شماره استاندارد بین المللی : ۹۲۹۹ـ ۱۹۹۳

کاوش

مجلهٔ علمی-پژوهشی در زمینهٔ زبان، ادبیات و فرهنگ فارسی

شماره : ۲۷ ۲۰۲۲ میلادی

سردبیر:

دکتر بابر نسیم آسی

گروه زبان و ادبیات فارسی

دانشگاه جی سی لاهور ـ پاکستان

کاوش

مجلۂ تحقیقی در زمینۂ زبان ، ادبیات و فرهنگ فارسی

دارای درجۂ علمی ـ پژوهشی ، مصوب کمیسیون آموزش عالی پاکستان

شماره استاندارد بین المللی : ۹۲۹۹ ـ ۱۹۹۳

شماره : ۲۷ ، سال ۲۰۲۲ میلادی

سردبیر : دکتر بابر نسیم آسی

معاون سردبیر: دکتر اقصیٰ ساجد، دکتر رضوانه خالق

هیئت داوران و مشاوران علمی:

پرفسور دکتر محمد رضا نصیری
دبیر فرهنگستان زبان و ادب فارسی، جمهوری اسلامی ایران، تهران
پرفسور دکتر حکیمه دبیران
استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت معلم تهران، ایران
پرفسور دکتر جعفر یاحقی
استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران
پرفسور دکتر فرنجسکا اورسینی
سکول آف اورینتل ستدیز، دانشگاه لندن، انگلیس
پرفسور دکتر سنیل شرما
استاد زبان و ادب فارسی و مرکز مطالعات آسیای جنوبی دانشگاه بوستن، امریکا
پرفسور دکتر عبدالامیر جناری
استاد زبان و ادب فارسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران
پرفسور دکتر نصراللّٰه پور محمدی املشی
رئیس مرکز آموزش زبان فارسی، دانشگاه بین المللی امام خمینیؒ، قزوین، ایران
پرفسور دکتر قاسم صافی
استاد، زبان و ادبیاتِ فارسی، دانشگاه تهران، ایران
دکتر مرتضیٰ عمرانی
استاد، زبان و ادبیاتِ فارسی، دانشگاه پیام نور، مشهد، ایران
پرفسور دکتر سید عراق رضا زیدی
زبان و ادبیاتِ فارسی، جامعه ملّیه اسلامیه، دهلی، اندیا
دکتر عبدالکریم علی حرادات
استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آل البیت، اردن

پرفسور دکتر محمد سلیم مظهر
رئیس گروہِ زبان و ادبیات فارسی، دانشگاہِ پنجاب، لاهور
پرفسور دکتر سلطان شاه
دین فکیلتی آف لینگویجز، اسلامك اینڈ اورینتل لرننگ، دانشگاہِ جی سی، لاهور
پرفسور دکتر خورشیدالحسن رضوی
ممتاز پرفسور اسلامك ستدیز، دانشگاہِ جی سی لاهور
دکتر سعادت حسن سعید
ممتاز پرفسور اردو، دانشگاہِ جی سی، لاهور
دکتر روزینه انجم
دانشیار فارسی، دی اسلامیه دانشگاہِ بهاولپور
دکتر محمد سفیر
رئیس گروہِ زبان و ادبیات فارسی، نمل یونیورستی، اسلام آباد
دکتر شهلا نوری
رئیس گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کراچی

صفحه آرایی و حروف نگاری : سید غلام علی

چاپ و صحافی : گورنمنٹ کالج یونیورسٹی پریس، لاهور

نشانی : گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه جی.سی. لاهور، پاکستان

تلفن : ۰۰۹۲_۴۲_۹۹۲۱۳۳۴۶

پست الکترونیکی : kawish@gcu.edu.pk

و بگاه : http://www.gcu.edu.pk

بهای تك شماره : ۵۰۰ روپیه

فهرست مطالب

مقالات فارسی:

تعالیم غالب دهلوی در آیین گفتار و آفت زبان/ دکتر قاسم صافی ۵-۲۲

دیدگاه کانت درباره وجدان با تکیه بر داستان خسرو و شیرین نظامی/ فائزه چیتگر، احمد غنی پور ملکشاه، میلاد موحدی راد ۲۳-۵۰

بررسی انواع هنجارگریزی در شعر محمد سلمانی و عمران میری/ وحیده دولتیاری، سجاد اشرفی زاده ۵۱-۶۸

نقد و بررسی قصه های عامیانه عروس مارها و شاهزاده بدیع الزمان، برپایه نظریات ریخت شناسی ولادیمیر پراپ/ زینب شهسواری ۶۹-۹۰

مقالات اردو:

امام علی رضا علیہ السلام: وجودیات، علمیات و قدریات/ ڈاکٹر قمر بتول ۹۱-۱۰۶

انڈیکس ۱۰۷-۱۱۳

تعالیم غالب دهلوی در آیین گفتار و آفت زبان

The Dominant Teachings of Ghalib Dehlavi In the Ritual of Speech and the Harms of Language

دکتر قاسم صافی*
استاد دانشگاه تهران، ایران

Abstract:

Mirza Asadullah Khan Ghalib Dehlavi (d. 1285 AH) is one of the prominent Persian-speaking figures of the Indian subcontinent who, in his sermons on the importance and role of speech in individual and social life, has tried to make people realize that language is constantly It is exposed to pests and sins, and if not taken care of, it will damage the psyche and personality of the speaker and listener, and will cause bitterness and harmful effects in the family and community environment. He emphasizes that rich and appropriate words, as a guide to the path of life and the interface of brains and hearts, and if expressed sincerely and artistically, is one of the most expensive peace in the world and with countless benefits. We will read evidence in the text of the article to confirm this.

Keywords: Ghalib Dehlavi, silence and reticence, etiquette, language pests.

* qsafi@ut.ac.ir

چکیده:

در تاریخ ادبیات ایران، بسیاری از ادیبان و سخنوران و صوفی مسلکان، نادرست گویی را یکی از محرمات و آفات خطرناک زبان دانسته و مخاطبان خود را به مدیریت بر زبان و اختیار کردن سکوت و گرایش به فطرت اصلی خود که با راستی و درستی سرشته شده است، فراخوانده و تشویق کرده‌اند و برخی در این زمینه، از پدیده‌های طبیعت و تعدادی در قالب داستان و تمثیل‌های زیبا و بعضی در قالب نقد و پند، به صورت نماد استفاده برده‌اند و در عین حال، هشدارها و تنبه‌ها و آموزه-هایی، ارائه داده‌اند.

میرزا اسدالله خان غالب دهلوی (د.۱۲۸۵ق)، یکی از آن شخصیت های برجستهٔ فارسی گوی شبه قارهٔ هند است که در سرایه‌های خود، پیرامون اهمیت و نقش سخن در زندگی فردی و اجتماعی، سعی کرده مردم را متوجه کند که زبان پیوسته در معرض آفات و گناه قرار دارد و اگر مراقبت نشود، آسیب‌ها بر روان و شخصیت گوینده و شنونده می گذارد و در محیط خانواده و اجتماع، تلخی و آثار زیانبار به بار می آورد. او تأکید می کند که سخن پربار و به جا و به اندازه گفتن، راهنمای مسیر زندگی و رابط مغزها و دل‌هاست و چنانچه با اخلاص و هنرمندانه بیان شود از گران‌ترین صله‌های دنیا و با فواید بی شمار است. شواهدی در تأیید این مطالب از دیوان او در متن مقاله خواهیم خواند.

واژگان کلیدی:

غالب دهلوی، سکوت و خاموشی، آداب بیان، آفات زبان

تبیین موضوع:

سخن انسان از لحاظ ارزشمندی مانند گنج است و باید به جا گفته شود تا ارزش خود را بنمایاند. نادرست گویی و ناسنجیده گفتن و پر گویی و دروغ گویی چون بیماری‌های روانی و عاطفی است که اگر به موقع درمان نشود مشکلاتی را برای فرد مبتلا فراهم می کند و شاید بتوان گفت کلید ورود به فسادهایی می شود که بنیاد و شالودۀ جامعه را ویران می کند. بنابراین شایسته است انسان در سخن گفتن وارتباطات اجتماعی، مواردی را رعایت کند که به استحکام و بهبود رابطه با دیگران به انجامد. برای مثال زبان را در موضع بیان حق و عدل و تسامح بگشاید؛ از زیاده گویی وسخنان بی معنی که دل را تیره می سازد بپرهیزد؛ سخن به قدر نیاز گوید تا کمتر دچار کژی شود؛ به سخنانی که خود بر زبان می راند عمل کند و به آن پایبند باشد؛ اطرافیان را از روی ظاهر قضاوت نکند و سخن لغو و بیهوده از باب تملق و اظهار خلاف واقع و خلاف حقیقت نگوید و هنگام تعامل با دیگران با گوش جان به سخنان دیگران گوش دهد و به خاطر بسپارد که خوب گوش کردن و خوب سخن گفتن یک مهارت اجتماعی است که می توان آموخت و فرا گرفت و حفظ زبان نه فقط یکی از دشوارترین و دقیق ترین ریاضت‌ها بلکه از سودمندترین است.

غالب در دیوان خود در ابیاتی به تفاریق یادآور می شود که باید به خاطر آفرینش قدرت بیان، شکرگزار خداوند باشیم و برای سخن گفتن نیکو، از فضل الهی استمداد طلبیم و متوجه باشیم که سخن می تواند خیر یا شر بیافریند، پس هر کس باید صحیح و به جا و متناسب با حال و مقام و فهم مخاطب و به خیر و مهربانی سخن بگوید و از دروغ و داوری‌های نسنجیده و زخم زبان و گفتار بیهوده که موجب دل آزردگی و بی احترامی به همنوعان می شود بپرهیزد و در گفتار، از الفاظ زیبا که موجب جذابیت معنی کلام می‌شود، بهره گیرد. برای نمونه، تعدادی از آن ابیات را که به این تعالیم متجلی است و آرای غالب را روشن‌تر می‌نماید از دیوان او نقل می کنیم:

راست گفتارم و یزدان نپسندد جز راست
حرف ناراست سرودن، روش اهرمن است
(غزلیات،۱۳۷)

آن راز که در سینه نهان است نه وعظ است
بردار توان گفت و به منبر نتوان گفت
کاری عجب افتاد بدین شیفته ما را
مؤمن نبود غالب و کافر نتوان گفت
(همان،۱۶۵)

گویند صنعان توبه کرد از کفر نادان بنده‌ای
کز خودفروشی‌های دین، بخشش ز یزدان خوش نکرد
هم «اناالله» خوان، درختی را به گفتار آورد
هم «انا الحق» گوی، مردی را سر دار آورد
(همان،۱۹۰)

خانه همراز دم مرگ من است
آتش از نی در نیستان می زنم
گریه در دل، نشاط دیگر است
خنده بر لب‌های خندان می‌زنم
خوی آدم دارم آدم زاده‌ام
آشکارا دم ز عصیان می زنم
(کلیات،۴۲۸)

زنهار از آن قوم نباشی که فریبد
دیگر زساز بیخودی ما صدا مجوی
حق را به سجودی و نبی را به درودی
آوازی از گسستن تار خودیم ما
(کلیات،۴۲۹)

غالب از غم چه خروشی به تو زیباست خموشی
با کریم همه دان هیچ مگو هیچ مدانا
(دیوان،ص۱۰۸)

غالب زبان بریده و آگنده گوش نیست
اما دماغ گفت و شنودش نمانده است
(همان،۱۲۵)

ای‌که گفتی غم درون سینه جانفرساست، هست
خامشیم اما اگر دانی که حق با ماست، هست
این سخن حق بود و گاهی بر زبان ما نرفت
چون تو خود گفتی که خوبان را دل از خاراست، هست
(همان،۱۳۸)

در خموشی تابش روی عرقناکش نگر
تا چه‌ها هنگامهٔ سرگرمی گفتار هست
(همان،۱۴۱)

راز دیدن‌ها مجوی و از شنیدن‌ها مگوی
نقش‌ها در خامه و آهنگ‌ها در تار هست
باد برد آن گنج بادآورده و غالب را هنوز
ناله الماس‌پاش و چشم گوهربار هست
(همان،۱۴۲)

نامه از سوز درونم به رقم سوخته شد
قاصد ار دم زند از حوصله پیغامی هست
شعر غالب نبود وحی و نگوییم ولی
تو و یزدان، نتوان گفت که الهامی هست؟
(همان،۱۴۴)

دل از خموشی لعلت امیدوار چراست؟
چه گفته‌ای به زبانی که در دهان تو نیست؟
(همان،۱۵۹)

گل را به جرم عربده رنگ و بو گرفت
راه سخن به عاشق آزرم‌جو گرفت
(همان،۱۶۱)

چه ذوق رهروی آن را که خارخاری نیست
مرو به کعبه اگر راه ایمنی دارد
به دلفریبی من گرم بحث و سود منست
نگاه تو به زبان تو همفنی دارد
به باده گر بودم میل شاعرم نه فقیه
سخن چه ننگ ز آلوده دامنی دارد
نباشدش سخنی کش توان به کاغذ برد
برو که خواجه گهرهای معدنی دارد
بیاورید، گر اینجا بود زبان دانی
غریب شهر سخن‌های گفتنی دارد
(همان،۱۸۴)

نکته ای داریم و با یاران همی گوییم فاش
طالب دیدار باید تاب دیدار آورد
جذب شوقش بین که در هنگام برگشتن ز دیر
در قفای خویشتن، بت را به رفتار آورد
نیست چون در منطقش جز ذکر شاهد حرف و صوت
شاهدی باید که غالب را به گفتار آورد
(همان،۱۹۱)

محبت هر دلـی را کز نزاکت سرگران یابد
سبک در دام ذوق ناله مرغ سحـــر گیـرد
ز فیض نطق خویشم با نظیری همزبان غالب
چراغی را که دودی هست در سر زود درگیرد
(همان،۱۹۳)

صاحبقـران ثـانی اگـر در جهـان نماند
گفتـار مـن بـه ثـانی صاحبقران رسد
چـون نیسـت تـاب بـرق تجلی کلیم را
کـی در سخـن به غالب آتش بیان رسد
(همان،۲۰۰)

رمز بشنـاس کـه هـر نکتـه ادایـی دارد
محـرم آنسـت کـه ره جـز بـه اشـارت نرود
(همان،۲۲۶)

بدان پری است نیـازم کـه بهـر تسخیرش
ز مهر دل به زبان رخصت فسون ندهد
جنون مگر ادبش نیست بلکه خودداری است
کـه تـن بـه همـدمی عقل ذوفنون ندهد
(همان،۲۳۱)

کسی با من چه در صورت پرستی حرف دین گوید
ز آزر گفت دانـم گـر ز صـورت آفرین گوید
دلم در کعبه از تنگی گرفت، آوارهای خواهم
که با من وسعت بتخانههای هند و چین گوید
به خشم ناسزا میگوید و از لطف گفتارش
گمان دارم که حرف دلنشینی بعد ازین گوید

رهم افتاده بهر دانه سوی دام صیادی
که حرف ذبح با همراز خویش اندر کمین گوید
(همان،۲۳۶)

ای نیاورده به کف نامهٔ شوقی زکفی
بی‌زبان مژدهٔ وصلی ز زبانی به من آر
یا رب این مایه وجود از عدم آوردهٔ تست
بوسه‌ای چند هم از گنج دهانی به من آر
(همان،۲۳۹)

ای ذوق نواسنجی بازم به خروش آور
غوغای شبیخونی بر بنگه هوش آور
گر خود نجهد از سر از دیده فروبارم
دل خون کن و آن خون را در سینه به جوش آور
هان همدم فرزانه دانی ره ویرانه
شمعی که نخواهد شد از باد خموش آور
گر مغ به کدو ریزد بر کف نه و راهی شو
ور شه به سبو بخشد بردار و به دوش آور
(همان،۲۴۵)

یقین عشق کن و از سرگمان برخیز
به آشتی بنشین یا به امتحان برخیز
گل از تراوش شبنم به تست چشمک زن
ز رختخواب به لب‌های می چکان برخیز
به بزم غیر چه جویی لب کرشمه ستای
به دور باش تقاضای الامان برخیز

تو دودی ای گله کام و زبان نه درخور تست
به دل فرو شو و از مغز استخوان برخیز
فناست آن که بدان کین ز روزگار کشی
غبار گـرد و ازیـن تیـره خاکدان برخیز
عیادتست نه پرخاش تنـدخویی چیست؟
بیـا و غمـزده بنشیـن و لب‌گزان برخیز
(همان،۲۴۹)

از هرچـه نقـش وهم و گمانست در گذر
کـو خود برون ز وهم و گمان می دهد عوض
(همان،۲۶۵)

بسمل که سخن طراز مهر آیین است
ارزش ده آن و مایه‌بخش این است
او پادشه است گر سخن اقلیم است
او پیشروست گر محبت دین است
دانیـم که آیین شکایت نـه نکوست
ما را سخن از مرگ خود و صورت اوست
دانست و نیـامد و نپـرسید و ندید
هم خسته دشمنیم و هم کشته دوست
(همان،۳۶۷)

گوینـد جهـانیان دورویند، مگوی
گـر بـد منکوه ور نکویند، مگوی
هرچنـد کـه بد زیستم و بد مردم
نیکان پس مرده بد نگویند، مگوی
دارم دل شـاد و دیـدۀ بینـایی
وز کـوی گوشـم نبـود پروایـی

خوبست که نشنوم ز هر خودرایی
گلبانگ انا ربکم الاعلایی
(همان،۳۷۸)

ملاحظه می شود که غالب چون انسانی جویندهٔ عدالت و شاعری عصیانگر و شوریده حال و دشمن دروغ و نیرنگ، متمایل است که طرح جهانی نو بریزد که در آن، مردم گرفتار بگیر و به بند و آزار والی و حاکم نباشند و از بیان سخن راست و واقع امور نهراسند.

غالب می کوشیده که ساده ترین سخن ها را در پرده های چندین استعارهٔ رنگارنگ ادا کند و آتشی را در نیستان دو عالم به پا کند تا شاید صلح و عدالت و برابری و تغییر قوانین را به نفع مردم عام و محیط زیست آنان ارمغان دهد و از همین سبب بوده است که علامه محمد اقبال در جاویدنامه در فلک مشتری از شاهکارهای ادبی و سفرنامه روحانی خود، با روان غالب دیدار می کند و غالب در عالم شیفتگی مانند آتش گداخته و تیغ برنده عمل می کند و دامان ریاکاران و فریب کاران و ریاست مآبان و خودکامگان را می گیرد تا عدالت را بر پیکرهٔ جامعه تزریق کند و از قوم و قبیله و گویندگانی می پرهیزد که به ریا و فریب با اندک عبادت و سجده ای بر خداوند و صلواتی بر پیامبر، خود را فردی عادل و عالم و آمر به معروف و ناهی منکر معرفی می کنند و نااهلان بی هنر را بر اریکهٔ قدرت و زور گویی و تهدید و نصیحت و تجاوز به حریم خصوصی افراد می نشانند.

غالب شیرین مقال در مثنوی «ابر گهربار» می آورد که جگرش از غم و غصه، خون شده است و هشدار می دهد که آدم آزرده خاطر و مصیبت زده، گستاخ و بی باک می شود و چنین است که خود نیز احساسات و جذبات خویش را به آهنگ تند و تیز بیان کرده است. و سخنان خوش گفته و اشعار دلاویز و آبدار سروده است؛ سروده و نغمه ای رهین احسان و خرد که به وسیلهٔ گفتار و آواز، به دیگری می رسد و همه را به اهتزاز در می آورد.

در نظر غالب، خرد مرهون منت گفتار است و به وسیله گفتار و آواز به دیگران می رسد. وچون منبع سخن، عقل و خرد است برای ادراک معانی هم، عقل و خرد باید؛ واساسا عقل و خرد است که بر رذایل غلبه کند و خواهش ها را مغلوب سازد و به فضائل مبدل کند و منش های شایسته را عادت آدمی بخشد یعنی غضب را به شجاعت مبدل کند، و عفت را به حجب و حیا، و دروغ گویی را به راستی، و پرگویی را به کم گویی و سنجیده گویی، و نادرستی و بی کیفیت فروشی را به درستکاری و اخلاص، و بدی های دل آزار و حزن و اندوه را به صبر که ثمر شیرین دارد مبدل می کند.

غالب در ابیاتی دیگر اشاره می کند که نزد امیران و شاهان به راست گویی می پرداخته است و همیشه راست گویی را پیشه می داشته و از آن، روی برنمی تافته است زیرا که جز طریق راستی را مایه بی آبرویی و ننگ بشر تلقی می کرده است. او همچنین گفتار و سرودن اشعاری را می پسندیده که نکته ای و پندی و سودمندی در برداشته باشد و از سخنان بیهوده که بهره ای والا عاید کسی نمی-کند و خدمت به کسی که منزلت و شخصیتی نداشته باشد دوری می گزیده است. وتأکید می کند که خود غیر از سخن سودمند؛ سخنی که نغز و نیکو باشد و دانشی را افزوده کند نمی گوید و ابایی ندارد که مجبور به خاموشی و کم حرفی شود.

در نظر غالب، سخن باید با آگاهی و علم همراه باشد تا هدایت گر و مفید واقع شود. هوشیار بودن از نعمت های الهی است که آدمی بتواند به کمک عقل و دانش، درستی سخنان را بسنجد و نگه دار زبانش باشد و بداند که اهل معنی کسانی اند که گفتارشان همراه با عمل باشد و به حرف هایی که می گویند عمل کنند. سخنی پسندیده و مقبول است که درونی شده باشد و در رفتار و کردار شخص، تجلی یابد. پسندیدهٔ بزرگان و پادشاهان نیست که به زیاده گویی و گزافه گویی و مکرر گویی بپردازند بلکه بیشتر درصدد پرورش روح خود برآیند و از خود برتر بینی قدسی و خودنمایی بویژه در مجلس و معاشرت با حریفان و رقبا اجتناب

ورزند و این سخن سعدی شیرین سخن را وجه همت و نظر آورند که «به عمل کار برآید به سخن دانی نیست». شواهدی دیگر بر این گفتار از غالب می آوریم:

راست می گویم من و از راست سر نتوان کشید
آنچه در گفتار فخر تست، آن ننگ من است
(غالب اور آهنگ غالب، ۵۲)

ترک صحبت کردم و در بند تکمیل خودم
نغمه ام جان گشت، خواهم در تن ساز افکنم
(همان، ۲۱۸)

گر سخن اعجاز باشد بی بلند و پست نیست
در ید بیضا همه انگشت ها یک دست نیست
(یادگار غالب، ۲۳۷)

در مشرب حریفان، منع است خودنمایی
بنگر که چون سکندر آیینه نیست جم را
(همان، ۲۰۹)

با خرد گفتم نشان اهل معنی باز گوی
گفت گفتاری که با کردار پیوندش بود
(همان، ۲۳۰)

نطق تنها نبود مشق سخن را کافی
سخن این است که این تیر کمانی دارد؟
هم ازین جاست که دانا دل شیراز، سرود
«بندهٔ طلعت آن باش که آنی دارد»
(قصاید و مثنویات، ۲۰۱)

غالب، قدرت سخن و نفوذ کلام را برتر از خنجر تیز و برنده توصیف کرده است و ظریفانه اشاره کرده است که از طعنه و کنایه زدن به دیگران باید پرهیخت و

سنجیده گویی و حلم و رازداری را در کلام به کار بست. به نظر می رسد او در ابیاتی، حماسه‌ای را تعریف می کند و در آن با حسنی زیبا، لوازم جنگ را به زبان تشبیه کرده و می آورد که از جور زمانه و خنجر زبان، سخن خویش را غلاف کند و میل ندارد سخني بگوید. اما چون او را به دروغ گفتن ملزم کرده‌اند و در حق او، جانب عدل و انصاف را رعایت نکرده‌اند خواستار انصاف شده است و با توجه به این که خود از مراتب ادب برخوردار بوده است آدمی را به رعایت ادب در سخن و پیشه کردن صبر و رازداري حتی در فضولی و جز آن، سفارش کرده‌است.

«چون مرا نیست دستگاه ستیز
چون مرا نیست رسم و راه مصاف
می گشایم لب بی بها و های
می کشم خنجر زبان ز غلاف
ملزمم کرده اند هان به دروغ
حق من خورده اند هین گزاف
آه از اقربای بی آزارم
داد از حاکمان نا انصاف»
(کلیات غالب، ص۱۶)

خسته دهرم و بودم سخن
دم من تیزتر از خنجر تو
(همان، ۳۴)

«در سخن گر سخن بود گو باش
نتوان طعنه زد که آه نداشت»
(همان، ۳۸)

ای که گفتی در سخن باشد
حاصل جنبش زبان گفتن

تا ندانی که راز دل با دوست
جز به گفتن نمی توان گفتن
خامه را تیغی در گزارش شوق
هست و هستی به آستان رفتن
فرق حلم و زبان ترانه یکی است
این نوشتن شمار و آن گفتن
به قلم ساز و می دهم گفتار
تا نگنجد در این میان گفتن
مشکل افتاده است و در فراق
با مظفر حسین خان سخن گفتن
(همان، ۳۸)

غالب، آموزش فن سخنوری را برای افراد، لازم دانسته و به این مناسبت در ارتباط با فن سخنوری و سنجیده گویی، اشاراتی مهم کرده است و تأکید نموده که باید با وقار و آهسته و به آرامش سخن گفت و به باز تاب آن، توجه داشت. در نظر او، بهترین سخن آن است که از درون مایه جان و به حق و به جا و به ضرورت بر زبان جاری شود تا تأثیر گذار باشد.

«زان رو که در ضوابط فن سخن وری
تاریخ جز به نظم نمی پاید انتظام
رفتیم و ساختیم طلسم از برای گنج
این قطعه را اساس نمودیم والسلام»
(همان، ۳۵)

«ای تماشاییان عزم سخن
وی مسیحا دمان نادر فن

ای گرانمایگان عالم حرف
خوش نشینان این بساط شگرف
ای سخن پروران کلکته
وی زبان آوران کلکته
هر یکی صد بزم بار گهی
شمع خلوت سرای کارگهی
هر یکی پیش تاز قافله
هر یکی کدخدای مرحله
ای سخن را طراز جان داده
صفحه را ساز گلستان داده»
(همان، ۹۱)

«شادی و غم همه سرگشته تر از یکدیگرند
روز روشن به وداع شب تار آمد و رفت
هرزه مشتاب و پی جاده شناسان بردار
ای که در راه سخن چون تو هزار آمد و رفت»
(دیوان غالب،۴۶)

«ز جوش شکوه بیداد دوست می ترسم
مباد مهر سکوت از دهن فرو ریزد...
مکن به پرسشم از شکوه منع کاین خونیست
که خود زخم دم دوختن فرو ریزد...
بترس از آنکه به محشر ز طره طرار
دل شکسته ام از هر شکن فرو ریزد
رواست، غالب، اگر دو قائلش گویی
که از لبش ز روانی سخن فرو ریزد»
(دیوان غالب،۷۷)

«چه خیزد از سخنی کز درون جان نبود
بریده باد زبانی که خونچکان نبود
حکیم ساقی و می تند و من ز بدخویی
ز رطل باده به خشم آیم، ار گران نبود»
(دیوان غالب، ۱۳۹)

«حق گــویم و نادان به زبانم دهد آواز
یارب چه شد آن فتوی بر دار کشیدن
گنجینه حسن است طلسمی که کس از وی
چون عقده نیارد گهر از تار کشیدن
فرجام سخن گویی غالب به تو گویم
خون جگر است از رگ گفتار کشیدن
(دیوان غالب، ۱۳۹)

«رشک سخنم چیست نه شهد هوسست این
تلخابه سر جوش گداز نفسست این
واعظ سخن از توبه مگو، این که پس از می
دست و دهنی آب کشیدیم، بسست این»
(دیوان غالب، ۱۳۹)

«نی به سخن مزد، نی ستایش، اگر من
کشت کدیور دورودمی، چه غمستی
چون در دعوی توان به لغو گشودن
من به هنر گر گشودمی، چه غمستی
چون دل یاران توان به هزل ربودن
من به سخن گر ربودمی، چه غمستی

گر به مثل لال گشتمی که سخنها
گفتمی و خود شنودمی، چه غمستی
(دیوان غالب، ۱۵۴)

«خدایا زبانی که بخشیده ای
به نیروی جانی که بخشیده ای
دمادم به جنبش گراید همی
ز راز تو حرفی سراید همی
ندانم که پیوند حرف از کجاست
در این پرده لحنی شگرف از کجاست»
(دیوان غالب، ۳۴۳)

نتیجه:

با توجه به مطالبی که ذکر شد نتیجه می گیریم که یکی از نعمت‌های بزرگ خداوند به بشر، زبان و توانایی سخن گفتن است و بدون آن، آدمی در ارتباط با دیگران و انتقال یافته‌ها و دانش خویش، کم توان یا ناتوان است.

کم گویی و پرهیز از گفتار بیهوده و ملالت آور و رعایت ادب و تواضع در گفتار، یک اصل مهم در عرفان و از ارزش‌های مهم اخلاقی است . توجه در الزامات رسیدن به چنین مقامی، دریچه‌ای است برای رسیدن به حقایق و معانی که عمدتا مورد نظر گویندگان و نویسندگان در ادوار تاریخ ادبی ایران مطرح بوده است و از آن جمله در مجموعهٔ اشعار و آثار غالب، (فارسی سرای بزرگ شبه قاره) نیز به شرحي که آوردیم تأکید شده است و استدلال کردیم که در اعتقاد او هر کس در هر موقعیتی با گفتار صحیح می تواند، زمینهٔ موفقیت برای خود هموار کند و رایت ها برافروزد و سبب خیر و نیکنامي شود؛ و اگر به آیین گفتار بی توجهی کند بسا که زبان، زمینه دشمنی ها و درگیری ها و انحراف و تفرقه و فتنه و فساد پدید آورد و سبب بدنامي و تضرر شود.

منابع:

۱- حالی، الطاف حسین، ۱۹۸۶م، یادگار غالب. دهلی، انستیتو غالب.

۲- غالب دهلوی، اسدالله، ۱۳۷۶. دیوان. تصحیح محسن کیانی. تهران. روزنه.

۳- غالب دهلوی، اسدالله، ۱۳۷۷. دیوان. تصحیح و تحقیق محمد حسین حائری. تهران. نشر میراث مکتوب.

۴- غالب دهلوی، اسدالله، ۱۹۶۹م. قصاید و مثنویات. به اهتمام غلام رسول مهر. لاهور. دانشگاه پنجاب.

۵- غالب دهلوی، اسدالله، (بی تا). کلیات. مطبوعه لاهور.

دیدگاه کانت درباره وجدان با تکیه بر داستان خسرو و شیرین نظامی

Kant's Perspective on Conscience Based on the Story of Khosrow and Shirin by Nezami

فائزه چیتگر*

دانشجوی دوره دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی

دانشگاه مازندران. ایران

احمد غنی پور ملکشاه**

استاد گروه زبان و ادبیات فارسی

دانشگاه مازندران. ایران

میلاد موحدی راد***

دانش آموخته دوره دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی

دانشگاه مازندران. ایران

Abstract:

Nizami is one of those poets with a distinctive style, well-versed in lyrical literature. Contrary to what is commonly believed, lyrical literature does not solely focus on romantic themes; it also addresses various issues, including the inner self of individuals. Conscience, which arises from within a person, is

* faezeh.ch1375@gmail.com ** a.ghanipour@umz.ac.ir

*** m.movahedi03@umail.umz.ac.ir

one of the moral examples of Kant that is evident in Nizami's story of Khosrow and Shirin. The poem of Khosrow and Shirin by Nizami can be analyzed from the perspective of Kant's concept of conscience. In this research, we divided Kant's conscience in relation to sweet behavior within the military system into three parts: 1- Freedom 2- Introversion 3- Innocence. In Kant's concept of freedom, it speaks of human autonomy, which aligns with the theory of humanism. Introversion emphasizes the inner self of a person, while innocence refers to being free from flaws .Each of these topics has been mentioned in the classification of sweet ethics according to their position in the poem.

Keywords: Military, Lyric Poetry, Khosrow and Shirin, Kant, Conscience

چکیده:

نظامی، از آن دسته شاعران صاحب سبک متبحر در ادبیات غنایی است و برخلاف آنچه در ذهن‌ها نهادینه شده است ادبیات غنایی تنها به موضوعات عاشقانه نمی‌پردازد، بلکه به مسایل مختلف همچون درون شخص نیز توجه دارد. وجدان که از درون انسان می آید، یکی از نمونه‌های اخلاقی کانت است که در داستان خسرو و شیرین نظامی مشهود است. شعر خسرو و شیرین نظامی را از منظر وجدان کانت می‌توان تحلیل کرد. ما در این پژوهش، وجدان کانت را متناسب با رفتار شیرین در منظومهٔ نظامی به سه بخش تقسیم کردیم، شامل:

۱- آزادی

۲- درون گرایی

۳- معصومیت

در آزادی کانت، سخن از مختار بودن انسان است که با نظریه اومانیسم تناسب دارد، در درون گرایی نیز تکیه بر درون انسان است و در معصومیت، سخن از عاری بودن از عیب است. هر کدام این موضوعات متناسب با جایگاهی که در شعر دارند در طبقه‌بندی اخلاقیات شیرین ذکر شده‌اند.

واژگان کلیدی:

نظامی، شعر غنایی، خسرو و شیرین، کانت، وجدان.

۱ـ مقدمه:

با توجه به گستردگی مضامین‌های نظامی در خسرو و شیرین و میل پژوهشگران فارسی زبان به بررسی آثار این حکیم بزرگ، در اینجا ما ترغیب شدیم، منظومهٔ خسرو و شیرین را از جنبه ایی تازه و فرنگی بررسی کنیم. در این مقاله، نگارندگان سعی دارند، انطباقی بین نظریه‌ای فرنگی که متعلق به ایمانوئل کانت است با منظومهٔ ایرانی و اسلامی خسرو و شیرین نظامی بیابند. لازم به ذکر است که نظریهٔ وجدان کانت مرتبط با اخلاق است و هر اصل اخلاقی محدود به حوزهٔ جغرافیایی خاصی نیست.

۱ - ۱ -بیان مسأله:

شعر فارسی، دارای تاریخچهٔ کهنی است که در انواع سطوح علمی قابلیت بررسی دارد. همین گستردگی درون‌مایه‌های اشعار فارسی، هر کدام از شاعران صاحب سبک را ترغیب کرده با تکیه بر موضوعی تبحر خود را بیاز مایند از جمله حافظ و سعدی در غزل و مولانا در مثنوی توان به رخ کشیدن نقاط قوت خود به همگان را یافتند یکی دیگر از شاعران گرانبها در دریای شعر فارسی، نظامی است نظامی صاحب پنج گنجه می باشد که در آفرینش هر گنج چنان مهارتی به کار بسته است که مورد توجه شاعران بعد از خود بوده و همین باعث شده بسیاری به تقلید از او شعر بسرایند. اما آنچه مهم است زبان و سبک شعری اوست. همانطور که

بسیاری از شعرا به مضامین‌هایی که حافظ تکیه داشته توجه داشتند با این حال، شعریت بایسته را در اشعارشان مشاهده نمی کنیم. از شعرهای پنج گنجه، خسرو و شیرین از آن دسته کتاب‌هایی است که فراوان نوشته شده اما هیچکس به خوبی نظامی نتوانسته در دورانی که زبان متکلف و فنی باب بوده با فصاحت و شیوایی این منظومه را شرح دهد. در این مقاله پژوهشگران خود را ملزم می دانند تا جنبه‌های اخلاقی داستان خسرو و شیرین، به ویژه شخصیت اصلی و قهرمان داستان، شیرین، را باز گو کنند و شخصیت شیرین را از جنبهٔ وجدان کانت مورد بررسی قرار دهند. از آنجایکه اخلاقیات محدود به حوزهٔ خاصی نمی‌باشد و اشعار غنایی نیز تنها به جنبه‌های عاشقانه و احساسی اثر متکی نیستند، پرداختن به این منظومهٔ والای نظامی موجب شکستن بسیاری از تابوهای فرهنگی می‌باشد. وجدان کانت که در بخش آخر این مقاله به طور مفصل از آن سخن می گوییم در تبیین شخصیت و منش شیرین، دارای ۳ جنبه است که هر کدام با توجه به برخورد او با خسرو، کاملا مبرهن است.

۱-۲-پرسش‌های پژوهش:

- مولفه‌های وجدان کانت در خسرو و شیرین چیست؟
- آیا شیرین در منظومهٔ خسرو و شیرین از منظر کانت شخصیت با وجدانی است؟

۱-۳-پیشینهٔ پژوهش:

با جستجوهایی که نگارندگان کرده‌اند تا کنون پژوهشی با این عنوان انجام نشده است، اما در این جا به یک کار که تا حدودی با موضوع مورد نظر ما مربوط است اشاره می شود.

لویمی، سهیلا (۱۳۹۶)، *اخلاق مداری در شخصیت های مطرح در منظومه خسرو و شیرین*، پژوهش های اخلاقی، شماره ۲ صص ۲۰۸-۱۸۹.. هدف نگارنده بیان ارزش والای زن و ازدواج است لویمی، در این پژوهش به اصالت

اخلاقی و انسانی و نقش والای فکر و کرامت انسانی در زمان ایران باستان توجه دارد. این مقاله به بررسی بعد اخلاق مداری شخصیت های منظومه بویژه خسرو و شیرین می پردازد. نگارنده خسرو را فردی عیاش و هوسران معرفی می کند و شیرین را زنی پاکدامن که در برابر خواستهٔ خسرو سر خم نکرد.

۱-۴-روش پژوهش:

این پژوهش به شیوهٔ کیفی انجام شده است که روش کار آن توصیفی و تحلیلی است و گردآوری اطلاعات در آن به روش کتابخانه‌ای و اینترنتی انجام می پذیرد و به شکل فیش تحقیقی منظم می شود.

۲-چارچوب مفهومی:

اخلاق که در حوزهٔ علوم انسانی مورد بررسی قرار می گیرد. به دنبال وصول بر فضایل اخلاقی می باشد از این رو فضایل را بر رذایل ترجیح می دهد. اخلاق گاه به طور ذاتی و گاه مطابق با تابوهای ترسیم شده در جامعه نمود می یابد. ادیان نیز به مسئلهٔ اخلاق از آن رو که ریشه در فطرت انسان دارد توجه می کنند. اخلاق نمود از سطح فرهنگی یک جامعه دارد، از این رو با کمک اخلاقیات می توان فرهنگ جامعه‌ایی را شناخت. برای مثال اخلاق در ادبیات فردوسی نمود یافته و تکیه فردوسی بر کردار نیک و گفتار نیک و پندار نیک است. علی ای الحال اخلاق در علوم دینی قابلیت بررسی در جهان فرامادی را دارد اما در نگرش جامعه شناسانه و روان شناسانهٔ ما مرتبط با جهان مادی می باشد.

۲-۱-کانت و نظر او درباره وجدان:

قبل از مدخل به مفهوم نظریهٔ اخلاق کانت، نیازمند آشنایی با کانت و اندیشهٔ او می باشیم. کانت در سال ۱۷۲۴ در آلمان متولد شد. ابتدا طرفدار مکتب اصالت عقل بود و بعدها به دلیل ارادت اش به *ژان ژاک روسو* به سمت اعتدال که موجب مطرح شدن بحث اخلاق بوده، گرویده و مکتب وجدان اخلاقی را بنیان گذاشته است. او گرایش به درونگرایی دارد. محمد اخوان در کتاب اخلاق کانت و اخلاق اسلامی می گوید: "به عقیدهٔ وی نمی توان در اخلاق از تجربه و

حس، بهره گرفت زیرا این بهره‌وری، علاوه بر ناممکنی ذاتی آن، به اطلاق اخلاق آسیب زده، قداست آن را از بین خواهد برد و راه سوء استفاده را برای انسان بازخواهد کرد. اما اگر وجدان و فطرت انسان، دستورات اخلاقی را صادر کرد دیگر، هیچ مشکلی پیش نخواهد آمد. (اخوان: ۲)

بحث دربارهٔ وجدان اخلاقی به طور جدی و تخصصی در قرن ۱۸ مطرح شد. سردمدار این نظریه امانوئل کانت بود. از نظر کانت وجدان در درون انسان وجود دارد که مبدا و سرچشمهٔ قانون اخلاقی است و اساس کار قانون گذاری اخلاقی بر عهدهٔ آن است. وجدان که در درون انسان رخنه کرده است بر ارزش انسان می‌افزاید و موجب ثبات شخصیتی ما می شود. این میل طبیعی، ما را در تشخیص درست از نادرست رهنمون می کند. "در نزد کانت هر فرد دارای یک وجدان، یک احساس وظیفه، یک آگاهی از قانون اخلاقی مطلق است. او می گوید: "دو چیز ذهن را با احساس تحسین و هراسی پیوسته تازه و در حال افزایش پر می کند: یکی آسمان‌های پرستاره در بالای سر ما، دیگری قانون اخلاقی در درون ما». این آگاهی بر آیند تجربه نیست بلکه بخشی از ساختار روانی و فطری ما و مانند مقولات مذکور در پیش است و در حکم دادگاهی درونی است که در تمامی افراد و در همهٔ نژادها موجود است. و این آگاهی مطلق است و به گونه‌ای نامشروط بدون استثنا و بهانه به ما فرمان می دهد که کنش درست را از حیث نفس آن و به عنوان هدفی در خود، و نه به عنوان وسیله ای برای نیل به خوشبختی یا پاداش یا فایده‌ای دیگر انجام دهیم. فرمان آن قاطع است.» (بابایی: ۵۳۳-۵۳۲) علی ای حال، وجدان یک فرمان فطری است و به طور طبیعی در وجود ما نهادینه شده است، در واقع باید آن را یک اخلاق ماورالطبیعی بنامیم. آن چیزی نیست که با حس و تجربه رابطه داشته باشد بلکه مادرزادی است و از آن رو تکیه بر خودش دارد و با افعال و اعمال انسان مرتبط نیست.

در روان شناسی نیز به اصطلاح وجدان اشاره می کنند، زمانی که فرد دست به عملی بر خلاف هنجارهای اخلاقی خود بزند با احساساتی چون پشیمانی و یاس روبه رو می شود، در واقع بر خلاف باورها و ارزشی که برای خود قائل بوده عمل می کند و به زبان امروزی عذاب وجدان می گیرد. در این بخش ما به تقسیم بندی وجدان اخلاقی کانت متناسب با موضوع بحث خود پرداختیم که به شرح ذیل است:

۲-۱-الف: آزادی:

از آنجایی که انسان موجودی مختار و صاحب اختیار است پس دارای آزادی است و این آزادی در نظریه کانت مربوط به رفتار و اخلاق فرد می باشد. کانت معتقد است این موجود مختار و آزاد در سرای آخرت متناسب با کارهایی که با اختیار خویش در این جهان انجام داده به پاداش اعمالش می رسد و این اختیار به دلیل وجدان انسان می‌باشد و وجدان فرد بعد مرگ نیز زنده و جاویدان است. محمد اخوان در کتاب اخلاق کانت و اخلاق اسلامی می گوید: «کانت، این گونه باور داشته که پدیده های عاقل و از جمله انسان باید براساس قاعده هایی رفتار کنند که بدون تناقض، اراده کنند و امر مطلق برای آنان، الزامی را ایجاد می کند، که گریز ناپذیر و فطری است. این الزام و تعهد را نمی توان از تحلیل اراده به دست آورد و در عین حال محمول این قضیه بحکم ضرورت با موضوع آن در ارتباط باشد و امر مطلق و لا شرط، اراده را ملزم می کند که به طرز ویژه ای عمل کند. به نظر وی، جز سومی که دو جز قضایای فطری و ترکیبی در اخلاق را به هم مربوط می کند، از عالم محسوس نیست، بلکه همان مفهوم آزادی است که نامحسوس، ناشناختی و اثبات ناشدنی است. "باید» اخلاقی مستلزم وجود آزادی در انسان است تا بتواند از قانون اطاعت کند یا نکند.» (اخوان: ۲۱)

۱-۲-ب: معصومیت:

هدف ما انسان ها این است که خود را به سعادت برسانیم و این سعادت در دیدگاه کانت به وسیلهٔ عقل انجام نمی شود چیزی فراتر از عقل وجود دارد که ما را

به سمت سعادت سوق می‌دهد. این سعادت در واقع همان شایستگی اخلاقی است. چیزهایی که در قوانین اخلاقی درون ما مثبت و درست تبیین شده، یکی از این سعادت‌ها، معصومیتی است که کانت به آن اشاره داشته. "یکی از شارحان کانت "*استفان کورنر*» گفته است: استدلال کانت برای بقای روح این است که معصومیت (پیراستگی از خطا و گناه)، امری ضروری و در عین حال بیرون از دسترس موجود عاقل است، بنابراین باید موجودیت همیشگی و پایان ناپذیری برای موجود عاقل در کار باشد تا او به سوی کمال و پاکی در حرکت باشد و این امر همان بقای روح است» (اخوان: ۲۷)

۲-۱-ج: درونگرایی:

هدف مکتب های درونگرا حل مشکلات انسان از درون است. پرداختن به درون انسان و توجه به من وجودی از دیرباز یکی از دغدغه‌های فلاسفه بوده. کانت فیلسوف بزرگ غرب نیز به درونگرایی بعنوان مابعدالطبیعه اخلاق که بحث از ارادهٔ ناب است می پردازد.

"مفهوم درونگرایی در اخلاق کانت، خود آیینی و خود کفایی ارادهٔ انسان و نفی "دیگر آیینی» است. به عقیدهٔ وی، خودارادهٔ انسان، قانونگذار است و استقلال و خود آیینی، بنیاد شرف طبیعت انسانی و هر ذات خردمند دیگر است. اما دیگر آیینی، یعنی، وابستگی ارادهٔ انسان به ارادهٔ دیگر و یا پیروی از مقرراتی که دیگری وضع کرده است، با اطلاق و قداست اخلاق ناسازگار است، گویای لزوم درونگرایی و الهام گیری از عقل عملی و وجدان است. درونگرایی اخلاقی کانت، بر خلاف عرفان دینی و اگزیستانسیالیسم، ریشه در فرهنگ اومانیستی (انسان محوری) غرب داشت. اصالت انسان حکم می کرد که وی کاملا به خویش متکی باشد و بیرون از خود هیچ قدرتی را نپذیرد. براساس این طرز فکر خواسته ها و تمایلات انسان نقش تعیین کننده‌ای دارند، او به طور کامل آزاد است هر گونه خواست رفتار کند و هیچ چیزی آزادی حیوانی او را محدود نکند.» (اخوان: ۷-۸)

۲-۲-الف:نظامی وشعرغنایی:

نظامی،شاعرفارسی گوی ایرانی،یکی از شاعران صاحب سبک است. او در قرن ۶ هجری قمری می زیسته و در میان شاعران زمان خود حرفی برای گفتن داشته است. دکتر ذبیح الله صفا در تاریخ ادبیات خود در باب نظامی می گوید: "حکیم جمال الدین ابو محمد الیاس بن یوسف نظامی گنجه یی از استادان بزرگ سخن و از ارکان شعر فارسی است. تاریخ وفات او هم به درستی معلوم نیست و احوال مختلف در این باره داریم که همهٔ آن ها دور از صحت به نظر می رسد و بنابر بعضی قراین وی تا چند سال اول قرن هفتم در قید حیات بود. نظامی غیر از دیوانی که عدد ابیات آن را دولتشا بیست هزار بیت نوشته و اکنون فقط مقداری از آن در دست است، پنج مثنوی مشهور به نام پنج گنج دارد که آنها را اعادتا خمسهٔ نظامی می گویند»(صفا:۴۸۳-۴۸۲).

تبحر نظامی تا جایی است که تا زمان حیات او کسی قادر به سرود شعر تمثیلی به این شیوه از اعلایی نبوده است. بحث ما در این قسمت نیز سخن از شعر خسرو و شیرین نظامی است. منظومهٔ خسرو شیرین از اشعار غنایی زبان فارسی محسوب می شود. شعر غنایی در جهان سابقه‌ای طولانی دارد. قدمت آن به زمان مصریان بر می گردد، آنان در ستایش شاهان و خدایان از این شیوه بهره می جستند. در زبان فارسی نیز اهمیت شعر غنایی مشهود می باشد. به دلیل وزن موسیقیایی و آهنگین بودن این نوع اشعار که در انواع مختلف قالب‌ها با مضامین‌های متنوع سروده می شوند مورد توجه و رغبت مردم بوده است. اشعار غنایی به زبان ساده و روان نوشته می شوند از این رو طیف گسترده‌ای از جامعه را به سوی خود می خواند. خان محمدی در کتاب چشم اندازی بر ادبیات غنایی دربارهٔ شعر غنایی می گوید: "شعر غنایی یا لیریک به نظر برخی از شاعران و نویسندگان شعری است که شاعر در آن خویشتن خویش را موضوع قرار می دهد. به عبارت دقیق تر شعر غنایی سخن گفتن از تمام احساسات است. کلمهٔ غنایی از ریشهٔ غنا به معنی موسیقی نواختن و آواز خواندن است. هرچند موسیقی طرب انگیز است اما روح با موسیقی غم

آهنگ انس بیشتری دارد. از این رو، منظومهٔ غنایی برجسته و مشهور نیز همین نغمه ها را با کلمات می نوازند. سوز و گدازهای عاشق، شرح هجران و فراق یار و... موضوعاتی هستند که در پردهٔ غم نواخته می شوند» (خان محمدی: ۷۸). منظومهٔ خسرو و شیرین نظامی به بحر هزج مسدس سروده شده است که متناسب با سخن حکیم نظامی در سال ۵۷۶ به اتمام رسیده است:

گذشت از پانصد و هفتاد و شش سال
نزد بر خط خوبان کس چنین فال
(نظامی: ۳۶۹)

صفا در تاریخ ادبیات خود می گوید: "نظامی این منظومه را در عشقبازی خسروپرویز و شیرین ساخته و به اتابک شمس الدین محمد جهان پهلوان بن ایلدیگز تقدیم شده از جملهٔ داستان‌های اواخر عهد ساسانی است که در کتاب‌هایی از قبیل المحاسن و الاضداد جاحظ بصری، غرر اخبار ملوک الفرس ثعالبی و شاهنامه فردوسی آمده است. در این داستان ها عشقبازی خسرو با شیرین "سیرا» کنیز ک ارمنی یا "آرامی» از عهد هرمز آغاز شده و همین کنیز ک است که بعدها از زنان مشهور حرمسرای خسرو گردید لیکن در خسرو و شیرین نظامی شیرین شاهزاده ای ارمنی است. گویا در این داستان بعد از قرن چهارم تا دورهٔ نظامی توسعه و تغییراتی یافته و با صورتی که در خسرو و شیرین می بینیم و به نظامی رسیده باشد.» (صفا: ۴۸۴)

۱-۲-ب: داستان خسرو و شیرین:

در این بخش، برای سهولت در فهم خواننده خلاصه ایی از داستان خسرو و شیرین را ذکر می کنیم تا بدین صورت، قسمت های متمرکز ما در این مقاله نیز آشکار شود.

هرمز، فرزند خسرو انوشیروان، پادشاه ایران در دورهٔ ساسانی، پسری به نام خسرو پرویز دارد. این پسر که به زیبایی و دلاوری در ایران معروف است، ندیمی

نقاش و چیره دست به نام شاهپور دارد. شاهپور روزی از تفرج ها و دیده‌ها و شنیده‌های خودش در سفرها سخن می گوید که حرف به شیرین برادرزادهٔ شاه ارمنستان، مهین بانو، می رسد. با وصف او، عشق شیرین در قلب خسرو شعله ور شده و خواهان ولیعهد ارمنی می شود. شاهپور برای یافتن و تصاحب کردن شیرین به ارمنستان می رود. شاهپور به وسیلهٔ ندیمان مسیحی منزل و تفرجگاه شیرین و پریرویانش را پیدا می کند و قبل آمدن شیرین به سبزه زار عکس خسرو را به روی تنهٔ درخت قرار می دهد. شاهپور سه بار این کار را در روزهای مختلف انجام می دهد و شیرین با هر بار دیدن چهرهٔ او شیفته تر می شود. او جویای صاحب عکس می شود و شاهپور تمام حقایق را برایش تعریف می کند و از او می خواهد با انگشتری که به او داده به بهانهٔ تفرج به سمت مدائن برود. او بعد رسیدن به قصر خسرو با حسادت کنیزان رو به رو می شود و چالش هایی را در این مسیر طی می کند. بعد از گذشت زمان‌ها، در مرز آذربایجان و ارمنستان این دو دلدار یکدیگر را ملاقات می کنند. شیرین خسرو را به قصر خود دعوت می کند، مهین بانو که از عشق شیرین به خسرو مطلع می شود از او می خواهد مواظب عفت و عصمت خود باشد و شیرین نیز سوگند می خورد نمی گذارد دست خسرو قبل از رسم و آئین ازدواج به او برسد. شیرین هنوز از خسرو مطمئن نیست به همین دلیل دست رد به خسرو می زند. و انکار شدن خسرو توسط شیرین، خوی حیوانی و هوسرانش را برمی خواند. خسرو ابتدا با مریم و بعد شکر به شیرین خیانت می کند و این موضوع باعث برخورد آگاهانه تر شیرین شده است. او به راحتی تن به خواسته های او نمی دهد و خسرو را که برای دیدنش به ارمنستان آمده بود نمی پذیرد و این گونه به وعدهٔ خود به عمه‌اش عمل می کند. این داستان پر طمطراق در هر صحنه چالش هایی را برای این دو زوج می آفریند اما آنچه که مهم است رسیدن این دو زوج بعد از پشت سر گذاشتن تمام این رویدادها است. درست است پایان این داستان خوش نیست اما مقصود وصول به عشق است خواه در این جهان خواه در جهان دیگری.

۳- تحلیل داده‌ها:

در منظومهٔ خسرو و شیرین، نظامی با باریک بینی و توصیفات زیبای خود سعی دارد تا احساسات مخاطب را در جای جای داستان برانگیزد. خسرو و شیرین در راه وصول بر عشق سختی‌ها و مشکلات زیادی را طی می کنند، اما برای نیل به هر خوشی و لذت باید الامی را با جان پذیرفت. در این بخش ما سعی داریم سوالاتی را که در اول پژوهش مطرح شد پاسخ دهیم. چرا شیرین با وجود این همه عشق به خسرو از نزدیک شدن به خسرو ابا می کند و سنگ هایی جلوی پای خود و معشوقش می اندازد؟

درواقع موضوع به همان نظر کانت برمی گردد. وجدان درونی شیرین نمی تواند با جهان بیرونش یک هماهنگی ایجاد کند. در داستان خسرو و شیرین فی الواقع ما با قهرمان زن مواجه هستیم و تکیه ما در این تحلیل بر روی شیرین است. در بخشی از خسرو و شیرین نظامی خسرو، بعد از گشت و شکار به طور غیر ارادی به سوی قصر معشوقهٔ خویش رهسپار می شود. در اینجا ما با شیرینی مواجه‌ایم که تسلیم خسرو نیست و در قصر را به رویش باز نمی کند. خسرو از این بابت متاثر است و این کار را بر خلاف رسم عاشقی می داند:

ولی در بستنت بر من چرا بود؟
خطا دیدم نگارا یا خطا بود
(نظامی: ۲۵۱)

نه مهمان توام؟ بر روی مهمان
چرا در بایدت بستن بدین سان
(همان، ۲۵۱)

۳-۱- آزادی:

آزادی انواع مختلفی دارد یک نوع آزادی، آزادی اخلاقی است که مربوط به یک فرد و شخص می شود. آزادی یعنی برای رسیدن به اهداف، موانع را

کنار بگذاریم. در یک کلام حاکم درون خود باشیم و در دنیای درونی خود به سلطنت ادامه دهیم. «از نظر کانت آزادی حقیقی هم جنبهٔ مثبت دارد و هم جنبهٔ منفی، از جنبهٔ منفی، آزادی خصیصهٔ توانایی برای عمل (یا اراده) «مستقل از تعین به وسیلهٔ علل بیگانه» است. بنابراین، فاعل واقعا مختار مجبور نیست به موجب «قانون» حاکم بر امیال، خواهش‌ها و تمایلات خودش عمل کند. اما از جنبهٔ مثبت، آزادی اراده خصیصه‌ای است که به حکم قانون بودن برای خود دارد- این خصیصه آن چیزی است که کانت استقلال اراده می نامد» (اونی: ۱۳۶). "ارادهٔ خوب اراده‌ای است که از سر احترام به قانون کلی عمل کند؛ و اینک آگاهیم که اراده‌ای که از سر احترام به قانون کلی عمل می کند، از سر احترام به قانونی عمل می کند که به یک معنا، خودش وضع و تشریع کرده است. البته همهٔ انسان‌ها (دست کم بر حسب ظاهر) همیشه از سر احترام به قانون عمل نمی کنند، لذا اراده های ایشان بدون قید و شرط خوب نیست. با این همه، اراده‌ها هنوز ارزش ذاتی- یعنی شرافت_ دارند، زیرا می توانند قوانین کلی وضع کنند و بر طبق آن عمل نمایند.» (همان: ۱۳۷) «برخلاف بیش ترفلاسفه که معتقدند ما اراده‌ای آزاد داریم که به وسیلهٔ علل بیگانه متعین نمی‌شود، کانت مدعی نیست که اراده(یا انتخاب) آزاد باید کاملا بی علت باشد. در واقع اصرار می‌ورزد که انتخاب آزاد ممکن است از لحاظ غیر طبیعی، معلول انگیزه‌ای باشد. ویژگی دیدگاه او این است که قوانین کلی که حقیقتا حاکم بر ارادهٔ آزاد ند باید به عنوان وضع یا تشریع شده از سوی خود فهمیده شوند و آزادی حقیقی دربارهٔ انتخاب انسان در نهایت در گرو این قانون گذاری است.» (همان: ۱۳۹) انسان به کمک آزادی اخلاقی خود در انتخاب کار مذموم یا کار پسندیده مختار است. این مسئله به حضور پررنگ انسان در جهان اشاره دارد. و همین احساس تعهد اخلاقی است که آزادی اراده را به ما نشان می دهد. داستان خسرو و شیرین داستانی عاشقانه در فضایی، اشرافی است. مقامات اشرافی جامعه دارای قدرت و آزادی بودند و البته شیرین نیز از این

طبقهٔ اجتماع بوده و در گزینش حق از باطل مقتدر بوده است. از این رو با طعنه به خسرو می گوید:

قدم برداشتی و رنجه کردی
کرم کردی، خداوندی نمودی
ولیک امشب شب در ساختن نیست
امید حجره واپرداختن نیست
هنوز این زیربا در دیگ خام است
هنوز اسباب حلوا ناتمام است
(نظامی:۲۷۴)

اختیار در وجود انسان به شکل خوب و بد نمود پیدا می کند، گزینش هر یک از آن‌ها به شخصیت فرد وابسته است، افراد سعادتمند برای نیل به سعادت اختیار را چون ابزاری می دانند که مسیر را برایشان هموار می کند در صورتی که انسان‌های غافل، هیچ آگاهی برای استفادهٔ درست از اختیارشان دارا نیستند و همین موضوع آنان را به ضلالت می کشاند. شیرین، قهرمان منظومهٔ نظامی با گزینش نیکی، هم رستگاری درونی و هم رستگاری دنیوی را برای خود می خرد مانند ابیات زیر که ارادهٔ نیک شیرین در گزینش انصاف و عطای نعمت کاملاً مشهود است:

به انصافش رعیت شاد گشتند
همه زندانیان آزاد گشتند
ز مظلومان عالم جور برداشت
همه آئین جور از دور برداشت
ز هر دروازه‌ای برداشت باجی
نجست از هیچ دهقانی خراجی

مسلم کرد شهر و روستا را
که بهتر داشت از دنیا دعا را
(نظامی:۱۴۹)

انسان، از آن روی اشرف مخلوقات است که از زمان ازل با میل خویش اختیار را به دوش کشید و این انتخاب عرصه را برای آزمایش و ابتلای الهی فراهم کرد. شخصیت عفیف شیرین را نه تنها از منظر عفاف بلکه از منظر اراده و اختیار نیز می‌توان بررسی کرد، پری رویی که با تمام زیبایی تن به خواستهٔ خسرو نمی‌دهد، ارادهٔ نیک را ابزاری برای گزینش خویش می‌داند، زیرا تلاش برای تطهیر وجود خویش و پاکی از رذایل مطلقا نشان از آزادی اراده اوست:

مجوی آبی که آبم را بریزد
مخواه آن کام کز من برنخیزد
(نظامی:۱۲۵)

در واقع نظام فرهنگی و قوانین اجتماعی جامعه به طور ناخودآگاه از بدو تولد در وجود انسان نهادینه می‌شود از این رو بایدها و نبایدهای موجود، همسو با قواعد هنجاری است. ارادهٔ شیرین در بند ارادهٔ جامعه است و ایدئولوژی به شکل غیرمستقیم بر ارادهٔ او تاثیر می‌گذارد همانند ادامه ابیات بالا که در زیر شرح داده‌ایم:

چه باید طبع را بدرام کردن
دو نیکونام را بدنام کردن؟
همان بهتر که از خود شرم داریم
بدین شرم از خدا آزرم داریم
(نظامی:۱۲۶)

در جای دیگر زمانی که خسرو شاپور را نزد شیرین می‌فرستد و با جسارت، طلب خسرو را شرح می‌کند. با شیرینی مواجه می‌شود که انتخاب از روی عقل را بر انتخاب از روی عشق و قلب ارجح می‌داند. ارادهٔ ناب شیرین از پذیرش چنین

ننگی او را پاس می‌دارد و برای توجیه پاسخش بر اصالت و هویت نژادش تاکید می‌ورزد:

کسادی چون کشم گوهر نژادم
نخوانده چون روم؟ آخر نه بادم
(نظامی:۱۶۶)

۳-۲-معصومیت:

عصمت در معنی لغوی یعنی مصون ماندن از گناه و ارتکاب اشتباه، این مصون ماندن در انسان جنبه‌ای اختیاری دارد و همین موضوع باعث ارجحیت و برتری او بر تمام موجودات است. خواجه نصیر الدین طوسی در کتاب اخلاق ناصری در زمینهٔ عفت می گوید: «عفت، ملکهٔ خلقی یا فضیلتی است که قوهٔ شهوانی را کنترل کرده و زیر پوشش قرار می‌دهد تا اراده بر مقتضای تدبیر عقلی به سوی این قوه گسیل شود و اجازه نمی‌دهد که اراده انسان مستقیما در دسترس قوهٔ شهوانی قرار گیرد تا به سوی خواهش‌های نفسانی خود برود»(طوسی:۹۸۷).در داستان خسرو و شیرین، دلیل دوری جستن شیرین از خسرو معصومیت اوست. شیرین دختری پاکدامن و عاری از هر گونه گناهی است. وجدان بیدار این زن، او را واردار می کند تن به هر خفت و بی‌عفتی ندهد. شیرین زنی قدرتمند با اراده‌ای مصمم است که ندای درونی و قوانین درونی وی، او را در برابر بسیاری از مذمت‌ها حفظ می کند. نظامی بالحنی درخور وجود چنین زنی با وقار می گوید:

نه مهمانی، تویی باز شکاری
طمـــع داری به کبک کوهساری
تو می خواهی مگر کز راه دستان
به نقلانم خوری چون نقل مستان

به دست آری مرا چون غافلان مست
چو گل بویی کنی، اندازی از دست
(همان،۱۶۶)

وجدان یا فرمان قاطع شیرین است که او را از نزدیک شدن به خسرو باز می دارد. «این فرمان قاطع دو شکل به خود می گیرد: «طوری عمل کن که دستورات اراده‌ات چونان یک اصل قانون گذاری کلی معتبر باشد.» یعنی طوری عمل کن که اگر دیگران هم مثل تو عمل کنند، همه چیز در مدار صحیح باشد. این «قانون اساسی عقل عملی محض» و «طریق وصول به ارادهٔ خیر است».» (بابایی: ۵۳۲)
شیرین در ادامهٔ این بیت به خسرو طعنه می زند:

دو دلبر داشتن از یکدلی نیست
دو دل بودن طریق عاشقی نیست
(همان:۲۵۳)

عزت نفس و غرور زنانه شیرین مانع عمل برخلاف تابوهای اخلاقی اش می شود. نجابت او زبانزد خاص و عام است. "داستان خسرو و شیرین، داستان نجابت و آبرومندی زن ایرانی است. زنی که با استواری در محدودهٔ ممنوعهٔ سنت، عشق پاک خود را پایمال اجتماع می کند تا چون ویسه در جهان بدنام نگردد.» (لویمی: ۱۹۱-۱۹۲)

در ابیات دیگر این شعر، نظامی با سوگند خوردن شیرین معصومیت و عفت او را به رخ خواننده می کشد:

پس آنگه بر زبان آورد سوگند
به هوش زیرک و جـــان خردمند
به قدر گنـــبد پیروزه گلشن
به نور چشمـــهٔ خورشید روشـــن
به هر نقشی که در فردوس پاک است
به هر حرفی که منشور خاک است

بدان زنده که او هرگز نمیرد
به بیـــداری که خـــواب او را نگیرد
به دارایی که تنها را خورش داد
به معبودی که جان را پرورش داد
که بی کاوین اگر چه پادشاهـــی
ز من برنایدت کامی که خواهی
(نظامی: ۲۸۱)

در ابیات ذیل نیز خودستایی شیرین نسبت به زیبایی خود را می‌بینیم. شیرین با وجود زیبایی پریوار قادر نیست آن را به هرنا کسی عرضه کند و مانند پری از چشم آدمیان پنهان است:

مبارک رویم اما در عماری
مبارک بادم این پرهیزکاری
مکن گستاخی، از چشمم بپرهیز
که در هر غمزه دارد دشنه‌ای تیز
هر آن مویی که در زلفم نهفته است
بر آن ماری سیه چون قیر خفته ست
تو را با من دم خوش در نگیرد
به قندیل یخ آتش درنگیرد
به طمع این رسن در چه نیفتم
به حرص این شکار از ره نیفتم
(نظامی: ۲۷۳)

عفت و تهذیب نفس شیرین نه تنها نسبت به خسرو بلکه در مواجه او با کنیزان خسرو نیز مشهود است. شیرین، دختری از تبار اشرافیان، خویش را در قالب کنیزی بر کنیزان خسرو می‌نمایاند:

شکر لب با کنیزان نیز می‌ساخت
کنیزانه بدیشان نرد می‌باخت
نظر می‌داشت اندر راه محبوب
که در ذاتش همان بوده است محسوب
(نظامی:۷۶)

البته در ابیاتی کنیزان را به دلیل رفتارهای ناپسند مورد نکوهش قرار می‌دهدوبه عصمت خویش افتخارمی کند:

به هم کرده کنیزی چند جماش
غلام وقت خودکای خواجه خوش باش
چو زهره برگشاده دست و بازو
بهای خویش داده در ترازو
چو من بودم عروس پارسایی
از آن مشتی جلب جستم جدایی
(نظامی:۹۰-۸۹)

امور اهم در باب عفت، وفاداری به معشوق است. عشق در نزد شیرین مقدس است از این رو وجدان او پیمان شکنی و پایمالی وفاداری را جایز نمی داند. این پیمان همان دوری گزیدن شیرین از خسرو است. خسرو ظاهرا میل وصال را در سر می‌پروراند اما همین دوری گسستن شیرین از او، خسرو را به سمت شیرین راغب‌ترمی کند:

ز دور اندازی مشکوی شاهم
که در زندان این دیر است چاهم
شوم در خانهٔ غمناکی خویش
نگه دارم چو گوهر پاکی خویش
(نظامی:۲۵۳)

عفت که از چهار فضیلت اصلی در علم اخلاق است در نخستین برخورد شیرین و خسرو نمود می یابد. در ابیات ذیل نظامی با تبحر ویژه‌ای به توصیف تقلای شیرین در پنهان کردن خود از دست بیگانه که در واقع خسرو است، می پردازد:

ز شرم چشم او در چشمهٔ آب
همی لرزید چون در چشمه مهتاب
جز این چاره ندید آن چشمهٔ قند
که گیسو را چو شب بر مه پراکند
عبیر افشاند بر ماه شب افروز
به شب خورشید می‌پوشید در روز
سوادی بر تن سیمین زد از بیم
که خوش باشد سواد نقش بر سیم
(نظامی:۷۰)

عفت شیرین، در عشق او به خسرو کاملا مشهود است. برخلاف خسرو که برای برانگیختن حسادت شیرین با زیبارویان دیگر همنشینی می کند شیرین تا آخرین نفس با عشق خسرو زندگی می کند و عشق های هوسرانانه را در شان وجود خویش نمی داند:

بلی تا گشتم از عالم پدیدار
تو را بودم به جان و دل خریدار
نه پی در جستجوی کس فشردم
نه جز روی تو کس را سجده بردم
ندیدم در تو بوی مهربانی
بجز گردنکشی و دلگرانی
حساب آرزوی خویش کردن
به روی دیگران در پیش کردن

نه عشق این، شهوتی باشد هوایی
کجا عشق و تو، ای فارغ، کجایی
(نظامی:۲۶۴-۲۶۳)

عشق پاک شیرین به خسرو، برجسته‌ترین نمود عفت در سرشت اوست. شیرین زنی است که دنیا را بدون معشوق خود نمی‌خواهد و مرگ معشوق را سرانجام زندگی خود می‌داند از این رو با دشنه ای بر جان خویش پایان می‌دهد:

چو مهد شاه در گنبد نهادند
بزرگان روی در روی ایستادند
میان در بست شیرین پیش موبد
به فراشی درون آمد به گنبد
در گنبد به روی خلق دربست
سوی مهد ملک شد دشنه در دست
جگرگاه ملک را مهر برداشت
ببوسید آن دهن کو بر جگر داشت
بدآن آئین که دید آن زخم را ریش
همانجا دشنه‌ای زد بر تن خویش
(نظامی:۳۵۰)

"بنا به رای کانت فقط آن اعمالی که برای ادای تکلیف انجام می گیرد دارای ارزش اخلاقی است و حفظ نفس را مثال می آورد. «حفظ نفس تکلیف است ولی هر کسی تمایل مستقیم به آن دارد». این دو امر مفروض است. اما اگر کسی جان خود را فقط به این سبب که تمایل به این کار دارد حفظ کند، عمل او از نظر کانت دارای ارزش اخلاقی نخواهد بود؛ و برای اینکه ارزش داشته باشد باید عمل او از این جهت که وظیفه و تکلیف او حفظ نفس خویش است صورت گیرد، یعنی بنا به حس انجام تعهد اخلاقی، کانت صریحا نمی گوید که حفظ و ابقای نفس به

صرف تمایل به آن اخلاق مذموم است، زیرا عمل چنین شخصی لااقل مطابق با تکلیف اوست و مثل خودکشی معارض با تکلیف نیست. ولی ارزش اخلاقی هم ندارد. از یک طرف عمل اخلاقی نیست، ولی از طرف دیگر مشکل بتوان آن را مانند خودکشی برخلاف اخلاق دانست. ممکن است این نظر صحیح نباشد.، اما کانت در هر حال تصور می کند که تمام کسانی که دارای عقاید راسخ اخلاقی هستند به طور مضمر و تلویحی آن را قبول دارند، و اگر تفکر کنند آن را آشکارا تصدیق خواهند کرد. اما کانت موضوع را پیچیده‌تر می کند و چنین وانمود می سازد که به عقیدهٔ او ارزش اخلاقی عملی که برای ادای تکلیف انجام می شود، به نسبت با کاهش خواست و تمایل به انجام دادن آن افزایش حاصل می کند. به عبارت دیگر از فحوای کلام او چنین بر می آید که به نظر او هر چه کمتر به انجام دادن تکلیف خود میل داشته باشیم، اگر واقعا آن را انجام دهیم عمل ما دارای ارزش اخلاقی بیشتری خواهد بود. و این نظر مودی به این نتیجهٔ غریب می شود که هر چه انجام دادن تکلیف بیشتر مورد اکراه باشد بهتر خواهد بود، مشروط بر اینکه آن را انجام بدهیم، یا به عبارت دیگر هر چه بیشتر لازم باشد که بر نفس خود برای انجام دادن تکلیف فایق شویم اخلاقی تر هستیم» (کاپلستون: ۳۲۵-۳۲۴)

۳-۳-درون گرایی:

در ادامه شیرین تمام غم‌ها و زخم‌هایی که در طول این مدت از خسرو دیده را باز گو می کند. آن شیرین درونگرا شروع به باز گو کردن درون خود می کند و همین جاست که درون و وجدان وجودی شیرین وارد جامعه و زندگی بیرونی می شود. "در منظومهٔ نظامی همه جا سخن از شجاعت شیرین است و در حقیقت هدف غایی نظامی شخصیت بخشیدن به زن است. شیرین نظامی زنی است زیبارو، کشیده قامت، بلند گیسو، فسونگر، دارندهٔ تمام ویژگی های یک معشوق ادبی، شیرین زبان که وجه تسمیه آن است، برادرزادهٔ شاه ارمن، عاشقی واقعی که عشقش به دور از هوا و هوس است، وفادار، آشنا به آداب و رسم و رسوم

شاهی، محترم و دوستدار رسم و رسوم زناشویی. بیشتر انسانی است که هویت خود را کشف کرده است، رفتار کلیشه‌ای قبلی را دور انداخته. سرسختی شیرین را هم می توان در توصیفات دیگران از وی یافت و هم در رفتارهای او، یونگ سرسختی زنانه را اینجوری توجیه می کند "هر گاه زن احساسی مبهم از شکست اخلاقی را تجربه کرده باشد، آن گاه بیش از پیش تدافعی، قطعی و حق به جانب رفتار می کند. نظر یونگ در حقیقت می تواند توجیه کننده سرسختی شیرین باشد.» (لویمی:۱۹۵):

کدامین ساعت از من یاد کردی
کدامین روزم از خود شاد کردی
کدامین جامه بر یادم دریدی
کدامین خواری از بهرم کشیدی
کدامین پیک را داری پیامی
کدامین شب فرستادی سلامی
(نظامی:۲۵۴)

بعد رفتن خسرو، شیرین آشفته می شود. او هم معشوق را می خواهد و هم پایبند به قوانین اخلاق خود است از این رو از شاهپور کمک می گیرد و احساسات و خواسته های باطنی اش را به او می گوید تا در غیاب او با خسرو در میان بگذارد.

چو از بی طاقتی شوریده دل شد
از آن گستاخ روییها خجل شد
(نظامی:۲۸۷)

دو حاجت دارم و در بند آنم
برآور، زآنکه حاجتمند آنم
یکی شه چون طرب را گوش گیرد
جهان آواز نوشانوش گیرد

مرا درگوشه ای تنها نشانی
نگویی راز من شه را نهانی
بدان تا لهو و نازش را ببینم
جمال جان نوازش را ببینم
دوم حاجت که گر یابد به من راه
به کاوین سوی من بیند شهنشاه
(نظامی:۲۸۹-۲۸۸)

سرانجام اصرار و متانت شیرین در خسرو اثر کرد و خسرو پیمان بست تا زمان عهد نبستن، وقار و حیا شیرین را حفظ کند:

بسی سوگند خورد و عهدها بست
که بی کاووین نیارد سوی او دست
بزرگان جهان را جمع کردند
به کاوین کردنش گردن فرا زد
(همان:۳۱۰)

در صورتی که تمام عوامل لازم برای توجیه باوری در بصیرت انسان نهفته باشد و فرد توجیه معقولی برای موجه دانستن اعتقاد درونی خود مطرح کند، بحث درون گرایی مطرح خواهد شد. از این رو، در صورتی توجیه انسان منطقی است که از راستی و صحت آن باور مطلع باشد و این اوامر را به نحو مستقیم با استدلال‌های عقلانی در نزد خود می‌یابد، در ابیات زیر به خوبی اعتقاد راسخ شیرین بر اصلی نهادینه شده در وجودش را می‌بینیم که با دلایلی نیکو، باور خود را اظهار می‌نماید:

هوای دل رهش می‌زد که برخیز
گل خود را بدین شکر برآمیز
گر آن صورت بد این رخشنده جان است
خبر بود آن و این باری عیان است

دگر ره گفت از این ره روی برتاب
روا نبود نمازی در دو محراب
ز یک دوران دو شربت خورد نتوان
دو صاحب را پرستش کرد نتوان
وگر هست این جوان آن نازنین شاه
نه جای پرسش است او را در این راه
مرا به کز درون پرده بیند
که بر بی‌پردگان گردی نشیند
هنوز از پرده بیرون نیست این کار
ز پرده چون برون آیم به یکبار؟
(نظامی: ۱۷)

شیرین زنی وظیفه‌شناس است که بر اصل وجودی خویش تاکید دارد همانطور که دکارت اظهار می کند قطعیت قضیه موجب توجیه آن است شیرین نیز بر اعتقاد راسخ خویش تکیه دارد و مخالف هنجارهای بنیادی خویش عمل نمی کند. شیرین می داند (از آن رو که دارای آگاهی و معرفت است) اگر برخلاف هنجارهای درونی خویش که غیر قطعی است عمل کند. در واقع قطعیت و باور درونی یا به بیان دیگر موجودیت خویش را نقض کرده است و این نقض، سرزنشگری را به همراه دارد که با شخصیت ایده آل شیرین در تناقض است.

۴-نتیجه گیری:

بررسی ما در این جستار نشان می‌دهد، هر فردی دارای یک وجدان، احساس وظیفه است و این فرمان قاطع، او را در پیمودن مسیرهای گزینشی رهنمون می کند. وجدان هدایت کنندهٔ انسان و تشخیص دهندهٔ درست از غلط است و این موضوع به قوانین نهادینه شده در وجود ما مرتبط می باشد. این آگاهی در تمام انسان‌ها با هر گونهٔ فرهنگی و حیاتی وجود دارد و یک اصل فطری به دور از تجربه است. آزادی کانت مربوط به آزادی اخلاقی است که فرد متناسب با اختیاری

که داشته پاسخ رفتار خود را می گیرد. از نظر کانت، وجدان، این امر مطلق و لا شرط، اراده را ملزم می کند که به طرز ویژه‌ای عمل کند. قهرمان داستان خسرو و شیرین یک فرد اشرافی آزاده است که هیچ خوفی برای بیان تصمیم هایش ندارد. در داستان خسرو و شیرین، شیرین، حافظ عصمت خویش است. او برای نیل به رستگاری و کمال، خود را از هر گناهی پیراسته می دارد و این عمل بوسیلهٔ وجدان بیدار او ممکن است. درون گرایی یا مابعدالطبیعه ناب، سخن از ارادهٔ ناب می کند و به کنکاش درون انسان می پردازد. این بحث اومانیستی، انسان را به متکی بر خویشتن بودن دعوت می کند. شیرین فردی است که در جنگ و تقلا با درون خویش بوده و با این اتکا به خویشتن درونی توانسته من وجودی خویش را ارتقا دهد وبدون دخل هیچ نیروی خارجی خواسته های خود را بیان کند.

منابع:

۱- اخوان، محمد (۱۳۷۳)، مقایسه اخلاق کانت و اخلاق اسلامی، قم: انتشارات اشراق.
۲- اونی، بروس (۱۳۸۱)، نظریه اخلاقی کانت، ترجمه علیرضا آل بویه، قم: انتشارات بوستان کتاب قم.
۳- بابایی، پرویز (۱۳۸۶)، مکتب های فلسفی از دوران باستان تا امروز، تهران: انتشارات نگاه.
۴- پاپکین، ریچارد و آوروم استرول (۱۳۸۹)، کلیات فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتبوی، تهران: انتشارات حکمت.
۵- خان محمدی، محمد حسین (۱۳۹۴)، چشم اندازی بر ادبیات غنایی ایران، انتشارات مهر امیرالمومنین.
۶- دستگردی، وحید (۱۴۰۰)، خسر و شیرین حکیم نظامی گنجوی، تهران: انتشارات زوار.
۷- زارع گنجارودی، مرتضی و بهروز محمدی منفرد (۱۳۹۴)، بازخوانی وجدان اخلاقی از نگاه علامه جعفری، فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش نامه اخلاق، ش ۲۹ صص ۱۱۸-۹۹.
۸- صفا، ذبیح الله (۱۳۹۷)، تاریخ ادبیات ایران ج ۱، چاپ یازدهم، تهران: انتشارات فردوس.
۹- صفایی، محمد حسین و حسین واله (۱۴۰۱)، برون گرایی و درون گرایی معرفتی در سنت اسلامی، دو فصلنامهٔ علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت شناختی، ش ۲۳ صص ۲۰۱-۱۸۱
۱۰- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۵۶)، اخلاق ناصری، تصحیح و توضیح: مجتبی مینوی؛ علیرضا حیدری تهران: زر
۱۱- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه ج ۶، مترجمان اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات سروش.

۱۲- لویمی، سهیلا(۱۳۹۶)، اخلاق مداری در شخصیت های مطرح در منظومه خسرو و شیرین، پژوهش های اخلاقی، شماره۲ صص ۲۰۸-۱۸۹.

۱۳- مشهدی، محمد امیر و دیگران(۱۳۹۴)، مقایسهٔ سیر روایی منظومه های خسر و شیرین نامی اصفهانی و نظامی گنجوی، پژوهشنامهٔ ادب غنایی دانشگاه سیستان و بلوچستان، ش۲۴ صص ۲۶۶-۲۴۹.

بررسی انواع هنجارگریزی در شعر محمد سلمانی و عمران میری

An Analysis of the Types of Deviation in the Poetry of Mohammad Salmani and Omran Miri

وحیده دولتیاری*

دانش‌آموخته زبان و ادبیات فارسی،

دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین، ایران

سجاد اشرفی‌زاده**

دانش‌آموخته زبان و ادبیات فارسی،

دانشگاه پیام نور خرمشهر، ایران

Abstract:

Deviance from norms, or in other words, the departure from the rules governing standard language and the incongruity of meanings with conventional language, is one of the techniques that has always attracted the attention of poets in both classical and contemporary literature. Contemporary poetry is replete with such deviations, employed in various forms. Mohammad Salmani and Omran Miri, two contemporary poets, reveal traces of deviation from norms in their works. Both poets, in some of their poems, attempt to create a fresh poetic space by breaking linguistic and conceptual rules. This study seeks to examine the phenomenon of deviation from norms in poetic language,

* vahide.dolatyari2023@gmail.com ** sajad.ashrafi2023@gmail.com

Salmani employs deviation from norms, especially through the legacy of classical literature, to create semantic complexity and enhance the depth of his poetry.

Keywords: Deviation from norms, Defamiliarization, Mohammad Salmani, Omran Miri

چکیده:

هنجارگریزی، یا به عبارتی، گریز از قواعد حاکم بر زبان هنجار و عدم مطابقت و هماهنگی معانی با زبان متعارف، از مواردی است که در ادبیات کهن و معاصر، همواره مورد توجه شاعران بوده‌است. اشعار معاصر سرشار از این هنجارگریزی‌هاست که به صور مختلف استفاده شده‌است. محمد سلمانی و عمران میری، دو شاعر معاصرند که در اشعارشان نشانه‌هایی از هنجارگریزی به چشم می‌خورد و هر دو شاعر در برخی از آثارشان تلاش می‌کنند با شکستن قواعد زبانی و مفهومی، فضایی تازه ایجاد کنند. در این پژوهش سعی بر آن شده‌است تا ضمن بررسی هنجارگریزی در زبان ادبی و شعر، به بررسی این مقوله در اشعاری از شاعران مذکور بپردازیم. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد عمران میری بیشتر به زبان روزمره و عواطف ملموس گرایش دارد و هنجارگریزی‌های او در راستای ایجاد ارتباط صمیمی‌تر با مخاطب است در حالیکه محمد سلمانی از هنجارگریزی به‌ویژه با بهره گیری از میراث ادبیات کلاسیک برای خلق پیچیدگی معنایی و افزایش عمق در شعر استفاده می‌کند.

واژگان کلیدی:

هنجارگریزی، آشنایی زدایی، محمد سلمانی، عمران میری

مقدمه:

تفکر غالب شاعر و هنرمند«ایجاد لذت»در مخاطب است. شگردهایی که یک شاعر به کار می گیرد تا زبان عادی را به زبان هنر تبدیل کند بسیار گسترده است. فرمالیست‌ها زبان ادبی را مجموعه انحرافاتی از هنجار، یا نوعی طغیان زبانی می دانستند (ایگلتون، ۱۳۸۰: ۸). از«مهم‌ترین کارکردهای زبان شاعرانه این است که زبان معیار را ویران کند. زبان شاعرانه از زبان معیار استفاده می کند، اما زبان معیار را ابزاری برای رسیدن به هدف خاص (مثلاً ایجاد ارتباط معنایی) نمی - شناسد، بلکه می کوشد تا ثابت کند که زبان هدفی در خود است و در نهایت به این نتیجه می رسد که بدون سرپیچی از قاعده‌های زبان شعر وجود نخواهد داشت» (احمدی، ۱۳۸۲: ۱۲۵-۱۲۴). از نظر فرمالیست‌ها «معتبرترین قانون در ادبیات، ضدیت با قانون است». از اصطلاحات فرمالیست‌ها«آشنایی زدایی» از زبان است که شعر را با آن تعریف می کنند. بعدها تینیانوف و یاکوبسن آن را تبدیل به «بیگانه‌سازی» زبان می کنند. شکلوفسکی می گوید: اگر تصاویر و صورت‌های خیالی که شاعران گذشته گفته‌اند را با شاعران بعدی مقایسه کنیم، می‌بینیم تقریبا یکسان است؛ مگر در شیوهٔ ارائه. او می گوید سبک‌های جدید برای این نمی‌آیند که حرف‌های تازه بزنند، بلکه برای آن است که حس زیبایی‌شناسی ما را که، در نتیجه عادت، حساسیت خود را از دست داده‌اند، احساس کند. آنهایی که در کنار دریا زندگی می کنند بعد از مدتی دیگر صدای دریا را نمی شنوند، چون ادراک حسی آنها نسبت به آن خنثی شده‌است یا ادراک حسی ما به جهان عادت کرده‌است. شکلوفسکی معتقد است: اگر همه مقررات پیشین را رعایت کنیم همان عادت کردن می شود. او اصطلاح آشنایی زدایی را به دو معنی به کار می‌برد: الف) بیان موضوعی با کلمات مجازی که در قدیم رایج بوده‌است؛ وقتی یک شخص مطلبی را با کلماتی می گوید که از نظر مخاطب ناآشناست توجه او را جلب می کند. ب) کلیه شگردهایی است که شاعر یا نویسنده به کار می‌برد تا متن را برای مخاطب بیگانه و ناآشنا کند. با این نگاه کلیه

صنایع ادبی، وزن، قافیه و غیره عوامل آشنایی زدایی هستند». (همان: ۶۰ و ۴۷)
همچنین این نکته که شعر پیش از هرچیز بازی با زبان است، ریشه در مفهوم آشنایی زدایی دارد. «غرابت و شگفتی زبان شاعرانه هر شعر را به موجودی یکه بدل می کند و در این راه شگردهای زبانی بسیاری به کار شاعر می آیند. عمران میری و محمد سلمانی، دو شاعر معاصرند که در اشعارشان نشانه‌هایی از هنجارگریزی دیده می شود. در پژوهش حاضر به بررسی هنجار گریزی در شعر دو شاعر مذکور می پردازیم.

روش انجام پژوهش:

پژوهش حاضر با استفاده از روش کتابخانه‌ای به جمع آوری آثار می پردازد و سپس به روش توصیفی - تحلیلی، به تجزیه و تحلیل آنها اقدام می کند.

مفاهیم نظری پژوهش

هنجارگریزی:

هنجارشکنی یا هنجارگریزی در لغت به معنای «برهم زدن یا نادیده گرفتن روش و آیین معمول است» (انوری، ۱۳۸۶: ج۸، ۸۴۲۶). «بی هنجاری را می توان وضعیتی دانست که در جامعه هنجار معین وجود ندارد که فرد از آن پیروی کند و او بی ریشه عمل می کند. این حالت هنگامی رخ می دهد که انتظارات فرهنگی با واقعیات اجتماعی ناهماهنگ و ناسازگار باشد» (کوئن، ۱۳۸۵: ۲۲۳-۲۲۲).

هنجارگریزی در کل انحراف از قواعد حاکم بر زبان هنجار است، چنان که لیچ زبان‌شناس انگلیسی معتقد است که «برجسته‌سازی از دو طریق انجام می شود:

۱- هنجارگریزی که شامل انواع واژگانی، زبانی، نحوی، معنایی، نوشتاری، سبکی، آوایی و گویشی و حوزه بدیع معنوی است و شعر می سازد.

۲- قاعده‌افزایی که در حوزه بدیع لفظی است و نظم می‌سازد.» (صفوی، ۱۳۷۳: ۴۳) یکی از شیوه‌ها و فنون ادبی برای جلب مخاطب و زیبایی شعر، گریز از راه‌های آشنا است که به وادی پیچش‌های کلامی سوق می‌یابد و زبان شعر را برای مخاطب ناآشنا می‌گرداند.

دلایل استفاده از هنجارگریزی:

یکی از دلایلی که باعث خلق هنجارگریزی می‌شود، این است که «کلمات و مفاهیم که اجزای تشکیل‌دهندهٔ ساختار زبان هستند ثابت و پایدار نبوده و در زمان و مکان‌های متفاوت ارتباط آنها دگرگون شده و معانی متفاوتی را القاء می‌کنند. دگرگونی این ارتباط خود زادهٔ شرایط اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و غیره است و چون این شرایط ثابت و پایدار نیستند ساختار زبان نیز که توضیح دهندهٔ این شرایط است نمی‌تواند ثابت و پایدار بماند» (عضدانلو، ۱۳۹۱: ۱۶). از شرایط مکان و زمان اگر در گذریم، به قول سیدنی: «شاعر چیزهایی را که قبلاً موجود بوده تقلید نمی‌کند، بیان نمی‌نماید و مورد بحث قرار نمی‌دهد، وی چیزهای تازه را ابداع می‌کند» (دیچز، ۱۳۷۹: ۱۰۸). آفرینش یعنی دوری از تکرار و تقلید، همین که شاعر از تکرار دوری کند در حقیقت یعنی از هنجار فاصله گرفته‌است، به عبارتی دیگر آفرینش دربردارندهٔ معنای حقیقی هنجارگریزی است.

شکستن زبان متعارف در آثار شاعران در دو حوزه قابل بررسی است: الف) حاصل کنش آگاهانه شاعر است؛ مانند: درهم ریختن قواعد زبان؛ انتخاب وزن، انتخاب واژگان کهن و انتخاب صور خیال در اشعاری که به قصد تمجید، تنبیه، تعلیم، هجو، هزل و ... سروده شده‌اند. لازم به ذکر است صور خیال در اینگونه شعرها ساده و گزینش شده از زبان روزمره است. ب) یا حاصل کنش ناآگاهانه شاعر و متأثر شدن او از حوادث طبیعی مانند زمستان، پاییز، مرگ، پیری و زبان جدید (=دنیای جدید) است.

هنجارگریزی ادبی:

تفکر غالب شاعر و هنرمند «ایجاد لذت» در مخاطب است. شگردهایی که یک شاعر به کار می گیرد تا زبان عادی را به زبان هنر تبدیل کند بسیار گسترده است. «فرمالیست‌ها زبان ادبی را مجموعه انحرافاتی از هنجار، یا نوعی طغیان زبانی می‌دانستند» (ایگلتون، ۸:۱۳۸۰). از «مهم‌ترین کارکردهای زبان شاعرانه این است که زبان معیار را ویران کند. زبان شاعرانه از زبان معیار استفاده می کند، اما زبان معیار را ابزاری برای رسیدن به هدف خاص (مثلاً ایجاد ارتباط معنایی) نمی شناسد، بلکه می کوشد تاثابت کند که زبان هدفی در خود است و در نهایت به این نتیجه می رسد که بدون سرپیچی از قاعده‌های زبان شعر وجود نخواهد داشت» (احمدی، ۱۳۸۲: ۱۲۵-۱۲۴).

هنجارگریزی به دو صورت نمود پیدا می کند الف) هنجارگریزی در حوزهٔ لفظ ب) هنجارگریزی در حوزهٔ معنا. «هنجارگریزی در حوزهٔ لفظ شامل واژگانی، نحوی، آوایی، نوشتاری، گویشی، سبکی و زمانی است. هنجارگریزی در حوزهٔ معنا شامل استعاره، نماد، پارادکس، حس آمیزی و... است» (صفوی، ۱۳۷۳: ۷۶).

مروری کوتاه برزندگی دو شاعر:

محمد سلماني در سال ۱۳۳۴ در اردبيل ديده به جهان گشود. دوران تحصيلات ابتدايي او در دامنه هاي سبلان سپري شد. سلماني پس از پشت سر گذاشتن تحصيلات ابتدايي، به تهران مهاجرت كرده و در كنار تكميل تحصيلات خود تا پايان دوره متوسطه، با محافل شعر و ادب پايتخت در ارتباط بود و از اواسط دهه پنجاه غزل را بصورت جدی آغاز كرده و از جمله معدود شاعران امروز است كه با وقوف و آگاهی از چم و خم و ويژگی های خاص غزل اين سالها در هوای تغزل تنفس می كند.

عمران میری در ۳۰ شهریور ۱۳۶۳ در تهران به دنیا آمد. وی نیز به مانند محمدسلمانی، آثار گرانبهایی در قالب غزل دارد.

و عمدتا به‌عنوان شاعری نوآور در حوزه غزل و شعر عاشقانه شناخته می‌شود و در اشعارش اغلب از ترکیب‌های زبانی نو، استعاره‌های تازه، و هنجارگریزی‌های واژگانی و نحوی بهره می‌گیرد. شعرهای او سرشار از حس‌وحال عاشقانه و بیانی صمیمی و روان هستند که معمولا مورد استقبال دوست‌داران شعرمعاصرقرارمی‌گیرد.

آثاراوشامل مجموعه‌ای ازاشعارغنایی،عاشقانه‌وگاه‌اجتماعی است.

بحث‌وبررسی

هنجارگریزی‌معنایی:

هنجارگریزی معنایی به بررسی روابط باطنی واژه می‌پردازد؛ یعنی معانی ظاهری کلمات یک جمله و روابط ذهنی آنها را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. به کاربردی از زبان اشاره دارد که در آن، معانی واژگان یا عبارات از چارچوب‌های معمول ورایج خود خارج می‌شوند. این نوع هنجارگریزی درزبان‌شناسی وادبیات به ویژه در آثار شاعران و نویسندگان مدرن کاربرد گسترده‌ای دارد. هدف از هنجارگریزی‌معنایی ایجاد تصویری نو، معنایی پیچیده یا حتی ابهام آلوداست که خواننده‌راوادار به تفکروتفسیرمی‌کند(کریستوا،۱۹۷۴:۱۵)

الف:تشبیه

لحظه‌ها مثل ردیف غزلم تکراریست
آری از این‌همه تکرار بدم می‌آید
(میری،۱۳۹۳:۵)

در این بیت شاعر لحظه ها را به ردیف غزل تشبیه کرده‌است و تشبیهی ناب‌وجدیداست:

من آن نجابت درگیر در شبستانم
که تار وسوسه بر قامتش تنیده نشد
(میری،۱۳۹۳:۷)

استفاده‌از‌تشبیه‌جدیدتاروسوسه‌وتشبیه‌وسوسه‌به‌تار:

من آن ستاره ی نامرئی ام که دیده نشد
صدای گریه ی تنهایی اش شنیده نشد
(همان،۱۳۹۳:۷)

شاعرخودراازلحاظ‌نامرئی‌بودن‌به‌ستاره‌تشبیه‌کرده‌است:

باری به حجم عاطفه بر دوش می‌کشی؟
دردی به وزن کوه دماوند می خری؟
(همان،۱۳۹۳:۷)

تشبیه‌عاطفه‌به‌چیزی‌حجم‌دار:

یك لحظه آفتابی و یك لحظه ابر محض
آمیزه‌ای ز اخم و شکرخند می خری
(همان،۱۳۹۳:۷)

تشبیه‌معشوق‌به‌آفتاب‌وابر:

عشق چیزی شبیه در زدن است
مثل دیدار، مثل سر زدن است
(همان،۱۳۹۳:۷)

تشبیه‌جدیدعشق‌به‌درزدن‌ودیدارو‌سرزدن

ب:ترکیبات‌جدید:

خوب می دانم که یک شب در طلسم دست تو
دامن پرهیز من تسلیم شیطان می شود
(همان،۱۳۹۳:۷)

کاربرد ترکیب«طلسم دست تو»:

بلبل خموش، غنچه گرفتار، گل ملول
یعنی چمن مدینه ی بیداد می شود
(همان،۱۳۹۳:۷)

ترکیب جدید«مدینه‌بیداد»:

دریغا دیر، خیلی دیر، خیلی دیر فهمیدم
که من چندی‌ست هستم از مدار اعتنایت طرد
(همان،۱۳۹۳:۷)

ترکیب«مدار اعتنا»:

از اینجا می روم تا شهر فرداهای نا معلوم
که آنجا سرنوشتم، هر چه پیش آورد، پیش آورد
(همان،۱۳۹۳:۷)

یادتان باشد اگر کار به تقسیم کشید
باغ جولان مرا بي‌در و پیکر بدهید
(سلمانی،۱۳۹۸:۲۴)

در این شعر، بی در و پیکر یک اصطلاح عامیانه است که شاعر به کار برده است.

ج:حس آمیزی:

در نگاهت رنگ آرامش نمایان می شود
آه می ترسم که دارد باز طوفان می شود
(میری،۱۳۹۳:۸)

آرزوهایم همین کاخی که برپا کرده ام
زیر آن طوفان سنگین سخت ویران می شود
(همان،۱۳۹۳:۸)

د: تشخیص:

دوست دارم به ملاقات سپیدار روم
ولی از مرد تبردار بدم می آید
(میری، ۱۳۹۳: ۷)

در این بیت شاعر سپیدار را به انسانی تشبیه کرده است که می توان با او دیدار داشت:

شب که مهتاب درآیینه ی من می ر قصد
می نشینم به تماشا به تو می اندیشم
(همان، ۱۳۹۳: ۷)

جان بخشیدن به مهتاب و آوردن صفت انسانی رقصیدن برای او:

ای صبا! بگذر و بر مرد تبردار بگو
که من از کار تو بسیار بدم می آید
(همان، ۱۳۹۳: ۷)

در این بیت شاعر باد صبا را همچون انسان خطاب قرار داده و به او شخصیت داده است:

با من بهار جز به بدی تا نمی کند
دست نسیم پنجره را وا نمی کند
(همان، ۱۳۹۳: ۷)

جان بخشی به نسیم و قایل شدن دست برای او همچون انسان:

در ذهن کوچه شعر دل انگیز عشق را
دیگر صدای پای تو نجوا نمی کند
(همان، ۱۳۹۳: ۷)

قائل شدن ذهن برای کوچه:

پس از تو حرف هایت را بگوش سنگ خواهم گفت
تو خواهی بعد از این دیوانه خوانی یا خبر چینم
(همان، ۱۳۹۳:۷)

در این بیت شاعر سنگ را دارای گوش می داند و به او جان بخشیده است:

با برگ گل نوشته به دیوار باغ ما
وقتي بيا كه حوصلة غنچه تنگ نيست
(سلمانی، ۱۳۹۸:۲۲)

در این بیت شاعر برای غنچه صفت حوصله داشتن قائل شده است:

آتش از سینة آن سرو جوان بردارید
شعله‌اش را به درختان تناور بدهید
(سلمانی:۲۳)

در این شعر شاعر سرو را دارای سینه می پندارد:

در گوش این زمانه بخوان رمز عشق را
بگذار تا مسائل بغرنج حل شود
(سلمانی:۲۳)

در این شعر شاعر زمانه را چون انسانی می داند که گوش دارد:

ه:تلمیح

از بردگي مقام بلالي گرفته‌اند
در مكتبي كه عزت انسان به رنگ نيست
(سلمانی:۲۳)

در این شعر به داستان بلال حبشی، برده سیاهی که نزد پیامبر جایگاه خاصی یافته بود اشاره شده است:

سیب خوردن ولی مثل آدم
با ولع، بی محابا چه خوبست
در بهشت رهایی نهادن
سر به زانوی حوا چه خوب است
(سلمانی،۱۳۹۸:۳۲)

در این شعر به داستان آدم و هوا اشاره شده‌است و همچنین در بیت نخست،«مثل آدم سیب خوردن»ایهام تناسب دارد:

کدخدا گفته که تا کار به دعوا نکشد
یکی از این دو نفر باید از اینجا برود
یا که یوسف به دیار پدری باز رود
یا که با پیرهن پاره زلیخا برود
(همان:۴۲)

در این ابیات به داستان یوسف و زلیخا اشاره شده‌است:

و:تضاد

وقتي كه عاشقانه بنوشي پياله را
فرقي ميان طعم شراب و شرنگ نيست
(سلمانی،۱۳۹۸:۱۶)

در این بیت شاعر با آوردن شراب و شرنگ که دو واژه متضاد هستند، اهمیت این که عشق باعث می شود تلخی را نیز گوارا ببینیم،بیان می کند:

«هرچه زمین گردتر شد
عشق زاویه‌دارتر شد»
(همان،۱۳۹۸:۱۶)

در این مثال، سلمانی با ترکیب مفاهیم فیزیکی و عاطفی، تضادی معنایی ایجاد می کند. زمین گرد بودن به جهانی یکپارچه و کامل اشاره دارد، اما عشق را که باید نرم و گرد باشد، "زاویه‌دار" توصیف می کند، که اشاره به سختی‌ها و پیچیدگی های عشق مدرن دارد.

«ماه افتاده به چاهی و به چاهت زده‌ام»(میری، ۱۳۹۳)

در اینجا، ماه که نماد نور و روشنی است، در چاه قرار گرفته است که نماد تاریکی و گمراهی است. این تضاد نشان‌دهنده کشمکش درونی شاعر و وضعیت عاشقانه‌ای است که در آن زیبایی و ظلمت در کنار هم قرار دارند.

ز: کنایه:

یك عمر از این شاخه به آن شاخه پریدند
یك برگ ز خاموشي سوسن ننوشتند
(همان:۲۷)

در این شعر «از این شاخه به آن شاخه پریدن» کنایه از تمرکز نداشتن است:

دست روی دست معنایی نداشت
کوچه بن بست معنایی نداشت
(همان:۳۲)

در این شعر «دست روی دست گذاشتن» کنایه از بیکار نشستن و کاری از پیش نبردن است.

ز: متناقض‌نما

«وطنم کجاست؟ آنجا که چراغ‌های خاموش، راه را روشن می کنند»(سلمانی،۱۳۹۸:۸۸)

در اینجا، هنجارگریزی معنایی از طریق نسبت دادن عملی متناقض به چراغ‌های خاموش رخ می دهد. چراغ خاموش در واقع نمی تواند راه را روشن کند،

اما شاعر از این تناقض برای خلق مفهومی عمیق‌تر استفاده کرده است: راهنمایی ای که از فقدان یا خاموشی معنا پیدا می کند.

هنجارگریزی واژگانی:

هنجارگریزی واژگانی به استفاده غیرمعمول و آگاهانه از واژگان در زبان اشاره دارد که به تغییر یا انحراف از معنای متعارف یا عادی آن‌ها می پردازد. این نوع هنجارگریزی می‌تواند با به‌کارگیری واژه‌های ناآشنا، اشتباهات عمدی، یا ترکیب واژگانی غیرمنتظره صورت بگیرد. هدف از این روش اغلب ایجاد تأثیرات هنری خاص، خلق تصاویر ذهنی جدید، و جذابیت زبانی است (بارت، ۱۹۷۰: ۶۵).

در جزیره‌ای گمشده، فانوس‌گیر افتاده‌ای زندگی می کرد (سلمانی، ۱۳۹۸: ۱۱۹)

واژه «فانوس‌گیر» در این عبارت، واژه‌ای بدیع است که به فردی اشاره می کند که شاید به جای استفاده از فانوس، آن را به‌عنوان بخشی اززیست خود گرفته است. این تصویر حس گم گشتگی و تلاش برای روشنایی در تاریکی را منتقل می کند:

«بر سر کوچه‌های بی‌رهگذر
سایه فروشانی ایستاده اند»
(همان، ۱۳۹۸: ۱۱۹)

واژه «سایه‌فروش» نیز ترکیبی نو و غیرمعمول است. سایه، چیزی نیست که فروخته شود، اما شاعر با این واژه‌سازی به حس تنهایی و بیهودگی در کوچه‌های خالی اشاره می کند.

«چگونه با تو زندگی کنم؟ وقتی غروب‌هایت، خورشیدفروش است» (همان، ۱۳۹۸: ۱۱۹)

در اینجا ترکیب «خورشیدفروش» ابداعی است. این واژه در زبان معمول وجود ندارد، اما شاعر از آن برای ایجاد تصویر و معنایی تازه استفاده کرده‌است. غروبی که خورشید می‌فروشد، به استعاره‌ای از پایان و فقدان اشاره دارد.

"دکمه دکمه تن خود را به توسوزن بزنم"(میری،۱۳۹۳:۱۳)

استفاده از واژه‌های «دکمه دکمه» و فعل «سوزن زدن» در این ترکیب، معنایی شاعرانه و کاملاً متفاوت از معنای معمول این کلمات ایجاد کرده‌است:

بت نشکستنی عصر ابابیلی من
ای اوستای من، ای آیت انجیلی من
(میری،۱۳۹۳:۱۴)

در «بت نشکستنی عصر ابابیلی»، شاعر از ترکیبی نو استفاده کرده است که هم به مفاهیم تاریخی و مذهبی اشاره دارد و هم تصویری تازه می آفریند. این ترکیب‌ها در کاربرد معمول وجود ندارند و هنجارگریزی واژگانی محسوب می‌شوند:

تا تن مخملی و گرم تو را تن بزنم
دکمه دکمه تن خود را به تو سوزن بزنم
(همان،۱۳۹۳:۱۴)

استفاده از افعال «تن زدن» و «سوزن زدن» به‌صورت نمادین و متفاوت، هنجارگریزی واژگانی محسوب می‌شود. این افعال در کاربرد معمول چنین معنای استعاری‌ای ندارند و شاعر با استفاده از آن‌ها تصاویری جدید و شاعرانه خلق کرده‌است.

هنجارگریزی نحوی:

هنجارگریزی نحوی به به‌کارگیری ساختارهای دستوری غیرمتعارف در زبان اشاره دارد که می‌تواند برای ایجاد تأثیر خاصی در متن، بازی با زبان یا جلب توجه مخاطب استفاده شود. در این نوع هنجارگریزی، نظم و ترتیب طبیعی

اجزای جمله بر هم می‌ریزد یا تغییر می‌کند تا مفهومی خاص یا زیبایی‌شناسی ویژه‌ای منتقل شود(بارت، ۱۹۷۰: ۶۳)

ماندم که بروم، یارفتم که بمانم؟(سلمانی، ۱۳۹۸: ۱۲۲)

این ساختار نحوی خاص، بازی شاعرانه‌ای با افعال «ماندن» و «رفتن» است که در ترکیب معمول منطقی نیست، اما شاعر با این جابه‌جایی، سردرگمی وتناقض درونی را به تصویر می‌کشد.

گریه کرده است دلی
که لبخند از یاد برده است
(سلمانی، ۱۳۹۸: ۱۳۰)

در اینجا، شاعر ترتیب معمول جمله را بر هم زده است. در حالت عادی، جمله به این صورت بیان می‌شود: «دلی که لبخند از یاد برده است، گریه کرده است» اما این جابه‌جایی، تمرکز را بر "گریه" و احساسات برجسته‌تر کرده‌است. چنان دوری که نزدیک‌تر نمی‌توان بود(همان: ۱۳۱)

ساختار نحوی این جمله معمول نیست. بیان مرسوم می‌تواند چنین باشد: «چنان دوری که نمی‌توان نزدیک‌تر از این شد» اما شاعر با تغییر ساختار، تضادی هنری میان دوری ونزدیکی خلق کرده و آن را برجسته ساخته‌است:

روسری تا از سرت سر می‌خورد شب می‌شود
آه وقتی شب شود، آسوده خاطر می‌شوم
(میری، ۱۳۹۳: ۲۱)

شاعر در اینجا ساختار معمول جمله را تغییر داده‌است. به‌جای بیان عادی مانند: «وقتی روسری از سرت می‌افتد، شب می‌شود» شاعر با جابه‌جایی اجزای جمله و برجسته‌سازی فعل «سرمی‌خورد»، حالتی شاعرانه و موسیقایی به بیان خود بخشیده‌است:

دیر؛ آنقدر که باید به تو پیوست شوم
گیج و دیوانه و زنجیری و سرمست شوم
(همان:۲۵)

عبارت «باید به تو پیوست شوم» ساختاری غیرمعمول دارد. در زبان معیار، ممکن بود گفته شود: «باید به تو بپیوندم»اما شاعر با استفاده از ساختاری متفاوت و غیرمنتظره، به نوعی حس اجبار و سرسپردگی را تقویت کرده است.

نتیجه گیری:

در اشعار عمران میری، واژه‌سازی‌ها و ترکیب‌های تازه برجسته هستند. او با ترکیب واژگان ساده در مفاهیم جدید، تصاویری نو و بدیع می‌سازد. در اشعار سلمانی نیز هنجارگریزی واژگانی دیده می‌شود، اما بیشتر در قالب بهره گیری از واژگان کهن یا باز آفرینی مفاهیم جدید از واژه‌های آشنا. مثلاً استفاده از زبان فاخر و غنایی، به‌ویژه در ترکیب‌های نمادین و استعاری که ریشه در ادبیات کلاسیک دارد. میری در بسیاری از اشعار خود نحو زبان را می‌شکند و از ساختارهای غیرمعمول استفاده می‌کند که باعث می‌شود شعر حالتی محاوره‌ای و زنده پیدا کند، سلمانی هنجارگریزی نحوی را بیشتر در جهت تقویت فضای دراماتیک و عاطفی شعر به کار می‌گیرد. او از شکستن نحو زبان برای خلق تعلیق معنایی و افزایش عمق احساسی بهره می‌برد. جملات او غالباً پیچیده‌تر و چندلایه‌تر هستند. تصاویر شعری عمران میری بیشتر به زبان ساده و ملموس نزدیک است. او با ارائه معانی تازه برای روابط و عواطف روزمره، هنجارگریزی معنایی را در سطحی عاطفی و قابل‌فهم برای مخاطب به کار می‌برد. در آثار سلمانی، هنجارگریزی معنایی اغلب در قالب استعاره‌های فلسفی و انتزاعی رخ می‌دهد. او با استفاده از تضادهای مفهومی و ساخت استعاره‌های چندلایه، عمق معنایی بیشتری به اشعار خود می‌بخشد.

منابع ومآخذ:

۱ـ احمدی، بابک(۱۳۸۲). ساختار و تأویل متن. تهران: مرکز، چاپ ششم.
۲ـ انوری، حسن(۱۳۸۶). فرهنگ بزرگ سخن. دوره 8 جلدی. تهران: سخن، چاپ پنجم.
۳ـ ایگلتون، تری(۱۳۸۰). پیش درآمدی برنظریه ادبی. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز، چاپ دوم.
۴ـ بارت، رولان(۱۹۷۰)، نظم های معنایی در ادبیات، ترجمه محمد علی موحد، تهران: علمی.
۵ـ حالی، الطاف حسین(۱۹۸۶). یادگارغالب. دهلی، انستیتوغالب.
۶ـ دیچز، دیوید(۱۳۷۹). شیوه‌های نقدادبی. ترجمه غلامحسین یوسفی و صدقیانی. تهران: علمی، چاپ پنجم.
۷ـ سلمانی، محمد(۱۳۹۸)، غزل زمان، تهران: نیماژ.
۸ـ سلمانی، محمد(۱۳۹۸)، می خواهمت ای خواسته غیر حضوری، تهران، نیماژ.
۹ـ صفوی، کورش(۱۳۷۳). از زبان‌شناسی به ادبیات. ج ۱ نظم. تهران: چشمه، چاپ اول.
۱۰ـ عضدانلو، حمید(۱۳۹۱). گفتمان و جامعه. تهران: نی، چاپ دوم.
۱۱ـ کریستوا، ژولیا(۱۹۷۴)، ساختارهای معنایی در شعر مدرن، ترجمه محمددارابی، تهران: مرکز.
۱۲ـ کوئن، بروس(۱۳۸۵) مبانی جامعه‌شناسی. ترجمه غلام‌عباس توسلی و رضافاضل. تهران: سمت، چاپ هفدهم.
۱۳ـ میری، عمران(۱۳۹۳)، مجموعه‌اشعار، تهران: نیماژ.

نقد و بررسی قصه های عامیانه عروس مارها و شاهزاده بدیع الزمان، برپایه نظریات ریخت شناسی ولادیمیر پراپ

Criticism and analysis of the folk tales of the Bride of Snakes and the Prince of Badi al-Zaman, based on Morphology of Vladimir Propp theories

زینب شهسواری*

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی،

دانشگاه ولی عصر رفسنجان، ایران

Abstract:

In the next article, we will analyze the morphological analysis of the folk tales "The Bride of Snakes and the Prince of Badiul Zaman" based on Propp's theory. The main goal of this research is to identify the structure of folk tales and to determine their structural similarities and differences with Vladimir Propp's research, in order to help to better understand the structure of folk tales. Considering the fact that the structure of different folk tales can confirm the universality of Propp's theory or add more recent structuralist cases to this theory, it is very important to

* z.sh24255@gmail.com

conduct such researches in the stories and traditions of different languages and nationalities, in line with the development and expansion of structuralist theories, in this research in a descriptive way. - Analytical investigation of the structure of two Iranian folk tales has been done. The result shows the complete compliance of the structure of the mentioned story with Vladimir Propp's theory, regardless of the sequence of actions.

Keywords: structuralism, morphology, Vladimir Propp, folktales, bride of snakes, Prince Badiul Zaman

چکیده:

درجستار پیش رو به نقدوبررسی ریخت‌شناسانه قصه‌های عامیانه «عروس مارها-و شاهزاده بدیع الزمان» بر اساس نظریه پراپ می‌پردازیم. هدف اصلی این پژوهش شناسایی ساختار قصه‌های عامیانه و تعیین میزان اشتراکات و تفاوت‌های ساختاری آن‌ها با پژوهش ولادیمیر پراپ، به جهت کمک به شناخت هر چه بهتر ساختار قصه‌های عامیانه است. با توجه به این مهم که ساختارشناسی داستان‌های عامیانه مختلف می‌تواند جهان شمولی نظریه پراپ را تأیید کند و یا موارد ساختارشناسانه جدیدتری را به این نظریه بیفزاید، انجام چنین پژوهش‌هایی در قصه‌ها و روایات زبان‌ها و ملیت‌های مختلف، در راستای بسط و گسترش نظریات ساختارگرایانه داری اهمیت فراوانی است، در این پژوهش به روش توصیفی- تحلیلی به بررسی ساختار دو قصه عامیانه ایرانی پرداخته شده است. نتیجه بیانگر انطباق کامل ساختار قصه مذکور با نظریه ولادیمیر پراپ، بدون در نظر گرفتن توالی خویش کاری‌ها است.

واژگان کلیدی:

ساختارشناسی، ریخت‌شناسی، ولادیمیر پراپ، قصه‌های عامیانه

مقدمه:

قصه‌های عامیانه یکی از گونه‌های ادبی در جوامع بشری هستند که اغلب به‌صورت شفاهی در بین مردم رواج دارند و به‌عنوان یک میراث فرهنگی سینه به سینه از گذشتگان به آیندگان رسیده‌اند، قصه «قرن‌ها پیش از آغاز زندگانی تاریخی بشر پدید آمده است؛ ازهمین‌روی، تنها روزنه نورانی و پرتو روشنگری است که به تاریک‌خانه قرون و اعصار قبل تاریخ می‌تابد» (محجوب، ۱۳۸۲:۱۲۴). این گونه‌ادبی، درسیر تاریخی خوداز آغاز تارسیدن به زمان حال، به سبب عدم مکتوب بودن، سهولت در دخل و تصرف، اعمال سلایق فردی در بازگویی و بازسازی آن و ... متحمل تحولاتی بنیادین زیادی شده است؛ اما بااین‌وجود، هنوز هم منبع بسیار خوبی برای بررسی و کشف باورها، عقاید، آمال، آرزوها و فرهنگ جوامعی هستند که در آن متولد شده‌اند؛ به‌عبارت‌دیگر، قصه-های عامیانه بخشی از فرهنگ جوامع بشری هستند که در شناخت هر چه‌بهتر پیشینه و تاریخچه جوامع بدوی، از اهمیت و کارآیی بالایی برخوردارند که با ماهیت بینارشته‌ای خود، علاوه بر روشنگری در باب ادبیات شفاهی و مکتوب، در زمینه‌های مردم‌شناسی، تاریخ و... نیز راهگشا هستند و این خود یکی از بزرگترین دلایل اهمیت پرداختن به ساختارشناسی این آثار است.

در یک رویکرد تطبیقی نسبت به ادبیات عامیانه و ادبیات فاخر در جوامع مختلف، باید به این نکته توجه داشت که ادبیات رسمی با توجه به بایدها و نبایدهای سیاسی، فرهنگی و اعتقادی حاکمیت‌های وقت مورد پالایش قرار گرفته‌اند؛ درحالی که ادبیات عامیانه یا همان ادبیات شفاهی در میان جامعه عادی روزگار خود متولد شده که نسبت به ادبیات نوع اول، مخاطبان بیشتری را به لحاظ بسامد و جامعه آماری داراست و درواقع آیینه تمام‌نمای باورها، نیازها و اعتقادات عمومی جامعه‌ای است که از آن برخاسته است و با چاشنی طنز حتی قادر است خط قرمزها را بشکند و به دلیل برخورداری از ویژگی مهم زبان ساده و روان، خاصیتی عوام فهم دارد که می‌تواند در روشنگری اذهان توده‌های مردمی نیز نقش بسزایی

ایفا کند و صرفا ابزاری برای سرگرمی محسوب نگردد که از این رو، می‌توان این بخش از ادبیات کهن را، مانیفست فرهنگ عوام تلقی کرد.

۱-۱-پیشینه پژوهش:

در حوزهٔ تحلیل قصه‌ها، داستان‌ها و منظومه‌های فارسی بر مبنای الگوی ریخت‌شناسی پراپ پژوهش‌های متعددی انجام شده است؛ از جملهٔ پژوهش‌های این زمینه، می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد:

۱-پراپ (۱۳۶۸) در کتاب ریخت‌شناسی قصه‌های پریان که نخستین پژوهش انجام شده در این حوزه است؛ بعد از بیان تاریخچه قصه‌های عامیانه، با تحلیل و ارزیابی یکصد قصه عامیانه روسی، آن‌ها را از نظر شکل و ساختار طبقه‌بندی کرده است.

۲- خدیش (۱۳۸۷) در کتاب ریخت‌شناسی افسانه‌های جادویی، داستان‌های جادویی ادبیات فارسی را از مناطق مختلف گردآوری کرده و به تحلیل و ارزیابی آنها پرداخته سپس بر مبنای الگوی ریخت‌شناسی پراپ این قصه‌ها را از نظر ریخت یا شکل قصه‌ها طبقه‌بندی کرده‌است.

۳-ذوالفقاری (۱۳۹۲) در کتاب یکصد منظومه عاشقانه فارسی ضمن جمع آوری و معرفی منظومه‌های عاشقانه ادبیات فارسی، این قصه‌ها را از نظر ریخت‌شناسی و شکل آنها طبقه‌بندی کرده است و در عین حال که الگوی پراپ را مد نظر داشته است؛ اما با توجه به شکل و ساختار بومی منظومه‌های عاشقانه فارسی به الگویی جدید و نسبتا ابداعی دست یافته است.

۴-قره ارکاکلی (۱۳۹۶) در پایان نامه کارشناسی ارشد در دانشگاه گنبد کاووس به راهنمایی منا علی مددی، با عنوان «ریخت‌شناسی قصه‌های جادویی قوم ترکمن» با استفاده از روش ریخت‌شناسی پراپ به بررسی ده قصه جادویی قوم ترکمن پرداخته است. و به این نتیجه رسیده است که ساختار این قصه‌ها با الگوی

پراپ کاملاً منطبق است، پژوهشگر تعداد خویشکاری‌ها و عملکردهای موجود دربررسی صورت گرفته را ۲۵ عملکرد از ۳۱ عملکرد پراپ می‌داند.

۵-ابراهیمی (۱۳۹۳) در پایان نامه خود با عنوان «ریخت شناسی قصه‌های پریان در زبان کردی» در دانشگاه کردستان، به راهنمایی دکتر سید احمد پارسا، به بررسی ساختار قصه‌های کردی و تعیین میزان تفاوت‌ها و اشتراکات ساختاری آن‌ها با پژوهش پراپ پرداخته است. نتیجه به دست آمده بیانگر انطباق الگوی پراپ بر ساختار قصه پریان کردی است.

۶-فرضی و فخیمی فاریابی (۱۳۹۶) در مقاله «ریخت شناسی منظومه گل و نوروز خواجوی کرمانی، بر اساس نظریه ولادیمیر پراپ» با بررسی منظومه گل و نوروز خواجوی کرمانی به این نتیجه رسیده است که داستان گل و نوروز تا حدود زیادی ویژگی قصه‌های عامیانه را داراست و الگوی ساختاری آن با الگوی پراپ منطبق است.

۷- میربلوچ زائی، بارانی و خلیلی جهانتیغ (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی ساختار روایی خورشید و مهپاره براساس دیدگاه پراپ» به بررسی این داستان پرداخته‌اند و نتایج پژوهش حاکی از آن است که ساختار این داستان از نظر ریخت شناسی و توالی کارکردها با الگوی پراپ کاملاً منطبق است.

۸- شاکری و اسکندری (۱۳۹۷) در مقاله «تحلیل و نقد سه قصهٔ عامیانهٔ بوشهری بر پایهٔ نظریات ریخت شناسی و بازاندیشی نشانه‌های الگویی آن‌ها» در مجلهٔ فنون ادبی به این نتیجه دست یافته‌اند که ساختار داستان‌های بوشهری با اندک جابجایی در توالی و کارکرد شخصیت‌های داستان، با الگوی پراپ مطابقت دارد.

۲-مبانی نظری:

فرهنگ عوام در زبان فارسی در اصل از واژهٔ «فولکلور» برگرفته شده است. «فولکلور» کلمه‌ای است مرکب از دو کلمه «folk» و «lore» به معنای دانش عوام. بیشتر اندیشمندان، فولکلور را شامل تمامی موضوعاتی می‌دانند که به‌طور شفاهی نشر یافته و از گذشتگان به آیندگان رسیده است و به عبارتی

«فرهنگ مجموعه ای است از آداب و رسوم، عقاید و افکار، پندارها و باورها، گفتارها و کردارها، ابداعات و اختراعات، هنجارها و اعتقادات، هنر و ادبیات که طی زمان در جامعه شکل گرفته و از نسلی به نسل دیگر منتقل شده و عموم اعضای جامعه آنها را به صورت عادت به منصۀ ظهور میرسانند» (ازغندی، ۱۳۸۲: ۸۵). گرچه در زمان‌های متمادی، محققان و پژوهشگران زیادی در حوزه ادبیات عامه مبادرت به تقسیم‌بندی و طبقه‌بندی قصه‌های عامیانه بر حسب شاخص‌های مختلف ساختاری و ریخت‌شناسی کرده‌اند از جمله: وونت در کتاب «روانشناسی مردم»، آرنه تامسون در کتاب «طبقه‌بندی داستان‌های ایرانی»، محمدجعفر محجوب در کتاب «داستان‌های عامیانه ایران»، و دکتر حسن ذوالفقاری در کتاب «یک صد منظومه عاشقانه ایرانی» و ...؛ اما فارغ از تمام این تقسیم‌بندی‌ها، این که تمامی این قصه‌ها دارای ساختاری منسجم است و مطالعه و بررسی این ساختار به دستیابی به درون‌مایه‌های معناشناختی و فرهنگی این قصه‌ها کمک بسزایی می‌کند، بسیار مورد توجه است. اولین منتقدان و نظریه‌پردازانی که به‌صورت جدی به تحلیل ریخت‌شناسی قصه‌های عامیانه پرداخته‌اند؛ فرمالیست‌های روسی بودند، آن‌ها در پی الگویی بودند که بتوانند با آن، ریخت و ساختار قصه‌های عامیانه را بررسی و ارزیابی کنند؛ به‌عبارت‌دیگر، فرمالیست‌ها، درصدد کشف واحدهای کوچک ساختاری مرتبط با قصه‌های عامیانه بودند تا با بررسی ارتباط این واحدها، الگویی کلی برای بررسی ساختار قصه‌های عامیانه طرح‌ریزی کنند. «ساختاگرایی چنانکه از نامش برمی‌آید به ساختارها می‌پردازد، و به‌ویژه آن دسته قوانین کلی را بررسی می‌کند که بر ساختارها حاکمند» (ای گلتون، ۱۳۶۸: ۱۲۹). و به زبانی ساده نظریه‌پردازان ساختارگرا به دنبال یافتن شکل و چهارچوبی مشترک در میان همه داستان‌ها بودند. در این میان، ولادیمیر پراپ یکی از شکل گرایان روس، نخستین کسی بود که در ادامه روند کشف این الگوی کلی، موفق به بنیان نهادن نظریه

ریخت‌شناسی گردید؛ پراپ ریخت‌شناسی و طبقه‌بندی قصه‌های عامیانه را از نظر شکل و ساختار قصه‌ها از علم گیاه‌شناسی اخذ و اقتباس کرده است. وی نتیجه کاربرد این نظریه را «توصیف قصه‌ها بر پایه اجزای سازای آن‌ها، و همبستگی این سازه‌ها با یکدیگر و با کل قصه‌ها» (پراپ، ۱۳۸۶: ۴۹). بیان می‌کند.

پراپ در کتاب خود با عنوان «ریخت‌شناسی قصه‌های پریان» برای کشف ساختار و طبقه‌بندی قصه‌های عامیانه پریان، هفت شخصیت اصلی را در این قصه‌ها در نظر می‌گیرد. این هفت شخصیت اصلی عبارتند از: ۱. شریر ۲. بخشنده ۳. یاریگر ۴. شاهزاده خانم ۵. گسیل دارنده ۶. قهرمان ۷. قهرمان دروغین، وی وجود این شخصیت‌ها را در تمام قصه‌های عامیانه ثابت می‌داند، در این میان تأکید پراپ، بیشتر بر خویشکاری‌ها است. خویشکاری «یعنی عمل شخصیتی از اشخاص قصه که از نقطه‌نظر اهمیتی که در جریان عملیات قصه دارد، تعریف می‌شود» (همان:۵۳). او برای شخصیت‌های یکسان اعمال یا کارکردهای متنوعی قائل است و برای این اشخاص، سی‌ویک کارکرد یا خویشکاری در نظر گرفته است که قابل انطباق با تمامی قصه‌ها هستند. طبق الگوی ریخت‌شناسی پراپ، هر قصه معمولا با یک صحنه آغازین شروع می‌گردد که با نشانه (α) نشان داده می‌شود و در پی آن کارکردها و خویشکاری‌های سی و یک گانه ایجاد می‌شوند. صحنه آغازین با آن که یک خویشکاری مجزا محسوب نمی‌شود، با این وجود یک عنصر ریخت‌شناسی بسیار مهم به شمار می‌رود.

کارکردها و خویشکاری‌های مهم در طبقه بندی قصه‌های عامیانه عبارتند از:

صحنه آغازین a

۱. غیبت β - ۲. قدعن γ - ۳. سرپیچي δ - ۴. خبرگیري ε - ۵. خبردهي ζ - ۶. نیرنگ - h ۷. همکاري ناخواسته q - ۸. کمبود یا شر A. - ۹ میانجي - گر B - ۱۰. مقابلة آغازین C

۱۱. عزیمت - - ۱۲. اولین بخشنده D - ۱۳. واکنش قهرمان E - ۱۴. دستیابي به وسیلة سحرآمیز F

۱۵. انتقال به سرزمین دیگر G - ۱۶. مبارزه H - ۱۷. علامت¬گذاری J - ۱۸. پیروزی I ۱۹. رفع شر K
۲۰. بازگشت - ۲۱. تعقیب Pr - ۲۲. نجات SR - ۲۳. رسیدن به صورت ناشناس O
۲۴. ادعای قهرمان دروغین L - ۲۵. کار سخت M - ۲۶. انجام کار سخت N
۲۷. شناسایی Q
۲۸. افشاگری EX - ۲۹. تغییر شکل T - ۳۰. مجازات U – ۳۱. عروسی W - عناصر پیوند دهنده §

هر روایت ممکن است شامل یک یا چند حرکت شود. پراپ این سیر تطور و گسترش داستان از نقطه آغازین (a) تا خویشکاری پایانی (W) را حرکت می نامد؛ به عبارت دیگر پراپ حرکت را آن «بسط و تطوری می داند که از شرارت (A) یا کمبود و نیاز (a) شروع می شود و با گذشت از خویشکاری های دیگری که به‌عنوان سرانجام و خاتمه به کار گرفته شئه است، می انجامد» (پراپ، ۱۳۸۶: ۱۸۳). و این حرکت ها را به چند دسته متفاوت تقسیم بندی می کند:
۱. حرکت جدید بلافاصله بعد از حرکت اول اتفاق می افتد. ۲. حرکت جدید قبل از اتمام حرکت اول آغاز می شود. جریان عملیات قصه با حرکتی که داستان ایجاد کرده است، قطع شده و پس از پایان داستان، دنبالهٔ حرکت اول ادامه می یابد. ۳. امکان دارد یک داستان به نوبه خود قطع شود که در این حال، حرکت نسبتا پیچیده‌ای ایجاد می شود. ۴. قصه ممکن است با دو شرارت هم‌زمان آغاز شود و از این دو، یکی پیش از دومی کاملا پایان یابد. ۵.. گاهی قصه‌ها دو قهرمان دارند که در میانه حرکت اول قصه، از هم جدا می شوند. ۶. ممکن است دو حرکت، پایانی مشترک داشته باشند. (ر.ک پراپ، ۱۳۸۶: ۱۸۴-۱۸۶).

پراپ تقسیم‌بندی دیگری را نیز براساس بسط و گسترش داستان در چهار رده ارائه می دهد که به شرح زیر است:

۱-بسط از طریق خویشکاری I-H (جنگ و کشمکش).
(ABC(DEFGHJIK(PrRSLQEXTuW*)
۲-بسط از طریق خویشکاری N-M (انجام دادن کار دشوار).
((ABC↑DEFGLMJNK(PrRsEXTuW)
۳-بسط از طریق دو خویشکاری I-H و N-M (کشمکش و کار دشوار).
(ABC(FH-IK(LM–NQExUW*)
۴-بسط بدون هیچ یک از اینها.
(ABC(DEFGK(PrRsQExTUW*)(پراپ، ۱۳۸۶: ۷۲۰-۲۰۴).

الگوی مذکور، چهارچوبی نظام‌مند برای ریخت‌شناسی و طبقه‌بندی قصه‌های عامیانه به شمار می‌رود ؛ زیرا این امکان را فراهم می آورد که به‌جای بررسی منفرد طرح‌ها و موتیف‌ها، ژانرها قصه‌ها به‌صورت یک کل بررسی شود (ر.ک: پراپ، ۱۳۷۱: ۱۱۱). و از سوی دیگر «همیشه آزمون پذیر است و می توان از لحاظ تجربی درستی و نادرستی آن را نشان داد» (پراپ، ۱۳۸۶: مقدمه، هشت ونه). با نظر به این که فرهنگ عامه، شناسنامه و سند تاریخی یک ملت محسوب می شود و امروزه جلوگیری از زوال و نابودی این قصه‌ها و افسانه‌ها بر اثر تغییر سبک زندگی و کثرت وسایل ارتباط جمعی، یک ضرورت به شمار می آید؛ اهمیت و ضرورت این پژوهش بیش از پیش نمایان می شود.

۳-بحث و بررسی:

در این بخش به بررسی دو قصه عامیانه ایرانی پرداخته شده و موارد مورد تجزیه تحلیل در جدول ذیل هر قصه منعکس می شود.

۱-۳-قصه عامیانه شاهزاده بدیع الزمان:

۱-در روزگاران قدیم، پادشاه ثروتمندی بود که فرزندی نداشت. مدت‌ها گذشت تا درویشی به دیدار شاه آمد و به واسطه دعای او، خداوند فرزندی به پادشاه بخشید، نام شاهزاده را بدیع الزمان گذاشتند، شاهزاده در تمامی فنون سرآمد همسالان خود شد. ۲-روزی شاهزاده همراه ملازم خود برای شکار به جنگل رفته بود که ناگهان متوجه موجودی شد که کسی در میان تنه توخالی درخت خود را پنهان کرده

است، پیش رفت و جوانی را دید که با سر و رویی آشفته، خود را در میان تنه درخت پنهان کرده است ۳ و ۴- دلیل این رفتار را جویا شد، جوان پاسخ داد: «من شاهزادهٔ روم هستم، چند سالی است که عاشق و دلباخته دختر شاه هندوستان شده‌ام و تاکنون بارها قشون فراهم کرده و به هندوستان رفته‌ام؛ اما هر بار از برادر دختر که پهلوان قوی و نامداری به نام بهرام کوهی است، شکست خورده و باز گشته‌ام؛ حال نه روی باز گشت به روم را دارم و نه توان رفتن به هندوستان و مبارزه»، ۵ و ۶ - بدیع الزمان از تعریف‌هایی که از دختر شنید، در دل، دلباخته او شد و از طرفی دلش هم برای جوان سوخته بود به او ۷ و ۸- گفت: «هر طور شده می‌روم و آن دختر را برایت می آورم» جوان، شاهزاده را از رویارویی با بهرام کوهی برحذر کرد، از طرفی ملازم که نتوانسته بود شاهزاده را از تصمیمش باز گرداند، شبانه به راه افتاد و به اردوگاه یکی از پهلوانان که خواستگار آن دختر بود، رسید و با حیله وارد چادر شد و چکمه پهلوان غول پیکر را دزدید و باز گشت، چکمه را به بدیع الزمان نشان داد و گفت: «بین تو جوانی و خام و در راه تو رقیبانی هستند که چکمه شان اندازه یک پای توست»؛ اما بدیع الزمان توجه نکرد و به راه افتاد. ۹ و ۱۰ - تا به اردوی آن پهلوان رسید و دید که پهلوان در چکمه‌های خود است پیش رفته و چکمه‌ها را به او داد پهلوان گمان کرد که او دزد چکمه‌هاست خواست تا او را از بین ببرد شاهزاده نیز با پهلوان گلاویز شد، شاهزاده پس از مدتی کشمکش، پهلوان را به بالای سر گرفت تا او را بکشد؛ اما پهلوان با التماس ترحم شاهزاده را جلب کرد و شاهزاده از او گذشت. ۱۱ - پهلوان نیز برای جبران، هفت صد نفر قشون خود را در اختیار او گذاشت و خود برای یاری با او هم قسم شد. پس شاهزاده به همراه لشکریان به راه افتاد و بعد از مدتی به کنار دریا رسیدند و چادرها را برپا کردند. ۱۲ و ۱۳ - ناگهان در نیمه‌های شب، اسبی قوی هیکل و عجیب از دریا خارج شد و به سمت لشگر حمله کرد. شاهزاده در یک حرکت سوار بر پشت اسب به آن‌سوی دریا رفت و با لشگریان عرب زنگی مواجه شد که مدت‌ها در انتظار شکار اسب در میان جنگل

کمین کرده بودند. عرب‌زنگی وقتی اسب را همراه با شاهزاده دید، تصمیم گرفت شاهزاده را بکشد تا بتواند اسب را به دست بیاورد. شاهزاده و عرب‌زنگی باهم گلاویز شدند، پس از مدتی کشمکش، شاهزاده پیروز شد ۱۴ و ۱۵ - همین که خواست عرب‌زنگی را بکشد، عرب‌زنگی زبان به التماس گشود و ترحم شاهزاده را جلب کرد، شاهزاده نیز دلش سوخت و از جان او گذشت و در عوض، عرب‌زنگی همراه چهارصد نفر از لشگریانش به خدمت شاهزاده در آمدند. شاهزاده که دیگر لشگریان بی شماری همراه داشت، نامه‌ای برای پادشاه هندوستان نوشت و در نامه ازدواج با دختر پادشاه را خواستار شد و در صورت عدم قبول ازدواج، تهدید به مبارزه با پادشاه و دریافت خراج هفت‌ساله نمود. پادشاه از دیدن نامه خشمگین شد و از پسرش بهرام کوهی خواست تا به جنگ او برود ۱۶ و ۱۷ - کشمکشی میان آن‌ها در گرفت و شاهزاده به کمک لشگریان عرب‌زنگی و پهلوان، پیروز شد، پادشاه به‌ناچار دختر خویش را به عقد او درآورده و با وی روانه کرد، ۱۸ و ۱۹ - شاهزاده باز گشت و دختر را همراه خود به نزد شاهزاده رومی آورد؛ اما شاهزاده رومی از ازدواج با دختر امتناع کرد و به شاهزاده گفت: «لیاقت این دختر فقط جوانی چون توست». شاهزاده بدیع الزمان نیز خواهر خود را به عقد شاهزاده روم درآورد و خود با شاهزاده خانم ازدواج کرد.

جدول تجزیه ساختاری قصه شاهزاده بدیع الزمان

شماره	نشانه	عناصر	خویشکاری	شماره	نشانه	عناصر	خویشکاری
۱	α	وضعیت آغازین		۲	§	ربط‌دهنده	
۳	£3	خبر گیری	*	۴	ζ 3	خبردهی	*
۵	2β	میانجیگری	*	۶	a 1	نیاز و کمبود	*
۷	C	مقابله آغازین	*	۸	↑	عزیمت	*

۹	D 9	دیدار با بخشنده	*	۱۰	E 5	واکنش قهرمان	*
۱۱	1f	دریافت عامل جادویی	*	۱۲	§	ربط دهنده	
۱۳	D 9	دیدار با بخشنده	*	۱۳	E 5	واکنش قهرمان	*
۱۵	1f	دریافت عامل جادویی	*	۱۶	H 1	کشمکش	*
۱۷	1I	پیروزی	*	۱۸	↓	بازگشت	*
۱۹	W *	ازدواج	*				

وضعیت آغازین	بی‌فرزندی
شخصیت‌ها	حرکت اول: قهرمان/ شاهزاده بدیع‌الزمان؛ یاریگر/ ملازم و لشگریان پهلوان و عرب‌زنگی؛ بخشنده/ عرب‌زنگی، پهلوان شریر/ پادشاه بهرام کوهی، عرب‌زنگی و پهلوان؛ شاهزاده خانم/ شاهزاده خانم؛ گسیل دارنده/شاهزاده رومی
نمودگار	↓W*1H1I1f5E9§D1f5E9↑Dc1a2B3ζ£3§1-α
ترکیب حرکتی	-α——————————W*1

۲-۳-قصه عامیانه عروس مارها:

۱-در روزگاران دور دختری زیبا با نام اویتا همراه با خانواده‌اش زندگی می کرد ۲- یک روز که اویتا برای آب‌تنی به چشمه رفته بود، هنگام پوشیدن لباس‌هایش چشمش به مار بزرگ و سیاه‌رنگی افتاد، از ترس به سمت خانه گریخت و ماجرا را

برای مادر و پدرش تعریف کرد. صبح روز بعد که پدر برای کار از خانه خارج شد، در آستانه در همان مار را دید که بی حرکت ایستاده و به او زل زده است. مادر و اویتا نیز با دیدن مار وحشت کردند؛ اما هرچه کردند مار حرکت نکرد و زمانی که مادر مار را قسم داد، مار لب به سخن گشود و ۳- گفت من عاشق دخترتان شده‌ام و تا او را به من ندهید، از اینجا نخواهم رفت. پدر و مادر با وحشت به داخل خانه رفتند و به مار گفتند: «چنین چیزی امکان ندارد»؛ اما مار آنجا را ترک نکرد و منتظر ماند. مار چشمش به پیرزنی افتاد و از او خواست تا واسطه ازدواج آن‌ها شود. اویتا با واسطه گری پیرزن و اجبار و اصرار مار در نهایت با مار ازدواج کرد و ۴- همراه مار رفت تا به لانه مار رسید، به مار گفت من چگونه وارد این سوراخ بشوم؟! مار ناگهان وردی خواند و سوراخ کوچک لانه‌اش تبدیل به دربزرگی شد. وقتی اویتا از در وارد شد، قصر با شکوه و زیبایی را دید، ۵- مار در مقابل چشمان اویتا پوستین خود را جدا کرد و تبدیل به جوانی زیبا و برومند شد. اویتا با حیرت از او پرسید: «تو به این زیبایی و جمال چرا در پوستین مار پنهان شده‌ای؟ ۶- مار پاسخ داد من طلسم شده‌ام و هر گاه بخواهم روز هنگام از خانه خارج شوم، باید این لباس را به تن کنم و اگر طلسم شکسته نشود به‌زودی می میرم و از تو می خواهم در این باره با هیچ کس صحبت نکنی. یک روز که مار از خانه خارج شده بود، اویتا به هوای گردش و هواخوری از خانه خارج شد ۷- با پیرزنی برخورد کرد؛ پیرزن گفت: «چه می کنی دختر می خواهی مار نیشت بزند؟ از لانه مار فاصله بگیر». ۸ و ۹- اویتا خندید و گفت چه می گویی پیرزن این لانه خانه من است و این مار همسر من است او همیشه به شکل مار نیست و در خانه به شکل مردی زیباست. این را گفت و ناگهان متوجه اشتباه خود شد. ۱۰- پیرزن به او می گوید اگر دوست داری همسرت همیشه به شکل آدمیزاد باشد، شب‌هنگام که او خواب است، پوست را بسوزان ۱۱- و اویتا نیز این کار را انجام می‌دهد. صبح روز بعد که همسرش قصد خارج شدن از خانه را داشت هرچه به دنبال پوستین گشت نیافت و گفت اگر پوستین را پیدا نکنم نمی‌توانم از خانه خارج شوم، با شنیدن این حرف‌ها اویتا به اشتباه خود پی برد و ماجرا را

برای همسرش باز گو کرد. مرد از شنیدنش برآشفت و ۱۲ - گفت «اگر مادرم این را بفهمد هیچ کدامان را زنده نمی گذارد او دیوزاده‌ای است که مرا طلسم کرده است و مرد حاضر شد که به صورت پنهانی خانه را ترک کند؛ اما اویتا تا متوجه شد شروع به بی تابی کرد که مرا نیز ببر من بی تو نمی توانم، مرد در مقابل بی تابی های او گفت «من نیز نمی توانم تو را تنها رها کنم؛ اما مادر من یک دیو است و از چند کیلومتری بوی آدمیزاد را می شنود و او را زنده نمی گذارد»؛ اما اویتا باز اصرار کرد ۱۳ - جوان نیز اندیشید، وردی خواند و اویتا را به سنجاق سینه‌ای تبدیل کرد و به سینه خود آویخت و به خانه مادرش رفت. ۱۴ - دیو مادر تا مرد را دید، بوی حس کرد و ۱۵ - پرسید: «چرا بوی آدمیزاد می دهی؟» جوان انکار کرد؛ اما فایده‌ای نداشت. دیو مادر آنقدر اصرار کرد که مرد سنجاق را از لباسش خارج کرد و از مادر عهد گرفت تا کاری نکند و به کسی صدمه نزند، دیو مادر قسم یاد کرد؛ ۱۶ - مرد وردی خواند و سنجاق دوباره اویتا شد؛ مادر که از زیبایی اویتا در حیرت مانده بود، گفت «حالا که تو او را دوست داری، باشد با او کاری ندارم ۱۷ - فردای آن روز دیو مادر سه گونی به دست اویتا داد و گفت می روی و در بیابان می گردی و این سه گونی را پر از پر قو کرده، برایم می آوری، اویتا گونی ها را گرفته و در بیابان می گردد و هیچ نمی یابد و با چشمان گریان در گوشه‌ای می نشیند، مرد او را می بیند و ماجرا را می پرسد ۱۸ - با وردی گونی ها را پر از پر قو می کند، ۱۹ - اویتا باز می گردد، زمانی که دیو گونی ها را می بیند، متوجه می شود که این کار پسرش است، عصبانی شده و با خود می گوید: «حالا که به این آدمیزاد کمک کردی، ببین من چه بلایی بر سرش می آورم» ۲۰ - روز بعد مادر دیو سه فرش کثیف به اویتا می دهد تا ببرد و در بیابان بی آب بشوید؛ اما ماجرا تکرار شده و این بار هم ۲۱ - همسر اویتا با وردی فرش ها را می شوید؛ ۲۲ - باز هم دیو متوجه می شود و ۲۳ - این بار سه دیگ بزرگ به او می دهد و ۲۴ - باز هم همسر اویتا از راه رسیده و مشکل را حل می کند. ۲۵ - این بار دیو به شدت خشمگین می شود، چنانکه از خواهرش می خواهد تا اویتا را از

بین ببرد؛ ۲۶- به اویتا می گوید من می خواهم خیاطی کنم فردا به نزد خواهرم رفته و از او برایم قیچی می گیری؛ ۲۷- همسر اویتا که متوجه می شود، به نزد اویتا رفته واز او می خواهد فردا از او هرچه پرسیدند و خواستند، برعکس انجام بدهد و تا قیچی را گرفت، بی توقف باز گردد. اویتا قبول کرده و فردای آن روز به راه می افتد. ۲۸ و ۲۹- در راه به رودی می رسد پر از آب گل آلود، دست در آب کرده و می گوید چه آب زلالی، کمی که را می رود ۳۰ و ۳۱- شتری را می بیند که ظرفی پر از استخوان در مقابلش است و سگی که ظرفی پر از کاه در مقابل دارد. پیش رفته و جای ظرف ها را عوض می کند و دوباره راه می افتد. ۳۲- در راه دو در می بیند، یکی دو لنگه باز و یکی دو لنگه بسته. اویتا در اول را بسته و در دوم را می بندد و باز راهی می شود تا به خانه خواهر دیو می رسد. دختر خواهر دیو که مهربان بود، به اویتا ۳۳- می گوید قیچی را بگیر و بگریز که مادرم قصد جانت را دارد. اویتا نیز همین کار را می کند ۳۴- خواهر دیو متوجه شده و در پی دیو می رود ۳۵ و ۳۶- وقتی به درها می رسد، وردی می- خواند و می گوید در بسته باز شو و در باز بسته شو؛ اما درها چون قبلاً به دست اویتا باز و بسته شده اند، به قصد کمک به او به فرمان عمل نمی کنند. دیو ادامه می دهد ۳۷ و ۳۸- به سگ و شتر رسیده، به آن ها می گوید: «دختر را بگیرید»؛ اما سگ و شتر به خاطر محبت اویتا اطاعت نمی کنند ۳۹- و هنگامی که به رودخانه می رسد، می- گوید: «ای رودخانه دختر را غرق کن»؛ اما رودخانه هم به سبب مهربانی اویتا قبول نمی کند ۴۰- و اویتا قیچی را آورده و به مادرشوهر دیوش می دهد و ماجرا را برای همسرش تعریف می کند. همسرش می گوید: «امشب سه چیز را آماده کن، کیسه نمک، شانه سرویک کوزه، نیمه شب که درزدم این ها را بردار و دنبالم بدوو در راه هرکدام از وسایل را که گفتم به پشت سرت پرتاب کن». ۴۱- آن ها نیمه شب فرار می کنند ۴۲- و دیو و خواهرش نیز به دنبال آن ها فرار می کنند ۴۳ و ۴۴- در راه فرار، شانه را پرتاب می کنند و شانه تبدیل به نیزه های برنده شده و پای دو زن را مجروح می کند بعد از آن نمک را پرتاب می کنند، نمک تبدیل به دریای نمک شده و پای آن دو را می سوزاند و در آخر کوزۀ آب را پرتاب کرده و آب تبدیل به

دریای خروشانی شده ۴۵- و دو زن را در خود غرق می کند و تمام طلسم‌ها باطل می شود ۴۶ و ۴۷- آن دو به شهر باز گشته و عروسی مفصلی برپا می کنند.

جدول تجزیه ساختاری قصه عروس مارها:

شماره	نشانه	عناصر	ریست	شماره	نشانه	عناصر	خوشبختی
۱	α	وضعیت آغازین		۲	§	ربط‌دهنده	
۳	2β	میانجیگری	*	۴	↑	عزیمت	*
۵	Q	شناخته‌شدن	*	۶	γ	نهی	*
۷	£1	خبرگیری	*	۸	2ζ	خبردهی	*
۹	1δ	نقض نهی	*	۱۰	H 1	فریبکاری	*
۱۱	1Θ	همدستی	*	۱۲	2ζ	خبردهی	*
۱۳	O	رسیدن ناشناخته	*	۱۴	§	ربط‌دهنده (آگاهانیدن)	
۱۵	1£	خبرگیری	*	۱۶	Q	شناخته‌شدن	*
۱۷	M	کاردشوار	*	۱۸	N	انجام کاردشوار	*
۱۹	⋮	ربط‌دهنده سه‌گانه شده		۲۰	M	کاردشوار	*
۲۱	N	انجام کاردشوار	*	۲۲	⋮	ربط دهنده سه‌گانه شده	
۲۳	M	کاردشوار	*	۲۴	N	انجام کاردشوار	*
۲۵	A ۱۳	شرارت	*	۲۶	B 2	میانجیگری	*
۲۷	1D	دیداربابخشنده	*	۲۸	E 7	واکنش قهرمان	*

۲۹	⋮	ربط‌دهنده‌سه‌گان‌شده		۳۰	E7	واکنش‌قهرمان	*
۳۱	⋮	ربط‌دهنده‌سه‌گانه‌شده		۳۲	E7	واکنش‌قهرمان	*
۳۳	2ζ	خبردهی	*	۳۴	Pr6	تعقیب	*
۳۵	9F	دریافت‌عامل‌جادویی	*	۳۶	⋮	ربط دهنده سه‌گانه شده	
۳۷	9F	دریافت‌عامل‌جادویی	*	۳۸	⋮	ربط دهنده سه‌گانه شده	
۳۹	9F	دریافت‌عامل‌جادویی	*	۴۰	K2	کارسازی‌مصیبت	*
۴۱	↓	بازگشت	*	۴۲	Pr6	تعقیب	*
۴۳	⋮	ربط‌دهنده‌سه‌گانه‌شده		۴۴	sR2	رهایی	*
۴۵	5I	پیروزی	*	۴۶	↓	بازگشت	*
۴۷	W*	ازدواج(رسیدن‌به‌تخت)					

وضعیت آغازین	معرفی‌قهرمان
شخصیت‌ها	حرکت‌اول: قهرمان/اویتا؛یاریگر/همسراویتا(مار)؛بخشنده/همسر اویتا(مار)شریر/دیومادروپیرزن گسیل‌دارنده/ماروپیرزن‌واسطه‌گر حرکت دوم: قهرمان/ اویتا؛ شریر/ دیو و خواهرش؛ یاریگر/ مار و دخترخواهردیو؛بخشنده/مار؛ گسیل‌دارنده/مادردیو حرکت سوم: قهرمان/ اویتا؛ بخشنده/ مار؛ یاریگر/ مارر؛ شریر/دیو مادروخواهردیو

نمود گار	*⁞MN⁞MN↓WQMN1O§£2ζ1Θ1η1δ2ζ1↑Qy£21-α§B 2K9⁞F9⁞F9F6Pr2ζ7⁞E7⁞E7E1D2B13A–2 5I2⁞Sr6Pr↓3-
ترکیب حرکتی	- 2 *↓————W----------α————N1 2————K13A 5————I-↓3

در بررسی داستان شاهد حضور اکثر خویشکاری‌ها در داستان هستیم؛ اما می‌توان عدم حضور برخی از خویش کاری‌ها و همینطور عدم توالی خویشکاری‌ها را نیز در این به خوبی مشاهده کرد، چنانکه در هر دو داستان، خویشکاری غیبت والدین حذف شده است.

در قسمت شخصیت‌ها نیز شاهد حضور هر هفت شخصیت اصلی در داستان نیستیم؛ شخصیت قهرمان دروغین در هیچ یک از دو داستان حضور ندارد، و در داستان اول شاهد تغییر جایگاه شخصیت شریر پس از شکست و تبدیل شدن وی به شخصیت قهرمان هستیم، که نشادهنده عدم لزوم وجود هر هفت شخصیت در ساختار داستان است و این عدم حضور ایرادی بر ساختار پیشنهادی پراپ ایجاد نکرده و بیانگر انعطاف این ساختار با توجه به موضوع داستان است.

نتیجه گیری:

قصه‌های عامیانه به خوبی معرف فرهنگی هستند که در آن به وجود آمده اند. در تجزیه‌و تحلیل‌های صورت گرفته چنین مشاهده گردید که خویشکاری-های پیشنهادی پراپ، بدون تو.جه به توالی خویشکاری‌ها، در داستان‌های فوق نیز قابل مشاهده است و اکثرا خویشکاری بخش مقدماتی شامل: غیبت، نهی و نقض نهی و... کمرنگ‌تر است و خویشکاری‌های بعدی شامل:

(A/a،в،c↑،D،E،F،G،H،I،J،K،↓،Pr،sR،O،L،M،N،Q،x،T،U،W)

در صورت حضور در ساختار قصه، توالی بیشتری دارند. در برخی از داستان‌ها، با حذف یا عدم‌توالی بعضی از خویشکاری‌ها روبه‌روست و در مواردی نیز عدم حضور از خویشکاری‌های جفت، سبب وجود ناهمسانی در ساختار قصه‌های تاتی در مقایسه با ساختار پیشنهادی پراپ می شود.

در بررسی‌های به‌عمل آمده در سایر داستان‌های عامیانه نیز، اینگونه به نظر می‌رسد که سی‌ویک خویشکاری پیشنهادی پراپ تنها مختص قصه‌های پریان نبوده؛ بلکه تیپ‌های دیگر را نیز پوشش می‌دهد؛ البته لازم به ذکر است که تعداد خویشکاری‌ها در بررسی سایر تیپ‌ها به‌مراتب کاهش یافته و برخی از شخصیت‌ها نیز حذف می گردند؛ در بررسی داستان‌هایی با تیپ‌های غیرپریان، این نتیجه حاصل می شود که برخلاف داستان‌های پریان که مطابقت نسبتاً بالایی

با الگوی پراپ از خود نشان داده‌اند و عمده تفاوت آن‌ها، بیشتر در تعداد و توالی خویشکاری‌هاست؛ به نظر نگارنده، داستان‌هایی با اهداف سرگرمی که شامل داستان‌های پریان، داستان‌های عاشقانه و داستان‌های حماسی هستند، بیشترین انطباق را با الگوی پراپ از نظر حضور شخصیت‌ها و توالی خویشکاری‌ها دارند.

پیشنهادها:

بررسی ساختارشناسانه قصه‌های عامیانه در گویش‌ها و زبان های مختلف، به قصد انجام پژوهش مقایسه‌ای برای رسیدن به یک ساختار واحد در قصه‌های عامیانه و مقایسه آن با پژوهش‌های صورت گرفته در مقیاس جغرافیایی بزرگتر؛ برای کشف این پرسش که آیا تفاوت‌های فرهنگی می‌توانند نقشی در دگرگونی و نوع ساختار قصه‌ها داشته باشند؟

منابع:

۱- ابراهیمی، مظفر (۱۳۹۳) «ریخت‌شناسی قصه‌های پریان در زبان کردی» پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده ادبیات دانشگاه کردستان.
۲- اسکندری، حسین.(۱۳۸۱).شبانه‌های کویر،چ اول،مشهد:محقق.
۳- استیلو، دونالد. (۱۳۹۵). حکایت‌های عامیانه وفسی،ترجمه مهین ناز میردهقان،سعیدرضایوسفی،چ اول،تهران: آوای خاور.
۴- ایگلتون، تری. (۱۳۸۰). پیش‌درآمدی بر نظریه ادبی، چ اول، ترجمه عباس‌مخبر،تهران:مرکز.
۵- پراپ،ولادیمیر.(۱۳۶۸).ریخت شناسی قصه‌های پریان،ترجمه فریدون بدره‌ای،چ اول،تهران:توس..
۶- خدیش، پگاه.(۱۳۹۱).ریخت‌شناسی افسانه‌های جادویی.چاپ دوم، تهران:علمی فرهنگی.
۷- درزی رامندی، هادی و مریم درزی رامندی..(۱۳۹۱).گلگشت تات، قزوین:اندیشه زرین.
۸- ذوالفقاری، حسن (۱۳۹۴). زبان و ادبیات عامه ایران. چاپ اول، تهران، سمت.
۹- همان،(۱۳۹۲).یک صد منظومه عاشقانه‌فارسی،تهران:چرخ.
۱۰- قره ارکاکلی، اغول بی بی. (۱۳۹۶). ه «ریخت‌شناسی قصه‌های جادویی قوم ترکمن (با تکیه بر ۱۰ قصه قوم ترکمن)» پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه گنبد کاووس...
۱۱- میربلوچ زائی،بارانی و خلیلی جهانتیغ.(۱۳۹۳)«بررسی ساختارروایی خورشید و مه‌پاره بر اساس دیدگاه پراپ» پژوهشنامه ادب غنائی، دانشگاه سیستان وبلوچستان،سال ۱۳،شماره۲۵ صص ۱۸۳-۲۰۲

۱۲- میرصادقی، جمال. (۱۳۹۴). عناصر داستان. چاپ نهم، تهران: سخن.
۱۳- معین، محمد. (۱۳۶۴). فرهنگ فارسی، ج ۲، تهران: امیر کبیر.
۱۴- محجوب، محمدجعفر. (۱۳۸۲). ادبیات عامیانه ایران، به کوشش حسن ذوالفقاری، تهران: چشمه.

امام علی رضاؑ: وجودیات، علمیات وقدریات

Imam Ali Raza (a.s): Ontology, Epistemology and Axiology

ڈاکٹر قمر بتول*
اسسٹنٹ پروفیسر ایجوکیشن
گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ اسلامیہ کالج
برائے خواتین، لاہور کینٹ

Abstract:

Imam Ali Raza (a.s) is the eighth Imam and the descendent of Holy Prophet (PBUH). He is the only one, (amongst the twelve Imams) whose shrine is situated in the city of Iran, Mushhad which is also the source of wisdom and knowledge. He is known by the names of Ghareeb-ul-Ghurba and Zamin. His knowledge of medicine is the most important amidst the muslim world. His hospitality, asceticism, humiliation and austerity are the known attributes that make him ideal for humanity. This article covers the ontology, epistemology and axiology of Imam Raza(a.s) and also highlights the importance of Islamic teachings taught by Prophet (PBUH).

Key Words: Hazrat Muhammad (PBUH), Imam Raza (a.s), Mushhad, Knowledge of medicine, ontology, Epistemology, Axiology.

* drqamarbatool@gmail.com

خلاصہ:

امام علی رضاؑ رسول پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اولاد اور آٹھویں امامؑ ہیں۔ یہ وہ واحد امام ہیں جن کی قبر مطہر ایران کے شہر مشہدِ مقدس میں واقع ہے۔ باقی تمام آئمہؑ مدینہ منورہ اور عراق میں مدفون ہیں۔ ان کی قبرِ مطہر سے زائرین کو فیض ملتا ہے۔ یہ امامِ ضامن اور غریب الغربا القاب سے بھی جانے جاتے ہیں۔ اُن کا علمِ طب مسلم دنیا میں بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ اُن کی مہمان نوازی، تقویٰ، زُہد اور عجز وانکساری جیسی خصوصیات نے انہیں بنی نوع انسان میں ہر دلعزیز بنا دیا ہے۔ یہ مقالہ امام رضاؑ کی وجودیات،علدیات اور قدریات پر مشتمل ہے اور یہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بتائی ہوئی اسلامی تعلیمات کی اہمیت کو بھی اُجاگر کرتا ہے۔

کلیدی الفاظ:

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ، امام علی رضاؑ، مشہدِ مقدس، علمِ طب، وجودیات، علدیات، قدریات

امامؑ وہ ہستی ہوتی ہے۔ جس کا دِل ہدایتِ الٰہی سے سرشار اور فیض یاب ہو۔ اور جو تمام دینی اور دنیاوی اُمور کی پاسبانی کر سکتا ہو۔ امامؑ کی نظر میں اپنی ذاتی زندگی اور خواہشات کوئی معنی نہیں رکھتیں وہ معاشرہ کی سعادت وکامرانی کے لیے شبانہ روز کام کرتا ہے اور بالآخر معاشرے کے نظم ونسق کو اِس طرح تشکیل دیتا ہے کہ اُس کو امن وآشتی کا گہوارہ بنا دیتا ہے۔ امامت حقیقت میں سیاسی، دینی اور فکری پیشوائی کا نام ہے۔ اِس کی مثال ایسے ہے کہ جس طرح سورج روشنی حاصل کرنے کا حقیقی منبع ہے۔ اُسی طرح امامؑ حقیقی اور برحق ہدایت کا ذریعہ ہوتے ہیں۔

پیغمبرِ اسلام حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آٹھویں وارث اور سلسلۂ امامت کے آٹھویں امام کی ولادت مدینہ منورہ میں ماہِ ذی قعدہ کی گیارہویں تاریخ کو ہوئی۔ اگرچہ بعض روایات میں ۱۱ ذی الحجہ ۱۵۳ء ہے۔ ایران کے شہر مشہدِ مقدّس میں اُن کی قبرِ مطہر ہے۔ یہ وہ واحد امامؑ ہیں۔

جن کا روضہ مشہدِ مقدّس میں ہونے کی وجہ سے ایران کو اتنی زیادہ شہرت حاصل ہے۔ باقی تمام آئمہ معصومینؑ مدینہ منورہ اور عراق میں مدفون ہیں۔ آپؑ کے والد امام موسیٰ کاظمؑ اور والدہ ماجدہ جناب نجمہ خاتون تھی۔ آل محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خاندان کی عظمت اور توقیر کا یہ عالم تھا کہ اللہ نے اُنہیں ہر طرح کی ناپاکی اور کجی سے دور رکھا۔ اور اُن کے حق میں آیتِ تطہیر نازل کی ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن پاک میں فرماتا ہے:

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا(۱)

ترجمہ: اے اہلِ بیتؑ! اللہ کا بس یہ ارادہ ہے کہ وہ تم سے ہر طرح کے رجس کو دور رکھے۔ اور تمہیں ایسا پاکیزہ رکھے۔ جیسا کہ پاکیزگی کا حق ہے۔

امام علی رضاؑ کو وراثت میں علم ماکان ومایکون عطا ہوا تھا۔ آپ ہر زبان اور ہر لغت میں دانا ترین مردم تھے۔ اور ہر شخص کو اس کی زبان میں جواب دیا کرتے تھے۔

"ان کا مشہور لقب رضا ہے۔ ساتویں امامؑ نے لقب رضا رکھ کر بتایا کہ دیکھو! یہ میرا وہی بیٹا ہے، جس سے تمام دنیا کو راضی ہونا ہے۔ خواہ وہ دوست ہوں یا دشمن سب اِن سے راضی ہو گئے"۔(۲)

امام رضاؑ نے چونکہ مامون کے اصرار پر اپنا وطن مدینہ چھوڑ کر سناباد آئے تھے۔ اس لیے سیّد احمد حسین لکھتے ہیں کہ:

"امام رضا کا دوسرا لقب غریب الغربا ہے کیونکہ وطن سے سفر کیا، آپ کی کنیت ابوالحسن تھی"۔(۳)

امام رضاؑ کو امام ضامن لقب بھی ملا جو کہ بازو پر آج بھی باندھنے کا رواج ہے۔ یہ امامؑ ہی کی وجہ سے شروع ہوا۔

علامہ صادق حسن نجفی فرماتے ہیں کہ:

" روایات میں بہت کثرت کے ساتھ موجود ہے کہ اگر کوئی شخص یہ چاہتا ہے کہ وہ بحری، فضائی یا برّی سفر اختیار کرے اور سفر میں اسے کوئی نقصان نہ پہنچے تو وہ اہل بیت میں سے کسی کے نام کو اپنے ساتھ رکھ لے۔ اِس لیے پیغمبر اسلام کا وعدہ ہے کہ نہ تو آپ کو بحری سفر میں اور نہ ہی خشکی کے سفر میں کوئی نقصان پہنچا پائے گا"۔(۴)

مامون نے امامؑ کو ولی عہد مقرر کرنے کے بعد اُن کا نام سکوّں پر کندہ کروایا۔ تو اُس وقت سے لوگ اِن سکوّں کو اپنی حفاظت کے لیے اپنے ساتھ سفر میں رکھتے تھے۔

امامؑ کی علمیت کو دیکھا جائے تو علم کے لحاظ سے اُن کے کمالات حیرت انگیز طور پر دکھائی دیتے ہیں۔

علامہ باقر شریف القرشی امام رضاؑ کا قول نقل کرتے ہیں:

امامؑ نے فرمایا: "اللہ رب العزت کی پہلی تخلیق ارادہ اور مشیت حروفِ ابجد ہیں۔ جنہیں اللہ نے ہر چیز کی بنیاد اور ہر چیز کی دلیل اور ہر مشکل کے لیے فاصل ٹھہرایا اور انہی حروف سے حق و باطل کے تمام اسماء میں تفریق قائم کی۔"(۵)

ابداع کے بارے میں امام رضاؑ نے فرمایا:

"ابداع مخلوق ساکن ہے۔ جس کا ادراک سکون سے نہیں ہوتا۔ اُسے مخلوق کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُس کا احداث کیا ہے۔ اللہ سبحانہ نے اُسے اُس وقت بنایا جب اُن دو کے علاوہ کوئی تیسری چیز موجود نہ تھی۔ لیکن یہ یاد رکھو کہ اللہ کی ہر پیدا کردہ چیز کو لفظ مخلوق سے تعبیر نہیں کیا جاتا"۔(۶)

قرآن مجید وہ قانونِ طب ہے جس کے ہر اَمر و نہی پر عمل کرنا اور حلال و حرام کا لحاظ رکھنا انسانی صحت کے لیے بہت ہی مفید ہے۔ ڈاکٹر سید حیدر مہدی طبِ امام رضاؑ میں اس حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ امام رضاؑ نے فرمایا:

"قرآنِ مجید میں ہر بیماری کے لیے شفاء ہے مناسب ہے کہ تم اپنے بیماروں کا علاج صدقہ سے کرو اور حصولِ شفاء کے لیے قرآنِ مجید پڑھو کیونکہ جس شخص کو قرآنِ مجید سے شفا نہ ہو اس کو اور کسی چیز سے شفا نہیں ہو سکتی"۔(۷)

آج سائنس نے علوم و فنون کے میدان میں حیرت انگیز ترقی کر لی ہے اور علم طب کے بارے میں روز بروز نئے نئے انکشافات منظر عام پر آتے رہتے ہیں۔ لیکن اگر ہم امام رضاؑ کے علم طب کے حوالے سے اقول و ارشادات دیکھتے ہیں تو اُن سے ہمیں بہت سی معلومات ملتی ہیں۔ جنہیں آج

کے دور کے اطباء تحقیقات کے بعد انسان کے لیے فائدہ مند کہہ رہے ہوتے ہیں۔ امام رضاؑ فرماتے ہیں کہ:

"انسان کے جسم میں ایک رگ ہے جس کا نام عشا ہے۔ جب کوئی رات کو کھانا نہیں کھاتا اور پانی نہیں پیتا تو وہ رگ بد دعا کرتی ہے۔ اور صبح تک یہی کہتی ہے کہ خدا تجھے سیر و سیر اب نہ کرے۔ کہ تو نے مجھے بھوکا پیاسا رکھا ہے"۔(۸)

محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وآلِ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اقوال وارشادات علم طب کے حوالے سے ہمارے لیے بیش بہا ذخیرہ ہے۔ جس کی نظیر نہیں ملتی۔ ہم نے ان ہادیانِ برحق کے اقوال وارشادات پر وقتی توجہ ضرور دی۔ مگر اس پر تحقیق کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اِس کا نتیجہ یہ نکلا کہ آج دنیا نے اِن ہادیانِ برحق کے اقوال کو بھلا کر غیر مسلموں کے ارشادات کو اپنالیا ہے۔

امام رضاؑ کا ایک قول پرہیز اور فاقہ کے بارے میں ہے:

آپؑ فرماتے ہیں "پرہیز اور فاقہ کی حد چودہ دن ہے اور پرہیز سے یہ مراد کبھی نہیں ہے کہ جس چیز سے پرہیز ہو وہ مطلقاً نہ کھائی جائے بلکہ یہ مطلب ہے کہ کم کم کھائی جائے"۔(۹)

مزید فرمایا کہ:

"دستر خوان پر جو ریزے گرتے ہیں ان کو اکٹھا کر کے کھانے سے دردِ کمر کو آرام ہو جاتا ہے"۔(۱۰)

اگر ہم اِن اقوال پر واقعی آج کے دور میں عمل کریں تو شفا یقینی ہے۔ کیونکہ امامؑ کا فرمان برحق ہے۔ آج مغربی دنیا نے امراض کے لیے قوتِ ارادی کو آخری علاج تصور کیا ہے۔ چودہ سو سال پہلے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم و آل محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشادات کو دیکھتے ہوئے سیّد الموحدین بھی اِسی قوتِ ارادی اور اِس کے اثرات کے بارے میں فرماتے ہیں:

"تمہاری دوا تمہارے اندر موجود ہے، کہ تمہیں شعور نہیں ہے اور تمہیں دکھائی نہیں دیتا۔ ورنہ کوئی حاجت ایسی نہیں ہے، جو تمہارے وجود سے خارج ہو اور ہر شے تم میں موجود ہے"۔(۱۱)

ایک آدمی بارگاہ امامت میں آیا۔ مؤرخین نے اُس کا نام نہیں لکھا۔ اُس نے امام رضاؑ کو مخاطب کیا اور حدوثِ عالم کی دلیل کے بارے میں سوال کیا۔ امام رضاؑ نے برہانِ قاطع سے اُس کے سوال کا جواب دیا۔

آپؑ نے فرمایا"اے شخص! ایک زمانہ وہ تھا۔ جب تو نہیں تھا۔ پھر تو نے لباس وجود پہنا۔ آج موجود ہے تو اِس بات کو خوب جانتا ہے۔ کہ تو اپنے آپ کو نہیں جانتا تھا۔ اور نہ تو اِس بات سے واقف تھا کہ تیری مثل کون ہے؟"۔(۱۲)

خلیفہ مامون رشید کے دور میں یوں تو مشہور و معروف اطباء موجود تھے۔ مگر مامون رشید ہمیشہ حضرت امام رضاؑ کی طرف رجوع کرتا تھا۔ وہ جانتا تھا کہ حقیقی وارث علمِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے یہی ہیں۔ مامون رشید نے حضرت امام رضاؑ سے درخواست کی کہ اسرارِ طب پر ایک رسالہ تحریر فرمائیں۔ فرزندِ رسول اور ہادیِ امت کے قلم سے ایسے طب کے راز ظاہر ہوئے کہ جن کو دیکھ کر بڑے بڑے اطباء دنگ رہ گئے۔

ابو الحسن المحمد القی بیان کرتے ہیں کہ:

"جس وقت میرے مولا ابو الحسن علی بن موسی الرضاؑ کی تحریر خلیفہ مامون کو پہنچی وہ اسے پڑھ کر بے حد خوش ہوا اور اس نے حکم دیا کہ یہ رسالہ "آبِ زر" سے لکھا جائے۔ اس کا نام رسالہ مذہبہ یا رسالتہ الذہبیہ فی العلوم الطبیہ رکھا جائے"۔(۱۳)

حضرت امام علی رضاؑ بھی رسول پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اخلاقِ عالیہ کے وارث تھے۔ جس طرح رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شخصیت لوگوں کے لیے حسنِ اخلاق کا اعلیٰ نمونہ دکھائی دیتی ہے۔

محمد محمدیان فرماتے ہیں: "رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہمیشہ خوش رو، خوش خلق اور خوش خور رہتے، غصّے والے، سختی کرنے والے، چیخنے چلانے والے اور بد زبان نہیں تھے۔ کسی کی عیب جوئی نہ فرماتے، شوخ طبیعت نہ تھے۔ اور کسی کی تعریف میں افراط سے کام نہ لیتے"۔(۱۴)

ابراہیم بن عباس امام رضاؑ کے اوصاف کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"میری آنکھوں نے کبھی کسی ایسے فرد کو نہیں دیکھا۔ جو امام علی رضاؑ سے افضل ہو۔ اُنہوں نے اپنی پوری زندگی میں کسی پر جفا نہیں کی تھی۔ اور کسی کو دورانِ گفتگو جھڑکتے نہیں تھے۔ کبھی حاجت مند کو خالی ہاتھ نہیں لوٹاتے تھے۔ اور محفل میں کبھی ٹانگیں دراز کر کے نہیں بیٹھتے تھے۔ کبھی ساتھی پر اپنا بوجھ نہیں ڈالتے تھے۔ اپنے غلاموں اور مملوکوں کو کبھی سب و شتم نہیں کرتے تھے۔ کسی پر زور سے قہقہہ نہیں لگاتے تھے"۔(۱۵)

ابراہیم بن عباس امام رضاؑ کے اخلاق حسنہ کو مزید ایک جگہ بیان کرتے ہیں کہ:

"حضرت ابوالحسن الرضاؑ کو کبھی کسی سے یُرش روئی سے بات کرتے ہوئے نہیں دیکھا۔ نیز کبھی کسی کی بات کاٹ کر خود بات کرتے ہوئے یا کسی محتاج کے سوال کو رد کرتے ہوئے یا اپنے غلاموں میں سے کسی کو سخت سست کہتے ہوئے یا تھوکتے ہوئے نہیں دیکھا"۔(۱۶)

آئمہؑ وقتاً فوقتاً اپنے قیمتی اور حکیمانہ مشوروں سے عوام کی صحیح رہبری فرماتے رہے۔ اس سلسلے میں امام رضاؑ کا مامون الرشید کو دیا گیا مشورہ بھی دیکھنے کو ملتا ہے جس میں طوس کے پانی کی کرامت ظاہر ہوتی ہے۔ مامون الرشید نے امام رضاؑ سے شکایت کی کہ جب بھی میں اپنے دارالخلافہ طوس سے باہر جاتا ہوں تو دوسرے مقامات کا پانی میری صحت پر بُرا اثر کرتا ہے۔ ڈاکٹر سیّد حیدر مہدی نے امام رضاؑ کا مشورہ نقل کیا ہے:

"طوس کا پانی جس برتن میں ساتھ جاتا ہے اسے خالی ہونے نہ دیا جائے بلکہ جب اس میں تھوڑا سا پانی باقی بچ جائے تو اس میں اس خاص مقام کا پانی ملا لیا جائے۔ اس طرح طوس کے پانی کے اثرات آخر وقت تک باقی رہیں گے۔ اگرچہ اِس میں پچاس مختلف مقامات کا پانی کیوں نہ ملا لیا جائے"۔ (۱۷)

مزید امام رضاؑ سے منقول ہے کہ:

"مومن کی بیماری گناہوں سے پاک کرنے والی اور اس کے لیے خدا کی رحمت ہوتی ہے۔ اور کافر کی بیماری اس کے لیے عذاب ولعنت۔ یہ بھی فرمایا کہ ایک رات کا دردِ سر تمام صغیرہ گناہوں کو محو کر دیتا ہے"۔(۱۸)

غریبوں اور خاص طور پر مزدور طبقے کے بارے میں امام رضاؑ کا رویہ بہت رحم دلانہ ہوتا۔ غریبوں کا بہت احساس کرتے تھے۔ سیّد احمد حسین ترمذی امام رضاؑ کے بارے میں قول نقل کرتے ہیں۔ آپؑ نے فرمایا کہ:

"مزدور کی مزدوری پہلے مقرر کر لینی چاہیے کیونکہ بعد میں جھگڑا پیدا ہوتا ہے۔ بعد میں دینے پر جتنا بھی کوئی مزدور کو دے گا وہ سمجھے گا کہ کم ہی دیا ہے۔ اگر مقررہ رقم سے جتنی زیادہ مزدوری پائے گا وہ انعام سمجھے گا اور احسان مند ہو گا"۔(۱۹)

آج ہمارا معاشرہ مہمان نوازی، زہد، تقویٰ، عجز وانکساری، خیر اور بھلائی جیسی صفات سے عاری ہوتا جارہا ہے۔ معاشرے کو بہتری کی طرف لانے اور بنی نوع انسان کو معاشرے کا مفید رکن بننے کے لیے جہاں قرآن و سنت کی پیروی کرنے کو کہا جاتا ہے۔ وہاں آئمہؑ طاہرین کے اقوال سے استفادہ کرنے کی ضرورت کا احساس دلایا جاتا ہے۔

فرزند رسول امامت کی آٹھویں کڑی اُن کے اندر یہ تمام صفات بدرجہ اتم موجود تھیں جو کہ ہمارے لیے مشعلِ راہ ہے۔ محمد بن عباد نے امام رضاؑ کے زہد کی تصویر کشی یوں کی ہے:

"حضرت امام رضاؑ گرمیوں میں چٹائی پر اور موسم سرما میں ٹاٹ پر بیٹھتے تھے۔ آپؑ ہمیشہ موٹا لباس زیب تن کیا کرتے تھے۔ ہاں! جب آپؑ کو لوگوں کے پاس آنا ہوتا تھا تو قیمتی لباس پہنتے تھے"۔(۲۰)

موسیٰ بن نصر رازی کا بیان ہے کہ میں نے اپنے والد کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ ایک شخص نے امام رضاؑ سے کہا خدا کی قسم ازروئے آباؤ اجداد روئے زمین پر آپ سے بڑھ کر کوئی صاحب شرف نہیں۔ امام رضاؑ نے فرمایا:

"ہمارے آباؤ اجداد کو تقویٰ ہی نے تو صاحبِ شرف بنایا تھا۔ اور اطاعتِ الٰہی میں ان کو سب سے زیادہ حظ حاصل ہوتا تھا"۔(۲۱)

فرزندِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے زمانے کے بہت بڑے مہمان نواز تھے۔ آپؑ اپنے ہاتھوں سے مہمانوں کی خدمت کرتے تھے۔

آیت اللہ باقر شریف القرشی امام رضاؑ کی مہمان نوازی کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

"ایک مرتبہ ایک شخص آپؑ کا مہمان تھا۔ دیے کی لَو خراب ہونے لگی۔ مہمان اُٹھا کہ لَو کو درست کرے۔ لیکن امامؑ نے مہمان کو روک دیا اور خود اُٹھ کر لَو کو درست کیا۔ اور فرمایا ہم اپنے مہمانوں سے خدمت نہیں لیا کرتے"۔(۲۲)

آیت اللہ علامہ سید عبد الرزاق موسوی المقرم نے امام رضاؑ کی صفات اور خصلتیں نقل کی ہیں:

"جس میں بھی یہ پانچ خصلتیں نہ ہوں دنیا و آخرت میں اس کے لیے کوئی امید نہ رکھنا: قابلِ اعتماد شخصیت کا مالک ہونا، کریم طبیعت، معتدل اور ثابت اخلاق، شریف نفس اور خدا کا خوف"۔(۲۳)

مزید ایک موقع پر امام رضاؑ فرماتے ہیں:

"اپنے رشتے داروں سے میل ملاپ رکھو چاہے پانی پینے کی حد تک ہی کیوں نہ ہو۔ بہترین صلۂ رحمی انہیں اذیت پہنچانے سے پرہیز کرنا ہے جیسا کہ خدائے متعال فرماتا ہے۔ اپنے صدقات احسان جتلا کر ضائع نہ کرو"۔(۲۴)

ہمارے معاشرے میں جس طرح رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تعلیمات بہت زیادہ اہمیت کی حامل ہیں۔ معاشرے کے انتشار اور بگاڑ کو جس طرح قرآن و سنت کی تعلیم سے ہی بہتر بنایا جا سکتا ہے۔ اِسی طرح وارث پیغمبر امام رضاؑ بھی اپنے اصحاب کو مختلف مقامات پر نصیحت کرتے تھے۔

علامہ سیّد ذیشان حیدر جوادی امام رضاؑ کا قول نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"کھانے کے وقت اگر کوئی شخص تعظیم کے لیے اٹھنا چاہتا تو منع فرما دیتے تھے کہ رزقِ خدا کا احترام ضروری ہے۔ کھانے کے وقت قیام نہیں کرنا چاہیے۔"(۲۵)

ایک موقع پر مولانا الشیخ محمد یعقوب کلینی دُعا کے بارے میں امام رضاؑ کی نصیحت بیان کرتے ہیں:

امام رضاؑ فرماتے ہیں کہ "دعا کو مخفی رکھیں۔ اُن کالوگوں کو علم نہ ہو کہ تم خدا سے کیا مانگ رہے ہو۔آپؑ ہمیشہ یہ فرمایا کرتے تھے۔

دَعْوَۃُ العبدِ سِرّاً دَعْوَۃٌ وَاحِدَۃٌ تعدِلُ سَبْعِیْنَ دَعْوَۃً عَلَانِیَۃً۔(۲۶)

ترجمہ: "ایک مخفی دُعا ستّر ظاہری دُعاؤں کے مساوی ہے"۔

کھانے پینے کے بارے میں علامہ محمد باقر مجلسی امام رضاؑ کے بارے میں بیان کرتے ہیں کہ:

"ایک مرتبہ امام رضاؑ سے پانی اور روٹی کے کھانے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ پانی طعام حیات ہے اور روٹی طعامِ عیش ہے"۔(۲۷)

انسان کو بھلائی اور کارِ خیر کی ہدایت کی جاتی ہے لیکن ہر کارِ خیر ہمیشہ اِن خطرات سے دوچار رہتا ہے۔ کبھی ریاکاری اور منت گزاری وغیرہ کا جذبہ شامل ہو جاتا ہے تو عمل صحیح وسالم نہیں رہتا۔ اور اجر وثواب کی بجائے عذاب کا استحقاق پیدا ہو جاتا ہے اور کبھی کوشش سے صحیح وسالم تو رہ جاتا ہے لیکن اس کے مکمل ہونے کی نوبت نہیں آتی ہے، اور درمیان ہی میں کوئی نہ کوئی رکاوٹ پیدا ہو جاتی ہے۔

علامہ سیّد ذیشان حیدر جوادی امام رضاؑ کا خیر کے حوالے سے قول نقل کرتے ہیں۔آپؑ فرماتے ہیں:

"انسان خیر کے عالم میں ہو تو اسے مغرور نہیں ہونا چاہیے بلکہ پروردگار سے برابر دُعا کرنی چاہیے کہ خدایا! اس خیر کو سلامت رکھنا اور اسے منزل تمام وکمال تک پہنچادینا۔" (۲۸)

امام رضاؑ نے اِسی نکتہ کی طرف توجہ دلائی ہے کہ انسان اپنے کار خیر پر غرور نہ کرے۔ بلکہ اِن دونوں باتوں کی فکر کرے۔ جن پر اجر وثواب کا دارومدار ہے اور جس کے بغیر کسی کار خیر کو خیر نہیں کہا جاسکتا۔ اللہ پاک ہر مومن کو خیر کی توفیق دے اور پھر اس کو ہر عیب ونقص سے محفوظ رکھتے ہوئے درجہ کمال تک پہنچانے کی سعادت عنایت فرمائے۔

امام رضاؑ کے فضائل اور کرامات بہت زیادہ قابلِ تحسین ہیں۔ ایک دفعہ آپؑ کے پاس کوئی بہت سامال لے کر آیا۔ آپ نے اظہارِ مسرّت نہ کیا۔ لانے والا رنجیدہ ہوا اور اپنے دل میں کہنے لگا۔ میں اتنامال لایاہوں، حضرت اس پر خوش نہ ہوئے۔ امام رضاؑ نے غلام سے فرمایا:

"طشت اور پانی لا۔ اِس کے بعد آپ کرسی پر بیٹھے اور غلام سے فرمایا پانی ڈال۔ آپؑ کی انگلیوں سے طشت میں سونا گرنے لگا۔ پھر آپؑ نے اس شخص سے کہا جس پر خدا کا یہ فضل ہو اس کو کیا پرواہ ہے۔ اِس مال کی جو اس کے پاس لایا گیا ہے"۔(۲۹)

آئمہ معصومینؑ نے علم و حکمت کے نئے باب کھولے، فصاحت و بلاغت کے پرچم لہرائے اور اُمت کے قلوب میں علمی و فکری ذوق بیدار کیا۔ ان ہستیوں کی زندگی کا ہر پہلو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سیرت و کردار کا آئینہ دار اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی کا پاکیزہ نمونہ ہے۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رحلت کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آئمہ معصومینؑ نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت و رسالت کے مشن کو آگے بڑھایا۔

علامہ عبد الرزاق موسوی، امام رضاؑ کا قول نقل کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں:

"ہر کسی کی عقل اِس کی دوست ہوتی ہے اور کامل ترین عقل وہ ہے جو انسان کے لیے خدا کی معرفت کا موجب بنے۔ سب کا دشمن ان کا جہل ہوتا ہے اور ہر جاہل انسان کا دوست رنج و زحمت میں رہے گا"۔(۳۰)

فرزندِ رسولؐ اور وارثِ پیغمبر خاتم الانبیا حضرت امام علی رضاؑ جو رؤوف و رحیم ذات کی رحمت و کرم کا مظہر تھے۔ آپؑ صاحبِ کمال و جلال اور پُر عظمت شخصیت کے مالک تھے۔ جہاں آپ نے اپنی مختصر حیاتِ مبارکہ میں دُکھی انسانیت کے زخموں پر امن و امان کی مرہم پٹی رکھی تھی۔ اُسی طرح آج بھی آپؑ کے روضۂ اقدس پر بیماروں کو شفا ملتی ہے۔ لاکھوں انسان آپؑ کی قبر مطہر پر سوالی بن کر آتے ہیں، اور پُر اُمید ہو کر جاتے ہیں۔ ابو نصر موذّن نیشاپوری کا بیان ہے:

"ایک مرتبہ میں شدید بیمار ہوا اور میری زبان بند ہو گئی، میں امام رضاؑ کی زیارت کے لیے مشہد مقدس آپ کے روضۂ پر اللہ سے دُعا کرنے لگا۔ دُعا مانگنے کے بعد میں وہیں سو گیا، خواب دیکھا

کہ جیسے قبر شگافتہ ہوئی اور اس میں سے ایک بزرگ گندمی رنگ کے نکلے اور مجھ سے کہا۔ اے ابو نصر لا الہ الا اللہ کہہ۔ میں نے اشارے سے جواب دیا کہ میری زبان بند ہے۔ اِن بزرگ نے مجھ سے ڈانٹ کر کہا کیا توقدرتِ خدا کا منکر ہے۔ کہہ لا الہ الا اللہ، میں نے ایسا ہی کہا۔ فوراًمیری زبان چل پڑی۔ میں پاپیادہ اپنی قیام گاہ پر آیا۔ راستے بھر اِس کا ورد کرتا رہا۔ میری زبان چلتی رہی۔ اس کے بعد کبھی بند نہ ہوئی"۔(۳۱)

مشہد مقدّس میں امام رضاؑ کے روضے پر حاضری کے بعد ہر زائر کو دستر خوان امام رضاؑ پر کھانے کا موقع بھی ملتا ہے۔ یہ دستر خوان عرصے سے قائم ودائم ہے۔ اس کی برکت دِن بدن بڑھتی جا رہی ہے۔ ہر کوئی یہاں پر کھانا کھانا اپنے لیے اعزاز کی بات سمجھتا ہے۔ حضرت امام جعفر صادقؑ نے اپنے آبائے کرام سے روایت کی ہے۔ کہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ:

"عنقریب میرا ایک لختِ جگر سرزمین خراسان میں دفن ہو گا۔ جو بھی بندۂ مومن اِس کی قبر کی زیارت کو جائے گا۔ اللہ تعالیٰ اِس پر جنت کو واجب اور اس کے جسم پر جہنم حرام کر دے گا"۔(۳۲)

آئمہ معصومین وہ ہستیاں ہیں، جنہوں نے قرآن کی تعلیمات اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنت کو اپنے دور میں لوگوں تک منتقل کیا۔ چاہے اُس کے لیے اُنہیں کتنی ہی مشکلات برداشت کرنا پڑی۔ بنی نوع انسان کو امام رضاؑ کی تعلیمات جو کہ وجودیات،علمیات اور قدریات پر مبنی ہیں۔ اُن کو معرفت کے ساتھ اپناتے ہوئے اُن کے روضے پر جانا چاہیے۔ جس سے مثبت نتائج مرتب ہوں گے۔ اور زائرین کو مشہد مقدس میں داخل ہوتے ہی اُن کے روضے کی بدولت فیض حاصل ہونا شروع ہو گا۔

حواشی وحوالہ جات:

۱۔ قرآن مجید، سورۂ احزاب:۳۳

۲۔ صادق حسن نجفی، علامہ، (مرتب) چودہ ستارے مولانا ندیم عباس حیدری علوی، (لاہور، ادارہ منہاج الصالحین، ۲۰۱۳ء)، ص ۳۵۵

۳۔ ترمذی، سیّد احمد حسین، بارہ امامؑ، (لاہور، امامیہ کتب خانہ اثناء عشری، ۱۹۹۹ء)، ص ۱۱۷

۴۔ صادق حسن نجفی، علامہ، چودہ ستارے (مرتب) مولانا ندیم عباس حیدری علوی، ادارہ منہاج الصالحین، لاہور، ۲۱۰۳ء، ص ۳۶۵

۵۔ القرشی، علامہ باقر شریف، غریبِ طوس حضرت امام علی رضاؑ، جلد اوّل (مترجم) علامہ الطاف حسین کلاچی، (لاہور، ادارہ منہاج الصالحین، ۲۰۲۰ء)، ص ۱۸۶

۶۔ ایضاً، ص ۱۸۹

۷۔ مہدی، ڈاکٹر سیّد حیدر، طب امام رضاؑ، (کراچی، محفوظ بُک ایجنسی، ۱۹۶۲ء)، ص ۵۹

۸۔ ایضاً، ص ۵۵

۹۔ ایضاً، ص ۵۸

۱۰۔ ایضاً، ص ۵۶

۱۱۔ ترابی، علامہ رشید، طبِ معصومینؑ، (کراچی، محفوظ بُک ایجنسی، ۱۹۶۲ء)، ص ۸

۱۲۔ القرشی، علامہ باقر شریف، غریب طوس حضرت امام علی رضاؑ، جلد اول، (مترجم) علامہ الطاف حسین کلاچی، (لاہور، ادارہ منہاج الصالحین ۲۰۲۰ء)، ص ۲۶۷

۱۳۔ مہدی، ڈاکٹر سیّد حیدر، طبِ امام رضاؑ، (کراچی، محفوظ بُک ایجنسی، ۱۹۶۲ء)، ص ۱۰

۱۴۔ محمدیان، محمد، حسینؑ از زبان حسینؑ، (مترجم) سیّد سبطین علی نقوی امروہوی، (ڈی ایم ایف پبلیکیشنز، سبیل سکینہ پاکستان، ۲۰۲۰ء)، ص ۴۲

۱۵۔ القرشی، علامہ باقر شریف، غریب طوس حضرت امام علی رضاؑ، جلد اوّل، (مترجم) علامہ الطاف حسین کلاچی، (لاہور، ادارہ منہاج الصالحین، ۲۰۲۰ء)، ص ۷۶
۱۶۔ محمد باقر مجلسی، علامہ، بحار الانوار، جلد ۵، (کراچی، محفوظ بک ایجنسی، ۲۰۰۴ء)، ص ۸۹
۱۷۔ مہدی، ڈاکٹر سیّد حیدر، طبِ امام رضاؑ، (کراچی، محفوظ بک ایجنسی، ۱۹۶۲ء)، ص ۹، ۱۰
۱۸۔ ایضاً، ص ۵۹
۱۹۔ ترمذی، سیّد احمد حسین، بارہ امامؑ، (لاہور، امامیہ کتب خانہ اثناء عشری، ۱۹۹۹ء)، ص ۱۱۷
۲۰۔ القرشی، علامہ باقر شریف، غریبِ طوس حضرت امام علی رضاؑ، (مترجم) علامہ الطاف حسین کلاچی، (لاہور، ادارہ منہاج الصالحین، ۲۰۲۰ء)، ص ۷۹
۲۱۔ محمد باقر مجلسی، علامہ، بحار الانوار، جلد ۵، (کراچی، محفوظ بک ایجنسی، ۲۰۰۴ء)، ص ۹۴
۲۲۔ القرشی، علامہ باقر شریف، غریبِ طوس حضرت امام علی رضاؑ، (مترجم) علامہ الطاف حسین کلاچی، (لاہور، ادارہ منہاج الصالحین، ۲۰۲۰ء)، ص ۸۲
۲۳۔ المقرم، علامہ عبد الرزّاق موسوی، وَوالدٍ وَمَاوَلدَ، (مترجم) سیّد سبطین علی نقوی امروہوی، (ڈی ایم ایف پبلیکیشنز، سبیل سکینہ پاکستان، ۲۰۱۹ء)، ص ۵۰
۲۴۔ ایضاً، ص ۵۱
۲۵۔ جوادی، علامہ سیّد ذیشان حیدر، نقوشِ عصمت، (کراچی، حیاتِ چہاردہ معصومینؑ رحمت اللہ بک ایجنسی، ۱۹۹۶ء)، ص ۵۱۵
۲۶۔ کلینی، مولانا الشیخ محمد یعقوب، اُصولِ کافی، جلد دوم (مترجم) مولانا سیّد ظفر حسن، ظفر شمیم پبلیکیشنز ٹرسٹ، کراچی، ۲۰۱۵ء، ص ۳۷۶
۲۷۔ محمد باقر مجلسی، علامہ، بحار الانوار، جلد ۵، (کراچی، محفوظ بک ایجنسی، ۲۰۰۴ء)، ص ۹۶
۲۸۔ جوادی، علامہ سیّد ذیشان حیدر، نقوشِ عصمت، (کراچی، حیاتِ چہاردہ معصومینؑ رحمت اللہ بک ایجنسی، ۱۹۹۶ء)، ص ۵۳۱

۲۹۔ کلیبی، مولانا الشیخ محمد یعقوب، اُصولِ کافی، جلد سوئم (مترجم) مولانا سیّد ظفر حسن، (کراچی، ظفر شمیم پبلیکیشنز ٹرسٹ، ۲۰۱۵ء)، ص۱۰۹

۳۰۔ المقرم، علامہ عبد الرزّاق موسوی، وَوالدٍ وَمَاوَلَدَ، (مترجم) سیّد سبطین علی نقوی امروہوی، (ڈی ایم ایف پبلیکیشنز، سبیل سکینہ پاکستان، ۲۰۱۹ء)، ص۴۷

۳۱۔ محمد باقر مجلسی، علامہ، بحار الانوار، جلد۵، (کراچی، محفوظ بک ایجنسی، ۲۰۰۴ء)، ص۳۲۸

۳۲۔ محمد باقر مجلسی، علامہ، بحار الانوار، جلد۵، (کراچی، محفوظ بک ایجنسی، ۲۰۰۴)، ص۲۹۱

مآخذ:

* القرشی، علامہ باقر شریف، غریب طوس حضرت امام علی رضاؑ، جلد اول، (مترجم) علامہ الطاف حسین کلاچی، ادارہ منہاج الصالحین، لاہور، ۲۰۲۰ء
* المقرم، علامہ عبد الرزّاق موسوی، وَوالدٍ وَمَاوَلَدَ، (مترجم) سیّد سبطین علی نقوی امروہوی، ڈی ایم ایف پبلیکیشنز، سبیل سکینہ پاکستان، ۲۰۱۹ء
* ترابی، علامہ رشید، طبِ معصومینؑ، محفوظ بک ایجنسی، کراچی، ۱۹۶۲ء
* ترمذی، سیّد احمد حسین، بارہ اماؑم، امامیہ کتب خانہ اثناء عشری، لاہور، ۱۹۹۹ء
* جوادی، علامہ سیّد ذیشان حیدر، نقوشِ عصمت، حیاتِ چہاردہ معصومینؑ رحمت اللہ بک ایجنسی، کراچی، ۱۹۹۶ء
* صادق حسن نجفی، علامہ، چودہ ستارے (مرتب) مولانا ندیم عباس حیدری علوی، ادارہ منہاج الصالحین، لاہور، ۲۱۰۳ء
* قرآن مجید
* کلیبی، مولانا الشیخ محمد یعقوب، اُصولِ کافی، جلد دوم (مترجم) مولانا سیّد ظفر حسن، ظفر شمیم پبلیکیشنز ٹرسٹ، کراچی، ۲۰۱۵ء

* محمد باقر مجلسی، علامہ، بحار الانوار، جلد ۵، محفوظ بک ایجنسی، کراچی ۲۰۰۴
* محمدیان، محمد، حسینؑ از زبان حسینؑ، (مترجم) سیّد سبطین علی نقوی امروہوی، ڈی ایم الیف پبلیکیشنز، سبیل سکینہ پاکستان، ۲۰۲۰ء
* مہدی، ڈاکٹر سیّد حیدر، طب امام رضاؑ، محفوظ بک ایجنسی، کراچی، ۱۹۶۲ء

انڈیکس

مصنف	عنوان	صفحات نمبر	چکیدہ/خلاصہ	کلیدی الفاظ
دکتر قاسم صافی	تعالیم غالب دهلوی در آیین گفتار و آفت زبان	۵-۲۲	در تاریخ ادبیات ایران، بسیاری از ادیبان و سخنوران و صوفی مسلکان، نادرست گویی را یکی از محرمات و آفات خطرناک زبان دانسته و مخاطبان خود را به مدیریت بر زبان و اختیار کردن سکوت و گرایش به فطرت اصلی خود که با راستی و درستی سرشته شده است، فراخوانده و تشویق کرده-اند و برخی در این زمینه، از پدیده های طبیعت و تعدادی در قالب داستان و تمثیل های زیبا و بعضی در قالب نقد و پند، به صورت نماد استفاده برده اند و در عین حال، هشدارها و تنبه ها و آموزه هایی، ارائه داده اند. میرزا اسدالله خان غالب دهلوی (د. ۱۲۸۵ ق)، یکی از آن شخصیت های برجستهٔ فارسی گوی شبه	غالب دهلوی، سکوت و خاموشی، آداب بیان، آفات زبان

			قارۀ هند است که در سرایه-های خود، پیرامون اهمیت ونقش سخن در زندگی فردی واجتماعی، سعی کرده مردم را متوجه کند که زبان پیوسته در معرض آفات و گناه قرار دارد واگر مراقبت نشود، آسیب‌ها بر روان و شخصیت گوینده و شنونده می گذارد ودر محیط خانواده واجتماع، تلخی و آثار زیانبار به بار می-آورد. او تأکید می کند که سخن پربار و به جا و به اندازه گفتن، راهنمای مسیر زندگی و رابط مغزها ودل-هاست و چنانچه با اخلاص و هنرمندانه بیان شود از گران-ترین صله‌های دنیا و با فواید بی شمار است. شواهدی در تأیید این مطالب از دیوان او در متن مقاله خواهیم خواند.	
فائزه چیتگر، احمد	دیدگاه کانت درباره وجدان با تکیه بر داستان خسرو و شیرین	۵۰-۲۳	نظامی، از آن دسته شاعران صاحب سبک متبحر در ادبیات	نظامی، شعر غنایی، خسرو و شیرین، کانت،

غنی‌پور ملکشاه، میلاد موحدی راد	نظامی		غنایی است و برخلاف آنچه در ذهن‌ها نهادینه شده است ادبیات غنایی تنها به موضوعات عاشقانه نمی‌پردازد، بلکه به مسایل مختلف همچون درون شخص نیز توجه دارد. وجدان که از درون انسان می‌آید، یکی از نمونه‌های اخلاقی کانت است که در داستان خسرو و شیرین نظامی مشهود است. شعر خسرو و شیرین نظامی را از منظر وجدان کانت می‌توان تحلیل کرد. ما در این پژوهش، وجدان کانت را متناسب با رفتار شیرین در منظومهٔ نظامی به سه بخش تقسیم کردیم، شامل: ۱- آزادی ۲- درون گرایی ۳- معصومیت در آزادی کانت، سخن از مختار بودن انسان است که با نظریه او مانیسم تناسب دارد، در درون گرایی نیز تکیه بر درون انسان است و	وجدان

			در معصومیت، سخن از عاری بودن از عیب است. هر کدام این موضوعات متناسب با جایگاهی که در شعر دارند در طبقه‌بندی اخلاقیات شیرین ذکر شده‌اند.	
وحیده دولتیاری، سجاد اشرفی زاده	بررسی انواع هنجار گریزی در شعر محمد سلمانی و عمران میری	۵۱-۶۸	هنجار گریزی، یا به عبارتی، گریز از قواعد حاکم بر زبان هنجار و عدم مطابقت و هماهنگی معانی با زبان متعارف، از مواردی است که در ادبیات کهن و معاصر، همواره مورد توجه شاعران بوده است. اشعار معاصر سرشار از این هنجار گریزی‌هاست که به صور مختلف استفاده شده است. محمد سلمانی و عمران میری، دو شاعر معاصرند که در اشعارشان نشانه‌هایی از هنجار گریزی به چشم می‌خورد و هر دو شاعر در برخی از آثارشان تلاش می‌کنند با شکستن قواعد زبانی و مفهومی، فضایی	هنجار گریزی، آشنایی زدایی، محمد سلمانی، عمران میری

			تازه ایجاد کنند. در این پژوهش سعی بر آن شده- است تا ضمن بررسی هنجار گریزی در زبان ادبی و شعر، به بررسی این مقوله در اشعاری از شاعران مذکور بپردازیم. نتایج این پژوهش نشان می دهد عمران میری بیشتر به زبان روزمره و عواطف ملموس گرایش دارد و هنجار گریزی های او در راستای ایجاد ارتباط صمیمی تر با مخاطب است در حالیکه محمد سلمانی از هنجار گریزی به ویژه با بهره گیری از میراث ادبیات کلاسیک برای خلق پیچیدگی معنایی و افزایش عمق در شعر استفاده می کند.	
زینب شهسواری	نقد و بررسی قصه های عامیانه عروس مارها و شاهزاده بدیع الزمان، بر پایه نظریات	۹۰-۶۹	در جستار پیش رو به نقد و بررسی ریخت شناسانه قصه های عامیانه «عروس مارها- و شاهزاده بدیع الزمان» بر اساس نظریه پراپ می پردازیم. هدف اصلی	ساختارشناسی، ریخت- شناسی، ولادیم یرپراپ، قصه- های عامیانه

	ریخت شناسی ولادیمیر پراپ		این پژوهش شناسایی ساختار قصه‌های عامیانه و تعیین میزان اشتراکات و تفاوت های ساختاری آن ها باپژوهش ولادیمیر پراپ، به جهت کمک به شناخت هرچه بهتر ساختار قصه‌های عامیانه است. باتوجه به این مهم که ساختار شناسی داستان‌های عامیانه مختلف می تواند جهان شمولی نظریه پراپ را تأیید کند و یا موارد ساختار شناسانه جدیدتری را به این نظریه بیفزاید، انجام چنین پژوهش هایی در قصه‌ها و روایات زبان‌ها و ملیت‌های مختلف، در راستای بسط و گسترش نظریات ساختار گرایانه داری اهمیت فراوانی است، در این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی به بررسی ساختار دو قصه عامیانه ایرانی پرداخته شده است. نتیجه بیانگر انطباق کامل	

			ساختار قصہ مذکور با نظریہ ولادیمیر پراپ، بدون درنظر گرفتن توالی خویش کاری ها است۔	
ڈاکٹر قمر بتول	امام علی رضاؑ: وجودیات، علمیات وقدریات	۹۱-۱۰۶	امام علی رضاؑ رسول پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اولاد اور آٹھویں امامؑ ہیں۔ یہ وہ واحد امام ہیں جن کی قبر مطہر ایران کے شہر مشہدِ مقدس میں واقع ہے۔ باقی تمام آئمہؑ مدینہ منورہ اور عراق میں مدفون ہیں۔ ان کی قبرِ مطہر سے زائرین کو فیض ملتا ہے۔ یہ امامِ ضامن اور غریب الغربا القاب سے بھی جانے جاتے ہیں۔ اُن کا علمِ طب مسلم دنیا میں بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ اُن کی مہمان نوازی، تقویٰ، زُہد اور عجز وانکساری جیسی خصوصیات نے انہیں بنی نوع انسان میں ہر دلعزیز بنا دیا ہے۔ یہ مقالہ امام رضاؑ کی وجودیات، علمیات اور قدریات پر مشتمل ہے اور یہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بتائی ہوئی اسلامی تعلیمات کی اہمیت کو بھی اُجاگر کرتا ہے۔	حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، امام علی رضاؑ، مشہدِ مقدس، علمِ طب، وجودیات، علمیات، قدریات