر» را در آنجا منتشر کرد؛ مجله‌ای که به شرح کامل و تمام عیار رویدادهای سیاسی و روشنفکری می‌پرداخت. پس از پیروزی انقلاب و بروز بیشتر اسلامی بودنش، شاملو به ایران بازگشت و انتشار مجله جدیدی را به نام «کتاب جمعه» برعهده گرفت که در انتشار آن روشنفکران غیرمذهبی برجسته‌ای شرکت داشتند.

با اسلامی شدن پیروزمند انقلاب، تخیل شعری زبان فارسی وارد دوره مهمی از گسستگی تاریخی می‌شود که شاخصه اسلامی شدن نئوکلاسیک و مؤثر آن طاهره صفارزاده، متعهد غیرمذهبی ساکت آن احمد شاملو، و پرخاش جوی تندرو و تبعیدی آن اسماعیل خویی است که این مشخصه در شعرهای اخیر وی مشهود است.

در همین هنگام نسل تازه‌ای از شاعران ایرانی به سن بالندگی و باروری می‌رسند - برخی در داخل ایران و برخی دیگر در تبعید. این نسل، جوان‌تر از آن است که بتواند مجموعه احساساتی را که شعرای نوپرداز در خلال دوران گذشته پدید آورده‌اند و دیگر چندان هم «نو» نیست، حتی به‌طور فشرده، به خاطر آورد. شور و شوق فزاینده‌ای که این نسل را به حرکت درمی‌آورد و آگاهی‌بخش آن است، در مقایسه با روح همزاد خود، از دو زبان سود می‌جوید.^{۴۹}

ادبیات داستانی امروزی فارسی بیشترین نیروی به حرکت درآورندهٔ روایی و زیباشناختی خود را از محمدعلی جمال‌زاده (۱۳۰۹ق - ۱۳۷۶ش) و صادق هدایت^{۵۰} (۱۲۸۱ - ۱۳۳۰ش) کسب کرده است.

جمال‌زاده، با آثاری همچون یکی بود یکی نبود و سروه یک کرباس، تلاش‌های پیشینیان را برای رسیدن به نثری ساده، با موفقیت، به نتیجه‌ای مؤثر و موردنظر رساند. وی در دهه‌های انقلاب، نثر سادهٔ دورهٔ مشروطیت را پدید آورد و نثر فارسی را از صورت‌گرایی سطحی و پوچ دورهٔ قاجار بیرون کشید و نجات داد. در حالی‌که نثر ساده و مؤثر و کوچه‌بازاری جمال‌زاده فرصتی مناسب برای نثر فارسی فراهم آورد تا بتوان با آن به توصیف گروه‌ها و تیپ‌های گوناگون اجتماعی پرداخت، هدایت، نثر فارسی را به تاریک‌ترین و کشف‌ناشده‌ترین زوایای احساسات فردی و اجتماعی جامعهٔ ایران گشاند. بوف کور هدایت نخستین و موفق‌ترین تلاش برای رسیدن به روایت ادبی بود که با لحنی ترسناک و اضطراب‌های غیرقابل تفسیر و تأویل (در پاره‌ای از موارد غیرتاریخی) هستی پدید آمده بود. چاپ و انتشار بوف کور، در اوایل دههٔ ۱۳۲۰ش، رمان‌ها و داستان‌های کوتاه دیگر را در پی داشت که از میان آنها حاجی آقا (۱۳۲۴ش) بسیار مهم است. هرچند بسیاری از نویسندگان بزرگ، به عنوان مثال، بزرگ علوی (۱۳۲۲ق - ۱۳۷۷ش)، صادق چوبک (۱۲۹۵ش)، محمود اعتمادزاده (۱۲۹۴ش)، و جلال آل احمد (۱۳۰۲ - ۱۳۴۸ش)، داستان‌های اجتماعی و آگاه‌کنندهٔ هدایت را دنبال کردند، اما هیچ نویسنده‌ای نتوانست در بصیرت و ژرف‌بینی هستی‌شناسانهٔ بوف کور بر او تفوق یابد یا حتی همتای آن باشد. تنها استثنا بر این نظر شاید دستاوردهای درخشان ابراهیم گلستان (متولد ۱۳۰۰ش) باشد، که جنبهٔ خاص و گیراتری از میراث هدایت را برگزید و آن را گسترش داد، یعنی شور و اشتیاقی وافر و تزلزل‌ناپذیر برای تفوق روایت زیباشناسانه گلستان در آثار درخشانی چون از روزگار رفته حکایت و جوی و دیوار و تشنه، طرح‌های کلی بدیع و کاملی از نوعی حدیث نفس

آفرید و دنبال کرد که همواره هویت خود را می‌جوید. آنچه از این توصیف‌های خوش‌ساخت و سبک‌دار و گیرا «فهمیده» یا «دریافت» می‌شود، تقریباً در برابر شکوه و عظمت خیره‌کننده کارکرد زیباشناسانه عملی روایت رنگ می‌بازد.

آل احمد، درست، در نقطه مقابل گلستان قرار دارد. او واقع‌گرایی اجتماعی هدایت را گرفت و آن را با ظرافتی خاص به صورت بیانیه سیاسی داستانی درآورد. شاید موفق‌ترین داستان آل احمد، که بیشتر به عنوان مقاله‌نویس و روشنفکر متعهد شناخته می‌شود، داستان نون و القلم اوست که در سپیده‌دم جنبش و خیزش مردمی و برای توصیف جامعه انقلابی از روایت‌های سنتی و گذشته استفاده می‌کند.

در همین نسل، و در جایی میان روایتگری زیبایی‌شناسانه گلستان و واقع‌گرایی افراطی آل احمد، صادق چوبک قرار دارد - یکی از پرکارترین نویسندگان ایران. در آثاری چون تنگسیر و عنتری که لوطی‌اش مرده بود، چوبک به واقع‌گرایی روایی اثر خویش نگاهی نقادانه دارد. از آنجا که در جنوب ایران تولد و پرورش یافته بود، مجموعه نو و کاملی از احساسات جنوب ایران را به عمد وارد داستان‌نویسی نوگرای ایران کرد. گرایش که بعدها احمد محمود، در آثاری چون همسایه‌ها و زائری در زیر باران، آن را با موفقیت پی گرفت.

اثر جدی‌تری، که از نظر زیبایی‌شناختی با هدایت آغاز گشت و گلستان آن را تداوم بخشید، بعدها شاید به دست درخشان‌ترین نویسنده ایران، هوشنگ گلشیری (متولد ۱۳۱۷ش)، دنبال شد. شازده/احتجاج گلشیری، به همان سبک و سیاق بوف‌کور هدایت و از روزگار رفته حکایت گلستان است. گلشیری در این اثر، با استفاده از وجدان بیمارگونه شاهزاده‌ای قاجاری، کژرفتاری روانی و اجتماعی کل مجموعه فساد و تباهی را، به نحوی استادانه به نمایش می‌گذارد. عشق و وفاداری، قدرت و گمراهی، فساد و تباهی، زیرساخت روایتی هزار توی است که داستان او برگرد محور آن می‌چرخد.

سیمین دانشور (متولد ۱۳۰۰ش)، شهرنوش پارسی‌پور (متولد ۱۳۲۵ش)، منیر و روانی‌پور و مهشید امیرشاهی (متولد ۱۳۱۹ش)، چهار بانوی نویسنده برجسته‌ای هستند که در آگاهی و بیداری قوی و موثر ارزش‌های زنانه در داستان‌نویسی معاصر ایران سهم بسزا و برجسته‌ای داشته‌اند. (برای مطالعه بیشتر، نک. میلانی، ۱۹۲۲). سووشون دانشور پرخواننده‌ترین داستان در تمام تاریخ این نوع ادبی است. طویی و معنای شب و زنان بدون مردان شهرنوش پارسی‌پور نقبی بسیار عمیق است به هزار توی آگاهی زنانه در تاریخ و سیاست. اهل غرق روانی‌پور چشم‌اندازی کاملاً نو از احساسات اسطوره‌ای جنوب ایران را در داستان‌نویسی گشود.

در این زمینه، داستان روانی‌پور در محدوده سبکی قرار می‌گیرد که صادق چوبک و احمد محمود از بنیانگذاران آن بودند. در حصر امیرشاهی وقایع‌نگاری دقیقی از نوعی سرخوردگی عمیق از تغییرات دینی و ضد دنیوی است که انقلاب سال ۱۳۵۷ش ایران پدید آورد.

انتشار داستان ده جلدی محمود دولت‌آبادی، کلیدر، در اواخر دهه ۱۳۵۰ش، رویدادی عظیم در تاریخ داستان‌نویسی ایران به‌شمار می‌آید. کلیدر، که برگرد روایتی تخیلی از قهرمانی محلی در خراسان متمرکز شده، روایتی باشکوه از ابعاد افسانه‌ای است. دولت‌آبادی حماسه‌ای تمام عیار پدید می‌آورد که در آن عشق و ماجرا و شرارت و شرافت در یکدیگر تنیده شده‌اند و آن را به سوی فاجعه‌ای مصیبت‌بار و عظیم سوق می‌دهد.

از چنین روایات محلی در قالب ادبیات عاشقانه، شاهنامه خوانی، تعزیه، روحوضی، سیاه‌بازی، خیال‌بازی، عروسک بازی و خیمه‌شب‌بازی، که با سایر سنت‌های تئاتری در جهان عرب، آسیای میانه، چین، ترکیه، و جنوب و شرق اروپا در ارتباط و تماس گسترده بود، ادبیات نمایشی رو به رشدی در اوایل قرن نوزدهم در ایران پدید آمد. در سپیده دم انقلاب مشروطه (۱۳۲۴ - ۱۳۲۹ق)، ادبیات نمایشی محور اصلی تخیل خلاق ایرانیان گشت. میرزا فتحعلی آخوندزاده^{۵۱} (۱۲۹۵ - ۱۳۳۰ق) و میرزا ملکم‌خان^{۵۲}

(درگذشته در ۱۳۲۶ق) از پیشگامان واقعگرایی اجتماعی و طنز سیاسی در ادبیات نمایشی ایران بودند. ترجمه از زبان روسی و فرانسوی و انگلیسی، بعد از جنگ جهانی دوم به شدت افزایش یافت؛ و کسانی نظیر عبدالحسین نوشین تشخص و برجستگی پایداری به این نوع ادبی بخشیدند. اما، اوج نمایشنامه‌نویسی ایران را در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ می‌توان دید، آن هنگام که نمایشنامه‌نویسان برجسته‌ای همچون غلامحسین ساعدی (۱۳۲۴ - ۱۳۶۴ش) (با نام مستعار گوهرمراد)، اکبر رادی، بهرام بیضایی (متولد ۱۳۱۷ش) و عباس نعلبندیان، در میان سایر نمایشنامه‌نویسان، برای بیان مسائل اجتماعی و سیاسی روز از ادبیات نمایشی به نحو احسن استفاده کردند. به ویژه ساعدی، که خود پزشک بود، عمیق‌ترین زوایای اضطراب را در فرهنگ‌ها و شخصیت‌های بومی کشف کرد، امری که دور از دسترس روشنفکران کافه‌نشین تهران بود. بهرام بیضایی در اندک زمانی علاقه‌اش را در تئاتر به موقعیت حرفه‌ای درخشانی در کارگردانی سینما پیوند زد و گستره وسیعی از حساسیت‌های تصویری و نمایشی پدید آورد که تماماً از آن خود او بود. یکی دیگر از نمایشنامه‌نویسان و کارگردانان، که از استعداد فراوانی برخوردار بود، پرویز صیاد (متولد ۱۳۱۶ش) است که توانست پلی میان خلا گسترده پیش از تجددگرایی و تجددگرایی و نیز میان هنر مردمی و پیشرو ایجاد نماید. (نک. دهباشی، ۱۹۹۲).

انقلاب سال ۱۳۵۷ش ایران و اسلامی شدن سریع آن به دست جناح پیروز، مجموعه‌ای از نیروهای مختلف را، که از نوعی الزام و نیاز سه‌گانه نشأت می‌گرفت، وارد تخیل ادبی فارسی کرد: الزام نخست از سوی کسانی شکل گرفت که زندگی در تبعید را به ممیزی حکومت دینی ترجیح دادند؛ و گروه دوم از آن کسانی است که از نظر عقیدتی یا اعتقاد به اصول مقابله نکردن با ساختار سیاسی، حکومت دینی را برگزیدند؛ و گروه سوم روشنفکرانی غیرمذهبی هستند که ترجیح دادند در داخل ایران بمانند. اسماعیل خویی و غلامحسین ساعدی نمونه گروه اول ادبی فارسی‌اند که

کشور خود را ترک کردند و زبان گویای روشنفکران تبعیدی شدند. طاهره صفارزاده و شمس آل احمد (برادر جلال آل احمد) در زمره ادبایی هستند که با تمام وجود انقلاب اسلامی را جشن گرفتند، در ایران ماندند و در شرایط سیاسی جدید به فعالیت ادامه دادند. اما همه کسانی که در ایران ماندند، اسلامی کردن افراطی تخیل ادبی را نپذیرفتند و از آن حمایت نکردند. احمد شاملو، احمد رضا احمدی، هوشنگ گلشیری، محمود دولت آبادی، سیمین دانشور، شهرنوش پارسی پور و بهرام بیضائی در شمار شاعران و نویسندگان و نمایشنامه نویسان و فیلمسازان شاخصی اند که به پدید آوردن عینی یا ضمنی نوعی تخیل خلاق مستقل ادامه می دهند. در همین حال، نسل جوان تر شعرا و داستان نویسان و نمایشنامه نویسان و منتقدان، در حال ترسیم راه های جداگانه خویش به سوی آینده اند. در داخل ایران، عوارض جدی یک انقلاب اسلامی، احساسات و نگرانی های بسیار عمیقی پدید آورده است. انبوهی از آفرینش های ادبی و نمایشی حکایت از پاسخ مثبت و واکنش خلاق نسل جوان تر دارد به یک انقلاب بنیان شکن و فداکاری های بی شمار و غیرقابل توصیف در جنگ هشت ساله با عراق (۱۳۵۹ - ۱۳۶۸ ش) و اضطراب های فزاینده تخیل جمعی که هنوز با خود به آشتی نرسیده است. ایرانیان در بسیاری نقاط دنیا به سر می برند و، صرف نظر از فرهنگ جامعه ای که در آن زندگی می کنند، سعی دارند که به کودکان خود فارسی بیاموزند؛ و هنگامی که این کودکان بزرگ شوند شکل خاصی از تاریخ و هویت خود را به زبان فارسی و به زبان فرهنگی که پذیرفته اند بیان خواهند کرد. شاعران جوانی، همچون رؤیا حکاکیان، علی زرین، رامین احمدی (همه خارج از سرزمین مادری شان) و قاسم آهنین جان، احمد علی پور، مهری مرادی، بیژن جلالی، زهره خالقی، علی مؤمنی، در میان جمع کثیر دیگری (همه در سرزمین ایران)، همه بارقه های امید بخشی از طلوع خورشیدی تابان اند که سهم و نقش و سرشت متنوع آنها و ماهیت و جهت گیری آنان هنوز به درستی مشخص نیست.^{۵۳}

منابع:

1. Amoretti, B. S. "Sects and Heresies." <فرقه‌ها و بدعت‌ها>
In *The Cambridge History of Iran*, vol. 4 *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, edited by R. N. Frye, Cambridge, 1975.
2. Arberry, A.J. *Classical Persian Literatures*. London, 1958.
<فرقه‌ها و بدعت‌ها>
3. Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1800*. Chicago, 1984.
<سایه خدا و امام غایب: مذهب، نظام سیاسی و تحول اجتماعی در ایران شیعی از آغاز تا سال ۱۸۰۰م>
۴. آرین پور، یحیی. *از صبا تا نیما*، ۲ جلد، تهران، ۱۹۷۸ / ۱۳۵۷ ش.
5. Attar, F. *The Conference of the Birds*. <منطق‌الطیر>
Translated by Afkham Darbandi and Dick Davis. New York, 1984.
6. Baba Tahir. *The Lament of Baba Tahir: Being the Rubaiyat of Baba Tahir Hamadani (Uryan)* Translated by Edward Heron-Allen and Elizabeth A.C. Brenton. London, 1902.
<سوته دلانه باباطاهر: رباعیات باباطاهر همدانی (عریان)>
۷. بهار (ملک الشعرا)، محمد تقی. *سبک‌شناسی*، ۳۰ جلد، تهران، ۱۹۵۲ / ۱۳۳۱.
8. Bausani, Alessandro. *The Persians*. <فارس‌ها> London, 1962.
9. Boyce, Mary. "The Parthian gosan and the Iranian

Minstrel Tradition." *Journal of the Royal Asiatic Society* (1957).

<گوسان پارتیان و سنت خنیاگران ایرانی>

10. Browne, Edward G. *A Literature History of Persia*.

4 vols. Cambridge, 1902-1924. <تاریخ ادبیات ایران>

11. Dabashi, Hamid, ed. *Parviz Sayyad's Theater of Diaspora*. Costa Mesa, Calif., 1992. <نمایش آوارگی پرویز صیاد>

12. De Bruijn, J. T. P. *Of Piety and Poetry: The Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Hakim Sana'i of Ghazna*. Leiden, 1983.

<در باب پارسیایی و شعر: تقابل مذهب و ادبیات در زندگی و آثار حکیم سنایی غزنوی>

13. Ferdowsi, A. (Firdawsi). *The Legend of Seyavash*. Translated by Dick Davis. New York, 1993. <فردوسی، افسانه سیاوش>

۱۴. فروزان فر، بدیع الزمان. سخن و سخنوران، تهران، ۱۹۷۱ / ۱۳۵۰.

۱۵. گرگانی، فخرالدین اسعد. ویس و رامین، ویرایش و شرح و تفسیر و مقدمه م.ج. محجوب، تهران، ۱۹۵۹.

16. Gurgani, F.A. *Vis and Ramin* Translated by George Morrison, New York, 1972.

<فخرالدین اسعد گرگانی. ویس و رامین>

17. Hafiz, S. *Poems from the Divan of Hafiz*. Translated by Gertrude M. L. Bell. London, 1897.

<اشعاری از دیوان حافظ>

18. Hammer - Purgstall, J. F. von. *Geschichte der Schönen Redekünste Persiens*. Vienna, 1818.

19. Hillmann, Michael C. *A Lonely Woman* <زن تنها>

Washington, D.C., 1987.

20. Jami, A. *Salaman and Absal* <سلامان و ابسال>

Translated by Edward FitzGerald. Cambridge, 1956.

21. Karimi-Hakkak, Ahmad. *An anthology of Modern Persian Poetry*. <برگزیده شعر نو فارسی> New York, 1978.

22. Khayyam, Omar ('Umar Khayyam). *Rubaiyat*.

Translated by Edward. FitzGerald. London, 1859.

<رباعیات عمر خیام>

23. Levy, Reuben. *An Introduction to Persian Literature*.

<درآمدی بر ادبیات فارسی> New York, 1969.

24. Literature East and West 20(1976). <ادبیات غرب و شرق>

Persian Literature, edited by Michael C. Hillmann.

ویژه‌نامه‌ای شامل: آثار مهم در ادبیات معاصر فارسی.

25. Meisami, Julie Scott. *Medieval Persian Court Poetry*.

<شعر درباری کلاسیک فارسی> Princeton, 1987.

26. Melikian - Chirvani, A. S. "I.e legs littéraire du Bouddhisme iranien." In *Le monde iranien et L'Islam*, edited by J. Aubin, vol. 2, pp. 1-71. Paris, 1974.

27. Melikian- Chirvani, A. S. "The Buddhist Ritual in the Literature of Early Islamic Iran. In *South Asian Archaeology*, edited by B.Allhin, pp. 272-279. Cambridge, 1984.

<آیین بودایی در آثار ادبی اسلامی کهن ایران>

28. Milani, Farzaneh. *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers*. Syracuse, N.Y., 1992.

<کلمات و حجاب‌ها: شکل‌گیری ندای زنان نویسنده ایرانی>

۲۹. معین، محمد. *مزدیسنا و ادب فارسی*، ۲ جلد، تهران، ۱۳۳۸/۱۹۵۹.

۳۰. مولوی، جلال‌الدین. مثنوی، ویرایش و ترجمه و شرح و تفسیر از رینولد ای. نیکلسون، لندن، ۱۹۲۵ - ۱۹۴۰.

31. Rypka, Jan. *History of Iranian Literature* (1956). Dordrecht, 1968.

<تاریخ ادبیات ایران (۱۹۵۶)>

32. Sadighi, G. H. *Les Movements religieux iraniens au II et au III siecle de l'hegire*. Paris, 1938.

<صدیقی، غلامحسین. جنبشهای دینی ایرانی در قرون ۲ و ۳>

۳۳. صفا، ذبیح‌الله. حماسه‌سرایی در ایران. تهران، ۱۹۴۲ / ۱۳۲۱.

۳۴. صفا، ذبیح‌الله. تاریخ ادبیات در ایران، ۵ جلد، تهران، ۱۹۵۹ - ۱۳۶۴ / ۱۳۳۸ - ۱۹۸۵.

35. Schimmel, Annemarie. *A Two-Colored Brocade: The Imagery of Persian Poetry*. <زربفت دو رنگ: صور خیال شعر فارسی> Chapel Hill, N.C., and London, 1992.

36. Schimmel, Annemarie, trans. *Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nasir-i Khusraw's Divan*. London and New York, 1993.

<سپری از خرد: اشعار برگزیده از دیوان ناصر خسرو>

۳۷. شفیع‌ی کدکنی، محمد‌رضا. صور خیال در شعر فارسی. تهران، ۱۹۷۰ / ۱۳۴۹.

۳۸. شهرستانی، عبدالکریم. الملل والنحل، تهران، ۱۳۵۸ / ۱۹۷۹.

39. Southgate, Minoo, ed. and trans. *Modern Persian Short Stories*. <داستانهای کوتاه نوین فارسی> Washington, D.C., 1980.

40. Yarshater, Ehsan, ed. *Persian Literature*. Albany, N.Y., 1988.

<ادبیات فارسی>

۴۱. یوسفی، غلامحسین. چشمه روشن، تهران، ۱۹۹۰ / ۱۳۶۹.

تعلیقات مقاله ادبیات فارسی^۱

۱- این سخن نویسنده که ادبیات فارسی رویدادی مستقل از تمدن اسلامی است، سخنی غیرعلمی است. گواه بطلان آن، متون ادب فارسی و نظریات و تحقیقات ادب شناسان بی غرض داخلی و خارجی است، که اینک اختصاراً نمونه هایی چند از هر کدام را ذکر کرده، تفصیل مطلب را به منابعی که معرفی خواهد شد وامی گذاریم:

الف) نظر ادب شناسان

۱. مرحوم استاد دکتر عبدالحسین زرّین کوب:

ادبیات فارسی دری، از همان آغاز پیدایش و توسعه خود (نیمه قرن ۳ق)، ادبیاتی اسلامی محسوب می شد. حتی برخلاف ادبیات عربی، یک دوره جاهلی هم پشت سر نداشت. لاجرم تأثیر اسلام در آن تأثیری خارجی نبود، بلکه ادامه تأثیر محیط پیدایش آن بود. این ادبیات در عهد صفاریان و حداکثر در آغاز دوره طاهریان شکل گرفت. آنچه به ایران قبل از اسلام تعلق داشت سابقه بلافصل این ادبیات اسلامی به شمار نمی آمد. قبل از عهد طاهریان و اوایل عهد خلافت مأمون هم، ادبیات فارسی دری شکل مکتوب و مضبوط نداشت. آنچه بعد از فتوح اسلامی در این زبان به وجود آمده بود، از حدود ترانه ها و تصنیف های متداول در افواه عوام عصر، مثل سرود اهل بخارا (زرّین کوب «سرود...»، ۲۸۸ به بعد) و ترانه کودکان بلخ (قزوینی،

۱. کلیه تعلیقات و یادداشت ها به قلم آقای دکتر مهدی دشتی استاد دانشگاه علامه طباطبائی است؛ به استثنای مواردی که جناب آقای دکتر محمود بشیری استاد همان دانشگاه به انجام رسانده اند، و در ذیل یادداشت مربوط، نام ایشان در داخل [] آمده است.

۴۵/۳۴/۱) و سرود کرکوی (تاریخ سیستان، ۳۷) تجاوز نمی‌کرد. سرودهای خسروانی هم، که اکنون دست کم یک نمونه آن ردیابی شده (شفیعی، ۵۷۱-۵۷۳)، تا عصر شمس قیس رازی، مؤلف المعجم، ظاهراً شهرت و تداول محدودی داشته است و در واقع تقریباً تمام این سرودها به ادبیات عامیانه و غیرمکتوب تعلق دارد. نخستین نمونه شعر فارسی دری، که در مآخذ آمده است، به اوایل عهد مأمون و دوره اقامتش در مرو خراسان می‌رسد. با وجود این، صحت انتساب ۴ بیتی، که از آن نمونه در روایت عوفی مؤلف لباب‌الالباب آمده است، قابل تأیید نیست و به هرحال هنوز مورد مناقشه است. (نک. صادقی، ۸۷ به بعد) نمونه‌های دیگری هم نقل شده که مربوط به همان عهد است و نشانه‌های کهنگی، که در بعضی از آنها هست، احتمال اصالت آنها را قابل تأیید می‌سازد. اما در تاریخ سیستان نخستین شعری که به زبان فارسی سروده شده به محمدبن وصیف دبیر دیوان انشاء یعقوب لیث منسوب شده است (ص ۲۱۰) و جالب آن است که این اشعار، همان اندازه که نمونه قدیم‌ترین شعر به زبان فارسی دری است، قدیم‌ترین شعر اسلامی هم در زبان فارسی است.

دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، ص ۴۹۰ - ۴۹۱

۲. استاد دکتر سیدجعفر شهیدی:

نفوذ قرآن و حدیث نبوی را نه تنها در منظومه‌های عرفانی و مدحی و رزمی می‌بینیم، بلکه افسانه‌ها و داستان‌های عشقی فارسی نیز از آن متأثرند. نمونه این تأثیر را در ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی و کلیله و دمنه بهرامشاهی و منظومه‌های نظامی گنجوی می‌توان یافت. این نفوذ بعدها چنان قوت گرفت که مترجم نامه تنسر ترجمه نامه‌ای را، که قرن‌ها پیش از ظهور مسلمانی به زبان پهلوی نوشته شده است، به آیات قرآن و حدیث پیغمبر مشحون ساخته است.

دانش مسلمین، ص ۱۹۰

۳. مرحوم استاد جلال الدین همایی:

مثنوی شریف غُصاره و چکیدهٔ جمیع علوم و معارف اسلامی است، شامل ادبیات کامل فارسی و عربی و فقه و حدیث و تفسیر قرآن و منطق و فلسفه و کلام و عرفان و روایات تاریخی و... و بدین سبب است که فهم و تفسیر مثنوی برای کسی که اهل این قبیل علوم و فنون نباشد بسیار مشکل و دشوار و در حکم متعذر و مُحال است.

تفسیر مثنوی مولوی، ج ۵، ص هفده

۴. مرحوم استاد بدیع الزمان فروزانفر:

اسلوب و روش نظمی شاهنامه از اسلوب قرآن گرفته شده و هرچه در آنجا از حیث بلاغت منظور و طرف بحث بُلغاست اینجا تقلید و نظیر آن ایجاد می‌شود.

سخن و سخنوران، ص ۴۷

۵. استاد محمدرضا حکیمی:

ایرانیان، پس از قبول اسلام، چنان با قرآن انس گرفتند و قرابت یافتند که همه آثار خویش را، به انواع و اقسام، از آن آکندند. برای کثرت انس با قرآن و هم سهل ساختنِ فهم آن، برخی از لغاتِ عرب را نیز گرفتند و آنها را از تلفظ و صرفِ عربی و گاه معنای اصلی عاری ساختند و جزو زبان خویش درآوردند و بدین‌گونه زبان فارسی درِ غنی و مایه‌دار را فراهم آوردند و با شناختن تعالیم قرآن و به کارگرفتن آنها، آثار خویش را به غنای کم‌مانندی رسانیدند. نمی‌توان این‌گونه تعبیر کرد که قرآن در کتاب‌های ایرانیان اثر گذاشت، بلکه باید گفت بنیاد معارف ما ایرانیان پس از اسلام بر قرآن نهاده شد.

دانش مسلمین، ص ۱۸۹ و ۱۹۰

۶. علامه شبلی نعمانی:

خاک ایران همیشه، در تربیت هنر و صنایع ظریفه، ممتاز از همه [بود]. خصوصاً شاعری که غریزه وی بود اسلام روح خاصی در آن دمیده، به درجه‌ای ترقی داد که شاعری تمام دنیا یک طرف و شاعری ایران تنها یک طرف. شعرالعجم، ج ۱ ص ۳

۷. ماریان موله:

از سیزده قرن به این طرف، ایرانیان، با نیرومندی تمام، در بنای تمدن اسلامی مشارکت کرده‌اند و نبوغ خود را در زمینه‌های گوناگون آن به کار انداخته‌اند؛ ولی همه اینها فقط در چهارچوب اسلام و از لابه‌لای آن قابل درک است. غنی‌ترین و تابناک‌ترین شعر عرفانی فارسی، که به عنوان نمونه برای ترک‌ها و هندی‌ها به کار خواهد رفت، بدون قرآن و سنت اسلامی نمی‌توانست وجود داشته باشد و در این مورد دینی به دین زرتشت ندارد. ایران باستان، ترجمه ژاله آموزگار، ص ۲۳

۸. استاد دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی:

بهترین تعریفی که از تمدن شده این است که در جامعه، شرائط و مقتضیات مساعدی برای پرورش استعدادات تمام افراد به طور کامل فراهم آید... به شهادت تاریخ، چنین محیط مساعدی را اسلام فراهم ساخت؛ به طوری که هنوز مدّت زیادی از انتشار آن نگذشته بود که در تمام فنون و علوم و جهات مختلف و رشته‌های گوناگون، به تناسب آن روزگار، نوابغی بزرگ در میان مسلمانان به ظهور رسید. به گفته گوستاولوبون، مسلمین همان شور و نشاطی را که برای گسترش آیین خود داشتند در تحصیل علوم و فنون و صنایع نشان دادند... از نابغه‌های علمی، ادبی، نظامی، سیاسی، صناعی گرفته تا سیاحان نامی و زهاد و عرفایی که زمان ما با همه پیشرفت‌هایش از به وجود آوردن امثال آنها عاجز است، در سایه این نهضت

مقدّس نمودار شدند.

دانش مسلمین، ص ۱۳۷

ب) گواهی متون ادب فارسی

متون ادبی را نوابغ ادبی به وجود آوردند که، به فرمایش استاد شفیعی کدکنی، دیگر زمانه از پدید آوردن آنها عاجز است؛ نوابغی همچون حکیم ابوالقاسم فردوسی، ناصر خسرو قبادیانی، سنایی غزنوی، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، نظامی گنجوی، جلال‌الدین محمد بلخی، سعدی شیرازی، لسان‌الغیب حافظ شیرازی، عبدالرحمن جامی و... که آثارشان مشحون از تأثیرات فرهنگ اسلامی است.

در اینجا مناسب می‌نماید که نمونه‌ای از این تأثیر را ذکر کنیم. از پیامبر اکرم (ص)، از طریق شیعه و سنی، این روایت نقل شده که فرمودند: کُلُّ امرٍ ذی بالٍ لم یُبدءَ فیهِ بِسْمِ اللَّهِ فَهُوَ بَتر. یعنی: هر کار مهمی که با نام خداوند آغاز نشود، ناتمام خواهد ماند. بر این مبنا، تمامی ادبا و نویسندگان و شاعران نامی ما، دفاتر شعر و کتب خویش را با یاد و نام خداوند آغاز کرده‌اند:

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد

خداوند نام و خداوند جای خداوند روزی ده رهنمای

سرآغاز شاهنامه

به نام آن که دارای جهان است خداوند تن و عقل و روان است

به هر وصفی که گویم، زان فزون است ز هر شرحی که من دانم برون است

مقدمه روشنائی‌نامه

آفرین جان آفرین پاک را آن که جان بخشید و ایمان خاک را

آسمان را در زبردستی بداشت خاک را در غایت پستی بداشت

سرآغاز منطق‌الطیر

به نام خداوند جان آفرین حکیم سخن در زبان آفرین
خداوند بخشنده دستگیر کریم خطابخش پوزش پذیر
سراغاز بوستان

بسم الله الرحمن الرحيم هست کلید در گنج حکیم
فاتحه فکرت و ختم سخن نام خدای است بر او ختم کن
دیباچه مخزن الاسرار

علاوه بر ادبا و نویسندگان، عالمان ایرانی نیز در روزگاران پیشین، به ویژه سده های چهارم تا هشتم، ادبیات فارسی را به خوبی فرا می گرفتند و زبان و عناصر آن را می شناختند و خود از استادان و حجّت های ادب فارسی به شمار می رفتند و آثار آنان از بهترین نمونه های فرهنگ اسلامی - فارسی بود؛ مانند ترجمه تفسیر طبری، تفسیر کشف الاسرار میبدی، تفسیر نسفی، دانشنامه علائی ابن سینا، التفهیم ابوریحان بیرونی، کیمیای سعادت غزالی، النقص ملاعبد الجلیل قزوینی رازی، اخلاق ناصری و اساس الاقتباس و فصول نصیریّه خواجه نصیرالدین طوسی (ادبیات و تعهد در اسلام، ص ۱۸ - ۱۹). فرهنگ اسلامی نه تنها در ادب فارسی که در فرهنگ و ادب غرب و جهان نیز تأثیر داشته است، به نحوی که آثار آن را در شعر، هنر، قصه نویسی، شرح نویسی، دستور زبان، نقد ادبی، سبک شناسی و علوم بلاغی می توان دید. به گفته پروفیسور گیپ، نویسنده بخش ادبی میراث اسلام، باید دانست که مشرق - یعنی اسلام - جاده جدیدی را برای اروپاییان باز کرد تا در ادبیات به مقام کنونی رسیدند و شعرای فرانسه تحت تأثیر نفوذ سبک اشعار عربی قرار گرفتند (دانش مسلمین، ص ۲۰۴). البته به نوشته استاد زرین کوب (کارنامه اسلام، مقدمه، ص بیست و یک) نفوذی که فرهنگ اسلامی در ریاضی، شیمی، طب و فلسفه اروپا داشته است تا حدی طبیعی است، اما آنچه شاید خلاف انتظار می نماید نفوذی است که فرهنگ اسلامی در ادبیات اروپا داشته است و آن خود به هیچ وجه چیز بی اهمیتی نیست. ادبیات رمانتیک پایان قرون وسطی را منتقدان، غالباً خاص اروپا می شمارند، اما به حقیقت

هرچه بیشتر در آن تأمل کنند بیشتر به وجود یک اصل شرقی در آن پی می‌برند. در واقع، پاره‌ای از قصه‌های مربوط به شاه آرتور، ریشه شرقی دارد. قصه معروف فلوار و بلانش فلور و همچنین داستان Aucassia et nicollette، که یکی از دلپذیرترین داستان‌های قدیم اروپاست، ریشه اسلامی دارد. قهرمان داستان نام واقعی اش القاسم (Al-Qasim) است و محبوبه او، که در آغاز یک کنیز بی‌نام و نشان می‌نماید، در واقع یک شاهزاده خانم مسلمان است از اهل تونس.

خوشبختانه درباره این تأثیر پژوهش‌های بسیاری انجام یافته که از جمله آنها کتاب *رحلة الادب العربی الی اروپا* نوشته استاد محمد الشوباشی است. ناگفته نماند که ادبیات فارسی اسلامی نیز تأثیر وسیعی در جهان یاد شده داشته است، به نحوی که تأثیر آثار شاعرانی چون سنائی، مولوی، خیام، عطار، سعدی، حافظ و نظامی در فکر و فرهنگ و بزرگان غرب، انکارناپذیر است. در این باره نیز پژوهش‌های خوبی انجام شده، همچون کتاب از سعدی تا آراگون از دکتر جواد حدیدی و پانزده گفتار (درباره چند تن از رجال ادب اروپا از اومیرس تا برنارد شاو) نوشته استاد مجتبی مینوی.

سخن آخر این که، اگر قرار بود ادبیات فارسی مستقل از فرهنگ و تمدن اسلامی پا به عرصه وجود گذارد، که نگذاشت، چرا پیش از آن تولد نیافت. مجموعه بهترین نمونه‌ها از همه آنچه که تحت عنوان «شعر در ایران پیش از اسلام» در طول نزدیک به دو هزار سال، به زبان‌های مختلف، از اوستایی گرفته تا پهلوی اشکانی و ساسانی، نوشته شده و به جای مانده، بیش از یک دفتر نیست. (نک. شعر در ایران پیش از اسلام، دکتر محسن ابوالقاسمی). گذشته از این، سروده‌های قبل از اسلام عمدتاً به نظم هجایی است که موردپسند ذوق ایرانی مسلمان واقع نشد و لذا یکسره متروک گشت و پس از ۱۳ قرن کوشش‌های برخی از معاصران، همچون میرزا یحیی دولت‌آبادی (به درخواست ادوارد براون) و ابوالقاسم لاهوتی، در جهت تجدید و احیاء نظم هجایی نیز به جایی نرسید. (موسیقی شعر، ص ۵۲۹) و جانشین این همه،

نظمی شد که تا به امروز باقی است و دارای وزنی است که پس از اسلام، ایرانیان از مسلمانان عرب اخذ و اقتباس کرده‌اند، یعنی وزن عروضی که به تعبیر استاد شفیعی کدکنی ره‌آورد تازیان است (همان منبع، ص ۵۷۴ و ۵۷۵). البته ادبیات فارسی تنها از حیث وزن عروضی و امداد شعر عرب نیست، بلکه از حیث مضامین و معانی، نغمه و نوا، صنایع و بدایع و قوالب نیز و امداد اعراب است که تفصیل این مجمل را شبلی نعمانی در جلد چهارم از کتاب شعر العجم خویش به شایستگی داده است.

[برای تفصیل بیشتر مباحث مطروحه نک. شعر العجم شبلی نعمانی، ادبیات و تعهد در اسلام محمد رضا حکیمی، دانش مسلمین محمد رضا حکیمی، شعر کهن فارسی در ترازوی نقد اخلاق اسلامی دکتر حسین رزمجو، خدمات متقابل اسلام و ایران شهید مرتضی مطهری، صور خیال در شعر فارسی استاد شفیعی کدکنی، تأثیر قرآن و حدیث در ادبیات فارسی علی اصغر حلبی، تأثیر قرآن بر نظم فارسی سید عبدالمجید حیرت سجادی، قرآن و حدیث در ادب فارسی علی مرزبان‌راد، سخن و سخنوران استاد بدیع الزمان فروزانفر، «داستان پیامبران» در کلیات شمس دکتر تقی پورنامداریان، «ادبیات فارسی و سخنان حضرت امیر(ع)» دکتر سیدجعفر شهیدی مندرج در کتاب از دیروز تا امروز، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ذیل ادب و اسلام، فرهنگ کاربرد آیات و روایات در اشعار عطار نیشابوری دکتر رضا اشرف‌زاده، آیات و احادیث مثنوی استاد فروزانفر. و...]

۲- در ادبیات فارسی و بلکه هر ادبیات دیگر، قرار بر این نبوده و نیست که زبان و بیان هنری و زیبایی - که به قول کروچه مفاهیمی واحدند (صورخیال در شعر فارسی، ص ۲۴) - خصائص فنی و صور خیال، قابل تأویل به اصول و اعتقادات بنیادی اسلامی یا هر اعتقاد دیگر شوند؛ چرا که همه این عناصر مربوط به ساخت ادبی یک اثر، یعنی شکل یا همان ظاهر و فرم‌اند؛ درحالی‌که اصول و اعتقادات بنیادی، مربوط به عناصر معنوی اثر ادبی و پشتوانه فرهنگی شاعر و نویسنده است و این دو مقوله مربوط به دو

ساحت مختلف‌اند که لزوماً نباید با یکدیگر آمیخته و یا به هم تأویل شوند. (نک. ادوار شعر فارسی پس از مشروطیت، دکتر شفیعی کدکنی.) البته احساسات و عواطف، چون در حوزه عناصر معنوی شعر قرار دارند، می‌توانند متأثر از اصول و اعتقادات و پشتوانه فرهنگی شاعر و ادیب باشند و از این طریق قابل تأویل بدان گردند، چنان‌که در ادبیات کلاسیک فارسی عموماً این‌گونه است و ما در یادداشت سابق بدان اشاره کردیم.

۳- زبان در ذات و ماهیت خویش نه دینی است و نه غیر دینی بلکه وسیله‌ای است برای ایجاد ارتباط میان انسان‌ها، یعنی بستری است برای انتقال مفاهیم از ذهنی به ذهنی دیگر. حال اگر این مفاهیم دینی باشد، زبان رنگ دینی می‌پذیرد و اگر غیردینی باشد زبان از لونی دیگر می‌شود. چنان‌که زبان عربی، تا قبل از نزول قرآن کریم، غالباً در خدمت انتقال مفاهیم جاهلی و توصیف محیط بیابانی و زندگی سراسر مادی و خشن و تاریک عرب بود، لذا عمدتاً صبغه‌ای غیردینی داشت که در اشعار باقی مانده از آن دوره متجلی است. لکن همین زبان در قرآن کریم و در حدیث صحیح معصومین (ع)، چون در خدمت مفاهیم و حیانی قرار گرفت، رنگ دینی پیدا کرد. البته زبان عربی، پس از نزول قرآن، بسته به گویندگان آن، در بسیاری از موارد در خدمت مفاهیم غیردینی نیز به کار رفت. مگر غزل مذکر، که امثال ابونواس سروده‌اند و از نظر دینی و انسانی نهایت ابتذال و انحطاط را نشان می‌دهد، به همین زبان عربی سروده نشده است؟ و مگر اغانی ابوالفرج اصفهانی، که آکنده از داستان‌های لهر و لعب و فجایع و مفسد اخلاقی است، به عربی نیست؟ از این گذشته، نزول یا عدم نزول کتابی آسمانی به یک زبان نیز دلیل بانثانه دینی بودن یا نبودن آن زبان نیست. مهم آن است که یک زبان، توانایی بیان و انتقال همه‌گونه مفاهیم، از جمله مفاهیم دینی، را داشته باشد و خوشبختانه، به شهادت صدها ترجمه و تفسیر قرآن و دفاتر شعر و کتب نثری که به زبان فارسی و گونه‌های مختلف آن از همان قرون نخستین نوشته شده و در دست است، زبان فارسی توانایی بیان و انتقال مفاهیم مختلف

به‌ویژه مفاهیم دینی را، از همان ابتدا، به شایستگی داشته و داراست. [نیز بنگرید به ادبیات فارسی بر مبنای تألیف استوری، جلد اول و دوم. هزار سال تفسیر فارسی مرحوم دکتر سادات ناصری و منوچهر دانش‌پژوه، مقدمه قرآن قدس دکتر علی رواقی، فرهنگنامه قرآنی دکتر محمد جعفر یاحقی، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، ص ۴۹۰ - ۴۹۵، مقدمه‌ای بر متون تفسیری پارسی، دکتر محمد جعفر یاحقی، ادبیات مشهد، ۱۵ (۱۳۶۱) ص ۱۶۳ - ۱۹۴ و....]

۴ - در نکته به اصطلاح دقیقی! که نویسنده خاطرنشان ساخته، معایب و ضعف‌هایی چند وجود دارد که بدانها اشاره می‌کنیم:

۱ - حرکت به آفریدیّه و خرّمیّه در قرن دوم هجری رخ داده که با آغاز زمان تسلط اعراب مسلمان بر ایران، لااقل یکصد سال، فاصله دارد. لذا قید «بی‌درنگ» بی‌معناست. (نک. تاریخ ایران در قرون نخستین، ترجمه فلاطوری، ج ۱، ص ۳۵۷ و تاریخ یعقوبی، ترجمه مرحوم آیتی، ج ۲، ص ۵۰۴ و آثارالباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، ص ۳۱۴).

۲ - درست است که «به آفرید» کتابی به فارسی داشته است، لکن در هیچ‌یک از منابع دست اول تاریخی ذکر از نام آن نشده، به‌خصوص این‌که آن را «قرآن فارسی» نامیده یا توصیف کرده باشند. اساساً چند و چون این کتاب نامعلوم است و به قول مرحوم غلامحسین صدیقی حتی معلوم نیست که به خط عربی نوشته شده بوده یا پهلوی. (جنبش‌های دینی ایرانی در قرون ۲ و ۳، ص ۱۵۷) بنابراین معلوم نیست که چگونه نویسنده متوجه شده است که چنین کتاب نامعلومی را، در لفافه و به‌طور پوشیده، «قرآن فارسی» می‌نامیده‌اند؟!!

در مورد خرّمیّه نیز، در هیچ جا، ذکر از این‌که ایشان کتابی، آنهم به فارسی داشته باشند، نشده است. البتّه بدین نکته جالب و مهم تصریح شده که رهبر نهایی خرّمیّه، یعنی بابک، با فارسی‌آشنایی درستی نداشته و فارسی را به‌طور ناقص و مغلوطنی صحبت می‌کرده است. (فهرست ابن‌ندیم،

ص ۳۴۴) و اساساً از حسّ ملیّت و وطن پرستی ایرانی هم اثری در این حرکت مشاهده نمی شود. (تاریخ ایران در قرون نخستین، ترجمه فلاتوری، ج ۱ ص ۳۶۹)

نکته آخر این که این حرکت ها، به دلیل ضدّیت آشکاری که با دین داشتند، با شکست مواجه شدند.

به عنوان مثال، در مورد به آفرید، حتّی زردشتیان ایران نیز به نزد ابو مسلم آمدند و قلع و قمع وی را خواستار شدند. او نیز به سردار خود عبدالله بن شعبه دستور داد تا به آفرید را دستگیر کرده بکشد (آثارالباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، ص ۳۱۵). حرکت خرمیه نیز، چون زندقه ای بود مسلّح که خیال احیاء یا اصلاح آیین مزدک را داشت (تاریخ ایران بعد از اسلام، زرّین کوب، ص ۵۴۴)، مورد پذیرش نبود و نهایتاً به دست سپاه و سرداری ایرانی درهم شکسته شد (تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه فلاتوری، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۸) و این درحالی بود که رهبر این حرکت یعنی بابک، به توفیل امپراطور بیزانس نامه نوشته بود و او را دعوت به تسخیر بلاد مسلمانان کرده بود! (تاریخ ایران بعد از اسلام، استاد زرّین کوب، ص ۵۴۵).

۵ - نویسنده در صفحاتی پس از این (ص ۱۵)، خود اذعان می کند که پیش از جامی، سنائی مثنوی حدیقه خویش را «قرآن فارسی» نامیده است.

۶ - مقصود جامی، از این که مثنوی مولوی را «قرآن فارسی» نامیده، چیزی دیگر است. او می خواهد بگوید که در مثنوی نیز همان مفاهیم قرآنی مندرج است. چنان که مقصود سنائی نیز، به هنگامی که حدیقه اش را «قرآن فارسی» نامیده، همین است. و این معنی با آنچه که خود مولوی در مقدمه دفتر اول مثنوی، صریحاً بیان داشته نیز موافق است، آنجا که مثنوی خویش را «کشاف القرآن» برمی شمارد و برای مثنوی همان اوصاف قرآنی را، به دلیل برخورداری از مفاهیم قرآنی، قائل است (مقدمه مثنوی معنوی، چاپ نیکلسن، ص ۱). استاد عبدالحسین زرّین کوب، مثنوی شناس بزرگ معاصر، نیز درباره ارتباط قرآن و

مثنوی همین معنی را تأیید و تبیین کرده‌اند. (نک. سزنی - ذیل قرآن، ج ۲، ص ۹۶۷؛ همچنین نک. تفسیر مثنوی، استاد جلال‌الدین همائی، ص ۳۰۴).

۷ - این اظهارات به هیچ وجه اغراق‌آمیز نیست، هرکس که سخن‌شناس باشد و با مثنوی شریف، دیوان شمس، غزلیات حافظ و نظائر آن سروکار داشته باشد، جابه‌جا، خود را با مفاهیم قرآنی که به زبان فارسی درآمده و در قالبی ادبی و زیبا عرضه شده است، روبه‌رو می‌بیند. اینها چیزی نیست که از میان رفته باشد، مردم ما، هنوز که هنوز است، حافظ را «لسان الغیب» می‌دانند و به دیوان او تفأل می‌زنند. اینها همه ناشی از همان حقیقت ماندگار است که در پانوش یکم بدان اشاره کردیم.

۸ - به شهادت متون ادب فارسی، تا قبل از دوره معاصر، سیطره مطلق با فرهنگ اسلامی است. این سیطره، که بر مبنای خرد و فطرت است، جایی برای عناصر غیراسلامی باقی نگذارد. در کجای ادب فارسی نشانی از آتش‌پرستی، ازدواج با محارم، ثنویت زرتشتی و مانوی، اباچیگری مزدکی و اشتراک در مال و زن، تثلیث مسیحیت و بودیسم فسرده و نظائر آنها مشاهده می‌شود؟ به شهادت متون تاریخی، با آمدن اسلام به ایران، همه این انحرافات عقب‌نشینی کرده، به گوشه‌ای خزید و البته بسیاری از اهل آن نیز اسلام آورده، هدایت شدند. (برای تفصیل بنگرید به: خدمات متقابل اسلام و ایران، شهید مطهری، ج ۱، ص ۱۴۳ - ۳۷۱). و آنچه هم که باقی ماند تا از صافی اسلام نگذشت و رنگ و بوی اسلامی پیدا نکرد به قلمرو ادب فارسی وارد نشد. (برای نمونه بنگرید به پانوش ۱ سخن استاد شهیدی درباره نامه تنسر و نیز مقدمه استاد زرین‌کوب در کارنامه اسلام و جستاری چند در فرهنگ ایران، مهرداد بهار، ص ۱۴۸). حتی هجوم‌های مسلحانه و وحشیانه در قرون بعد نیز نتوانست از دامنه این تأثیر و سیطره بکاهد؛ چنان‌که یورش‌های صلیبیان و اقوام شمنی و بودائی مغول بر ثغور اسلام، نهایتاً موجب شد که ایشان مقهور فرهنگ اسلامی گردند و حتی مغولان با وجود

تلاش‌های پاپ و کلیسای روم برای عقد اتحاد با خاندان تاتار به منظور مبارزه با اسلام، سرانجام، در داخل قلمرو اسلام، خود را ناچار به قبول آیین مغلوبان دیدند. (در قلمرو وجدان، استاد زرین‌کوب. ص ۲۴۷ - ۲۴۸)

۹- ای کاش نویسنده نمونه‌هایی از این صور خیال زرتشتی و مانوی و بودائی ارائه می‌داد. البته از منابعی که تحت عنوان پژوهش‌های گسترده! ارائه داده است می‌توان فهمید که مراد از این‌گونه صور خیال زرتشتی و... چیست. مقصود همان حرف‌هایی است که مرحوم معین در کتاب مزدیسنا و ادب پارسی، تحت تأثیر القائنات پورداود، نوشت و در حدود سی سال پیش استاد شهید مرتضی مطهری در بخشی از کتاب خود (خدمات متقابل اسلام و ایران، ج ۱، ص ۲۶۵ - ۲۷۶) نقدی متین و عالمانه بر آنها نوشت و بی‌اعتباری آنها را ثابت کرد. حتی ادب‌شناسان غربی نیز به بی‌اعتباری این حرف‌ها پی برده‌اند و در نوشته‌های خویش متذکر آن شده‌اند. (برای نمونه نک. ایران باستان، ماریان موله، ترجمه ژاله آموزگار، ص ۲۳). البته عناصر ایرانی در صور خیال ادب فارسی وجود دارد، لکن این کجا و زرتشتی‌گری و... کجا؟ دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، که تحقیقی جامع پیرامون صور خیال در شعر فارسی و تطورات آن از ابتداء تا قرن ششم هجری به دست داده است، در هیچ جا نشانی از آنچه نویسنده مدعی است نیافته؛ آنچه امواج وجودی‌اش در همه جا احساس می‌شود صور خیال عربی و اسلامی است. (نک. صور خیال در شعر فارسی، ص ۳۲۷ - ۳۷۴). و اگر مثلاً در شاهنامه رنگ اسلامی تصویرها کمتر به چشم می‌آید، به دلیل رعایت تناسب تصویر با موضوع است، و الا در آثار اکثر شاعران این دوره، تصویر، رنگ اسلامی عربی دارد؛ مانند فرخی (ص ۴۹۲)، منوچهری (ص ۵۱۷ - ۵۱۸)، عنصری (ص ۵۳۷)، ناصر خسرو (ص ۵۵۵)، ابوالفرج رونی (ص ۵۹۳)، مسعود سعد سلمان (ص ۶۰۶)، اسدی طوسی (ص ۶۲۵)، لامعی گرگانی (ص ۶۴۸). حتی در ویس و رامین فخرالدین اسعدگرگانی نیز این تأثیر به چشم می‌خورد (ص ۵۷۵). البته محققانی همچون دکتر احمد مهدوی دامغانی (مجله

گلچرخ، سال ۲، ش ۸ و ۹) و علی ابوالحسنی (بوسه برخاک پی حیدر، ص ۲۳۵ - ۲۷۵) ثابت کردند که در شاهنامه نیز تصاویر به میزان فراوانی رنگ اسلامی - عربی دارند. مثلاً بسیاری از اوصاف و احوالی که فردوسی در مقدمه و متن بسیاری از داستان‌ها درباره طبیعت، از روز و شب و باران و برق و رعد یا جنگ و اسب و هم‌آورد و هجوم و فرار و امثال آن، می‌آورد صورت زیباتر و آراسته‌تر و لطیف‌تر مضامینی است که در شعر جاهلی و مخضرمین عرب، گاه با خشونت و خونباری، آمده است.

[نیز نک. سحرالبلاغه ثعالبی، که تصویرهای کلیشه‌شده در شعر عرب تا آغاز قرن پنجم هجری را گردآورده، که خود گواه روشنی است بر این‌که تصاویر اشعار فارسی در این دوره، عمدتاً چیزی جز اخذ و اقتباس و تقلید و تکرار همان صور خیال عربی نیست. همچنین بنگرید به انیس العشاق شرف‌الدین رامی، فرهنگ مترادفات صاحب‌آندراج و مصطلحات الشعراء امام‌قلی چگینی، که بخشی از صور خیال شعر فارسی تا قرن دوازدهم در آنها جمع‌آوری شده است.]

۱۰ - راستی چگونه است که نویسندگان، در جهان ادب فارسی، همه‌گونه فرهنگ ایرانی، هندی، چینی، عربی و ترکی رامی‌بیند ولی از دیدن فرهنگ اسلامی عاجز است؟ مثلاً شنیده که کلیله و دمنه اصالتاً هندی است لکن آیا کار نصرالله منشی را نخوانده یا نشنیده که در آن چگونه سنگ‌پشت، بدان طلاق، حدیث نبوی می‌خواند، شکال، قرآن تلاوت می‌کند و کلاغ، قاعده فقهی تقریر می‌نماید؟ یا چگونه است که از جمع اینهمه فرهنگ‌های قومی و نژادی گوناگون و متضاد، ناگهان، جهان وطنی حاصل می‌شود و جست‌وجو در طبیعت و غایت وجود؟ و آیا مگر نمی‌داند که اینها همه پیام‌های قوآنی است؟ (برای نمونه نک. قرآن کریم، بقره ۲۱۰، ۲۴۵، ۲۸۱، آل عمران ۸۳ و ۱۳۷، انعام ۱۱، اعراف ۱۸۵، ق ۶، طارق ۵، عبس ۲۴، غاشیه ۱۷، یونس ۱۰۱ و...)

۱۱ - آیا اگر پادشهی این‌گونه سخن بگوید که «شاهی من، مروهون

خداوندی است که آسمان و زمین و انسان را آفریده است» خدامدارانه سخن گفته است؟ یا این سخن او بیانگر سیطره فرهنگی دینی است که از دیرباز در سنت ادبی ایرانی وجود داشته و حتی درکتیبه‌های شاهان نیز جلوه‌گر شده است؟

(نیز نک. شناخت اساطیر ایران، جان هینلز، ترجمه ژاله آموزگار و مرحوم استاد احمد تفضلی، ص ۱۵ و تاریخ مختصر زبان فارسی، دکتر محسن ابوالقاسمی، ص ۳ و ۲۳).

۱۲- از نظر برخی از محققان، انتساب این سروده‌های مذهبی به زرتشت مشکوک است. (نک. ایران باستان، ماریان موله، ترجمه ژاله آموزگار، ص ۲۹).

۱۳- این درست است که حفظ و گسترش روایات حماسی و عاشقانهٔ اعصار اشرافی کهن برعهدهٔ خنیاگران یا گوسان‌ها بوده است و ایشان، از دوران مادها تا اواخر عهد ساسانی، در عزا و بزم حضور داشته‌اند و به یاری هنر غنی خویش عملاً بهترین حافظ و موجد و تلفیق‌کنندهٔ داستان‌های حماسی کهن در شرق ایران بوده‌اند، اما بی‌شک سنت غنی گوسان‌ها سنتی است که ربطی به دین زرتشتی ندارد و مستقل از آن است و لذا نمی‌تواند از طریق منشور اوستا قابل رؤیت باشد. این هنر شفاهی در شاهنامهٔ فردوسی متجلی است و دلیل تفاوت‌های وسیع و جدی شاهنامه با روایات اوستایی و پهلوی و احتمالاً خدا/ینامهٔ عصر ساسانی نیز از همین جاست؛ به‌ویژه داستان‌های زال و رستم، که به هیچ روی سنتی زرتشتی در پی ندارد. (سخنی چند دربارهٔ شاهنامه، مهرداد بهار، صص ۲۶، ۲۸، ۳۳، ۴۶-۵۰ و جستاری چند در فرهنگ ایران، مهرداد بهار، صص ۹۹-۱۰۰ و ۱۳۹-۱۴۰. نیز بنگرید به دو گفتار دربارهٔ خنیاگری و موسیقی ایران، مری بویس و هنری جورج فارمر، ترجمهٔ بهزادباشی؛ کیانیان، کریستن سن، ترجمهٔ ذبیح‌الله صفا.)

۱۴ - اصل پهلوی *خدا/ینامه* - که نمی دانیم عنوان خاص یک کتاب بوده یا وصف عامی برای کتبی با موضوع واحد - در اوایل عهد اسلامی از میان رفته و کاملاً ناپدید شده است. (حماسه سرایی در ایران، ذبیح الله صفا، ص ۶۷؛ «فردوسی و حماسه ملی ایران»، آرتور کریستن سن، مندرج در مجموعه فردوسی و شاهنامه، به کوشش علی دهباشی، ص ۴۲۴). البته گفته می شود که اصل آن به وسیله عبدالله بن مقفع از پهلوی به عربی ترجمه گشته و به سیر ملوک الفرس یا شبیه به آن موسوم گردیده است (حماسه سرایی، ص ۶۷). لکن بنا به تحقیقات بارون روزن، که در باب *خدا/ینامه* جامع تر از دیگر محققان (حتی زوتنبرگ) کار کرده است، ترجمه ابن مقفع، تنها ترجمه ای از *خدا/ینامه* پهلوی، یا تنها کتابی که اصل و اساس سیرالملوک های دیگر باشد، نیست، بلکه سیرالملوک های دیگری غیر از سیرالملوک ابن مقفع وجود داشته که ترجمه آنها مستقیماً از متون پهلوی صورت گرفته است (همان منبع، ص ۶۹ - ۷۰). متأسفانه از این ترجمه ها نیز خبری در دست نیست؛ تنها می دانیم که شهرت این ترجمه ها به قدری بوده که موجب گشته بسیاری از نویسندگان و مورخان بزرگ، خود را به استفاده از مطالب آنها نیازمند ببینند و در نتیجه هریک از این مورخان از ترجمه های مختلف *خدا/ینامه* یک یا چند تارا برگزیدند و از مطالب آن در کتاب خود گنجایندند (همان منبع، ص ۷۱). حال، وقتی مطالب این تاریخ ها را در باب داستان های قدیم باهم مقایسه می کنیم، می بینیم که میان ماخذ مهم مانند *غراخبار ملوک الفرس* ثعالبی و تاریخ پسر جریر و شاهنامه و ترجمه طبری و امثال اینها، در بعضی مطالب، مغایرت و بینوتی مشهود است. دلیل بزرگی این امر، اختلاف منابع آنها با یکدیگر است. لذا نتیجه می شود که به جز *خدا/ینامه*، تواریخ و روایات و داستان های مدون دیگری به زبان پهلوی در میان بوده که به زبان تازی ترجمه شده و مورد استفاده محققان قرار گرفته است، تا حدی که نلذکه بر این باور است که این کتاب ها ربطی به *خدا/ینامه* ندارند و صورت تازه ای از آن نیستند، بلکه کتاب هایی اند جدید و مستقل، محتوی مطالبی

تازه (همان منبع ص ۷۲ و ۷۳).

بنابراین، چگونه می‌توان از طریق چنین دلالت تاریکی به اصل مطالب خدا/ینامه پی برد؟ گفتنی است که خدا/ینامه‌های به عربی درآمده نیز، در همان عصر، وضع بسامانی نداشته‌اند، چرا که از طریق نُسَخ در آنها، خطاها و زیادت‌ها و نقصان‌های زیادی راه پیدا کرده بود تا به حدی که موسی بن عیسی الکسروی، که متن او یکی از مآخذ حمزه اصفهانی است، چنین گزارش می‌کند که از میان نسخ مختلف سیرالملوک، حتی دونسخه را هم نتوانسته بیابد که با یکدیگر موافق باشند. (تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء، ترجمه جعفر شعار، ص ۱۳).

بدین ترتیب، راجع به خدا/ینامه چه می‌توان گفت؟ فقط می‌توانیم بگوییم که هرچند خدا/ینامه و ترجمه‌های آن را در دست نداریم، ولی بنا به کتاب بندهش پهلوی (نوشته شده در قرن دوم ه.) که مؤلفش خدا/ینامه را می‌شناخته (کیانیان، ترجمه صفا، ص ۷۷) و از ترجمه‌ها و تهذیب‌های عربی آن و نه اصل پهلوی‌اش بهره بسیار برده (منبع سابق، ص ۷۸-۷۹، ۹۰-۹۱، ۹۸ و ۱۰۵) و فصلی هم درباره حماسه‌های ایرانی در کتاب خود آورده که به احتمال قوی مبتنی بر خدا/ینامه است، می‌توانیم بدین نتیجه برسیم که خدا/ینامه نیز هماهنگ با دیگر آثار زرتشتی و دینی بوده است و با کتب دیگر، خاصه شاهنامه، ابدأ یکسانی دقیقی نداشته است. (نیز نک به جستاری چند در فرهنگ ایران، مهرداد بهار. ص ۱۴۰ و کیانیان، ترجمه صفا، ص ۱۰۰).

۱۵ - در باب آنچه که نویسنده درباره منظومه ویس و رامین بیان داشته، بایسته است که چند نکته را یادآور شویم:

۱. گرچه در زمانی که گرگانی مشغول سرودن اثر خود بوده هنوز متن‌های روایت پهلوی داستان وجود داشته، لکن او در اشعار خود از این متون استفاده نکرده است بلکه از ترجمه (و یا ترجمه‌های) قبلی اثر، به زبان فارسی جدید که توسط «سخندانان» انجام گرفته بود، بهره برده است. در این

ترجمه‌ها، لغات بسیار کهنه، یعنی کلمات زبان پهلوی، به کار رفته بود که داستان را خالی از معنی کرده بود. لذا گرگانی کوشید تا این ترجمه‌ها را از وجود این‌گونه کلمات پاک کند و بدان پرتو معنی ببخشد. اگر اساس کار گرگانی متن پهلوی بود چگونه او می‌توانست به چنین کاری، یعنی پاک کردن متن پهلوی از کلمات پهلوی، نائل آید؟ (نک. ویس و رامین، تصحیح دو آکادمیسین گرجی، ص بیست و دو و بیست و سه، و ص ۲۹ ابیات ۵۰-۶۰). از این گذشته، ظاهراً این ترجمه‌ها منشور نبوده، بلکه شکل منظوم داشته است، زیرا گرگانی وقتی راجع به آنها سخن می‌گوید از عدم قافیه در آنها حرفی نمی‌زند؛ درحالی که چنین اشکالی را به متن پهلوی می‌کند. (نک. منبع سابق، ص بیست و سه و ص ۲۸ ابیات ۳۷ و ۳۸).

۲- نویسنده مطلع ما! گمان کرده که ویس و رامین، علاوه بر متن پهلوی، دارای متنی گرجی، مقدم بر کارگرگانی نیز بوده است. درحالی که کار برعکس است. یعنی حدود نیم قرن پس از آن که گرگانی منظومه خویش را سرود، اثرش به زبان گرجی ترجمه شد که اینک توسط دو آکادمیسین گرجی تصحیح و چاپ شده و، در عین حال، برای تصحیح متن فارسی منظومه گرگانی نیز مورد استفاده واقع شده است. (همان منبع، ص چهارده و پانزده).

۳- با وجود آنکه گرگانی و احیاناً پیشینیان وی سعی بسیار ورزیدند تا بر این اثر لباس اسلامی بپوشانند و بدان رنگ مسلمانی بزنند، لکن باز این اثر مورد استقبال مردم مسلمان و ادب‌شناس ایران واقع نشد و این منظومه، چنان که باید و شاید، در ایران رواج نیافت و لذا نسخ خطی آن محدود ماند (همان منبع، ص بیست و هفت) و تنها اسمی از آن توسط صاحب مجمل‌التواریخ والقصص و حمدالله مستوفی و علی شیرنوائی برده شد، لکن نسخه‌های آن حتی در دوران علی شیرنوائی، یعنی قرن نهم هجری، نیز نایاب بود. (همان منبع، ص سیزده). حتی عبید زاکانی، که خود از لحاظ به کار بردن کلمات و اصطلاحات بی‌پرده در آثارش مشهور است، چنین صلاح می‌دید که داستان ویس و رامین را برای خواندن در اختیار بانوان قرار

ندهند. (همان منبع، ص بیست و پنج).

۱۶ - زبان فارسی از آغاز، در عین آنکه زبان لالائی و شعر و ترانه و داستان و ادب بوده است، زبان تاریخ و جغرافیا و طب و ریاضی و نجوم و مکانیک و دین و فلسفه و عرفان و دیگر انواع دانش‌ها نیز بوده است. چنان‌که از همان ابتدا، کتب علمی بسیاری به زبان فارسی نگاشته شد که نشان‌دهندهٔ اهتمام دانشمندان این مرز و بوم به ترویج فارسی و انواع علوم و دانش‌هاست و نیز بیانگر توانایی شگفت زبان فارسی برای ادای موضوعات متنوع علمی و ادبی است. در اینجا مناسب می‌نماید که فهرستی، ولو اجمالی و مختصر، از کتب علمی فارسی عرضه داریم، با تذکار این نکته که بسیاری از این کتب، علاوه بر جنبهٔ علمی، از ارزش والای ادبی نیز برخوردارند.

دانشنامهٔ علائی و رگ‌شناسی از ابن سینا (این دانشنامه در علوم مختلف است و بخش ریاضیات آن را ابو عبید جوزجانی شاگرد ابن سینا به رشتهٔ تحریر درآورده است). التفهیم ابوریحان بیرونی، الابنیه عن حقائق الادویه ابومنصور موفق بن علی هروی، عجائب البلدان ابوالمؤید بلخی، حدود العالم (جغرافیا)، رسالهٔ استخراج و شمارنامه (در علم حساب) از ابوجعفر محمد بن ایوب، حاسب طبری (ق ۵ هـ) ترجمهٔ تاریخ و تفسیر طبری، ترجمه و شرح قصهٔ حی بن یقطان، رساله در احکام فقه حنفی از ابوالقاسم ابن محمد سمرقندی، ترجمهٔ شهاب الاخبار قضاعی، تاریخ بیهقی، زین الاخبار گردیزی، راحة الصدور راوندی، ذخیرهٔ خوارزمشاهی (در طب) از زین الدین اسماعیل، سیاستنامهٔ خواجه نظام الملک طوسی، قابوس‌نامهٔ امیرکیکاوس، اسرارالتوحید در مقامات ابوسعید ابی‌الخیر از محمد بن منور، کیمیای سعادت امام محمد غزالی، رسالهٔ الطیر احمد غزالی، النقص (درکلام) از ملا عبد الجلیل قزوینی رازی، تفسیر کشف الاسرار میبدی، تفسیر نسفی (ق ۶ هـ) تفسیر ابوالفتوح رازی، تاریخ طبرستان محمد بن حسن

اسفندیار (ق ۶ هـ)، رسائل فارسی شیخ اشراق، مرصادالعباد نجم‌الدین دایه، اخلاق ناصری، اساس الاقتباس (در منطق) و فصول نصیریّه از خواجه نصیرالدین طوسی، رساله وجود از ختّام (مندرج در مجموعه رسائل ختّام چاپ شوروی)، ترجمه تقویم الابدان فی تدبیرالابدان (در طب) از سپهسالار علی بن عبدالله (۵۶۴۷ هـ) - اصل کتاب از ابن جزله یحیی بن عیسی (۴۹۳ هـ) است، آثار البلاد (تاریخ و جغرافیا) از زکریابن محمد قزوینی (ق ۵۷ هـ)، معجم‌البلدان حموی، تنسوق نامه ایلخانی (در کانی‌شناسی) از خواجه نصیرطوسی، عرائس الجواهر و نفائس الاطیاب (در کانی‌شناسی) از جمال‌الدین ابوالقاسم عبدالله بن علی بن محمد کاشانی (ق ۸)، ترجمه کتاب الحیل جزری (در علم مکانیک) - این ترجمه مال قرن دهم است و اصل کتاب در قرن ششم نوشته شده است. تاریخ جهانگشا عظاملک جوینی، منهاج سراج، طبقات ناصری، ترجمه تاریخ یمینی از ابوالشرف ناصح گلپایگانی، جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله، تاریخ و صاف شهاب‌الدین عبدالله، تاریخ‌گزیده حمدالله مستوفی، زبدة‌التواریخ حافظ (ابرو) روضة‌الصفاء میرخواند (ق ۹)، حبیب‌السیر خواند میر (ق ۹ و ۱۰ هـ)، نتیجه‌الدولة یا سه رساله در اختراعات صنعتی از محمد حافظ اصفهانی، اوائل قرن ۱۰ هجری، به کوشش تقی بینش، مجمل فصیحی (ق ۹)، مجمع الانساب شبانکاره‌ای، اخلاق جلالی از جلال‌الدین دوانی، اخلاق محسنی از ملاحسین واعظ کاشفی، صفوة‌الصفاء ابن بزاز، احسن‌التواریخ از حسن بیک روملو، عالم‌آرای عباسی اسکندربیک منشی، تاریخ الفی احمد بن نصرالله، جامع عباسی (در فقه) از شیخ بهائی، خلاصة الحساب از شیخ بهایی، ترجمه تحریر اصول اقلیدس خواجه‌نصیر از حزین لاهیجی، خواصّ الحیوان حزین لاهیجی، مصنفات افضل‌الدین کاشی (در فلسفه) به کوشش مجتبی مینوی و دکتر یحیی مهدوی - بسیاری از این مصنفات به فارسی است، جام‌گیتی‌نما (در فلسفه) قاضی کمال‌الدین میبدی یزدی (ق ۱۰ هـ)، مصباح‌الهدایة عزالدین کاشی (ق ۷)، کتاب کبرا (در منطق) از میرسید

شریف گرگانی، ناسخ‌التواریخ لسان‌الملک سپهر، نامه دانشوران، مرآت‌البلدان اعتمادالسلطنه، پادشاهنامه محمدتقی بن محمد هاشم انصاری کاشانی (ق ۱۳هـ)، تاریخ بناکتی و....

[نیز نک. ادبیات فارسی بر مبنای تألیف استوری، آثار الشیعة الامامیه عبدالعزیز جواهرکلام، الذریعه شیخ آقا بزرگ طهرانی، آثارالعجم محمد نصیر فرصت شیرازی، کشف‌الحجب والاستار عن اسماء الکتب والاسفار از اعجاز حسین کنتوری، کتابنامه علوم ایران غلامحسین صدری افشار، مقالات تاریخ علوم در اسلام از تقی‌زاده مندرج در مجله دانشکده الهیات دانشگاه تهران، هزار سال فقه محمد تقی دانش‌پژوه، کتب فارسی. علامه مجلسی از مهین پناهی، علل برافتادن صفویان رسول جعفریان، ص ۳۷۷ تا ۴۱۱، فهرست کتب چاپی خانبابا مُشار، فرهنگ معین ج ۵ ص ۲۰۹ - ۲۱۰، تاریخ ادبیات صفا، ج ۵، بخش ۳، ص ۱۴۶۲ - ۱۴۸۱.]

در بسیاری از ترانه‌ها، شعرها، داستان‌ها، لایلی‌ها، ضرب‌المثل‌ها، کنایات و در یک کلمه فولکلور و فرهنگ عامه ما، مضامین دینی وجود دارد. کدام قصه و افسانه یا داستان مندرج در فرهنگ مردم ماست که با عبارت همه آشنای «یکی بود یکی نبود، غیر از خدا هیچ‌کس نبود» آغاز شده باشد.

دوبیتی‌ها و ترانه‌ها پُر است از معانی عرفانی (شعر بی‌دروغ، شعر بی نقاب، زرین‌کوب، ص ۱۶۱)؛ گرچه عرفانی است ساده و عامیانه، لکن به‌طور کلی منشعب است از سرچشمه‌های اصلی عرفان، یعنی اشارات قرآنی، حدیث و یژه رسول اکرم (ص) و صحابه ایشان (در قلمرو وجدان، استاد زرین‌کوب، ص ۳۳۴). بهترین نمونه این ترانه‌ها و دوبیتی‌ها، که از محیط اصلی خود خارج شده و در اغلب نقاط این مرز و بوم بر سر زبان‌ها افتاده، دوبیتی‌های باباطاهر است که با وجود صبغه محلی کلمات آن، در همه جا با استقبال روبه‌رو گشت و در طی سده‌ها باقی ماند. در این دوبیتی‌ها، به شکلی گرم و صمیمانه و گاه حتی گلایه‌آمیز، با معشوق ازلی

گفتگو می‌شود و حدیث مشتاقی و مهجوری، راز و نیاز و عشق و پرستش طرح می‌گردد:

به دریا بنگرم دریا ته وینم به صحرا بنگرم صحرا ته وینم
به هرجا بنگرم کوه و در و دشت نشان از قامت رعنا ته وینم

از آن روزی که ما را آفریدی به غیر از معصیت چیزی ندیدی
خداوندا به حق هشت و چارت زمو بگذر شتر دیدی ندیدی

خوشا آنان که سودای تو دیرند که سرپیوسته در پای تو دیرند
به دل دیرم تمنای کسانی که اندر دل تمنای تو دیرند

کتاب کوچه احمد شاملو، که در واقع مجموعه‌ای است از فرهنگ توده مردم ما، در قالب مختلفی همچون امثال و حکم، تمثیل‌ها، آیین‌ها و باورها، جملات و شبه جملات، تعبیرات مصدري، قصه‌ها و افسانه‌ها و کنایه‌ها و... حضور گسترده مضامین دینی را در همه جا اعلام می‌دارد. (برای نمونه بنگرید به: کتاب کوچه، حرف الف، دفتر اول، ذیل ابابیل، ابدال، ابر، ابراهیم، ابلیس، ابن سعد، ابن ملجم، ابو الفضل، ابودرداء، ابوطالب، ابوهریره، ابیله، اتاق، آجل، آجل معلق، آخذ، اذان، ادعاء، اربعین، استخاره، استغفار...، اسپند، اصحاب کهف، افطار و افطاری کردن و... و کتاب کوچه، حرف ب، دفتر اول، صفحات ۲۲، ۲۴، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۸، ۴۵، ۵۰-۵۳، ۵۶، ۷۶، ۷۷، ۱۰۶، ۱۱۲، ۲۱۶، دفتر دوم، ذیل بسم الله، بسم الله الرحمن الرحیم، صفحات ۱۳۶۲-۱۳۶۵، ۱۳۷۲، ۱۴۲۹، ذیل بلال حبشی، بلقیس، بنده، قمر بنی هاشم، بوعلی، سوگند، بهشتو... و کتاب کوچه، حرف ب، دفتر سوم، ص ۱۹۴۶ و ص ۲۰۵۲-۲۰۶۷ و ذیل بیست و هفتم رمضان و...)

خوشبختانه در طی چند دهه اخیر مجموعه‌های ارزشمندی از فولکلور نقاط مختلف ایران به چاپ رسیده که تأملی در این مجموعه‌ها نیز بروز و ظهور مضامین دینی را در فرهنگ عامه مردم آشکارتر می‌سازد، خاصه در

لالایی‌ها، ترانه‌ها و حکایات و افسانه‌ها. (برای نمونه بنگرید به: فرهنگ مردم کرمان، گردآورنده د.ل. لریمر، به کوشش فریدون وهمن.) ذکر یکی دو نمونه از لالایی‌های این مجموعه خالی از لطف نیست:

۱

لا لا لا حسیب‌الله که رودم می‌برم ملا
که می‌خواند کلام‌الله

کلام الله تو پیرش کن زیارت‌ها نصیص کن
(ص ۱۲) ۲

لا لا لا خدا یارت علی باشد نگهدارت
نگهدارت خدا باشه علی مشکل گشا باشه
(ص ۱۲)

خداوندا تو ستاری همه خوابن تو بیداری
به حق خواب و بیداری که طفلم را نگه داری
لا لا لا خودم تایه درخت گل کنم سایه
نشینم پسای گهواره که تا رودم بیا سایه
(ص ۱۹ - ۲۰)

[نیز نک. هفتصد ترانه از ترانه‌های سیاسی ایران از کوهی کرمانی، ترانه‌های خراسان از ابراهیم شکورزاده، لالایی از ابوطالب میر عابدینی، ترانه‌های محلی از پناهی سمنانی، مجله مردم‌شناسی و فرهنگ عامه دهه پنجاه، کتابشناسی و مرجع‌شناسی فرهنگ عامه، مقالات به کوشش علی بلوک‌باشی و کتاب‌ها به کوشش محمود زمانی، فهرست مقالات ایرج افشار، بخش مربوط به ادبیات و فرهنگ عامه محمود زمانی].

۱۷ - تاریخ ادب فارسی به روشنی‌گویای آن است که ایرانیان سهم ویژه و غیرقابل رقابتی در ایجاد و توسعه و اعتلای زبان و ادب فارسی برعهده داشته‌اند. تنها نگاهی به متون ادبی و تذکره‌ها و کتب تاریخ ادبیات، ما را از

هر بحث و فحوصی در این باره بی‌نیاز می‌سازد. البته سهم و نقش دیگر فارسی‌زبانان و علاقه‌مندان به ادب فارسی به جای خویش محفوظ است، اما ناگفته پیداست که سهم اصلی در برافرازی این کاخ بلند متعلق به ایرانیان است و بس. لذا از دیرباز چشم امید همه دیگر فارسی‌زبانان و علاقه‌مندان به ادب فارسی به این خطه دوخته شده تا سروده‌ها و نوشته‌های ادبای این مرز و بوم را چون کاغذ زر برابیند و طوطیان خویش را شکرشکن سازند. اکنون نیز همه ساله خیل کثیری از دانشجویان و استادان زبان و ادب فارسی از همه جای عالم به ایران می‌آیند تا، ضمن دیدار از سرزمین حکیم طوس و حافظ و سعدی، بر توشه ادبی خویش افزوده، ارمغانی نوین از قند پارسی به همراه ببرند.

۱۸- ایران و هند از دیرباز روابط فرهنگی و تجاری و سیاسی گسترده‌ای داشتند، خاصه که این هر دو از نظر نژادی هم دارای اصلی واحد بودند. از دوره هخامنشیان آثار این ارتباط دیده می‌شود. (نک. دانشنامه جهان اسلام، ذیل بهار، ص ۶۹۵ و کلیات تاریخ و تمدن ایران پیش از اسلام، دکتر عزیزالله بیات، ص ۱۰۱). در دوره ساسانیان بخش‌هایی از هند، ساتراپ شاهزادگان ساسانی بود. (نک. مقاله «تأثیر و نفوذ شاهنامه در زبان و ادبیات پنجابی»، شاهد چوهدری، مندرج در فرهنگ، کتاب هفتم، پاییز ۱۳۶۹ ش. ص ۴۱۶). با ظهور اسلام و فتح ایران به دست اعراب مسلمان، ایرانیان نیز به اسلام گرویدند و آن‌گاه همراه سپاه اسلام در اواخر قرن اول هجری به سمت هند، خاصه جنوب آن، عزیمت کردند و پس از فتح آن منطقه در آنجا ماندگار شدند. (منبع سابق، ص ۴۱۷ و نیز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، ص ۵۶۳ و ۵۶۷). این امر موجب شد که ایرانیان نقش مهمی در ترویج اسلام در شبه قاره هند داشته باشند و همچنین زبان فارسی را نیز در آن منطقه رواج دهند (منبع سابق، ص ۴۱۷ و نیز دانشنامه جهان اسلام، ذیل بهار، ص ۶۹۵-۶۹۶). با آغاز فتوحات سلطان محمود غزنوی در پنجاب و سند و گجرات و سپس با انتقال مرکز حکومت غزنویان از غزنه به لاهور،

اسلام و زبان فارسی در هند از رونق بیشتری برخوردار گشت، به نحوی که شهر لاهور از اواخر سده پنجم تا دوران سلطنت آخرین شاهان غزنوی، نزدیک به یک قرن، یکی از مراکز مهم شعر و ادب فارسی و فرهنگ اسلامی بود. عارف بزرگی چون علی بن عثمان هجویری، مؤلف کشف المحجوب، نخستین کتاب مهم در تصوف به زبان فارسی، در اوایل این دوران در این شهر اقامت گزید و در مسجدی که بنا کرده بود به تعلیم و ارشاد اشتغال داشت. در همین دوران دربار شاهان غزنوی محل اجتماع شاعران و ادیبان بود و کسانی چون نکتی لاهوری، ابوالعلاء عطاء بن یعقوب کاتب معروف به ناکوک، مسعود سعد سلمان و ابوالفرج رونی، که جملگی از پیشاهنگان شعر فارسی در شبه قاره به شمار می‌روند، به دربار این سلاطین تعلق داشتند (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸ ص ۵۶۷). زبان و ادب فارسی در هند پایه پای زبان و ادب فارسی در ایران حرکت می‌کرد و هر موج تحولی که در اینجا به وجود می‌آمد تا آن کرانه‌ها ادامه می‌یافت، به گونه‌ای که در هند نیز سبک خراسانی و آذربایجانی و عراقی، همپا و هماهنگ ایران زمین، نفس می‌کشید (منبع سابق، ص ۵۶۸). شاعران و نویسندگان و ادیبان هند، در آغاز و تا ظهور با بریان در سده ۱۰ قمری، تقریباً همگی از مهاجران پارسی‌زبان و غالباً از مردم خراسان بزرگ بودند. کسانی چون فضل بخارایی، ضیاءالدین سجزی، سراجی خراسانی، محمد کاتب بلخی، خطیرالدین جرجانی، محمد عوفی، ضیاءالدین نخشی، بدرالدین چاچی، محمود گاوان گیلانی، آذری طوسی و شمار دیگری از شاعران و نویسندگان وابسته به دربارهای دهلی، سند، کشمیر و دکن از مهاجران ایرانی بودند. تنها شخصیت برجسته و مهم در عالم ادب در این دوره، که زادگاه او هند بود و تمامی عمر را در آنجا به سر برد، امیر خسرو دهلوی است. همچنان‌که پیش از این اشاره کردیم، شعر و ادب فارسی در این دوران (قبل از ظهور صفویه در ایران و بابریان در هند) در حقیقت شاخه‌ای از ادبیات فارسی رایج در شهرهای ایران بود و از حدود شیوه‌ها و قالب‌ها و مضامین و موضوعات

معروف و مأنوس آن روزگار تجاوز نمی‌کرد. حتی امیرخسرو، با آنکه از حدود هندوستان پافراتر نهاده بود، در غزل از سعدی و عراقی و عطار پیروی می‌کرد و در داستان سرایی منظوم، راه و روش نظامی گنجوی را درپیش گرفته بود. نوآوری در کلام این شاعران بسیار اندک بود و در شعر امیرخسرو نیز از آوردن برخی تعبیرات و تشبیهات و استعارات چندان فراتر نمی‌رفت. آنچه در کلام امیرخسرو و برخی دیگر از شاعران این دوره تا حدودی تازگی دارد، رنگ محلی و تصویرهایی از چگونگی زندگی و آداب و احوال مردم بومی هند است (همان منبع، ص ۵۶). نیز بنگرید به: شاعر آینه‌ها، دکتر شفیع کدکنی، ص ۹۴ و ۹۵).

در این میان مهاجرت‌ها و رفت و آمدها، به‌طور پیوسته میان ایران و هند و خاصه از جانب ایرانیان به‌سوی هند، وجود داشت که ابن بطوطه در قرن هشتم به خوبی روایتگر آن است. او در مناطق مسلمان نشین هند، همه جا، از مردم ایران بسیار می‌دید و در این نواحی، از دکن و ملیبار تا سراندیپ و حتی جزایر جاوه و سوماترا، همه جا، واژه‌ها و تعبیرات فارسی و ایرانی می‌شنید؛ چنان‌که به معابد هندوان بدخانه، به سفره‌خانه، خوانچه و به جامه‌دان، بقیه (بقچه) می‌گفتند. پادشاه سیلان با ابن بطوطه به فارسی سخن گفته است و در طول راهی که به قدمگاه حضرت آدم در این جزیره (سیلان) منتهی می‌شد، اغلب منزلگاه‌ها نام‌های فارسی داشته است. (دائرةالمعارف اسلام، ج ۸، ص ۵۶۷). نیز بنگرید به: دانشنامه جهان اسلام، ذیل بهار، ص ۶۹۵ - ۶۹۶).

با ظهور حافظ، همه مرزهای فارسی‌گویان ایران و هند مسحّر شعر و غزل او شد. منتهی یک سده بیش نگذشت که دوره ابتذال و تکرار و انحطاط در ادب فارسی رخمون گشت و از آنجا که هر فراز و فرودی که در ایران پیدا می‌شد انعکاس آن تا هند نیز نمایان می‌گشت، در آنجا نیز همین فرود و نزول پیدا شد. (هشتاد سخن، دکتر پرویز ناتل خانلری، ج ۳، ص ۱۳۰).

قبل از ظهور دولت صفویه، مکتب وقوع، به عنوان نوعی واکنش در

قبال ابتدالی که مذکور افتاد، ظاهر شد (منبع سابق، ص ۱۳۰ و ۱۳۱) و با ظهور دولت صفویه، شعری که نمونه‌های آن به طور محدود از خاقانی و نظامی تا حافظ دیده می‌شود، این بار با بسامدی بالا که پیدایی سبکی تازه را نوید می‌داد، جلوه‌گر شد (شاعر آینه‌ها، دکتر شفیعی کدکنی، ص ۱۶ و ص ۳۹ - ۴۰). بروز و ظهور این سبک ربطی به تشیع صفویه و رفتن شاعران ما به هند نداشت؛ چراکه، همان‌گونه که قبلاً گفتیم، اولاً از سده‌های پیشین موج مهاجرت شاعران و ادیبان و نویسندگان ایرانی به هند آغاز شده بود، ثانیاً دلیل اصلی پیدایی این سبک ابتدالی بود که گریبانگیر شعر دوره تیموری شده بود. لذا شاعران این دوره می‌کوشیدند، با طرزی نو، هوایی تازه به شعر فارسی بدمند. بنابراین، حتی اگر تشیع هم با ظهور صفویه رسمیت نمی‌یافت و دربار ایران نیز مانند دربار هند به شعر مدحی روی خوش نشان می‌داد، باز هم این سبک جلوه‌گر می‌شد. چنان‌که در هند هم، پس از دوره سلاطین بابری، علی‌رغم قطع همه آن صلات و دهش‌هایی که از جانب ایشان به شاعران می‌شد که گاه شاعر از شدت خوشحالی قالب تهی می‌کرد (مجمع‌الخواص صادقی کتابدار، ص ۷۸)، باز این سبک به حیات خویش ادامه داد و هنوز که هنوز است در آن خطه حضور دارد و نه تنها در شبه قاره که در افغانستان و تاجیکستان و ازبکستان نیز زنده است و مردم به همان اندازه که حافظ می‌خوانند و لذت می‌برند بیدل و صائب می‌خوانند و مسحور می‌شوند (شاعر آینه‌ها، شفیعی، ص ۹۵ و ۹۶) و تنها در ایران بود که سبک هندی، پس از دو سده، رو به افول گذارد و فرصت را به مرتجعان سپرد. (منبع سابق، ص ۹۵ و هفتاد سخن، خالری، ص ۱۲۹) نکته دیگر این‌که بسیاری از شعرای سبک هندی، علی‌رغم وجود صفویه که به شعر مدحی رغبتی نشان نمی‌دادند، در ایران ماندند و اصلاً به هند نرفتند یا خیلی زود از آن مراجعت کردند (نک. تاریخ ادبیات صفا، ج ۵، بخش ۲) و این سبک را ادامه‌گر شدند. پس رفتن به هند نیز در این ماجرا تأثیری نداشت و اگر هم داشت در حدّ علّت معده بود نه موجه.

و اما صفویه در باب شعر، هم نیاز داشتند و هم تمایل و هم وقت و ذوق منتهی نه به شعر مدحی درباری یا شعری که شاعرانش عمدتاً عوام باشند و مدرسه و خانقاه نادیده (سیری در شعر فارسی، استاد زرین کوب ص ۴۱) که ضمن بقالی و بتائی و نعلگری و سوزنگری و خرده فروشی و کفشگری و علّافی (نقد ادبی، زرین کوب، ج ۱ ص ۲۵۵) در قهوه خانه ها بنشینند (نک. مقاله «شاعران قهوه خانه» دکتر محمد جعفر یاحقی، مجله دانشکده ادبیات مشهد) و با دقت در زندگی روزمره مردم، تجربیاتی عینی را برگزینند و از آن حکمی کلی و ذهنی بیرون کشند و در قالب اسلوب معادله، همراه بادیگر خصائصی که سبک هندی را می سازد، مطرح سازند. (برای آشنایی با خصوصیات سبک هندی بنگرید به: شاعر آینه ها، استاد دکتر شفیع کدکنی، ص ۳۷-۷۳ و هفتاد سخن، دکتر خائری، ص ۱۳۲-۱۴۸ و سبک هندی و شعر کلیم، شمس لنگرودی، ص ۵۴-۹۸). صفویه شعری می خواستند که پایه های ایدئولوژیک حکومت تازه تأسیسشان را تحکیم کند و آن هم چیزی نبود جز شعر دینی. (در مورد عنایت خاص صفویه به تشیع بنگرید به: کتاب علامه مجلسی، حسن طارمی، ص ۳۲ و ۳۳ و ۴۸ و درباره جدّ بلیغ صفویه در جهت تحکیم تشیع نیز نک. منبع سابق، ص ۳۶-۳۷)؛ و درباره هدف ایشان - که جز تثبیت تشیع در ایران چیز دیگری نبود و به همین خاطر هم علما با ایشان همکاری کردند - باز نک. همان منبع، ص ۵۸ و ۶۰-۶۱ و ۶۵).

البته شاهان صفوی، خود نیز اهل ذوق بودند؛ چنان که شاه اسماعیل شعر می گفت و «خطائی» تخلص می کرد و یا شاه عباس، که علاوه بر ذوق آزمایی (سیاحتنامه شاردن، ج ۲، ص ۴۴۲)، منصب ملک الشعرائی را هم در دربار تأسیس کرد (کلیات صائب، مقدمه امیری فیروزکوهی، ص ۹ و ۱۰ و ۱۱)؛ به شاعران صله می داد (کلمات الشعراء، سرخوش، ص ۱۰۱) و بدیشان حرمت می نهاد (شعرالعجم، شبلی نعمانی، ج ۳، ص ۳). علاوه بر شعر، صفویه به نثر هم توجه داشتند، نثری که بتواند همان

نقش سابق‌الذکر را ایفا نماید. لذا از علمای دینی خواستند که کتاب‌هایشان را به فارسی هم بنویسند (علامه مجلسی، حسن طارمی، ص ۹۰ و ۹۱ و پانوش ص ۹۱) و این یکی از عمده‌ترین علل نوشته شدن کتب کلامی، حدیثی، فقهی، تفسیری و... به زبان فارسی و نیز ترجمه متون دینی از عربی به فارسی در عهد صفویه بود. (منبع سابق، ص ۹۲-۹۳ و حاشیه ص ۹۲ و ص ۹۵. نیز بنگرید به: کتاب علل برافتادن صفویان، رسول جعفریان، ص ۳۷۷ به بعد.)

صفویه به زندگی مادی مردم و امور رفاهی و ترقی معاش ایشان نیز متوجه بودند؛ چنان‌که به نوشته اهل تاریخ (برای نمونه بنگرید به: سیاست و اقتصاد در عصر صفوی، استاد دکتر باستانی پاریزی، ص ۱۱۴ و دین و مذهب در عصر صفوی، مریم میراحمدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ش) و نیز خارجیانی که در آن زمان از ایران دیدن کرده‌اند، رفاه و ترقی که در ایران دیده می‌شد در هیچ عصری سابقه نداشت. (برای نمونه نک. سفرنامه تاورنیه، ترجمه ابوتراب نوری، به تصحیح دکتر حمید شیرانی، جاهای مختلف آن، به ویژه کتاب چهارم و پنجم از ص ۳۵۷ به بعد.)

مردم، هر روز صبح، ابتدا به مدارس و مکاتب می‌رفتند و پس از تحصیل علم به کار و کسب معاش می‌پرداختند. تجارت پررونق بود و شادی و شادکامی در چهره‌ها هویدا. لذا در عصر صفوی، با بهبود زندگی مادی و معنوی مردم، ضمن حضور اشعار سبک هندی، شاهد کمال و تعالی شعر دینی هستیم که نه قبل از این دوره و نه پس از آن بدین مرحله از کمال نرسید و ربطی هم به سبک هندی و فراز و فرودهای آن ندارد. (مرثیه‌سرایی در ایران، عبدالرضا افسری کرمانی، ص ۱۱۰؛ چند مرثیه از شاعران پارسی‌گوی، دکتر ابوالقاسم رادفر، ص ۱۲؛ دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، مقاله دکتر آذرتاش آذرنوش ذیل ادب دینی و نیز همان منبع، ج ۸، ص ۴۹۴، مقاله استاد زرین‌کوب.) البته شاعران سبک هندی هر گاه شعر دینی ارزشمندی می‌گفتند مورد توجه قرار می‌گرفتند، مثلاً محتشم کاشانی. (نک.

تاریخ ادبیات، صفا، ج ۵ بخش ۲، ص ۷۹۴). لکن در وقتی که اسیر بنگ و افیون و تریاک یا بادهٔ خام خویش بودند و در رنج و یاسی سیاه و بی معنی دست و پا می‌زدند دیگر در دربار شاه شادی‌خوار نیز جایی نداشتند (سبک هندی و شعر کلیم، شمس لنگرودی، ص ۹۴).

به هر ترتیب، داستان سبک هندی از شعر دینی جداست و این جدایی تا بدانجاست که یکی از ممیزات شعر سبک هندی را خالی بودن آن از مضامین قرآنی دانسته‌اند (نک. منبع سابق ص ۸۸) و اگر در هر جا ذکری از انحطاط شعر در این دوره می‌شود، مراد نه شعر دینی، که همان سروده‌های به سبک هندی است که پس از فرار از ابتذال سابق به ابتذالی لاحق درافتاد؛ ابتذالی که بروز و ظهورش در شعر معاصر نیز یکی از عوامل اصلی سستی این شعر گشته است (شاعر آینه‌ها، استاد شفیعی کدکنی، ص ۱۸ و ۳۰ - ۳۱). البته سبک هندی در خارج از ایران، چنان‌که قبلاً نیز گفتیم، در هند و پاکستان و افغانستان و تاجیکستان و ازبکستان، هنوز زنده است و به حیات خویش ادامه می‌دهد. (منبع سابق، ص ۹۰ و ۹۵-۹۶ و نیز تاریخ ادبیات، صفا، ج ۵، بخش ۲، ص ۱۲۷۸).

۱۹ - در این‌که رودکی، فرّخی، منوچهری و بسیاری دیگر از شاعران آن دوره در شعر خود دائماً دم از طبیعت زده‌اند و در وصف آن کوشیده‌اند حرفی نیست. ایشان درون طبیعت زاده و پرورده شده بودند و جلوه‌ها و جلوه‌گری‌های آن را از نزدیک لمس و حس کرده بودند و اصلاً در آن دوران طبیعت، جزء لاینفک زندگی همهٔ مردمان بود. لذا وقتی شاعران لب به سخن می‌گشودند شعرشان مالا مال از تصاویری بود که همه تجارب شخصیشان بود و از محیط پیرامونشان اخذ شده بود (برای نمونه دربارهٔ فرّخی بنگرید به: صور خیال در شعر فارسی، شفیعی کدکنی، ص ۴۸۷) و به همین سبب، فوق‌العاده قوی و زنده و جذاب بود. لکن این طبیعت‌گرایی شاعران به معنای این نبود که ایشان معتقد به اصالتِ طبیعت‌اند و آن را

واقعیت هستی می‌پندارند، بلکه این توجه تنها حاصل زندگی طبیعی ایشان بود و بس و کوشش‌های آنها برای بهره‌گیری از تنعمات مادی و التذات جسمانی نیز نهایتاً ره به لاابالی‌گری ایشان می‌برد و نه لامذهبی‌شان و حاصل زیست درباری و امکانات مالی و مادی فراوانی بود که در اختیار داشتند؛ و الاً ایشان طبیعت را جدا از صاحب اصلی آن نمی‌دیدند و، علی‌رغم آن شور و جذبه‌ها که در وصف شراب و شرایخواری و شاهدبازی از خود نشان می‌دادند، از ایزد و خداوند هستی نیز غافل نبودند (برای نمونه نک. دیوان فرّخی به تصحیح عبدالرسولی، ص ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۴۷، ۵۱، ۵۲، ۶۲، ۶۷، ۹۵ و دیوان منوچهری به کوشش دکتر دبیر سیاقی، ص ۷، ۲۰، ۳۷، ۵۴، ۵۶، ۱۳۷)؛ به‌ویژه که حکومت غزنوی نیز به شدت اظهار تعصب دینی می‌کرد و هند و ری، شیعی و قرمطی و هندورا، به اسم دین، غارت و کشتار می‌کرد. (نک. مجمل التواریخ والقصص، ص ۴۰۳ - ۴۰۵؛ النقص ملاعبدالجلیل قزوینی رازی، ج ۱ ص ۵۲ - ۵۳؛ زین‌الخبار گردیزی ص ۱۸۱ و ۷۳۱؛ النجوم الزاهرة ابن تغری بردی، ج ۳، ص ۴۰۳؛ معجم‌الدباء یاقوت حموی، ج ۱۷، ص ۱۸۶). اتفاقاً توجه به شراب و شاهد نیز از دید این حنفیان کرامی مسلک، توجیه و جواز مذهب داشت؛ لذا در انجام آن این‌گونه بی‌باک بودند و در وصف آن گستاخ. (نک. الفقه الاسلامی و ادلّته، وَهْبَةُ الرَّحِيلِي، ج ۶، ص ۶۶ (در باب لواط) و ص ۱۶۱ (در باب شراب)، دارالفکر، دمشق؛ و نیز الفقه علی المذاهب الاربع، عبدالرحمن الجزیری، ج ۵، ص ۱۵، ۲۲، ۲۵، ۳۲ (در باب شراب و نبیذ) و نیز ص ۱۳۹ و ۱۴۱ (در باب لواط)، داراحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان).

۲۰ - ظاهراً نویسنده از تصریح به آن‌که بگوید اخلاق و فرهنگ اسلامی بر شاهنامه حاکم است اکراه دارد و طفره می‌رود. لذا، به جای بیان این حقیقت آشکار، به عبارات مبهمی چون «تصور اخلاقی روشن» یا «نگرش اخلاقی بی‌عیب و نقص» متمسک شده است. البته اهمیتی ندارد، زیرا تمامی شاهنامه‌شناسان آشنای با فرهنگ اسلامی بدین حقیقت تصریح

کرده‌اند. (از جمله بنگرید به: دکتر احمد مهدوی دامغانی، مجله گلچرخ، سال ۲، ش ۸ و ۹؛ دکتر حسین رزمجو، ادبیات کهن فارسی در ترازوی نقد اخلاق اسلامی، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۵۵ و نیز بسیاری از دیگر صفحات؛ استاد محمدرضا حکیمی، دانش مسلمین، ص ۱۹۲ به بعد؛ نعمت آزرم خراسانی، منبع پیشین، ص ۱۹۶-۲۰۳؛ استاد مجتبی مینوی، مقدمه رستم و سهراب؛ دکتر حمید فرزام، نمیرم از این پس که من زنده‌ام، ص ۷۰۱-۷۱۷؛ استاد ابوالحسنی «منذر»، بوسه بر خاک پی حیدر، ص ۲۶۳-۳۲۹؛ استاد بدیع الزمان فروزانفر، سخن و سخنوران، بخش فردوسی و شاهنامه و...)

۲۱- برای آگاهی از میزان واقعی موفقیت این اثر، نگاه کنید به یادداشت پانزدهم، نکته سوم.

۲۲- برای آگاهی از متن مورد استفاده فخرالدین اسعد گرگانی برای سرودن ویس و رامین، نگاه کنید به یادداشت پانزدهم، نکته اول.

۲۳- به تصریح خود گرگانی در مقدمه ویس و رامین (ص ۲۹، بیت ۵۷ و ۵۸، تصحیح دو آکادمیسین گرجی) هدف وی از سرودن این منظومه، پاک کردن آن از الفاظ بی معنی پهلوی بوده است، زیرا آن لفظها دیگر منسوخ شده و دورانش به سر آمده بود. [نیز بنگرید به یادداشت پانزدهم، نکته اول.]

۲۴- هنوز که هنوز است ویس و رامین در جامعه ما جایی ندارد و تا هر زمان که سخن سنجی همراه با بینش دینی وجود دارد وضع به همین گونه خواهد بود. [نیز بنگرید به یادداشت پانزدهم، نکته سوم.]

۲۵- در منظومه خسرو و شیرین نظامی به نام ویس چند بار اشاره شده است. (برای نمونه نک. خسرو و شیرین، تصحیح وحید دستگردی، ص ۱۲، ۲۸ و ۳۰۴) لذا شکی نمی‌ماند که نظامی با داستان ویس و رامین آشنا بوده و آن را در مطالعه داشته است. لکن از مقایسه این دو منظومه به روشنی درمی‌یابیم که مهمترین تأثیری که نظامی از اثر گرگانی گرفته این

بوده که همواره کوشیده تا سرنوشت قهرمان منظومه‌اش، شیرین، همچون ویسه نشود و به بدنامی‌های او گرفتار نیاید. لذا در داستان نظامی، برعکس منظومه‌گرگانی که عفاف و پاکدامنی مغلوب آز و آرزوگشته، پیوسته از آن، با وسواسی نفسگیر، حفاظت و نگهداری شده است، تا آن حد که عاقبت شیرین، برای حفظ پاکدامنی خویش، تن به مرگ می‌سپارد. (منبع سابق، ص ۴۲۳-۴۲۴) و همین نکته است سرّ بقای خسرو و شیرین نظامی و رفع انتقادات نکته‌سنجان از آن (نک. منبع سابق، ص ۳۵-۳۷) و همان چیزی است که نبود آن در ویس و رامین گرگانی، آن سروده را از نظرها انداخت و در گور فراموشی مدفون ساخت.

[نیز نک. تحلیل آثار نظامی گنجوی، دکتر کامل احمدنژاد، ص ۲۷ و ۲۸؛ خسرو و شیرین، تصحیح وحید، صفحات ۱۲، ۱۴۴، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۸، ۳۰۰، ۳۰۴، ۳۰۸-۳۰۷، ۳۴۴، ۳۸۶ و ۳۸۷ و نیز پیرگنجه در جستجوی ناکجاآباد، استاد زرّین‌کوب، ص ۷۴].

۲۶- البته نباید از نظر دور داشت که خمسة نظامی، در واقع، داستان یک جستجوی طولانی و خستگی‌ناپذیر برای رسیدن به شهری آرمانی و جامعه‌ای ایدئال است که شاعر، از دوران جوانی تا برفریز زندگانی، به طلبش برخاسته است. (نک. پیرگنجه در جستجوی ناکجاآباد، زرّین‌کوب ص ۷۱ و صفحات دیگر.) این تکاپو بر بستر متنوعی از قصه‌ها و حکایات تاریخی، شبه‌تاریخی، افسانه‌ها و اسطوره‌ها شکل می‌گیرد و از هزارتویی می‌گذرد که در همه جای آن مرکب و مقصود، عشق نیست. مثلاً در مخزن‌الاسرار، مرکب و مقصود اصلی، ریاضت‌کشی و ترک هواپرستی است و بنده دین بودن و نه مزدور دیوگشتن، که این همه رمز سروری است و مایه پیغمبری (مخزن‌الاسرار، ص ۷۲)؛ در لیلی و مجنون، که فضایی غریب دارد، در زیر ظاهر عشقی ناکام و آمیخته با عفت و حفاظ، اعتراضی است به جامعه‌ای در بسته و محکوم به سلطه بی‌رحم سنت‌ها (پیرگنجه ...، استاد

زَرین کوب، ص ۱۳۱؛ در هفت پیکر، در ورایِ مِشتی قصه‌های پراکنده و بی‌ترتیب که برگردِ محور وجود پادشاهی ساسانی دور می‌زند و قالبی قصه در قصه و تو در تو دارد، در واقع درس و تنبیهی ست مر حاکمانی را که، به واسطهٔ مُکنت ظاهری، عمر را به عشرت و غفلت می‌گذرانند (منبع سابق، ص ۱۳۶ و ۱۴۵) و بالأخره اسکندرنامه، داستان سیر و سلوک سرداری است که از برّ و بحر می‌گذرد و جهان ظاهر را تسخیر می‌کند اما گمشدهٔ خویش را نمی‌یابد؛ به حکمت روی می‌آورد در آنجا نیز قیل و قال حکیمان روح او را اقناع نمی‌کند؛ در نتیجه از صنع به صانع متوجه می‌شود و جهان‌آفرین را طلب می‌کند و بس. در نیم‌شبِ سروش ایزدی بدو مژدهٔ پیامبری می‌دهد و از او می‌خواهد که گردِ جهان برآید و خلق را به راه خدا بخواند. چون این می‌کند به مدینهٔ فاضله و شهر نیکان می‌رسد، شهری که بیداد و بی‌رسمی و ناپاکی بدان راه ندارد و بدین ترتیب گمشدهٔ خویش را باز می‌یابد. آری، در دیدگاه نظامی، نیز رسیدن به جامعهٔ آرمانی جز از طریق و حیانی ممکن نیست.

(نک. منبع سابق، ص ۱۶۹-۲۰۰ و تحلیل آثار نظامی گنجوی، دکتر کامل احمدنژاد، ص ۶۳ به بعد و نیز اقبالنامه به تصحیح وحید ص ۱۸۶ - ۱۸۷).

۲۷ - بسیاری از غزلیات سعدی گویای عشقی حقیقی و آسمانی و ماندگار است. (برای نمونه نک. غزلیات سعدی، تصحیح حبیب یغمایی، بخش طَبِیّات، غزل‌های ۳۳-۴۱، ۶۸، ۸۰، ۸۹، ۹۵، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۶۱، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۳، ۲۳۹، ۲۵۹، ۲۷۴، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۹۰، ۲۹۸ و ۳۰۰). تعدادی از غزلیات وی نیز جنبهٔ تعلیمی یا تحذیری و حتی ملامتی دارد (برای نمونه نک. منبع سابق، بخش طَبِیّات، غزل‌های ۲۱۱، ۲۵۵، ۲۷۸، ۲۹۲، ۲۹۶ و بخش بدایع، غزل ۳۴۹). همچنین گفتنی است که سعدی، عشق و شهوت را از هم جدا می‌داند و مراد او از عشق، شهوت پرستی و نفس پرستی نیست.

- سعدیا! عشق نیامیزد و شهوت با هم
پیش تسبیح ملائک نرود دیو رجیم
(منبع سابق، بخش طئیات، غزل ۱۵۵)
هر کسی را نتوان گفت که صاحب نظر است
عشق بازی دگر و نفس پرستی دگر است
(همان منبع، بخش طئیات، غزل ۲۵۵)
لذا شهوتیان را سخت انذار می دهد:
ای غریقان قلم شهوات اکثروا ذکر هادِم اللذاتِ
(همان منبع، بخش بدایع، غزل ۳۴۹)
و نابودی شهوت را ابتدای درک جمال و عشق حقیقی می شناسد:
گر شهوات از خیال دماغت به در رود
شاهد بود هر آنچه نظر بر وی افکنی
(همان منبع، بخش طئیات، غزل ۲۱۱)
و بالاخره آنکه زیبایی ظاهر را عامل دلربایی نمی داند، بلکه در نظر او
این خالتی زیبایی ست که دلبر و دلربای حقیقی است:
من نه آن صورت پرستم کز تمنای تو مستم
هوش می دانی که برده است؟ آنکه صورت می نگارد
(همان منبع، بخش طئیات، غزل ۲۹۸)
۲۸ - ظاهراً نویسنده، از آنجا که «شعر حافظ همه بیت الغزل معرفت
است»، او را از یاد برده است.
۲۹ - باز حافظ مورد بی مهری قرار گرفت. لکن اهمیتی ندارد چرا که
خواجه خود فرمود:
قدر مجموعه گل، مرغ سحر داند و بس
که نه هر کو ورقی خواند معانی دانست
۳۰ - احساسات دینی پیش از این هم بود و در ادب فارسی تجلی داشت،

چنان‌که اساساً ادبیات فارسی دری از همان آغاز پیدایش و توسعه خود (نیمه قرن سوم هجری) ادبیاتی اسلامی محسوب می‌شد. بنا به تاریخ سیستان، نخستین شعری که به زبان فارسی سروده شده به محمد بن وصیف سگزی، دبیر دیوان انشای یعقوب لیث، منسوب شده است (ص ۲۱۰) و جالب آن است که این اشعار، همان اندازه که نمونه قدیم‌ترین شعر به زبان فارسی دری است، قدیم‌ترین شعر اسلامی هم در زبان فارسی است (استاد زرین‌کوب، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، مقاله اسلام و ادبیات فارسی، ج ۸، ص ۴۹۰ و ۴۹۱). از این گذشته، بروز و ظهور احساسات دینی به معنای کنار گذاشته شدن زیبایی‌های مادی و عینی نیست، بلکه به معنای شکستن حصر زیبایی‌ها در جسم و جسمانیات و بسنده نکردن به ظاهر و گذر از مجاز به حقیقت و رؤیت صاحب جمال حقیقی در همه چیز و در همه جاست؛ چنان‌که باباطاهر آن عارف سوخته گوید:

به دریا بنگرم دریا ته‌وینم به صحرا بنگرم صحرا ته‌وینم
به هر جا بنگرم کوه و در و دشت نشان از قامت رعنا ته‌وینم

و اما درباره‌ی صور خیال شعر فارسی که محدود به صور مادی نمی‌شود، به یادداشت‌های سابق، از جمله یادداشت نهم رجوع شود.

۳۱- اتفاقاً کاملاً مطابقت دارد، چراکه از دید عارف، میان حقیقت دین و عرفان سر سوزنی فرق نیست. دین حقیقی را، تنها صوفی دارد و لذا از میان ۷۳ فرقه‌ای که پس از پیامبر (ص) امتش بدان منشعب گردیده‌اند، فرقه ناجیه، صوفیه است و بس (مصباح‌الهدایه، ص ۱۶). جلال‌الدین محمد بلخی نیز در مقدمه دفتر پنجم مثنوی، در فرق میان شریعت و طریقت و حقیقت، بیان روشنی دارد. او می‌گوید: «شریعت همچو شمع است، ره می‌نماید و بی‌آنک شمع به دست آوری راه رفته نشود و چون در ره آمدی، آن رفتن تو طریقت است و چون رسیدی به مقصود، آن حقیقت است.» لذا در نگاه عارف، میان شریعت و طریقت تنافری نیست و اگر گاهی به اهل شرع طعنه زده‌اند از باب

آن است که چرا به حقیقت دین، که عمل مخلصانه است و وصول به یقین، عمل نمی‌کنند و ریاکاری و اغراض دیگر را پیشه ساخته‌اند، یا آن‌که چرا به الفاظ بسنده کرده‌اند و از معانی و عمل بدان معانی غافل گشته‌اند.

و باز از همین روی است که متون صوفیه آکنده از آیات قرآنی و روایاتی است که، جابه‌جا، صوفیه در مشروعیت بخشیدن به خویش از آن استفاده کرده‌اند. (برای نمونه بنگرید به: اللمع ابونصر سراج؛ التعرف کلاباذی؛ قوت القلوب ابوطالب مکی؛ کشف‌المحجوب هجویری؛ ترجمه رساله قشیریه؛ عوارف‌المعارف سهروردی و مصباح‌الهدایه عزالدین کاشی.) توجه سنایی هم به مضامین دینی و آیات و روایات از همین روست. لذا کتاب او (حدیقه‌الحقیقه) همواره جزو کتبی بوده که صوفیه می‌خوانده‌اند و مشایخ کبار، مریدان خود را بدان سفارش می‌نمودند و اساساً طرز حدیقه سرمشق باقی‌گردید، از جمله جلال‌الدین محمد بلخی. [نک. جستجو در تصوف ایران، استاد زرین‌کوب، ص ۲۹۱ و نیز سرنی، ج ۲، ذیل سنائی.]

۳۲ - بوتاس (Boutas)، استاد دانشگاه سوئد در سال ۱۹۷۴، به طریق علمی ثابت کرد که «طریق التحقیق» از سنایی نیست.

۳۳ - برای درک بهتر منطق‌الطیر و مقاصد عرفانی آن نک. دیدار با سیمرخ، دکتر تقی پورنامداریان و نیز مبانی عرفان و تصوف، دکتر محمدحسین بیات، ص ۱۰۷-۱۱۶.

۳۴ - در یادداشت ۲۷ درباره تمایلات عرفانی سعدی سخن گفته‌ایم. لذا در اینجا بسنده می‌دانیم که شما را ارجاع دهیم به مقاله ممتع استاد فقید بدیع‌الزمان فروزانفر درباره تأثرات سعدی از عرفان سهروردی، مجله تعلیم و تربیت، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۶۹۵ به بعد.

۳۵ - تعبیر «تجلی مادی» غلط فاحش است. چرا که مراد از تجلی، انکشاف شمس حقیقت حق است - تعالی و تقدس - از غیوم صفات بشری

به غیبت آن. و تجلی سه قسم است: تجلی ذات، تجلی صفات و تجلی افعال. شهود تجلی افعال را محاضره خوانند و شهود تجلی صفات را مکاشفه و شهود تجلی ذات را مشاهده. مشاهده حال ارواح است و مکاشفه حال اسرار و محاضره حال قلوب. (نقل به اختصار از مصباح الهدایه عزالدین کاشی، تصحیح مرحوم استاد جلال الدین همایی، ص ۱۲۹-۱۳۳. نیز بنگرید به: مرصادالعباد، تصحیح دکتر امین ریاحی، باب ۳، فصل ۱۹).

۳۶ - مقصود از تحقق وجود خدا در انسان چیست؟ اگر حلول یا اتحاد است، مولوی و دیگر عرفای بزرگ و مشایخ کبار، صریحاً آن را رد کرده‌اند و قبول نداشته‌اند. (نک. اللمع ابونصر سراج، ص ۴۲۶؛ مثنوی، دفتر ۵ ابیات ۴۱۴۵-۴۱۴۹ و نیز سرنی، استاد زرین‌کوب، ج ۱، ص ۴۵۳ و ۴۵۴).

۳۷ - پس تکلیف سبک هندی چه می‌شود؟ به عبارت دیگر، تکلیف دو قرن شعر فارسی (قرن دهم و یازدهم) که در گردباد شور جنون، رقاصان میان هند و ایران سپری شد، چه می‌شود؟ به هر ترتیب، برای آشنایی با سبک هندی و ارزش آن رک. شعر العجم شبلی نعمانی، ترجمه فخرداعی گیلانی، ج ۳؛ شاعر آینه‌ها، دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی؛ سبک هندی و شعر کلیم، شمس لنگرودی؛ نقد ادبی، استاد زرین‌کوب؛ شاعری در هجوم منتقدان، دکتر شفیعی کدکنی؛ سیری در شعر فارسی، استاد زرین‌کوب؛ مقدمه کلیات صائب، امیری فیروزکوهی؛ تاریخ ادبیات‌ها (صفا، براون، یان‌ریپکا). و...

۳۸ - انکار عرفان حافظ، در واقع، انکار فضل و معرفت خویش است. به قول خواجه:

معرفت نیست در این قوم، خدایا مددی

تا برم گوهر خود را به خریدار دگر

از آنجا که در باب عرفان حافظ، بزرگان به اندازه کافی سخن گفته و

مذّعیان را پاسخ نیکو داده‌اند، ما دیگر لب فرومی‌بندیم و شما را ارجاع می‌دهیم به برخی از منابع:

- ۱- از کوچه رندان، استاد زرّین‌کوب، فصل‌های ۷، ۱۰، ۱۲.
- ۲- جستجو در تصوف، استاد زرّین‌کوب، ص ۲۳۱-۲۳۶.
- ۳- عرفان حافظ، استاد شهید مرتضی مطهری.
- ۴- حافظ شیرین سخن، استاد دکتر محمد معین.
- ۵- تاریخ عصر حافظ، مرحوم دکتر قاسم غنی.
- ۶- حافظ‌شناسی یا الهامات خواجه، محمدعلی بامداد.
- ۷- حافظ شیرازی، دکتر محمود هومن، به کوشش اسماعیل خوئی.
- ۸- حافظ‌نامه، سید ابراهیم خلخالی.
- ۹- فرهنگ اشعار حافظ، دکتر احمدعلی رجائی.
- ۱۰- مکتب حافظ یا مقدمه بر حافظ‌شناسی، دکتر منوچهر مرتضوی.
- ۱۱- شاعران در زمانه عسرت، دکتر رضا داوری اردکانی.
- ۱۲- بحث بسیار ممتّع و راهگشای استاد بزرگوار دکتر شفیعی کدکنی در کتاب موسیقی شعر، تحت عنوان «این کیمیای هستی» ص ۴۲۱-۴۶۳. البته این بحث در بخش پایانی نیاز به تکمله‌ای دارد تا مطلب تمام شود و به نتیجه برسد که امیدواریم استاد خود در چاپ‌های بعدی این مهم را به انجام رسانند.

۳۹- برای آشنایی دقیق‌تر با باباطاهر و اشعارش نک. به مقاله «دوبیتی‌های باباطاهر»، دکتر پرویز ناتل خانلری، مندرج در هفتاد سخن، ص ۱۹۱-۲۰۶.

۴۰- بعضی از محققان برجسته معاصر، خیام شگاک شاعر را از خیام ریاضی‌دان حکیم، جدا کرده و آن دو را، دوشخصیت متفاوت دانسته‌اند. (نک. خیام و ختّامی، مرحوم استاد سید محمد محیط طباطبائی و نیز خدمات متقابل اسلام و ایران، استاد شهید مرتضی مطهری، ج ۲، ص ۵۵۶-۵۵۷).

۴۱ - چند سالی از اثبات علمی این مطلب می‌گذرد که سفرنامه از ناصر خسرو نیست (نک. نگاهی به سفرنامه ناصر خسرو، فیروز منصوری، تهران، چاپخش، ۱۳۷۳ ش) و لذا سه سالی است که درس سفرنامه از مجموعه درس‌های رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه‌های ایران برداشته شده است.

۴۲ - برای شناخت دقیق تر افکار و اشعار ناصر خسرو و نیز اسماعیلیه بنگرید به:

- ۱ - تحلیل اشعار ناصر خسرو، استاد دکتر مهدی محقق.
- ۲ - بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی، استاد دکتر مهدی محقق، مقالات ۱۳، ۱۴، ۱۹.
- ۳ - مقاله بسیار ارزشمند فرهاد دفتری درباره اسماعیلیه، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، ص ۶۸۱-۷۰۱.
- ۴۳ - برای شناخت صحیح حرکت بابیه و پیامدهای آن بنگرید به:
 - ۱ - دانشنامه جهان اسلام، ذیل بابیه، بدشت (واقعه) و بهائیه.
 - ۲ - مقالات مرحوم استاد سید محمد محیط طباطبائی در مجله گوهر، سال ۵ (۱۳۵۶)، ص ۸۲۶-۸۳۱ و سال ۶ (۱۳۵۷) ص ۲۳-۱۵ و ۱۷۸-۱۸۳ و ص ۲۷۱-۲۷۷. و نیز مقالاتی از ایشان که فهرست آن در کتاب فهرست مقالات ایرج افشار، ج ۴، ش ۷۸۳-۷۹۰ مندرج است.
 - ۳ - مقاله محمدصادق ضیائی، یغما، ش ۲۰، ص ۱۶۳-۱۶۴.
 - ۴ - مقاله محب‌الدین خطیب، وحید، ش ۵، ص ۲۹۵-۲۹۶ و ص ۳۱۰-۳۲۰.
 - ۵ - مقاله محمد علی موحد، راهنمای کتاب، ش ۶، ص ۱۰۲-۱۱۰.

۴۴ - طاهره قوّه‌العین، شاعره قدرتمندی نبود. بهترین شعرهای او، در واقع، از آن شاعر دیگری است که «طاهرا» تخلص می‌کرد و بابیان، شعرهای او را به نام طاهره رواج دادند. (نک. مقاله ممتاز و ممتع مرحوم استاد سید محمد محیط طباطبائی تحت عنوان «طاهره یا طاهرا»، مندرج در مجله

گوهر، سال ۵، ش ۸ (شماره مسلسل ۵۶)، ص ۵۸۱-۵۸۸، و نیز مقاله «یک شعر و چند شاعر»، محیط طباطبائی، مجله محیط، ج ۱، ش ۱، ص ۳۴-۳۸.

۴۵ - آنچه که نویسنده دربارهٔ نیما اظهار داشته، بیان نکاتی چند را ضرورت بخشید:

۱ - نیما کار خود را با قصهٔ رنگ پریده آغاز کرد (اسفند ۱۲۹۹ ش) و به دنبالش افسانه را سرود (دی ماه ۱۳۰۰ ش). منظومهٔ افسانه وی، در حقیقت، مانیفستی بود برضد ادب کلاسیک فارسی که در آن، با لحنی پوشیده، همهٔ میراث ادبی این مرزوبوم به افسانه تشبیه شده بود، یعنی چیزی کهنه و غیرواقعی و دورافکنندگی. این سروده‌ها و سروده‌های بعدی، مانند خانوادهٔ سرباز (۱۳۰۴ ش)، چون از جانب محافل ادبی با سردی و بی‌اعتنایی روبرو شد، در مجلهٔ معتبر شفق سرخ به چاپ رسید و حتی بهار، رسماً نیما را شاعری عوام خواند که موجب طغیان شاعر گشت، به نحوی که پوشیده‌گویی را کنارگذارد و در ۲۹ اسفند ۱۳۱۰ ش، طی نامه‌ای به پرویز ناتل خانلری، آشکارا و صریح، با لحنی به شدت توهین‌آمیز، همهٔ سرمایهٔ فرهنگی و ادبی این کشور را کهنه و جاهلانه خواند و بزرگان ادب فارسی را «دزدان موزون گفتار» و سبک شعر عروضی را «سبک بیان و صنعت دزدان» برشمرد:

نه عنصریم من و نه فردوسی	نه فرخیم نه پور سلمانم
دزدند تمام رفتگان و من	بدخواه اساس قید دزدانم
دزدان دگر به پشت آن دزدان	این مشت سخنوران که من دانم

آن‌گاه خود را از همهٔ ایشان برتر نهاد، برابر با صد عنصری و هزار فردوسی!

اکنون بنگر منی کز این‌گونه	بی‌کلفت طبع خویش بتوانم
صد عنصری و هزار فردوسی	مشتی خر عصر را نمایانم

و در جایی دیگر، سرودن شعر به سبک عروضی را برای خود با «آب خوردن» یکی شمرد:

چو رنج کهن گفتم اندکی است کهن گفتن و آب خوردن یکی است
۲ - با وجود همه ادعایی که نیما داشت، به گفته یاران و پیروان و دوستان و همدلانش، که پس از این خواهد آمد، در تقلید از شاعران کلاسیک توانایی نداشت و سروده‌های وی در نظم عروضی نسبت به آثار قوی گذشتگان و حتی در قیاس با آثار خود وی در اوزان جدید، نوعاً، در حد و سطحی نازل و فرودین بود و اغلب به کار مبتدیان عادی می‌ماند. دلیل این مطلب هم عدم آشنایی نیما با ادب کلاسیک فارسی بود. اخوان ثالث در بدعت‌ها و بدایع نیما یوشیج (ص ۶۷، چ ۳، ۱۳۷۶ ش) اعتراف می‌کند که: «شعر نیما، از حیث لفظ، هیچ پَنخ و پهلوی ملایمی ندارد، درشتناک، مضرس و خشن است و گاهی نسبت به بعضی گذشته‌های زبان ما [یعنی شاعران بزرگ گذشته] بدوی می‌نماید.»

البته اخوان از این ناکامی نیما در تقلید موفق از شاعران پیشین به عنوان یک واقعیت و اتفاق گران‌بها و سعادت‌آمیز برای شعر ما یاد می‌کند، چراکه باعث شد نیما در راهی نو بیفتد و فصلی جدید در تاریخ ادب این سرزمین بگشاید (همان منبع، ص ۸۶).

اخوان معتقد است که سال‌های شکفتگی و بلوغ شعر نیما از ۱۳۱۶ و ۱۷ به بعد است و کارهای وی، باارزش‌بیش و کمال‌بیشتر، مسلماً کارهایی است که پس از افسانه کرده است (همان منبع، ص ۴۹ و ۵۹).

به گفته ی اخوان، نیما، پس از سرودن افسانه، در چله نشست و به ساختن و سرودن اشعاری که بسیاری از آنها را به خامه چاپ نیز سپرد پرداخت و بعد از این سال‌ها، یعنی در اواخر دوره بیست ساله [رضاخانی]، بود که نیما کم‌کم از چله خود بیرون آمد و دیدیم که از این سفر روحانی، که عبارت باشد از غور و مطالعه در ادب قدیم و پاره‌ای عربیات، خاصه ادب معاصر عرب و همچنین طرفی مطالعات در هنر و فرهنگ فرنگ، از این‌گونه سفرهایش

ره آوردی نیز داشت که نتیجه مطالعاتش بود و می‌رساند که در این سال‌ها، مرد، مایه گرفته، کم از این که به چشم اندازهای تازه‌ای دست یافته (همان منبع، ص ۵۰ و ۵۱).

از خلال نوشته‌های دکتر خانلری نیز برمی‌آید که وی آن دقایقی را که در ایجاز و نحو و نغمه حروف زبان شعر می‌جوید و انتظار دارد، یعنی زبانی پرورده و زدوده و صیقل یافته و واجد قواعد فصاحت، در شعر نیما نمی‌یابد (چشمه روشن، استاد دکتر غلامحسین یوسفی، ص ۴۸۷، چ ۴، ۱۳۷۱ ش). یحیی آرین‌پور، که از هواداران جدی نیما و بدعت اوست، با وجود بهای بسیاری که برای «منظومه افسانه» قائل است، آن را «از حیث مضمون، زیاد پخته و از عیوب خالی» ندانسته، به وجود سخته‌ها و جاهای سست و تاریک و ناملایم در آن اعتراف دارد (از صبا تا نیما، ج ۲، ص ۴۷۲، چ ۵، ۱۳۷۲ ش).

جلال آل احمد (ارزیابی شتابزده، ص ۳۲)، دکتر محسن هشترودی (مجله روشنفکر، ش ۴۴۴، فروردین ۱۳۴۱)، محمود مشرف آزاد تهرانی (هنر و ادبیات امروز، گفت و شنودی با داریوش آشوری و محمود مشرف آزاد تهرانی، به کوشش ناصر حریری، ص ۳۴ و ۳۹-۴۰، چ کتابسرای بابل)، داریوش آشوری (منبع سابق، ص ۹۶-۹۷) و دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن (آواها و ایماها، ص ۲۷۳-۲۷۴، چ ۴، تهران ۱۳۷۰ ش)، همگی معتقدند که بیان نیما روان و هموار نیست و تعقید و پیچیدگی‌هایی دارد. خالی از لطف نیست که از میان این همه، حرف‌های دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن را بشنویم:

«نیما مرد دلسوخته‌ای است و این به سخن او لطف می‌بخشد ولی، بر سر هم، شاعر توانایی نیست. سخن او ناله‌وار است، مانند مرغ رنجوری؛ ولی نه لطافت در آن است و نه صلابت. به طور کلی، شعرهای او را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد. یکی شعرهایی که به سبک کلاسیک (سنتی) سروده است؛ ولی آنها، نزدیک به تمامشان، متوسط بد هستند، از جمله غزل‌ها و

رباعی‌ها. دوم شعرهای نو از نوع «پادشاه فتح» و «کار شب پا» و «مرغ آمین»، که آشفته و درهم ریخته‌اند. در میان آنها بعضی بندهای لطیف می‌توان دید، ولی مجموع شعر دل‌آشوبه می‌آورد. با همه اهمیت که راهگشایی نیما در شعر فارسی امروز دارد... انصاف آن است که زبان شعر او خالی از تعقید نیست و روان و روشن نمی‌نماید. به علاوه طرز بیان برخی از نوگرایان نسل بعد، مانند فریدون توللی، م. امید، نادر نادرپور، فریدون مشیری، م. سرشک و سیاوش کسرای از نیما گویاتر و فصیح‌تر است و مقایسه بین زبان شعر آنان و شعر نیما پیچیدگی و احیاناً دور شدن از معانی فصاحت را در زبان نیما به خوبی نشان می‌دهد. (چشمه روشن، ص ۴۸۸-۴۸۹)

احمد شاملو فاش ساخته است که نیما در یکی از نامه‌هایش به وی گفته است: «من خودم با زحمت به موضوع‌های شعر خودم (که دیده‌اید چه بسا اول نشر آن را نوشته‌ام) وزن می‌دهم.» و سپس، با گذاردن علامت تعجب در برابر کلام نیما، افزوده است: «اعتراف غم‌انگیزی است؟» (درباره هنر و ادبیات - گفت و شنودی با احمد شاملو، به کوشش ناصر حریری، ص ۷۳، نشر آویشن و نشر گوه‌زاد، تهران، ۱۳۷۲)

اعتراف مزبور مربوط به نامه‌ای است از نیما که در سال ۱۳۳۲ ش، یعنی اواخر عمر خویش، نگاشته است و این نشان می‌دهد که مشکل مذکور تا پایان گریبانگیر وی بوده است. (نک. نامه‌های نیما از مجموعه آثار نیما یوشیج، نامه مورخ ۱۳۳۲، تجریش، انتشارات نگاه، تهران ۱۳۷۶).

زنده‌یاد جلال آل‌احد «سره‌تراشی» کسروی و جنگ بی‌بنیاد وی با ارکان شعر و ادب فارسی «سعدی و حافظ و...» را ناشی از عدم انس و آشنایی آن مورخ ترک‌زبان با نشر و نظم فصیح فارسی شمرده است. بر این اساس، آیا در مورد نیما نیز نمی‌توان گفت که عجز و ناتوانی وی از سرودن اشعار سخته و پخته به نظم کهن، مایه شورش و عصیان وی بر شعر عروضی و چهره‌های شاخص آن شده است؟! (حقیقتی که اخوان ثالث نیز - در کلامی که از وی گذشت با تعبیری محترمانه و جانبدارانه - بدان اعتراف کرده است).

نادر نادرپور نیز به این حقیقت تصریح کرده، می‌نویسد: «سخن نیما و حتی منظومه/افسانه او، که سرفصل شعر امروز به‌شمار آمده است، در اغلب اوقات از دو عیب بری نیست: سستی لفظ و پیچیدگی معنی. علت سستی لفظ در شعر نیما، گذشته از مشکلاتی که وی در فراگرفتن مقدمات زبان فارسی داشته (ولی مجال بحثش اینجا نیست)، پرهیز عمدی او از شناختن ادبیات کهن در روزگار جوانی و نیز آشنایی اندک و دیررس او در دوران سالخوردگی بوده است. اما تعقید و پیچیدگی در سخن نیما، پیش از آنکه مولود ژرفایی و دشواری مفاهیمش باشد، در آغاز شاعری، زاده نارسایی‌های کلام و در مراحل میانسالی نتیجه سانسور دوجانبه‌ای است که از سوی حکومت وقت و شخص شاعر بر آن سروده‌ها اعمال شده است.» (دو کفه لفظ و معنی در ترازوی شعر امروز، نادر نادرپور، مندرج در ایران‌نامه، سال ۷، ش ۲، زمستان ۶۷، ص ۲۳۰-۲۳۸).

آقای دکتر رعدی آذرخشی نیز از استعمال نابجای لغات فارسی و جمله‌بندی‌های غیرمأنوس در شعر نیما یاد کرده و با ارائه نمونه‌هایی از این امر چنین نتیجه گرفته است که قسمت عمده نقص کار نیما، با وجود احساس قوی و تنوع تخیلات شاعرانه‌اش، در درجه اول ناشی از ضعف معلومات و نقص تحصیلات و کمی اطلاعات لغوی و ادبی و عدم کفایت آشنایی‌اش به کیفیت سبک‌های مختلف شعر فارسی و علل اصلی تحوّل آنها بوده است (منبع سابق، ص ۱۸۲ و ۱۹۱-۱۹۴).

۳ - عاقبت نیما، خود نیز به مشکل خویش پی برد و پس از آن گستاخی‌ها به ساحت ادب و فرهنگ مرز و بوم خویش، به سوی آن بازگشت و طی نامه‌ای، به تاریخ دی ماه ۱۳۲۴ شمسی به همسایه فرضی خود، چنین نوشت: «به شما توصیه می‌کنم از مطالعه دقیق در اشعار قدما غفلت نداشته باشید. در اشعار بجوید و یک فرهنگ دم‌دستی برای خودتان تهیه کنید... مکرر که این کار را این‌طور انجام داده‌اید، کم‌کم کلمات از بین رفته، ذهنی شما شده، یک وقت می‌بینید چه قوتی یافته‌اید برای نوشتن

اشعار، زیرا مصالح از همه جور فراهم ساخته‌اید. اما یک چیز دیگر هست: باید معنی‌های شما خودشان در جستجوی قالب خود برآیند؛ شاعری که فکر تازه دارد تلفیقات تازه هم دارد. در حافظ، نظامی و بعد در سبک هندی این توانگری را به خوبی می‌بینید.» (حرف‌های همسایه، نیما یوشیج (تهران، ۱۳۵۱)، ص ۷۳) مطالب مذکور را نیما در ۴۸ سالگی نوشته است. ده سال بعد از این تاریخ نیز به شهریار گفت: «من الآن دارم شیوه نظامی را کار می‌کنم.» (کیهان فرهنگی، سال ۱، ش ۲، اردیبهشت ۶۳، ص ۸). در نامه مورخ ۱۳۳۲ شمسی نیز به شاملو نوشته بود: «من بسیاری از شعرهای قدیم را هم دوست دارم.» (نامه‌های نیما، از مجموعه آثار نیما یوشیج، ص ۵۰۳). آری، دیگر به درستی دریافته بود که به قول خودش: «در هنر، هرکاری از ریشه قبلی آب می‌خورد.» (بدایع و بدعت‌های نیما یوشیج، مهدی اخوان ثالث، ص ۸۴).

۴- و اما چرا نیما، در نامه منظومش به ناتل خانلری، این‌گونه خصمانه به قله‌های شعر و ادب و فرهنگ کشور خویش (همچون فردوسی) هجوم برد و آنان را از سر تا به بُن «دزدان موزون گفتار» خواند؟ علتش غریب‌دگی نیماست؛ شیفتگی نیما (به‌ویژه در نیمه اول عمر) به فرهنگ غرب (به‌ویژه فرانسه) و بریدگی و بیزاری‌اش از فرهنگ اسلامی ایران. چنان‌که در شعر مشهورش، افسانه، صراحتاً به انکار معاد برخاست و گفت: خنده زد عقل زیرک بر این حرف / کز پس این جهان هم جهانی است و به قلّه شعر قدسی، حافظ، تهمت کید و دروغ بست و گفت: حافظا! این چه کید و دروغی است / کز زبان می و جام و ساقی است نالی ار تا ابد باورم نیست / که بر آن عشق‌بازی که باقی است / من بر آن عاشقم که رونده است

پرویز ناتل خانلری، که خویشاوند نزدیک نیما بود و به قول خودش از ده سالگی با وی انس داشته است، می‌نویسد: «اطلاعات او (=نیما) از ادبیات اروپایی ما را مفتون می‌کرد و خاصه طغیانی که در او بر ضد رسوم و

آداب و ادبیات قدیم می‌دیدیم برای ما در آن سن [جوانی] بسیار دل‌انگیز بود. مفتون گفتار او بودیم. بعدها، به اشاره او، من و دوستم (مهدی مفتاح) هر یک منظومه مفصلی درباره «انقلاب ادبی» سرودیم که با دقت تمام به بهترین خطی که می‌توانستیم نوشتیم و صحافی آن را هم خود انجام دادیم و به او، که استاد و پیشوا و راهنمای خود می‌شمردیم، تقدیم کردیم. (مجله سخن، دوره ۱۱، ش ۱، ص ۸۱).

مجتبی مینوی نیز، در شرح خاطرات ایام تحصیل خویش، راجع به نیما یوشیج مطلبی دارد که مؤید نکته سابق‌الذکر است. مینوی می‌نویسد: «اما نیما یوشیج، از ابتدا، با طرزی تصنعی وارد میدان شد. ما شاگرد دارالمعلمین بودیم. یادم هست یک روز که از دارالمعلمین خارج می‌شدیم به آقایی برخوردیم. این آقا، کت سفید رنگش هم جافشنگی داشت، چکمه‌های بلند هم پا کرده بود. این آقا آمد جلوی ما که «هه... شما فارسی می‌خوانید؟» لهجه‌اش هم شبیه مخلوطی از مازندرانی و ترکی قفقازی بود. خلاصه لهجه‌اش عجیب و غریب بود. شروع کرد با ما حرف زدن. بعد هم در تمام طول راه همراه ما بود و ادبیات فارسی را مسخره می‌کرد که «این شعرها چیست که شما می‌خوانید، گلستان چیست، سعدی چیست، فلانی کیست... اگر شعر صحیح می‌خواهید این است: خانواده سرباز». به نظرم نسخه‌ای از این شعر را که در سال ۱۳۰۳ شمسی به من داده، هنوز داشته باشم. (کتاب امروز، پاییز ۵۲، گفتگو با استاد مینوی).

نیما، سنین نوجوانی خویش (۱۵ تا ۲۰ سالگی) را در مدرسه سن‌لویی تهران گذراند که مدرسه‌ای وابسته به کشیش‌های تبشیری کاتولیک (فرقه لازاریست فرانسوی) بود. (رک. اسنادی درباره نیما یوشیج، به کوشش علی میرانصاری، چاپ اسناد ملی ایران، فصل نیما و مدرسه سن‌لویی، ص ۴۵ به بعد) و ظاهراً از همان جا و همان زمان در خط‌گرایش شدید به ادب و فرهنگ غربی (به‌ویژه فرانسوی) افتاد و این امر مایه بریدگی وی از فرهنگ و ادب کشورش گردید.

دکتر کیانوش کیانی، که در باره این دوره از زندگانی نیما تحقیق کرده، معتقد است که وی «در آموختن علوم جدید، زبان فرانسه و سرودن شعر، متأثر از مدرسه سن لوئی بوده است.» (منبع سابق، ص ۵۱. راجع به تأثیرپذیری نیما از ادبیات فرانسه همچنین رک. مقاله «مشکل نیما یوشیج» نوشته جلال آل احمد، مندرج در هفت مقاله، ص ۱۸۹، انتشارات امیرکبیر، دی و بهمن ۱۳۳۴ ش) در همین زمینه باید از عشق اولیه نیما - تحت تأثیر جو رضاخانی - به ایران باستان و نیز نزدیکی و همکاری اش با صادق هدایت یاد کرد که منظومه بزرگ مانلی خود را بدو تقدیم کرده است. (به نوشته اخوان ثالث، نیما، خاصه در ایام جوانی، به آداب و آثار و شعرا و تاریخ ایران باستان، بسیار علاقه و دلبستگی داشت... یکی از موجبات دوستی و پیوند علائق او و صادق هدایت همین امر بود که هدایت شیفته ایران پیش از اسلام بود و در آن زمینه کارهایی می کرد و تلاش هایی ثمربخش داشت.» (بدعت ها و بدایع نیما یوشیج، ص ۱۴۴-۱۴۵).

ادامه روندی که از سن لویی آغاز شده بود، نیما را در برهه ای گذرا از عمر به دام حزب توده و کسانی افکند که به قبله کرمین نماز می گزاردند. استاد شهریار، که خود علاقه ای به نیما داشت و چکامه «مرغ بهشتی» و «هذیان دل» را تحت تأثیر وی سروده بود، در مصاحبه ای با جمعی از شاعران معاصر در سال ۶۳، با اشاره به وضعیت نیما در سال های پس از شهریور ۲۰، می گوید: «به نظرم سال ۳۴ بود. [نیما] اینجا گریه کرد و گفت: تو باز تبریزی داشتی، در رفتی. من کجا می توانستم بروم؟! گفتم: نیما جان، آخر تو که افسانه داری، تو که قصائد داری، اینها چیست که تو می نویسی؟ آن وقت گریه کرد و گفت: مجبورم می کردند. بعد از آنکه کلکش را کردند، آن وقت او را قائد مخربین کردند.»

گلشن کردستانی، از شعرای معاصر که در آن مصاحبه حضور داشته است، در تأیید حرف شهریار می افزاید: «چند وقت پیش از این که [نیما] فوت کند من به اتفاق آقای [مهرداد] اوستا خدمتشان رسیدم و همین مسأله

جناب عالی را سؤال کردم. ایشان گفت: من از تمام کارهایی که کردم نادم هستم و طرفداران من آبروی مرا بردند و من الآن دارم شیوه نظامی را کار می‌کنم.» (کیهان فرهنگی، سال ۱، ش ۲، اردیبهشت ۶۳، ص ۸).

نیما، البته تا پایان عمر در خواب نوشین صبح غریزدگی نماند و اظهاراتی که این اواخر، در قدح امثال ناتل خانلری و حزب توده، از وی منتشر شد و نیز سخنانی که، نظماً و نثراً، در مدح مولای متقیان علی(ع) گفته است، نشان از همین تغییر و بیداری تدریجی دارد؛ هر چند توبه درخوری از او دیده نشد و اساساً، به قول یکی از منتقدان و ادبای معاصر، «نیما تا آخر عمرش در تردد بین شک و یقین است و مدام از یقین به شک می‌رود و از شک به یقین.» (کیهان فرهنگی، ویژه اندیشه و ادبیات و هنر انقلاب، بهمن ۱۳۷۱ ش، مصاحبه با یوسفعلی میرشکاک، ص ۱۰۶).

درباره نیما و دلیستگی شدید او به فرهنگ و ادب غرب و نقد افکار و آثار او، گذشته از مآخذ یادشده، مراجعه کنید به شمه‌ای از تاریخ غریزدگی ما در وضع کنونی تفکر در ایران، دکتر رضا داوری، بخش وضع کنونی شعر فارسی؛ مجله سوره وابسته به حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، دوره پنجم، ش ۷، مهر ۱۳۷۲، مقاله «نیما و عصر فروبستگی» از یوسفعلی میرشکاک، ص ۱۰-۱۹.

[مطالب این یادداشت عمدتاً، نقل و تلخیصی است از بخش ضمائم کتاب پرارزش بوسه بر خاک پی حیدر اثر علی ابوالحسنی (منذر)، صفحات ۵۷۵-۵۸۲.]

۴۶- شاملو از جمله شاعران نیمایی است که بعدها از شیوه شاعری نیما فاصله گرفت. از اختلافات شاملو با نیما یکی بر سر مسأله وزن شعر بود. شاملو شاید نخستین کسی بود که بر وزن شعر نیمایی خرده گرفت و، در مقابل آن، وزن هجایی یا آهنگین را مطرح کرد و سرانجام هم به شعر مثنوی روی آورد. البته آراء و اقوال شاملو در خصوص وزن شعر بیانگر عدم آشنایی وی با این مقوله است. علاوه بر این، بنا به اظهارات شاملو، توجه وی به شعر از سر ناچاری و عدم توفیق در موسیقی بود. او خود می‌گوید:

«بی‌گمان امروز هم در من، شعر عقده سرکوفته موسیقی است.» (نک. هنر و ادبیات امروز، ناصر حریری، کتابسرای بابل و گفتگو با شاملو و...، محمد محمدعلی، انتشارات قطره، ص ۸۵).

عنوان نخستین دفتر شعر شاملو، یعنی آهنگ‌های فراموش شده، نیز بیانگر این امر است. این دفتر دارای چند قطعه ادبی و اشعار موزون در قالب چهارپاره است. شعرهای موزون آن تحت تأثیر شعرهای دکتر حمیدی شیرازی و فریدون توللی و پرویز ناتل خانلری و نیز تا حدودی نیما سروده شده است. (نک. نقد آثار احمد شاملو، عبدالعلی دستغیب، نشر آروین، ص ۱۴). قطعات ادبی این مجموعه نیز بیشتر شبیه به نامه‌های سوزناک و عاشقانهٔ بچه دبیرستانی‌هاست و متأثر از اشعار غربی است. خود وی می‌گوید که پیش از آن‌که با شعر کلاسیک آشنایی پیدا کند با شعر غربی مأنوس شد. (نک. گفتگو با شاملو و...، محمد محمدعلی، نشر قطره، ص ۱۵). این اشعار گاهی کپی‌برداری از اشعار شاعران اروپایی است. (نک. طلا در مس دکتر رضا براهنی، ج ۲ و شعر زمان، محمد حقوقی و نقد آثار احمد شاملو، عبدالعلی دستغیب.) به هر حال، انگیزهٔ جدا شدن شاملو از نیما، علاوه بر آشنایی با شعر غرب که خود آن را شعر ناب می‌داند (نک. گفتگو با احمد شاملو، ص ۱۵)، عدم موفقیت او در شعر کلاسیک و نیمایی است. این عدم موفقیت و سرخوردگی در شعر موزون سبب شد تا شاملو به شعر منشور روی بیاورد. (نک. «دربارهٔ احمد شاملو» سید عبدالجواد موسوی، کتاب صبح، مرداد ۱۳۵۷). شعر شاملو، به لحاظ محتوا نیز با فرهنگ و باورهای اسلامی و بومی ما نسبتی ندارد. از ویژگی‌های شعر او، اصرار بر غیر بومی بودن شعر و نیز غربی شدن آن است. بدین لحاظ، او با شاعرانی چون اخوان ثالث، که بر بومی بودن شعر و ادب فارسی پای می‌فشرد، از نظر جهت‌گیری فرهنگی، متفاوت است. با توجه بدین ویژگی، شاملو نیز به نفی ادبیات گذشتهٔ ما همت گماشت و بزرگانی چون فردوسی و سعدی و مولوی و دیگران را به هیچ انگاشت و به رد افکارشان پرداخت تا خود را اثبات کند.

او باورهای مذهبی مردم کشورش را خرافات قلمداد می‌کند و آن را مانع پیشرفت و توسعه جامعه بشری می‌داند. از این رو، وی زائران امام هشتم علیه‌السلام را گنهکاران پای در زنجیری می‌خواند که راه خویش را گم کرده‌اند و دعای آنان باران بی حاصل اشک است. (نک. «درباره احمد شاملو»، ص ۴۸). پس، بدین لحاظ، جریان شعر نیمایی با احمد شاملو، به لحاظ صورت و محتوا، به نفی ارزش‌های فرهنگی اسلامی و بومی منجر شد که این برخلاف جریان شعر نیماست [دکتر بشیری].

۴۷- از خصائص سبکی شعر فروغ، که در همه آثار منظوم او مثل اسیر، دیوار و عصیان و نیز آثار منشور داستانی او (نک. داستان کابوس، مجله فردوسی، سال نهم، ش ۳۱۳ تا ۳۲۰، دی‌ماه ۱۳۳۶) تا قبل از انتشار مجموعه تولدی دیگر (۱۳۴۲ ش) دیده می‌شود و از بسامد بسیار بالایی برخوردار است و در واقع همان صدای ذهن اوست، توصیف و تصویر گستاخانه تجربیات خصوصی مربوط به عواطف زنانه در روابط ناسالم با مردان است. او، در این آثار، زندگی را منحصر در روابط جنسی می‌داند و آزادی غایی بشر را در آزادی غرایز و تمایلات جنسی تلقی می‌کند. (نک. چشم‌انداز شعر نو فارسی، دکتر حمید زرین‌کوب، توس، ۱۳۵۸، ص ۲۱۰). با این حال، باید در نظر داشت که فروغ، در سلوک شعر و شاعری خویش، سه مرحله را پشت سر نهاد. در مرحله اول، بیشتر تحت تأثیر جریان به اصطلاح «شعر سیاه» بود که فریدون توللی پیشرو آن بود. حاصل شاعری این دوره، آثاری چون اسیر، دیوار و عصیان است. یکی از شعرهای جنجال‌برانگیزش در مجموعه دیوار شعر «گناه» است. فروغ، در مرحله دوم، یعنی بعد از مجموعه تولدی دیگر، دچار تحول فکری و روحی شد و به اصلاح فکر و شخصیت خویش همت گمارد. خودش درباره این تحول روحی و شعری می‌گوید: «شعر من با خود من پیش آمده است. من متأسفم که کتاب‌های اسیر، دیوار و عصیان را بیرون داده‌ام. افسوس می‌خورم که من این شروع را با تولدی دیگر شروع نکرده‌ام. (نک. فروغی دیگر، ضیاءالدین

ترابی، نشر دنیای نو، تهران، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۹۷). مرحله سوم شاعری فروغ همراه با هوشیاری و بیداری است. در این دوره او رویکردی جدی به سنت‌های معنوی و تا حدودی دینی دارد. شعر او نیز متأثر از شعر شاعرانی چون حافظ و مولوی است. (نک. شعر «تنها صداست که می‌ماند») در این مرحله، فروغ مشکل عصر خویش را دیگر، چون گذشته، در امور مبتذل و سطحی نمی‌جوید، بلکه به اعتقاد او عامل اصلی، فقدان معنویت و ایمان است و «آن پرنده‌ای که از قلب‌ها گریخت ایمان بود». (نک. فروغی دیگر، ضیاءالدین ترابی، ص ۲۰۰). [دکتر بشیری]

۴۸ - سیمین بهبهانی، خود اذعان دارد که در عصر پهلوی «زینت‌المجالس» اهل ذوق بوده است. (نک. «آن مرد همراهم، ص ۲۰ و ۲۱). یکی از موضوعات شعر او، همانند فروغ فرخزاد، توصیف و تصویر گستاخانه تجربیات خصوصی مربوط به احساسات زنانگی است. (نک به شعر «رجز»). با این حال، او از جمله شاعران قوی دوره معاصر است. از موضوعات دیگر شعرش، که به نظر می‌رسد مبتنی بر تجربیات زندگی شخصی و معضلات دوران نوجوانی و جوانی اوست، همدردی با دخترانی است که در زندگی از محبت پدری، به دلیل فقدان پدر یا به سبب خشونت و ناپهنجاری اخلاقی پدر، محروم بوده‌اند. (نک. شعر «فعل مجهول» و «بانگ برداشتم های دختر، وای از این مایه بی‌بندوباری») در دوران جنگ تحمیلی برخی از شعرهای سیمین بهبهانی درباره این واقعه سروده شده است. (نک. شعر «شلوار تا خورده» و «دوباره می‌سازمت وطن» و...). [دکتر بشیری]

۴۹ - انقلاب اسلامی ایران، شعر و نثر فارسی را وارد مرحله‌ای جدید کرد. بسیاری از موارث ادبی فراموش شده شعر و ادب، مثل قالب‌های رباعی، قصیده، مثنوی و قالب‌هایی چون غزل که کمتر مورد توجه بودند، مجدداً با تغییراتی متناسب با روزگار ما، در زبان، بیان، تخیل، مضمون و سایر عناصر شعر احیاء شد. احیای این موارث ادبی نیز مبتنی بر یکی از محورهای فکری انقلاب اسلامی، یعنی بازگشت به خویشتن خویش و

فرهنگ و معارف اسلامی و ایرانی، بود. در واقع، شعر انقلاب تصویرگر سیمای مردم مسلمان و انقلابی ایران در دوره انقلاب اسلامی است. مردمی که از ویژگی‌های آنها عشق و تعهد به اسلام ناب محمدی (ص) بود و برای تحقق اهداف اسلامی در عرصه‌های مختلف دفاع از حریم انقلاب و فرهنگ و معارف اسلامی به ایثار و فداکاری و استواری، معیاری تازه بخشیدند و حیثیت مرگ را در سایه اعتقادات ناب اسلامی به بازی گرفتند:

کس چون تو طریق پاکبازی نگرفت

با زخم نشان سرفرازی نگرفت

زین پیش دلاورا کسی چون تو شگفت

حیثیت مرگ را به بازی نگرفت

دکتر سید حسن حسینی

ما دشمن آه و آوخ و افسوسیم

با شوق لبان مرگ را می‌بوسیم

دریا دریا اگر ز ما بردارند

کم می‌نشویم از آنکه اقیانوسیم

دکتر قیصر امین‌پور

شعر انقلاب، به لحاظ سبک ادبی، دارای تمام ویژگی‌های شعر فارسی از آغاز تا امروز است. شاعران انقلاب، با وسعت نظر، به تمام ادوار شعر فارسی توجه کردند. استواری و فخامت زبان را از سبک خراسانی، چاشنی معنوی و عرفانی را از سبک عراقی، نازک‌بینی و باریک‌اندیشی را از سبک هندی، جسارت در بیان و صراحت در زبان را از سبک مشروطه و دموکراسی ادبی در زبان و بیان را از شعر نیمایی اخذ کردند. شاعران انقلاب اسلامی را، به طور کلی، به دو گروه پیشکسوت و نوآمدگان می‌توان تقسیم کرد. پیشکسوتان به شاعرانی اطلاق می‌شود که از پیش از انقلاب اسلامی شاعر بوده و دفتر شعر منتشر کرده‌اند. از جمله آنان‌اند: محمدحسین شهریار، امیری فیروزکوهی، مهرداد اوستا، غلامرضا قدسی خراسانی، گلشن

کردستانی، حمید سبزواری، محمود شاه‌رخ، مشفق کاشانی، ضیاءالدین ترابی، علی موسوی گرمارودی، طاهره صفارزاده، محمدعلی مردانی، نصرالله مردانی، سیمیندخت وحیدی، سپیده کاشانی، محمدعلی بهمنی و بسیاری دیگر که قابل ذکرند. مقصود از نوآمدگان، شاعرانی‌اند که عمده فعالیت شعر و شاعری آنان مربوط به زمان وقوع انقلاب اسلامی یا پس از پیروزی آن است. اینان نسل اول و دوم شاعران انقلاب اسلامی را تشکیل می‌دهند که سن ایشان، نسبت به زمان وقوع انقلاب، جوان است. از جمله آنان‌اند: علی معلم دامغانی، سید حسن حسینی، قیصر امین‌پور، محمدرضا عبدالملکیان، حسین اسرافیلی، یوسفعلی میرشکاک، سهیل محمودی، احمد عزیزی، سلمان هراتی، عبدالجبار کاکایی، علیرضا قزوه، کریم رجب‌زاده، مصطفی علیپور، پرویز بیکی حبیب‌آبادی، بهمن صالحی، غلامحسین عمرانی، افشین سزاوار، ایرج قنبری، جواد محدثی، جلال محمدی، مرتضی نوربخش، زکریا اخلاقی، عباس براتی‌پور، احمد خوانساری، شهرام رجب‌زاده، سعید یوسف‌نیا، میرهاشم میری، افشین علا، حمید هنرجو، محمود پوروهاب، سید ضیاءالدین شفیعی، ساعد باقری، محمدرضا محمدی‌نیکو، سید اکبر میرجعفری، پرویز عباس داکانی، شاه‌رخ تندرو صالح، قادر طهماسبی، فاطمه راکعی، صدیقه وسمقی، فاطمه سالاروند و بسیاری دیگر از شاعرانی که دست‌اندرکار ادبیات کودکان‌اند.

برخی از منابع شعر و ادب انقلاب اسلامی عبارت‌اند از:

- ۱ - رباعی امروز، محمدرضا عبدالملکیان، تهران، انتشارات برگ، ۱۳۶۶.
- ۲ - مجموعه مقالات سمینار بررسی ادبیات انقلاب اسلامی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۳.
- ۳ - شعر امروز، ساعد باقری و محمدرضا محمدی‌نیکو، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۲.
- ۴ - نقد و تحلیل ادبیات انقلاب اسلامی، تهران، دکتر منوچهر اکبری، تهران سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.

- ۵ - روزنه، محمدکاظم کاظمی، مشهد، مؤسسه فرهنگی و هنری و انتشاراتی ضریح آفتاب، ۱۳۷۴.
- ۶ - حرفی از جنس زمان، سید اکبر میرجعفری، تهران، نشر قو، ۱۳۷۶.
- ۷ - تذکره شعرای معاصر دهه انقلاب اسلامی، دکتر مصطفی اولیائی، اراک، انتشارات جهاد سازندگی، ۱۳۶۹.
- ۸ - پیرامون شعر، ضیاءالدین ترابی، حوزه هنری، ۱۳۷۵.
- ۹ - فهرست مقالات مطبوعات پیرامون شعر در نخستین دهه انقلاب اسلامی ایران، پروین دلپسند مقدم، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.
- ۱۰ - چون سبوی تشنه، دکتر محمد جعفر یاحقی، جامی، ۱۳۷۴.

داستان‌نویسی نیز در دوره انقلاب اسلامی تحوّل چشمگیر یافت و به لحاظ مضمون و موضوع متنوع گردید. از ویژگی‌های داستان‌نویسی در این دوره، بومی شدن آن است. از جمله داستان‌نویسان متعهد بعد از انقلاب اسلامی عبارت‌اند از: حمید گروگان (آثارش: شب همان شب است، پاهای بی‌جوراب، دستهای بی‌کتاب، وفای به عهد، شکر و شهادت، به مورچه نگاه کن، دیدار با فردا، باران شادی، آفرینش فیل، آفرینش پرندگان درازپا، طاووس، حماسه میرزا کوچک، دلبران قلعه آخوند، قصه خوب مریم، ماه مال من است)، احمد عربلو (آثارش: وقتی آقای مدیر کارآگاه می‌شود، آدمهای آبرودار)، داریوش عابدی (آثارش: آن سوی مه)، رضا شیرازی (آثارش: منم به جبهه می‌روم، اگر ستاره‌ها بروند، فرشته‌ها می‌آیند، سنگر، از زینب برایم بنویسید، صابر، در جستجوی خورشید، همراه، مهاجران، غریبه، تو نیکی کن و...، کار برای خدا، گنج دانش، قهرمان کعبه، مثل آباد)، سید مهدی شجاعی (آثارش: ضیافت، امروز بشریت، ضریح چشمان، آشنای ناآشنا)، رضا رهگذر (آثارش: گرداب سکندر، جایزه، هستم اگر می‌روم، یادداشت‌های روستا، آنجا که خانه‌ام نیست، تشنه دیدار، مهاجر کوچک، قصه پر غصه ما، غیر از خدا هیچکس نبود)، اکبر خلیلی (آثارش:

هفده به علاوه سه، کاروان پر از کلاه، ترکه‌های درخت آلبالو، پوتین‌های پاسبان علی)، ابراهیم حسن بیگی (آثارش: قهرمان، صف، اتفاقی از نوع ساده، چترها، کوه و گودال، بسیج، عملیات الشوره، جشن گندم)، مهدی حجوانی (آثارش: پوتین‌های گشاد، اصغر خان)، راضیه تجار (آثارش: هفت بند)، سمیرا اصلان پور (آثارش: مبصر بعدی، تطهیر زمین)، یعقوب آژند (آثارش: چفاتو، حدیث بودن، مقتل)، محمد میرکیانی (آثارش: قلعه شاه مال منه، افسانه خوشبختی، قصه خانه ما، روز تنهایی من، شاید فردا نباشد، روزی بود روزگاری بود، پهلوان حیدر، پنج سنگ)، میثاق امیرفجر (آثارش: فجر اسلام، دو قدم تا قاف، فیلسوف‌ها، اشراق، ورقاء، نغمه درزنجیر، درّه جذامیان)، علی اصغر شیرازی (آثارش: طبل در آتش) و بسیاری دیگر، همچون محسن سلیمانی، قاسمعلی فراست، حسن احمدی، محمود اسعدی و... پیرامون داستان‌نویسی در دوره انقلاب اسلامی نک:

۱ - به سوی داستان‌نویسی بومی، عبدالعلی دستغیب، تهران، حوزه هنری، ۱۳۷۶.

۲ - چشم در چشم آینه، محسن سلیمانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹.

۳ - منظری از ادبیات داستانی پس از انقلاب، محمدرضا سرشار (رضا رهگذر)، تهران، انتشارات پیام آزادی، ۱۳۷۷.

۴ - جنگ سوره، فصلنامه ادبی حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، پانزده شماره.

۵ - نیم‌نگاهی به هشت سال قصه جنگ، رضا رهگذر، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰. [دکتر بشیری]

۵۰ - هدایت، از نوادگان رضاقلی خان هدایت، شاعر و نویسنده مشهور و نخستین مدیر مدرسه دارالفنون در دوره قاجاریه است. هدایت، نویسنده هنری، محقق فولکلور و مترجم آثار پهلوی و اروپایی است. اشتهاش بیشتر به سبب داستان‌های کوتاه و بلند و نمایشنامه‌هایی است که نوشته است. برخی آثارش را از دید «فرویدیستی» تفسیر می‌کنند و همه چیز را از

«محرومیت جنسی» او ناشی می‌دانند. در این خصوص داستان‌هایی چون بوف کور، سگ ولگرد، عروسک پشت پرده و حتی داش آکل، داستان‌هایی گیرا و قابل تأمل‌اند. اما آنچه که به‌طور ملموس در آثار هدایت قابل درک است، نیست‌انگاری و بدبینی و الحاد و ملی‌گرایی گذشته‌پرست اوست. توجه بیش از اندازه هدایت به آثار فرانتس کافکا، نویسنده نومیذ و بدبین فرانسوی، و ترجمه آثارش به فارسی و نوشتن مقدمه‌ای بر گروه محکومین او به نام «پیام کافکا»، نشانگر نیست‌انگاری اوست. (نک. کتاب صادق هدایت، محمود کتیرایی، کاویان، بهمن ۱۳۴۹). هدایت، با توجه به پوچگرایی و نیست‌انگاری خود، گویا با زندگی و مردم و با خویشتن قهر بود. زندگی را بازی پوچ و مسخره می‌دانست که مرگ بر آن مرجح است. او ستایشگر مرگ بود و اکثر اشخاص داستان‌هایش نیز به استقبال مرگ می‌روند. او سرانجام به رباعیات خیام روی آورد و بی‌خبری و خوشی موقت یک دم را برگزید و به سبب ناامیدی دست به خودکشی زد. (نک. آورندگان اندیشه خطا، احسان طبری، سازمان انتشارات کیهان، ۱۳۷۸، ص ۱۱۴ به بعد). در خصوص الحاد و لامذهبی هدایت، علاوه بر آنچه که در نوشته‌ها و آثارش مانند افسانه آفرینش و بعثت الاسلامیه فی بلاد الافرنجیه و النجاسات و المطهرات و محلل و دیگر آثار وی آمده است، گفته‌ها و نوشته‌های نزدیکانش نیز مؤید این مطلب است. (نک. گروه محکومین، انتشارات جاویدان، ۱۳۵۶). ملی‌گرایی گذشته‌پرست هدایت نیز نتیجه تلقینات امثال میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی است که، پس از استقرار مشروطه در ایران، در میان قشرهای بالا و متوسط رایج شده بود. نمایشنامه‌های پروین دختر ساسان و مازیار و روی آوردنش به زبان پهلوی و نشر آثاری از این زبان، بیانگر آن است که هدایت با توجه به ملی‌گرایی گذشته‌پرست و الحادش، آنچه را که در ایران دوره رضاخانی، اعم از آداب و رسوم خرافی و چاپلوسی و استبداد و رجاله‌بازی و... می‌دید، همه را مغرضانه و دست‌کم ساده‌لوحانه، گناه اسلام و عرب می‌انگاشت. از آنجا که

هدایت صمیمانه به این عقاید، که در آثارش انعکاس وسیع یافته بود، باور داشت، زندگی‌اش رنگی تیره و مأیوس و عبوس پذیرفت و با طنزی برخاسته از ژرفای دل خود، همه چیز را به استهزاء گرفت. ترکیب تصاویر و استعارات هنری با طنزگزنده، خصیصه هنر هدایت است. بنابراین، با توجه به این هنر خود، در ایجاد آشفتگی روحی کسانی که به او گوش پذیرا داشتند نقش دارد. (نک. آورندگان اندیشه خطا، احسان طبری.) [دکتر بشیری]

۵۱ - میرزا فتحعلی آخوندزاده، مشهور به آخوندوف، از روشنفکران یکصد و پنجاه سال اخیر است که با نگارش کتاب و مقاله و نامه، فرهنگ مشروطه‌خواهی و اندیشه ناسیونالیسم را در ایران ترویج کرد. او بنیادگذار ادبیات نوین ایران است که از موضوعات اصلی آثارش ضدیت با دین و فرهنگ بومی و ترغیب غرب‌گرایی است. تلقی جدید او از ادبیات، موجب پیدایی نوع ادبی داستان، نمایشنامه و نقد ادبی به مفهوم جدید در ایران شد. گرایش او به ادب، به لحاظ درک درست وی از کارآمد بودن این رسانه برای ارائه افکار و عقاید متأثر از آرای متفکران غربی بود. (نک. اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، دکتر فریدون آدمیت، خوارزمی، ۱۳۵۲؛ الفبای جدید و مکتوبات، آخوندزاده، به کوشش حمید محمدزاده، نشر احیا، تبریز، ۱۳۵۷، چاپ حمید آراسلی، بادکوبه، ۱۹۶۳م؛ مقالات فارسی، آخوندزاده، به کوشش حمید محمدزاده، نگاه، ۱۳۵۵؛ نه شرقی و نه غربی، انسانی، دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، امیرکبیر، ۱۳۵۴.) [دکتر بشیری]

۵۲ - میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، پسر یعقوب‌خان ارمنی، از چهره‌های فرصت‌طلب تاریخ ایران و از مدافعان آوردن ارزش‌های غربی به ایران و از هواخواهان سرمایه‌گذاری کشورهای استعماری در ایران در دوره قاجاریه بود. (نک. تشیع و مشروطیت، دکتر عبدالهادی حائری، امیرکبیر، ص ۴۳.) او را مؤسس فراموشخانه و جامعه آدمیت در ایران می‌دانند که فرصت‌طلبی او در این خصوص سبب گردید که ناصرالدین شاه حکم به بستن آن دهد. (نک. عبرة للناظرین و عبرة للحاضرين، ابراهیم بدایع‌نگار، ص ۷۸.) وقوف

ملکم‌خان به برخی اسرار دولت ایران و تهدید به فروختن آن به دولت عثمانی موجب شد به سمت وزیر-مختاری ایران در انگلستان برسد. (نک. عصر بی‌خبری در ایران، ابراهیم تیموری، ص ۶۴). ملکم، در زمان وزیر مختاری خود در انگلستان، نقش یک دلال را برای شرکت‌های انگلیسی «رویترو» و «لاتاری» داشت و در مقابل از آنها رشوه دریافت می‌کرد. (نک. خوابنامه، محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه، ص ۳۷). لغو قرارداد «لاتاری» مشهور به «رژ» به سبب اعتراض علما، سبب گردید ملکم‌خان از سمت خود برکنار شود. ناامیدی او از شاه و دربار ایران، وی را بر آن داشت، با انتشار روزنامه‌ای به نام «قانون»، از دولت ایران انتقام بگیرد. اگر ملکم‌خان از وزیرمختاری برکنار نمی‌شد هیچ‌وقت به فکر قانونخواهی و انتشار روزنامه قانون نمی‌افتاد. (نک. روابط ایران و انگلیس در قرن ۱۹، محمود محمود، ج ۵، ص ۱۲۲۵). پس از کشته شدن ناصرالدین شاه، در زمان مظفرالدین شاه، ملکم، به سبب چاپلوسی، به سفارت ایران در روم اعزام شد و به مخالفت خود با دولت ایران و انتشار روزنامه قانون پایان داد. (نک. پیشگامان تفکر جدید در ایران، محمد خاتمی، مدبر، ۱۳۷۷، ص ۵۵). در برخی نوشته‌های اواخر دوره قاجاریه و اوایل دوره پهلوی، ملکم، به عنوان یک نمایشنامه‌نویس معرفی شده است. این امر صحیح نیست. او هیچ‌گونه نمایشنامه‌ای ننوشت. آثار او، مثل شیخ و وزیر یا وزیر و رفیق، به شیوه گفتگوست و به داستان نزدیک است (نک. مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان، به کوشش استاد محمد محیط طباطبایی، انتشارات علمی، بی‌تاریخ، ص ۵۳). لیکن نمایشنامه‌های منتسب به او از آن میرزاآقا تبریزی است. (نک. پنج نمایشنامه به کوشش ح. صدیق، نشر آینده، ۱۳۵۶، ص ۱۹۷). میرزاآقا، این آثار را برای آخوندزاده، جهت اظهارنظر و نقد فرستاد. (نک. مقالات فارسی آخوندزاده، به کوشش حمید محمدزاده، نگاه، ۱۳۵۵، ص ۶۴). از نویسندگان خارجی، ظاهراً نخستین کسی که نمایشنامه‌های میرزاآقا تبریزی را از میرزا ملکم‌خان دانست ادوارد براون است. (نک. تاریخ ادبیات ایران از

صفویه تا عصر حاضر، ترجمه دکتر بهرام مقدادی، مروارید، ۱۳۶۹، ص ۴۰۶) و از نویسندگان ایرانی، به قرائن موجود، آقای ابوالقاسم جنتی عطایی، این نمایشنامه‌ها را از ملکم‌خان معرفی کرد. (نک. بنیاد نمایش در ایران، تهران، ۱۳۲۷ ش.) [دکتر بشیری]

۵۳ - نویسنده مقاله، در گزارش ادبیات معاصر بعد از انقلاب اسلامی، شاعران و نویسندگان و نمایشنامه‌نویسانی را نام برده است که در قوه شاعری و روش‌های شعری و دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و دینی یکسان نیستند. بررسی کارکرد ادبی و اجتماعی و سیاسی این افراد و نیز دیدگاه خاص نویسنده درباره ادبیات این دوره، نیازمند پژوهشی مستقل است. برخی مطالعات علمی و انتقادی نیز در این باره صورت گرفته است.

ادبیات مالایی و اندونزیایی

هندریک م. جی. مایر^۱

از ظهور امپراطوری «سری وی جایا» (Srivijaya) در ساحل شرقی «سوماترا» (Sumatra)، در حدود هفتصد میلادی تا به امروز، زبان مالایی نقشی دوگانه در آسیای جنوب شرقی ایفا کرده است. این زبان، در آغاز، زبان جهان مالایی (Alam Melayu)، مناطق ساحلی اطراف تنگه «مالاکا» (Malacca)، دریای چین جنوبی و دریای جاوه بوده است. مناطقی که سنن روایی و اعمال مذهبی و مراسم عبادی مشترک، آنها را به ساختگاه یک فرهنگ مشخص، فرهنگ مالایی، بدل کرده است. زبان مالایی (Malay)، همچنین، زبان ارتباطی آسیای جنوب شرقی، در میان مردمانی با فرهنگ‌های گوناگون بوده است: نه تنها زبان بومیان مجمع‌الجزایر، بلکه همچنین زبان مسافرانی که از هند، چین و خاورمیانه به آن مناطق سفر می‌کردند. مسافران، بازرگانان، مبلغان مذهبی، سربازان و مسئولان اداری، زبان مالایی (یا مخلوطی از زبان‌های چینی و انگلیسی و بومی مالایی)^۲ را به مثابه زبان دوم به کار می‌بردند و اغلب نیز، به منظور گریز و رهایی از سنت محلی و خلق چیزی بدیع و نو، به این زبان می‌نوشتند.

بنابراین، زبان مالایی، هم وسیله‌ای بوده است برای انتقال عقاید و مفاهیمی که در سرزمین‌های مرکزی مالایی ریشه گرفته بود و هم زبانی برای سازگار شدن با عقاید نوظهوری که توسط مسافران و مهاجران عرضه

1. Hendrik M. J. Maier

2. Malay Pidgins and Creoles

می‌شد. این دوگانگی و یا حتی تضاد، زبان مالایی را به زبانی پویا با هویتی باز و تعریف نشده بدل کرده است.

تحت حمایت جدی کارگزاران دولت‌های انگلیس و هلند در دوران استعمار، زبان مالایی به زبان ملی جمهوری اندونزی و پادشاهی مالزی و نیز زبان ملی جمهوری سنگاپور و پادشاهی برونی بدل شده است.

زبان[نوشتاری و زبان]گفتاری^۱

اولین سند مکتوب باقی‌مانده از خط مالایی، به صورت کتیبه‌هایی در شبه جزیره «مالاکا» و جزایر «کالی مانتان» (Kalimantan) و سوماترا به دست آمده است. این کتیبه‌های کوتاه به خطی نوشته شده‌اند که از هند جنوبی نشأت گرفته و امتزاجی است از قالب کهن مالایی و سانسکریت (sanskrit) و نیز نشانه حضور برتر هندوئیسم و بودائیسم در آسیای جنوب شرقی. با ورود اسلام، توسط روحانیون و بازرگانان هندی و چینی، در قرن دوازدهم و سیزدهم، الفبای فارسی/عربی که «جاوی» (Jawi) نامیده می‌شد در کتابت مالایی مورد استفاده قرار گرفت. جاوی هنوز هم وسیعاً در بخش‌هایی از سرزمین‌های اصلی مورد استفاده است.

اسلام، از طرف ساکنان محلی، که مجذوب عقاید و نظریات آن دربارهٔ دمکراسی و مساوات شده بودند، به راحتی مورد پذیرش قرار گرفت. حتی حاکمان محلی نیز در قبول و اختیار مذهب جدید تردید نکردند: آنان در فلسفه و شعائر و مناسک آن، راه تازه‌ای برای تقویت و تحکیم مبانی اقتدار خود یافتند و به سرعت نظریه «سلطان سایه خداوند بر روی زمین است، و انسان کامل» را از آن استخراج کردند؛ مفهومی رایج در قلمرو آسیای جنوب شرقی مسلمان. (نک. میلتر، ۱۳۶۲ ش.)

با توجه به تأکید فوق‌العاده اسلام بر کتب آسمانی، بدون تردید، می‌باید مروج و مشوق کتابت و احترام به آن و در نتیجه تهیه کتاب (نسخه) و

رساله (surat) [نوعی از نوشتار] باشد. با وجود این، به دلیل کمبود منابع اطلاعاتی، تعیین دقیق و واقعی میزان باسوادی و آشنایی با زبان نوشتاری در سرزمین‌های اصلی «مالایی» و مناطق مجاور آن، تا پیش از ورود صنعت چاپ و ظهور ناسیونالیسم، غیر ممکن است. سواد و کتابت، متاعی بسیار با ارزش در مجامع درباری بود که اغلب به وسیله بیگانگان و افراد غیر بومی وابسته به دربار، نظیر عربها و هندویان و چینی‌ها، عرضه می‌شد. در مؤسسات آموزشی اسلامی (= مدرسه، پوندوک و پسانترن)^۱، احتمالاً، باسوادی و کتابت جنبه‌ای عام‌تر و متداول‌تر داشته است. از این مدارس در برخی مقاطع زمانی دانشمندانی برآمدند که، برای سلطه و حاکمیت فرهنگی و سیاسی دربارها بر توده‌های محلی، بدیل‌هایی ستیزجوی و مبارز و خطرناک بالقوه بوده‌اند. در مجموع، باسوادی تا پایان قرن نوزدهم، امری نسبتاً نادر و کمیاب باقی ماند. [نک. Amrin Sweeney, *A Full Hearing*, Berkeley 1987]

در محیطی که دانش و معلومات، عمیقاً، از طریق انتقال شفاهی سازمان یافته بود، ادبیات، اصطلاحی مهجور و مطبوع است. تا سال ۱۳۱۰ ش، هنوز «مالی»، خود، واژه‌های sastera و sastra و kesusastraan را برای استناد به متون مشخصاً داستانی همسان نکرده بود. تا پیش از این تاریخ، واژه‌هایی نظیر surat, gambar, tulisan, karagon به‌انواع گوناگونی از نوشتار دلالت می‌کردند. riwayat, pantun, kisah, ceriteva (روایت) اصطلاحات متداولی برای داستان‌هایی بودند که به‌طور شفاهی انتقال می‌یافتند.

از زمان آشنا شدن آسیای جنوبی شرقی با اسلام، خط و کتابتی که اسلام الهام‌بخش آن بوده است، همواره ارتباط نزدیک خود را با زبان مالایی حفظ کرده است. زبان مالایی بهترین و کاربردی‌ترین زبان برای خواندن و نوشتن درباره قرآن، حدیث، شریعت و معرفت شناخته شد. در قرن بیستم در

مناطق مرکزی مالایی، غالباً از این موضوع چنین نتیجه‌گیری شده است: از آنجا که زبان مالایی کاملاً با اسلام عجین شده است، بنابراین، هر فرد که به زبان مالایی سخن می‌گوید قاعداً باید مسلمان خوبی باشد. در اندونزی، جایی که زبان مالایی برای اغلب مردم آن زبان دوم محسوب می‌شود، این اظهار نظر، هرگز به مثابه یک امر بدیهی و بی‌نیاز از اثبات، مورد پذیرش قرار نگرفت؛ همه آن کسانی که به زبان مالایی (یا اندونزیایی) صحبت می‌کنند، دفاع وفادارانه از اسلام را وظیفه‌ای برای خود احساس نمی‌کنند. در حیات ادبی جدید نیز، در راستای تمایزات وصف‌بندی‌های مشابه، بحث‌هایی در جریان است: این فرض که نویسنده مالایی باید بر اساس مواضع اسلامی روشنی قلم بزند، عموماً در مالزی پذیرفته است، اما در اندونزی ندرتاً وضع چنین بوده است.

مقدمه‌ای بر نوگرایی

پادشاهی «مالاکا» در قرن پانزدهم را عموماً به عنوان وارث اسلامی امپراطوری «سری وی جایا» تلقی می‌کنند. در سال ۹۱۷ ق، اقتدار «مالاکا» از طرف استعمارگران اروپایی خاتمه داده شد؛ اما هنوز خاطره دوران شکوه و عظمت «مالایی» در ذهن مردم سرزمین‌های اصلی مالایی باقی است و در داستان‌ها و روایات بسیاری توصیف و قدیس شده است. از روزگار مالاکا چیزهای کمی در دست است و هیچ یک از نوشته‌های آن از آسیب روزگار مصون نمانده است. گزارش‌های معاصر بازدیدکنندگان اروپایی، مالاکا را به عنوان شهری بین‌المللی با جو تأثیر گذراننده عظیم تصویر کرده‌اند. بدون شک فعالیت‌هایی که تحت حمایت حاکمان مسلمان مالاکا گسترش یافت، تأثیر بزرگی بر حیات فرهنگی آسیای جنوب شرقی، به ویژه سرزمین‌های اصلی مالایی، گذاشته است. در زمان سقوط مالاکا، در سال ۹۱۷ ق، اسلام در نهایت اقتدار بر سواحل دریای جاوه و تنگه مالاکا استقرار یافته بود. رسالات مذهبی و فقهی (کتاب) و قصص انبیاء (حکایت)، که برخی از آنها

ترجمه‌هایی از منابع اصلی عربی و فارسی و بعضی نیز انطباق یافته با عقاید محلی و اقتباساتی از متون اصلی بودند، نشان و صبغه اسلامی عمیقی بر فرهنگ مالایی نهاد. عقاید اسلامی، هنوز هم در حیات فکری و کتابت مالایی جایگاهی مهم دارد.

قدیمی‌ترین متون شناخته شده مالایی متعلق به دوره‌ای از سلطنت آسه (Aceh) در ساحل شمال سوماترا است، جایی که زبان مالایی در کنار زبان محلی آسه‌نی (Acehnese) نقشی مهم در اداره امور و تجارت و فرهنگ ایفا کرد. در نیمه اول قرن هفدهم، زندگی روشنفکرانه پرشوری در آن منطقه جاری بود که مشخصاً در نوشته‌های دینی آن دوران مشهود است و اوج این درخشش در آثار نورالدین رانیری (Nuruddin ar-Raniri) و شمس‌الدین سوماترانی (Šamsuddin al-Sumatrani) و حمزه پنسوری (Hamzah Pansuri) آشکار می‌گردد.

مقتدرترین و معتبرترین کاتب اسلامی، رانیری، متولد و بزرگ شده راندر گجرات هند بود. وی با دانش کافی نسبت به متون عربی و فارسی پا به مجمع‌الجزایر گذارد و این دانش را در متون متعدد، که به زبان مالایی غیرمتعارف می‌نگاشت، ترویج کرد. رانیری بین سال‌های ۱۰۴۷ تا ۱۰۵۴ ق در دربار آسه اقامت گزید؛ مدت زمانی که لازم بود تا اطمینان حاصل کند که آثارش تأثیری جاودان بر افکار و اندیشه اسلامی مالایی خواهد گذاشت. برخی از آثار او، هنوز هم، در مدارس مالزی و اندونزی به عنوان مرجع مورد استفاده قرار می‌گیرد. معروف‌ترین اثر او الصراط‌المستقیم است. همچنین باید از بستان‌السلطنین یاد کنیم که دائرةالمعارفی مختصر مشتمل بر هفت جلد است که در آن تاریخ جهان، مطابق الگوهای فارسی با ارجاعات متعدد به آثاری از مراکز مهم اسلامی، عرضه شده است.

رانیری را، غالباً، عارفی متشجع می‌شناسند که ظاهراً با مخالفت و حتی خصومت متفکران محلی روبه‌رو شده است. وی در رسالات مذهبی خود، نظیر حُجَّةُ الصِّدِّیقِ لِدَفْعِ الزَّنَدِیقِ وَ التَّيَّانِ فِي مَعْرِفَةِ الْاَدِيَانِ، که به زبانی

مرکب از عربی و مالایی نوشته شده‌اند، می‌کوشد تا آثار و تألیفات جنبش وجودیه را رد کند. رهبران این جنبش، فلسفه‌ای را بسط و رواج دادند که اساس آن بر این ادعا استوار است که وجود انسان و [حتی] خدا، وجود جهان و خدا یکی است [وحدت وجود]. معتبرترین نویسنده متن‌های کلامی مدافع جنبش وجودیه، شمس‌الدین سوماترانی (متوفی ۱۰۴۰ ق) است. وی کوشید تا آموزه‌های اسلامی دربارهٔ هفت مرتبهٔ وجود را (که نویسندگانی چون ابن عربی و عبدالقادر گیلانی بسط داده بودند) با عقاید مذهبی بومی انطباق دهد.^۱

به لحاظ ادبی، بزرگ‌ترین مخالف رانیری، حمزه پنسوری بود که از سوی رانیری به داشتن عقاید کفرآمیز، شبیه به عقاید شمس‌الدین متهم شد. حمزه پنسوری عقاید خود را دربارهٔ خدا و جهان در قالب اشعاری به نام «سیر» (Syair)، که در ساختار آنها قواعد ریاضی به کار رفته است، بیان می‌کند. وی از دانش پراکنده‌ای که نسبت به تألیفات و آثار عربی و فارسی داشته است به طرزی ماهرانه و استادانه در تألیفات خود بهره گرفته است. این که حمزه خود مبتکر و مبدع این نوع شعر بوده است یا صرفاً قالبی شناخته شده در شعر مالایی را به کمال رسانده است، مشخص نیست. کاربرد صورخیال و استعاره و تشبیه، که در آن زمان کاری بدیع و تازه محسوب می‌شد، تأثیر شعرهای او را بر ادبیات مالایی صدچندان کرده است. سرانجام قالب «سیر» ها، حداقل پس از تجارب حمزه پنسوری در این عرصه، به قالب عموماً پذیرفته شده‌ای بدل شد که می‌توانست برای هر موضوع ممکن مورد استفاده قرار گیرد. چنین مقدّر شده بود که این قالب شعری تا اواخر قرن بیستم، همچنان، در بیان همهٔ مالایی‌زبانان، معروف و مورد توجه باقی بماند. اشعاری نظیر (Syair Burung Pingai, Syair Dagang)، که به پنسوری منسوب است، هنوز هم منبع الهام شعراست. حتی پس از این که سیر، به عنوان یک قالب، نفوذ و اعتبار خود را از دست داد، باز هم تأثیرات

1. C.A.O. Van Nieuwenhuijze. *Samsu'l-din, Vanpasai* و Leiden و 1945.

حمزه را می‌توان، هم در اندونزی و هم در مالزی، بر اشعار جدید مالایی مشاهده کرد. این‌که حمزه مرتد بوده است یا نه، و این‌که آیا آثار او مستحق سوزاندن بوده‌اند یا خیر (کاری که در نتیجه سعی و کوشش رانیری صورت گرفت)، موضوع مورد بحث ما نیست.^۱

بحث‌های جالبی میان دانشمندانی چون رانیری، که با تکیه بر آثار غزالی مدافع سرسخت عرفان متشرعانه بودند و آنهایی که سعی داشتند عقاید عرفانی سرزمین‌های اصلی اسلامی را با عقاید و مناسک و شعائر بومی تلفیق نمایند، کماکان به عنوان منشأ تنش و اختلاف میان مجامع اسلامی باقی مانده است.

سؤال این است که تا چه حد و به چه شیوه‌ای عناصر بیگانه در کتابت مالایی پذیرفته و جذب شدند؟

اغلب نویسندگان مالایی در سنت رانیری و حمزه، آشنایی و دانش کم و بیش کاملی از متن‌های فارسی و عربی داشته‌اند؛ آنها بسیاری از حکایات و کتاب‌ها را ترجمه و اقتباس کردند و، به نوبه خود، تأثیری عمیق بر فرهنگ مالایی گذاشتند. بسیاری از آثار منشور مالایی تفسیر و شرحی بر داستان‌ها و قصص قرآنی‌اند؛ از آن جمله حکایت انبیاء و حکایت جمجمه؛ و دیگر قصه‌هایی درباره پیامبر اکرم (حکایت نورمحمد و حکایت Nabi Bercukur) و یا درباره معاصران ایشان است. (حکایت راجه خندک و حکایت امیرحمزه و حکایت محمد حنفیه).

اغلب این حکایات جعلی و ساختگی هستند و امروزه سنن موجود مالایی هم، در ترکیب نامأنوسی از قالب‌های نوشتاری و شفاهی روایت، به این حکایت‌ها وارد شده است. مردم مجمع‌الجزایر با حکایت نیز، همچون جدی‌ترین همتایش، یعنی کتاب - که مباحث دینی (چون فقه و عقاید) را در بر دارد - آشنا شدند. برخلاف حکایت‌ها، «کتاب»‌ها معمولاً به نویسندگان

1. Naguib al-Attas, 1970, G.W.J. Drewes and L.Brakel, *The Poems of Hamzah Pansouri*, Leiden, 1987.

معین نسبت داده می‌شدند. در مراکز آموزش و محاکم قضایی (و دربارها)، این نوشته‌های اسلامی می‌باید به مثابه الگوهای برای رفتار و تفکر شناسایی و پذیرفته می‌شدند. نمونه‌ای بارز از چنین متن‌هایی، متن تاج السلاطین در قرن هفدهم است که اقتباسی از یک متن فارسی است و در ۱۰۱۲ ق تألیف شده است که در آن حدود قدرت قانونی و حقوق ویژه حاکمان و رفتار صحیح انسانی توصیف شده است.^۱

متونی از هر دو نوع (کتاب و حکایت) بارها تجدید و تکثیر شدند. در مورد کتاب، در قیاس با حکایت، به دلیل تفاوت‌های محتوایی و کاربردی آن، دقت موشکافانه جدی‌تر و بیشتری صورت گرفته است و کتاب‌ها، به منظور استفاده و اعتلای معنوی عموم اهالی، درس‌تاسر مجمع‌الجزایر توزیع شدند. آنها محرک و انگیزه‌های جدیدی برای کسب دانش و معرفت در «مالی» بوده‌اند. در اواخر قرن نوزدهم بسیاری از آنها در سرزمین‌های اصلی مالی با چاپ سنگی انتشار یافتند. در جریان این روند تألیف و تکثیر و خواندن و حفظ و نقل و باز تعریف خواننده‌ها به دیگران، روایات و داستان‌های ملهم از سنن محلی و نمونه‌های هندی و جاوای به مناطق حاشیه‌ای عقب رانده شدند. همین امر درباره داستان‌ها و قصه‌هایی که به‌طور شفاهی و دهان‌به‌دهان نقل می‌شدند و قاعدتاً می‌بایست در روزگاران شکوه «مالاکا» نقش مهمی در شکل‌گیری ارزش‌های اصلی قلمرو گویش مالایی ایفا کرده باشند، اتفاق افتاد.

پس از آسه، مراکز معتبر و مقتدر دیگر اسلامی‌نویسی به زبان مالایی، همچون پالیم‌بانگ^۲، بانجارمسین^۳، پاتانی^۴، ترنگانو^۵ و ریائو^۶ در

1. P.P. Roorda Van Eysinga, *De Kroon aller koningen van Bockarie van Djohore naar een Maleisch handschrift vertaald*, Batavia, 1827.

P.P. Raurds van Eysinga, *Djahore naar een und Maleisch handschrift vertaald*, Batavia, 1827)

2. Palembang

3. Banjarmasin

4. Patani

5. Trengganu

6. Riau

مجمع الجزایر، یکی پس از دیگری، به وجود آمدند و از میان رفتند. اسامی برخی از نویسندگان و متونی که همراه حکایت سرتاسر مجمع الجزایر را زیر پا گذاشتند و همواره، به عنوان مظهر و نماینده حیات فرهنگی مالایی مطرح بوده‌اند، عبارت‌اند از:

عبدالصمد پالمبانی، نویسنده کتاب‌های *هدایة السالکین* (که مهم‌ترین و چشمگیرترین اثر اوست) و *سیر السالکین و بدایة الہدایة* (که در اصل براساس کتاب غزالی است)، کیماس محمد بن احمد پالمبانی، نویسنده کتاب حکایت شیخ محمدسمان، داود بن عبداللہ پاتانی، نویسنده کتابی در ارزش معرفت^۱. بسیاری از این کتاب‌های قدیمی، در چاپ‌های جدید، هنوز هم در مدارس مذهبی مورد مراجعه قرار می‌گیرند.

مرکز بحث‌انگیز دیگر در مذهبی‌نویسی مالایی، که درخششی ماندگارتر دارد، پنی‌نگات^۲ است؛ جزیره‌ای کوچک در مجمع الجزایر ریائو^۳ که خاندان صاحب نام نواب ریائو - لینگا، در قرن نوزدهم، در آنجا اقامت داشتند. به‌ویژه باید از راجه علی حاجی (۱۲۵۵ - ۱۲۹۱ ق) یاد کرد. او با الهام گرفتن از نمونه‌های انگلیسی و هلندی، دستورزبان مالایی *بستان‌الکاتبین* و یک فرهنگ لغت مالایی، براساس الگوی عربی، تألیف کرد. وی، در عین حال، الهام‌بخش افراد خاندان خویش - زن یا مرد - در امر نوشتن و کتابت بود. رابطه او با محققان هلندی، امکان چاپ برخی از متن‌های او را فراهم کرد. با توجه به این‌که صنعت چاپ کلید ورود به تجدد است، راجه علی حاجی را می‌توان یکی از اولین نویسندگان مسلمان نوگرا در زبان مالایی قلمداد کرد. روش وی را اخلاف او دنبال کردند و مؤسسه‌ای انتشاراتی از طرف آنها در جزیره دایر گردید.

نوگرایی

با ورود صنعت چاپ و تلگراف و کشتی بخار در طی قرن نوزدهم، تماس و

1. Drewes, 1977 (*Ghayar al-Tallab al-murid marifat*: عنوان کتاب)

2. Penyengat

3. Riau-Lingga

ارتباط میان آسیای جنوب شرقی و خاورمیانه و از همه مهم‌تر مکه و قاهره افزایش یافت. در سایه تحولات خاورمیانه، که روشنفکرانی چون محمد عبده و محمد رشیدرضا اصلاح مذهبی و اخلاقی در اسلام را ترویج و تبلیغ کردند، کشمکش‌ها و مناظرات در شبه جزیره تحت کنترل انگلستان و جزایر تحت استعمار هلند شکل جدیدی به خود گرفت.^۱ از آن زمان تا امروز، رابطه میان فرد و خالق و میان وجود خدا و وجود انسان، موضوع عمده بحث و تألیف بوده است. اما موضوع بعدی بحث بر این سؤال متمرکز می‌شود که تا چه اندازه احکام فقه اسلامی و قرآن و حدیث می‌تواند و باید مستقیماً در زندگی روزانه مردم به کار گرفته شود و سنن محلی تا چه میزان می‌باید مجاز شناخته شوند.

در سرزمین‌های مرکزی مالایی، این تضاد بین گرایش‌های مدرن اسلامی که واکنشی در قبال ورود ناخواسته شیوه‌های انگلیسی زندگی بود و روش‌های سنتی اسلامی که با اعتقادات و سنت‌های محلی تلفیق و هماهنگ شده است، به صورت تضاد میان اصلاح‌طلبان (Kaum muda: گروه سنتی جوان) و سنت‌گرایان (Kaum tua: گروه سنتی سالمند) بروز کرده است. مطالب و مواد چاپ شده باید نقشی مهم در این کشمکش ایفا کنند. همچون بسیاری از مناطق دیگر جهان اسلام، اصلاح‌طلبان، در نظارت و کنترل جریان نوگرایی، از رقباشان مجهزتر بودند. در نیمه اول قرن بیستم آنها، به منظور ترغیب و تشویق پیروانشان به تعهد نسبت به اصول و مقررات و احکام اسلام و نیز پذیرش آزادانه‌تر نوآوری‌های غربی، استفاده بجا و مؤثری از چاپ کردند، تا، در صورت امکان در مقابل تسلط غرب نیز ایستادگی کنند و یا، به عبارت بهتر، غرب را بر جای خود بنشانند.

اولین نویسنده نوگرا، عبدالله بن عبدالقادر مُنسی^۲ (۱۲۱۱ - ۱۲۷۰ ق)، پیش از این که کشمکش و اختلاف بین اصلاح‌طلبان و سنت‌گرایان در آسیای جنوب شرقی شکل جدی به خود بگیرد، درگذشت. عبدالله در مالاکا از

1. Roff, 1967

2. Munsyi

آمیزش دونژاد عربی و هندی به دنیا آمد؛ مسلمانی متقی ولی دلباخته دستاوردهای انگلیسی بود.

زندگینامه خود نوشت وی، حکایت عبدالله، نشان می‌دهد که او به امکاناتی که فرهنگ غرب به مردم مسلمان قلمرو زبان مالایی می‌داد آگاه بود و هرگز، در هیچ کجا، بیزاری خود را از آنچه که او بی‌میلی مالایی‌ها در برخورد آزادمنشانه‌تر در قبال جهان بیرونی می‌نامید پنهان نکرد. عبدالله با فنون چاپ از طریق انجام کار برای مبلغان مسیحی آشنا شده بود، اما هرگز نتوانست مالایی‌ها را درباره اهمیت و سودمندی آن صنعت متقاعد کند. پنجاه سال دیگر لازم بود تا تحصیلکردگان مالایی کتاب عبدالله را دقیق‌تر بخوانند و تقاضای او را برای صنعت چاپ جدی بگیرند. در این فاصله مردمانی از نژادهای چینی و هندی و اروپایی و عرب، که وابستگی کمتری نسبت به میراث مالایی داشتند، پیشگامان نوآوری و تجددگرایی در مناطق شهری سنگاپور^۱، پنانگ^۲، باتاویا^۳ و سورابایا^۴ شدند. این مناطق در حاشیه سرزمین‌های اصلی مالایی قرار داشتند، و کسانی که خودشان را مالایی واقعی می‌دانستند، تنها، سالها بعد بود که از ایشان تبعیت کردند و دنباله‌رو آنها شدند.

یکی دیگر از پیشگامان چاپ و نشر، سیدشیر احمد الهادی^۵، روشنفکری عرب‌نژاد بود که، پیش از آن‌که در شبه جزیره ساکن شود، در پنی‌نگات^۶ و مکه آموزش مذهبی دیده بود.

او، به همراه تعدادی از دوستان مذهبی‌اش، مجله الإمام (۱۳۲۴ - ۱۳۲۷ ق/ ۱۹۰۶ - ۱۹۰۹)، سخنگوی اصلاح‌طلبان را در سنگاپور منتشر کرد. بعدها وی مؤسسه انتشاراتی مستقلی با نام Jelutung Press در پنانگ

1. Singapore

2. Penang

3. Batavia

4. Surabaya

5. Sved Šveikh Ahamad al-Hadi

6. Penyangat

تأسیس کرد؛ جایی که اولین رمان خود (فریده خانم، ۱۳۰۵/۶ ش) را به چاپ رساند. این رمان اقتباسی از یک رمان مصری است که در آن عقاید مسلمین دربارهٔ تجددگرایی به دقت مورد بررسی قرار گرفته و تبلیغ شده است. فریده خانم، اولین رمان به وجود آمده در سرزمین‌های مرکزی مالایی نبود، اما، در بین ادبیات داستانی (sastra) اهمیتی نمونه‌وار داشت. رمان‌نویسان بعدی، نظیر احمد رشید تالو^۱، هم در قالب و هم در محتوای رمان‌ها و داستان‌های کوتاه واقع‌گرایانه خود، از آن الهام گرفتند. در این داستان‌ها، مالایی‌ها به مثابهٔ مردمانی فاقد قدرت معنوی تصویر شده‌اند و به پرورش و ابراز شور و شوق و حمیت مذهبی بیشتر دعوت شده‌اند.

نثرنویسان مالایی در شبه جزیره، براساس الگوهای انگلیسی و هلندی هند شرقی و جزایر سند، دست به تجربه زدند و آموزه‌های اسلامی را در چنان چارچوب اخلاقی و معنوی مناسبی عرضه کردند که هم برای خوانندگان و هم برای پیشوایان دینی آنها قابل استفاده باشد. از این منظر، اطلاقی متون «ادبیات اسلامی» به کل ادبیات جدید مالایی، که در شبه جزیره خلق می‌شوند، قابل قبول و موجه است - نکته‌ای که عمیقاً در گرایش نوین اسلامی (dakwa) دهه‌های هفتاد و هشتاد قرن بیستم آشکار شد.^۲

بسیاری از نویسندگان نوگرای سرزمین‌های اصلی مالایی تربیت اسلامی داشتند و یا حداقل این واقعیت را که مالایی بودن به معنی مسلمان بودن است و این‌که سرانجام دیر یا زود هر مالایی می‌باید خود را با اسلام وفق دهد درک کردند. بنابراین، زمانی که تألیفات و نوشته‌های اصلاح‌طلبان و اخلاف (نسل‌های بعدی) آنها، تعدادی روبه افزایش از مالایی‌های تحصیلکرده را نسبت به این واقعیت آگاه کردند که مهاجران چینی و هندی غیرمسلمان، در شبه جزیره، درصدد به دست گرفتن کنترل حیات اقتصادی

1. Ahamad Rashid Talu

2. Judith Nagata, *The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and their Roots*, Vancouver, 1984.

(شکوفایی اسلام در مالزی: اصول‌گرایان مذهبی جدید و ریشه‌های آنان)

سرزمین‌های مالایی هستند و فرزندان سرزمین‌های مالایی را به سمت نواحی روستایی پس می‌رانند، اسلام به عاملی مؤثر برای پیدایش و گسترش ناسیونالیسم بدل شد. این عبارت، که مالایی بودن یعنی مسلمان بودن، تقریباً پیامد اجتناب‌ناپذیر این افزایش خودآگاهی بود. تنها معدودی از روشنفکران شهامت و جسارت به چالش کشیدن و زیر سؤال بردن این مفهوم را داشته‌اند.

برداشت‌ها و نظریات متفاوت درباره ادبیات اسلامی

تحت تأثیر برنامه‌های آموزشی استعماری، باسوادی و به‌دنبال آن تقاضا برای مَوَادِ خواندنی در سرتاسر قلمرو گویش مالایی افزایش یافت. در مناطق تحت کنترل انگلستان اصلاح‌طلبان، همزمان، با سنت‌گرایان و نیز با سکولاریست‌ها، به منظور کسب موضع و موقعیت برتر در حیات فرهنگی و ادبی به رقابت پرداختند. در ادبیاتی که در قرن بیستم در جزایر هند شرقی هلند به‌وجود آمد، اسلام، به دشواری، به عنوان یک مضمون به‌کار گرفته شد.

از نظر سیاسی، تنگهٔ مالاکا و دریای چین جنوبی مرزهای اصلی میان هند هلند و ایالات مالایی^۱ و سایر مستعمرات انگلستان در منطقه بودند. اما از نظر فرهنگی، این دریاها و داخلی درون مرزهای قلمرو مالایی بودند که مهاجرت‌های بی‌وقفه به پیش و پس در آنها اتفاق می‌افتاد. همین امر، به عنوان مثال، این نکته را که چرا بسیاری از نویسندگان و روزنامه‌نگاران مالزیایی امروز ریشهٔ سوماترایی دارند توضیح می‌دهد. به موازات موقعیت دوگانهٔ مالایی، یعنی حضور همزمان زبان‌های کهنه و نو، دو سنت در مراکز قدرت اقتصادی و سیاسی - در کوالالمپور^۲ و سنگاپور^۳ و میدان^۴ از یک سو

1. Straits settlements مستعمرات آسیای جنوب شرقی انگلستان

2. Kuala Lumpur

3. Singapore

4. Medan

و در جاکارتا^۱ و سورابایا از سوی دیگر در حال شکل‌گیری بود. نویسندگانی که خود را جزئی از سرزمین‌های اصلی مالایی و میراث ویژه آن می‌دیدند، کوشیدند تا هویت مالایی خویش را از طریق اسلام جستجو کنند؛ دیگران، با جهت‌گیری و گرایش‌های سکولاریستی و به همان نسبت وابسته میراث‌های بومی و فرهنگ غربی، ترجیح دادند با تعقیب و پیروی از گونه‌های غربی، الگوهای نوشتاری غربی را با آموزه‌های اسلامی تلفیق کنند.

برای مالایی‌ها در ایالات مالایی و سایر مستعمرات آسیای جنوب شرقی انگلستان و بعدها در مالزی، وجود یک سیاست فرهنگی کاملاً مشخص، ابزاری بسیار مهم تلقی می‌شد تا از طریق آن یک فرهنگ ملی وحدت‌بخش، مطابق ارزش‌های مالایی، بنیاد نهاده شود. در دهه‌های پنجاه و شصت قرن بیستم، «قدرت مالایی» نافذترین شعار در تحمیل ارزش‌ها و عقاید مالایی بر کشور جدید و ایدئولوژی مستقل ملی آن بود. در دهه‌های هفتاد و هشتاد قرن بیستم، نویسندگان مالایی مواضع خود را مجدداً تنظیم و تدوین کردند؛ بیش از هر وقت دیگر، آنها بر اهمیت اسلام، به مثابه عنصر ضروری فرهنگ مالایی، تأکید کردند و به این ترتیب، بخش اسلامی میراث مالایی اصلاح و تقویت گردید و انواع بسیار متنوعی از سازمان‌های اسلامی موفق شدند تا مالایی‌ها را تحت لوای اسلام متحد کنند.

مسأله روشنفکران مالایی این بود که چگونه مخاطبان خود را با Sastra Islam (ادبیات اسلامی) - نوعی از نوشتار که ارزش‌های اسلامی را حفظ و مفاهیم آن را منعکس می‌کرد و توسط مسلمانان متقی با قلب‌هایی پاک و مصفاً خلق می‌شد - تحت تأثیر قرار دهند.

مناظرات و بحث‌های جاری میان شانون احمد^۲، که بی‌هیچ شبهه محترم‌ترین و معززترین نثرنویس نیمه دوم قرن بیستم است، و دانشمند و منتقد ادبی، قاسم احمد، عموماً به عنوان نمونه‌ای بارز از طرح مشکلات و سؤالات در تعریف ادبیات اسلامی (Sastra Islam) تلقی شده‌اند. در نظر

شانون، وظیفه نویسنده، در وهله اول، کشف نظام و سامانی است که خداوند در این جهان آفریده است تا از این طریق بتواند نسبت به حقیقت و جمال و خواست الهی بصیرت و شناخت کامل پیدا کند و سپس از این شناخت و معرفت، به عنوان منبع اصلی آفرینش ادبی، بهره گیرد؛ و این همه، تنها زمانی امکان پذیر خواهد بود که انسان دقیقاً پیرو قرآن و حدیث و شریعت باشد. شانون و پیروان او مدعی هستند که نوشتن شکلی از «عبادت» است. نه «هنر برای هنر» و نه «هنر برای جامعه» (دو شعاری که همه تحصیلکردگان در جهان قلمرو مالایی از دهه پنجم قرن بیستم با آن آشنا شده بودند)، هیچ یک نباید هدف غایی تلقی شود؛ بلکه آنچه در این مورد هدف غائی است «هنر برای خدا» ست (seni kurena Allah). چنین هنری، تنها در صورتی به وجود می آید که قلب پاک باشد و همه مناسک و شعائر مذهبی به نحوی شایسته انجام گرفته باشد.

اعتراضات قاسم احمد نسبت به نظرگاهها و عقاید شانون در دو نکته اصلی خلاصه می شود: اول این که زیستن همچون یک مسلمان خوب و تلاش برای پی بردن به مشیت و اراده خداوند کافی نیست؛ آنها که می کوشند به ادبیات اسلامی شکل ببخشند و از آن دفاع کنند، باید نسبت به قوانین، مفاهیم، منابع، اصول و قواعد و ابزارها و شگردها و تدابیری که در تنظیم آثار هنری به کار می رود صریح باشند؛ چیزی که صرفاً از طریق سرکوب و مهار شور و شوق آفرینش امکان پذیر می گردد. دوم این که، نویسندگان مسلمان به راحتی، ادبیاتی را که غیرمسلمانان می نویسند نادیده می گیرند و چه بسیارند آثار ادبی که غیرمسلمانان نوشته اند و دارای ارزش هایی هستند که هنوز هم برای جامعه اسلامی و به طور کلی برای جامعه بشری سودمند است. چنین ملاحظاتی، شفیع ابوبکر^۱، یکی دیگر از مباحثه گران برجسته، را واداشت تا اظهار عقیده کند که: شاید بهترین راه، عدم تلاش برای دست یافتن به تعریفی دقیق از ادبیات اسلامی باشد؛ شاید گذشته از همه این

1. Shafie Abu Baker

حرف‌ها و بحث‌ها، صرف نوشتن با قلبی پاک و نیتانی زاهدانه و پرهیزگارانۀ کافی باشد. واضح است که چنین ملاحظات و مباحثاتی صرفاً به ادبیات و خصایص و ضرورت‌های کیفی آن مربوط نمی‌شدند، بلکه همچنین با اموری سیاسی در ارتباط بودند که در نوع خود بیانگر تلاشی دیگر در راستای تحکیم موقعیت مالایی‌ها و فرهنگ مالایی در داخل جامعهٔ چند نژادی مالزی است. این امر، گرما و شدت بحث‌ها را نیز آشکار می‌سازد. بی‌تردید، این تنها ادبیات اسلامی نبود که مورد بحث و مناظره قرار گرفت، بلکه آثار منشور و منظوم (شعر) نیز که در همهٔ انواع نشریات و مجلات با طیف وسیع و گوناگونی از خوانندگان انتشار می‌یافتند، همان آزمون را از سرگذراندند. هر از گاهی، مهم‌ترین و قابل‌اعتنا ترین آثار نثر و نظم گردآوری شده‌اند؛ منتخباتی از داستان‌های کوتاه از قبیل: «Sebuah Lampu Antic» Tuhan; Bagaimana Ku cari-Mu (1979) Anas (1983). در میان رمان‌ها Muhammad Ahkhir نوشتهٔ (1984) K. Hadimaja و Al-Syiqaq I (1985) و Tok Guru (1988) نوشتهٔ شانون احمد، اغلب، به عنوان نمونه‌هایی قابل توجه از ادبیات اسلامی شناخته شده‌اند. حداقل، با تأثیرگذاری مشابهی با این آثار منشور، آثار منظوم است که در اواخر دههٔ هفتم قرن بیستم ظهور می‌کند. اشعار معروف در منتخب آثار^۱ برگزیدهٔ حمزهٔ همدانی (1984) و در مجموعه آثار شاعران متعدد، به عنوان مثال منیفستو^۲ سرودهٔ Suhor Antarsaudara (۱۳۵۵ ش)، کاهایا^۳ سرودهٔ محمد عشاری^۴ (1977) و عین سرودهٔ کمالا^۵ (1983) در دسترس قرار دارند. آثار شعری ادبیات اسلامی، معمولاً، دربارهٔ قهرمانی است که، پس از یک بحران عمیق، توبه می‌کند و به یک مسلمان متدین و خوب بدل می‌شود. موضوع مورد توجه این نوع اشعار، معمولاً مسألهٔ رابطهٔ بین خدا و انسان -

1. Tuhan, kita beginu dekat

2. Manifesto

3. Cahaya

4. Ashaari, Muhammad

5. Kemala

مطابق سنت حمزه پنسوی و امیرحمزه - است که غالباً در لفافه تک - گویی‌های شاعر با خداوند، در تلاش دردناک برای خودشناسی، بیان می‌شود.

در اندونزی، نویسندگانی که مدعی الهام‌گرفتن از تجارب و آموزه‌های اسلامی‌اند، نقش کم‌اهمیت‌تری در شکل‌بخشیدن به معیار^۱ ادبیات ملی ایفا می‌کنند. تا پیش از جنگ دوم جهانی مقرر نبود که اسلام هیچ‌گونه نقشی در زندگی فرهنگی تحت‌ممیزی و نظارت دولت، که در آن ادبیات اسلامی پا به هستی گذاشت، ایفا نماید. فعالیت‌ها در مجامع اسلامی [در آن‌زمان] عمدتاً به ویرایش و چاپ متون قدیمی و تألیف رسالات کتاب مانند محدود و منحصر بود. در آثار ادبی منتشر شده در باتاویا^۲، اسلام، صرفاً، مضمونی حاشیه‌ای (اگر اصلاً بتوان آن را یک مضمون تصور کرد) بود. سکولاریست‌ها در ممیزی معتقد بودند که تجربه مذهبی، صرفاً، موضوعی شخصی است و نه اجتماعی. در همین جا باید دو نفر را مستثنا کرد: یکی امیرحمزه و دیگری همکا^۳. این‌که هر دو سوماترایی بوده‌اند به هیچ وجه تصادفی نیست. امیرحمزه شاعر (۱۲۹۰ - ۱۳۲۵ ش)، شاهزاده‌ای مالایی از ساحل شرقی سوماترا بود که از میراث مالایی خود الهام می‌گرفت. او از استعارات و تشبیهاتی که پیرامون جستجوی شخصی وی را برای یافتن خدا احاطه کرده بود و عمیقاً اشعار حمزه پنسوری را بازمی‌تاباند استفاده می‌کرد. اشعار او سرگشته میان سنت و نوگرایی (جمع‌آوری شده در ۱۹۳۷ *Njanjisoenji* و ۱۹۴۱ *Boeah Rindos*) هنوز هم بحث‌انگیز است و در مالزی و اندونزی خوانده و حفظ می‌شود. اما، همکا (۱۲۸۳ - ۱۳۶۰ ش) چهره‌ای حتی به مراتب میانه‌روتر است. وی در مجامع اصلاح‌طلب سوماترا رشد کرد و به یک معلم مذهبی با نفوذ بدل شد. کتاب‌های متعدد وی درباره موضوعات مذهبی، هم در شکل و هم در محتوا، گویی در ادامه سنت

1. canon

2. Batavia

3. Hamka

مالایی «کتاب» نگاشته شده‌اند. اما او، در عین حال، با تألیف رمان‌هایی نظیر *Merantau ke Deli* (1939) و *ka'bah Diba wah lingkun gan* (1938)، در زندگی نوظهور ادبی نیز سهیم بود. این رمان‌ها، صرفاً، به طرح مسائل اسلامی می‌پردازند و هنوز هم وسیعاً در قلمرو مالایی خوانده می‌شوند و در مالزی به مثابه بارقه‌های تجلی و ظهور ادبیات اسلامی تلقی می‌شوند. در اولین مرحله استقلال اندونزی، بین سال‌های ۱۹۴۵/۱۳۲۴ ش و ۱۹۶۳/۱۳۴۲ ش، روشنفکران مسلمان، برای تنظیم و تبیین نظرات و دیدگاه‌هایشان در باب ادبیات، مجال و فرصت کافی به‌دست آوردند. آنها سازمان‌های چندی راه، که مستقیماً وابسته به احزاب سیاسی بودند، به‌وجود آوردند. اما این سازمان‌های گوناگون اسلامی، هرگز، موفق به کسب مقام رهبری در صحنه ادبی جاکارتا و سرزمین‌های ماورای آن نشدند. در آخرین سال‌های حاکمیت آنچه نظم قدیم^۱ خوانده می‌شد، این سازمان‌ها، به سبب این‌که با تمام وجود از تلاش‌های رئیس‌جمهور سوکارنو در راه ایجاد یک فرهنگ ملی حمایت نکردند، از سوی کمونیست‌ها و ملی‌گرایان به‌شدت مورد انتقاد قرار گرفتند. این انتقادها در سال ۱۹۶۲/۱۳۴۱ ش، زمانی که همکا به سرقت ادبی متهم شد، به اوج رسید. در آن وقت وی یک رهبر مذهبی مورد احترام بود. مخالفان او ادعا کردند که یکی از رمان‌های او با عنوان *Tenggelamnya kapal uander wijck* (که اولین مرتبه در سال ۱۹۳۸ منتشر شد) ترجمه و قیچی از یک رمان مصری نوشته منفلوطی است (که او نیز مدل داستان‌ش را از یک نویسنده فرانسوی به نام A. Carre اقتباس کرده بود).

همکا، براساس سنت ترجمه و اقتباسی عمل کرده بود که به زمان رانیری و پیش از او تعلق داشت؛ سنتی که چندان از سوی دشمنان او مورد تأیید نبود. همان کسانی که دفاعیه وی را نیز همچون حمایتش از فرهنگ ملی غیراسلامی موردنظر سوکارنو، بی‌رمق و نامسئولانه می‌یافتند.

در اولین سال‌های برقراری نظم نوین^۱، حفظ پیوند با مذهب از سوی رژیم، به مثابه پادزهری در برابر جنبش کمونیستی مغضوب، قویاً مورد حمایت و تشویق قرار گرفت و این فرصت مناسب دیگری بود تا اسلام، بار دیگر، به چهره‌ای شاخص در صحنه ادبی بدل شود. تفکر اسلامی در اندونزی و مرکز آن، قالب‌ها و اشکال جدی و حادثی را، که مشخصه موقعیت مالزیایی [ادبیات] است، به خود نگرفت. در مجموع، متفکران و منتقدان و نویسندگان، از تعلیمات و آموزه‌های جزمی، که در سرزمین‌های اصلی مالایی رایج شده بود، برکنار ماندند. این اعتدال و میانه‌روی، به گونه‌ای مهیج، در چارچوب یک طرح داستانی پرکشش، در نمونه مشهور *Langit makin mendung* نشان داده شده است؛ داستانی کوتاه نوشته Ki Panji Kusmin که به سال ۱۳۴۷/۱۹۶۸ ش در نشریه‌ای ادبی به چاپ رسید.

این داستان از سوی مسلمانان کفرآمیز تلقی شد، چرا که در آن، خدا و [حضرت] محمد(ص) به عنوان موجودات بشری فرض شده‌اند. سرانجام H.B. Jassin، ویراستار مجله که خود مسلمان معتقد بود، به دادگاه فراخوانده شد و، پس از یک محاکمه بیشتر تبلیغاتی، دادگاه بی‌هیچ تصمیمی خاتمه یافت. مسلمانانی که، برای اثبات و تأیید اتهام کفر و توهین به مقدسات، به دادگاه فراخوانده شده بودند (همکا یکی از آنان بود) نتوانستند اتهامات خود را به صورتی مشخص و قانع کننده ارائه کنند. وقتی این موضوع آشکار گردید، بسیاری از روشنفکران برجسته مسلمان بر این عقیده شدند که آزادی هنری باید مورد احترام قرار گیرد و این که زندگی مذهبی یک موضوع شخصی و فردی است و نباید به زندگی عمومی راه یابد. اما، علی‌رغم این حادثه، اسلام، تدریجاً و به موازات نقش گسترده‌ای که به‌طور کلی در زندگی سیاسی و فرهنگی ایفا می‌کرد، در زندگی ادبی اندونزی نیز جایگاهی برجسته‌تر و شاخص‌تر یافت. در اندونزی نیز، مانند مالزی،

دوگانگی سنتی میان آثار منظوم و منشور آشکار است. در سایه امیرحمزه، شاعرانی نظیر زواوی اِمرُن^۱، (Nenekmayangku airmata, Jakarta 1985) و امها آینون نجیب^۲ (99 untu untuk Tuhanku, Bandung, (1983) و سوترجی کلثوم بچری^۳ (O amuk kapak, Jakarta, 1981) به کشف رابطه میان انسان و خدا، در قالب عواطف و تجارب فردی، با زبان و لحنی غنایی، پرداختند که کاملاً با شیوه شعرخوانی مردم^۴ سازگاری داشت. در اینجا نیز، همچون مالزی، اشعار ملهم از اسلام، هم از شاعران مشهور و بنام و هم از شاعران ناشناخته، به فراوانی در بسیاری از نشریات و مجلات یافت می‌شوند. عنصر شفاهی، بیش از پیش، در جریان شعرخوانی عمومی که اشعار به آواز خوانده می‌شوند یا در قالب‌های نمایشی به اجرا گذاشته می‌شوند (bazanji) معروف نمونه خوبی از این قبیل اجرا هستند) به اشعار مدرن راه می‌یابند. در خصوص آثار منشور، داستان‌های کوتاه و رمان‌هایی که دقیقاً با الهام از اسلام و قرآن نوشته شده‌اند، نقش بسیار محدودی در ادبیات مدرن اندونزی ایفا می‌کنند. در این مورد باید به آثار نویسندگان داستان‌های کوتاه، همچون محمد دیونگرو^۵، جمیل سوهرمن^۶ و به ویژه داناترو^۷ Adam ma'rifat (1982)، اشاره کرد. انتظار می‌رود، با تجدید حیات ارزش‌های اسلامی، بر تعداد نویسندگانی که در این عرصه خاص از ادبیات کار می‌کنند افزوده شود.

ادبیات اندونزی، در مقایسه با نظم و نثر مالزی که تا حدی قابل پیش‌بینی و خشک و بی‌روح است، و البته این ارزیابی معمولاً به اثری تعمیم می‌یابد که مظهری از ادبیات اسلامی باشد، به‌طور کلی شادتر و پیچیده‌تر و بدیع‌تر و چالش‌برانگیزتر است؛ به عنوان مثال، این خشکی آثار ادبی از نوعی دیگر است؛ طنز و ایهام‌های ادبیات حاشیه‌ای [یعنی اندونزی،

1. D.Zawawi Imron

2. Emha Ainun Nadjib

3. Sutarji Calzoum Bachri

4. public recitation

5. Muhammad Diponegoro

6. Jamil Suherman

7. Danatro

سرزمینی که بعداً استقلال یافت] جانشین خشکی و اندوه [ادبیات] سرزمین اصلی [مالزی] گردیده است.

مقالات ممتاز و برجسته: ۱. ا. ناویس^۱، یکی دیگر از نویسندگان اندونزیایی، که یک بار متهم به کفر گردید، تصویری خوب از شکاف و گسستگی^۲ ای است که میان [ادبیات] سرزمین حاشیه‌ای [اندونزی] و اصلی [مالزی] در مفهوم پردازی ادبیات اسلامی پدید آمده است.

کسی که زمانی به کفر و توهین به مقدسات متهم شده بود، در این خصوص، تصویری خوب از شکافی ارائه می‌کند که میان مناطق حاشیه‌ای و سرزمین اصلی در زمینه مفهوم پردازی ادبیات اسلامی در حال گسترش است. ناویس ادعا می‌کند که یک نویسنده، هرگز، نباید دنباله‌رو قواعد و مقررات باشد، بلکه برعکس باید به این چیزها به مثابه موانع و بازدارنده‌ها بنگرد. وظیفه نویسنده تأیید و همسویی با عقاید و نظرات خواننده نیست، بلکه وظیفه او به چالش کشیدن آنهاست.

موقعیت و شرایط امروزی

در این جهت‌گیری [ادبیات] اندونزیایی نسبت به ادبیات اسلامی، به مثابه یک عنصر مخرب، تفاوت عمده آن با ادبیات مالزی نیز نهفته است. این تفاوت، عمدتاً، براساس جایگاهی که ادبیات در این دو کشور دارد قابل توضیح است. در مالزی، ادبیات، اساساً، به عنوان ابزاری برای خلق یک فرهنگ ملی و، در مفهومی وسیع‌تر، ابزاری برای مبارزه سیاسی تلقی می‌شود و از آن انتظار می‌رود تا در جامعه‌ای متکثر از نظر انرژي، موقعیت مالایی‌ها را در برابر دیگر گروه‌ها تحکیم بخشد. [در آنجا] نویسندگان خود را عمیقاً درگیر تحولات اجتماعی احساس می‌کنند.

اما در اندونزی، به ادبیات صرفاً یک نقش حاشیه‌ای داده شده است؛ و این در حاشیه ماندن، برای نویسندگان آنها، آزادی تجربه را فراهم کرده است.

1. A. A. Navis

2. gap

زبان در هر دو یکسان است، اما کارکردها و نیات، به سبب تفاوت در مصادیق ارجاعی آنها، با یکدیگر متفاوت است. در این واقعیت، که علی‌رغم این همه، کار نویسندگان اندونزیایی در حاشیه سرزمین‌های مالی، اغلب، توسط نویسندگان مالزیایی در سرزمین مرکزی بیش از سایر راه‌ها و شیوه‌ها به عنوان الگو مورد استفاده قرار می‌گیرد، طنزی گزنده نهفته است. تنش ناشی از قومیت مشترک مالایی در میان سرزمین‌های اصلی و حاشیه‌ها باقی می‌ماند، همچنان که نقش دوگانه زبان مالایی تداوم می‌یابد. اسلام، بارها و بارها، شکاف این تنش‌ها را پُر کرده است.^۱

۱. برای اطلاع بیشتر در این زمینه به مقاله «اسلام: اسلام در جنوب شرقی آسیا و اقیانوس آرام» در *دائرة المعارف جهان نوین اسلام* مراجعه کنید.

منابع

1. Abdullah, Munshi. *The Hikayat Abdullah* (1849)
Translated by A. H. Hill. Kuala Lumpur, 1970.
<حکایت عبداللہ (۱۸۴۹)>
2. Drewes, G. W. J. *Directions for Travellers on the Mystic Path*. The Hague, 1977.
<راهنمای سالکان طریق تصوف>
3. Hamka. *Tenggelamnya kapal van der Wijck dalam polemik*. Jakarta, 1963.
4. Ismail Hamid. *The Malay Islamic Hikayat*. Bangi, Selangor, Malaysia, 1983.
<حکایت اسلامی مالزی>
5. Jassin, Hans B. *Polemik: Suatu pembahasan sastra dan kebebasan mencipta berhadapan dengan undang 2 dan agama*. Kuala Lumpur, 1972.
6. Kratz, Ernst U. "Islamic Attitudes toward Modern Malay Literature." In *Cultural Contact and Textual Interpretation*, edited by C. D. Grijns and S.O. Robson. Dordrecht, 1986.
<نگرش‌های اسلامی نسبت به ادبیات نوین مالزی>
7. Maimunah Mohd and Ungku Tahir. *Modern Malay Literary Culture: A Historical Perspective*. Singapore, 1987.
<فرهنگ ادبی جدید مالزی از بُعد تاریخی>
8. Milner, A. C. "Islam and the Muslim State." In *Islam in South-East Asia*, edited by M. B. Hooker, pp. 23-49. Leiden,

1983.

<اسلام و حکومت مسلمانان>

9. Naguib al-Attas, Syed. *The Mysticism of Hamzah Fansw.*
Kuala Lumpur, 1970. <تصوف حمزه فانسور>

10. Roff, William R. *The Origins of Malay Nationalism.*
New Haven, 1967. <ریشه‌های ملی‌گرایی مالزی>

11. Shahnnon Ahmad. *Kesusasteraan dan Etika Islam.*
Malakka, 1981.

فهرست اعلام

(اشخاص، مکانها، اقوام و قبایل، ادیان و فرق، مؤسسات و مراکز، زبانها)

آسه، ۲۳۱، ۲۳۴	آتاترک، هفده، ۶۴، ۹۴
آسهنی، ۲۳۱	آخوندزاده، میرزا فتحعلی، ۱۵۹
آسیا، ۵۳	۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴
آسیای جنوب شرقی، سیزده، ۲۲۷	آخوندوف ← آخوندزاده
۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۶، ۲۴۰	آدم(ع)، ۲۴، ۱۹۱
آسیای مرکزی، چهارده، پانزده، ۱، ۲	آدمیت، فریدون، ۲۲۳
۳، ۴، ۷، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۸۸	آدیس آبابا، ۲۴، ۲۸
۱۳۱	آذربایجان، ۳
آسیای مرکزی و قفقاز، ۱۴	آذری طوسی، ۱۹۰
آسیای میانه، ۸۸، ۱۵۹	آراگون، ۱۷۲
آفریقا، ده، ۲۲، ۲۳، ۲۹، ۳۷، ۳۸	آبروی. آرتور جفری، ۳۰
۴۱، ۸۷، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۲۲	آرتور شاه، ۱۷۲
آفریقای جنوبی، ۳۱، ۳۲، ۴۵، ۴۶	آرنولد، سر توماس، سیزده
آفریقای شرقی، ۱۹، ۲۰، ۲۳	آرین پور، یحیی، ۱۶۲، ۲۰۸
آفریقای شمالی، ۴۱، ۴۸	آزاد، ابوالکلام، ۶۲
آفریقای غربی، ۱۹، ۳۸، ۴۶، ۴۸	آزرم خراسانی، نعمت، ۱۹۷
آکادمی شبلی، ۶۱	آژند، یعقوب، ۲۲۱
آکسفورد، یک	آسانی، علی س.، ۵۱

ابن کاتب، ابوالعلاء عطاء بن یعقوب،	آگهی، ۵، ۴
۱۹۰	آل احمد، جلال، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۱،
ابن مقفع، ۱۸۱	۲۱۳، ۲۰۸
ابن ملجم، ۱۸۷	آل احمد، شمس، ۱۶۱
ابن ندیم، ۱۷۵	آل عثمان، ۷۸
ابوالحسنی، علی «منذر»، ۱۷۹،	آموزگار، زاله، ۱۶۹، ۱۷۸، ۱۸۰
۲۱۴، ۱۹۷	آناتولی، ۷۹
ابوالفتوح رازی، ۱۸۴	آندرز جفسکی، ۲۷، ۲۹، ۳۰
ابوالفرج اصفهانی، ۱۷۴	آهین جان، قاسم، ۱۶۱
ابوالفرج رونی، ۱۷۸، ۱۹۰	آی بک، ۱۲
ابوالفضل (ع)، ۱۸۷	آیتامتوف، چنگیز، پانزده، ۱۱، ۱۲،
ابوالفیض خان، ۷	۱۳
ابوالقاسمی، محسن، ۱۷۲، ۱۸۰	آیتی، محمد ابراهیم، ۱۷۵
ابو تمام، ۹۹	ائمه (ع)، پانزده، ۱۳
ابودرداء، ۱۸۷	ابتهاج، هوشنگ، ۱۵۵، ۱۵۶
ابوسعید ابی الخیر، ۱۸۴	ابراهیم (ع)، ۱۸۷
ابوطالب (ع)، ۱۸۷	ابلیس، ۴۶، ۱۸۷
ابوطالب مکی، ۲۰۲	ابن بزاز، ۱۸۵
ابومسلم، ۷، ۱۷۶	ابن بطوطه، ۱۹۱
ابو ثواس، ۹۹، ۱۷۴	ابن تغری بردی، ۱۹۶
ابوهریره، ۱۸۷	ابن جزله، یحیی بن عیسی، ۱۸۵
اتحادیه عرب، ۱۲۴	ابن سعد، ۱۸۷
اتیوپی، ۱۹، ۲۲، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۳۱،	ابن سینا، ۸۸، ۱۲۲، ۱۷۱، ۱۴۹، ۱۸۴
۳۶	ابن طفیل، ۱۰۱
احمد الهادی، ۲۳۷	ابن عربی، ۲۳۲
احمد بن مسعود (خواجہ عمید)،	ابن قتیبه، ۹۸

اروپایی، ۲۳۷	۱۴۵
اروسی، ۲۶	احمد بن نصرالله، ۱۸۵
اریتره، ۲۱	احمد حمدی تانپینار، ۷۵، ۹۶
ازبک، ۴، ۶، ۱۰، ۱۷	احمدخان، ۵۱
ازبکستان، چهارده، ۱، ۲، ۱۶، ۱۹۲، ۱۹۵	احمد رشید تالو، ۲۳۸
ازهر، ۱۱۶	احمد شوقی، ۱۰۴، ۱۱۶
أسامه بن مُنْقِذ، ۱۰۲، ۱۰۳	احمد عبدالمؤطی حجازی، ۱۰۴
اسپانیا، ۹۸، ۱۰۱	احمدنژاد، کامل، ۱۹۸، ۱۹۹
استالین، ژوزف، ۱۱	احمدی، احمد رضا، ۱۵۵، ۱۶۱
استانبول، ۷۴، ۷۷، ۸۱، ۸۳، ۸۶، ۸۸، ۹۴	احمدی، حسن، ۲۲۱
استرومف، چهارده، ۶	احمدی، رامین، ۱۶۱
استوری، ۱۷۵	احمدیه، ۶۰
اسدی طوسی، ۱۷۸	اخلاقی، زکریا، ۲۱۹
اسرافیلی، حسین، ۲۱۹	اخوان ثالث، مهدی، ۱۵۴، ۲۰۷
اسعدی، محمود، ۲۲۱	۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۵
اسفندیار، ۱۴۰	ادریس، یوسف، ۱۰۷
اسکات، والتر، ۸	إدوارد سعید، ۷۷
اسکندر، ۴۴، ۴۵	آدونیس، ۱۰۴
اسکندریک منشی، ۱۸۵	اراک، ۲۲۰
اسلامی ندوشن، محمدعلی، ۲۰۸	اردو، ۵۱، ۱۲۲
اسماعیل، ۱۱۷	اژسی، محمد عاکف، شانزده، ۷۶
اسماعیل شهید، ۵۲، ۵۳، ۵۸	۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲
اسماعیلیه، ۲۰۵	ارکین، وحیدوف، ۱۱، ۱۳
اشرف زاده، رضا، ۱۷۳	اژمو، ۱۹، ۲۶
	اروپا، ۸۵، ۱۵۹، ۱۷۱، ۱۷۲
	اروپای مرکزی، ۳۶

اصحاب کھف، ۱۸۷	ام ہریک، ۱۹، ۲۴
اصلان پور، سمیرا، ۲۲۱	امیر المؤمنین علی بن ابیطالب (ع)، ۲
اعتصامی، پروین، ۱۵۲	۲۲، ۲۵، ۳۲، ۳۴، ۱۷۳
اعتماد السلطنہ، محمد حسن خان، ۲۲۴، ۱۸۶	امیر تیمور، ۲، ۷
اعتمادزادہ، محمود، ۱۵۷	امیر حمزہ، ۲۳۳، ۲۴۳، ۲۴۶
اعظم گرہ، ۶۱	امیر شاہی، مہشید، ۱۵۹
اغوز خان، ۷	امیر فجر، میثاق، ۲۲۱
افسری کرمانی، عبدالرضا، ۱۹۴	امیر کیکاوس، ۱۸۴
افشار، ایرج، ۱۸۸، ۲۰۵	امیری فیروز کوہی، ۱۹۳، ۲۰۳، ۲۱۸
افشاریان، ۱۵۰	امیل حبیبی، ۱۰۲، ۱۰۸
افغانستان، ۹۸، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۳۱	امین بنانی، ۱۴۰
اقبال لاہوری، محمد، سیزدہ، ۴۸	امین پور، قیصر، ۲۱۸، ۲۱۹
۵۱، ۵۶، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۹	امین ریاحی، محمد، ۲۰۳
۷۱، ۷۲	انجمن جوانان اسلامی زیمبابوہ، ۲۲
اقیانوس آرام، ۲۴۸	اندلس، ۱۰۱
اقیانوس ہند، ۱۹، ۲۹	اندونزی، سیزدہ، ۲۳، ۲۲۸، ۲۳۰
اکبری، منوچہر، ۲۱۹	۲۳۳، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷
اکوادور، ۲۱، ۲۹	انگلستان، یازدہ، ۵۴، ۸۹، ۲۲۴
اگوستین قدیس، ۱۰۲	۲۲۸، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۰
الجزائر، ۸۹	آوڈہ پانچ، ۶۲
الطاف حسین حالی، دوازدہ، سیزدہ، ۵۵، ۶۴، ۶۵	اوستا، مہرداد، ۲۱۳، ۲۱۸
الغ بیگ، ۲، ۸۸	اوش (رودخانہ)، ۲۱
اللہ آبادی، اکبر، ۶۲	اولیائی، مصطفیٰ، ۲۲۰
الہیار، صوفی، ۲	اومیرس، ۱۷۲
	اویسی، ۵
	اویغون (ازبک)، ۱۱

بانتو، ۲۱	اوین، احمد، ۸۰
بانجارمسین، ۲۳۴	اهل القرآن، ۵۹
بُختری، ۹۹	اهل حدیث، ۵۸
بخارا، ۴، ۸۸، ۱۶۶	اهورا مزد، ۱۳۴
بدایع نگار، ابراهیم، ۲۲۳	ایران، ۸۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴
بدشت، ۲۰۵	۱۶۰، ۱۶۶، ۱۷۶، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰
بدیع الزمان همدانی، ۱۰۰، ۱۱۴	۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۰۳، ۲۲۲
براتی پور، عباس، ۲۱۹	۲۲۳، ۲۲۴
برازاویلی، ۲۱	ایران باستان، ۱۳۵، ۲۱۳
بُراق، ۴۲	ایرانیان، ۱۶۸، ۱۸۸، ۱۹۱
براون، ادوارد، ۱۷۲، ۲۰۳، ۲۲۴	ایرج میرزا، ۱۵۲
براهنی، رضا، ۲۱۵	ایلمنسکی، چهارده، ۶
بریر، ۳۲	باباطاهر، ۱۴۸، ۱۸۶
بریرها، ۱۲۲	بابر ← ظهیرالدین محمد بابر
برگسون، ۶۵	بابریان، ۱۹۰، ۱۹۲
برَو، ۳۲	بابک، ۱۷۵، ۱۷۶
برونشی، ۲۲۸	بابی (باییگری)، ۱۵۱
برهان الدین غزنوی، ۱۴۶	باتاویا، ۲۳۷، ۲۴۳
بریتانیا، ۲۹، ۶۳، ۶۶	بادکوبه، ۲۲۳
بریلوی، سید احمد، ۵۲	بارون روزن، ۱۸۱
بزرگ علوی، ۱۵۷	باشی، بهزاد، ۱۸۰
بشیری، محمود، نه، هجده، ۱۶۶	باقری، ساعد، ۲۱۹
۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۵	باگامویو، ۳۲
بغداد، ۱۲۴، ۱۳۸	بالکان، ۷۳، ۷۹، ۸۷، ۱۳۸
بکتاشیه، ۹۴	بالی، حسین، ۳۵
بکر، سلوی، ۱۲۱	بامداد، محمد علی، ۲۰۴

بھوپال، ۵۸	بلال حبشی، ۱۸۷
بیات، عزیز اللہ، ۱۸۹	بلخی، ۱۸۴
بیات، محمد حسین، ۲۰۲	بلشویک، ۱۱
بیت المقدس، ۴۲	بلقیس، ۱۸۷
بیروت، ۱۰۹، ۱۹۶	بلوک باشی، علی، ۱۸۸
بیرونی، ابوریحان، ۱۲۲، ۱۷۱	بنت اللہ، ۱۱۹
بیڑن، ۱۴۰	بنگال، ۵۲
بیضایی، بہرام، ۱۶۰، ۱۶۱	بنی اسرائیل، ۲۲
بیگی حبیب آبادی، پرویز، ۲۱۹	بوتاس، ۲۰۲
بین النہرین، ۱۲۲	بودائیسیم، ۲۲۸
بینش، تقی، ۱۸۵	بودلہ آثارموز، ۲۸
بیہقی، ۱۸۴	بورنو، ۴۸
پانانی، داود بن عبداللہ، ۲۳۴، ۲۳۵	بوصیری، شرف الدین، ۲۲، ۲۳، ۴۱
پارسی پور، شہرنوش، ۱۵۹، ۱۶۱	بوعلی، ۱۸۷
پاریزی، ۱۹۴	بویس، مری، ۱۸۰
پاکستان، ۶۳، ۶۴، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۱۹۵	بہ آفرید، ۱۷۶
پالم بانگ، ۲۳۴	بہ آفریدیہ، ۱۳۲، ۱۷۵
پالمبانی، عبدالصمد، ۲۳۵	بہائیہ، ۲۰۵
پالمبانی، کما س محمد بن احمد، ۲۳۵	بہار (ملک الشعرا)، محمد تقی، ۱۶۲، ۲۰۶
پاوہ دوکورتی، ۷۷	بہار، مہرداد، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۲
پرتونایلی بُرتاؤ، ۸۱	بہبودی، ۷
پرویز، غلام احمد، ۶۹	بہہانی، سیمین، ۱۵۵، ۱۵۶، ۲۱۷
پسانترن، ۲۲۹	بہرام شاہی، ۱۶۷
پنانگ، ۲۳۷	بہمنی، محمد علی، ۲۱۹
پناہی سمنانی، ۱۸۸	بہ ناکوک، ۱۹۰

- پناهی، مهین، ۱۸۶
 پنجاب، ۳۱، ۵۲، ۶۰، ۱۸۹
 پنسوری، حمزه، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳
 ۲۴۳
 پنی ینگات، ۲۳۵، ۲۳۷
 پورداود، ابراهیم، ۱۷۸
 پورنامداریان، تقی، ۱۷۳، ۲۰۲
 پروهاب، محمود، ۲۱۹
 پوندوک، ۲۲۹
 پهلوی (زیان)، ۱۳۲
 پهلوی (عصر)، ۲۱۷، ۲۲۴
 پیام آزادی، ۲۲۱
 پیامبر اکرم (ص)، دوازده، پانزده، ۲
 ۱۳، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۳۳، ۳۶
 ۴۱، ۴۶، ۵۳، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۹۳
 ۹۹، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۲
 ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۸۶، ۲۰۱
 ۲۳۳
 بیت، ۳۲
 تاتار (خاندان)، ۱۷۸
 تاجیک، ۵، ۱۰، ۱۱، ۱۶
 تاجیکستان، چهارده، ۱، ۱۹۲، ۱۹۵
 نازیان، ۱۷۳
 تاشکند، ۱۰
 تاناناریو، ۲۲
 تانپینار، ا.ه، ۸۱
 تانزانیا، ۲۱، ۲۲، ۱۰۲
 تانگا، ۳۲
 تاورنیه، ۱۹۴
 تجریش، ۲۰۹
 ترابی، ضیاءالدین، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰
 تُردی فراغی، ۴
 ترکستان، ۲، ۵، ۶، ۷، ۸، ۱۰، ۱۱
 ۱۶، ۱۷
 ترکمن، ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۵، ۱۷
 ترکمنستان، چهارده، ۱
 ترکمنستان چین، چهارده
 ترکی، ۷۳، ۱۷۹
 ترکی عثمانی، ۱۲۲
 ترکیه، شانزده، ۳، ۷۵، ۸۱، ۸۵، ۹۲
 ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۱۳۱، ۱۵۹
 ترنگانو، ۲۳۴
 تشیع، ۱۹۲، ۱۹۳
 تفضلی، احمد، ۱۸۰
 تقی زاده، ۱۸۶
 تمه - مازریت، ۲۱
 تندرو صالح، شاهرخ، ۲۱۹
 تنسر، ۱۷۷
 توس، ۲۱۶
 توفیق الحکیم، ۱۲۱
 توفیق فکرت، شانزده، ۷۶، ۸۵، ۸۹
 ۹۱

توللی، فریدون، ۱۵۵، ۲۰۹، ۲۱۵،	جونپوری، علی، ۵۲
۲۱۶	جهان عرب، ۱۵۹
تونس، ۸۹	جیبوتی، ۲۹، ۳۱
تهانوی، اشرف علی، ۶۰	چاچی، بدرالدین، ۱۹۰
تهران، ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۷، ۲۲۰	چادیک، ۴۸
تیموری، ۱۹۲	چالپان، عبدالحمید، پانزده، ۶، ۷، ۸
تیموریان، ۳، ۱	۹، ۱۰، ۱۳
تثوفیل، ۱۷۶	چراغعلی، دوازده، ۵۷
ثعالبی، ۱۷۹، ۱۸۱	چکرالوی، عبداللہ، دوازده، ۵۹
جاحظ، ۱۰۰	چگینی، امامقلی، ۱۷۹
جاکارتا، ۲۴۰، ۲۴۴	چلکوفسکی، پیتر، ۱۴۲
جسامی، عبدالرحمن، ۱۳۲، ۱۳۳،	چوبک، صادق، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹
۱۴۲، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۷۰، ۱۷۶، ۲۲۰	چین، ۱۳۸، ۱۵۹، ۲۲۷
جاوه، ۳۲، ۱۹۱	چین جنوبی، ۲۳۹
جبرائیل، ۴۲	چینی فروشان، صمد، هجده
جرجانی، خطیرالدین، ۱۹۰	حاسب طبری، ابوجعفر محمدبن
جزری، ۱۸۵	ایوب، ۱۸۴
جزیری، عبدالرحمن، ۱۹۶	حافظ، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۶۳، ۱۷۰،
جعفریان، رسول، ۱۸۶، ۱۹۴	۱۷۲، ۱۷۷، ۱۸۹، ۱۹۲، ۲۰۰، ۲۰۳،
جغتایی، ۱۶	۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۷
جلال الدین خوارزمشاه، ۷۹	حافظ ابراهیم، ۱۰۴
جلالی، بیژن، ۱۶۱	حافظ ابرو، ۱۸۵
جماعت اسلامی، ۶۹	حافظ اصفهانی، محمد، ۱۸۵
جمالزاده، محمدعلی، ۱۵۷	حامی، ۱۲۲
جنتی عطایی، ابوالقاسم، ۲۲۵	حائری، عبدالهادی، ۲۲۳
جواهر الکلام، عبدالعزیز، ۱۸۶	حبشه، ۳۵

- حجاز، ده
حجوانی، مهدی، ۲۲۱
حدیدی، جواد، ۱۷۲
حریری، ۱۰۰
حریری، ناصر، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۵
حزب دمکراتیک ازبکستان، ۹
حزین لاهیجی، ۱۸۵
حسرت موهانی، ۶۸
حسن بیک روملو، ۱۸۵
حسن بیگی، ابراهیم، ۲۲۱
حسن صباح، ۱۴۹
حسین بن علی (ع)، ۲۲
حسین بایقرا، ۲، ۳
حسینی، حسن، ۲۱۸، ۲۱۹
حشمت مؤید، ۱۴۳
حضرت محمد (ص) ← پیامبر اکرم (ص)
حقوقی، محمد، ۲۱۵
حقّی، یحیی، ۱۱۷، ۱۲۱
حکاکیان، رؤیا، ۱۶۱
حکیم زاده نیازی، حمزه، پانزده، ۱۲
حکیمی، محمدرضا، ۱۶۸، ۱۷۳، ۱۹۷
حلبی، علی اصغر، ۱۷۳
حمزه اصفهانی، ۱۸۲
حمزه همدانی، ۲۴۲
حمید آراسلی، ۲۲۳
حمید عالم جان، ۱۱
حمیدی شیرازی، ۲۱۵
حنّان الشیخ، ۱۰۶
حوّا، ۲۴
حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۲۱۴، ۲۲۰، ۲۲۱
حیّ بن یقظان، ۱۸۴
حیدرآباد، ۵۷
حیرت سجادی، عبدالمجید، ۱۷۳
خاتمی، محمد، ۲۲۴
خاقانی، ۱۹۲
خالدضیا، اوشاقلینیل، ۸۶
خالده ادیب ادیور، ۹۳، ۹۴، ۹۵
خالقی، زهره، ۱۶۱
خانانات خوقند، ۵
خاورمیانه، سیزده، ۸۷، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۲۱، ۲۲۷، ۲۳۶
خدر دریایف، ۸، ۱۳
خراسان، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۶۷، ۱۸۸، ۱۹۰
خرّمیه، ۱۷۵، ۱۷۶
خسرو، ۱۹۸
خسرو دوم، ۱۳۶
خشایار، ۱۳۴

داگلاس، فدوامالتی، ۹۷	خضرائی، مستوره، هجده
داناترو، ۲۴۶	خلخالی، ابراهیم، ۲۰۴
داناشرشت، اکبر، ۱۷۵، ۱۷۶	خلیج فارس، ۱۳۸
دانش پژوه، محمدتقی، ۱۷۵، ۱۸۶	خلیل بن احمد، ۹۹
دانشگاه اسلامی علیگره، دوازده، ۵۴، ۶۱	خلیلی، اکبر، ۲۲۰
دانشگاه بُسفر، ۹۱	خَنساء، ۹۸
دانشگاه تهران، ۱۸۶	خوئی، اسماعیل، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۰، ۲۰۴
دانشگاه جدید قاهره، ۱۰۵	خواجهی کرمانی، ۱۴۲
دانشگاه سوئد، ۲۰۲	خواجه بهبودی، محمود، ۶
دانشگاه عالی آنکلو محمدی، دوازده، ۵۴	خوارزمشاهی، ۱۸۴
دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۶۶	خوارزمی، ۲، ۲۲۳
دانشور، سیمین، ۱۵۹، ۱۶۱	خواند میر، ۱۸۵
داوری اردکانی، رضا، ۲۰۴، ۲۱۴	خوانساری، احمد، ۲۱۹
دباشی، حمید، ۱۳۱	خوقند، ۴
دبیر سیاقی، ۱۹۶	خیام، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۶۴، ۱۷۲، ۱۸۵
دریار هند، ۱۹۲	۲۲۲، ۲۰۴
دُریک، ۲	خیرالله عصمت‌الله، ۱
درویش، محمود، ۱۰۴، ۱۰۶	خیوه، ۴
دریای جاوه، ۲۲۷، ۲۳۰	دائرةالمعارف فارسی، ۷۳
دریای چین جنوبی، ۲۲۷	دارالاسلام، ۵۳
دریای سرخ، ۱۹، ۲۱، ۲۳، ۳۳، ۹۹	دارالسلام، ۳۲
دستغیب، عبدالعلی، ۲۱۵، ۲۲۱	دارالفنون، ۲۲۱
دشتی، محمد، هجده	دارالمصنفین، ۶۱
دشتی، مهدی، هجده، ۱۶۶	دارالمعلمین، ۲۱۲
	داریوش، ۱۳۴، ۲۰۸

- دکن، ۱۹۰، ۱۹۱
 دلپسندمقدم، پروین، ۲۲۰
 دمشق، ده، ۱۲۴، ۱۹۶
 دنیا زاد، ۱۰۰
 دوانی، جلال الدین، ۱۸۵
 دوبرین، ۱۴۵
 دوساسی، ساموئل، ۷۷
 دوساسی، سیلوستر، ۷۷
 دولت آبادی، محمود، ۱۵۹، ۱۶۱
 دولت آبادی، یحیی، ۱۷۲
 دوما، الکساندر، ۸۰
 دهباشی، علی، ۱۶۰، ۱۸۱
 دهلوی، امیر خسرو، ۱۴۲، ۱۹۰
 ۱۹۱
 دهلی، ۱۹۰
 دیپونگرو، محمد، ۲۴۶
 دیل بیشاپ، ۱۳۵
 دثوبند (حوزه علمیه)، سیزده، ۵۹، ۶۰، ۶۷
 ذوقی، ۵
 راجه خندک، ۲۳۳
 رادفر، ابوالقاسم، ۱۹۴
 رادی، اکبر، ۱۶۰
 راضیه تجار، ۲۲۱
 راقم افندی، ۸۳
 راکعی، فاطمه، ۲۱۹
 رامی، شرف الدین، ۱۷۹
 رانسیری، سیزده، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳
 ۲۴۴
 راوندی، ۱۸۴
 رجائی، احمد علی، ۲۰۴
 رجایی زاده محمود اکرم، ۸۳، ۸۴
 رجب زاده، شهرام، ۲۱۹
 رجب زاده، کریم، ۲۱۹
 رزمجو، حسین، ۱۷۳، ۱۹۷
 رستم، ۱۴۰، ۱۸۰
 رشید الدین فضل الله، ۱۸۵
 رشید رضا، محمد، ۲۳۶
 رضا خانی، ۲۲۲
 رعدی آذر خشی، ۲۱۰
 رفاء، محمد بن علی، ۱۴۶
 رفاعه رافع الطهطاوی، ۱۰۴
 رفیع الدین، ۵۲
 رنان، ارنست، ۷۷، ۷۸
 رواقی، علی، ۱۷۵
 روانی پور، منیر، ۱۵۹
 رودابه، ۱۴۰
 رودکی، ۱۹۵
 روس، ۶، ۹۱
 روسیه، چهارده، ۵، ۷، ۱۱، ۱۵، ۷۹
 روم، ۲۲۴
 رویتیر، ۲۲۴

۸۸، ژاپن	رهگذر، رضا، ۲۲۰، ۲۲۱
ساتیل غائف، ت.، ۱۱	ری، ۱۹۶
سادات ناصری، ۱۷۵	ریاثو، ۲۳۴
سازمان مدارک فرهنگی انقلاب	زال، ۱۴۰، ۱۸۰
اسلامی، ۲۱۹، ۲۲۰	زرتشت، ۱۳۵، ۱۶۹
سازمان ملل، ۱۲۵	زرتشتی (زرتشتیان)، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۷۸
ساسانیان، ۱۳۹، ۱۸۹	زردشت ← زرتشت
ساطع الحُصری، ۱۲۷	زَین، علی، ۱۶۱
ساعدی، غلامحسین، ۱۶۰	زَین کوب، حمید، ۲۱۶
سالاروند، فاطمه، ۲۱۹	زین کوب، عبدالحسین، ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۶، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۲۳
سامانیان، ۱۳۹	زَقوّه، ۲۱
سامی، شمس الدین، ۸۲	زکریابن محمد قزوینی، ۱۸۵
سانسکریت، ۲۲۸	زمانی، محمود، ۱۸۸
سیحان قلی خان، ۴	زمخشری، طاهر، ۱۱۷
سبزواری، حمید، ۲۱۹	زندیان (زندیه)، ۱۵۰، ۱۵۱
سپهری، سهراب، ۱۴۰، ۱۵۴	زنگبار، ۳۳
سپهر، لسان الملک، ۱۸۶	زنگباریان، ۲۲
سپهسالار، علی بن عبدالله، ۱۸۵	زواوی اِمْرُن، ۲۴۶
سجزی، ضیاء الدین، ۱۹۰	زوتنبرگ، ۱۸۱
سدرۃ المنتهی، ۴۲	زولو، ۳۱
سراج، ابونصر، ۲۰۲، ۲۰۳	زیدان، جرجی، ۸، ۱۰۴
سراجی خراسانی، ۱۹۰	زیمباثو، ۲۲
سراج جی. مامنت آتیس، ۷۳	زَین، ۱۱۸
سراندیب، ۱۹۱	
سر توماس آرنولد، ۶۴	
سرزمین هوسه، ۴۹	

سمرقند، ۸۸	سرشار، محمدرضا، ۲۲۱
سمرقندی، ابوالقاسم ابن محمد، ۱۸۴	سرشک، م.، ۲۰۹
سنایی غزنوی، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵	سری وی جایا، ۲۲۷، ۲۳۰
۱۴۶، ۱۶۳، ۱۷۰، ۱۷۶، ۱۷۲، ۲۰۲	سزوار، افشین، ۲۱۹
سند، ۱۸۹، ۱۹۰	سعداوی، نوال، ده، ۱۰۷، ۱۰۹
سند (جزایر)، ۲۳۸	۱۱۳، ۱۱۹، ۱۲۱
سندباد، ۱۰۱	سعدی، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۷۰
سندی، عبیدالله، سیزده، ۵۶، ۶۷، ۶۸	۱۷۲، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۹
سنگاپور، ۲۳، ۲۲۸، ۲۳۷، ۲۳۹	۲۱۲، ۲۱۵
سن لوئی (مدرسه)، ۲۱۲، ۲۱۳	سنگاکی، ۳
سیاروی، حافظ الرحمان، سیزده، ۶۷، ۶۸	سگزی، محمدبن وصیف، ۱۶۷
سوترجی کلثوم بچری، ۲۴۶	۲۰۱
سودان، ده، ۲۰، ۱۰۵	سیلتنه، ۲۸
سورابایا، ۲۳۷، ۲۴۰	سلطان احمد، ۹۴
سوریه، ده، ۱۰۵، ۱۲۲	سلطان حمید، ۸۱
سوکارنو، ۲۴۴	سلطان سلیم، ۷۸
سوماترا، ۱۹۱، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۱	سلطان عبدالحمید، ۷۳، ۸۰، ۸۴
۲۴۳	سلطان عبدالعزيز، ۷۹
سوماترانی، شمس الدین، ۲۳۲	سلطان عبدالمجید، ۷۳
سومالی، ۲۲، ۲۶، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۵	سلوئی بکر، ۱۱۹
سونگهای، ۴۶	سلیمان باقرغانی، ۲
سوهرم، جمیل، ۲۴۶	سلیمان چلبی، ۹۳
سهروردی، ۲۰۲	سلیمان قانونی، ۸۸
سیاوش، ۱۶۳	سلیمانوف، الزاس [الیاس]، پانزده، ۱۱، ۱۳
سید احمد خان هندی، ۵۳، ۵۴، ۵۵	سلیمانی، محسن، ۲۲۱

شیانکاره‌ای، ۱۸۵	۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۷۱، ۷۲
شبلی نعمانی، محمد، دوازده، ۶۱	سید احمدخان، یازده، دوازده
۶۴، ۱۶۹، ۱۷۳، ۱۹۳	سیدعلیمحمد شیرازی، ۱۵۱
شجاعی، سید مهدی، ۲۲۰	سید محمد عبدالحسن، ۳۷
شیخوج، ۲۹	سیرم، ۲
شرقاوی، عبدالرحمان، ۱۱۷، ۱۲۱	سیرلیک، هفده
شعار، جعفر، ۱۸۲	سیستان، ۱۶۷، ۲۰۱
شفیع ابوبکر، ۲۴۱	سیف بن ذی یزن، ۴۴
شفیعی شکیب، مرتضی، هجده	سیفی، سید مصطفی، هجده
شفیعی، ضیاءالدین، ۲۱۹	سیلان، ۱۹۱
شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۶۵	سیلستر، ۷۹
۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۸	سی‌یو، ۳۲
۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۰۳، ۲۰۴	شاردن، ۱۹۳
شکورزاده، ابراهیم، ۱۸۸	شافعی، ابو عبدالله محمد بن ادیس،
شمس، ۱۷۷	۲۳
شمس قیس رازی، ۱۶۷	شافعی (فرقه)، ۳۲
شمس لنگرودی، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۰۳	شاملو، احمد، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۱
شمّنی (اقوام)، ۱۷۷	۱۸۷، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶
شناسی، ابراهیم، هفده، ۷۵، ۷۶، ۷۷	شاو، برنارد، ۱۷۲
۸۵	شاه اسماعیل، ۱۹۳
شوباشی، محمد، ۱۷۲	شاهد چوهدری، ۱۸۹
شوروی، چهارده، پانزده، ۵، ۸، ۱۰	شاهرخی، محمود، ۲۱۹
۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۸۵	شاه‌زمان، ۱۰۰
شهاب‌الدین عبدالله، ۱۸۵	شاه ولی‌الله، یازده، سیزده، ۵۱، ۵۲
شهرزاد، ۱۰۰، ۱۰۱	۵۳، ۵۸، ۶۴، ۶۷
شهرستانی، ۱۶۵	شبا، ۲۱

- شهریار، محمدحسین، ۲۱۸، ۲۱۳
 شهیدی، سیدجعفر، ۱۶۷، ۱۷۳، ۱۷۷
 شیبانی، منوچهر، ۱۵۵
 شیخ اشراق، ۱۸۵
 شیخ بهائی، ۱۸۵
 شیر، ا. ۱۳
 شیرازی، رضا، ۲۲۰
 شیرازی، علی اصغر، ۲۲۱
 شیرانی، حمید، ۱۹۴
 شیرین، ۱۹۸
 شیمل، آنه ماری، ۱۵۰
 صادقی، ۱۶۷
 صالح، الطیب، ۱۱۸، ۱۲۱
 صالح، محمد، ۱۳
 صالحی، بهمن، ۲۱۹
 صبا، ۱۶۲، ۲۰۸
 صحرای سُفلای آفریقا، ۱۹
 صحرای شرقی، تِدا (توبو)، ۲۱
 صدر، آمینه، ۱۱۸
 صدر، بنت الهدی، ده، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱
 صدری افشار، غلامحسین، ۱۸۶
 صدیق حسن خان، دوازده، ۵۸
 صدیقی، غلامحسین، ۱۶۵، ۱۷۵
 صفا، ذبیح الله، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۶۵
 ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۹۵، ۲۰۳
 صفارزاده، طاهره، ۱۵۶، ۱۶۱، ۲۱۹
 صفاریان، ۱۶۶
 صفویان (صفویه)، ۱۳۳، ۱۵۰، ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۲۵
 صفی او، گلرخسار، پانزده، ۱۱
 صلاح الدین، ۷۸
 صلاح عبدالصبور، ۱۰۴
 صلیبیون، ۱۰۲، ۱۷۷
 صوفیه، ۱۴۴، ۲۰۱، ۲۰۲
 صیاد، پرویز، ۱۶۰، ۱۶۳
 ضحاک، ۱۴۰
 ضیائی، محمدصادق، ۲۰۵
 ضیاء پاشا، ۷۵، ۷۹، ۸۰
 ضیاء گوک آلپ، ۶۴، ۷۶، ۹۲
 طارمی، حسن، هجده، ۱۹۳، ۱۹۴
 طاهره قرة العین، ۲۰۵
 طاهریان، ۱۶۶
 طبری، ۱۲۲، ۱۷۱، ۱۸۱، ۱۸۴
 طبری، احسان، ۲۲۲، ۲۲۳
 طه حسین، ده، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۲۱
 طهرانی، شیخ آقابزرگ، ۱۸۶
 طهماسبی، قادر، ۲۱۹
 ظفر علی، ۶۲
 ظهیرالدین محمد بابر، ۲، ۳، ۴
 عابدی، داریوش، ۲۲۰

- عارف، ۱۵۲
عارف‌آف، عبداللہ، پانزدہ، ۱۱، ۱۳
عباسی، ۱۲۵
عباسی‌داکانی، پرویز، ۲۱۹
عبدالحق حامد ترخان، ۸۴، ۸۵
عبدالرحمان اسمائول [اسماعیل]، ۳۱
عبدالرحمن صالح الاشماوی، ۱۱۷
عبدالرسولی، ۱۹۶
عبدالرشید ابراہیم، ۸۸، ۸۹
عبدالرزوف فترت، ۶، ۷
عبدالعزیز، ۴
عبدالقادر، ۵۲
عبدالقادر گیلانی، ۲۳۲
عبدالله افندی، ۹۶
عبدالله بن شعبہ، ۱۷۶
عبدالله بن عبدالقادر مُنسی، ۲۳۶
عبدالله بن علی کاشانی، ۱۸۵
عبدالله بن مقفّع، ۱۸۱
عبدالمالک، ۲۷
عبدالملکیان، محمد رضا، ۲۱۹
عبدہ، محمد، دوازده، ۶۱، ۲۳۶
عبری، ۱۳۲
عبید زاکانی، ۱۸۳
عثمان بن فودی، ۵۰
عثمانی (خاندان)، ۷۸، ۲۲۴
عراق، ۱۰۴، ۱۳۸
عرب، ۸، ۱۲۲، ۹۷، ۲۳۷
عربستان سعودی، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۲۲
عربلو، احمد، ۲۲۰
عزالدین کاشی، ۱۸۵، ۲۰۲، ۲۰۳
عزیزی، احمد، ۲۱۹
عشاری، محمد، ۲۴۲
عطار نیشابوری، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۷۰
۱۷۲، ۱۷۳، ۱۹۱
عطاملک جوینی، ۱۸۵
عطایی، ۳
عطیہ، ۱۱۹
علا، افشین، ۲۱۹
علی بن حزم، ۱۰۱
علی بیگ، ۸۰
علی پور، احمد، ۱۶۱
علیپور، مصطفیٰ، ۲۱۹
علی حاجی، ۲۳۵
علیشیرنوائی، ۳، ۱۸۳
علیگرہ، ۵۵، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۳، ۶۵
عمرانی، غلامحسین، ۲۱۹
عمر بن خطاب، ۶۱
عنبراتین، ۵
عنصری، ۱۷۸، ۲۰۶
عوض اُتار اوغلی، ۴
عوض اف (قزاق)، ۱۲

- عوفی، محمد، ۱۹۰
عیسی یوسف بلاطه، ۱۲۲
عینی، ۱۱
غازان، ۶
غذائی، ۳
غزالی، ابوحامد محمد، ۶۱، ۱۰۲، ۱۴۹، ۱۷۱، ۱۸۴، ۲۳۳
غزالی، احمد، ۱۸۴
غزالی، زینب، ده، ۱۱۱، ۱۱۸، ۱۲۱
غزونیان، ۱۴۴
غزونی، بهرامشاه، ۱۴۵
غزونی، محمود، ۱۸۹
غزنه، ۱۸۹
غزنین، ۱۴۵
غفور غلام، ۱۱
غنی، قاسم، ۲۰۴
الغیطانی، جمال، ده
فاتح طی، ۹۴
فاتح، محمد، ۷۸
فارمر، هنری جورج، ۱۸۰
فاطمه عالیہ خانم، ۸۲، ۸۵
فترت، پانزده، ۷، ۱۰
فخرالدین اسعد گرگانی، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۹۷
۱۹۸
فخرداعی گیلانی، ۲۰۳
فراست، قاسمعلی، ۲۲۱
فرانسه، ۸۵، ۱۰۴، ۱۰۵
فرخزاد، فروغ، ۱۵۴، ۲۱۶، ۲۱۷
فرّخی، ۱۳۹، ۱۷۸، ۱۹۵، ۱۹۶
فرّخیم، ۲۰۶
فرخی یزدی، ۱۵۲
فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۶۳، ۱۷۰، ۱۷۹، ۱۸۰
۱۸۱، ۱۸۹، ۱۹۷، ۲۰۶
فرزام، حمید، ۱۹۷
فرصت شیرازی، محمدنصیر، ۱۸۶
فرّغانه، ۶
فرقت، چهارده، ۵، ۶
فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۶۳، ۱۶۸، ۱۷۳، ۱۹۷، ۲۰۲
فروغی، ۲۱۷
فرهنگستان عراق، ۱۲۴
فرهنگستان‌های دمشق، ۱۲۴
فرّازی، ۴۱
فصیحی، ۱۸۵
فضل بخارایی، ۱۹۰
فلاطوری، ۱۷۵، ۱۷۶
فلاطون بیگ، ۸۳
فولانی، ۳۲، ۳۸، ۳۹، ۴۵
فول فولده، ۳۸، ۴۵، ۴۸، ۴۹، ۵۰
فیتزجرالد، ۱۴۸

فیض احمد فیض، ۶۸	۱۹۶
قاجاریه، ۲۲۱، ۲۲۳	قضاعی، ۱۸۴
قادری، عبداللہ، پانزدہ، ۷، ۸، ۱۰، ۱۳	قطب، ۲
قادریہ (فرقہ)، ۲۴، ۲۹	قمر بنی ہاشم، ۱۸۷
قادیسیہ، ۱۳۸	قنبری، ایرج، ۲۱۹
قادیانی، میرزا غلام احمد، دوازده، ۶۰	کاپلان، محمد، ۸۵
قارص، ۷۹	کاتب بلخی، محمد، ۱۹۰
قاسم احمد، ۲۴۰	کاشانی، سپیدہ، ۲۱۹
قاسم محمد، ۱۱۶	کاشانی، محمد تقی، ۱۸۶
قاہرہ، ۶۱، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۲۳، ۱۲۴	کاشی، افضل الدین، ۱۸۵
۲۳۶	کاظمی، محمد کاظم، ۲۲۰
قائد، یوسف، ۱۰۷، ۱۰۸	کافکا، فرانتس، ۲۲۲
قدسی خراسانی، غلامرضا، ۲۱۸	کاکایی، عبد الجبار، ۲۱۹
قراخانیان، ۱	کالج رابرت، ۹۱
قراعثمان اوغلو، یعقوب قدری،	کالی ماتنان، ۲۲۸
هفده، ۹۴	کامل، ۱۹۹
قرطبه، ۶۶	کانو، ۴۸
قرقیز، ۱۰	کاویان، ۲۲۲
قرقیزستان، چهارده، ۱، ۱۶	کت سینه، ۴۸
قرمطی، ۱۹۶	کتوبه، ۲۱
قزاق، ۸، ۱۰، ۱۶، ۱۷	کتیرایی، محمود، ۲۲۲
قزاقستان، چهارده، ۱، ۲	کربابایف، بردی، ۱۱
قزوه، علیرضا، ۲۱۹	کرد علی، محمد، ۱۲۴
قزوینی، ۱۶۶	کردها، ۱۲۲
قزوینی، عبد الجلیل، ۱۷۱، ۱۸۴	کرمان، ۱۸۸
	کرملی، آناستازماری، ۱۲۴

کرم‌لین، ۲۱۳	کیسمایو، ۳۲
کروچه، ۱۷۳	کیلوا، ۳۲
کریستن سن. آرتور، ۱۸۰، ۱۸۱	کیومرث، ۱۳۶
کسرائی، سیاوش، ۲۰۹	کیوو، ۲۱
کسروی، احمد، ۲۰۹	کیهان، سازمان انتشارات، ۲۲۲
کسروی، موسی بن عیسی، ۱۸۲	گاسپرینسکی، اسماعیل بای، ۶
کِسنگانی، ۲۱	گالا، ۲۶، ۳۲، ۳۵
کِشک، شیخ عبدالحمید، ده، ۱۱۰	گاندی، ۶۴
کشمیر، ۱۹۰	گاوان گیلانی، محمود، ۱۹۰
کعبه، ۶۶	گنوج، ۲۹
کلابازی، ۲۰۲	گجرات، ۳۱، ۱۸۹، ۲۳۱
کلیسای روم، ۱۷۸	گردیزی، ۱۸۴، ۱۹۶
کلیم، ۱۹۳، ۱۹۵	گروگان، حمید، ۲۲۰
کلینتون، ۱۳۹	گلخانی، ۵
کمالا، ۲۴۲	گلستان، ابراهیم، ۱۵۷، ۱۵۸
کمبریج، ۳۰، ۶۴	گلشن کردستانی، ۲۱۳، ۲۱۹
کمبوجیه، ۱۳۴	گلشیری، هوشنگ، ۱۵۸، ۱۶۱
کنتوری، اعجاز حسین، ۱۸۶	گنگوی، رشید احمد، دوازده، ۵۹
کنگره، مؤسسه نشر، هجده	گوار، ۴۷
کنگوانا، ۲۱	گوریچ، ۱۹، ۲۸، ۲۹
کنیا، ۲۶	گوسان‌ها، ۱۳۵
کوالالامپور، ۲۳۹	گوکالپ، ضیاء، شانزده، هفده، ۹۲، ۹۳
کوهی کرمانی، ۱۸۸	گیب، ۱۷۱
کیانیان، ۱۸۰، ۱۸۲	گنومانا، ۱۳۴
کیانی، کیانوش، ۲۱۳	لاتاری، ۲۲۴
کَیپ، ۳۲	

- لازاریست (فرقه)، ۲۱۲
 لاشین، محمود طاهر، ۱۱۵، ۱۲۱
 لامارتین، ۷۷
 لامارک، ۸۱
 لامعی گرگانی، ۱۷۸
 لاهوتی، ابوالقاسم، ۱۱، ۱۷۲
 لاهور، ۵۵، ۶۴، ۱۸۹، ۱۹۰
 لبنان، ۱۹۶
 لریمر، دل، ۱۸۸
 لطفی، ۳
 لمو، ۳۲
 لندن، ۱۰۶، ۱۵۶
 لنین، ۱۱، ۶۴
 لویون، گوستاو، ۱۶۹
 لیتره، ۷۷
 لیدن، ۳۳
 ماداگاسکار، ۲۲
 ماسائومی یوشی، ۸۵
 ماکوا، ۲۲
 مالاکا، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۳۹
 مالزی، سیزده، ۲۳، ۲۲۸، ۲۳۰
 ۲۳۳، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۷
 ۲۴۹، ۲۵۰
 مالی، ۴۷، ۲۴۸
 مالیندی، ۳۲
 مأمون، ۵۳، ۱۶۶، ۱۶۷
 م. امید ← اخوان ثالث، مهدی
 مانوی، ۱۷۷، ۱۷۸
 میاسه، ۳۲
 متولی الشعراوی، محمد، ده، ۱۱۰
 مجلسی، محمدباقر، ۱۸۶، ۱۹۳
 ۱۹۴
 المجمع العلمی العراقی، ۱۲۴
 مجمع الجزایر ریائو، ۲۳۳، ۲۳۴
 ۲۳۵
 محبّ الدین خطیب، ۲۰۵
 محتشم کاشانی، ۱۹۴
 محبوب، محمدجعفر، ۱۴۱
 محدثی، جواد، ۲۱۹
 محسن الملک، ۵۷
 محقق، مهدی، ۲۰۵
 محمد حنفیه، ۲۳۳
 محمدزاده، حمید، ۲۲۳، ۲۲۴
 محمدعلی، محمد، ۲۱۵
 محمد نیاز کامل، ۴
 محمدی نیکو، جلال، ۲۱۹
 محمدی، محمدرضا، ۲۱۹
 محمدیه (طریقه)، ۵۳
 محمود، احمد، ۱۵۸
 محمود، محمود، ۲۲۴
 محمودی، سهیل، ۲۱۹
 محیط طباطبائی، سید محمد، ۲۰۴

مشیری، فریدون، ۲۰۹، ۱۵۵	۲۰۵، ۲۰۶، ۲۲۴
مصاحب، غلامحسین، ۷۳	مختار عوض‌اف، ۸
مصر، ۱۹، ۲۳، ۳۸، ۴۵، ۱۲۲، ۱۰۲	مخمور، ۵
۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۹	میدان، ۲۳۹
مصریان، ۱۰۴، ۱۰۶	مدحت، احمد، ۷۵، ۸۰، ۸۱، ۸۲
مطهری، مرتضی، ۱۷۳، ۱۷۷، ۲۰۴	۸۳، ۸۵
مظفرالدین شاه، ۲۲۴	مدرس رضوی، ۱۴۵
مظهرجان جانان، ۵۳	مرادی، مه‌ری، ۱۶۱
معتدی، سپیده، هجده	مراکش، ۲۳، ۸۹، ۱۰۷
معلم دامغانی، علی، ۲۱۹	مرتضوی، منوچهر، ۲۰۴
معین، محمد، ۱۳۳، ۱۶۴، ۱۷۸، ۲۰۴	مردانی، محمدعلی، ۲۱۹
مغجان جمعه بایولی، ۶، ۱۰	مردانی، نصرالله، ۲۱۹
مغول، ۱۷۷	مرزبان‌راد، علی، ۱۷۳
مغولان، ۱۵۰، ۱۷۷	مرنیا، ۲۲
مفتاح، مهدی، ۲۱۲	مروین هیسکتی، ۱۹
مقدادی، بهرام، ۲۲۵	مزدک (آیین)، ۱۷۶
مقیم، ۵	مزدکی، ۱۷۷
مکائو، ۳۱	مستوفی، حمدالله، ۱۸۳، ۱۸۵
مک‌کوله، ۲۸	المسعدی، ده، ۱۰۸
مکه، ۴۲، ۶۶، ۱۴۵، ۲۳۶، ۲۳۷	مسعودبن ابراهیم، ۱۴۶
ملک فیصل، ۱۲۴	مسعود سعد سلمان، ۱۷۸، ۱۹۰
ملکم‌خان، ۱۵۹، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵	مسلیت، ۲۱
ملکیان شیروانی، ۱۳۳	مشرَب، ۵
ملیبار، ۱۹۱	مشرف آزاد تهرانی، ۲۰۸
ممتاز علی، ۵۶	مشرف، محمود، ۲۰۸
	مشفق کاشانی، ۲۱۹

میان شانون احمد، ۲۴۰	منان رامز، ۶
میبیدی، ۱۷۱، ۱۸۴	منشی زاده، مجتبی، هفده، هجده
میبیدی یزدی، کمال الدین، ۱۸۵	منصوری، فیروز، ۲۰۵
میراحمدی، مریم، ۱۹۴	منقلوطی، ۲۴۴
میرانصاری، علی، ۲۱۲	منلیک دوم، ۲۴
میرجعفری، اکبر، ۲۱۹، ۲۲۰	منوچهری، ۱۳۹، ۱۷۸، ۱۹۵، ۱۹۶
میرخواند، ۱۸۵	منهاج سراج، ۱۸۵
میردرد، ۵۳	منیژه، ۱۴۰
میرزا آقا تبریزی، ۲۲۴	موحد، محمد علی، ۲۰۵
میرزا آقاخان کرمانی، ۲۲۲	مودودی، سید ابوالاعلیٰ، ۶۹
میرزا طویرجان زاده، ۱۱	موزامبیک، ۲۱، ۲۲، ۳۲
میرسید شریف گرگانی، ۱۸۶	موسوی، عبدالجواد، ۲۱۵
میرشکاک، یوسف علی، ۲۱۴، ۲۱۹	موسوی گرمارودی، علی، ۲۱۹
میرعابدینی، ۱۸۸	موگادیشو، ۳۲
میرکیانی، محمد، ۲۲۱	مولانا ظفر علی، ۶۲
میرمحسن، ۱۳	مولوی، جلال الدین محمد، ۶۱
میری، میرهاشم، ۲۱۹	۱۳۳، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۶۵، ۱۷۰
میریام کوک، ۱۱۵	۱۷۲، ۱۷۷، ۲۰۲، ۲۱۵، ۲۱۷
میکین دانی، ۳۲	موله، ماریان، ۱۶۹، ۱۷۸، ۱۸۰
میلانی، ۱۵۹	مومباسا، ۲۳
میلتر، ۲۲۸	مؤمنی، علی، ۱۶۱
مینوی، مجتبی، ۱۷۲، ۱۸۵، ۱۹۷	مونس، ۴
۲۱۲	مونیک، ۶۴
ناتال، ۲۲	مویلحی، محمد، ۱۰۴
ناتل خانلری، پرویز، ۱۹۱، ۱۹۲	مهدوی دامغانی، احمد، ۱۷۸، ۱۹۷
۱۹۳، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۵	مهدوی، یحیی، ۱۸۵

- نادرپور، نادر، ۱۵۵، ۲۰۹، ۲۱۰
 نادرشاه افشار، ۱۵۰
 نادر محمدشاه، ۴
 نادره، ۵
 نادری، نگار، هجده
 ناصح گلپایگانی، ابوالشرف، ۱۸۵
 ناصرالدین شاه، ۲۲۳، ۲۲۴
 ناصرالله، ابراهیم، ۱۰۸
 ناصرخسرو، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۷۰، ۱۷۸، ۲۰۵
 ناصری، ۱۷۱، ۱۸۵
 ناصیف یازجی، ۱۰۳
 نامق کمال، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۹۰
 ناویس، ا.ا. ۲۴۷
 نجف، ۱۱۸
 نجم‌الدین دایه، ۱۸۵
 نجیب، امهالآینون، ۲۴۶
 نجیب محفوظ، ۹۷، ۱۰۶، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۱
 نخشبی، ضیاءالدین، ۱۹۰
 ندوة العلماء (حوزة علمیه)، دوازده، ۶۰
 ندوی، سلیمان، ۶۱
 نذیر احمد، ۵۶
 نسفی، ۱۷۱
 نسفی، سعید، ۴
 نشاطی، ۴
 نصرالله منشی، ۱۷۹
 نصیرالدین طوسی، ۱۷۱، ۱۸۵
 نظام‌الملک طوسی، ۱۴۹، ۱۸۴
 نظامی، حسن، ۶۸
 نظامی گنجوی، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۹۲، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹
 نعلبندیان، عباس، ۱۶۰
 نقشبندیّه، ۵۳
 نکتنی لاهوری، ۱۹۰
 نلدرکه، ۱۸۱
 نتوتوی، محمد قاسم، ۵۹
 نوائی، پانزده، ۳، ۱۳
 نواب ریائو - لینگا، ۲۳۵
 نوربخش، مرتضی، ۲۱۹
 نوری، ابوتراب، ۱۹۴
 نوشین، عبدالحسین، ۱۶۰
 نیانجا، ۲۱
 نیجریه، ۴۷
 نیجه، ۶۵
 نیشابور، ۱۳۸
 نیشابوری، ابوالفتح مظفر، ۱۴۱
 نیکلسون، رینولد، ای، ۱۶۵
 نیل (رودخانه)، ۱۹

نیمایوشیج، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۶۲، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴	همای، جلال‌الدین، ۱۶۸، ۱۷۷، ۲۰۳
نیویورک، ۷۷، ۸۵	همکا، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵
واعظ کاشفی، ملاحسین، ۱۸۵	هند، یازده، ۳۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵
وابتهد، آلفرد نورث، ۸۴	۶۰، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۷۱، ۷۲، ۸۷
وجودیه، (جنبش)، ۲۳۲	۸۸، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۵۰، ۱۸۹، ۱۹۰
وحیدآف، ارکین، پانزده	۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۳، ۲۲۷
وحید دستگردی، ۱۹۷، ۱۹۹	هند جنوبی، ۲۲۸
وحیدی، سیمیندخت، ۲۱۹	هندریک م.جی.مایر، ۲۲۷
وسمقی، صدیقه، ۲۱۹	هند شرقی، ۲۳۸، ۲۳۹
وکیل، وحید، هجده	هندوئیسم، ۲۲۸
وَهْبَةُ الرَّحِيلِي، ۱۹۶	هندوان، ۶۸، ۶۹، ۱۹۱
وهمن، فریدون، ۱۸۸	هندوکش، ۹۹
ویلیام. ال. هنوی، ۱۴۰	هنرجو، حمید، ۲۱۹
هاتف اصفهانی، ۱۵۱	هوسلند، ۳۸
هافکنز، ۳۹	هوسه، ۳۲، ۳۹، ۴۱، ۴۴، ۴۷، ۴۸، ۵۰
هجوری، علی بن عثمان، ۱۹۰، ۲۰۲	هیکل، محمدحسین، ۱۰۳، ۱۱۶، ۱۲۱
هخامنشیان، ۱۸۹	هینلز، جان، ۱۸۰
هدایت، رضاقلی خان، ۲۲۱	یاحقی، محمدجعفر، ۱۷۵، ۱۹۳
هدایت، صادق، ۱۵۷، ۲۱۳، ۲۲۲	۲۲۰
هرات، ۳	یارشاطر، احسان، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶
هراتی، سلمان، ۲۱۹	۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳
حرار، ۲۷، ۲۸	یاشین، ۱۱
هشترودی، محسن، ۲۰۸	یاقوت حموی، ۱۸۵، ۱۹۶
هلند، ۲۲۸، ۲۳۶	

یکتایی، منوچهر، ۱۵۵	یان ریپکا، ۲۰۳
یمینی، ۱۸۵	یروبه، ۴۶
یوسف خاص حاجب، ۲	یسوی، احمد، ۲
یوسف کامل پاشا، ۷۴	یعقوب خان ارمنی، ۲۲۳
یوسف‌نیا، سعید، ۲۱۹	یعقوب‌لیث، ۱۶۷، ۲۰۱
یوسفی، غلامحسین، ۱۶۵، ۲۰۸	یعقوب [یاکوب] اف، ۱۲
یونس عمرو، ۹۳	یغمایی، حبیب، ۱۹۹