



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



مجلس شورای اسلامی
دانشگاه اصفهان

۱۳۹۹

پایه سده علم خرد و حکمت



تفکر شیعه

و شعر دوره صفوی

دکتر اسحاق طغیانی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تفکر شیعه و شعر دوره صفوی

نویسنده:

محمدحسین طغیانی

ناشر چاپی:

دانشگاه اصفهان

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۹	تفکر شیعه و شعر دوره صفوی
۹	مشخصات کتاب
۹	مقدمه
۱۱	بخش اول
۱۱	اشاره
۱۱	فصل اول
۱۲	سابقه تاریخی شیعه
۱۳	شیعه در ایران
۲۲	مفهوم شیعه در زمان صفویه و پیش از آن
۲۴	فصل دوم
۲۴	اشاره
۲۴	احوال پادشاهان صفوی
۳۰	اوضاع اجتماعی
۳۳	وضعیت علما
۳۷	پیشرفت علوم دینی
۴۱	احوال شاعران روزگار صفویه
۶۰	خصوصیات شعر دوره صفویه
۷۰	سبک هندی
۷۵	صائب تبریزی
۷۵	اشاره
۷۷	نوسازی مضامین کهنه
۸۲	[ویژگی های شعر صائب]

۸۲	مضمون آفرینی و ترکیبات تازه و نو
۸۲	بهره‌گیری از اساطیر و افسانه
۸۲	شعر و عرفان در این دوره
۸۹	بخش دوم
۸۹	اشاره
۸۹	مقدمه
۹۰	فصل اول
۹۰	قرآن و حدیث در شعر دوره صفویه
۹۹	فصل دوم
۹۹	مدایح و مرثی
۱۱۸	مدح حضرت زهرا (س) و فرزندان ایشان
۱۲۲	حماسه‌های دینی
۱۲۴	مرثی
۱۳۲	معاندان اهل بیت (ع)
۱۳۴	فصل سوم
۱۳۴	اشاره
۱۳۴	در شعر دوره صفویه
۱۳۴	ولایت
۱۳۷	عدل
۱۳۸	شفاعت
۱۴۰	عصمت
۱۴۲	اهمیت عقل
۱۴۳	منابع و مأخذ
۱۴۷	نتیجه نهایی

۱۴۸	نمایه
۱۴۸	آ
۱۴۸	«الف»
۱۵۱	«ب»
۱۵۲	«پ»
۱۵۲	«ت»
۱۵۳	«ث»
۱۵۳	«ج»
۱۵۴	«چ»
۱۵۴	«ح»
۱۵۵	«خ»
۱۵۵	«د»
۱۵۶	«ذ»
۱۵۶	«ر»
۱۵۶	«ز»
۱۵۷	«س»
۱۵۸	«ش»
۱۶۰	«ص»
۱۶۰	«ض»
۱۶۰	«ط»
۱۶۱	«ظ»
۱۶۱	«ع»
۱۶۲	«غ»
۱۶۳	«ق»

۱۶۳ «ک»

۱۶۴ «گ»

۱۶۴ «ل»

۱۶۵ «م»

۱۶۷ «ن»

۱۶۸ «و»

۱۶۹ «ه»

۱۶۹ «ی»

۱۶۹ درباره مرکز

تفکر شیعه و شعر دوره صفوی

مشخصات کتاب

سرشناسه: طغیایی، اسحق، ۱۳۳۵ -

عنوان و نام پدیدآور: تفکر شیعه و شعر دوره صفوی/اسحاق طغیانی.

مشخصات نشر: اصفهان: دانشگاه اصفهان: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران، انتشارات، ۱۳۸۵.

مشخصات ظاهری: ۲۷۲ ص.

فروست: انتشارات دانشگاه اصفهان؛ ۴۳۸.

شابک: ۹۶۴-۸۶۵۸-۴۴-۷

یادداشت: فیپا

یادداشت: کتابنامه: ص. ۲۵۱.

یادداشت: نمایه.

موضوع: شعر فارسی -- قرن ۱۰ - ۱۲ ق. -- تاریخ و نقد.

موضوع: شعر شیعی فارسی -- تاریخ و نقد.

موضوع: ایران -- تاریخ -- صفویان، ۹۰۷ - ۱۱۴۸ ق.

شناسه افزوده: دانشگاه اصفهان.

شناسه افزوده: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران.

رده بندی کنگره: PIR۳۷۴۱/ط۷ت۷

رده بندی دیویی: ۲/۴۸

شماره کتابشناسی ملی: م۸۵-۳۴۷۹۸

مقدمه

الهی قفل غفلت را کلیدی یزید نفس ما را بایزیدی

اصولاً- هراثرا ادبی، و به طور کلی آثار هنری، در جریان رشد و پیشرفت خود، از تحولات سیاسی، علمی، اجتماعی و فرهنگی متأثر می‌شوند و در ارتباط با پدیده‌هایی از این دست شکل و سامان می‌پذیرند. در این باره، عنصر فرهنگ در تشکیل بستر و زمینه آثار ادبی نقش اساسی و بنیادین دارد؛ به طوری که چارچوب و خطوط اصلی این آثار بر مبنای این عنصر مهم هویت نهایی خود را باز می‌یابند.

بر این اساس، ادبیات فارسی نیز از آغاز پیدایش تاکنون، با بهره‌گیری از متون اسلامی، دانشهای دینی و به خصوص معارف قرآن و احادیث اسلامی، حوادث تاریخی، تحولات فرهنگی و حتی عادات و آداب زمان، به مناسبت‌های مختلف و به اقتضای شرایط گوناگون، رشد کرده و در هر موقعیت و مقطع توانسته است از این فرهنگ خاص تأثیرهایی متنوع و گوناگون بپذیرد.

ادبیات فارسی تا آنجا که در مسیر جریان این فرهنگ پویای ایرانی-اسلامی قرار گرفته، از محتوا و غنای بهتر و ارزنده‌تری برخوردار شده است و از این رهگذر، شاعران و نویسندگان ادب پارسی-با توجه و توسل به این معارف و منابع-توانسته‌اند آثار گرانمایی، همچون شاهنامه، مثنوی معنوی، غزلیات شمس، دیوان حافظ، کلیله و دمنه، گلستان و بوستان و صدها اثر ارزشمند و

ارزنده دیگر را خلق، و به عرصه فرهنگ جهان ارائه کنند و به خصوص در پرتو فرهنگ پربار اسلامی که آمیخته با ذوق ملیح ایرانی و کلام شیرین فارسی شده است، چهره جاویدان و فراموش نشدنی‌ای را در این آثار به تصویر کشند.

بعد از گسترش اسلام و بسط دامنه آن در اطراف و اکناف ایران و پذیرش آن توسط ایرانیان خوبگزين، و پس از آنکه اندیشه اسلامی به عنوان یک تفکر غالب در باور و اعتقاد مردم این سرزمین ریشه دوانید و به ویژه در سده‌های چهارم تا نهم هجری که اهل علم و ادب و خصوصاً شاعران بیش از هر دوره‌ای با منابع اسلامی مأنوس و مألوف بودند، آثار متنوع و گوناگونی در زمینه‌های مختلف علمی و ادبی پا به عرصه فرهنگ این مرزوبوم نهاد.

شعر و ادب نیز که در این دوران از این فرهنگ غنی و سرشار مایه می‌گرفت، توانست به نقطه‌های اوج شکوفایی و ترقی خود دست پیدا کند و شاعران پارسی زبان نیز در این شرایط مساعد توانستند بهترین آثار را در قالب‌های متنوع، موزون و دل‌انگیز شعر به وجود آورند که بسیاری از آنها در زمره آثار برجسته و ممتاز ادبیات جهان محسوب می‌شوند.

ایجاد شرایط مطلوب و مساعدی که در تکوین و پیدا آمدن این آثار ارزنده نقش اساسی را ایفا می‌کند، خود از علل و عوامل خاصی شکل می‌پذیرد که عمده‌ترین آنها می‌تواند مواردی از قبیل وجود اساطیر و حماسه‌ها، گسترش مذاهب، اعتقادات و باورداشتهای ملی و مذهبی، سیاستهای حاکمان و زمامداران روزگار، تحولات سیاسی، وضعیت اقلیمی و زیستی، تغییرات و دگرگونیهای اجتماعی و امثال آنها باشد.

بررسی آثار ادبی زبان پارسی نشان می‌دهد که ادبیات کهن و سابقه‌دار ما نیز به اقتضای شرایط مختلف، کم‌وبیش از همه این عوامل تأثیر پذیرفته و تمام این موارد، به گونه‌های مختلف در تشکیل زمینه‌های آن مؤثر بوده است و از این میان، نقش مذهب و تفکرات و اعتقادات دینی به مراتب بیش از دیگر موارد خودنمایی می‌کند؛ چنانکه تأثیر تفکر نحله‌ها و فرقه‌های اسلامی و به خصوص ذوق و اندیشه مشربهای عرفانی را در اکثر متون ادبیات فارسی می‌توان بی‌پرده مشاهده کرد.

در این مورد عملکرد پادشاهان و حاکمان سیاسی و سیاستهای مختلف آنان در قبال مسائل دینی، فرهنگی، علمی، اقتصادی و اجتماعی را نباید فراموش کرد؛ زیرا روش برخورد و نحوه نگرش آنها به این قبیل مسائل، در تقویت یا تضعیف گروههای فکری و یا عدم توجه به پاره‌ای از موضوعات، در جهت دادن به جریانهای متنوع فرهنگی، کارساز و نقش آفرین بوده است و ایجاد امکانات و هماهنگیها یا برقراری محدودیتهایی که از طرف آنها اعمال می‌شده، همواره فراز و نشیبهایی را در روند حرکت این جریانهای به وجود می‌آورده است.

ورود تفکرات اسلامی یا غیراسلامی و بینشهای شیعی یا غیرشیعی و به‌طور کلی هر نوع اندیشه و تفکر، در صحنه علم و ادب و فرهنگ، وابستگی مستقیم با عقاید صاحبان آثار علمی و ادبی و همچنین اعتقادات حامیان آنها، یعنی زمامداران روزگار آنان، داشته است و اندیشه‌ها و نظریاتی که آنها ابراز می‌کرده‌اند، با پشتوانه این دو عامل مهم می‌توانسته است عرض اندام نماید و رشد و گسترش داشته باشد. اگر سوی این دو عامل به یک جهت می‌بود، ترقی و تکامل عقیده مورد توافق طرفین به نحو چشمگیری رو به گسترش و نمو می‌نهاد و با این شرایط در تمام نهادهای اجتماعی و فرهنگی تأثیر می‌گذاشت و اگر طرفین در تعارض و تقابل یکدیگر قرار می‌گرفتند، اعتقادات باز هم به صورتهای دیگر بروز می‌کرد و تا آنجا که محدودیتهای اجازه می‌داد، به‌هر حال به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم عرضه می‌شد.

در شرایط اخیر، ادبیات زمینه مساعدی برای بیان این گونه افکار و عقاید به‌شمار می‌آمده است و نویسندگان و گویندگان متعهد در حد توان، از این مجرا، عقیده و نظر خود را ابراز می‌کردند.

نفوذ تفکر شیعی در دوره‌های قبل از صفویه، بیشتر از این طریق (یعنی ادبیات و آفریدن آثار منظوم و منثور ادبی) صورت می‌گرفته است و عموم قلمزنان شیعی مذهب، با این روش مسئولیت خطیر خود را جامعه عمل می‌پوشانیده‌اند، چون قبل از صفویه اکثر قریب

به اتفاق حاکمان سیاسی از حامیان و هواداران اهل سنت بودند و مانع از آن می‌شدند که شیعه و شیعی مذهب همانند دیگران در صحنه‌های سیاسی، علمی و ادبی حضور عادی و معمولی پیدا کند. در آن دوران، شیعیان معمولاً مطرود و به دور از دستگاه‌های علمی، سیاسی و اداری حکومتها در انزوا و یا در جنگ و گریز دایمی، فرصت ابراز عقاید و نظریات خاص خود را پیدا نمی‌کردند و خصوصاً در زمینه شعر و ادب نتوانستند آثار فراوانی از خود برجای بگذارند؛ هرچند به‌طور پراکنده و نامنظم در دوره‌های مختلف موفق به عرضه آثار برجسته‌ای نیز شدند. از این‌رو تفکر شیعی در ادبیات ما آن حضور مطلوب و آرمانی خود را پیدا نکرد و آنچه در این باره از آنان بر جای مانده در واقع اظهار فضل‌هایی است که در قالب اشعار تعلیمی، حماسی، مدایح و مرثی ائمه علیهم السلام سروده شده است.

در نیمه اول قرن دهم هجری که اوضاع سیاسی ایران را فرزندان شیعه مذهب شیخ صفی‌الدین اردبیلی تغییر دادند و سلسله پادشاهی صفوی با شعار حمایت از مذهب حق تشیع بنیان نهاده شد، ظاهراً اوضاع از هر جهت به نفع شیعه تغییر پیدا کرد و ایران به‌عنوان کانون قدرتمند این مذهب، مورد توجه شیعیان اطراف و اکناف قرار گرفت.

توجه شه‌ریاران صفوی نسبت به مبلغان و مروّجان شیعه باعث شد تا آنها از هر جا متوجه این مرکز شوند و انواع دانشها و علوم مذهبی را رونق و رواج بی‌سابقه‌ای بخشند.

در این دوره، برخلاف انتظار، شاعران شیعی چندان مورد توجه دستگاه‌های حکومتی صفویان قرار نگرفتند، ولی با وجود این، شاهد شاعران فراوان و دفترها و دیوانهای زیادی از آنها هستیم که در کمتر دوره‌ای سابقه داشته است. در غالب این آثار، موضوعات و مطالب مذهبی، به‌ویژه مناقب و مرثی پیشوایان شیعه راه یافته است و تقریباً در همه آنها مدح یا مرثیت خاندان رسالت را می‌توان دید.

محور اساسی این پژوهش بر این بوده است که تفکر شیعی در آثار منظوم این دوره مطالعه و بررسی گردد و ضمن ارزیابی کم و کیف آنها مشخص شود که این تفکر خاص در شعر شاعران شیعی مذهب به چه میزان است.

در مراجعه به دیوانهای شعر این دوره و کندوکاو در اشعار مندرج در آنها متوجه خواهیم شد که اولاً موضوعات مذهبی نسبت به دیگر مطالب به مقدار بسیار اندک در این آثار منعکس شده است و اکثر شاعران، بیشتر فعالیت و کوشش و استعداد خود را در زمینه‌های دیگر به کار برده‌اند؛ ثانیاً اغلب موضوعات مذهبی و دینی، مطالب تکراری و تقلیدی است که پیامی خاص را که منبعث از مکتب و عقاید راسخ باشد در بر ندارد و به‌خصوص تفکرات اصیل شیعی، آن‌گونه که شایسته است، جز در شعر دو سه شاعر غیرحرفه‌ای، در کمتر جایی انعکاس یافته است. به‌طور کلی می‌توان گفت که مذهب شیعه و تفکر خاص و اصیل آن به‌عنوان یک موضوع اساسی، در شعر این دوره کمتر مطرح بوده و آنچه بیش از هر چیز شاعران این عصر را به خود مشغول می‌داشته، از مقوله و موضوعی دیگر بوده که در فصول این رساله مفصل درباره آن بحث و اظهار نظر شده است. به همین علت بیشتر مباحث این تحقیق به صورتی تدوین و طراحی شده است که بتوان آنها را در تبیین و شناخت زمینه‌هایی که منجر به تأثیر کمتر تفکر شیعی در شعر این دوره شده، به‌طور مؤثر مورد استفاده قرار داد.

بخش اول

اشاره

زمینه‌ها و عوامل ایجاد مذهب شیعه در عصر صفویه

فصل اول

سابقه تاریخی شیعه

پیدایش و ظهور شیعه در تاریخ اسلام، ظاهراً مقارن است با رحلت حضرت رسول (ص) و همان هنگام گروهی از صحابه ایشان عجولانه در شورایی مشهور به سقیفه، بدون حضور حضرت علی (ع)، گرد آمدند و ابو بکر را به جانشینی پیامبر برگزیدند و به‌عنوان رهبر مسلمین معرفی نمودند.

رای این شورا که مورد تأیید حضرت علی (ع) و گروهی از اصحاب پیامبر، همانند عمار ابن یاسر، ابو ذر غفاری، سلمان فارسی، عباس ابن عبدالمطلب، ابی ابن کعب و دیگران نبود، موجب موضع‌گیری آشکاری گردید که بعدها پیروان و هواداران آن را شیعه نامیدند. هرچند اکثر مورخان به صحنه آمدن شیعه را نتیجه بروز این حرکت دانسته‌اند، ولی مطالعه دقیق و بررسی همه جانبه تاریخ اسلام، از ابتدای دعوت حضرت رسول (ص) تا رحلت آن بزرگوار، نشان می‌دهد که زمینه‌های تشکیل این جریان مهم اسلامی، از زمان حیات پیامبر اسلام وجود داشته است. سعد ابن عبد الله اشعری و حسن ابن موسی نوبختی در این باره می‌نویسند: نخستین فرقه‌ای که در اسلام پیدا شد فرقه علی ابن ابی طالب (ع) بود که در زمان رسول خدا و بعد از او به نام شیعه علی نامیده شدند. آنها همواره معروف بودند که ۱۶

متمایل به علی (ع) و قائل به امامت او هستند. همچنین گفته‌اند که مقداد ابن اسود و سلمان فارسی و ابو ذر غفاری و عمار یاسر از جمله شیعیان بودند. اینها نخستین کسانی بودند که به نام شیعه نامیده شدند (اشعری ۱۳۷۱: ۱۵؛ نوبختی ۱۳۶۲: ۳۹). این قول مورد تأیید بعضی از دانشمندان شیعی، نظیر مرحوم کاشف الغطاء نیز است که در کتاب اصل الشیعه و اصولها برای اثبات مطلب، به احادیثی استدلال نموده است. (امینی ۱۳۵۴: ۳۷). از طرفی غیرطبیعی است که پس از وفات پیامبر گرامی خدا، یکباره و به طور ناگهانی و بی‌هیچ مقدمه‌ای، شورایی تشکیل شود و کسی به‌عنوان جانشین تعیین گردد و گروهی نیز بدون زمینه قبلی آن را رد کنند و با آن به مخالفت بپردازند.

به‌هرصورت، اعتراض و مخالفت علی (ع) و یارانش در قبال شورای سقیفه بنی ساعده - که جانشینی پیامبر و رهبری مسلمانان را به ابو بکر واگذار می‌کرد - تذکر و اخطاری بود به آنهایی که اراده کرده بودند برخلاف توصیه و وصیت پیامبر، اسلام را در مسیری سوای آنچه قرار بود باشد، سوق دهند. بر این اساس، امام علی (ع) با تمام نیرو و توان در برابر این جریان تازه ایستاد؛ هرچند مجبور شد به خاطر متلاشی نشدن پیکره جوان اسلام، سالهای زیادی را نیز سکوت کند. او و شیعیانش از همان ابتدا عقیده داشتند که امر امامت در صلاحیت مردم و شورا نیست و این موضوع، مانند نبوت، امری الهی است و به همین سبب پیامبر (ص) هم نسبت به آن غفلت نمود و با آن همچون مسئله‌ای واجب برخورد کرد و در غدیر خم با انتخاب علی (ع) به‌عنوان جانشین خویش هرگونه شک و تردید را از میان برداشت.

علمای شیعه هم برای اثبات این حق، از دیرباز متوسل به برهانهای عقلی و نقلی و آیات و احادیث متعدد شده‌اند و در این مورد غالباً از منابع اهل سنت هم استفاده کرده‌اند که نمونه بارز آن، کتاب ارزشمند الغدیر از متفکر بزرگ معاصر مرحوم علامه امینی است که در این زمینه کار را تمام کرده است.

در هرصورت، شیعه عقیده دارد که بر طبق نص صریح پیامبر (ص)، امام امت اسلامی بعد از ایشان علی (ع) است و تعیین بقیه ائمه هم بر همین اساس قرار دارد. همچنین شیعیان معتقدند که پیامبر و ائمه معصوم‌اند و خطا بر آنان جایز نیست. دشمنی با امام، دشمنی با پیامبر و خدا نیز است که عذاب خدا و آتش دوزخ را در پی خواهد داشت. امام از نظر شیعه از غیب مطلع است و از ما کان و ما یکون الی یوم الدین خبر دارد. او همچنین وارث علم نبی (ص) است و از ظاهر و باطن قرآن با خبر است؛ بدین جهت است که شیعه در نقل حدیث به قول امام معصوم نیز استناد می‌کند، برخلاف اهل سنت که فقط به بیان حضرت رسول (ص) اعتقاد دارند

(بغدادی ۱۳۳۳: ۵۴؛ شهرستانی ۱۳۲۱: ۲۲).

شیعه از همان اوایل سال اول هجری به گروه‌های مختلف تقسیم گردید. در زمان حیات حضرت علی (ع) با غلات مواجهیم که اعتقاد داشتند جزء الهی در علی (ع) حلول کرده و با جسدش متحد شده است؛ از این جهت، آن حضرت عالم به غیب بود و با کفار می‌جنگید و ظفر می‌یافت و در خیبر را از جا می‌کند (همان).

از دیگر فرقه‌های مهم شیعه زیدیه و امامیه است. زیدیه به پیروان زید ابن علی ابن حسین ابن علی ابن ابی طالب گفته می‌شود که بعد از امام زین العابدین به امامت او اعتقاد دارند. آنها امامت مفضول را با وجود فاضل جایز می‌شمارند و می‌گویند: امامت به نص نیست و برای تعیین امام نیازی به نزول وحی نداریم، بلکه هر فاطمی عالم، زاهد، شجاع، سخی و قادر به جنگ در راه حق، که برای مطالبه حق قیام به سیف بنماید، می‌تواند امام باشد. مطالعه احوال و سرگذشت این فرقه، ادعای زید را در امر امامت مورد تردید قرار می‌دهد و عده زیادی از محققان معتقدند که عنوان «امام بودن» را بعد از شهادت آن بزرگوار به او منسوب کرده‌اند.

امامیه از گروه‌های مهم شیعه است که امامت را به تعیین «نص» می‌دانند. این گروه خود به فرقه‌هایی مانند: اثنی عشری، زیدی و اسماعیلی تقسیم می‌شوند (شهرستانی ۱۳۲۱: ۶۷-۹۴).

شیعه در ایران

اهمیت شیعیان در تاریخ ایران در قرون اولیه هجری بسیار است و بسیاری از قیام‌های اینان در ایران صورت گرفت؛ از جمله قیام کیسانیه به پیشوایی مختار ثقفی، قیام زید ابن علی، قیام ابو مسلم خراسانی، قیام ابو سلمه در عراق، و قیام سادات طالیه در مازندران (صفا ۱۳۶۳: ۵۰/۱).

در طول حکومت‌های جابرائه بنی امیه و بنی عباس، ایران پایگاه مناسبی برای رشد فرقه‌های مختلف شیعه بوده است؛ چنانکه مبارزات طرفداران زید ابن علی، که از سال ۱۸

۱۲۱ ق در قالب فرقه‌ای متشکل آغاز شده بود، در سال ۲۵۰ ق منجر به تأسیس دولت مستقل علویان زیدی در طبرستان گردید و در قرن چهارم هجری، دولت قدرتمند شیعه مذهب آل بویه در ایران روی کار آمد. اینها چندان قدرتمند شدند که توانستند در سال ۳۳۴ ق بغداد مرکز خلافت اسلامی را متصرف شوند و آن را تا سال ۴۴۷ ق در اختیار داشته باشند.

آل بویه بر خلفای بنی عباس تسلط بسیار داشتند، چنانکه حتی عزل و نصب آنان نیز به دست ایشان انجام می‌گرفت. آنها در این مدت از تبلیغ و ترویج تشیع در بلاد تابعه خود کوتاهی نمی‌نمودند و حتی در سال ۳۵۱ ق معز الدوله دیلمی امر کرد که در مساجد و منابر، معاویه و غاصبان «فدک» و کسانی که علی (ع) را از خلافت منع کرده بودند، لعن کنند که این گونه امور موجب بروز مناقشات سخت میان آنان و فرقه اهل سنت می‌شد (زرین کوب ۱۳۶۲: ۴۸۰).

در قرن‌های پنجم و ششم، قدرت مذاهب اهل سنت در ایران به اوج رسید و مشکلات زیادی را برای شیعیان فراهم آورد. سلاطین ایران در این دوران، بیشتر سنی مذهب بودند و عقاید آنان مغایر با اصول مذهب شیعه بود. با وجود این، شیعه از حرکت باز نایستاد و همچون آتش زیر خاکستر روزبه‌روز برافروخته‌تر می‌گردید و آماده می‌شد تا در فرصت مناسب، سرخی و حرارت خود را ظاهر سازد. در این دوران فرقه‌های زیدیه و اسماعیلیه و اثنی عشریه از فرقه‌های مهم شیعه، مشغول فعالیت و مبارزه بودند؛ به خصوص اسماعیلیان، در این عصر به کمال قدرت خود دست یافتند و با ایجاد مراکز حکومت و تبلیغات سازمان داده شده، توانستند تا حد زیادی اصول عقاید خود را ترویج دهند و با دیگر فرقه‌های اسلامی مبارزه کنند. در این ارتباط فعالیت ناصر خسرو (۴۸۵ ق) شاعر توانای ایران، از اهمیت خاصی برخوردار است. او یکی از بزرگ‌ترین مبلغان این فرقه بوده است که تبلیغات او در مازندران و خراسان، باعث پیدایش فرقه خاصی به نام ناصریه شد (علم الهدی ۱۳۱۳: ۱۸۴، به نقل از: صفا ۱۳۶۳: ۱۶۶/۲).

در این زمان شیعیان اثنی عشری با لقب «رافضی» به هربهانه‌ای سرکوب می‌شدند و سلطان محمود و خواجه نظام الملک نسبت به آنها سخت دشمنی می‌ورزیدند و آنها را از داشتن مدرسه و خانقاه و شرکت در مجالس بحث منع می‌کردند (رازی ۱۳۳۱: ۸۱)، اما شیعیان با قدرت تمام مقاومت می‌کردند و حتی مجالس درس و بحث برای خود دایر کرده بودند و هیچ‌یک از اصول و فروع مذهب خود را پوشیده نمی‌داشتند (همان، ص ۲۰-۲۲).

در مواردی هم سعی می‌کردند با نفوذ در دستگاه‌های حکومتی، مناصب مهم را به دست بیاورند؛ چنانکه سعد الملک آوجی، وزیر سلطان محمد ابن ملک‌شاه، از شیعیان بوده است (همان، ص ۴۹).

مسلم است که این‌گونه فرصتها تا چه حد در رواج و پیشرفت کار شیعه مؤثر و نافذ بوده است و در آن شرایط خطرناک، گاه آنان را تا حد منقبت‌خوانی ائمه (ع) در کوچه و بازار جسور می‌کرد (همان، ص ۷۷). این نفوذها در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم در دستگاه خوارزمشاهیان در شرق ایران به آنجا کشید که سلطان محمد خوارزمشاه یکی از علویان به نام علاء الملک را از ترمذ برای خلافت نامزد کرد و ائمه مملکت را وادار ساخت تا بر عدم استحقاق آل عباس به خلافت فتوا دهند و بگویند که سادات حسینی مستحق خلافت‌اند (صفا ۱۳۶۳: ۲/۱۹۰).

در اوایل قرن هفتم، قدرت شیعیان بیشتر شد و با برافتادن خلافت عباسی و ضعف علما و فقهای اهل سنت و پیدایش متکلمان بزرگ شیعه در طریق هموارتر رشد و کسب قدرت افتاد؛ به‌طوری‌که آنها در بسیاری از بلاد مانند بغداد، کاشان، قم، قزوین، ری، مازندران، نیشابور، سبزوار، و ورامین دیده می‌شدند و تعداد آنان روزبه‌روز افزایش می‌یافت (همان، ص ۱۹۵).

در قرن هفتم در دستگاه ایلخانان مغول نیز شاهد حضور متفندان شیعی مذهبی همچون خواجه نصر الدین طوسی هستیم که از سال ۶۵۴ ق در خدمت هلاکو بود. وجود او در دستگاه حکومتی، وسیله‌ای قاطع برای تقویت شیعه در آغاز دوره ایلخانی بود و او اولین کسی است که با ادله عقلی و نقلی به اثبات مبانی اعتقادات شیعه پرداخت. کتاب تجرید العقائد یا تجرید الکلام نتیجه تلاش و زحمت او در این باب است.

شخصیت سیاسی و علمی خواجه نصیر در این دوران، نقطه اتکایی برای شیعیان بود؛ زیرا به‌وسیله او توانستند مسافت بیشتری را برای کسب قدرت طی کنند و با استفاده از تجاربی که در قرن ششم به دست آوردند و مقدماتی که فراهم کردند، می‌رفت تا زمینه «مذهب غالب» را در ایران فراهم نمایند. در قرن هشتم برخلاف گذشته دانشمندان و متفکران اهل سنت نسبت به عقاید و بزرگان شیعه انعطاف بیشتر نشان می‌دادند و با دیدگاهی ملایم‌تر آنها را بررسی می‌کردند.

در برخی موارد درباره مقام و مرتبه ائمه معصومین (ع) «اعتقاد گونه‌ای» هم از آنان مشاهده شده است.

در کتاب اوراد الاحباب که ابوالمفاخر باخرزی آن را در سال ۷۲۳ ق تألیف کرده است، می‌بینیم که به نقل اوراد و ادعیه از ائمه هدی مبادرت کرده و گفته است: «جمیع این دعوات مروی است از رسول-صلی الله علیه و سلم- و از صحابه رسول-رضوان الله علیهم اجمعین- و از پیشوایان دین و ائمه هدی و یقین» (باخرزی ۱۳۴۵: ۱۳).

همچنین در اوایل این قرن شاهد کتابی معروف به نام تاریخ گزیده هستیم که از عبارات آن، نزدیکی و ملایمت دانشمندان اهل سنت با تشیع به خوبی نمایان است. حمد الله مستوفی مؤلف این کتاب، پس از اثبات خلافت خلفای پنجگانه (ابو بکر، عمر، عثمان، علی، حسن) فصلی در ذکر تمامی ائمه شیعه اثنی عشری آورده و حسین ابن علی (ع) را با عنوان «الامام الشهید»، سومین امام شمرده تا به مهدی (عج) که «دوازدهم امام است و خاتم ائمه معصومین» می‌رسد (مستوفی ۱۳۶۲: ۲۰۱ و ۲۰۷).

این شواهد حاکی از آن است که قدرت روزافزون شیعه و ترویج آن در جامعه سنی مذهب ایران اثر خود را می‌گذاشت و زمینه پذیرش آن را از طرف کسانی که تعصب کمتری داشتند، فراهم می‌کرد. مقایسه برخورد اهل سنت با اصول و عقاید شیعه در این زمان نسبت به آن زمانی که شیعه مجبور بود برای اظهار وجود و معرفی مکتب، زبان و جان خود را از دست بدهد، بسیار متفاوت

است؛ چون جامعه سنی مذهب این روزگار، بسیاری از حساسیتهای تعصب آلود گذشته را از دست داده بود و نسبت دادن کفر و الحاد و رفض به شیعیان، عمومیت سابق را نداشت.

از حاکمان سیاسی این دوره، غازان خان و برادرش اولجایتو توجه خاصی به علویان داشتند؛ به خصوص غازان خان احترام ویژه‌ای نسبت به ائمه و بزرگان و سادات شیعه معمول می‌داشت و برای آنها «دار السیاده» ها ترتیب داده بود. این دار السیاده‌ها موقوفاتی داشتند که عواید آنها خرج سادات بی‌پناهی می‌شد که از راههای دور بدان دیار می‌رسیدند (شوشتری ۱۳۵۴: ۳۹۰). اولجایتو که مذهب حنفی داشت، با تبلیغ شیعیان روی بدان مذهب نهاد و نام شیخین و عثمان را به عنوان خلیفه از خطبه‌ها حذف و به ذکر علی (ع) بسنده کرد. او بزرگان درگاه را نیز مکلف به قبول این مذهب نمود؛ از این رو کار شیعیان بالا گرفت و درگاه پادشاه بر روی علمای شیعه باز شد؛ چنانکه علامه حلی، شاگرد خواجه نصیر طوسی، دو کتاب مهم خود، نهج الحق و منهاج الکرامه، را به نام این ایلخان نوشت (همان، ص ۳۸۹-۳۹۱). هر چند اولجایتو (سلطان محمد خدابنده) در اواخر کار به وضع سابق بازگشت و از مذهب شیعه روی برگردانید، ولی عمل او در تقویت شیعه تأثیر فراوان داشت.

بعد از حکومت ایلخانان، قدرت به دست حکومت‌های محلی افتاد. از این حکومتها، سربداران و سادات مرعشی شیعه بودند. سربداران از میان درویشان شیعه مذهب سبزواری برای مبارزه با عمال طغایمور برخاستند و با دفاع از تشیع و التجا به یک دسته از صوفیه، از جمله کسانی بودند که برای ایجاد حکومت‌های شیعی مذهب، کوشش مؤثر داشتند (خواندمیر ۱۳۵۳: ۳/۳۷۵). سربداران هر چند نتوانستند در ایجاد این نوع حکومت کاملاً موفق شوند، اما شیوه آنان بعدها موجب شد که حکومت‌هایی نظیر سادات مرعشی و صوفیه شکل گیرند (صفا ۱۳۶۳: ۳/۳۴۱).

سلاطین و شاهزادگان تیموری هم گرچه حنفی مذهب بودند، اما فشاری بر پیروان مذهب شیعه نمی‌آوردند و یا آنان را مجبور به پیروی از مذهب خود نمی‌کردند. تیمور و شاهرخ و بسیاری از امیران تیموری سنی مذهب بودند، اما به دلیل آنکه درگیر سیاست بودند، چندان بر گرایش مذهبی خود تعصب نمی‌ورزیدند؛ اگر چه در اعتقادات دینی خود راسخ یا متظاهر بودند. اینان با همه خشونت‌های که داشتند، نسبت به علمای دین و مشایخ صوفیه متواضع بودند و این موضع نوعی تسامح مذهبی را به دنبال داشت. (میرجعفری ۱۳۸۱: ۱۶۴). تسنن آنها به هیچ روی تسنن تند دوره‌های پیشین نبود و در حقیقت به نوعی با فرهنگ تشیع آمیخته شده بود و به تعبیری تسنن دوازده امامی بود (جعفریان ۱۳۷۸: ۳۰۹). در این باره نوشته‌اند: «روزی میرزا ابو القاسم بابر با خواص و مقربان نشسته بود. نوشته‌ای را خوانده، فرمود: به نام دوازده امام است. یکی از حضار گفت: در کدام زمان بوده باشد؟ میرزا گفت: به نام من است. همان دارند. آن پادشاه نیک اعتقاد گفت: هر کس هر نوع اعتقاد دارد گوی دار، من بر طریقت سنت و جماعت ثابتم و مذهب امام اعظم ابو حنیفه دارم» (مطلع السعدین، ص ۲، به نقل از:

صفا ۱۳۶۳: ۴/۵۲). این شرایط باعث می‌شد که شیعه در تقویت خود از امتیازات خاصی برخوردار گردد که در گذشته کمتر سابقه و امکان داشت.

از آثار و کتیبه‌های برجای مانده عصر تیموری در شهرهایی چون یزد، مسجد جامع ورزنه، خانقاه نصرآباد اصفهان- که مربوط به سالهای ۸۴۷، ۸۵۵ و ۸۱۹ ق است- در آنها الفاظ «علی ولی الله»، «اصحاب الکساء»، «فاطمه الزهرا» و «مرتضی علی» آمده، پیداست که در این دوره علی (ع) و دیگر ائمه شیعه در میان مردم از اعتباری والا برخوردار بودند (جعفریان ۱۳۷۸: ۳۰۹-۳۱۰).

مهم‌ترین چیزی که در این دوره بستر رشد تشیع را فراهم کرد، احترام فوق العاده امیران این عهد به علی (ع) است. در این زمان، توده‌های سنی و شیعه با اشتیاق به زیارت مرقد مطهر امام رضا (ع) می‌شتافتند و شدت این اشتیاق خیال بود که کلاویخو، سفیر اسپانیا در دربار تیموریان، می‌نویسد: «چون در ایران راه پیمودیم و بر سر زبانها افتاده بود که ما به زیارت مشهد مشرف شده‌ایم،

مردم همه می‌آمدند و لبه قبا‌ی ما را می‌بوسیدند. . .» (همان، ص ۳۱۰-۳۱۱).

تألیف کتاب روضه الشهداء توسط ملا- حسین واعظ کاشفی، که شیعه بود و با سنیان هرات کنار آمده بود، حکایت از وجود زمینه‌هایی مستعد برای ترویج شیعه در این دوره دارد.

کتاب روضه الشهداء شرح واقعه جانسوز کربلاست که برای مجالس سوگواری امام حسین (ع) تألیف شد؛ کلمه روضه‌خوانی نیز از همین کتاب گرفته شده است. بنابراین، پیروان مذهب شیعه در این عصر روزبه‌روز وجهه بیشتری پیدا می‌کردند (راوندی ۱۳۵۶: ۳۶۹).

در این دوران، احترام به سادات و منتسبان به خاندان رسالت (ع) هم از مواردی است که مکرر دیده شده و حتی در تزوکیات تیموری که کتابی است شامل قوانین و مقررات تیموری و منسوب به امیر تیمور گورکانی (صفا ۱۳۶۳: ۴/۴). آمده است: مرثیه آل

۱). نظر محمد تقی بهار بر این است که این کتاب یک قرن بعد از دوره امیر تیمور به او منتسب شده است (بهار ۱۳۶۹: ۱۰/۳). محمد (ص) را از جمیع مراتب برتر داری و تنظیم و احترام ایشان به جای آری و افراط در محبت ایشان اسراف ندانی که هرچه از برای خدا باشد در آن اسراف نباشد (قریشی ۱۳۴۲: ۲۰۲). در مقابل، مذهب تسنن دیگر آن‌قدرت همیشگی شاهان و حاکمان متعصب سنی مذهب را در پشت خود احساس نمی‌کرد و به موضع دفاع و ضعف رسیده بود. این باعث می‌شد که شیعه در تقویت خود از امتیازات خاصی برخوردار گردد که در گذشته کمتر سابقه و امکان داشت.

این موقعیتهای طلایی و استثنایی، موجب می‌شد که شیعیان از حالت تدافعی گذشته و حصار همیشگی تقیه خارج گردند و به طرح افکار و عقاید و نظریات خاص خود پردازند و کم‌کم قدرت بگیرند و مراحل ضعف را به سوی نیرومندی سپری کنند.

شیعه که همواره مترصد این فرصتهای ارزشمند بود، در قرن هفتم و هشتم به خوبی از آنها استفاده کرد و در قرن نهم و خصوصاً در اواخر عهد تیموری، با پیدایش چنان شرایط مساعدی که مشاهده شد، فرصتی پیش آمد تا پیروان این مذهب بیش از پیش قله‌های دیگری از قدرت را در جهت پیشبرد آن به دست بیاورند و از آزادی موجود در نشر عقاید و اظهار آزادانه مطالب خویش نهایت استفاده را بکنند.

در این زمان شیعیان در تلاشهای مستمر و خستگی‌ناپذیر خود، کار را به جایی رساندند که حملات پیاپی به مذهب اهل سنت در ردّ عقاید آنان را جزو برنامه‌های خود قرار دادند و در این راه از کوچک‌ترین دستاویز برای برانگیختن غوغا ابایی نداشتند. سبّ شیخین و به قول صاحب روضات الجنات «توطئه حذف نام شیخین از خطبه» (صفا ۱۳۶۳:

۳۲۸/۲)، از جمله مواردی است که می‌تواند حاکی از قدرتمندی هواداران مذهب شیعه در اواخر دوره تیموری باشد. موضع تهاجمی شیعه در این دوره، سبب گسترش عقاید و نظریات آنان در تمام زمینه‌ها می‌شد و با ادامه این وضع، جنگ عقیده بین سنی و شیعه به شدت اوج می‌گرفت و گاهی این جدالهای لفظی به جاهای باریک نیز کشیده می‌شد (براون ۱۳۲۷: ۱۳۸)، به طوری که آن تقارب و تفاهم ظاهری را که بعد از حمله مغول بین تسنن و تشیع ایجاد شده بود و خشکیهای تعصبات سخت سنیان قرون پنجم و ششم را تا حدی کاسته بود، از بین برد. در اواخر دوره تیموری بروز مجدد این تعصبات شدید، حکایت از یک نوع جنگ نهایی میان آن دو فرقه می‌کرد که، چنانکه بعداً خواهیم دید، با ظهور شاه اسماعیل، به نفع تشیع و شکست نهایی تسنن در ایران انجامید.

شروع حکومت شاه اسماعیل و پیدایش دولت صفوی مصادف است با آخرین سالهای قدرت سلسله تیموری در ایران. تا زمان حکومت اولین پادشاه صفوی، نفوذ و قدرت خاندان تیموری تا حدودی مشهود است و عده‌ای از علما و شاعران و نویسندگان این دوره تربیت شده‌اند عهده تیموری هستند و آخرین سالهای عمرشان با اولین سالهای تشکیل سلسله صفوی مقارن داشته است؛ بنابراین، از نظر فرهنگی و سیاسی و اجتماعی، عهد تیموری-به‌خصوص اواخر این دوران، که مقدمه‌ای است بر اوایل پادشاهی صفوی-در

خور تأمل و توجه است. در این موقع آشفتنگی عجیبی همه جا را فرا گرفته بود و کشاکش و ستیز بین حکومت‌های محلی و طوایف کوچک به شدت ادامه داشت و قتل و غارت و تجاوز و دیگر مفاسد اجتماعی، که گویی میراث بازمانده عهد مغول بود، در همه جا رو به گسترش نهاده بود. اختلاف و چنددستگی بین امیران و شاهزادگان و کشتارها و غارت‌های متعاقب آن، موجب فراهم آمدن بی‌نظمی‌هایی گشت که گویی قرار بود سال‌های متمادی ادامه داشته باشد.

در این میان، شیعه که زخم‌خورده همه سلاطین و حاکمان گذشته بود، از فرصت پیش آمده استفاده بهینه و بجا کرد و از حسن اعتقاد واقعی یا ادعایی تیمور و جانشینانش نسبت به آل پیغمبر (ص) و ذریت آل او و خصوصا از احترام شگرفی که شاهرخ میرزا و جانشینان او به ائمه اثنی عشری و سادات و بقاع آنان ابراز می‌داشتند، بهره کافی را برد و با تبلیغ و ترویج مذهب خود و تهاجم علیه مذهب تسنن و انتقام از «ظلمه اموی» و حتی انتقاد از شیخین، دست به قدرت‌نمایی می‌زد.

شاه اسماعیل با توجه و استفاده از این زمینه‌ها، توانست نظام سیاسی خود را بر عمیق‌ترین اعماق روح و وجدان و احساس توده مردم بنا کند. هنگامی که او پا به عرصه سیاست گذاشت، دین رسمی اسلام به روش اهل سنت بود و از میان مذاهب سنی، مذهب حنفی، کیش خاندانهای تیموری و جغتایی و بیشتر ایلها و طایفه‌های ترک‌نژاد شرقی و قبیله‌های بلوچ و افغان بود و در نواحی جنوبی و مرکزی و غربی ایران، مذهب شافعی غلبه داشت. از شیعیان، گروههایی در مراکز دیرین خود، مانند شمال ایران، مشهد، بیهق، ری، قم و کاشان متمرکز و بعضی در قسمتهای دیگر، به صورت اقلیتهای پراکنده، موجود بودند (صفا ۱۳۶۳: ۵/۱۳۲).

صفویه مهم‌ترین دسته از این قبیل گروهها بود که نهضتشان بهتر و زودتر از دیگران به نتیجه انجامید. این خاندان، شهرت اجتماعی و سیاسی خود را از خانقاه کسب کرد و به زودی آن را با مذهب اثنی عشری درآمیخت و با قدرتی که از راه گردآوری مریدان و معتقدان به دست آورد، بساط ارشاد را برای جولان در میدانهای جنگ و شرکت در حوادث سیاسی ترک گفت. اتکای این گروه، از لحاظ نظامی و سیاسی بر طایفه‌های جنگاوری بود که حلقه ارادت مرشدان صفوی را در گوش داشتند و در راه اجرای فرمانشان جان برکف نهاده بودند (همان، ص ۱۳۹/۵).

این طوایف مردمانی بودند که در عهد سلجوقی از طریق مهاجرت، در ناحیه‌هایی چون آناتولی و آذربایجان و کناره‌های جنوبی دریای مازندران گرد آمده بودند. تمایل این ترکمانان به مذهب شیعه، از پیرامون سده ششم هجری سابقه دارد (روملو ۱۳۴۲: ۲۳۰-۲۳۱) و در دوران جانشینان شیخ صفی الدین اردبیلی به تدریج به طریقت صوفیه صفویه درآمدند.

شاید یکی از علت‌های تمایل خاندان شیخ صفی از مذهب شافعی به مذهب امامی اثنی عشری، داشتن همین گونه مریدان و لزوم هم‌رنگی و هماهنگی با آنان بود و گرنه دلیلی بر شیعی بودن این خاندان، از ابتدای کارشان در دست نیست (قمی ۱۳۱۹: ۲/۱۴۴-۱۴۵).

از طرف دیگر، اجداد صوفی مسلک شاه اسماعیل از مدتها قبل در پی کسب قدرت سیاسی، ایجاد مراکز و تشکیلات نظامی را مطمح نظر قرار داده بودند و وقتی دوره پیشوایی صوفیان صفوی به شیخ جنید رسید، نخستین بار و بی آنکه سابقه‌ای در کار باشد، برای خود عنوان «سلطان» اختیار کرد و پس از درافتادن با جهان‌شاه قراقویونلو و به زنی گرفتن خواهر حسن بیگ بایندری، به قول صاحب حبیب السیر «نسبت جهانبانی و کشورستانی به خاطر خطیر گذرانید» (خواندمیر ۱۳۵۳: ۴/۴۲۵).

پس از کشته شدن جنید در سال ۸۶۰ ق، پسرش حیدر، با حفظ عنوان سلطان، راه پدر را ادامه داد و با ایجاد انضباط نظامی در میان پیروان خویش، روحیه جنگاوری و سلحشوری را در آنان تقویت کرد. پیروان شیخ حیدر را به خاطر داشتن کلاههای سرخ‌رنگ، «قرلباش» (سرخ سر) یا «قرل برگ» (سرخ کلاه) می‌خواندند (همان، ص ۴۲۶).

این سرخ کلاهان صوفی مسلک شیعه‌مذهب در قیامهای منظم و مداومی که به تدریج به هیئت یک نهضت سیاسی و نظامی با انضباطی درآمده بود، مقدمات کار شاه اسماعیل را در قیام نهایی او فراهم آوردند.

قزلباشان متشکل از قبایلی به نام رملو، شاملو، استاجلو، تکلو، ذو القدر، افشار، قاجار، ورساق و صوفیه قراباغ بودند (فلسفی ۱۳۷۱: ۱/۱۶۵). گروهی از سران این قبایل، از مدتها پیش و شاید از زمان شیخ صفی، به این خاندان سرسپرده و در زمره صوفیان صافی و مریدان فداکار ایشان درآمده بودند. شیخ جنید و شیخ حیدر، جد پدر شاه اسماعیل، نیز به اتکای فداکاری و اخلاص و جانفشانی این قوم، به نام غزا و جهاد با کفار، به کشورگشایی و سلطنت‌جویی برخاستند و عنوان «سلطان» را که نشان قدرت سیاسی و نظامی بود، بر عنوان موروثی و معنوی شیخ اضافه کردند (همان، ص ۱۶۶).

شاه اسماعیل خود از بین این ترکمانان برآمد و زبان مادری‌اش نیز ترکی بود و مانند گویندگان ترک زبان عهد خویش به فارسی و ترکی شعر می‌سرود؛ دیوان ترکی او به سال ۱۹۶۶ م از سوی آکادمی علوم آذربایجان شوروی انتشار یافته است (صفا ۱۳۶۳: ۵/۴۲۴).

صوفیه صفوی دارای تشکیلات منظمی بودند که در رأس این تشکیلات «مرشد کامل» قرار داشت. این مرشد در نزد پیروان خود دارای قدرت و مقام بلندی بود که حیرت‌انگیز و باور نکردنی است؛ البته داشتن شیخ و مرشد در تاریخ تصوف ایران بی‌سابقه نیست، ولی با این کیفیت خاص سابقه نداشت. هواداران مرشد کامل اعتقاد داشتند که «جوهر الوهیت» در جسم مرشد حلول کرده و در واقع خداوند عالمیان از فراز مسند عزت و کبریایی‌اش به جسدهای فناپذیر آدمیان پایین آمده است. این اعتقاد اگر چه دعوی مشایخ صوفیه بود یا فقط اعتقاد پیروان آنها، نقش تعیین‌کننده‌ای در اهداف مشایخ صوفیه داشت. فضل‌الله ابن روزبهان در عالم‌آرای امینی مدعی است که پیروان سلطان جنید برای شیخ خویش قائل به مرتبه الوهیت بودند و پسرش سلطان حیدر را «پسر خدا» می‌شمردند (طاهری ۱۳۴۹: ۱۳۷).

ادوارد براون از قول یک بازرگان ونیزی می‌نویسد: به‌همان‌سان که مسلمانان روی زمین همه‌جا جمله «لا اله الا الله محمد رسول الله» را بر زبان جاری می‌کنند، ورد زبان ایرانیان لا اله الا الله اسمعیل ولی الله است (شاه اسماعیل دارای مقام «مرشد کامل» بود) و همه و به‌ویژه سپاهیان‌ش وی را جاودانی می‌شمردند (براون ۱۳۶۶: ۴۸-۴۹).

این مرشد کامل مدعی کرامتهایی نیز بوده که از اشراف بر ضمایر آغاز و به تصرف در امور طبیعت ختم می‌شده است (صفا ۱۳۶۳: ۵/۱۴۵). اعتقاد قزلباشان به او چنان بود که جانبازی در راه او بر ایشان حکم کسب ثواب اخروی و به منزله شهادت در جنگهای صدر اسلام بود (عالم‌آرای صفوی، ص ۷۴).

اینان درباره شاه اسماعیل می‌پنداشتند که او با صاحب الامر مهدی (عج) ملاقات کرده و از او تاج و شمشیر و خنجر و کمر گرفته و با رخصت او خروج کرده است (اسکندر بیگ ۱۳۳۴: ۴۵-۴۸). خود او هم در بیشتر جنگها مدعی بود که در حالت رؤیا از جد خود علی ابن ابی طالب (ع) دستور جنگ می‌گیرد (همان، ص ۴۳-۴۶).

با توجه به این شرایط، شاه اسماعیل توانست به پایمردی و همراهی قزلباشان، بعدها به‌راحتی دستگاه عریض و طویل سلطنت صفوی را به وجود آورد و آرزوی دیرین اجداد خود را جامه عمل بپوشاند.

شاه اسماعیل و دیگر پادشاهان صفوی قراولان خاص خویش را از میان قزلباشان برمی‌گزیدند. قزلباشان در تمام شئون به‌عنوان محورهای تعیین‌کننده و اساسی نقش داشتند و قدرت و نفوذ آنها در خطمشی اداره مملکتی و عزل و نصبها و سیاستهای داخلی و خارجی به‌حدی رسید که بعدها شاه عباس اول از این بابت احساس خطر کرد و تا حد زیادی از قدرت آنان کاست؛ چون قزلباشان در دستگاههای حکومتی به‌صورت عناصر کاملاً سیاسی و خطرناکی درآمده بودند و جنبه‌های ظاهراً معنوی را از دست داده بودند و حکم آلت‌های خشنی را داشتند که جز تداوم حکومت «مرشد کامل» به چیز دیگری نمی‌اندیشیدند.

بعضی از منابع تاریخی در قساوت قلب و وحشیگری قزلباشان مطالب حیرت‌آوری نگاشته‌اند. در کتاب زندگی شاه عباس اول آمده است: «اسلحه ایشان شمشیر و خنجر و تبرزین بود که بر شانه تکیه می‌دادند. . . هر وقت شاه بر کسی خشم می‌گرفت و به کشتن او

اراده می‌کرد، این کار را غالباً به صوفیان رجوع می‌نمود؛ صوفیان او را در حضور شاه با تبرزین یا شمشیر پاره‌پاره می‌کردند یا زیر لگد می‌کشتند، گاه نیز زنده می‌خوردند» (فلسفی ۱۳۷۱: ۱/۱۸۸). در همین کتاب از قول مؤلف روضه‌الصفویه آمده است: «چون جسد شیبیک خان ازبک را پس از جنگ مرو نزد شاه اسماعیل اول آوردند، از شدت خشم و کینه شمشیری به آن زد و به صوفیان فرمان داده که آن را بخورند» (همان، ص ۱۸۸). این در حالی است که شاه اسماعیل دعوی گماشتگی از سوی امام زمان (عج) داشت و طغیان علیه پادشاهان عهد را، که همگی از اهل سنت بودند، به صورت قیامهای مذهبی و مأموریت دینی ارائه می‌کرد و مدعی بود هر چه می‌کند به حکم و اراده «صاحب الامر» است (عالم‌آرای صفوی، ص ۴۷).

به هر تقدیر شاه اسماعیل با استفاده از این موقعیتهای تاریخی که برای او و طایفه‌اش ایجاد شده بود و با بهره‌مندی از هوش و ذکاوت و کاردانی سرشار خود، توانست به راحتی بر مسند قدرت بنشیند. به محض رسیدن به قدرت، از جمله کارهای اساسی و بنیادین او رسمی کردن مذهب تشیع بود که البته دوام حکومت خویش را نیز در این کار می‌دید؛ هر چند تعصب مذهبی او را در این مورد نیز نمی‌توان ندیده گرفت.

اعلام رسمیت مذهب شیعه دوازده‌امامی برای بیشتر ایرانیان به منزله مذهبی نو و بی‌سابقه بود؛ مگر برای اقلیتی که پیش از این بر این طریق می‌رفتند. از این رو روشن می‌شود که حوزه اقتدار صوفیان در محیطی دور از دنیای گذشته شیعیان دوازده‌امامی یا دیگر فرقه‌های شیعه تشکیل یافت و بیش از هر چیز متکی بود بر اعتقاد عامیانه و دور از تحقیق و تحلیل مطالب مذهبی (همان، ص ۱۱۳). صوفیان صفوی در زمان قیام و توسعه قدرت شاه اسماعیل و پسرش، شاه تهماسب، فاقد جنبه تربیتی تصوف بودند و نه تنها از مقاصد عالی آن خبر نداشتند، بلکه بدان اعتقادی عامیانه می‌ورزیدند و از آن، اطاعت ناآگاهانه می‌کردند (همان، ص ۱۵۳). بر این اساس، شاهنشاهی نوپای صفوی با تعصبات خشک و غیرمنطقی استوار گشت و در نتیجه، اعلام رسمیت تشیع با کشتار عده‌ای و سکوت اجباری عده‌ای دیگر همراه بود (همان، ص ۶۴) و از همان آغاز، کار بر خشونت و خونریزیهایی بنا نهاده شد که گاه تا مرز توحش و بربریت پیش می‌رفت. این خون‌آشامی چهره‌نا سازگار خود را به گونه‌های گوناگون می‌نمود. گاه در پوشش دین و پراکندن «دین حق» و گاه در جامعه سیاست و تدبیر ملک و بیشتر در راه فرونشاندن آتش خشم و کینه و نفاق؛ و در این راه سر بریدن و دوشقه کردن و چشم درآوردن و پوست کندن و... به آسانی انجام می‌شد (همان، صص ۸۸۳-۸۸۹). شاه اسماعیل تنها به رسمی کردن مذهب تشیع بسنده نکرد، بلکه برای تحکیم حکومت و قدرت خود در بین مردم، ادعای سیادت و انتساب به خاندان امامت را نیز ابراز می‌کرد.

مقبول افتادن این ادعا در اذهان عمومی توانست در ادامه حکومت او بسیار مؤثر و کارگر افتد و هر چه بر عمر حکومت و استواری اعتقاد مردم به خاندانهای سیادت افزوده می‌شد، این جنبه مذهبی نیز بیشتر قوت می‌گرفت (خواندمیر ۱۳۵۳: ۴/۵۵). رسوخ این اعتقادات واهی در بین مردم می‌توانست بهترین زمینه برای پیشرفت اهداف و مقاصد شاه اسماعیل در مقابل دشمنان داخلی و خارجی باشد؛ از این رو او با تمام توان کوشید این تلقینات را همراه رسمیت یافتن تشیع در اذهان جا بیندازد و در این راه از هیچ خشونت و سختگیری کوتاهی نمی‌کرد. این شیوه باعث می‌شد که دوره‌ای پی افکنده شود که نسلهایی گرفتار انواع خرافات و تعصبات خشک از خود باقی بگذارد.

شاه اسماعیل برای تقویت نظام خود-چون احتیاج به شیعیان بیشتری داشت تا بتواند در مقابل پیروان اهل تسنن در داخل، که تعدادشان نیز کم نبود، نیروی مستحکمی ایجاد نماید و هم در آینده با استفاده از آنان قادر باشد به مقابله با عثمانیان سنی مذهب برخیزد- سعی در جلب شیعیان آسیای صغیر کرد. از طرفی رسمیت یافتن شیعه باعث شد که شیعیان آسیای صغیر گروه‌گروه روی به ایران بگذارند. سلاطین عثمانی هم که گویا متوجه این سیاست و مواجهه با اصرار شیعیان در رفتن به دیار ایران شدند، نفع خود را در این دیدند که سیاست مخالفان خود، یعنی پادشاهان صفوی، را در پیش بگیرند. به همین سبب سلطان سلیم اول فرمان داد تا

تمام پیروان مذهب شیعه را که در ولایت عثمانی به سر می‌بردند، از هفت ساله تا هفتادساله، یا بکشند یا به زندان اندازند؛ چنانکه مورخان زمان نوشته‌اند: چهل هزار تن از شیعیان به فرمان او کشته شدند و پیشانی باقی را با آهن گداخته داغ کردند تا شناخته شوند و آنان را به متصرفات اروپایی عثمانی کوچ دادند تا دیگر کسی از پیروان مذهب شیعه در ولایات سرحدی ایران و عثمانی باقی نماند و با سرداران قزلباش همدستی نکند (فلسفی ۱۳۷۱: ۱۷۲). از این طرف، دولت صفوی هم استحکام و تقویت شاهنشاهی خود را با مبارزه با اهل سنت و تهدید و کشتار آنها همراه کرد. در این باره نوشته‌اند: «قزلباشهای صفوی با تیغ توی خیابانها راه می‌افتادند و دسته‌جمعی فریاد می‌زدند: بر عمر لعنت باد، بر ابو بکر لعنت باد، ...»

رهگذران و کسبه که آنجا بودند باید در جواب می‌گفتند: بیش باد؛ هر کس تردید می‌کرد بلافاصله کارد قزلباش شکمش را سفره می‌کرد و از تردید بیرونش می‌آورد» (شریعتی ۱۳۵۹: ۴۷؛ براون ۱۳۶۶: ۷۷/۴-۸۷)؛ این در حالی است که در قرآن صریحا به پیامبر (ص) دستور داده شده که مشرکان را دشنام مده (انعام: ۱۰۸) و حضرت علی (ع) می‌فرماید: انی اکره ان تکونوا سبائین: یعنی من از اینکه شما فحاش باشید نفرت دارم.

اما شاه اسماعیل برای نیل به این اهداف سیاسی و غیراصولی خویش، سفاک‌ترین افراد را به استخدام در آورده بود و از میان آنها اعمال «نجم ثانی» امیر یار احمد، وزیر او، معروف و درخور توجه است. «وی در جنگهای فرارود با سنیان آن دیار رفتارهای خشنی داشت و بسی از آن بیچارگان را گروه‌گروه به تیغ قزلباشان سپرد و تنها در یک مسجد پانزده هزار تن از سیدان قرشی را قتل عام کرد» (خواندمیر ۱۳۵۳: ۴/۵۲۷). در آن وقت رسم بود که به اسیران جنگ ابلاغ تشیع می‌نمودند و بنابر اصطلاح، قزلباشان از آنان می‌خواستند تا «علی ولی‌الله» بگویند؛ اگر می‌گفتند رستگار می‌شدند و اگر نه به قتل می‌رسیدند و یا در آتش می‌سوختند (عالم‌آرای صفوی، ص ۳۷۱).

توجه به چگونگی پیدایش حکومت شیعی مذهب صفویه و بررسی رفتار و حرکات ضد اسلامی آنها که در ادامه بررسی خواهد شد، باعث شده بود که اصولا اعتقادات پادشاهان این سلسله و به‌خصوص بنیانگذار آن، شاه اسماعیل صفوی، به کلی زیر سؤال برود و حتی برخی از محققان پا را از این فراتر بگذارند و شخصیت مذهبی سر سلسله این خاندان، یعنی شیخ صفی‌الدین اردبیلی (فوت ۷۳۵ ق) را که از جمله «صوفیان صفا» تلقی می‌شود، بی‌اعتبار بشمارند.

«صفوی» صفتی است مشتق از کلمه «صفی» که همان نام شیخ صفی‌الدین اردبیلی باشد و صفویه به پیروان این شیخ معروف گفته می‌شود که توانستند با سیاست حساب‌شده، مدتها بر این سرزمین حکمفرمایی کنند. شخصیت حقیقی شیخ صفی‌الدین، که او را از «صوفیان صافی» دانسته‌اند، دقیقا شناخته نشده است و هنوز در پرده ابهام قرار دارد. او نسب خود را با واسطه بیست نفر به امام موسی کاظم (ع) می‌رساند که این مسئله مورد تردید محققان قرار گرفته است. ادوارد براون با استناد به گفته یکی از مورخان می‌نویسد: دوازده نفر از این سلسله نسب مبهم‌تر و گمنام‌تر از آن‌اند که بتوان هویت آنها را معلوم کرد. در حالی که خود براون پنج نفر دیگر از این واسطه‌ها را فاقد هرگونه امتیاز و تعیین می‌داند. او همچنین می‌نویسد: «در اهمیت و معروفیت این شخص شکی نیست... لیکن من مدرکی نیافتم که شیخ صفی نیز مانند اخلاف خود با این شدت پیرو عقاید شیعه بوده باشد؛ تنها سند ضعیفی هم که قابل اعتماد است، عکس این مطلب را ثابت می‌کند، زیرا رؤسای ازبکیه در مکتوبی که به تهماسب ولد شاه اسماعیل نوشته‌اند، می‌گویند: شنیده‌ایم شیخ صفی‌الدین سنی ثابت‌العقیده بوده» (براون ۱۳۶۶: ۴/۳۷).

همچنین نوشته‌اند: عبیدالله خان ازبک در نامه‌ای که خطاب به شاه تهماسب اول نوشته، به سنی بودن شیخ صفی اشاره کرده است: «... و پدر کلان شما جناب مرحوم شیخ صفی را همچنین شنیده‌ام که مردی عزیز و اهل سنت و جماعت بود و ما را حیرت عظیم دست می‌دهد که شما نه روش حضرت مرتضی‌علی را تابعید، نه روش پدر کلان را...» (فلسفی ۱۳۷۱: ۱/۱۶۵).

در سلسله‌النسب صفویه نیز به این مسئله اشاره شده است که «شیعه بودن او مسلم نیست و تنها یکی از رباعیات منسوب به او دلالت

بر دوستی علی (ع) دارد» (پیرزاده ۱۳۴۳: ۳۵). دکتر صفا نیز در جلد پنجم تاریخ ادبیات در ایران آورده است: «به نظر می‌رسد شیخ صفی‌الدین اردبیلی خود شیعه نبوده و بعدها خاندان او سابقه مذهبی نیاکان خود را دگرگون ساخته، آن را به تاریخ قدیمی‌تری بالا بردند و طبعاً شیخ صفی‌الدین، مؤسس طریقت صفویه، را از شیعیان خالص جلوه دادند.» وی این دلیل را نیز همراه نظر خویش کرده است که: از توضیحات ابن بزاز در صفوة الصفا که در شرح حال مرادش شیخ صفی‌الدین است، مطلبی درباره شیعی بودن او به دست نمی‌آید (صفا ۱۳۶۳: ۱۴۱/۵).

ریپکا معتقد است: «سنی بودن شیخ صفی چیزی ثابت شده است.» ولی هیچ دلیل یا مدرکی را در این مورد ارائه نکرده است. اما اینکه ثابت شود شیخ صفی سنی بوده است، جز دروغگویی شاه اسماعیل و دیگر اجداد او را ثابت نمی‌کند و نمی‌تواند توجیه‌کننده جنایات و اعمال ضدانسانی و اسلامی او و اخلافش باشد؛ پس ریشه این نابسامانیها را باید در جای دیگر جستجو کرد.

ایمان خاندان صفوی به بزرگان مذهب شیعه چیزی است که نمی‌تواند مورد تأیید مورخان واقع شود، اگر چه تظاهر به آن به شدت و به افراط وجود داشته است. نوشته‌اند که شاه اسماعیل دوم باطنا به مذهب تسنن بود و می‌خواست که آن مذهب را دوباره در ایران رواج دهد؛ به همین سبب در صدد برآمد که از نفوذ علمای شیعه بکاهد و از تظاهرات و تبلیغاتی که در ایران بر ضد مذهب تسنن می‌شد جلوگیری کند. . . او فرمان داد که مردم لعن ابو بکر و عمر و عثمان و عایشه و امثال آنها را در مساجد و معابد و مجامع عمومی ترک کنند؛ همچنین دستور داد تا تمام اشعار و عباراتی را که در لعن خلفای سه‌گانه و در منقبت و مدح حضرت علی (ع) بر در و دیوار مساجد و مدارس نوشته بودند، محو کردند (فلسفی ۱۳۷۱: ۲۷/۱)، که البته این اعمال، مایه بدگمانی سران قزلباش نسبت به او شد و وی برای رفع خطر مجبور به انجام یک رشته حرکات انفعالی گردید؛ چنانکه پسرعمویش سلطان ابراهیم میرزا را که مورد نظر بزرگان قزلباش برای جانشینی او بود، به دیار نیستی فرستاد.

هرچند سنی بودن، چنانکه گفته شد، نمی‌تواند نشانه بی‌دینی و بی‌اعتقادی و در نتیجه جواز جنایات هولناک و سبعانه گردد، اما توجه به دین و مذهب آبا و اجداد برای افرادی که حداقل دارای مذهب سنتی و سطحی هستند، بسیار مهم است و این مسئله می‌تواند در تقویت این مطلب که او را اجدادی سنی مذهب بوده است، مؤثر باشد و در واقع این نتیجه گرفته شود که طرفداری از تشیع و ترویج آن برای پادشاهان این سلسله سیاستی بیش نبوده است و اگر بعضی از آنها هم اعتقاداتی داشتند، پایداری حکومت و برقراری دولت خود را بر هر چیزی ترجیح می‌دادند و مذهب شیعه نزد این دودمان، به خصوص شاه اسماعیل و شاه عباس اول، تنها یک ابزار و وسیله فوق‌العاده قوی و نیرومند بوده است که برای دوام و بقای بیشتر سلطنت و حکومت در مقابل دشمنان خارجی و داخلی به کار گرفته می‌شده است. به همین سبب می‌بینیم که شاه اسماعیل دوم، پس از اینکه متوجه شد سران قدرتمند و با نفوذ قزلباش به او بدگمان شده‌اند، با حرکاتی سریع و اقداماتی از قبیل زدن سکه و نقش نمودن نام حضرت علی (ع) بر آن در ضمن این شعر مشرق تا به مغرب گر امام است علی و آل او ما را تمام است

ظاهراً از اعتقاد و روش پیشین خود دست برداشت و بقای سلطنت را بر دین اجداد ترجیح داد و ادامه آن را با وضع موجود مناسب‌تر یافت.

با این توصیف، در حقیقت مذهب شیعه نزد طایفه صفوی، حکم ایدئولوژی سیاسی در تشکیل حکومت‌های ملی را داشت که حاکمان با در اختیار گرفتن آن به هر صورتی که می‌خواستند، با وجوه مختلف و تغییر ماهیت، از آن سود می‌جستند و حتی برای فریب مردم عنوان «سید» را نیز به خود می‌بستند و از «سیادت»، برای کسب قدرت و اعتبار، نهایت استفاده را می‌کردند؛ چون در آن زمان به سادات ارج بسیار می‌گذاشتند و مردم سادات را بسیار گرامی می‌داشتند. در این ارتباط حاکمان صفوی، به‌ویژه شاه اسماعیل، پا را از این فراتر گذاشته بودند و خود را از منصوبان و برکشیدگان امامان (ع) قلمداد می‌کردند و تبلیغات شدید دستگاه آنها در این مورد باعث شد که بعدها موضوع نصب شاهان صفوی به سلطنت از جانب ائمه (ع)، صورت یک حقیقت اعتقادی

بگیرد و این اعتقاد تا پایان عهد صفوی با قدرت تمام رایج و زبانزد همگان و محور اصلی فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی و دینی و فکری گردد که طبعا در ادبیات نیز تأثیر داشته است.

نصرآبادی در تذکره معروف خود در این مورد بیتی را در مدح شاه سلیمان آورده که گویای این قبیل مسائل است:
پادشاهی که علی ابن ابی طالب بست کمر شاهش از دست ولایت به میان
(نصرآبادی ۱۳۱۷: ۶)

مفهوم شیعه در زمان صفویه و پیش از آن

شیعه علوی در طول هشت قرن تاریخ (تا زمان صفویه)، نه تنها یک نهضت انقلابی است و در برابر همه رژیم‌های استبدادی و طبقاتی خلافت اموی و عباسی و سلطنت غزنوی و تیموری و ایلخانی، که مذهب تسنن را مذهب رسمی خود ساخته بودند، جهادی مستمر در فکر و عمل بوده است، بلکه همچون یک حزب انقلابی مجهز، آگاه و دارای ایدئولوژی بسیار عمیق و روشن و شعارهای قاطع و صریح، و تشکیلات و انضباط دقیق و منظم، رهبری اکثر حرکت‌های آزادیخواه و عدالت‌طلب توده‌های محروم و ستمدیده را به دست داشته و کانون خواستها و دردها و سرکشیهای روشنفکران حق‌طلب و مردم عدالت‌دوست به‌شمار می‌آمده است (شریعتی ۱۳۵۹: ۸).

این سازمان متشکل حق‌جو که خود را با تمام نظام‌های آن روزگاران در تضاد و تعارض می‌دید، «اقلیتی بود محکوم و بی‌قدرت که نمی‌توانست با آزادی به کربلا برود، نمی‌توانست نام حسین (ع) را بر زبان بیاورد و حتی نمی‌توانست اعمال مذهبی خودش را در معرض چشمها انجام دهد. همیشه تحت تعقیب بود، همواره در شکنجه و زندان و پنهان در تقیه؛ و حالا (زمان صفویه) همان شیعه تبدیل شده به یک قدرت بزرگ حاکم بر کشور که بزرگ‌ترین نیروهای رسمی از او حمایت می‌کنند. حتی قطبی که همیشه تشیع را می‌کوبید و هرکسی را به نام و جرم "محبت علی" دستگیر می‌کرد و شکنجه می‌داد و می‌کشت، حالا خودش را "کلب آستان رضا" می‌داند» (همان، ص ۳۷-۳۸).

آن روز که شیعه حق نفس کشیدن و اظهار وجود نداشت و مبارزان شیعی در پس کوهها و عمق جنگلها مبارزات فکری و عملی خود را ادامه می‌دادند- که البته بعضی از این مبارزات نیز منجر به نهضتها و قیامهای توده‌ای و حتی تشکیل دولتهای محلی شیعی شد- بر زبان راندن نام علی (ع) یا دیگر ائمه شیعه، خود شهامتی عظیم و جسارتی گستاخانه لازم داشت و این کار از جمله شیوه‌های مبارزه بود که سردمداران ظلم به شدت از آن وحشت داشتند و برای جلوگیری از نفوذ و گسترش آن، تمام قوا و نیروی خود را به کار می‌گرفتند؛ اما پس از آنکه صفویه روی کار آمد و تشیع رسمی شد و تمرکز یافت و حاکمان «دین‌پناه» صفوی ترویج و تبلیغ آن را در رأس برنامه‌های خود قرار دادند، انتظار می‌رفت همه چیز در ادامه روند سابق، زمینه شکوفایی استعدادهای نهفته شیعه را در طول قرون متمادی فراهم سازد و تمام امکانات در استخدام مذهب و مکتب درآید و انقلاب و تحولی بنیادین و اصولی در همه شئون سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و... آن روزگار صورت گیرد و تأثیر مرام و مکتب شیعه وضع جامعه و فرهنگ و سنت و... را دگرگون کند، چنانکه مایه مباهات نسلهای آینده و فرزندان فردای جهان اسلام گردد ولی متأسفانه این مکتب انسان‌ساز و رهایی‌بخش که خون هزاران شهید چندین قرن متوالی را به‌عنوان یک پشتوانه عظیم به همراه داشت، در خدمت حاکمیت‌هایی قرار گرفت که گویی جز تحکیم مبانی ظلم و رواج فساد و بی‌بندوباری هدف و مقصود دیگری نداشتند. از این رو، تشیع اهرم قدرت و ابزار سلطنت پادشاهانی گردید که در طول ۲/۵ قرن حکومت مستبدانه و جابرانه و غیرمتعهد، سایه سنگین خویش را بر این مرزوبوم گستراند و آن‌چنان تخریبی در فرهنگ و مذهب و اجتماع ایجاد کردند که تا سالها نسلهای بعدی از آفت آن در امان نبودند؛ هرچند ظاهراً «در بعضی موارد مواجه با مظاهری هستیم که ممکن است چیزی غیر این را تداعی کند و ابنیه و آثار و مساجد

و کتابهایی... که از آن روزگار بر جای مانده ذهن را به سمتی دیگر منحرف نماید، اما واقعیتهای مسلم تاریخی خلاف آن را ثابت می‌کند و نشان می‌دهد تشیعی که صفویه ترویج می‌کرد، مذهبی بود که می‌خواست چشمها را پر کند، نه آنکه اندیشه‌ها را بسازد یا قلبها را صیقل دهد. صفویان هیچ‌گاه نخواستند مفاهیم حقیقی این مکتب در اشکال و صور گوناگونش در بین مردم منتشر شود و در تمام ارکان و عناصر اجتماع و فرهنگ و فکر مردم رسوخ کند، تأثیر بگذارد، اصلاح کند و حرکت بیافریند؛ و اگر به فرض چنین قصدی را هم داشته‌اند، اصلاً با مفاهیم حقیقی امامت، وصایت، عصمت، ولایت، شفاعت، فقیه، غیبت، اجتهاد، میزان، قسط، کتاب، معاد، صبر، جهاد، توکل، انتظار و دیگر اصول و اصطلاحات اسلامی و شیعی بیگانه بوده‌اند؛ چنانکه مجتهد عصر صفویه یک مقام بزرگ روحانی بدون محتوی است که همانند اسقف و کاردینال، حرف نمی‌زند، تفسیر نمی‌گوید، تاریخ نمی‌داند، بحث نمی‌کند، از صدر اسلام خبر ندارد، سیره نمی‌خواند... و در سیاست دخالت نمی‌کند؛ در حالی که می‌دانیم: «بعد از تدوین اصول و قوانین اسلام چون جامعه همواره در تغییر است و نظامهای زندگی فرق می‌کند، احکام مذهبی نمی‌تواند پاسخگوی زمان یا رویدادهای خاص در زمان باشد و مجتهد براساس روح و جهت مذهب و منطق علمی و بر مبنای اصول چهارگانه اسلامی (کتاب، سنت، عقل و اجماع) می‌تواند این نیاز تازه را بررسی و حکم تازه استخراج نماید و باعث شود که احکام منجمد نشوند و ثابت نمانند.» (همان، ص ۲۳۳)؛ همانند مذاهب چهارگانه اهل سنت. یا مسئله غیبت و انتظار که بر دوش گرفتن سنگین‌ترین مسئولیتهای اجتماعی و سیاسی و فکری است، به‌صورت مذهب تسلیم و تحمل و صبر و سکوت تغییر ماهیت می‌دهد و چون امام غایب است، بنابراین اسلام اجتماعی هم باید تعطیل گردد و از جمعه و جماعات و جهاد هم خبری نباشد تا جایی که کسانی مانند علی نقی کمراهی (ف ۱۰۶۰ ق) و علیرضا شیرازی مشهور به تجلی (ف ۱۰۸۵ ق) رساله‌هایی در باب تحریم نماز جمعه در زمان غیبت امام زمان بنویسند (خوانساری ۱۳۴۱: ۶۹/۲ و ۳۸۳/۴) و نهی از منکر هم ساقط گردد، مگر در مسائل فردی و اخلاقیات شخصی و نصیحتهای دوستانه، راجع به فواید کارهای خوب و مضرات کارهای بد؛ و اصل تقلید که بزرگ‌ترین عامل در گردآوری توده‌های پراکنده در دوره‌هایی که رهبری در دست شیعه نبوده و تشیع تشکیلات نداشته است، در این دوران به صورت «صم بکم عمی» همه در برابر کسانی که لباس رسمی دارند، درمی‌آید (شریعتی ۱۳۵۰: ۲۲۰).

کار مهم روحانیان و علمای وابسته این بود که «ملیت ایرانی را با اسلام توجیه می‌کردند و ناسیونالیسم را ردای سبز مذهب می‌پوشانیدند و برای این کار، ناگهان فرزندان شیخ صفی سید شدند و صوفیه شیعه، و فقیه جانشین مرشد و بدیل، و دسته‌جمعی از «خانقاه» به تکیه آمدند و به جای «پرستش» اولیای تصوف، «اولیای تشیع»، و ظاهر شدن در سیمای فرزندان فاطمه (ع) و لباس ولایت علی (ع)، و نیابت امام و انتقام از دشمنان اهل بیت و خلاصه «توجیه مذهبی قومیت» و احیای ملیت ایرانی زیر نقاب تشیع و جدا شدن ایران از ملت بزرگ اسلامی (همان، ص ۱۰۵).

قلم به دستان و علمای دربارهای صفوی هم تا آنجا که توانستند، در تقویت این مظاهر کوشیدند و در این وضعیت و توصیف و تثبیت آن، کتابها و رساله‌های متعدد نوشتند؛ و مثلاً درباره مراسم «عمرکشان» کتابهایی مانند عقد الدرر فی بقر بطن عمر و شاخه طوبی و امثال آن (دانش پژوه ۱۳۳۵: ۱۴۱۵/۳) تقریر یافت و «کار مهم کسانی امثال قاضی نور الله شوشتری در کتابهای مشهوری چون مجالس المؤمنین و احقاق الحق و ازهاق الباطل این بود که سخت بر ناصیبان بتازند و هر جا بتوانند با اقامه دلیل و برهان در باطل شمردن مذهب آنان بکوشند (خوانساری ۱۳۴۱: ۳۶۲/۴).

خلاصه، تشیع در آن زمان، خارج از یک ایدئولوژی بسیار قوی و مؤثر که توده مردم را علیه سنیها در داخل و خارج مسلح می‌کرد، چیز دیگری نبود غیر از یک اسم رسمی که از حمایت همه‌جانبه پادشاهان «دین‌پناه» برخوردار می‌شد؛ انعکاس این موضوع را در اشعار بسیاری از شعرای این دوره می‌توان مشاهده کرد. در نزد طریق دین منم دربه‌دوری در ششدر حیرانی‌ام از بی‌خبری

نقشی که دو شش نشسته از من این است کز جان و دلم شیعه اثنی‌عشری

(ظهیرا، به نقل از نصرآبادی ۱۳۱۷: ۱۷۰)

این نمونه‌ای است از هزاران بیت شعر در این عصر که در معرفی و شناخت شیعه چیزی فراتر ندارند و به صور گوناگون و اشکال رنگارنگ در دواوین شعرای این دوره خودنمایی می‌کند و در بخشهای بعدی مفصل به آن پرداخته خواهد شد. در هر صورت با این کیفیت، تشیع همراه با پیدایش دولت صفویه در ایران پا گرفت و رسمی شد و با حمایت همه‌جانبه پادشاهان و حاکمان این سلسله به نحو بی‌سابقه‌ای رشد کرد و منتشر شد؛ از این جهت، بررسی تأثیر تفکر و فرهنگ شیعه در ادبیات این دوره، که حایز اهمیت والایی نیز است، در ارتباط مستقیم با زندگی و احوال حامیان آن قرار می‌گیرد. بنابراین، گذری سریع بر افکار و عقاید و مقاصد پادشاهان صفوی و مطالعه زمینه‌های ایجاد شده توسط آنان در ویژگیهای بستر فرهنگی این دوره، و نیز بررسی اوضاع سیاسی و اجتماعی این برهه از تاریخ ایران، لازم و ضروری به نظر می‌رسد.

فصل دوم

اشاره

اوضاع سیاسی، اجتماعی، دینی و ادبی عصر صفویه

احوال پادشاهان صفوی

در نگاهی گذرا به اوضاع وخیم و نابسامان سیاسی-اجتماعی این دوره، درمی‌یابیم که پادشاهان صفوی، که مصادر اصلی جریانهای سیاسی بوده‌اند، در خباثت، خیانت، بی‌فکری و بی‌تعهدی نسبت به سرنوشت مردم و رعیت از نمونه‌های کم‌نظیر تاریخ ایران بوده‌اند.

اگر چه بعضی از محققان که در هاله شکوه کاذب گذشته و باستان‌گرایی موهوم به سر می‌برند و نتوانسته یا نخواسته‌اند آن جلال و طمطراق دروغین خسروان سابق را از یاد ببرند، تعدادی از جنایتکاران این دوره را هم در زمره «مفاخر نظامی-سیاسی» محسوب کرده‌اند و عصر آنها را از دورانهای پررونق ایران به‌شمار آورده‌اند (صفا ۱۳۶۳: جلد ۵، فصل ۱، بخش ۲)، ولی وخامت اوضاع این روزگار آن‌قدر شدید و ناهنجار بوده است که آنها نیز نتوانسته‌اند این نابسامانیها و بی‌عدالتیها و دیگر جنایات این «افتخار آفرینان» را نادیده بینگارند و به «چربیدن بدیها بر خوبیها» در این دوره اعتراف می‌کنند. دکتر ذبیح الله صفا نمای کلی اوضاع صفویه را این‌طور ترسیم می‌کند: «با ورود تاریخ ایران در این دوران، به تازیانه زدن و کشتن دادجویان و باز گذاشتن دست بیدادگران و کشتارهای بزرگ مردم، کور کردن، پوست کندن آدمیزاد، سوزاندن فرزندان آدم در آتش یا در قبای باروتی، افکندن انسان در قفس و سوزانیدن او، محبوس ساختن آدمی در خم و فروانداختن از بالای مناره مسجد، بریدن گوش و زبان و بینی و بسیاری از این گونه عملهای وحشیانه، از جمله کارهای جاری و عادی بود» (همان، ص ۱۳۶۳: ۵/۶۱).

باز گویی شمه‌ای از این گونه اعمال «وارثان خلافت مرتضوی» به وجه بهتری در شناخت ماهیت آنان مؤثر است؛ چنانکه درباره سیرت و خصائل شاه اسماعیل که مؤلف حبیب السیر از او با عناوین و القاب «در دریای ولایت، ثمر شجره بوستان امامت، قدوة خاندان کرامت و امامت، پادشاه مرتضوی خصال کرامت نژاد، خدام امامت آشیان...» یاد کرده است، نوشته‌اند:

«او نسبت به دشمنان بسیار سختگیر و بی‌رحم بود، چنانکه جمعی از مخالفین خویش را زنده سوزانید و مراد بیک جهانشاه‌لو را به دستور او کباب کردند و سپاهیان‌ش گوشت او را خوردند و تنها به خاطر آنکه سلطان حسین بایقرا در نامه خود آن چنانکه باید رعایت القاب و شئون وی را نکرده بود، از راه بیابان به طبس تاخت و تا هفت هزار نفر در این ایلغار کشته نشدند، آتش غضب

نواب جهانبانی منطقی نشد» (نویسی ۱۳۴۷: ۱۳۲۷).

و وقتی به او گفتند که دو ثلث مردم تبریز سنی هستند و اشاعه رسوم و ادعیه صریحه و اذان و اقامه اهل تشیع، بالاخص لعن خلفای ثلاثه، موجب اغتشاش خواهد شد، شاه گفت: «خدای عالم و حضرات ائمه معصومین همراه من اند و من از هیچ کس باک ندارم. به توفیق الله تعالی اگر رعیت حرفی بگویند، شمشیر می کشم و یک کس را زنده نمی گذارم» (براون ۱۳۱۷: ۱۷/۴).

ادوارد براون در جایی دیگر درباره قساوت قلب و سفاکی مؤسس و بانی سلسله صفوی از قول یک جهانگرد و تاجر ایتالیایی که شاه اسماعیل را ملاقات کرده و اطلاعات مشروحی درباره سیرت و شمایل او داده است، در شرح کشتار سپاهیان الوند میرزا و زن و مرد و آل و تبار سلطان یعقوب و سیصد تن از درباریان و بسیاری دیگر از خاص و عام تبریزیان، چنین می نویسد: (بعد از نرون گمان ندارم چنین جبار خونریزی هرگز به وجود آمده باشد) (همان، ص ۱۷ و ۴۹). و گفته اند وقتی در سال ۹۱۰ ق محمد کره ابرقوهی را مغلول و مقید کرد، در قفسی انداخت و فرمان داد غسل بر تنش بمالند تا از نیش زنبوران، الم فراوان بدان جاهل نادان رسد و او را به همین حال به همراه سپاه می بردند تا در اصفهان با هفت تن از اطرافیان خود به حکم پادشاه صفوی در آتش انداخته شد (حبیب السیر، احسن التواریخ، عالم آرای صفوی، به نقل از: صفا ۱۳۶۳: ۹۸/۵). او همچنین در اطفای آتش کینه و حرص و غضب خود به خویشان و اقوام نزدیک خود و حتی حامیان جان بر کفش، یعنی گروه قزلباش، هم رحم نمی کرد و هنگامی که به «قلع و قمع صوفیان کرد که در قروین اجتماع داشتند، همت گماشت، در یک روز پانصد تن از آنان را به دیار نیستی فرستاد و آن گاه گروه بزرگی از سران قزلباش و شاهزادگان صفوی به بهانه دست داشتن در این کشتار نابود شدند» (روملو ۱۳۴۲: ۴۹۵).

این تنها شاه اسماعیل نبود که می کشت و می سوزاند و در قفس می افکند، بلکه دستگاه جبار و خودکامه او نیز برای بقای سلطنت این راه را انتخاب کرده بود و گسترش می داد.

امیر یار احمد اصفهانی معروف به «نجم ثانی» که دومین وزیر شاه اسماعیل بود، برای مقابله با ازبکان ماوراء النهر هرکجا آنان را می یافت «به دار بوار می رسانید، به طوری که آنان می گفتند: گویا روزگار این بلای سیاه را در برابر قتل عام چنگیز و امیر تیمور خان به انتقام فرستاده است به جانب ترکستان، چون جزای عمل حق این دجال است، اگر چه دجال را این قهر و غضب و تغلب نیست...» ؛ همچنین هنگام تصرف قلعه قرشی که مقر ازبکان بود، فرمود: حتی سگها و گربه های قرشی را به قتل در آوردند و فرمود که هموار کنید (یعنی قلعه را با خاک یکسان کنید) و چون دیار در آن دیار نماند، گفت: حال اندک دلم تسلی شد؛ عوض قتل عام چنگیز و تیمور را کرد (عالم آرای صفوی، صص ۳۷۲-۳۷۵).

شاه اسماعیل در قبال دشمنان، اعم از داخلی و خارجی، همواره همین موضع را داشت و در نامه ای که به قاضی القوری-آخرین فرد از مالیک برجی مصر که در جنگ علیه او با دولت عثمانی متحد شده بود-نوشت، پرده از خصوصیات ذاتی خود برداشته و بسیار واضح اظهار داشته است:

السيف والخنجر ریحاننا اف علی النرجس و الراس

شرابنا من دم اعدائنا و کاسنا جمجمه الراس

(نویسی ۱۳۴۷: ۴) او در مبارزه با سنیان داخلی «به ترویج مناقب علی و سب خلفای ثلاثه اکتفا نکرد و امر داد هرکس را که لعن خلفا بشنود و بیش باد و کم مباد نگوید، به قتل برسانند و مضایقه کنندگان را به کندن سر تهدید می نمود» (براون ۱۳۲۷: ۴۲/۴-۴۳)، و این در حالی است که برای سرپوش گذاردن بر این گونه اعمال ناشایست از هیچ گونه تظاهر به دینداری و هواداری از دین و مذهب غافل نمی ماند و حتی در تماس با سلاطین و دشمنان متخاصم، ضمن آوردن آیات و احادیث در متن نامه ها، سعی می کرد خود را مسلمانی معتقد و متعصب به دین جلوه دهد؛ چنانکه در مکاتبه با یکی از سلاطین عثمانی ۲۸ آیه و در پیامی خطاب به سلطان سلیم ۲۱ آیه دیگر از آیات قرآن را در متن نامه درج کرده است (متن این نامه ها در کتاب شاه اسماعیل صفوی آمده است:

نک‌نوایی ۱۳۴۷: ۴۶ و ۱۱۵).

همچنین دم‌زدن از مدایح و مناقب ائمه و اهل بیت رسول الله (ص) و اعتراف به داشتن مهر علی (ع) و آل او، در ادامه همان سیاستها با شدت هرچه بیشتر ادامه داشت و حتی در این باره اشعاری به زبان فارسی از خود شاه اسماعیل بر جای مانده است: بود مهر علی و آل او چون مرا در بر غلام شاه مردان است اسماعیل ابن حیدر (نوایی ۱۳۴۷: ۱۰۸).

جانشینان شاه اسماعیل نیز که بعد از وی پای به میدان سیاست گذاشتند، در به کارگیری از این روشها برای تحکیم و استواری حکومتهای خود از پدر تاجدارشان عقب نماندند؛ هرچند در بعضی از مقاطع با توجه به مقتضیات زمان سیاستشان روندی متغیر داشته است.

اولین زمامدار ایران در عهد صفویه بعد از شاه اسماعیل؛ تهماسب میرزا است که در خباثت و پستی نمونه پادشاهان بی‌همتای همه ادوار بوده است. سفیر و نیز که در سال ۱۵۷۱ م در دربار او مقیم بوده، این گونه توصیفش کرده است: «وی مردی لئیم و خسیس است و بیش از هر چیز از اخلاق او حزن و مالیخولیا قابل ملاحظه است، متکبر و متنفر از جنگ و بسیار کم‌دل است» (عالم‌آرای صفوی، ۶۸/۴).

دکتر صفا نیز در شرح حال او گفته است: «وی مردی بود لئیم و بسا از بامداد تا شام را به رسیدگی دفترها می‌گذرانید تا طلبها را تا آخر دریافت و ذخیره کند. بسیاری از روزها را از بام تا شام در گرمابه به شست‌وشوی و گرفتن ناخن می‌گذراند. به زنان و آمیزش با آنان بویه بسیار داشت. در جوانی نوشتن و نقاشی را دوست می‌داشت و بعد از آن، خرسواری را پیشه کرد و از آن روی در عهد او خرهای مصری با زین و برگ در آمدوشد بودند» (صفا ۱۳۶۳: ۱۵/۵) و شاعری طنزگویی معروف به «بوق العشق» در این باره گفت:

بی‌تکلف خوش ترقی کرده‌اند کاتب و نقاش و قزوینی و خر

(روملو ۱۳۴۲: ۴۸۹)

او به جمع مال و منال و خزینه حرص تمام داشت؛ چنانکه سلاطین ایران و توران بعد از قضیه چنگیز خان، بلکه از ظهور اسلام هیچ پادشاهی در هیچ عصر و زمان در جمع بیت المال به آن مقدر نفوذ و اجناس و اقمشه و امتعه از ظروف طلا و اوانی نقره سعی و اقدام نکرده... (بدلیسی ۱۳۴۳: ۷۹).

با این اوصاف این پادشاه متنفر از جنگ و گریزان از خشونت و زنانه خصال، دست به کارهایی زد که باور کردن آن از چنین شخصی مشکل به نظر می‌رسد؛ در احسن التواریخ آمده است: «امیر سعد الدین عنایت الله خوزانی هم با قفس آهنین طعمه حریق گردید و رکن الدین مسعود کازرونی از عالمان و پزشکان نامدار که بر خشم سلطان گرفتار شده بود، در میان شعله‌های آتش جان سپرد» (روملو ۱۳۴۲: ۲۸۲)، و «خواجه کلان غوریانی را که در تسنن بسیار متعصب بود، پوست کنده و دار آویختند... و محمد صالح که ممدوح شعرا و حافظ ادبا بود» و حیرتی قصیده‌ای در مدح او ساخته، به جرم اهانت به پادشاه، دهان او را دوختند و در خمی جای داده از مناری عظیم فروافکندند (براون ۱۳۶۶: ۷۷/۴). همچنین به فرمان شاه تهماسب امیر دباج دیباج را در قفس آهنین گذاردند و از میان دو مناره مسجد حسن پادشاه تبریز آویختند و آتش زدند.

با همه این احوال، این پادشاه مال‌دوست و زن‌باره که لقب «دین‌پناه» را نیز به یدک می‌کشید، چنان چهره‌ای از خود در اذهان جا انداخته بود که سفیر و نیز در ایران از محبوبیت او در بین مردم سخن رانده و نوشته است: «احترام ملت نسبت به پادشاه به حدی است که باور نمی‌توان کرد. به مناسبت نسب او که به علی-معبود خاص ایرانیان-منتهی می‌شد، مردم او را نه مثل شاه، بلکه مانند خدا پرستش می‌کنند» (براون ۱۳۶۶: ۶۸-۶۹).

شاه تهماسب نیز مانند پدرش از سیاست دینی غافل نبود و توجه به علمای دین را از یاد نمی‌برد و «جانب علمای شیعه را بسیار می‌گرفت و از آن جمله دستور داده بود که فرمان محقق کرکی را، که مجتهدی عرب‌نژاد بود، در سراسر کشور بپذیرند» (اسکندر بیگ ۱۳۳۴: ۱۹۳)؛ اما رفتار او با شعرای زمان دیگرگونه بود. نوشته‌اند: «در اوایل حال حضرت خاقانی جنت مکانی را توجه تمام به حال این طبقه (شعرا) بود... و در اواخر حیات که در امر به معروف و نهی از منکر مبالغه می‌فرمود، چون این طبقه علیه را وسیع المشرب شمرده، از صلحا و زمرة اتقیا نمی‌دانستند، زیاد توجهی به حال ایشان نمی‌فرمودند» (تهماسب ۱۳۶۳):

۵۳)؛ البته این بی‌توجهی را بیشتر باید از جهت طبع خسیس او دانست تا بی‌تقوایی شاعران؛ زیرا پرداخت صله و جوایز به این طبقه برای او آنقدر ساده و آسان نبود و حمایت از علما با خرج کمی که داشتند آسان‌تر می‌نمود؛ از این رو مدیحه‌گویان را به سمت و سوی دیگر سوق داد و به آنان گفت: «ائمه و اهل بیت-علیهم السلام- را منقبت بگویند و صله از ارواح طیبه ایشان توقع دارید». بعد از شاه تهماسب، اسماعیل میرزا که تا آن هنگام نزدیک بیست سال در دژ معروف قهقهه زندانی بود، به سلطنت دعوت شد و با عنوان «پادشاه عالم‌پناه» در قزوین بر اریکه سلطنت تکیه داد (روملو ۱۳۴۲: ۴۶۵). او در پی یک رشته کشتارهای هولناک روی کار آمد و با آنکه «بیش از یک سال و نیم پادشاهی نکرد [ولی] در همین مدت کوتاه، بسیاری از برادران و برادرزادگان خود را از بیم آنکه مبادا منازع او شوند، از میان برد» (همان، ص ۳۳۹). او در بدو سلطنت، دو برادر خود سلیمان و مصطفی را به قتل رساند، سپس بعد از انجام تشییع باشکوه در جنازه پدر و دفن او در مشهد، جشنی بسیار عالی برای تاجگذاری در قزوین به پا کرد و در روز یکشنبه ششم ذو الحجه سال ۹۸۴ ق شش نفر شاهزاده را به قتل رساند. در میان این شاهزادگان یک شاهزاده دوساله به نام محمد باقر میرزا نیز وجود داشت و سرانجام در رمضان سال ۹۸۵ ق به علت مصرف افیون بیش از حد، به خواب ابدی فرورفت (براون ۱۳۶۶: ۶۸-۶۹).

بعد از اسماعیل میرزا، محمد میرزا، بزرگ‌ترین پسر شاه تهماسب، به قدرت رسید.

«دوران یازده ساله سلطنت این پادشاه سست رأی درویش‌مآب که آلت دست این و آن بود، دوره‌ای سیاه از بی‌سامانی احوال و آشوب و طغیان و تمرد بزرگان کشور و رواج فسادها و... بود.» همسرش، مهد علیا خیر النساء بیگم، به علت بیماری و ناتوانی شوهر، بر کارها مسلط شد و گروهی را از میان اعضای خاندان پادشاهی و رجال و بزرگان را که مزاحم خود می‌دانست، از میان برد (روملو ۱۳۴۲: ۳۹۵). در این هنگام اوضاع ایران که به علت بی‌کفایتی حاکمان بسیار آشفته شده و دستخوش حوادث گشته بود و کشت و کشتار بین گروه‌های درگیر در دستگاه سلطنتی شدت گرفته بود، عده‌ای از سران قزلباش که از طایفه‌های شاملو و استاجلو بودند، تصمیم گرفتند عباس میرزا، پسر سلطان محمد را که هجده سال بیشتر نداشت به قدرت برسانند و سرانجام در سال ۹۹۶ ق در اوج آشفتگی‌های سیاسی، او را به تخت شاهی بنشانند.

عباس میرزا توانست با قدرت و درایت مطلوب، اوضاع ایران را در داخل و خارج مرتب کند. او نیز در تثبیت قدرت خویش ابتدا به بهانه خون برادر، بسیاری از سرداران مقتدر را که عمدتاً از قزلباشان وفادار بودند، از میان برداشت و در ادامه کار، با اقتدار و سیاست تمام، توانست رقیبان را بسیار ضعیف گرداند. وی قدرت طوایف داخلی را که بر اثر ضعف چندین ساله حکومت مرکزی به مخالفت برخاسته بودند، فرونشاند و به کمک مستشاران خارجی، ارتش از هم پاشیده صفوی را سامان داد و پادشاهی خاندان خود را که در شرف اضمحلال و از هم گسیختگی قرار داشت، مجدداً احیا کرد.

این «منجی بزرگ» شاهنشاهی صفوی در انجام اعمال ناشایست و جنایات ضدانسانی، گامهایی بلندتر از اسلاف خود برداشت و چنان رعب و وحشتی در بین مردم ایجاد کرد که به قول اسکندر منشی «هیچ آفریده را قدرت آن نبود لمحای از اجرای احکام او غفلت کند و مثلاً اگر پدری را مأمور به قتل فرزند می‌کرد علی‌الغالب باید فرمان مطاع را چون فرمان قضا گردن می‌نهاد و اگر در اجرای امر تهاون می‌نمود فرمان معکوس می‌شد و این بار پسر به کشتن پدر مأموریت می‌یافت و اگر پسر نیز تعلل می‌کرد، دیگری

به قتل هردو معین می‌گشت» (براون ۱۳۶۶: ۸۷/۴).

کشته شدن صفی میرزا پسر ارشد شاه عباس به دست پدر و کوری برادر دیگر موسوم به خدابنده میرزا و حوادث دلخراش متعاقب آن، صفحات سیاهی است در جریده شاه عباسی.

از کارهای زشت و اعمال وحشیانه دیگر که به او نسبت داده‌اند، دریدن محکوم و به دندان کشیدن گوشت او بوده است. «پادری پول‌سیمون از کشیشان کرمی که بارها در دیوان عدل عباسی حضور داشت و انواع مجازاتها را دیده و وصف کرده است، از دوازده سگ آدمی‌خوار و دوازده مرد زنده‌خوار سخن می‌گوید که حتی در مجلس پادشاه صفوی آماده دریدن و خوردن کسانی بودند که پادشاه حکم می‌داد و فرمان او را بی‌چون‌وچرا به اجرا می‌گذاشتند» (طاهری ۱۳۴۹: ۳۴۰). کسانی هم که از او به‌عنوان یکی از مفاخر ایران یاد کرده و اعمال او را در ردیف کارهای شه‌ریارانی چون داریوش و انوشیروان قلمداد کرده‌اند، در احوال او نوشته‌اند: با همه ویژگیهای افتخارآمیز، دامان شهرتش به برخی از زشتیها آلوده است؛ از آن جمله خونریزیهای بی‌دریغ و مجازاتهای بسیار خشونت‌آمیز و کشتن و کور کردن پسران سه‌گانه خود (صفا ۱۳۶۳: ۲۳/۵).

این پادشاه سفاک نیز همانند دیگر گذشتگان خود تظاهر به دینداری می‌کرد و علما را می‌نواخت و حتی برخلاف گذشته برای شعرا نیز راهی در دربار خود باز کرده بود و حتی میرزاشانی از گویندگان این عصر به پاداش بیتی که در مدح حضرت امیر المؤمنین (ع) گفته بود از شاه هموزن خود طلا یافت و آن بیت این است:

اگر دشمن کشد خنجر و گر دوست به طاق ابروی مردانه اوست

(اقبال ۱۳۴۵: مقدمه)

مسلم است که این گونه تظاهرات مردم فریبانه چه اهدافی را تعقیب می‌کرده و نواختن مداح علی (ع) به این صورت، به علت دینداری و عالم‌پروری نبوده است؛ چنانکه گویند: شاه عباس به عتابی تکلوی شاعر، در یکی از آیین‌بندیهای اصفهان تکلیف شرابخواری کرد و او از پذیرش فرمان سر باز زد و به همین سبب، نزدیک بود که هدف تیر شاه قرار بگیرد، مگر آنکه به حلال بودن می‌فتوا دهد؛ و او ناگزیر این رباعی را انشا کرد و بلا را از خود بگردانید:

ای شاه ستاره خیل و خورشید اقبال وی از پی سایه تو گردون چو هلال

ایام تو عید است در او روزه حرام بزم تو بهشت است در او باده حلال

(فخر الزمانی ۱۳۴۰: ۴۳۸)

بعد از شاه عباس، شاه صفی (۱۰۳۸-۱۰۵۲ ق) روی کار آمد. از ویژگیهای این پادشاه، آن بود که در کشتار مردم و تبه‌کاریهای گوناگون مبالغه می‌کرد. «کرونیسکی راجع به او می‌گوید: به‌طور تحقیق در ایران دوره‌ای به این خون‌آلودی و بی‌شفقتی هرگز نبوده است...»

او یک سلسله انقطاع‌ناپذیر از بی‌رحمی و خونریزی بود» (براون ۱۳۶۶: ۹۰). وی مردی عیاش و شرابخواره‌ای بی‌رحم بود که از کشتن و کور کردن مستوفیان و وزیران و سرداران و شاهزادگان و مردم دیگر، حتی زنان حرمسرا، ابا نداشت و بسیاری از کارگزاران دولت و مردان شایسته ملک، چون زینل خان شاملو سپهسالار و امامقلی سردار شایسته شاه عباس و فاتح هرمز با سه فرزند دلیرش بر اثر خشم شاه از میان رفتند و عجیب است که این مرد با آن همه درنده‌خویی و تباهی دم از حمایت دین و حفظ شرع مبین می‌زد و از آقا حسین خوانساری، مجتهد عصر خود، می‌خواست که هنگام غیبت او از اصفهان، در کار سلطنت نیابت کند و به جایش بنشیند و چنانکه می‌خواهد در کار ملک تصرف کند (خوانساری ۱۳۴۱: ۳۵۱/۲).

شاه عباس دوم (۱۰۵۲-۱۰۷۴ ق)، بعد از شاه صفی به قدرت رسید. هرچند او را فرد لایقی در ردیف شاه عباس و شاه اسماعیل معرفی کرده‌اند، چون که «طبعی ملایم‌تر داشت و به عمارت و آبادانی و رعایت حال عالمان بیشتر می‌پرداخت»، ولی باید دانست

که در اوایل سلطنت طولانی خود، صدر اعظم را به تحریک بدخواهان کشت و با آنکه چندگاهی باده‌گساری را منع کرد، خود چنان گرفتار این بلا شد که از تدبیر ملک باایستاد و با هر کس و ناکسی به شرابخواری می‌نشست و عاقبت هم در جوانی جان بر سر این کار نهاد.

او همچنین دو تن از همسران خود را زنده‌زنده در آتش سوزاند (تاورنیه ۱۳۳۶: ۱۲۴؛ دریا گشت ۱۳۷۱)؛ برخلاف آنچه صائب، شاعر بزرگ سبک هندی، در توصیف او تقریر نموده و در شعر خود از عدل و انصافش سخن رانده است:

آهوان سیر چراغان می‌کنند از چشم شیر با حضور خاطر از عدلش دل شبهای تار
بهر مظلومان اگر نوشیروان زنجیر بست می‌دهد دامن به دست دادخواه آن شهریار
(امیری فیروز کوهی ۱۳۳۳: مقدمه)

بعد از شاه عباس دوم، نوبت به شاه سلیمان (۱۰۷۷-۱۱۰۶ ق) رسید. او دوران کودکی را تا زمان سلطنت در یکی از کاخهای شاهی زندانی و با اهل حرم همنشین بود. وی مردی عیاش و خرافی بار آمده بود و شایستگی رهبری پادشاهی صفوی را که رو به ضعف می‌رفت، نداشت و هیچ‌گاه از معاشرت با زنان و خواجه‌سرایان و مشورت با آنان در امور پادشاهی کوتاهی نمی‌کرد. او نیز از طرفداران سرسخت دین بود و سر در گرو عالمان دین داشت (صفا ۱۳۶۳: ۲۶/۵). آخرین پادشاه این سلسله، مردی بود ضعیف النفس که با نیندیشیدن در کار ملک و رأی زدن با زنان حرمسرا و خواجه‌سرایان و کیفر ندادن بدکاران و بداندیشان و یا مبالغه در درویش‌مآبی و ملایبشگی و کج‌رویهای دیگر، باعث سستی پایه‌های حکومت مرکزی و از هم گسیختن شیرازه امور شد و شاهنشاهی صفوی را به لب پرتگاه کشانید؛ چنانکه با یک فشار اوباش افغان، به راحتی سقوط کرد.

شاه سلطان حسین (۱۱۰۶-۱۱۳۵ ق) که مردی بسیار سست‌رأی و بی‌تدبیر و ناتوان بود، بیشتر دل به حرمسرای با رونق و پر از حوران بهشتی خود بسته بود (آصف ۱۳۵۶:

۷۴-۷۶) و هنگام فراغ از کار زنان و تجرّع «کاس مدام» با مدعیان علم به طلبگی می‌نشست و دل از ملک و کار مملکت می‌شست. او که از فقه بی‌اطلاع نبود، بی‌اندازه تحت نفوذ ملاها قرار داشت؛ در انجام مراسم دینی و تلاوت قرآن جهد بلیغ می‌کرد، به حدی که برای خود لقب «ملا» تحصیل کرده بود؛ اما هیچ‌کدام از اینها مانع از آن نشد که راه پدران و اجداد خود را دنبال نکند و هرچند بدوا در نهی منکرات سعی کامل مبذول می‌داشت، اما بعدها به اصرار مادر بزرگ و ابرام ندمای شرابخوار و خواجه‌سرایان جاه‌طلب لب به مایع ممنوع آلوده ساخت (براون ۱۳۶۶: ۹۲/۴).

این شاه دیندار و دین‌پناه، ثروتی را که از میراث گرانبهای پدران و از درآمد سرشار دولت تنها در راه التذاذ جسمانی خرج کرد، بیست کرور تومان بود: هر کروری پانصد هزار تومان و هر تومان ده هزار دینار (آصف ۱۳۵۶: ۱۰۹)؛ اما به هنگام حمله افغانها برای دست بردن به سلاح و دفاع از مملکت و حداقل حفظ تاج و تخت خویش، به نذر و نیاز و چله‌نشینی و دعا و وردهای گوناگون-که برای دفع همه بلاها و بیماریها و فتنه‌ها در کتابها مندرج بود-و به سحر و جادو و گریه‌های زنانه متوسل شد تا آن بلای بی‌امان را از خود بگرداند (همان، ص ۱۴۳)؛ اما با این همه تدابیر، کاری از پیش نرفت و سرانجام نیز با خواری و خفت بی‌ظنیری که در تاریخ ایران سابقه نداشت، در دوازده محرم سال ۱۱۳۵ ق تسلیم محمود افغان شد و با سقوط اصفهان یکی از رسواترین عهدهای تاریخ ایران پایان گرفت.

تمام پادشاهان صفوی بدون استثنا از شاه اسماعیل شجاع و کاردان گرفته تا شاه سلطان حسین بی‌تدبیر و سست‌اراده، همگی تجلی یک شخصیت منفی، ضداسلامی، غیر شیعی و ضدانسانی بودند که در طول ۲/۵ قرن حکومت، با چهره‌های مختلفی در عرصه سیاست ایران ظاهر شدند. اینها که هر کدام دعوی ریاست دینی داشتند و به‌عنوان ترویج دین شمشیر می‌زدند و حکم می‌راندند و ناگزیر می‌بایست گرد منکرات نگردند، نه تنها این خصلت را نداشتند، بلکه دوران قدرتمندیشان یکی از دوره‌های رواج فساد و

فحشا و رونق شرابخانه‌ها و خرابات در ایران بود و به خصوص شرابخواری از عیبهای همه آنان، حتی آنهایی که شراب را در قسمتی از مدت فرمانروایی خود منع کردند، محسوب می‌شود.

توماس هربرت در سفرنامه خود شرح می‌دهد که «بهترین تحف حکام و والیان بزرگ به درگاه شاه عباس شرابه‌های ناب بود» و هم او می‌نویسد که ایرانیان کنونی مثل ایرانیان ادوار باستان آشکارا و به افراط می‌گساری می‌کنند (طاهری ۱۳۴۹: ۳۲۷).

پیداست که این چنین راهبرانی که دعوی ریاست دینی را نیز داشتند چه به روز دین و مذهب آوردند و چگونه برای رسیدن به مقاصد خاص یا به علت کج فهمیها و برداشتهای غلط، به تحریف اصیل ترین جریان فکری و سیاسی تاریخ اسلام مبادرت کردند و از این رهگذر چه آسیبه‌ها و خسارتهای جبران ناپذیری را در کسوت ترویج دین و اشاعه مذهب حقه، بر پیکر زخم خورده آن وارد ساختند؛ به طوری که در اوج رواج و قدرت ظاهری مذهب در این دوره، هم و سعی شاه سلطان حسین این بود که «از کثرت اسباب سلطنت به عدد اسم مبارک امیر المؤمنین یکصد و چهارده سپاه علوفه خوار از تربیت او در ایران به هم پیوند» (نوایی ۱۳۵۰: مقدمه).

اعمال و اجرای این سیاستها و روشها که اساس و پایه‌ای جز خودخواهی، قدرت طلبی، مفسده جویی، تعصب، کوته نظری، بی‌خردی و بی‌دینی نداشت، باعث پی افکندن بنیانی سست و نابسامان در همه زمینه‌های اجتماعی، ادبی، فرهنگی و... گردید؛ به طوری که اوضاعی مشوش را در همه موارد، از جمله در امور اجتماعی که بسیار قابل توجه است، به دنبال داشت.

اوضاع اجتماعی

همچنان که پیشتر مشاهده شد، در دوره صفوی با پیشوایی مردانی نالایق و عیاش و مفسده جو روبه‌رو هستیم که با مسلط کردن شمشیرزنانی بی‌فرهنگ و کینه‌توز، همه چیز را در خدمت حاکمیت خود درآوردند. در تمام دوران حکومت پادشاهان این عصر و حتی در زمان مقتدرترین آنها، یعنی شاه عباس اول، با بی‌نظمیها و کشتارها و قانون شکنیهای مواجه هستیم که این بخش از تاریخ ایران را از زشتیها، کینه‌ها، خونریزیها، تعصبات و مفاسدهای که دامنگیر اجتماعات، شهرها و روستاها شده بود، پر کرده‌اند. این اوضاع نابسامان موجب می‌شد تا مناسبات اجتماعی و روحیات و سلیقه‌های مردمی نیز دچار افراط و تفریط گردد و همه چیز در فضایی غیرعادی، ویژگی خاص خود را داشته باشد. سعید نفیسی در مقدمه دیوان شیخ بهایی درباره مسائل اجتماعی این دوره، می‌نویسد: «عصر صفوی گرفتار بند عصبيت و افراط و دچار آفت انقسام و اختلاف بوده است... مردم آن عصر که نسبت به هر مطلوبی فوق حد کمال را طالب بودند، موافق روح و رسم زمانشان در خصوص عقاید و عادات، از قبیل تسنن یا تشیع، تصوف یا تشریح و نسبت به هر علم و عمل و هر عادت حتی در زیاد شستن دست یا هیچ نشستن روی و طرفداری از فلان شهر یا جانفشانی در حفظ حدود فلان کلمه و خلاصه نسبت به جمیع اصول و فروع روحانی و شاخ و برگهای اجتماعی به راه مبالغه و افراط می‌رفته‌اند... در آن محیط افراطی که گروههای مختلفی به نام حکیم، فقیه، محدث، رند، قلندر، عابد، واعظ، خانقاهی، خراباتی، سופسطایی، حیدری، نعمتی و... مشغول گیرودار بودند، تعصب و تفرقه حکمفرمایی می‌کرد و حتی در میان هر دسته و گروه هم این اختلافات وجود داشت؛ مثلاً حکما به مشایبی و اشراقی، متشرعه به اخباری و مجتهد، متصوفه به نعمت الهی و قزلباشی و غیره تقسیم می‌شده‌اند و بازار تفسیق و تکفیر رواج کامل داشته و مناقشات قلمی و شفاهی مثل تگرگ می‌باریده است» (نفیسی ۱۳۶۱: ۷۶).

خارج از عرصه جنگ و جدال علما، فقها، متصوفه و گروههای ممتاز جامعه، وضعیت دیگر قشرهای ملت نیز به همین گونه بود و علاوه بر آن، گرفتار مفاسدهای از قبیل شرابخواری و مصرف مواد مخدر نیز بودند.

توماس هربرت در سفرنامه خود درباره بعضی از شهرهای ایران در زمان شاه عباس می‌نویسد که: «گذشته از اصفهان در شهرهای دیگر، خاصه در جنوب ایران، قهوه‌خانه‌ها و شرابخانه‌های بسیار وجود داشت و در غالب آنها شراب را به وفور و قهوه را به رسم

ترکان می‌نوشیدند... و اگر چه شاه عباس در اواخر سال ۱۰۲۹ ق چندگاهی شرابخواری را منع کرد و خود نیز ظاهراً در آن مدت لب به می‌نیالود؛ لیکن در سال بعد، عشق دیرینه خویش به میخوارگی را از سر گرفت و مردم نیز مانند دیگر ایام پادشاهی او در این کار به آزادی عمل می‌کردند (سفرنامهٔ توماس هربرت، به نقل از: طاهری ۱۳۴۹: ۳۲۵).

از شرابها یا مخدرهایی که در این دوران بسیار رواج داشت، آب کوکنار یا شربت کوکنار و مفرح افیونی و بنگ و حشیش و این گونه زهرهای جان‌شکار بوده است (همان، ص ۳۲۷).

در این میان کاری که از دست عالمان پر قدرت برمی‌آمد، این بود که پادشاهان و مردم را امر به معروف و نهی از منکر کنند. صدور فرمانهای عمومی برای اجرای امر به معروف که در دوره‌های مختلف عصر صفوی از طرف پادشاهان و به توصیهٔ علما صادر می‌شد، نشان از گستردگی مفاسد در میان مردم آن زمان دارد (جعفریان ۱۳۷۹: ۳۶۵). شاه عباس دوم فرمان عمومی برای منع شراب و فساد صادر کرد و قوانینی برای جلوگیری از همجنس‌بازی، که در قهوه‌خانه‌ها رواج داشت، وضع نمود (اعتماد السلطنه ۱۳۶۴: ۴۳۲).

در بین محل‌های فسق و فجور باید از قهوه‌خانه‌ها نام برد که پاتوق و محل اجتماع بسیاری از شاعران بوده است؛ جایی که مباحث ادبی و نقد شعر در آنجا صورت می‌گرفته است. قهوه‌خانه از پدیده‌های جالب دورهٔ صفوی است که هم‌محل بوده است برای صرف قهوه و سایر نوشیدنیها و هم‌محل برای ادبا و شعرا و درویشان و قصه‌خوانان و شاهنامه‌خوانان و در حقیقت مرکز پروتوق ادبی آن روزگار.

تذکرهٔ نصرآبادی از تذکره‌های سودمند این دوران است که میرزا محمد طاهر نصرآبادی در سال ۱۰۸۳ ق آن را تألیف کرده است. در این تذکره احوال شمار فراوانی از شاعران یا کسانی که به هرروی شعری در عمر خویش گفته‌اند، فراهم آمده است. این کتاب آگاهیهای فراوانی از افراد جامعهٔ آن روز، مشاغل، انواع دانشها و تخصصهای آن زمان، علما، محلات، روستاهای اصفهان، امام‌زاده‌ها، مساجد، معابد، قهوه‌خانه‌ها و به‌خصوص فضای عمومی و اجتماعی شاعران قرن یازدهم را در اختیار ما می‌گذارد.

در سراسر این تذکره از قهوه‌خانه و حضور شعرا و درویشان در آن یاد شده است. این محفل جایی بوده است که از شاه تا درویش در آن حضور می‌یافتند و شعرای اصفهان و هنرمندان دیگر آن عهد اشعار و آثاری را که تازه سروده و آماده کرده بودند، عرضه می‌کردند. «ملا شکوهی روزی به اتفاق میرآگهی در قهوه‌خانهٔ عرب که پسران زلف‌دار در آنجا می‌بودند، نشسته بود که شاه عباس ماضی به قهوه‌خانه آمد» یا «میر همان مرد درویش فقیری است، تاجی بر سر می‌گذارد و گاهی به قهوه‌خانه می‌آید» (نصرآبادی ۱۳۱۷: ۱۴۶، ۲۳۹).

از نوشته‌های نصرآبادی و دیگران چنین استنباط می‌شود که قهوه‌خانه محلی هم برای فاسقان بوده است؛ زیرا گاه امردان نوباوه به خدمت در آن مشغول می‌شدند، هرچند در دوره‌هایی با این اقدام سخت مخالفت می‌شده است.

«ملا- قسمت مشهدی بی‌تحمل و تندخو بود. ملک حیدر که به زاغی قهوه‌چی عاشق بود در قهوه‌خانهٔ غزلی با ملا قسمت طرح می‌کند و بر سر معنای شعر، فساد عظیمی در قهوه‌خانه شد. نزدیک بود خونی واقع شود؛ ملا قسمت در آن روز بیمار شد و روز دیگر فوت شد.» یا «رشیدا در بدو حال پیاله کش بود و تعشقی پیش پسر قهوه‌چی توفان نام، داشت. از بابا فراش قهوه‌چی رنجیده، قطعه‌ای در هجو او گفته.» یا «محمد صالح اصفهانی در اوایل رنگریزی می‌کرده؛ میل به پسر حاجی یوسف قهوه‌چی به هم رسانیده، ترک رنگریزی کرده، شاگردی بابا قهوه‌چی را اختیار کرده (همان، ص ۳۱۳، ۳۸۸، ۴۲۳).

سید نعمت‌الله جزایری (۱۱۱۲-۱۰۵۰ ق) عالم بزرگ این دوران که به ثبت نکات محیطهای اجتماعی و فرهنگی علاقه داشت، در اثر مهم خود، الانوار النعمانیه قهوه‌خانه‌ها را «مدارس شیطان» می‌نامد، از این جهت که در آنجا قصه‌خوانان و ناطقان قصه‌های دروغ می‌خوانند (جزایری: ۶۳).

در کنار قهوه‌خانه‌ها «کوکنار خانه‌ها» نیز محل اجتماع بسیاری از مردم، از جمله شاعران بود. کوکنار خانه جایی بوده است «که پوست خشخاش را مانند برگ چای دم کرده و می‌خوردند» (همان، ص ۴۱۴).

این نگاه گذرا به اوضاع و احوال اجتماعی اصفهان در عصر صفوی، نشان می‌دهد که شاعران بیشتر گروهی از مردم بودند که در کنار آنها به دور از مراکز قدرت و علم و دیانت، در حال و هوای خاص خود، که بیشتر متأثر از فرهنگ نازل عامیانه بود، حضوری نه‌چندان اساسی در عرصه‌های فرهنگی ایران آن زمان داشتند؛ البته این مسائل تنها به شاعران پایتخت مربوط نمی‌شد، بلکه در همه‌جا گسترده بود و مفاصد گوناگون این عصر گریبانگیر همه مجامع شاعری می‌شد؛ مثلاً وحشی بافقی پیشه‌اش عشق و عاشقی بود و با پسران نرد عشق می‌باخت و طالب آملی شاعر مستعد این دوره «به شرب می‌عادت داشت و در مسافرت به هند گرفتار اعتیاد افیون شد. افراط در این مورد به حدی بود که تعدادی از شاعران به جهت زیاده‌روی در نوشیدن این مایع مسکر، جان خود را از دست دادند» (نصرآبادی ۱۳۱۷: ۲۷۹) و زمانی که در ماه رمضان فرمانی از جانب حاکم وقت در منع شراب و آزار میخواران صادر شد، صائب شاعر معروف با ارسال نامه‌ای خواهان از میان برداشتن آن «بیداد» شد (امیری فیروزکوهی ۱۳۳۳: ۴۴).

این گونه عادات ناپسند و خلاف شرع که در تمام دوران حکمفرمایی پادشاهان این سلسله به صورت آشکار و نهان در جریان بود، از هر طرف موجبات تزلزل و از هم‌پاشیدگی ارکان اجتماعی را فراهم می‌آورد و باعث می‌شد که بی‌اعتقادی یا کم‌اعتقادی و بی‌توجهی و بی‌تفاوتی نسبت به اصول و عقاید اصیل دینی در بین اکثر طبقات نضج گیرد؛ هرچند در ظاهر، این عصر روزگار اشاعه و ترویج دین و آیین تشیع به حساب می‌آید. البته باید در نظر داشت که پیشرفت مذهب شیعه در بین توده‌های مردم از ابتدای این دوره به صورت اصولی و بنا به اعتقاد قوی و مؤثر صورت پذیرفت و در حقیقت انتشار آن تقریباً به صورت دفعی انجام شد. علما و مروّجان واقعی نیز به ندرت یافت می‌شدند یا اصلاً نبودند تا در هدایت مردم راهنما باشند و کلیه آثار و تألیفات آنها و یا آنچه از گذشته باقی مانده بود نیز به زبان عربی بود. همچنین مبلّغانی که بعدها دعوت شدند، همگی عربی‌زبان بودند. بنابراین، مسائلی از این قبیل موجب می‌شد که تشیع و شیعه بودن بیشتر به‌عنوان یک اسم مطرح باشد تا یک مکتب اصیل سازنده، بویا و اعتقاد آفرین.

از طرف دیگر بی‌اعتقادی یا کم‌اعتقادی و بی‌تفاوتی و سطحی‌نگری و سیاست‌محوری رهبران سیاسی که داعیه رهبری دینی و الهام پذیرفتن از عالم غیب را نیز داشتند، موجب گسترش این اوضاع نابسامان در تمام سطوح می‌شد و بدین سبب تظاهر و ریاکاری و قشری‌گری در همه جوارح و اعضای جامعه ریشه می‌دوانید و دامنه آن از هر طرف توسعه می‌یافت. در اشعار شاعران این دوره می‌توان نمونه‌هایی از بازتاب مسائلی از این دست را دنبال کرد؛ چنانکه پرتوی شیرازی، شاعر عهد شاه اسماعیل، آشفتگی دین را در شعر خود این گونه نشان می‌دهد:

جهان چون دل عاشقان حزین به یکبار زیر و زبر شد چنین
 بلاریز گردیده گردون دون شده کار دین همچو دنیا زبون
 (صفا ۱۳۶۳: ۵/۶۵۱)

به نظر می‌رسد کلیم کاشانی (م ۱۰۶۱ ق) نیز در ابتدای قصیده‌ای که در مدح و منقبت حضرت علی (ع) سروده، وضعیت اجتماعی و اوضاع اعتقادی آن روزگار را مطابق آنچه واقعیت داشته است، بیان کرده باشد:

... نیست گاه نماز از ضعف قدرت بر قیام لیک پیش پادشاه استاده تا شب بی‌عصا
 در پناه رعشه پیری همی لرزی ز حرص بر سر یک مشت گندم همچو سنگ آسیا
 اقتضای ضعف پیری تا چه‌ها فتوا دهد در جوانی چون نمازت بودی عاشق بر قضا
 این نماز بی‌وضویت هم ز ترس مردم است در جماعت حاضری تا بیشتر باشد گوا

روزه می‌گیری ولی آن نیز از بهر شکم شام چیزی می‌خوری تا صاف گردد اشتها می‌دهی یک حبه تا ده از خدا گیری عوض وین تصدق نیز ناشی گشته از اخذ ربا محض شیدا است اینکه دامن از جهان در چیده‌ای می‌دمد در خلوت بوی ریا از بوریا در بن هرمو یزید خفته‌ای داری و باز آه حسرت می‌کشی در آرزوی کربلا... (کلیم کاشانی ۱۳۲۶: ۱۵)

البته خود کلیم هم از آسیب این نابسامانیا در امان نبوده است، چنانکه در یکی از غزلیات خود و تحت تأثیر محیط و شرایط روزگار خویش، در تأیید شراب اییاتی را آورده است که در این اییات اعتقاد ضعیف او و مردم آن دوره نسبت به مبانی دینی به خوبی نمایان است.

دارد اگر صفایی دل از شراب دارد روشن تر است شیشه گاهی که آب دارد طینت که پاک باشد از می‌کشی چه نقصان دریا چه شد که بر لب جام حباب دارد (کلیم کاشانی ۱۳۲۶: ۲۱۳)

وضعیت علما

در این دوره شاهد علمای فراوانی هستیم که فعالیت وسیع و دامنه‌دار آنها در امر ترویج و اشاعه دین، بیشتر از ادوار دیگر مشهود است. اکثر قریب به اتفاق این عالمان از آغاز پیدایش صفویه، پای به میدان علم نهادند و با حمایت بی‌دریغ و کم‌سابقه پادشاهان این سلسله، به تدریج رشد کردند و نیرو گرفتند؛ این امر در تاریخ حیات سیاسی ایران بعد از اسلام کم‌نظیر بوده است. در دوره صفویه ابتدا سیاستها و عقاید خاص شاه اسماعیل و سپس اندیشه‌های زمامداران بعدی - که در مجموع به هواداری و تظاهر از دیانت و «مذهب حق جعفری» توسط آنها منتهی می‌شد - قدرت زیادی را برای عالمان دین فراهم کرد؛ به طوری که در اواخر این عهد، ملا محمد باقر رئیسی همه‌کاره دستگاه سلطنتی بود و به‌عنوان «ملاباشی» حکومت به رتق و فتق امور می‌پرداخت و وقتی چشم از جهان فرو بست، دستگاه عریض و طویل حکومتی نتوانست در مقابل مصائب و گرفتاریها دوام بیاورد و یازده سال بعد متلاشی گردید.

در این دوره از همان ابتدا، به علت نیاز شدیدی که به علما و کتابهای مذهبی احساس می‌شد، این طبقه از هر جهت مورد توجه و علاقه قرار گرفت و از هرسوی دست نیاز به طرف آنان دراز گردید، چون از روزگار شاه اسماعیل ایران از باروری یک حوزه علمی شیعی که آمادگی تبلیغ و ترویج داشته باشد، برخوردار نبود و اکثر مردم از مسائل مذهب حق جعفری و قواعد و قوانین ملت ائمه اثنی عشری اطلاعی نداشتند؛ زیرا در آن زمان از کتابهای فقه امامیه چیزی در میان نبود (روملو ۱۳۴۲: ۶۱).

پیش از صفویه بیشتر عالمان شیعه، مانند ابن طاووس حلی، محقق حلی، علامه حلی و شهید اول، شمس الدین عاملی، و گروه بزرگ دیگری از آنها در سرزمینهای عربی لحساء، بحرین، جبل عامل و چند شهر از عراق عرب ظهور کرده و آن نواحی را به مراکز اصلی تحقیق در دانشهای مذهبی دوازده امامیان مبدل ساخته بودند. بنابراین، وقتی سخن از نشر و توسعه تشیع در ایران به میان آمد، زمامداران صفوی متوجه آن مراکز شدند و عالمان شیعه نخست به تشویق شاهان صفوی و به دنبال آن، در راه مزیت‌های مادی یا احساس تعهد و تکلیف در جهت ترویج مذهب شیعه، از ناحیه‌های یاد شده پیاپی با خانواده‌های خود به ایران رومی آوردند و در شهرهای بزرگ سکونت می‌گزیدند (خواندمیر ۱۳۵۳: ۶۸/۴).

«قبل از آمدن این قبیل عالمان به ایران، دولت نوپای شاه اسماعیل به علت نیاز شدید به تبیین و توجیه ایدئولوژی حکومت جدید، با مشکلات زیادی روبه‌رو شد و در این هنگام که عقیده جدید رواج می‌گرفت، ناچار قاضی نصر الله زیتونی جلد اول قواعد الاسلام

شیخ جمال الدین ابن علی ابن المطهر الحلی را از کتابخانه خود بیرون آورد و کتاب مزبور اساس تعلیمات دینی شمرده شد» (براون ۱۳۶۶: ۴۳).

شاه اسماعیل برای جلب علمای شیعی به ایران از انجام هیچ کار ممکن کوتاهی نکرد؛ چنانکه «محقق ثانی که بسیار مورد احترام عالمان شیعی بعد از خود است، پیش از ورود به ایران، هرسال هفتاد هزار دینار از شاه اسماعیل وظیفه داشت تا آن مبلغ را میان طالبان دانشهای مذهبی شیعه تقسیم کند» (خوانساری ۱۳۴۱/۴: ۳۶۰)، و این نشان از نیازی می‌دهد که آن پادشاه به تربیت عالمان شرعی شیعه و جلب آنان به ایران احساس می‌کرد.

از این تاریخ به بعد، ایران به‌عنوان مهم‌ترین کانون تجمع علمای شیعی، رونقی دیگر گرفت و این امر باعث شد که علوم دینی شیعه پیشرفت و ترقی چشمگیری را حاصل نماید و تألیفات گرانمایی در رشته‌های مختلف حدیث، کلام، فقه، اصول، فلسفه و تفسیر بر جای بماند. در این فرصت، فقیهان، متکلمان، محدثان و مفسران شیعی، توانستند به تدوین نهایی دانشهای مذهبی شیعه برسند و در میان آنها عالمان نامداری همچون محقق کرکی، شیخ بهایی، فیض کاشانی، فیاض لاهیجی، ملا صدرا، علامه مجلسی و ملا فتح‌الله کاشانی ظهور کردند و آثاری مانند تفسیر صافی، منهج الصادقین، بحار الانوار، وسائل الشیعه و اسفار را از خود به یادگار گذاشتند. آنچه درباره‌ی چهره‌های درخشان علمی این دوره تأمل برانگیز است اینکه موضع آنها را -با مسائل سیاسی و مصائب عظیم اجتماعی که از هرطرف جامعه‌ی مسلمان شیعی مذهب آن روزگار را دربر گرفته بود- نمی‌توان در امتداد اصیل و جهت‌دار گذشته‌ی افتخارآفرین تشیع دید؛ به‌طوری که بی‌تفاوتی و عدم توجه آنها نسبت به سرنوشت مردم زمانه و امت اسلامی، تعجب برانگیز و باور نکردنی است؛ چون با توجه به اینکه این بزرگان همواره با آیات قرآن و احادیث پیامبر (ص) و ائمه معصومین -علیهم السلام- سروکار داشته و دایما با سیره‌ی پیامبر (ص) و سرگذشت بزرگان دین مأنوس بوده و قطعا از جهاد و تلاش و مبارزه‌ی آنها با سرکردگان ظلم و جور و فساد بی‌اطلاع نبوده‌اند، این سؤال مطرح می‌شود که چگونه آنها می‌توانستند نسبت به نابسامانیهای اجتماعی که در بسیاری از موارد مغایر با شئون اسلامی نیز بوده است، بی‌تفاوت بمانند و اگر اشاراتی اندک و ناچیز در این باره در آثار آنها مشاهده می‌شود، چرا آنقدر کم و بی‌مقدار است که در مقابل دیگر آثار عظیم و وسیع برجای مانده از آنها در واقع هیچ است؟ آیا این عالمان والامقام و دیگر علمای پرشمار این دوره، توجیه‌گر دستگاههای خودکامه و جبار و عدالت‌ستیز صفوی بوده‌اند؟ آیا فهم و برداشت آنها در زمینه‌ی مسائل اسلامی تا این حد ناقص و نارسا بوده است که فقط به طرح و بررسی قسمتی از مسائل پردازند؟ آیا مقتضیات زمان ایجاب می‌کرده که این‌گونه عمل کنند؟ و سؤالاتی دیگر از این قبیل که برای دریافت جواب صحیح آنها توجه به بافتهای سیاسی آن دوره که در شکل‌گیری بسترها و زمینه‌های فرهنگی و علمی آن زمانه، به‌خصوص علوم مذهبی، تأثیر مستقیم داشته است، از اهمیت خاصی برخوردار است.

به موازات ناهنجاریهای سیاسی و اجتماعی که در ارتباط با تثبیت و تحکیم حاکمیتها، همواره در جریان بوده است و قبلا نیز به آن اشاره شد، معارضه‌ی علما، متفکران و طبقات علمی و فرهنگی جامعه‌ی آن روزگار نیز با یکدیگر به شکل وسیع و گسترده‌ای برقرار بوده و این درگیریها تا اواخر این عهد با شدت هرچه تمام‌تر دنبال می‌شده است. فلاسفه و محدثان که دو نوع برداشت و تلقی نسبت به تشیع داشتند، دایما در حال ستیز و جدال عقیدتی به سر می‌بردند و در آخر این دوره با چیرگی اخباریون -که ملا محمد باقر مجلسی در رأس آنها قرار داشت- تا حدی از شدت این تخاصم کاسته گردید. گروه اخیر دخالت عقل بشر را در کلیه امور مردود می‌دانست و جز توسل به حدیث و اخبار راهی دیگر نمی‌پوید، درحالی که دیگر مجتهدان و فلاسفه، علاوه بر اخبار و حدیث، به امور عقلی و فلسفه نیز می‌پرداختند و طریقی دیگر گزیده بودند. تفکر این گروه، عمدتا ممزوج و آمیخته با افکار دانشمندان یونانی، همانند ارسطو و افلاطون بود که به واسطه‌ی بزرگانی همچون ابن سینا و فارابی و امثال آنها به این دوره رسیده بود. این گیرودارها به تدریج پای متصوفه و صاحب‌ذوقان عرفان مسلک را نیز به میان کشاند، اما موقعیت آنان سخت به مخاطره

افتاد. این طایفه تا هنگامی که عالمان دینی به قدرت تام نرسیده بودند، کم‌وبیش از تعرض مصون بودند و حتی در بین حکیمان و عالمان دینی تربیت شده در سده دهم هجری نیز تمایل به عرفان و گرایش به عشق و مکاشفه عرفانی را می‌توان مشاهده کرد؛ مثلاً در آثار کسانی چون شیخ بهاء الدین عاملی (۱۰۳۱ ق)، میر محمد باقر داماد (۱۰۴۱ ق)، میر فندرسکی (۱۰۵۰ ق)، و ملا صدرا ابراهیم شیرازی (۱۰۵۰ ق) این تأثیرات دیده می‌شود. بعد از این گروه کسانی دیگر روی کار آمدند که سخت با صوفیه درافتادند؛ از جمله ملا-محمد طاهر قمی و شیخ علی شهیدی و محقق قمی و ملا-محمد باقر مجلسی که از دشمنان بی‌امان آنها محسوب می‌شدند (قمی ۱۳۱۹: ۲۱۹/۱).

سرزنشهای خصمانه اهل ظاهر با اهل تصوف و عرفان در این برهه از زمان فراوان است؛ چنانکه ملا محمد طاهر قمی در طریق الحقایق آنان را به باد انتقاد گرفته و گفته است: «این جماعت را ذره‌ای مناسبت با شرع و اهل شرع و ائمه اطهار نبوده... و رئیسان این طریقت را به غیر دنیاپرستی و عوام‌فریبی چیزی نیست و بسیاری از ایشان امرشان به فضیحت انجامیده و تتبع احوال ایشان کردیم، نه از مسائل دین چیزی دانستند و نه طریق غسل و نماز خود را می‌دانستند و به افعال شیعه هم بعضی از ایشان معروف بودند» (همان، ص ۲۵۵).

ملا محمد باقر مجلسی در یادداشتهایی که بر نسخه‌ای از تهذیب الاحکام شیخ طوسی نوشته است، در نکوهش صوفیان می‌گوید: «چون دیدم که مردم به صوفیان بدعتگذار و حکیمان زندیق می‌پردازند، آن بود که در برابر آنان آثار امامان را میان مردم پراکندم» (صفا ۱۳۶۳: ۲۰۹/۵).

محقق قمی هم در قصیده‌ای طولانی و موسوم به «مونس الابرار»، صوفیان و فیلسوفان را به باد انتقاد و استهزا گرفته و گفته است: جماعتی پی‌تسخیر ابلهان پوشند کلاه و خرقه و عرعر کنند همچو حمار کنند رقص چو آواز مطربان شنوند کشند آه ز بهر بتان لاله عذار کنند نغمه‌سرای پی‌چو مطربان اما بهانه کرده خدا بهر گرمی بازار به دل نباشدشان ذره‌ای ز مهر خدا اگر چه لاف محبت زنند لیل و نهار

به سر نباشدشان جز هوای کاکل و زلف به سر گواه بود ذات عالم الاسرار
 ز راه دین طلب سیم و زر کنند این قوم از آن شدند مریدان مالک دینار
 هوای درد انا الحق فتاده در سرشان از آن کنند چو حلاج کفر خود اظهار
 ز راه شرع برون می‌بردند مردم را حذر کنید از این قوم یا اولی الابصار
 (همان: ۲۱۳/۵)

البته در این دوره نیز همانند گذشته، صوفی مسلکانی فریبکار و دغلباز وجود داشتند که در کسوت درویشی و پشمینه‌پوشی از مبادرت به هر نوع عمل خارج از هنجار فروگذار نمی‌کردند؛ چنانکه اعمال آنها مورد نکوهش و سرزنش عارفی بزرگوار همچون ملا-محسن فیض کاشانی نیز واقع شده است. این عالم بزرگ که نمی‌توان منکر تمایل او به مقامات عالیه متصوفه و حقایق عرفانی شد، در کتاب کلمات الطریقه بر صوفیان ظاهری و آنها که تصوف را بر خود می‌بستند یا دعوی اتصال و اطلاع از غیبت و همانند این گفتارهای صوفیان را می‌کردند، تاخته و گفته است که اینان از علم و معرفت و مانند این مطلبها، جز لفظ چیزی نمی‌دانند (خوانساری ۱۳۴۱: ۹۳/۶).

وجود این قبیل صوفی‌نمایان که تعداد آنها هم کم نبوده است، باعث شد مبارزه با اهل ذوق و عرفان، که از قرنهای ششم و هفتم هجری با تهاجمات علمای بزرگ شیعی، مانند شیخ مرتضی ابن داعی رازی-که صوفیان را به کفر و الحاد نسبت داده است-شروع

شده بود، شدت و وسعت بیشتری پیدا کند (صفا ۱۳۶۳: ۲/۱۰۳۳) و بهانه‌ای باشد برای منازعان سرسخت صوفیه که با بهره‌گیری از قدرت و موقعیت خود به هرشکلی که می‌خواهند در تضعیف و سرکوب «متصوفه و مبتدعه و غالیه و حلولیه و اتحادیه و...» وارد عمل شوند.

به‌رحال تصوف و عرفان که در گذشته از پشتوانه‌های عظیم و اساسی ادبیات ما محسوب می‌شد، در این دوره به ضعیف‌ترین وضع ممکن خود رسید و اگر چه سیاستهای بعضی از حاکمان دولت صفوی، مانند شاه عباس اول در اضمحلال و از هم پاشیدگی این طریقت نقش مؤثر داشت، ولی عالمان ظاهر چنان ضربه کاری و گرانسنگی بر آن وارد آوردند که دیگر نتوانست سربلند کند و حتی اندیشه عصر شکوفایی و پیشرفت پیشین خود را از خاطر بگذرانند. این مسئله یکی از عوامل مهم ضعف و سقوط شعر و ادب این دوره است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

اما این مبارزات شدید، به‌خصوص در این اواخر، نتوانست ریشه و بنیاد این جریان خاص فکری و ذوقی را براندازد و صوفیان شیعی توانستند بدون تظاهر به آنچه لازمه یک صوفی است، خود را از این مهلکه نجات دهند و حیات اجتماعی خود را دنبال کنند و حتی تألیفاتی که غالباً با درجه‌های دوم و سوم اهمیت، به نظم و نثر پدید آورند (دانش پژوه ۱۳۳۵: ۳/۲۴۴، ۲۹۹ و ۳۰۱).

ناسازگاری علما با شعرا هم از همان ابتدا در جریان بود و مشاجرات آنها تا اواخر این دوره همه‌جا به چشم می‌خورد. پادشاهان صفوی، به سبب آنکه ترویج مذهب شیعه را اساس سیاست خویش قرار داده بودند، خود را از نظر تقویت مبانی دولت و سلطنت، نیازمند مدایح شعرا نمی‌دیدند، ولی نیاز شدید ایشان به عالمان دین سبب شد که بیش از پیش به آنها روی آورند و به هرطریقی که ممکن بود، سعی می‌کردند توجه آنان را به دربارهای خود جلب کنند. این توجه شدید و بی‌سابقه موجب می‌شد که علما بتوانند به راحتی جا و مقام شاعرانی را که در دستگاههای سلطنتی عهده‌دار مدح و منقبت سلاطین و امرا بودند، اشغال کنند و دست آنها را از آن دربارهای سودآور کوتاه گردانند. از طرف دیگر خلیقات متضاد و سلیقه‌های ناهماهنگ عالمان و شاعران این دوره سبب شد که این دو گروه هیچ وقت باهم کنار نیایند و هیچ‌جا به تفاهم نرسند و در نتیجه موجبات یک شکاف عمیق و فاصله بسیار زیاد بین شعر و علوم اسلامی را، که در گذشته رابطه تنگاتنگ داشت، فراهم سازند و هرکدام در مسیری جداگانه و بدون استعانت و تأثیر و تأثر از یکدیگر به جهاتی متمایز از هم کشانده شوند.

بدین ترتیب علما معمولاً در گیر این گونه مشاجرات و منازعات بودند، ولی بیشتر وقت خود را صرف جمع‌آوری احادیث و تدوین کتابهای موردنیاز شیعیان و نوشتن شرح بر آثار قدما و این‌گونه کارها می‌کردند و با شوق تمام در فکر احیا و انتشار آثار گذشتگان شیعه بودند. فلاسفه و متکلمان نیز بیشتر به کار خود می‌پرداختند و در عالم خاص خویش سیر می‌کردند که بارزترین نتیجه آن، عدم توجه به مسائل سیاسی و امور اجتماعی بود. از طرف دیگر، حمایت بی‌دریغ پادشاهان صفوی از همه کسانی که در کنف حمایتشان قرار داشتند، باعث می‌شد که آنها بسیاری از امور نامعقول و نامشروع را نادیده بینگارند و چشم‌پوشی کنند و از فرصت به دست آمده در ترویج عقاید و اصول شیعی نهایت استفاده را ببرند. به نظر می‌رسد علت اصلی اکثر بی‌توجهیها در قبال مسائل سیاسی-اجتماعی از جانب علما همین وابستگی شدید آنها به دربارها بوده است. از این‌رو علمایی که در آثار خود به مفاسد اجتماعی اشاره کرده یا عاملان اصلی این مفاسد را به باد انتقاد گرفته و اعمال حرکات ضداسلامی آنان را برملا ساخته‌اند، بسیار اندک و انگشت‌شمارند (نک عاملی ۱۳۶۱)، و معمولاً-عموم نویسندگان و مؤلفان کتابهای مذهبی آن دوره از تعریف و تمجید سیاستمداران غافل نمانده‌اند. فرض دیگر این است که علمای این دوره تصور می‌کردند که در این دوران به حکومت آرمانی خود رسیده‌اند و حکومت پادشاهان شیعه‌مذهب و عالم‌پرور صفوی همانی است که مورد نظر ائمه و بزرگان دین بوده است، از این جهت در تأیید و تقویت آنها به هرصورتی که ممکن است باید کوشید؛ اما این در شرایطی است که تصور شود از عاملان توجیه‌گر و وظیفه‌بگیر آنها نبوده‌اند.

مجموعه این امور موجب می‌شد که مسائل اجتماعی و سیاسی به شدت از دین و مذهب فاصله بگیرد و برخلاف روش گذشته علمای شیعه که همواره در جریانهای سیاسی و اجتماعی زمانه خویش در قبال سرنوشت شیعیان نقش مؤثری ایفا می‌کردند و در درگیریهای سیاسی، از خطدهندگان و هدایت‌کنندگان اصلی آنها محسوب می‌شدند، علمای این دوره در این باره نقشی معکوس داشته باشند و نه تنها وارد این معرکه‌ها نشوند، بلکه در بسیاری از موارد هم به هواداری و طرفداری از حاکمان و سیاستمداران پردازند. بنابراین، مسائل مذهبی تا آنجا که کاری به سیاست و حکومت نداشت، بسیار خوب پیش می‌رفت.

سوگواری امام حسین (ع) و شهیدان کربلا باشکوه و عظمت خاصی بر گزار می‌شد. مساجد بزرگ ساخته می‌شد؛ تألیف کتابهای حدیث و خبر به زبان عربی به سرعت ترقی می‌کرد؛ فلسفه نسبت به گذشته راه کمال را می‌پیمود و حتی نظریات اساسی و بنیادین، مانند «حرکت جوهری» در آن مطرح و اثبات می‌گردید؛ در نتیجه تشیع به صورت یک چهره علمی و فرهنگی خشک و بی‌روحی درآمد که از مبادی و اصول حقیقی خود فاصله‌ای شگرف گرفت. در این زمان، شیعی پرخاشگر، سلحشور و ناآرام در مقابل هر نوع کجی و ناراستی، تبدیل به عنصری ثابت و بی‌تحرك گردید که فقط باید برای حادثه عاشورا و مصیبت کربلا اشک بریزد و گریه کند.

در مورد سکوت بعضی از عالمان دلسوز و متعهد شیعی که عمر خود را صرف احیا و تدوین متون اساسی کردند، این نظریه را می‌توان پذیرفت که آنها صلاح کار را در این می‌دیدند که برای گسترش و نشر دین و انتشار کتابهای مذهبی و رونق حوزه‌های علمیه، نباید این فرصت را از دست داد و برای بهره‌برداری بیشتر از این موقعیت، بهتر است خیلی از واقعیتها را ندیده گرفت و برای نیل به این اهداف، تقرب به دستگاه شاهنشاهی را هم پذیرفت؛ چنانکه استفاده از امکانات مادی آن، مجوزی بود برای قبول بالاترین مراتب و عنوانهای رسمی مذهبی، تا از این طریق، دست آنها در اشاعه مذهب حقه‌بازتر باشد؛ هرچند به کارگیری این شیوه نیز موجب می‌شد که عده زیادی از مقلدان روش مراجع خود را تقلید کنند.

بدین ترتیب عالمان دین با چشم‌پوشی از نقش اجتماعی اسلام و تشیع موجب تحکیم و ترویج این تصور می‌شدند که مذهب فقط اعتقاد داشتن به اموری مجرد و عمل کردن به عباداتی صرف است که در تضمین سعادت آخرت کاملاً تأثیر دارند و باید با فروگذاری کار دنیا و واگذاشتن آن به اهلش و گردن نهادن بر قضای آسمانی و آنچه از پیش مقدر شده است، فقط در طلب و کسب ثواب اخروی کوشید. از این رو عموم مردم که چشم به دهان علما دوخته بودند و هر حرکت آنها را بدون چون و چرا تقلید می‌کردند، از مفاهیم حقیقی و رسالات اصلی مکتب تشیع و به کارگیری آن در زندگی روزمره خود دور ماندند و در مقابل، گرفتار انواع برداشتهای نادرست از مذهب گردیدند و به‌طور کلی روح تفکر و ابتکار و خلاقیت در اکثر طبقات از بین رفت و تقلید و پیروی بدون تأمل در تمام زمینه‌ها جایگزین آنها شد. در این ارتباط، تفکر اصیل و حقیقی شیعه نیز نتوانست جایگاه مناسب خویش را در بین مردم و حتی علما و مروّجان مذهب پیدا کند و آن افراد نادری هم که با دیدی درست و اصیل به مسائل نگاه می‌کردند، به علت عدم زمینه مناسب و دلخواه، نتوانستند سخنشان را انتشار بدهند و آن مقدار اندک هم که به رشته تحریر درآمد، در زوایای حوزه‌ها و حواشی کتابهای عربی به فراموشی سپرده شد.

پیشرفت علوم دینی

گسترش علوم مذهبی در این عصر نتیجه و لازمه تفکری است که حمایت همه‌جانبه از تشیع را اساس خود قرار داده و باعث توجه به علوم دینی و علمای این فن شده بود. بدین سبب، حوزه‌های علمی، بر اثر حمایت پادشاهان صفوی، در این دوره گسترش یافت؛ حمایت بی‌دریغ از عالمان دینی موجب نفوذ و قدرت سیاسی و اجتماعی آنان گردید؛ به‌طوری‌که در طبقات جوان که طالب سوادآموزی و کسب دانش بودند، شوقی وافر برای فراگرفتن دانشهای مذهبی و درآمدن در صف عالمان دین پدید آمد.

ریپکا در این باره می‌نویسد: «در این دوره تحصیل علوم دینی دورنمای بس فریبنده دارد. غایت آمال جوانان عصر صفوی جز این نیست که مجتهدی با قدرت مطلق بشوند» (ریپکا ۱۳۵۴: ۴۶۶). این شوق آنقدر غالب بود که هرکس از این پس راه مدرسه را می‌پیمود، بیشتر در آموختن دانشهای شرعی و در مقدمه آن، در فراگیری زبان عربی می‌کوشید و گفتی که همگان دانش را منحصر به همین رشته از اطلاعات می‌شمردند و دیگر دانشهایی را که در حوزه علمی اسلامی رایج بود بر طاق نسیان نهادند (تنکابنی ۱۲۹۶: ۱۹۶).

در این زمان حرمت عالمان دینی در نزد پادشاهان صفوی بسیار زیاد بود؛ چنانکه نوشته‌اند، محقق کرکی وقتی در قزوین به خدمت شاه تهماسب رسید، پادشاه به او گفت:

«تو از من به پادشاهی سزاوارتری، زیرا تو نایب امامی و من از عاملان تو و در اجرای امر و نهی تو آماده‌ام. . .» و از اینکه مقدس اردبیلی او را به خطاب «ایها الاخ» مخاطب ساخته بود خرسندی می‌کرد (خوانساری ۱۳۴۱: ۸۴/۱).

نصرآبادی هم در تذکره مهم خود نوشته است: «بیشتر مجتهدان بزرگ و مراجع را از پادشاهان، مستمری و وظیفه خاص بود و گاه به فرمان شاهان برای ایشان مسکن خریده می‌شد» (نصرآبادی ۱۳۱۷: ۱۵۴).

پایه‌های احترام و نفوذ عالمان شیعه در دوران حکومت شاه‌عباس، محکم‌ترین وضع را داشت؛ چنانکه شیخ بهایی و شیخ لطف‌الله عاملی از عزتی خاص برخوردار بودند. شاه‌عباس دوم هم در پیروی از نیاکان خود در بزرگداشت عالمان دین اهتمام بسیار داشت؛ از جمله درخواست پیشنهادی از ملا محسن فیض کاشانی و اقتدا بدو بود (وحید قزوینی ۱۳۳۹: ۱۷۷).

شاه سلیمان هم در فراهم آوردن اسباب معاش و مقام علما و حفظ حرمت آنان و ادای وظیفه‌های شرعی مبالغه‌ها می‌نمود و گویی می‌خواست کفاره گناهان خود را از این راه پردازد (خوانساری ۱۳۴۱: ۳۵۱/۴).

اما با قدرت‌ترین و پرنفوذترین عالم تمام این دوران، ملا محمد باقر مجلسی، «ملا باشی» ایران در عهد شاه سلطان حسین بود. او چنان نفوذی داشت که درباره‌اش نوشته‌اند:

«پادشاهی سلطان حسین موقوف به وجود او بود و چون مرد آثار فتور در آن آشکار گردید» (همان، ص ۳۵۱/۲).

به هر صورت با این موقعیتی که در این دوره در اختیار عالمان شرع قرار گرفت، آنها توانستند با سعی فراوان و تلاش همه‌جانبه، به تدوین نهایی دانشهای مذهبی شیعه برسند و هرچه حدیث و خبر، خواه صحیح و خواه ضعیف که بر طریقه دوازده امامیان روایت شده بود جمع کردند، از آنها دفترها ساختند و درباره آنها به هر نوع تحقیق که ممکن بود پرداختند. درباره وجوه مختلف احکام فقهی مطالعه کردند و کتابهای موجز و مشروح در مجموع احکام فقه شیعه تألیف کردند و در علم کلام و تفسیر و تدوین ادعیه و اذکار، آخرین کوششهای خود را به کار بردند.

از این میان علم حدیث را در این دوره با جدیت و اهمیت بیشتری دنبال کردند و با همتی بیش از دیگر زمانها به توسعه و تکمیل آن پرداختند و در این راه از نوشتن کتابهای متعدد و رساله‌های بی‌شمار دریغ نمودند. این کوشایی مبالغه‌آمیز که زاده حاجت شیعه در عهد صفوی بود، در سراسر آن دوره ادامه داشت.

علامه محمد تقی مجلسی، اولین کسی است که علم حدیث را در عهد صفویان منتشر ساخت. چنانکه یادآوری کرده‌اند: «او پس از ظهور صفویان نخستین کسی است که حدیث شیعه را نشر داد» (خوانساری ۱۳۴۱: ۱۱۸/۳).

بعد از او ملا محسن فیض کاشانی (۱۰۹۱ ق) است که مهم‌ترین اثرش در این مورد کتاب وافی است. این کتاب یکی از کتابهای پایه در این علم شمرده می‌شود و از جمله کتب اربعه متأخره محسوب می‌گردد. اثر دیگر او نوادر الاخبار است که آن را در هفت کتاب تألیف کرد و مجموعه‌ای است از اخبار و روایاتی که از ائمه (ع) نقل شده است.

از دیگر بزرگان علم حدیث در این دوره، سید شرف‌الدین جزائری معروف به سید میرزا از عالمان معروف قرن یازدهم هجری و

استاد ملا محمد باقر مجلسی است. کتاب مهم او جوامع الکلام است.

شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴ ق)، صاحب کتاب معروف وسائل الشیعه هم در گسترش این علم سعی و کوشش فراوان نمود و کتابهایی مانند امل الآمل، تحریر وسائل الشیعه، اثبات الهدات، بدایه الهدایه و کتابهای مفید دیگر را در این فن تألیف نمود.

علامه مجلسی (م ۱۱۱۰ ق) صاحب کتاب معروف و عظیم بحار الانوار معروف‌ترین محدث این دوران است. او با تألیف این کتاب، در واقع کار را در علم حدیث تمام کرد. این کتاب که حاوی کلیه «خبرها و حکمهای فقهی و دستورهای اخلاقی و اجتماعی واجب و مستحب و مکروه و حرام و بیان مسائل اصولی و کلامی و جز آنهاست، برای شیعه اثنی عشری ترتیب داده شده» و به دائرة المعارف تشیع معروف گشته است. علاوه بر این، مجلسی کتابهای دیگری همچون صراط النجاة و مرآت العقول را در شرح اخبار آل رسول در دوازده مجلد به رشته تحریر درآورد.

نور الله بحرینی شاگرد علامه مجلسی هم کتاب عوالم العلوم را در یکصد جلد در این فن به رشته تحریر درآورد و همه اینها نمونه‌ای است از آثار بسیار وسیع و گسترده این علم شرعی که می‌تواند مبین رشد و پیشرفت آن در این دوره باشد.

در میان تألیفات و تصنیفات فراوانی که مربوط به حدیث و روایت می‌شوند، شاهد کتابهای متعددی به نام «اربعینات» هستیم. این کتابها شامل چهل حدیث از پیامبر (ص) است که به کار دین و دنیا می‌آید. پیدایش این کتابها مبتنی بر حدیثی است از حضرت رسول (ص) که فرمودند: «هرکس از امت من چهل حدیث را که به امر دین او مربوط است حفظ کند، خداوند در روز رستاخیز او را در شمار فقیهان و عالمان برمی‌انگیزد» (حاجی خلیفه ۱۹۴۱: ستون ۵۲؛ مجلسی ۱۳۶۳: ۱۵۴/۲). بر این اساس، از سده‌های سوم و چهارم هجری، علمای شیعی و سنی کتابهایی به نام «اربعین» تألیف کردند. از دوره صفویه نیز تألیفات زیادی در این مورد از علما بر جای مانده است که از جمله آنها اربعین شیخ بهایی عالم بزرگوار این دوره است.

به موازات پیشرفت علم حدیث، فعالیت در فقه و اصول نیز به شدت رواج گرفت و اصولیون و اخباریون در تدوین کتابهای مربوط به این رشته، نهایت کوشش خود را بذل نمودند. اکثر این تألیفات به زبان عربی و شمار اندکی از آنها به فارسی است. از معتبرترین کتابهای این عهد در علم اصول، یکی معالم الدین و ملاذ المجتهدین از شهید ثانی و دیگر زبده الاصول از شیخ بهایی رواج داشته است. از میان کتابهای فراوان فقهی روزگار صفویان، بازار این کتابها گرم‌تر بوده است: مسالک الافهام از شهید ثانی که شرحی است بر شرایع الاسلام علامه حلی در شش جلد، جامع المقاصد از محقق کرکی، جامع عباسی به فارسی از شیخ بهایی، مفاتیح الشرایع از ملا محسن فیض کاشانی، ابواب الجنان به فارسی از ملا محمد تقی مجلسی (این کتاب نباید با ابواب الجنان واعظ قزوینی شاعر معروف این دوره که در وعظ و موعظه است اشتباه شود)، حدیقه المتقین و لوامع صاحبقرانی از علامه مجلسی.

علم کلام نیز همگام و همزمان با این علوم مورد توجه و عنایت علما قرار داشت و در این زمان دامنه آن را- که در گذشته به‌هنگام بروز نحله‌های فکری و پیدا آمدن شعبه‌های متعدد در دین پیدا شده بود- گسترش دادند. اگر چه در این رشته تألیفات زیادی وجود دارد، ولی کاری اساسی و بنیادی در آن صورت نپذیرفت و بیشتر تألیفات، شرح و تحشیه بر کتابهای کلامی قدیم است.

معتبرترین کتاب کلامی شیعی تجرید العقاید خواجه نصر الدین طوسی است که از گذشته مورد توجه علمای شیعه بوده است و بزرگانی چون علامه حلی و علاء الدین قوشجی بر آن شرحهای اساسی نگاشتند. بر این گونه شرحها جلال الدین دوانی و میر صدر الدین دشتکی حاشیه‌هایی نوشته بودند؛ در این دوره کسانی دیگر چون ملا- عبد الرزاق لاهیجی و آقا محی الدین خوانساری حاشیه‌هایی بر این شرحها نوشتند (حاجی خلیفه ۱۹۴۱: ستونهای ۳۴۶، ۳۵۱). تمام این شروح و حواشی از نظر علم کلام چیز تازه و مطلب نوی ندارند و در واقع همه «درسهای از بر شده‌ای بودند که به تحریر درآمدند». در ارتباط با این موضوع در میان آثار علمای این عصر کتابهایی در بیان اصول اعتقادات داریم که به همین نام، یعنی «اعتقادات»، خواننده شده است. این کتابها به تقلید از اعتقادات ابن بابویه و شیخ مفید و خواجه نصیر الدین طوسی نوشته شده‌اند. شیخ بهایی، ملا محمد باقر مجلسی، عز الدین جعفر

آملی و مقدس اردبیلی از جمله کسانی هستند که در این باره آثاری به عربی یا فارسی به یادگار گذاشته‌اند.

از دیگر اشتغالات علمای شیعه در این زمان، نوشتن کتاب و رساله در ردّ مخالفان اسلام و یا تاختن بر دین‌هایی چون کیش یهودی و آیین ترسایی بود و علت آن هم این بود که در دوره صفویه به علت نفوذ غریبه‌ها و باز شدن پای مبلغان مسیحی و تأثیر تبلیغات آنان، علما مجبور به دفاع از اسلام گردیدند و کتابهایی چون مرآت القدس و وقایع حواریان دوازده گانه نوشته شد (حائری: ۱۲/۳).

مباحث عمده کتابهای کلامی در این عصر، بیشتر بر سر حقانیت تشیع است و بیشتر دلایل نقلی در جهت تخطئه و ردّ مذهب تسنن دور می‌زند؛ مثلاً غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی در کتاب حجة الکلام در مبحث معاد آن بر حجت الاسلام غزالی تاخته و در کتابهای دیگرش همچون آمال الایمان و دلیل الهدی سعی کرده است با ادله عقلی و بیشتر نقلی، استواری و برتری عقاید شیعه را نسبت به مذهب تسنن اثبات کند (همان).

از مباحثی که در آثار کلامی این دوره خوب به آن توجه شده، مسئله «بداء» است.

«بداء» یعنی «بروز علت‌هایی که به واسطه تغییر اراده الهی ایجاد می‌شود» (نک کلینی ۱۳۶۲: ۱/۲۰۰ و پانوش آن به قلم سید جواد مصطفوی، ذیل مسئله ۳۹۰). در این مسئله که مورد انکار بعضی از فرقه‌های شیعه، خاصه اسماعیلیان، بود و همه فرقه‌های اهل سنت نیز با آن مخالف بوده‌اند، بزرگانی چون میر داماد در کتاب قیسات و صدر الدین شیرازی در اسفار و ملا محسن فیض کاشانی در کتابهای وافی و علم الیقین با روش حکیمانه و دیدگاهی که شایسته علم کلام است، با آن برخورد کرده‌اند.

یکی از عواملی که موجب می‌شد اکثر علمای فن کلام در این دوره مسائل کلامی را نسبت به گذشته بسیار سطحی‌تر بررسی و نقد نمایند، عدم وجود علما و اندیشمندان اهل تسنن و منتشر نشدن آثار و کتب عقیدتی آنان در این عصر است. در واقع عالم شیعی در این مباحث در مقابل خود تضاد و تراحم گذشته را حس نمی‌کرد و آنچه نیز مایه تشویق او در قدم گذاشتن به این صحنه می‌شد، همان آثار باقیمانده گذشتگان، اعم از آثار علمای سنی و شیعی، برای جوابگویی و یا تشریح و باز نمودن مطلب بود. بنابراین، طبیعی است که مسائل کلامی این دوره، هرچند از نظر حجم و کمیت چشمگیر، اما آن کیفیت و غنای سابق را نداشته باشد.

علوم قرآنی همانند تفسیر، قرائت، تجوید و این قبیل دانشها نیز از مواردی به حساب می‌آید که از پیشرفت قابل توجهی برخوردار بوده است؛ در زمینه تفسیر، آثار معتبر و ارزنده‌ای چون تفسیر اسرار الآیات و انوار البینات از ملا صدرا و تفسیر صافی از ملا محسن فیض کاشانی و تفسیر فارسی منهج الصادقین از ملا فتح الله کاشانی بر جای مانده است.

تفسیرهای این دوره از نظر روش و کیفیت، متنوع است و در آنها از شرح لغات قرآن گرفته تا تأویل و تفسیر آیات قرآن و مطابقت دادن با حدیث و خبر و مسائل حکمی و عرفانی و کلامی و فلسفی وجود دارد؛ به خصوص در تفسیرهای عرفانی که بیشتر متکی است بر اخبار و احادیث منقول از اهل بیت (ع)، همراه با توجیهات عرفانی (دانش پژوه ۱۳۱۳: ۸۵).

در کنار تفاسیر گوناگون و فراوان این دوره، کتابهای مهم در ادعیه و اذکار را نمی‌توان از نظر دور داشت، چون تلاش علما در این مورد بیش از حد معمول بوده است؛ چنانکه تألیفات فراوانی در این زمینه تحریر شد و شرحهای فراوانی بر دعاها و ذکرهای ائمه به نگارش درآمد؛ به خصوص درباره صحیفه سجاده شروح و تعلیقات و حواشی متعدد نگاشته شد.

به این صورت علوم مذهبی شیعی در این دوره در حد بسیار خوبی رشد کرد و ترویج آنها بیش از هر دوره دیگر رونق داشت. در مقابل، توجه به علوم دیگر که به خصوص با مذهب ارتباط کمتر داشت، نسبت به گذشته بسیار کمتر شد.

مقارن ظهور صفویه در ایران مروجان و معلمان علوم عقلی چون عمدتاً سنی مذهب بودند، از ترس خشونت‌های بی حد و حساب که در حق آنان روا می‌گردید، بیشترشان به کشورهای مجاور گریختند و در نتیجه، کانونهای واقعی علوم عقلی به کلی از هم گسیخت و عده بسیاری از دانشمندان ایرانی که میراث‌دار دانشهای عقلی بازمانده از دوره تیموری و بایندری بودند، از همان اول از ایران متواری شدند و به سرزمینهای هند، عثمانی، عربستان و دیگر جاها پناه بردند و جای خود را به علمای شیعی مذهب سپردند که از

اطراف و اکناف به سوی ایران سرازیر شده بودند و همه فکر و ذکرشان چیزی جز ترویج و اشاعه و تعلیم علوم مذهبی نبود. این افراد با توجه به زمینه‌های مناسب و مساعد، در کار خود موفق و کامیاب بودند و از این رهگذر صاحب تألیفاتی گردیدند که در گذشته امثال آن یا اصلاً یافت نمی‌شد یا بسیار کمیاب بود. این آثار که بیشتر جنبه نقلی داشت، از جهت عقلی و استدلالی چندان نیرومند نبود. در بین این علما کسانی پیدا می‌شدند که اصلاً اتکا به عقل را در امور مردود می‌دانستند و اندیشمندانی را که از این مقوله سخن می‌راندند، به باد استهزا و انتقاد می‌گرفتند. ملا محمد طاهر قمی از جمله این افراد بود که در قصیده معروف «مونس الابرار»، کسانی را که از بو علی سینا و بهمنیار پیروی می‌کردند و مقلد سقراط و پیرو بقراط بودند و فلسفه می‌آموختند، مردمی باطل‌گوی و غافل از دین دانسته است.

جماعتی شده دور از در مدینه علم نموده پیروی بو علی و بهمنیار ز جهل گنه فلاطونی و ارسطویی فتاده دور ز راه ائمه اطهار به زعم باطل ایشان که غافل از دین‌اند کسی که فلسفه داند بود تمام عیار بود تمام عیار آن کسی به نزد خدای که هست پیروی آل مصطفاش شعار مرا شفا و اشارات مصطفی کافی است دگر مرا به افادات بو علی است چه کار... (صفا ۱۳۶۳: ۵/۲۱۳)

همچنین علامه مجلسی، عالم مقتدر این دوران، در جواب سؤالی که از او در باب حکمت و تصوف شد، نوشت: «باید دانست که حق تعالی اگر مردم را در عقول خود مستقل می‌دانست، انبیا و رسل بر ایشان نمی‌فرستاد، پس در امور به عقل خود مستقل بودن و قرآن و احادیث متواتر را به شبهات ضعیف حکما تأویل کردن و دست از کتاب برداشتن، عین خطاست» (قمی ۱۳۱۹: ۱/۱۵۱). هرچند مسیر علوم غیردینی در این دوره حالت قهقرایی داشت و دانشهایی نظیر ریاضی، پزشکی و طبیعی پیشرفت قابل توجهی نکردند، ولی در زمینه حکمت و فلسفه ترقیات چشمگیری رخ داد که حکایت از توجه فراوان بعضی از علما به این فن می‌کند. اشتغال به حکمت و منطق در این دوره چنان رایج شد که حتی عالمان دین نیز بدان می‌پرداختند و از میان آنها حکیمانی چون ملا صدرا و میر داماد پا به عرصه ظهور گذاشتند که از نامدارترین چهره‌های مشهور در تاریخ این علم به حساب می‌آیند. تمام این موضوعات و مباحث که ذکر آنها رفت، از زمینه‌های مساعدی است که تفکر شیعه می‌تواند به انحای گوناگون در آنها منعکس گردد و آن را به صور مختلفی جلوه‌گر نماید. این تفکر اگر در شعر این دوره نیز تأثیر کرده باشد، شعرا باید از این مایه‌ها و زمینه‌های وسیع برخوردار شده و شعر خویش را از غنای آن بهره‌مند کرده باشند؛ از این رو چگونگی برخورد یا عدم برخورد شعرا با این موضوعات، از مباحث اساسی این تحقیق است که در فصول بعد بررسی خواهد شد.

احوال شاعران روزگار صفویه

در این دوره برخلاف سده‌های گذشته، شعرا از موقعیت خوبی برخوردار نبودند و از طرف حامیان همیشگی شعر و ادب، به آنان توجه خاصی مبذول نمی‌شد. این بی‌توجهی به سبب بروز حوادثی است که در تمام شئون سیاسی و اجتماعی و علمی و مذهبی آن زمان نیز تأثیر گذاشت و مسیرهای جدیدی را برای آنها انتخاب و تعریف کرد. در این دوره اگر چه تعداد بسیار زیادی شاعر وجود دارد که تذکره‌های متعدد مشحون از نام آنهاست، ولی کسادی بازار ارج و قرب آن، از هر دوره دیگر نمایان‌تر است. علت اصلی این وضعیت را باید در اصل استیلا و تسلط طایفه صفوی بر جریانهای سیاسی، دینی و... ایران و روشهای خاص آنان در تحکیم و یا تضعیف آن جریانها دانست.

آن روزگار که دولت صفوی در ایران تأسیس می‌شد، دامنه نشر زبان فارسی به همراه پیروزیهای دولت عثمانی حتی به طرف شبه

جزیره بالکان در اروپا گسترده می‌شد و از جانبی دیگر در سرزمین هند، پادشاهان آن دیار و نواحی گجرات و کشمیر و جز آن هر یک به نوعی میراث‌دار زبان و ادب پارسی بودند و در آن سوی آمودریا تا میانه‌های آسیا، ازبکان و خانان مغول به پارسی‌دانی و پارسی‌گویی میل می‌کردند (نک: صفا ۱۳۶۳):

قیام شاه اسماعیل صفوی که همراه بود با چیرگی چندین قبیله و عشیره از ترکمانان ترک‌گوی و ترک‌خوی، مانعی شد برای پیشرفت زبان فارسی؛ چون از عهد این پادشاه تا بخشی از دوران شاه عباس، زمام بیشتر کارها در دست ایشان بود. تسلط اینان موجب شد که در این دوره، زبان ترکی، زبان سپاهیان و درباریان شود و محیط برای نشر زبان ترکی از هر جهت مساعد گردد (اسکندریک ۱۳۳۴: ۱۰۸۸).

«در دربار سلاطین به زبان فارسی اظهار علاقه نمی‌شد و القاب و عناوین و حتی محاورات هم غالباً به زبان ترکی بود» (تذکره الملوک، به نقل از: زرین کوب ۱۳۶۱: ۲۵۴) و حتی «یک قرن پس از وفات شاه اسماعیل که پایتخت از شمال ایران به اصفهان انتقال یافت، ظاهراً زبان ترکی هنوز مهم‌ترین لسان درباری محسوب می‌شد» (براون ۱۳۶۶):

۱۱/۴. با چنین وضعی شعر فارسی و به‌خصوص مدیحه‌سرایی به این زبان، در دربار آنها چندان مجال مناسب و مساعدی برای رشد نمی‌یافت؛ به‌ویژه که بیشتر علما و فقهای شیعه اوایل این عهد نیز عرب‌مآب و اهل لبنان یا بحرین یا جبل عامل بودند و هم به اقتضای سلیقه و دینداری، با ذوق عرفان و تصوف که اساس عمده پیشرفت شعر در دوره‌های پیشین بوده است، مخالفت و حتی معاندت داشتند (زرین کوب ۱۳۶۱: ۲۵۴).

از طرف دیگر شاه اسماعیل اگر چه خود شاعر بود و به زبان ترکی هم دیوانی دارد، به علت درگیریهای سیاسی و فعالیت‌های شبانه‌روزی برای به دست آوردن قدرت، مجالی برایش باقی نمی‌ماند تا وارد این عرصه بشود و به این گونه امور بپردازد. دیگر سلاطین و سران قزلباش هم آشنایی چندان با زبان فارسی نداشتند و پرداختن به امور سیاسی و نظامی، فرصت توجه به ذوق و قریحه ادبی را به آنان نمی‌داد. همچنین نشر تشیع در ایران و احیای دانش‌های مذهبی توسط علمای شیعه، و مهاجرت گروه‌های بزرگ از عالمان عرب‌زبان شیعه‌مذهب با خانواده‌های خود به ایران، دوره جدیدی از نفوذ فرهنگ غیرفارسی را در ایران باز کرد.

در این زمان، زبان اصلی تعلیم و تعلم در حوزه‌های مذهبی، زبان عربی بود و نگارش به فارسی به ندرت انجام می‌گرفت و در مدارس بی‌شمار آن دوران، آموختن علم و ادب از ابتدا تا پایان کار برای مبلغان به وسیله زبان عربی صورت می‌گرفت (بنگرید به کتابهایی چون احسن التواریخ، عالم‌آرای عباسی و منشآت میرزا مهدی خان استرآبادی)؛ از این رو پیوند و آمیختگی زبان فارسی و عربی در این دوره شدت گرفت، هرچند نمی‌توان آن را یکجا به دوره صفوی نسبت داد. این تأثیر بیشتر در نثر این دوره قابل مشاهده است و شعر به علت وضعیت خاص شعرا از تأثیرات آن، بی‌بهره و برکنار ماند.

نگاهی گذرا به کتاب احسن التواریخ، یکی از کتابهای تألیف‌شده در این دوره، و مشاهده چگونگی پیوند لغات عربی و فارسی و کاربرد واژه‌ها و تعبیرها و ترکیب‌های عربی، حکایت از نفوذ ژرف و عمیق این زبان در آثار منثور آن عصر دارد و این در حالی است که زبان ترکی آنچنان تأثیری بر زبان فارسی نگذاشت، با وجود اینکه زبان و ادبیات ترکی رواج خوبی هم داشته است.

شواهد و مستندات تاریخی نشان می‌دهد که عامل اصلی تأثیر و نفوذ زبان عربی، در سیاستها و سلیقه‌های حاکمان صفوی به‌خصوص شاه اسماعیل، نهفته بود. به اقتضای این روشها ملزم بودند حرمتی بیش از اندازه برای علما و فقهای شیعی مذهب عرب‌زبان قائل باشند. این مسئله سبب می‌شد که اکثر مستعدان زمانه، از شعر و شاعری باز آیند و به فقه و علوم مذهبی روی آورند و حتی کسانی مانند شیخ بهایی و میر داماد که عارفانه و فقیهانه شعر می‌گفتند، از تظاهر بدان ابا کنند. البته درست است که شاعرانی مانند محتشم (م ۹۹۶ ق) و وحشی بافقی (م ۹۹۹ ه ق)، مسیح کاشانی (م ۱۰۶۶ ق) و دیگران احیاناً قصایدی در مدح سلاطین و امرا و حکام می‌سرودند و جوایز و صلواتی هم می‌یافتند، لیکن اساساً شعرا را در دربار و بین علما جایی نبود و آنان

حشمت و مقام شاعران سابق را نداشتند و اگر هم گاهی به آنها اعتنایی می‌شد، از جهت تشیع آنان بود (زرین کوب ۱۳۶۱: ۲۵۵). نخستین کسی که در دوران صفوی بی‌علاقگی خود را نسبت به شاعران و شنیدن مدایح آنان ابراز کرد، شاه تهماسب بود که از این راه، شاعران را متوجه سرودن شعر در منقبت و مرثیه امامان ساخت. با وجود این، محبوبیت علما و قدرت فقها و بی‌توجهی یا کم‌توجهی آنان نسبت به مسائل ادبی و زبان فارسی، اجازه نمی‌داد که دربارها همانند گذشته برای شاعران محل امن و مطلوب باشد و پادشاهان ارزش و اهمیت دلخواه را برای آنها قائل شوند.

مجموعه این قبیل شرایط، موجب شد که شاعران این عصر جماعتی جدا و مستقل از دیگر قشرهای جامعه علمی و فرهنگی آن روزگار تشکیل دهند و با قطع رابطه با علما و فقها و حتی فرهنگ پر بار گذشته خود، طبقه ویژه و خاصی را تشکیل دهند که در تاریخ ادب پارسی سابقه نداشت و مسیری را ترسیم و تعیین کنند که در نهایت، شعر پارسی را به وادیهای مبهم و ناشناخته کشاند. بررسی ادبیات عصر صفوی نشان می‌دهد که اکثر شعرای این دوره، برخلاف ادوار گذشته، نه حکیم بودند، نه فیلسوف، نه عالم، نه فقیه و نه عارف. آنها هیچ‌گونه مسئولیتی را در قبال مسائل اجتماعی و فرهنگی به شدت متشتت زمانه، احساس نمی‌کردند و در ارتباط با هیچ دین و آیین و گروه و فرقه و جریانی، خود را متعهد نمی‌دیدند و تنها با تکیه بر خیالات پیچیده و لفظتراشیها و مضمونهای مبهم خود، دفترها و دیوانهای متعددی را منتشر کردند که هرچند از جهت کمیت و حجم فوق العاده است، ولی چنان خالی از محتوا و مایه درخور توجه است؛ که در هیچ دوره‌ای از ادوار شعر فارسی سابقه نداشته است.

یکی از علت‌های اساسی این بی‌مایگی شعر این دوره را باید مهاجرت عده کثیری از شعرای این عصر به هندوستان دانست. این مهاجرت دسته‌جمعی باعث شد که این شعرا به کلی با فرهنگ گذشته و حال خود قطع رابطه کنند و قدم به اقلیمی بگذارند که از نظر زبان و فرهنگ، از هر جهت با آنان بیگانه بود.

از زمانی که حاکمان صفوی بازار شعر و شاعری را در دربارهای خود از رونق انداختند و دست مدیحه‌گویان از خوانهای گسترده و خلعت‌ها و جوایز و دیگر مزایای آنها کوتاه گردید، شعرا به سرعت به دستگاههای مجلل و پررونق پادشاهان تازه به دوران رسیده گورکانی و بایری هندوستان- که به شعر و شاعری اهمیت فراوان می‌دادند- متوجه شدند، تا مکتب و منزلت از دست رفته خود را بازیابند و با گفتن مدح و منقبت پادشاهان تیموری تبار و گرفتن جوایز بی‌حد و حساب از آنها، روش معمول شعرای پیشین را تجدید نمایند.

از سال ۹۳۲ ق که مصادف است با تشکیل سلسله گورکانیان هند، وضع زبان و ادبیات فارسی در آن سرزمین صورتی دیگر به خود گرفت. از این تاریخ تا مدتها بعد، فارسی به صورت زبان رسمی دربار هند و زبان سیاست و ادب و شعر درآمد و دیری نگذشت که شاعران بسیاری از میان مردم آن سامان برخاستند.

پادشاهان این دیار، به شعر و ادب فارسی علاقه تمام می‌ورزیدند و حتی به زبان فارسی هم شعر می‌سرودند. بابر خود شاعر بود و پسرش همایون نیز شعر می‌سرود و نوه‌اش اکبر هم هرچند از سواد بی‌بهره بود، اما به تاریخ و لغت و شعر علاقه داشت.

شاه جهان و دارا شکوه، پسرش به شعر و ادب علاقه داشتند و با صوفیه و عرفا معاشرت می‌کردند. جهانگیر و ملکه‌اش، نورجهان، نیز به شعر علاقه‌مند بودند و حتی نورجهان بیگم خوش ذوق بود و قریحه انتقادی خوبی داشت. در این باره نوشته‌اند: یکی از شعرا به نام ابو طالب کلیم هر شعری بر این ملکه عرضه می‌کرد مورد انتقاد واقع می‌شد و نورجهان بر اکثر شعرهایش اعتراض می‌کرد. روزی طالب را این بیت به خاطر رسید و به تصور اینکه بر او اعتراض نخواهد شد به خدمت بیگم فرستاد:

ز شرم آب شدم آب را شکستی نیست به حیرتم که مرا روزگار چون بشکست

و بیگم در زیر بیت نوشت: «یخ بست و شکست» (فراقی ۱۹۵۸: ۴۹۰).

در هر صورت این پادشاهان و شاهزادگان و امرا با علاقه سرشار به شعر فارسی و تشویق‌های گوناگون و زرفشانیهای پیاپی در مقدم

شاعران و حتی منشیان و نویسندگان پارسی‌گوی، باعث شدند که آنها از مراکز مختلف ادبی ایران، به‌ویژه از شهرهایی مانند شیراز، کاشان، اصفهان، تهران، تبریز، و همدان بازار بی‌رونق ایران را رها کنند و به هندوستان روی آورند. ادوارد براون در این باره می‌نویسد:

«تشویق همایون و اکبر و جانشینان آنها تا عهد اورنگ زیب و همچنین نجبا و بزرگانی از قبیل بیرام خان و پسرش عبد الرحیم، عده کثیری از شعرای ایرانی را به سوی خود جلب کردند و ادبای ایرانی در هندوستان عزت و افتخاری یافتند که در وطن خویش از آن محروم بودند» (براون ۱۳۶۶: ۴/۱۵۵).

به‌رحال انگیزه‌هایی از قبیل کسب مال و رسیدن به عزت و احترام، موجب می‌شد تا بسیاری از شاعران این زمان راه مهاجرت به نواحی دیگر را در پیش گیرند. سختگیریهای متعصبانه دولت عثمانی و شیعه‌آزاری آنها که «چهل هزار نفر اتباع خود را به جرم همدستی با قزلباشان شیعه متهم ساخته و در یک روز همه را به دیار عدم فرستادند» اجازه نمی‌داد که این مهاجران نیم‌نگاهی به آن دیار داشته باشند؛ ولی ثروت بی‌پایان و آب و هوای سازگار و مطلوب موجب می‌شد شوق وافر شاعران را برای عزیمت به هندوستان در آنها تشدید نماید. این موضوع در شعر بسیاری از آنها بازتاب دارد. دلم را آرزوی هند خون کرد که خون بادا دل هند جگرخوار

(مشرقی)

حبذا هند کعبه حاجات خاصه یاران عافیت جو را

هر که شد مستطیع فضل و هنر رفتن هند واجب است او را

(فیاض)

طالب گل این چمن به بستان بگذار بگذار که می‌شود پریشان بگذار

هندو نبرد تحفه کس جانب هند بخت سیه خویش به ایران بگذار

(طالب آملی)

همچو شوق سفر هند که در هر سر هست رقص سودای تو در هیچ سری نیست که نیست

(صائب)

این مهاجرتها بیش از آنچه تصور می‌رفت برای بعضی از شعرا منافع داشت و «سیر ملک هند» بود که آنها را بلندآوازه و ثروتمند می‌کرد و این خود موجبات هجوم و ازدحام شاعران ایرانی را بدان دیار فراهم می‌آورد. ابو الفضل علامی در آیین اکبری از حدود ۵۵ شاعر که فقط منتسب به دربار اکبر شاه بودند نام می‌برد و این در حالی است که نام عده‌ای را هم از قلم انداخته است. با این کیفیت، عده زیادی از شاعران ایران آن دوره ساکن هندوستان شدند تا شکوه دربارهای پادشاهان گورکانی را رونق بیشتر بخشند و در برابر، از خوان گسترده آنها بهره گیرند.

این انتقال و تحول بی‌سابقه موجب شد که شعر پارسی روند سابقش را از دست بدهد و با قطع ارتباط از گذشته پربارش، در مسیری جدید قرار گیرد که تفاوت فاحشی با سابق داشت.

معمولاً- مجموعه عواملی که جریانهای ذهنی یک شاعر را تشکیل می‌دهد، مرکب است از فرهنگ عمومی، یعنی آگاهی شاعر از گذشته و حال در محیط دور و نزدیک او، درباره مسائل سیاسی، اجتماعی و اطلاعات دینی و فلسفی و... به اضافه فرهنگ شعری در زمینه الفاظ و معانی شعر و دیگر فنون مربوط به آن. این دو نوع فرهنگ در تلفیق با تجربیات خصوصی و شخصی و با بهره‌گیری از مایه‌های روحی و ذوقی شاعر، که شکل نهایی خود را بازمی‌یابند، در پرورش غنا و محتوای شعر نقش اساسی را به عهده می‌گیرند.

شعرای این دوره در ایجاد و خلق آثار هنری خود، بنا به عللی که پیش از این تا حدودی به آن پرداخته شد، از برخورد و تماس با جریان اول به دور ماندند و تمام هنر و توان خود را بر دو مورد اخیر، یعنی فرهنگ شعری و تجربیات شخصی، متمرکز کردند. از این رو داعیه شاعری در این دوره کاری بس آسان شد که حتی از هر فرد عامی نیز برمی آمد و عطار، بقال، قصاب و گروه کثیری که شایستگی ورود به این عرصه را نداشتند، به جمع شاعران این زمان پیوستند.

زرین کوب در این باره می نویسد: «بسیاری از شعرا در این عصر از محترفه و اهل کوی و بازار بودند؛ چنانکه آگهی تبریزی به سوزنگری منسوب بود و ظریفی تبریزی به خرده فروشی اوقات می گذرانید، فنایی در مشهد علافی می کرد، فقیری یخنی پزی می کرد و وصلی شیرازی از مطربی معیشت می نمود. امیر اصفهانی به دکان عطاری می نشست و بزمی قزوینی کفش دوز بود و حتی بعضی از این شعرا از خط و سواد نیز بی بهره بودند (در تذکره تحفه سامی، طبع رکن الدین همایون فرخ، شغل و حرفه شاعران این دوره فهرست شده است). رواج شعر در بین این طبقه موجب آن گشت که اسالیب قدما و الفاظ و عبارات خاص آنها رفته رفته متروک و منسوخ شود و ترکیبات و تعبیرات مخصوص عامه و اهل کوی و بازار در شعر رواج پیدا کند و تقلید و تتبع قدما جای خود را به سعی در استخراج مضامین تازه و ایجاد معانی بی سابقه دهد و این شیوه که نزد امثال امیر خسرو دهلوی و باباغانی وضع معتدلی داشت، در بین صاحب ذوقان این دوره به افراط کشید و سبک موسوم به هندی را به وجود آورد» (زرین کوب ۱۳۶۱: ۲۵۵).

همچنین درباره حیدر کلیچه پز نوشته اند که وی اوایل به کلیچه پزی اوقات می گذرانید و بعد از آن میل شاعری کرد و شعر بسیار گفت؛ چون عامی بود و اکثر سخنان خود را نمی فهمید، این مطلع را حسب حال خود گفت:

چنان طوطی صفت حیران آن آینه رویم که می گویم سخن اما نمی دانم چه می گویم

(بیک آذر ۱۳۳۴: ۷۶۳، پانوش) اما باید دانست که پیش از این، شعرا از چنین وضعی برخوردار نبودند و هنر شاعری حساب و کتاب خاص خود را داشت؛ چنانکه نظامی عروضی در چهارمقاله نوشته است:

«شاعر باید در انواع علوم متنوع باشد و در اطراف رسوم مستطرف تا بتواند هر علمی را در شعر به کار گیرد همان گونه که شعر در هر علمی به کار می شود» (نظامی عروضی ۱۳۶۴: ۴۷). استفاده از انواع علوم و معارف و فرهنگها بود که در واقع آن عظمت و جاودانگی را برای شعر گذشته ما به ارمغان آورد؛ اما در این دوره تقریباً می شود گفت که شعرا از هیچ علمی بهره ای نداشته اند و کمتر شاعری پیدا می شود که معرفتی را چاشنی شعر خود کرده باشد. صفا نیز در این باره می نویسد: «شعرا این دوره همگی درس خوانده یا از خاندانهای دانش و ادب نبودند... چنانکه میر الهی همدانی شاعر صاحب دیوان مشهور، مدتی در اصفهان قهوه چی بود و زکی همدانی از شاعران نامدار عهد خود با دیوانی قریب به پنج هزار بیت به نعلگری اشتغال داشت» (صفا ۱۳۶۳: ۵/۵۱۲).

بنابراین با این وضعیت، این قبیل شاعران چگونه می توانستند حامل رسالت و مسئولیتی باشند که درخور یک شاعر واقعی است آنگونه که حکیم نظامی، سخن سالار شعرای عراق عجم و مقلد عدّه زیادی از شاعران این دوره، در مخزن الاسرار بی مانندش درباره رسالت شاعری می گوید:

بلبل عرش اند سخن پروران باز چه مانند به آن دیگران

پرده رازی که سخن پروری است سایه ای از پرده پیغمبری است

پیش و پسی بست صف کبریا پس شعرا آمد و پیش انبیا

(نظامی ۱۳۴۳: ۴۱)

بی توجهی به فرهنگ عمومی و گذشته در سطح گسترده، به خصوص در نظر نداشتن فرهنگ سازنده و مسئولیت آفرین اسلام و تشیع، ضایعه بزرگی بود که گریبانگیر شعرای این روزگار شد و ضربه ای بزرگ و جبران ناپذیر را به شعر فارسی وارد کرد که اگر

چنین نمی‌شد، قطعا شعر پارسی در این عهد از کیفیتی متعالی برخوردار می‌شد و در مسیری دیگر قرار می‌گرفت. عدم آگاهی از مسائل تاریخی و سیاسی و اجتماعی و حتی مسائل مذهبی و بی‌تفاوتی نسبت به بیشتر امور، از روشن‌ترین مشخصه‌های شعر در این دوره است که آن را در همه آثار شعری این دوره می‌توان دید؛ چنانکه رمزی کاشانی از شعرای قرن یازده می‌گوید:

آنم که نه حاصلی نه کشتی دارم نه کار به کار خوب و زشتی دارم
(نصرآبادی ۱۳۱۷: ۳۷۲)

بنابراین، شاعر این دوره بی‌حساب و کتاب، هرچه را فراچنگ خود می‌آورد به نظم می‌کشید، خواه در افواه عموم باشد یا حاصل سرزمینهای دور و دست‌نیافتنی خیال خویش که معمولا در پرتو نشئه شدن از تریاک و دیگر مخدرها و مفرحهای افیونی به دست می‌آید.

ضایعه آنقدر بزرگ و اسفناک است که حتی شاعر نسبت به مفاهیم مثلا- ابتکاری و خیالپردازانه و شاعرانه خود نیز بی‌توجه و بی‌اعتماد است. نصرآبادی در تذکره معروف خود می‌نویسد: زلالی خوانساری روزی به قهوه‌خانه آمده مسوده اشعار در دست داشت، به دست ملا غروری شیرازی داد، این بیت را که در تعریف براق برابر یک دیوان شعر است خط باطل کشیده بود:

ز جستن جستن او سایه در دشت چو زاغ آشیان گم کرده می‌گشت

ملا غروری پرسید چرا این بیت را خط باطل کشیده‌ای؟ گفت: بعضی یاران گفتند که معنی ندارد» (نصرآبادی ۱۳۱۷: ۲۳۰).

با این حساب هیچ تعجبی ندارد که شعرای این دوره به بیان مطالبی بپردازند که در شعر و ادب ما سابقه نداشته و اصولا شعر واقعی، خالی و مبرای از آن بوده است.

در اشعار شعرای این دوره وجود موضوعات بیخود، نامناسب و تفننی به وفور دیده می‌شود. پرداختن به مطالبی از قبیل معما، لغز، ماده تاریخ، تعریف و مذمت اسب و فیل و خط شخصی، عمارت، نعل خر، لب‌شکری، سر کچل و... از موضوعات عادی و طبیعی شعر این عصر است. کلیم کاشانی از شعرای معروف و مهم این دوره در تعریف از اسب گفته است:

همه اعضا از هم سبقت‌اندیش کفل دانست از پس ماندن خویش

(همان، ص ۲۲۱) و در مذمت آن:

خدايگانا اسبی که داده‌ای به رهی ز ناتوانی هرگز نرفته رو به نسیم

(همان، ص ۲۲۱)

در دیوان این شاعر، به غیر از غزلیات که بیان احوال و احساسات و آرزوهای نامنتهای اوست، مطالبی از قبیل تعریف از تفنگ و خنجر شاهجهان، تاریخ ترویج و فوت و تولد و مسافرت پادشاهان هند، به فراوانی یافت می‌شود و گویا وی اشعاری بهتر از دو بیت فوق نداشته است که توجه نصرآبادی را جلب کند.

تذکره‌های فراوان و دیوانهای متعدد شعرای این دوره حکایت از آن می‌کند که اصولا شعر برای شعرا چیزی در حد سرگرمی و تفنن بوده است و شاعران بیشتر وقت خود را صرف معماسازی و لغزپردازی و اختراع ماده تاریخ و غزلیات مبتنی بر خیالات اغراق‌آمیز و این‌گونه موضوعات بی‌معنی می‌کردند؛ چنانکه محتشم کاشانی در شش رباعی سعی می‌کند که جلوس شاه اسماعیل ثانی را به‌طور ماهرانه و عجیب و غریب استخراج نماید و قاضی بیضاوی (قتل ۹۱۰ ق) متخلص به «منطقی» معمایی دارد که از آن اسم «علی» کشف می‌شود.

جمعی که به خاک راه یکسان نشوند در روی زمین امیر و سلطان نشوند

با جمع اعالی چه نشینی منگر آنها که انیس زیر دستان نشوند

مقصود آن است که در کلمه «اعالی» الفها را که به زیر دست خود، یعنی بعد از خود، نمی‌چسبند در نظر بگیر. در این صورت از «اعالی»، «علی» می‌ماند (همان، ص ۲۲۶). این قاضی در اوایل به قدرت رسیدن شاه اسماعیل ثانی به جرم سنی بودن به قتل رسید. صاحب تذکره حزین درباره شاعران این زمان و این گونه کارهای نامعمول و نامعقول در شعر این دوره می‌نویسد: «اینها بی‌تمیزی را کتابی کنند و هرگز از افراط و تفریط مصون نمانند. صفحه صفحه ستایش بی‌موقع باطل و مقولات لاطائل و اجحاف و اعتساف را انشاء و رنگینی کلام پندارند و ژاژخایی را هنر فروشی و به هر که طبع غرضمندشان مایل باشد، هر کذب و غلو که توانند درهم بافند و از هر که معرض باشند خفض قدر او را نصب عین سازند... از کسی که در مدت عمر سه یا چهار بیت یا صد و دو صد بیت سرزده باشد، هر چند شایسته بود، شاعر نشود و در سلک این صنف معدود نگرده» (حزین لاهیجی ۱۳۲۴: ۸).

توضیح اینکه این تذکره شرح حال شاعرانی است که در نیمه اول قرن دوازدهم می‌زیستند و صاحب آن تذکره، یعنی حزین لاهیجی، از میان شعرای آن دوره صد نفر را انتخاب کرده و به شرح حال آنان پرداخته است. جالب است که در اشعاری که از این صد شاعر انتخاب و نقل شده است، نمی‌توانیم شعری بیابیم که در آن اسمی از پیامبر (ص) یا حضرت علی (ع) و یا دیگر ائمه برده شده باشد. همچنین تمام اشعار، از تأثیرات قرآنی و احادیث بزرگان دین مبرا است و اکثر این گزینشها تک‌بیتها یا رباعیاتی است که شعرا در عالم خواب و خیال و به تقلید از یکدیگر سروده‌اند. در این مجموعه تنها به نمونه‌هایی از شعر برمی‌خوریم که وجهه کم‌رنگی از عرفان و تصوف دارند؛ مثل این بیت که از شوکت بخاری نقل شده است و به نظر می‌رسد محور اصلی شعر، بیشتر مضمون ادبی است تا موضوع عرفانی:

غریق بحر وحدت جلوه کثرت نمی‌بیند به زیر آب نتوان دید موج آب دریا را

مصحح این تذکره نیز در مقدمه کتاب می‌نویسد: اشعار این تذکره شاهد صادقی است بر اینکه صنعت شعر و شاعری در عهد صفوی قوس نزول خود را تا آخر نقطه انحطاط و ابتدال پیموده و به جایی رسیده است که از میان چندین صد شعری که همه به سبک هندی ساخته و نقش‌بندی شده است، زیاده بر ده بیت شعر زبده و زیبا و همسنگ و همانند آنچه از قریح طباع غزل‌سرایان متقدم و متأخر به یادگار اندوخته‌ایم، آنجا نتوان یافت (الفت):

حزین لاهیجی ۱۳۲۴: ب.

علاوه بر اشعار مندرج در تذکره‌ها، دیوانهای شعر شاعران معروف این دوره نیز شواهد گویا و زنده‌ای است بر بی‌محتوایی شعر در این عصر.

دیوان وحشی بافقی پر است از اشعار احساسی و سوزناک عاشقانه‌ای که شاعر آنها بر اثر سوز و گداز دوری از معشوق یا معشوقه‌ها سروده است و حکایت آه‌های دردآلود و ناله‌های آتشین در همه‌جای آن به چشم می‌خورد؛ اما با وجود این، اشعار مندرج در آن دارای آنچنان مغز و محتوایی نیست که شاخص یک مرام فکری و طرز تفکر خاص اعتقادی شاعر باشد. در واقع عشقی که وحشی از تب و تاب آن به غزل‌سرایی نشسته است، از نوع مجازی است و حتی در بعضی از غزلیات، گستاخانه سخن از عشق پسران را نیز به میان آورده است.

از وفای پسران عشق مرا طالع نیست ورنه از من که در این شهر وفادارتر است

(وحشی بافقی ۱۳۶۶: ۱۷)

همچنین اصطلاحات به کار رفته در بسیاری از غزلیات این شاعر، مبین همین نوع عشق به این جنس خاص است.

طراز سبزه بر گلشن عذار خوش است همین است که گلشن به نو بهار خوش است

به یاد سبزه خطی گشت سبزه کن وحشی که سبزه سرزده اطراف جویبار خوش است

(همان، ص ۱۹)

یا:

می‌کهنه و نوخطی را طلب کن که حظ یابی از نوبهار جوانی

(همان، ص ۲۰)

درباره اخلاق و خلق و خوی این شاعر نوشته‌اند: همواره به شغل عشق و عاشقی می‌پرداخت و نرد محبت با نازنینان گل‌اندام می‌باخت. از اینجاست که کلامش چاشنی درد دارد و مستمعان را به تواجد می‌آورد. . . بعضی گفته‌اند که از دست معشوق خود شربت خوشگوار مرگ چشید (هندی ۱۳۳۶: ۵۶).

وحشی علاوه بر غزلیات، ترکیب‌بندها و رباعیاتی نیز دارد که بیشتر در شرح گله‌مندیها و از نوع ستایشنامه و فحشنامه و ماده تاریخ است. مثنویهای او نیز به علت روانی کلام و شورانگیزی خاص در نزد عامه مقبولیت پیدا کرده است؛ به‌خصوص مثنوی فرهاد و شیرین که نیمه‌تمام ماند و بعدها وصال شیرازی آن را تکمیل نمود. او در سرودن این چکامه‌ها و منظومه‌های زیبا، هدفی جز تسکین دل دردمند خویش نداشت و خود گفته است:

غرض عشق است و شرح نسبت عشق بیان رنج و عشق و محنت عشق

منم فرهاد و شیرین آن شکرخند کزو چون کوهکن جان بایدم کند

(بیک آذر ۱۳۳۴: ۲/۶۳۴) همچنین او هجوتنامه‌ای در هجو و بدگویی از شخصی به نام کیدی، از شاعران همدوره خود دارد. این هجوتنامه با این بیت آغاز می‌شود:

ای ننگ تمام کفش‌دوزان ضایع ز تو نام کفش‌دوزان

و از این بیت به بعد، بیان مطالب به صورت فحش و ناسزا و به کارگیری کلمات رکیک و پست و دور از قاعده شرع و اخلاق است. او در این هجوتنامه شخصیت واقعی خود را که در پس شعرهای زیبایش پنهان کرده بود، به کلی رو می‌کند و ماهیت حقیقی خویش را به نمایش می‌گذارد و تمام کینه‌ها و تیرگیها و زشتیهای درون را ناخودآگاه بیرون می‌ریزد.

در این دوره، مداحی پادشاهان، که در گذشته یکی از کارهای معمول شاعران بود، چندان رونقی نداشت و زمامداران این عصر، برخلاف سنت سلاطین پیشین، توجهی به تربیت شعرا و احسان و اکرام و نواخت آنان در قبال مدایح نداشتند و برعکس در منع آنان از سرودن و خواندن مدیحه مبالغه می‌کردند و فی‌المثل می‌گفتند: هیچ‌کس غیر از رسول اکرم (ص) و اولاد اطهار او-سلام الله علیهم اجمعین- درخور و سزاوار مدح نیست (امیری فیروزکوهی ۱۳۳۳: ۱۵). از این رو شعرا سعی کردند ممدوحان خود را در خارج از ایران بیابند و چنانکه دیدیم گروه کثیری از آنان راهی هندوستان شدند و بعضیها هم که نتوانستند این راه طولانی را طی کنند، با فرستادن قاصد و پیغام کوشیدند تا از این قافله عقب نمانند.

از جمله این کسان، شاعر معروف، محتشم کاشانی است که چون به علت دردپا نتوانست به آن سامان برود و از این موقعیت استفاده کند، پسرش را به‌عنوان نماینده، با مدایحی در مدح پادشاهانی که فقط آوازه بخشش وصیت نواخت آنان ایران را پر کرده بود، نزد آنان فرستاد و دست آخر جان فرزند را هم بر سر این کار گذاشت. البته او در مدح پادشاهان دیار خود نیز مناقب مبالغه‌آمیز دارد؛ چنانکه در دیوان او شاهد مدایحی هستیم که در آنها حاکمان جهل و ظلم، غیر منصفانه ستایش شده‌اند؛ مانند این ابیات از قصیده‌ای که در مدح شاه تهماسب گفته است:

امن و امان عالم کون و فساد راست آن خسرو زمین و زمان تا ابد ضمان

خواهد نهاد غاشیه در مدت حیات آن شهسوار بر کتف آخر الزمان. . .

(محتشم ۱۳۴۴: ۱۵۰) او در جایی دیگر از این قصیده پری خان خانم، دختر شاه تهماسب، را این‌گونه وصف می‌کند:

زهر زهادتی که نداشت روزگار شهزاده‌ای به طاعت و تقوای او نشان

مریم عبادتی که سزد گر سپهر پیر سجاده‌اش به دوش کشد همچو کهکشان
 بلقیس روزگار پری خان که روزگار از صبر بر مراد خودش ساخت کاروان
 (همان، ص ۱۵۱)

و در آخر همین قصیده از دل سیاه و کور این پادشاه لئیم و تاریک قلب، این گونه تصویری را ترسیم می‌کند:
 منت خدای را که دل شاه دین‌پناه آینه است و نیست در او صورتی نهان
 یا رب به صفدری که اگر اتصال شرق خواهد به غرب واسطه برخیزد از میان
 کز بهر استقامت دین ساز متصل این سلطنت به سلطنت صاحب الزمان
 (همان)

البته در طول این دوران در میان زمامداران گاهی نیز به دوستانداری از شعر و تشویق‌کنندگان شعرا، مانند شاه عباس برمی‌خوریم که چندان هم از مدح بدشان نمی‌آمد و نسبت به مداحان خود توجه می‌کردند و هرچند سیاست اقتضا می‌کرد که مدح ائمه (ع) را به‌طور جدی مطرح کنند، به مدح درمورد خود نیز اهمیت می‌دادند؛ چنانکه قصیده‌های نورالدین اصفهانی متخلص به نوری در مدح شاه اسماعیل ثانی است؛ اما باید دانست که در آن زمان تعداد این قبیل افراد معدود در مقابل خیل عظیم تشویق‌کنندگان هندی بسیار کم بود، درحالی‌که ثروت و سخاوت‌مندی آنها را نیز نداشتند؛ چنانکه آقا صفی صفا هندی از این وضع گله کرده و در ساقینامه خود گفته است:

بیا ساقی از احتیاجم برآر وزین کشور بی‌رواجم برآر

به هندم رسان خوش در آن مرزوبوم به ویرانه تا کی نشینم چو بوم
 به ملک عراقم چو گنجی به خاک و یا موم در آتش تابناک...

(صفا ۱۳۶۳: ۴۹۲/۵) شایان ذکر است که از زمان شاه تهماسب تا زمان شاه عباس یکی از شاعران پرکار به نام ضمیری اصفهانی و معروف به «خسرو ثانی» مورد عنایت پادشاهان بود، اما نه به علت هنر شاعری‌اش، بلکه از آن روی که رمالی می‌دانست و «رمال خاصه» دربار بود.

بعضی از این شعرا نیز برای دریافت صله و کسب جوایز به سوی دیگر صاحبان ثروت و مکننت روی آوردند. نوشته‌اند که نظیری نیشابوری که به سبب استادی و تقدم در سخنوری و نیز به یاری ثروتی که از راه بازرگانی و صله‌های جزیل خانخانان و اکبر شاه و شاهزادگان فراهم آورده بود، ممدوح شاعران عهد خویش گردید. او خانه‌ای فراخ بنیاد در احمدآباد گجرات بنا کرد «و در آنجا شاعران و زائران را می‌پذیرفت و با آنان مصاحبت و مجالست می‌کرد» (بیک آذر ۱۳۳۴: ۷۱۱ به بعد). همین نظیری در چاپلوسی و تملق‌گویی ید طولی داشت و دامنه این کار را به آنجا کشید که به خود جرئت داد دستخط شاه را با آیات قرآن یکی بداند و آن را همانند کتاب آسمانی بیوسد:

ناگاه در آمد ز درم بانگ که گویند فرمان طلب آمده از شاه فلان را

بی‌کفش و عمامه به در از خانه دویدم نی کرده قبا در بر و نی بسته میان را

تا حاکم دیوان و بلد بود رسولم دیدم همه‌جا مژده‌دهان مژده‌رسان را

اصحاب حسان مصحف از اصحاب ستانند بگرفتم از احباب به تعظیم نشان را

بوسیدم و بر فرق به تسلیم نهادم بگشادم و بر ناصیه سودم رخ آن را

می‌دیدم و می‌سودم از آن سرمه نظر را برخواندم و لیسیدم از آن شهد زبان را

(شبلی نعمانی ۱۳۳۴: ۱۱۶/۳)

این شاعر که از طریق شاعری عواید و درآمدهای هنگفت داشت، امیرانه زندگانی می‌کرد و در عداد امرا شمرده می‌شد؛ بدین جهت تا دم مرگ از شغل مداحی دست برداشت (بیک آذر ۱۳۳۴: ۷۱۶).

از این قبیل سروده‌ها در اشعار دیگر شعرای این عهد به وفور یافت می‌شود. سعیدی اردستانی در قصیده‌ای که در مدح شاه عباس سروده، گفته است:

ای به صد معنی ز شاهان جهان برتری بر تو شاهی ختم و بر خیر البشر پیغمبری
می‌نمی‌گویم نبوت یا امامت لیک هست حسن خلقت احمدی، آثار طبعت حیدری

(نصرآبادی ۱۳۱۷: ۲۸۳) شعرایی هم بودند که از طریق دیگر جوایز را از چنگ شاهان صفوی بیرون می‌آوردند.

فدایی یزدی از شعرای عهد شاه تهماسب و شاه اسماعیل دوم، که بیشتر اشعارش در مدح ائمه و پیشوایان دین و خود نیز مردی مذهبی بود، گویند پیوسته کارش این بود که چکامه تقدیم شاهان صفویه می‌کرد و صله می‌گرفت و بی‌درنگ به عتبات و حج بیت الله سفر می‌کرد و سال دیگر باز این کار را تکرار می‌کرد (بیک آذر ۱۳۳۴: ۷۱۱/۲).

در هر صورت، شاعران تمایل خود به مداحی پادشاهان را به صورتهای گوناگون نشان دادند و حتی صائب تبریزی، که در دیوان او از مدح و منقبت شاهان چندان خبری نیست - به قول شبلی نعمانی - در دربار شاه جهان خود را به مناصب و القابی مفتخر کرد و در مدح ظفر خان، از امرای معروف تیموری که شخصی اهل فضل و هنر بود و در این فن شاگردی صائب می‌کرد، قصاید زیادی را به نظم آورد؛ چنانکه قصیده‌ای سروده است با این مطلع:

کلاه گوشه به خورشید و ماه می‌شکنم به این غرور که مدحتگر ظفر خانم...
(شبلی نعمانی ۱۳۳۴: ۱۶۱/۳)

همین‌طور وقتی سلیمان صفوی بر تخت نشست، صائب قصیده‌ای گفت و تقدیم داشت، با این مطلع:

احاطه کرد خط آن آفتاب تابان را گرفت خیل پری در میان سلیمان را
(همان، ص ۱۶۲)

و بدین‌سان بازار بی‌رونق مداحی موجب می‌شد که شعرا به گونه‌های بسیار نامناسب، ماهیت خود را بروز بدهند و به واسطه عدم تقاضا از جانب شاهان و میل در تقرب به دستگاههای آنان، حاضر شوند بر هرآستانی سر فرود آرند و به خاطر لقمه «نان و حلوایی» به هرذلت و خواری تن در دهند و به مدح هرکس و ناکسی زبان بگشایند. به نظر می‌رسد مدح و منقبت ائمه (ع) از جانب شاعران این زمان نیز بیشتر بدین سبب بوده است که سلاطین و زمامداران آن عصر، طالب این گونه اشعار بودند و سرایندگان برای آب و نان، با افتخار به این دریوز گیها، از آن غافل نمی‌شدند؛ چنانکه وحشی بافقی خطاب به یکی از امیران می‌گوید: به خدا کز پی گدایی نیست اینکه مدح تو می‌کنم تکرار

از در مدح و زیور نامت می‌دهم زیب و زینت اشعار

چون نگویم گدا نیم؟ هستم شاعران را گدایی است شعار

خاصه زینسان گدایی که گدا زان شود صاحب ضیاع و عقار

(وحشی بافقی ۱۳۴۷: ۵۶)

و وقتی این «ضیاع و عقار» فراهم نمی‌شود، روی به جانب دیگر می‌کند و می‌گوید:

المنته لله که ندارم زر و سیمی کز بخل خسیسی شوم از حرص لثیمی

شغلی نه که تا غیر برد مانده فله باید ز پی جان خود افروخت جحیمی

(همان، ص ۸۹)

این روش منحصر به یک و یا چند نفر نیست و رواج آن در بین شعرا عمومیت داشت؛ چنانکه بیشتر قصاید طالب آملی هم در مدح حاکمان و امرای زمان خویش است. محتوای این قصاید، بیان توصیفات چاپلوسانه و مبالغه‌های دروغینی است که برای نزدیکی با آنان و برخورداری از مواهب دربار ردیف شده است. او برای رسیدن به این مقاصد، در نهایت ذلت و خواری، از بوسیدن پای قاصد فلان‌امیر نیز ابایی ندارد (نک: مقدمه دیوان طالب آملی)، و برای نیل به هدف، همه چیز را فدای آن می‌کند و کار را به جایی می‌کشاند که شیدا از شاعران همعصر او در ذمّش می‌گوید:

شب و روز مخدومنا، طالبا پی جیفهٔ دنیوی در تگک است

مگر قول پیغمبرش یاد نیست که دنیاست مردار و طالب سگ است

طالب که از جمله شعرای بااستعداد این دوران بوده و در تذکرهٔ میخانه دربارهٔ او آمده است: «آن قدر اهلیت و استعداد که با اوست با دیگری در این ایام نیست»، از همان ابتدا رو به جانب مداحی آورد و تا مدت‌های مدید در این کار مشغول بود. در تذکرهٔ آتشکدهٔ آذر آمده است: «قدیم‌ترین شعر مستندی که از او به ما رسیده، رباعی ذیل است که هنگام تولد اسماعیل میرزا سروده و با سرودن آن، نخستین تلاش خود را در سروسامان دادن زندگی خویش آغاز کرد»: شاداب شو ای دهر که شد سرّ کمال از جلوهٔ حسن یوسفی مالامال

و ز بهر احاطهٔ فضایل گردید تاریخ تولدش محیط الافضال

(بیک آذر ۱۳۳۴: ۲/۸۷۲)

این شاعر مستعد در بسیاری از علوم عصر خود دست داشت و قبل از بیست سالگی هندسه و منطق، هیئت، حکمت، فلسفه و خوشنویسی را فرا گرفته بود و از این علوم در شعرش نام برده است:

پا بر دومین پایهٔ اوج عشراتم و اینک عدد فتم از آلف زیاد است

بر هندسه و منطق و بر هیئت و حکمت دستی است مرا کش ید بیضا ز عباد است

این جمله چو طی شد نمکین علم حقیقت کاستاد علوم است و بر این جمله مزاد است

تیر حکمی چون به کمان آورم، اول بر طبع فلاطون الهیم گشاد است. . .

(طالب آملی ۱۳۴۶: بخش قصاید)

با وجود این در شرح احوال او نوشته‌اند: در او ان شباب به شرب می عادت داشت و در مسافرت به هند گرفتار اعتیاد افیون شد و در این امر به قدری افراط می‌ورزید که قوای جسمانی خود را به کلی از بین برده بود (طالب آملی ۱۳۴۶: مقدمه، ۱۵) و پس از اختلال حواس در سال ۱۰۳۵ یا ۱۰۳۶ ق درگذشت. صفا در این باره نوشته است: تصور می‌رود که این اختلال حواس اگر حقیقت داشته باشد نتیجهٔ مداومت در استعمال معجون افیون‌دار بوده باشد و طالب هنگامی که قرار بود به پیشگاه جهانگیر معرفی شود، از این مفرح افیونی خورده بود و نتوانست در برابر عنایتهای شاهانه کلمه‌ای بر زبان آورد (بیک آذر ۱۳۳۴: ۸۷۰).

شبلی نعمانی هم دربارهٔ زندگی طالب آملی نوشته است: «طالب در شهرهای لاهور، اگره، ملتان و دهلی به وضع رندانه می‌زیسته و از خرمن حسن خوشه چینی می‌کرده است و خوشبختانه شاهدان و مه‌طلعتان نیز به این شاعر غزل‌سرا علاقه پیدا کرده و نرد عشق با او می‌باختند. . .» (شبلی نعمانی ۱۳۳۴: ۳/۱۳۹)

غزالان ملتان به نیرنگ‌سازی که بندند به غمزه دست و زبانم

نگاران سر هند در نقشبندی که سازند دل غرق خون نافه‌سانم

(طالب آملی ۱۳۴۶: ۲۷ مقدمه) او همچنین در تعریف از همسر خود گفته است:

زنی دارم از دودمان اصیل به اندام نازک به صورت جمیل

(همان، ص ۳۷)

او در اواخر عمر با بروز بیماریهای گوناگون مثل آبله و تبهای حادّ که دایماً با جسم نحیف او در مبارزه بودند مواجه شد و از ادامه خدمت در دربار بازماند و به انزوا و ریاضت روی آورد تا آنکه به واسطه این بیماریها مرگ او فراهم آمد و روی در نقاب خاک کشید. در دیوانش اشاراتی به تغییر و تحول حالات وی در آخر عمر شده است:

دارم سر آنکه باقی عمر در خلوت و انزوا نشینم
بر باد دهم ذخیره جاه و زخرمن فقر خوشه چینم
بیرون روم از جوار مردم همسایگی خدا نشینم
(همان، ص ۱۱۵)

اما به قول سعدی:

در جوانی پاک بودن شیوه پیغمبری است و نه هرگیری به پیری می شود پرهیزگار

تنها «طالب» نبود که معتاد و گرفتار به این گونه شد، بلکه شیوع این عوارض در بین شعرا عادی و طبیعی بوده است. نصرآبادی ذیل احوال ملا- مخفی رشتی می نویسد: «ملا- مخفی رشتی عادتاً به کوکنار داشت، هنگام جوش کیفیت و خمار، کمال نمک داشته است و از ندمای مجلس امام قلیخان حاکم فارس بود. سه پایه طلایی جهت کوکنار او ساخته و در میان مجلس می گذاشتند و ملا در کمال نمک و لطف می نشست و خان از شوخیهای او محظوظ می گردید» (نصرآبادی ۱۳۱۷: ۲۷۹).

میرزا تقی الدین کاشی درباره فرقتی جوشقانی (م ۱۰۲۵ ق) نوشته است: «... الحال مدتی است که از مراتب ترقی افتاده، هرروز چهل مثقال، بلکه بیشتر فلونیا می رساند؛ لهذا شعله طبعش فی الجمله فرونشسته، چنانکه مدتی است که از نهال فکرش گل تازه سیراب سر نزده...» (کاشانی: ۴۶). وی سرانجام نیز در اثر مبالغه در استعمال این ماده افیونی در گذشت. بیت زیر نیز حکایت از آن می کند که صائب، بزرگترین و تواناترین شاعر این دوره نیز از مفرح افیونی تریاک استفاده می کرده است: صائب آن کیفی که مخموران نیابند از شراب در طلوع نشئه تریاک می جویم ما

باده گساری و شرابخواری نیز از کارهای معمول این طبقه شریف بوده است و تعدادی از آنها از افراط در نوشیدن این مایع مسکر به دیگر سرای شتافتند و چنانکه اشاره شد «گویند وحشی بافقی در مجلس باده پا به عالم بقا نهاد». همچنین بوده اند شعرای «استوار اعتقادی» که حتی در بزم عیش شاهان شرکت می کردند و مزه مجلس آنان می گشتند.

کوثری همدانی از سادات همدان و شاعر قرنهای دهم و یازدهم، از این گروه است. «گویند روزی شاه عباس در مجلس خود به ساقی اشاره کرده تا کوثری را شراب دهد و او گفت:

به سر علی من نمی خورم. شاه گفت: به سر من بخور. شاعر برآشف و گفت: من می گویم به سر علی نمی خورم، او می گوید به سر من بخور. من تو را از مرتضی علی دوست تر خواهم داشت؟» (نصرآبادی ۱۳۱۷: ۳۷۹). صائب تبریزی وقتی در اواخر ماه رمضان فرمانی از جانب سلطان صاحبقران بر منع شراب و آزار میخوارگان صادر می شود، با نگارش نامه ای خواهان از میان برداشتن آن «بیداد» می گردد (امیر فیروز کوهی ۱۳۳۳):

(۴۴). اینها نمونه‌هایی مختصر از مفاسد فراوانی است که در این روزگار در میان شاعران و طبقات دیگر ریشه دوانیده و آنها را از هرطرف احاطه کرده بود.

از دیگر مختصات بارز شعرای این دوره زیاده‌گویی در شعر و توجه محض به کیفیت شعری است. شبلی نعمانی در شعر العجم ذیل احوال صائب می نویسد: میرزا بی‌نهایت کثیر الکلام و بدیهه‌گو بوده است. او در برهانپوردکن بود که یک قصیده شصت بیتی هنگام چاشت گفت و خود در کیفیت نشئه این قادر الکلامی چنین می سراید:

همین قصیده که یک چاشت روی داد مرا ز اهل نظم که گفته است در سنین و شهور

(شبلی نعمانی ۱۳۳۴: ۱۶۶/۲)

و وقتی یکی از شاگردان او مصرع مهملی را پیش کشید که بر آن مصرعی دیگر ضمیمه نماید و آن مصرع این بود،

«از شیشه بی می می بی شیشه طلب کن»،

صائب فوراً گفت:

«حق را ز دل خالی از اندیشه طلب کن.»

شاپور تهرانی، شاعر قرن یازدهم هجری، وقتی هنوز بیست و اندی از سالهای حیاتش سپری نشده بود، به قول دوستش تقی الدین اوحدی، دیوانی نزدیک به ده هزار بیت فراهم آورده بود؛ هرچند بسیار کم سخن می گفت و به میل خود سخن آغاز نمی نمود! (همان، ص ۱۶۷).

در این زمان شاعری به نام غواص یزدی وجود داشت که روزی پانصد بیت شعر می گفت و تا قریب نود سالگی کار او همین بود. وی چهل سال قبل از فوت خود گفته است:

ز شعرم آنچه حالا در حساب است هزار و نهصد و پنجه کتاب است

این گوینده عذیم النظیر که به قول قائم مقام «سلسله القول» داشته است، کتابهای روضه الشهداء، قصص الانبیاء، تاریخ طبری، کلیله و دمنه و ذخیره خوارزمشاهی را به نظم در آورده بود؛ ولی با این همه تقی الدین صاحب تذکره تقی الدین از تمام گفته‌های این شاعر فقط همین مطلع را قابل ضبط دانسته است:

گر نه هر دم ز سر کوی توام اشک برد عاشقیها کنم آنجا که ملک رشک برد

(اقبال: ۱۳۴۵: ۲۰)

دیگر اینکه شاعران در تدوین دیوانها و سروده‌هایشان به آثار گذشتگان و حتی هم‌عصران خود چشم دوخته بودند و در خلق شعر، آن آثار را مطمح نظر قرار می دادند. این نوع توجه و اقبال که در میان شاعران بسیار گسترده بود، اغلب ظاهر آثار را دربر می گرفت. اکثر قریب به اتفاق شاعران این عصر رسالت خود را در این می دیدند که با تقلید صرف، پای جای پای نام‌آوران شعر پارسی بگذارند، تا از این رهگذر خود را همانند شاعران بزرگ ادب پارسی جلوه دهند. البته هیچ هنری در پیدایش و ظهور خود از مجموعه جریانهایی که در حوزه تاریخی و اجتماعی آن هنر وجود دارد، نمی تواند بی بهره باشد و شعر نیز مانند دیگر هنرها، بلکه به علل خاصی بیشتر از دیگر رشته‌های هنری، بی نیاز از کوششهای گذشتگان نیست؛ ولی پیروی و تتبع شاعران این دوره، که روش آنها به سبک هندی معروف است، نه از جهت محتوا و اسلوب و سبک شاعری بوده است و نه از جهت فکر و اندیشه و یا مذهب و مرام گویندگان پیشین، بلکه بیشتر از این روی بوده است که ادعا کنند شاعرانی همسنگ و همراز کسانی همچون سعدی، حافظ، نظامی، امیر خسرو، جامی و دیگران هستند و قادرند که همانند آنها غزلها، مثنویها و قصاید ثمین و دیوانهای شعر حجیم داشته باشند؛ ولی کمتر کسی از آنها توانست حسن معنی و زیبایی لفظ را همانند بزرگان گذشته جمع و ارائه کند. عده معدودی هم که مانند صائب و عرفی و طالب و نظیری و کلیم و فیضی در این خصوص موفقیت‌هایی کسب کردند، با دیوانهای و اسالیب قدما آشنایی اصولی داشتند و به صرف ذوق و قریحه شعر نمی گفتند، بلکه از آثار قدما نیز به نحو اصولی استفاده می کردند و آن را در شعر خود به کار می گرفتند (زرین کوب ۱۳۶۱: ۲۵۶).

در تقلید از اثرهای معروف گذشتگان، استادانی چون خاقانی، انوری، ظهیر فاریابی، کمال الدین اسماعیل در قصیده، و بزرگانی چون حافظ، سعدی، مولوی، نظامی، امیر خسرو دهلوی و جامی در غزل‌گویی و مثنوی‌پردازی محل توجه بودند. بعضی شعرا هم در جواب اکثر شعرای متقدم و معروف، دیوانهای متعددی داشتند؛ مثل ضمیری اصفهانی (ف ۹۷۲ ق) که تقی الدین کاشی درباره

کلیات او نوشته است: اسامی بعضی از غزلیات و مثنویاتی که در جواب شعرا و غیر آن مرتب ساخته، و دواوین غزلش برین موجب است:

۱. سفینه اقبال، ۲. صورت حال، ۳. کنز الاقوال، ۴. عشق بی زوال، ۵. صیقل ملال، ۶. عذر مقال، ۷. قدس خصال، ۸. مجموعه اجلال. و در جواب شیخ مصلح الدین سعدی این دفاتر را از او نام برده است: ۱. طاهرات، ۲. صنایع، ۳. بدایه الشعر و نهایت السحر. همچنین عیون الغزال فی جواب خواجه حافظ، آینه جمال فی جواب بابا فغانی، معراج الآمال فی جواب مولانا جامی، انیس العیال فی جواب لسانی، معشوق لا یزال فی جواب امیر خسرو و حدود ده دیوان دیگر در جواب شعرائی که چندان مشهور نیستند. . . (کاشانی: ۳۴).

صائب بزرگ‌ترین شاعر معروف این دوره نیز حداقل در یکصد غزل از غزلیات خود از حافظ متأثر شده است و با استادی تمام در مقام جواب غزلهای «لسان الغیب» از عهده این کار برآمده است. او تا آنجا که توانسته از خصوصیات ممتاز شعر حافظ، مثل وزن، ترکیب کلمات و واژه‌ها، کاربرد اصطلاحات، محتوای عرفانی و دیگر محاسن ارزنده دیوان خواجه شیراز بهره برده است؛ به طوری که برجستگی شعر او در مجموع آثار شعری این دوره به نحو بارزی خودنمایی می‌کند و جذابیت شعرش از دیگران بیشتر است. صائب خود بر این تأثیر و برداشت معترف بوده و شوق و علاقه او در استقبال از دیوان حافظ در غزل زیر نمایان است.

ز خار زار تعلق کشیده دامن باش به هرچه می‌کشدت دل، از آن گریزان باش قد نهال، خم از بار منت ثمر است ثمر قبول مکن، سرو این گلستان باش

در این دو هفته که چون گل در این گلستانی گشاده روی تر از راز می‌پرستان باش
تمیز نیک و بد روزگار، کار تو نیست چو چشم آینه در خوب و زشت حیران باش
کدام جامه به از پرده پوشی خلق است بیوش چشم خود از عیب خلق، عریان باش
ز بلبلان خوش الحان این چمن «صائب» مرید زمزمه حافظ خوش الحان باش
(صائب تبریزی، ۱۳۳۳)

در این غزل که صائب به تقلید از حافظ و جواب غزل زیر سروده، تأثیرات شعر خواجه بزرگوار در آن به خوبی قابل مشاهده است:

اگر رفیق شفیقی درست پیمان باش حریف خانه و گرمابه و گلستان باش
شکنج زلف پریشان به دست باد مده نگو که خاطر عشاق گو پریشان باش
زبور عشق نوازی نه کار هر مرغی است بیا و نوگل این بلبل غزلخوان باش
طریق خدمت و آیین بندگی کردن خدای را که رها کن به ما و سلطان باش. . .
تو شمع انجمنی یک زبان و یک دل شو خیال و کوشش پروانه بین و خندان باش. . .
خموش حافظ و از جور یار ناله مکن تو را که گفت که در روی خوب حیران باش
(حافظ ۱۳۶۲: ۱۸۵)

در این غزل، وزن، قافیه، ردیف، تعداد ابیات، به کارگیری پاره‌ای از کلمات و قدری مضمون، مورد نظر و توجه صائب بوده است. در تقلیدات مفرط و بی حساب این دوره، به شعرائی برمی‌خوریم که در حد شگفت‌انگیزی در این کار مبالغه نموده‌اند؛ خصوصاً در مثنوی‌سرایی و بالاخص در پیروی از نظامی. شاعر این زمانه بدون درک مقام و مرتبه بلند روحانی و عرفانی نظامی، به متابعت از آثار زیبا و بی نظیر این سخن‌پرداز بزرگ، مثنویهای متعددی می‌سراید و بدون توجه به اینکه صاحب این آثار ارزنده در پی زحمات و ریاضتهای فراوان و در طول چله‌نشینیهای متعدد و عارفانه (نظامی ۱۳۴۳ ب: ۳۶)، توانسته به این مقام رفیع و عظیم دست یابد و می‌پندارد که مخزن الاسرار یا خسرو و شیرین یا منظومه‌های دیگر، نسخه‌هایی است که رونوشت از آنها به سادگی امکان‌پذیر

است. گاهی این جسارت و خودبزرگی بینی چنان وسیع است که شاعر احساس می‌کند می‌تواند در برابر هراتر برجسته نظامی، چندین اثر تقلیدی داشته باشد؛ چنانکه غزالی مشهدی (م ۹۸۰ ه ق) در تقلید از مثنوی مخزن الاسرار وی، چهار مثنوی به نامهای: نقش بدیع، شهد انوار، مرآت الصفات و آثار قدرت را ساخته است. مثنوی نقش بدیع او با این بیت شروع می‌شود:

بسم الله الرحمن الرحيم نقش بدیعی است ز کلک قدیم

و آغاز مخزن الاسرار نظامی با این بیت است:

بسم الله الرحمن الرحيم هست کلید در گنج قدیم

در قرن دهم هجری شاعر پرکاری به نام عبدی بیک نویدی شیرازی (م ۹۸۸ ق) می‌زیسته که در برابر هر مثنوی از خمسة نظامی دو مثنوی سروده است. او همچنین به تقلید از بوستان سعدی، بوستان خیال را در ده باب به همان وزن و سیاق تألیف کرده است. خود او می‌گوید:

اگر سعدی از نام بو بکر سعد خط شاهد نظم را کرد بند

کنون عبدی از نام تهماسب شاه سخن را زند بر فلک بارگاه

او چنان در تقلید از استادان پیشین اصرار می‌ورزید که بعضی از قسمتهای منظومه‌هایشان را بیت به بیت و قافیه به قافیه جواب می‌گفت؛ مثلاً نخستین بیتهای نظامی در هفت پیکر را به قول خود «تیمنا بانفاسه» قافیه به قافیه پیروی کرده است. نظامی هفت پیکر را با این بیتها آغاز کرده است:

ای جهان دیده بود خویش از تو هیچ بودی نبود پیش از تو

در بدایت بدایت همه چیز در نهایت نهایت همه نیز

و عبدی بیک چنین تقلیدی دارد:

ای که هستی نبود پیش از تو برده هر هست ره به خویش از تو

تا نهایت بدایت همه چیز چون بدایت نهایت همه نیز و همین کار را با هشت بهشت امیر خسرو و کمال نامه خواجه و سلسله الذهب جامی نیز کرده است. این شیوه، کار معمولی اکثر مثنوی پردازان این دوره است و کسانی امثال بدری کشمیری و زلالی خوانساری تألیفات فراوانی نظیر عبدی بیک دارند.

مقلدان این دوره در ایجاد آثار خود به سخنان هم‌عصران نیز عنایت خاص داشتند و هر نوع شعر اعم از غزل و قصیده و ترکیب و . . که مشهور می‌شد، بلافاصله مورد توجه شعرای آن زمان و دوره‌های بعد واقع می‌گردید. در این مورد نیز غزلیات و ترکیبات و مثنویهای زیادی بر جای مانده است؛ چنانکه در ساقینامه‌سرایی، این شیوه به شدت تعقیب شد و گویی رسم بر این بود، تا هر شاعر ساقینامه‌ای هم داشته باشد (نک: فخر الزمانی، ۱۳۴۰).

شعرا علاوه بر تقلید از قدما و متأخران به «برداشتن مضمون» و «انتحال» و مؤدبانه‌تر «توارد» نیز دست می‌یازیدند و این عادت زشت در میان شعرای عهد صفوی رواجی شگفت داشت و منحصر به یک یا چند تن نبود. وحشی بافقی در یک قصیده، پرده از این کار برداشته و از دست «ناشاعران دزد» به فریاد آمده است:

به ملک نظم بعضی می‌کنند از خسروی دعوی که شعر شاعران کهنه را سازند دیوانی

سراسر دزد ناشاعر تمامی پیش خود بر پا برابر مونس خاطر پس سر دشمن جانی

که در دم بر تو خوانند از طریق خودپسندی چو مضمونی ز نظم خود بر آن سنگین دلان خوانی

از آن دزدان ناموزون بی‌انصاف ناشاعر شد آن مقدارها بی‌قدر آیین سخندانی

از این نوع «تواردها» در آثار بعضی از شعرای معروف این دوره نیز یافت شده است. مثلاً بیت زیر که از سلیم تهرانی (م ۱۰۵۷ ق)

است.

صدا چگونه برآید که این سیه‌چشمان به سنگ سرمه شکستند تیشه ما را
در شعر صائب ردپایی از خود بر جای گذاشته است؛ آنجا که می‌گوید:
نماند ناله دل‌درد پیشه ما را به سنگ سرمه شکستند تیشه ما را
جایی دیگر سلیم دارد:

زینت ارباب معنی جوهر ذاتی بس است لاله در کوه بدخشان گر نباشد گو مباش
و صائب می‌گوید: شمع بر خاک شهیدان گر نباشد گو مباش لاله در کوه بدخشان گر نباشد گو مباش
خالی از لطف نیست که بدانیم سلیم تهرانی خود از شاعرانی است که در برداشتن مضمون از دیگران معروف بوده و شاعری درباره
او گفته است:

دخلی که نکردی به کلام الله است بیتی که نبرده‌ای تو بیت الله است
(صفا ۱۳۶۳: ۵/۵۶۵)

و خود سلیم که دیگران را همچون خود می‌پندارد، می‌گوید:
دیوان خرد به دست حریفان مده سلیم غافل مشو که غارت باغ تو می‌کنند
(همان، ص ۵۶۶)

وی مدعی بود که دیوان هیچ‌یک از معاصرانش از سخنان وی خالی نیست:
دیوان کیست از سخنانم تهی سلیم تنها نه بر من این ستم از دست صائب است
(همان، ص ۵۶۶)

در این دوره همچنین شاهد ادعاها و تفاخرات مبالغه‌آمیز و بیجای شعرا در حق خودشان هستیم. بسیاری از این سخنوران در غرور و
«خودنازی» و خودپسندی شهره دوره خویش و روزگاران بعد بوده‌اند؛ چنانکه قسمتهای زیادی از مطالب تذکره‌ها به این موضوع
اختصاص یافته است.

در تذکره مرآت الخیال آمده است: شیدا نیز مانند دیگر شعرای این عهد به تفاخر بیجا می‌نازد و خود را از دیگران برتر می‌داند:
ز شاعران شهنشاه کیست همسر من که از شعور ندانند شعر را ز شعر
ز شاعران چنین گر حساب برگیرند ز خاک روید شاعر به عرصه کشمیر
کدام شاعر و کو شاعر و کجا شاعر (نبرده‌اند) به اندیشه پیکر تصویر
(لردی ۱۳۲۴: ۹۳)

البته تفاخر در شعر و شاعری مختص به این دوره نبوده و در گذشته نیز رواج داشته است و غیر از مولانا جلال‌الدین بلخی که در
اشعار او هیچ شعری در این باب نمی‌توان یافت، دیگر سخنوران بزرگ، کم‌وبیش به آن پرداخته‌اند و حتی خواجه شیراز از این نظر
در حد بالایی از مبالغه و غلو قرار داشته است؛ اما لطافت بیان و زیبایی ذوق و اندیشه و محتوای غنی و پرمایه شعر این سخن‌پرداز
قرن هشتم چنان چشمگیر و دلنشین است که امکان گرفتن هر نوع خرده‌ای را بر او سلب می‌کند:

سخن‌گفتی و در سفتی بیا و خوش بخوان حافظ که بر نظم تو افشاند فلک عقد ثریا را
اما در روزگار صفوی ادعاهای نادرست و بی‌مورد از لوازم شعر و شاعری محسوب می‌شد و هرکسی سعی می‌کرد که برتری
شعرش را نسبت به دیگران و حتی گذشتگان اثبات کند.

عرفی از جمله شعرای معروف این دوره است که طبیعتاً مغرور و خودخواه بود و اکثر به نام و نسب خود فخر می‌کرد. او در یک جا

به انوری و ابو الفرج می‌تازد و می‌گوید:

انصاف بده بو الفرج و انوری امروز بهر چه غنیمت نشمارند عدم را
بسم الله از اعجاز نفس جان دهشان باز تا من قلم اندازم و گیرند قلم را
(زرین کوب ۱۳۶۱: ۲۶۰)

و جایی دیگر خاقانی را نکوهیده و گفته است:

بین که تافته ابریشمش چه خامی یافت ز تاب اطلس من شعر بافت شروانی
زمانه بین که مرا جلوه داد تا از رشک به داغهای پس از مرگ سوخت خاقانی
(همان)

و از این بالاتر جرئت می‌کند که مقام سعدی را دون مقام خویش بگیرد و بگوید:
نازش سعدی به مشت خاک شیراز از چه بود گر نمی‌دانست باشد مولد و مأوای من
(شبلی نعمانی ۱۳۳۴: ۶۶/۳)

شبلی نعمانی درباره‌ی وی می‌نویسد: «غرور زیاد و خودستایی او موجب شده که نام استادان سلف را مقابل خود به تحقیر ببرد»
(همان). و رضا قلی خان هدایت، ضمن ذکر بیت فوق گفته است: کسی که این بیت را می‌گوید البته انتقاد و سرزنش مردم را به
سوی خود جلب می‌کند. او به همین طریق مدعی برتری بر انوری و ابو الفرج و خاقانی و سایر شعرای بزرگ ایران گردیده است
(براون ۱۳۶۶: ۱۸۶/۴). از دیگر متکبران بزرگ این دوره، ملا-زمانی یزدی، از شاعران سده‌ی یازدهم هجری است که درباره‌ی او
نوشته‌اند: بسیار مغرور بود و چنین می‌پنداشت که روح نظامی گنجوی در او حلول کرده و حتی بعضی گفته‌اند علت انتخاب تخلص
«زمانی» آن است که مذهب تناسخ داشت و خود را «شیخ نظامی گنجوی» می‌پنداشت و این خیال خام را در عالم قال می‌آورد:

در گنجه فروشدم پی دید از یزد برآمدم چو خورشید
هر کس که چو ماه بر سرآید هر چند فرو رود برآید

طالب آملی نیز از جمله شعرای این عصر است که اعتقاد تمام در باب فضائل خویش دارد و حتی سنایی و خاقانی را از امتان خویش
می‌شمارد:

ز بس کز سخن گشته‌ام محو لذت غذا طعم معنی دهد در دهانم
پیمبر منم معجزات سخن را سنایی و خاقانی از امتانم

(زرین کوب ۱۳۶۱: ۲۶۱)

در دیوان حکیم شفایی نیز به این نوع سخنان مبالغه‌آمیز برمی‌خوریم:

می‌گفت عارفی که شفایی به‌رغم تو در شاعری به حافظ و سعدی برابر است
(حکیم شفایی)

یا:

طراز عشقت شفایی سخن تازه ما روش دلکش خاقانی از من نازد
(همان)

در مورد حکیم حاذق (م ۱۰۶۸ ق) نوشته‌اند: «او بسیار تندمزاج و با رعونت و تبختر بود.

از خویشتن بینی بر خود غلطی طرفه‌پندار داشت» و به علت عدم رفتار مؤدبانه، امیر الهی اسدآبادی این رباعی را درباره‌اش گفت:
دایم ز ادب سنگ و سبو نتوان شد در دیده اختلاط مو نتوان شد

صحبت به حکیم حاذق از حکمت نیست با لشکر خبط روبه‌رو نتوان شد

(خوافی ۱۸۸۸: ۵۸۸) در تذکره میخانه از خودستایی چند شاعر در برخی از ساقینامه‌ها سخن رفته است؛ چنانکه ثنایی مشهدی (م ۹۹۶ ه ق) در ساقینامه خود می‌گوید:

چنان جانفشانی کنم در سخن که جان نظامی در آرم به تن

گشایم در مخزن فکر را نمایم به تو معنی بکر را

(فخر الزمانی ۱۳۴۰: ۲۱۳)

و در چند بیت بعد، گویا متوجه اشتباه خود شده و سروده است:

ثنایی درین خودنمایی مپای به حرفی از این خوب تر لب گشای

(همان)

در این میان سخن صائب از گونه دیگر است؛ او برخلاف شاعران هم‌عصر خود از این نظر با دیگران کاملاً فرق دارد؛ ادوارد براون درباره او نوشته است: او شعر شعرای زمان خود را می‌خوانده و اشعار آنان را دوست می‌داشته است و این حالتی است که در میان شعرای ایران کمتر دیده می‌شود. (براون ۱۳۶۶: ۴/۱۹۹). او در ابیات زیر به ملامت اشخاصی می‌پردازد که از گفتار یکدیگر عیبجویی و ابراز رقابت می‌کنند:

خوش آن گروه که مست بیان یکدیگرند ز جوش فکر می‌ارغوان یکدیگرند

نمی‌زنند به سنگ شکسته گوهر هم پی رواج متاع دکان یکدیگرند

به غیر صائب معصوم و نکته‌سنج کلیم دگر که از اهل سخن مهربان یکدیگرند

(صائب تبریزی ۱۳۳۳: ۳۲)

صائب از گذشتگان نیز به حافظ ارادت می‌ورزید و گفتار او را بی‌اندازه گرامی می‌داشت و از دو استاد خود حکیم رکن و حکیم شفایی بسیار تمجید می‌کرد (براون ۱۳۶۶: ۴/۲۰۰).

در بین بیشتر شعرای این دوره درگیریها و منازعاتی رخ می‌داد که گاهی حاد می‌گردید و منجر به فحاشی و سرودن هجونامه‌هایی می‌شد که در انواع تهمت‌ها را به یکدیگر می‌زدند و پرده از اعمال یکدیگر برمی‌داشتند و مفساد را برملا می‌کردند.

از استادان آن عهد، وحشی بافقی (م ۹۹۱ ق) در هجو زبانی تند داشت و میان او و چند تن از هم‌عصرانش، مانند موحد الدین فهمی کاشانی (م قرن دهم هجری) و شجاع الدین غضنفر کاشانی (م قرن دهم هجری) و محتشم کاشانی (م ۹۹۶ ق) و تابعی خوانساری (م ۱۰۱۸ ق) مهاجمات بسیار رخ داد (مقدمه دیوان وحشی، نک: نخعی ۱۳۶۶). تقی الدین اوحدی (م ۱۰۳۰ ه ق) در عرفات العاشقین می‌نویسد: از تاب شمشیر حکیم شفایی (م ۱۰۳۷ ه ق) اکثر شعرای عراق و غیره بر خود می‌لرزیدند؛ ولی به قول خودش چون کردارش پسند صاحب ایران شاه عباس نبود، به دست او از این کار توبه کرد:

اما پسند صاحب ایران نمی‌شوم تا با من است این هنر اعتبار گاه

(صفا ۱۳۶۳: ۵/۶۲۹)

این اختلافات منحصر به برخوردهای درونی این طبقه نبود و به خارج از جرگه آنان نیز راه پیدا می‌کرد. عمده‌ترین گروه متضاد آنها، که همواره با آنان سر ناسازگاری داشتند، عالمان و دانشمندان مذهبی بودند که توجه زیاد پادشاهان صفوی به آنها منجر به آوارگی و در یوزگی شاعران شد که شرح آن پیشتر آمد. البته برخورد بین شیخ و شاعر از دیرباز در این سامان وجود داشته و تأثیرات فراوانی نیز در ادب فارسی گذاشته است؛ با این تفاوت که در گذشته تنازعات بیشتر جنبه عقیدتی و فکری داشته و در واقع نزاعی بوده است بین عرفان و زهد خشک یا تقوا و بی‌تقوایی، ولی در این عصر شاهد رقاباتی هستیم که اساس رقابتشان را «بقا» در

دربار و داشتن موقعیت مداحی و تملق‌گویی و... تشکیل می‌دهد. حمایت دایمی پادشاهان «دین‌پناه» صفوی از حکیمان و فقیهان، موجب می‌شد که این برخوردارها شدت بیشتری پیدا کنند؛ به طوری که در این دوره، کمتر شاعری پیدا می‌شود که در بدگویی و نیش زدن به عالمان عصر خود شعری نسروده باشد.

کلیم کاشانی در مطلع یکی از غزلیات خود این گونه بر آنها می‌تازد:

شیخ از مسواک، دندان طمع را تیز کرد سبحة را از بهر تخم شید دستاویز کرد
(کلیم کاشانی ۱۳۲۶: ۱۷۸)

و در غزلی دیگر این طور به این نزاع دامن می‌زند:

در دعوی وصول به حق، شیخ شهر را ترک نماز و روزه گواهان عادل است
(همان، ص ۱۴۶)

البته بوده‌اند افراد زیادی که از طریق تظاهر به دین و ادعای ترویج آن، روزگار می‌گذرانیدند و شاید مستحق انتقادی سخت‌تر از شماتت کلیم باشند؛ آنجا که می‌گوید: شیخ شهر از خاک مسجد باده را گل ساخته فرصتش بادا علاج رخنه دین می‌کند
(همان، ص ۱۸۳)

ولی علت اساسی این خصومت همان مطلبی است که قبلاً ذکر شد. از این طرف، رفتار ناپسند و اعمال ناصواب شعرا موجب می‌شد تا علما از آنها دوری بجویند و در نکوهش آنان بکوشند. این فاصله و شکاف تا آنجا توسعه پیدا کرد که شغل شاعری در جامعه علمی و مذهبی آن روز، عنوانی مبتذل پیدا کرد و حتی شیخ بهایی که دارای دیوان شعر و از مقام ادبی خاصی نیز برخوردار است «از اینکه خود را شاعر بنامد، ابا داشت». همچنین در مقدمه دیوان خطی فیاض لاهیجی که اشعار عرفانی و زیبای او حکایت از توان او در این فن می‌کند، نوشته شده است: «شاعری دون مقام او بود».

این موضوع گویا مورد پذیرش خود شعرا نیز بوده است؛ طالب آملی دارد:

دو صنف‌اند اهل طبیعت که هریک ندارند باهم سر سازگاری
یکی را فرومایگی کرده شاعر یکی را بزرگی و عالی تباری
یکی را طمع گشته هادی این ره یکی را جوانی و هنگامه‌داری
(طالب آملی ۱۳۴۶)

در تذکره‌ها نیز به این نوع برخوردارها که میان شاعران و عالمان دینی واقع می‌شد، اشاره شده است. شبلی نعمانی در شعر العجم می‌نویسد: «در نقد این شعر صائب:

سرو من طرح نو انداخته‌ای یعنی چه جامه را فاخته‌ای ساخته‌ای یعنی چه

آخوندی گفته که ردیف غلط است، چه اینکه صیغه غائب است و آن برای مخاطب استعمال شده؛ جلو میرزا یکی آن را ذکر کرد و او گفت: شعر مرا که به مدرسه برد؟» (شبلی نعمانی ۱۳۳۴: ۱۶۹/۳).

این ویژگیها که جامعه شاعری آن روزگار داشت، باعث شد که شعر پارسی برخلاف گذشته نتواند خود را با علوم و معارف دینی عجین کند و «خیالات مذهبی» در ذهن شعرای خیالپرداز جایی وسیع و گسترده را برای خود باز کنند و تنها رنگی بی‌نور از آن را داشته باشد. احوال شعرای این دوره، به صورتی که ملاحظه شد، نتیجه بروز عوامل متعدد سیاسی، اجتماعی آن دوران است؛ این عوامل در یک مقطع خاص تاریخی دست به دست هم دادند و چنان شرایطی را ایجاد کردند که شعر این دوره در بستری جدید و متفاوت با گذشته راهی تازه و جدید برگزید و از این میان، شعرای پا به عرصه شعر و ادب گذاشتند که عمده‌ترین مشخصه آنها بی‌سوادی و کم‌اطلاعی از فرهنگ و علوم متداول گذشته و عصر خود، به خصوص علوم و فرهنگ دینی و اطلاعات مذهبی بود؛ و

آنچه را هم شعرا در مدائح و مرثیاتی ائمه (ع) و بزرگان دین در بزرگداشت و تجلیل از آنها، از خود بر جای گذاشته‌اند، عموماً مطالب و موضوعات تکراری و یکنواختی است که بیشتر ذکر اسامی و القاب و عناوین است. این عناوین، بیشتر در قصاید، ترکیبات و قطعه‌ها و رباعیها یافت می‌شود و در غزلیات که بیشترین حجم شعر این دوره را دارد، اثر کمتری از آن می‌توان دید.

ناگفته نماند که در اواخر این عصر شاعری می‌زیسته که احوال و افکار و آثار او با دیگران متفاوت و متمایز بوده است. این شاعر بزرگوار حزین لاهیجی (۱۱۰۳-۱۱۸۰ ق) نام دارد که در زمان حمله محمود افغان به ایران، در اصفهان حاضر بوده و ۳۱ سال داشته است (مقدمه دیوان حزین لاهیجی). او پنج دیوان شعر و در موضوعات مختلف مانند تاریخ، رجال، فلسفه و کلام تألیفاتی دارد. مجموعه این دانشها در کیفیت شعر و غنای سروده‌هایش تأثیر مشهود گذاشته و از این لحاظ مقام و مرتبه والایی را برای آثارش کسب کرده است. او از جمله شعرای نادر و انگشت‌شمار اواخر این دوره است که متعهدانه پای مسائل سیاسی، اجتماعی را در قالب حکایات شیرین و آموزنده در شعر خویش به میان کشیده است؛ چنانکه در مثنوی صنفیر دل که به تقلید از بوستان سعدی سروده، مطالبی از قبیل «دل‌سیاهی امیر»، «ستم‌پیشه بیدادگر»، «بی‌توجهی به ضعفا»، «مبارزه با نفس»، «عدل و انصاف»، «چشم‌پوشی از دنیا» و مسائل اخلاقی و تربیتی به وفور یافت می‌شود.

او ستایش از حاکمان و پادشاهان را به شدت نکوهیده و نهی کرده است و در دیوان او قصیده یا غزل یا قطعه‌ای نمی‌توان دید که در مدح شاه یا شاهزاده و یا امیر و خانی سروده شده باشد. حزین در انتقاد از نابسامانیهای اجتماعی همواره از زبان پرتوان شعر و هنر متعهد خود بهره می‌گرفت:

در این پر فتن عصر آخر زمان زمین شد چراگاه نابخردان ز خرخصلتان مشتی افسرده‌ام نوازنده کهنه‌طبل شکم

دهنها به دعوی گشودند و لاف بینباشندی به ژاژ این شکاف

هم‌آواز گشتند باهم خران بشوریده مغز خردپروران

برآشفته گردید کلک‌دبیر که منکر صدایی است صوت‌الحمیر

در این اهرمن‌گاه وحشت‌فزای پژولیده دنیای آشوب‌زای

امید از خداوند دارم امان هو المنعم‌الفضل و المستعان

(حزین لاهیجی ۱۳۶۲: ۱۱۸)

خصوصیات شعر دوره صفویه

با توجه به خصوصیات خاص و احوال ویژه شاعران این دوره که نسبت به دوره‌های قبل ویژگی منحصر به فردی دارد، بررسی آثار و دیوانهای شعر موجود آن عصر ضروری به نظر می‌رسد تا با تعیین ماهیت آن، این مسئله روشن شود که آیا «تفکر شیعی» توانسته است در این مجموعه‌ها جایی برای خود باز کند یا خیر؟ اگر توانسته حدود و ثغور و کیفیت آن، چگونه است و اگر نه، چرا؟ و در مجموع مشخص شود که «تشیع» به‌عنوان یک مکتب پویا یا یک مذهب تحریف‌شده چه تأثیری را بر شعر این دوره گذاشته یا چه تحولی را در آن ایجاد کرده است.

در دوره قبل از صفویه که خاندان تیموری بر ایران حکومت می‌کردند، شعر و ادبیات به علت قوت پایه و عظمت مایه‌ای که داشت خراب نشد (بهار ۱۳۶۹: ۲۴۶/۳) و خصوصاً شعر از علوم و فنون و فرهنگ طبقات بالای اجتماع، که عموماً از این لحاظ غنی بودند، برخوردار می‌شد. شعرای این دوره و دوره‌های قبل، به‌خصوص سده‌های ششم تا هشتم، در انواع علوم متبحر بودند (نظامی عروضی ۱۳۶۴: ۴۷) و انواع دانشها را در ارتقا و کیفیت شعر خود به کار می‌گرفتند و به‌عبارتی دیگر، شعر را در خدمت علوم و معارف درآورده بودند و اصولاً پس از گسترش اسلام در سراسر ایران و با افزایش مدارس علمی و حوزه‌های درس و بحث و

در نتیجه بالا- رفتن سطح فرهنگ عمومی، میل و رغبت به شعر و ادب اوج گرفت. در مرحله‌ای که عرفان و تصوف با سرمایه‌های غنی و پرمایه، که با استعانت از قرآن و حدیث کسب کرده بود، وارد صحنه علم و ادب شد، تحولی ژرف و شگرف در پهنای این دانش به وجود آمد که شعر فارسی هم بیشترین شکوفایی و عظمت خود را مدیون آن است. در این دوران، اشعار از نظر اشتغال بر آیات و احادیث، قصص قرآن، اصطلاحات خاص و استحسانات بی‌نظیری که ممزوج با ذوق و قریحه و بلاغت شعرا می‌شد، نسبت به دوره‌های قبل و بعد بی‌مانند است. از این‌رو در سده‌های ششم، هفتم، هشتم و تا حدی قرن نهم، قله‌های رفیعی در شعر فارسی پدید آمد که وجودشان مانع از آن می‌شد که هرکسی بدون مقدمه و فارغ از مایه لازم، بتواند در ساحت باشکوه آن حضور داشته باشد.

اما شعرای شیعه در گذشته مجال عرض اندام به صورت مطلوب را در عرصه ادب فارسی نداشتند و از هرطرف تحت فشار و آسیب مخالفان قرار می‌گرفتند و آن فرصت لازم فراهم نمی‌شد تا آنچه را در مکتب شیعه فراهم آورده‌اند در قالب شعر و کلام موزون ارائه کنند. البته با این احوال نامناسب توانستند در حد ممکن از قریحه و استعداد خود بهره‌دوست و منطقی را ببرند و از این هنر به مثابه یک ابزار قوی استفاده لازم را بکنند و به علت تعهد و مسئولیتی که احساس می‌کردند در این فن براساس اعتقادات خود پنهان و آشکارا فکر و اندیشه خود را برملا کنند و حتی در این راه به استقبال شهادت و گذشت از جان نیز بروند (رازی ۱۳۳۱: ۷۷). این بزرگان به جای مدح پادشاهان و سلاطین جور، که امر عادی شعرا و روش معمول آنها بود، سعی می‌کردند ستایش ائمه و بزرگان دین را برگزینند و هنر و ذوق و استعداد و قریحه خود را صرف مداحی خاندان رسالت و امامت کنند و از ستایش این و آن به شدت پرهیزند؛ در حالی که مقام و مرتبه بلند آنها در شعر و شاعری می‌توانست برایشان موقعیت آفرین و نان‌آور باشد. در شرح حال حسن کاشی، شاعر شیعه مذهب قرنهای هفتم و هشتم هجری، نوشته‌اند: «زندگانی را به صلاح و تقوی و قناعت می‌گذرانید و حاضر نبود از شعر و شاعری ارتزاق نماید» و می‌گفت:

کاشی اصلم آملی مولد حسن نامی که هست همچو حسان از مناقب صدر جنت جای من
کمترین مملوک حیدر کاشی‌ام کز فضل او در سخن بالاتر از عیسی است استعلای من
(صفا ۱۳۶۳: ۳/۷۴۶)

همچنین ابن حسام (م ۸۷۵ ق) از شاعران مشهور قرن نهم که پیروی از خاندان عترت و امامت را مرام خود کرده بود، هرچند مهارت فراوانی هم در قصیده‌سرایی داشت، شعری در مدح امرا و «خواجگان بی‌وجود» نسرود و به جای ستایش از آنها به منقبت بزرگان دین همت می‌گماشت:

سرفرو نارم به جود خواجگان بی‌وجود با وجود فقر بنگر فرط استغنای من
بر طریق لیس للانسان الا ما سعی جز در این معنی نکوشد خاطر دانای من

بر این اساس، اکثر اشعار شعرای شیعه مذهب قبل از دوران صفویه از این مقوله است و آنها در تداوم راه بزرگانی چون فرزددق، کمیت زید اسدی، دعبل خزاعی، ناصر خسرو قبادیانی، فردوسی و دیگران، همواره سعی می‌کردند هویت اصیل دینی، مکتبی و انقلابی خود را حفظ کنند و سخن به گونه‌ای گویند که به نوعی دربردارنده پیام آرمان و اعتقاد آنها باشد.

در این ارتباط حتی شاعرانی چون سنایی، عطار، نظامی، خاقانی، مولوی، و امثال آنها که از پیروان اهل سنت به‌شمار می‌روند، بازتاب افکار و عقاید شیعی در آثارشان به وفور دیده می‌شود.

با دگرگونی اوضاع سیاسی در اوایل قرن دهم و پیدایش حکومتی که حمایت از مذهب شیعه را اساس کارش قرار داده بود، انتظار می‌رفت که شعر در ادامه روند سابق گامهای فراخ‌تری نسبت به گذشته بردارد و ابعاد وسیع و فصول غنی‌تری پیدا کند و شاعر شیعی مذهب این دوران با بهره‌مندی از تجارب گذشته و موقعیت جدید، که مانع از هرگونه محدودیتی بود، تحولی عمیق و ژرف

را در پهنه ادبیات این مرزوبوم ایجاد کند و با این وسیله قوی، به تغییر و تحول فکر و اندیشه در جهات سیاسی، مذهبی، علمی، همت گمارد و خصوصا در معرفی مکتب تشیع به عنوان یک منبع غنی، زنده، عمیق و حرکت آفرین تلاشی افزون تر گذشته را ثبت کند؛ ولی متأسفانه مطالعه آثار بازمانده از شعرای عهد صفوی، بیانگر چیزی غیر از این است و گونه‌ای دیگر را از آنچه در تصور داریم، در برابر ما قرار می‌دهد.

ادب‌دوستان و پژوهندگان شعر پارسی در گذشته و حال، درباره سقوط شعر و نزول کیفیت آن در این زمان، مطالب متنوعی را به رشته تحریر در آورده‌اند که می‌تواند تا حدود زیادی نظر فوق را تأیید کند. لطفعلی بیگ آذر (م ۱۱۹۵ ق) صاحب تذکره معروف آتشکده آذر، درباره اشعار میرزا طاهر وحید، از شعرای دوره صفویه، گفته است: «نود هزار بیت از ایشان به نظر رسیده و به علت مناصب دیوانی، تحسین بسیار در هر شعر از شعرای زمان شنیده. به زعم فقیر اگر خوف منصوب نبود از هیچ کس تحسین نمی‌شود (بیگ آذر ۱۳۳۴):

۳۰۶). او همچنین در نقد شعر اهلی شیرازی می‌گوید: «صاحب دیوان است، مثنوی تجنیس و ذو بحرین و ذو قافیتین گفته، الحق در کمال صعوبت است و در نظر فقیر این صنایع ربطی به محاسن شعری که باعث تغییر حال مستمع و غرض کلی از شعر آن است ندارد» (همان، ص ۳۰۶).

از محققان متأخر، قاسم غنی نیز در مقدمه تاریخ عصر حافظ به همین نتیجه رسیده و اظهار داشته است: «دوره صفوی که بزرگ‌ترین دوره انحطاط ادبی ایران است، شعری از قبیل عرفی شیرازی، محتشم کاشانی، صائب تبریزی، کلیم کاشانی، طالب آملی، وحید قزوینی و صدها امثال ایشان که تذکره‌های متأخرین، مانند تذکره نصرآبادی و غیره مشحون از اسامی مجهول ایشان و اشعار سخیف و خنک و بی‌طعم و بوی و بی‌حلاوت و بی‌روح ایشان است، بیهوده وقت خود را تلف نمودند... (غنی ۱۳۴۰: «بیج» و نیز نک:

بیگ آذر ۱۳۳۴: ۱۲۰۵، ذیل سبک واعظ قزوینی، به قلم سید حسن سادات ناصری).

شعرا این عصر با آنکه از آثار فراوان و پر حجم دارند و برای خلق آن آثار زحماتی را هم متحمل شده‌اند، اما به جرئت تمام می‌توان گفت که آنها به غیر از هدر دادن استعدادهاشان، که بعضا از مراتب خوب و والایی نیز برخوردار بود، کاری انجام ندادند؛ به طوری که تلاش شعرا این روزگار، با شیوه خاصی که داشتند، منجر به سیر نزولی شعر در این دوره گردید و نه تنها فرهنگ و تفکر شیعی نتوانست در آن تأثیر ملموس و مشهود بگذارد، بلکه از لحاظ شکل و قالب ظاهری هم که بر روی آن سرمایه گذاری شده بود، حد و کمال مطلوب را به دست نیآورد و از این جهت هم، در برابر اشعار محکم و استوار پیشینیان، برخلاف آنچه عده زیادی از آنها عقیده داشتند، از امتیاز خاصی برخوردار نگشت؛ چنانکه برخی از ایشان نیز خود به این بطلت اعتراف دارند؛ برای مثال: عرفی (م ۱۳۰۸ ق) از شعرا معروف این دوره صرف عمر خود در وادی شعر و شاعری را در باختگی عمر می‌داند و به مناسبت اشعاری که گم می‌کند، می‌گوید:

عمر در شعر به سر کرده و در باخته‌ام عمر در باخته را بار دگر باخته‌ام

(فراقی ۱۹۵۸: ۴۲۰) و حزین لاهیجی، از شعرا برجسته و متأخر این دوره، در یکی از قطعاتش بیزاری از شعر را مطرح کرده و گفته است:

به خدایی که از اشارت کن عالمی را نموده معماری

که مرا شعر و شاعری عار است کاش بودم از این هنر عاری

بارها خواستم کزین ذلت دوش خود را دهم سبکباری

(حزین لاهیجی ۱۳۶۲: ۵۹۴)

درباره علل انحطاط شعر این دوره، که از دید صاحب‌نظران و منتقدان شعر پارسی امری است بدیهی و جای هیچ‌گونه بحثی ندارد، عوامل متعددی را ذکر کرده‌اند. برخی، ریشه‌ها و علل سقوط شعر این زمان را در دوره‌های قبل جستجو کرده‌اند و سیر نزولی شعر در زمان صفویه ادامه‌ی روالی می‌دانند که از سالها قبل شروع شده بود. شبلی نعمانی در شعر العجم می‌نویسد: «تمام اهل فن و ارباب تذکره اتفاق دارند که دوره‌ی نوین شعری (صفوی) که آن را دوره‌ی متأخرین و نازک‌خیالان گویند، بانی آن فغانی شیرازی (ف ۱۳۵ ق) است. . . شیوه‌ی او مورد قبول عامه نبوده و مردم کلامش را لغو و بیهوده می‌پنداشتند و هر وقت شعر مهملی از کسی خوانده می‌شد، می‌گفتند "فغانیه" است» (شبلی نعمانی ۱۳۳۴: ۲۲/۳؛ نیز نک:

مقدمه‌ی دیوان بابا فغانی به قلم سهیلی خوانساری). این مسئله بیانگر آن است که طبع و ذوق شعر دوستانی که هنوز با شعرای پیشین آشنا بودند و با معیارهای درست‌تر قدیمی بیشتر انس داشتند، این‌گونه اشعار به مذاقشان خوش نمی‌آمده است؛ اما این شیوه بعدها مورد تقلید کسانی همچون محتشم، وحشی، نظیری نیشابوری، ضمیری اصفهانی، عرفی، حکیم شفایی و دیگران قرار گرفت. ذبیح الله صفا علت انحطاط را این می‌داند که بیشتر گویندگان از مردم عادی و از پیشه‌وران و یا بی‌سرمايگانی از ادب فارسی بودند و همچنین عده‌ای از گویندگان اصلاً پارسی‌زبان نبودند و از میان ترکان و هندوان برمی‌خاستند، یا آنکه سنتهای ادبی قدیم که اهل قلم را کارگشته و مجرب به بار آورده بودند به‌ندرت اجرا می‌شدند (صفا ۱۳۶۳: بخش ۱، فصل ۵).

اما باید دانست که رواج گویندگی در بین مردم، منحصر به این دوره نیست و در دوره‌های قبل نیز عده‌ای از صاحبان حرف و مشاغل به شغل شاعری اشتغال داشته‌اند.

امیرعلیشیرنوایی (م ۹۰۶ ق) در کتاب مجالس النفاثس به ذکر بسیاری از شعرای دوره‌ی خود پرداخته است که شغل‌های صحافی، کیسه‌دوزی، سوزنگری، چاقوسازی و امثال آن را پیشه‌ی خود ساخته بودند. (حیدر اکبر: ۳۰)، ولی رواج شاعری در بین مردم عادی تا حدی موجب گشت که اسلوب قدما و الفاظ و عبارات خاص و محتوایی که بر این الفاظ حمل می‌شد، به تدریج متروک و مهجور شود و ترکیبات و تعبیرات نو در شعر رونق گیرد و زمینه برای اسالیب و مضامین تازه فراهم آید.

بعضی دیگر از صاحب‌نظران اخیر نیز معتقدند که شعرا به دنبال آن‌گونه فصاحت و بلاغتی بودند که مورد پسند عامه‌ی مردم بود و آنها ناگزیر به زبان و ذوق مردم سخن می‌گفتند و درواقع هنرشان این بوده است که سخن خود را در نزد عامه مقبول‌تر از دیگران جلوه دهند؛ از این رو شعر وجهه‌ی متعالی خود را از دست داد و از مجالس فضلا و علما و مسجد و مدرسه، پا به محافل و مجالس و مجامع عمومی و قهوه‌خانه‌ها گذاشت و با زبانی ساده و عامه‌پسند مورد استقبال مردم واقع شد (زرین کوب ۱۳۶۱: ۲۵۴-۲۵۶).

کسانی دیگر، پادشاهان صفوی را مقصران و مسئولان اصلی تنزل شعر در این دوره دانسته و گفته‌اند: چون پادشاهان به علت عدم نیاز به مدایح شعرا آنها را کنار نهاده و از آنان حمایت نمی‌کردند، شعر نتوانست همانند گذشته رشد و ترقی کند (ریکا ۱۳۵۴: ۴۶۵). ولی باید دانست که پادشاهان صفوی، هرچند در ابتدا بنا به عللی از جمله ترک‌زبان بودن، درگیریهای سیاسی و بزرگداشت بیش از اندازه‌ی علما، به شعرا توجه نمودند و آنها را ننواختند، اما اغلب خود شاعر بودند و شعرا را نیز احترام می‌نمودند و در این باره حمایت شاه عباس از گویندگان عصر خود قابل توجه است. نوشته‌اند: روزی شاه عباس با کوبه‌شاهی حرکت می‌کرد، حکیم شفایی شاعر معروف را دید از طرفی می‌آمد، شاه احتراماً خواست از اسب پیاده شود، حکیم مشار الیه با اصرار زیاد از این کار باز داشت و به این صورت تمامی افسران و سران دولت از اسب پیاده شدند. همچنین شاه عباس اکثر اوقات برای ملاقات مسیح کاشی به منزل او می‌رفت و هم او بود که شانی تکلوی شاعر را به خاطر سرودن بیت زیر در مدح علی (ع) به زر کشید:

اگر دشمن کشد خنجر و گر دوست به طاق ابروی مردانه‌ی اوست

(شبلی نعمانی ۱۳۳۴: ۳/۳) از طرف دیگر از زمانی که شاهان صفوی متوجه مراجع خاندان تیموری هندوستان نسبت به شعرا شدند و دیدند که چگونه دربارهای آنان مملو از گویندگان ایرانی پارسی‌گوی شده است، مجبور شدند بلندنظری رقیبانه از خود بروز

دهند؛ ولیکن به قول شبلی نعمانی «هندوستان در این بازی برنده شد و از ایران پیشی گرفت» (همان، ص ۴/۳) و از این لحاظ محافل مداحی در دربارهای پادشاهان هندوستان به مراتب چشمگیرتر از ایران بود.

البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که توجه و علاقه شاهان صفوی نسبت به شعر در آن حد نبود که آنها بتوانند در کنار عالمان با نفوذ و صاحب‌مقام مذهبی از امتیازات ویژه برخوردار گردند و در نهایت همین پادشاهان، رضای خاطر عالمان دین را بر هر مسئله دیگری ترجیح می‌دادند و احترام و عزت آنان را بیش از هر گروه و طبقه لازم می‌شمردند.

در هر صورت به نظر می‌رسد که تمام این عوامل کم‌وبیش در دگرگونی شعر این دوره تأثیر داشته است، ولی عمده‌ترین علت این تغییر شگرف را باید جدایی عجیب بین شاعران و عالمان و اندیشمندان این زمان مشاهده کرد و به خصوص ضعف عمومی تصوف در این دوره و سرکوب صوفیان-که می‌توانستند مانند دوره‌های قبل، شعر و ادبیات را شور و حال دیگر ببخشند-توسط کسانی مانند شاه عباس اول، شکاف و رخنه جبران‌ناپذیری بین شعر و معارف و فرهنگ اسلامی و عرفانی ایجاد کرد که بارگاه با شکوه گذشته گویندگی را به تمامی درهم کوبید و آنچه باقی ماند جز ویرانه یا خرابه‌های تقلید از گذشته نبود.

بنابراین در این دوره چنان هرج و مرجی در پهنه شعر فارسی ایجاد شد که هیچ سابقه نداشت و همه مردم، از پادشاهان خمار و خوشگذران تا عامیان بی‌سواد و بی‌ذوق، هوس سرودن شعر می‌کردند و حتی صاحب دیوانهای متعدد نیز می‌شدند؛ به همین سبب در اشعار فراوان و بی‌حد و حصر این دوران، برخلاف دوره‌های قبل، از اصطلاحات فلسفی، کلامی، نجومی، علمی، طبی و عرفانی اثر بسیار کمی دیده می‌شود و اصطلاحات موجود عرفانی نیز که در اشعار بعضی از شاعران وجود دارد، اصیل نیست و عموماً به تقلید از گذشتگان و یکدیگر به کار گرفته شده است به خصوص در غزلیات و ساقینامه‌ها. در دیوانهای شاعران این روزگار حتی موضوعات مذهبی، همانند آیات قرآن، احادیث، سیره پیامبر (ص) و دیگر ائمه (ع) به ندرت یافت می‌شود و اطلاعات شعرا در این موارد بیشتر در حد مردم عادی و معمولی است و شاید کمی بالاتر. اگر شاعران مستعدی هم وجود داشتند که از مراتب فضل و دانش برخوردار بودند، اصرار مفرط آنها در خیالپردازیهای شاعرانه، این اجازه را به آنها نمی‌داد که از این معارف در شعر خویش استفاده کنند و یا شعر را در خدمت بیان آن قرار دهند، مگر برای استفاده در مضمون‌پردازی و معانی شعری.

در مجموع، همه این عوامل دست به دست هم می‌داد و نمی‌گذاشت «قله رفیعی» در شعر این دوره برپا و استوار گردد و در مقابل، هزاران فرد نالایق و بی‌ذوق و بی‌سواد یا کم‌سواد دم از شاعری می‌زدند و زمینه‌ای را فراهم می‌کردند که به‌طور کلی منجر به این شد که شعر از مقوله و سبکی دیگر گردد و در اصل، کار شاعر این باشد که بریده از علوم و فنون و فرهنگ و اجتماع و با ترسیم خیالات واهی و دور از ذهن، تنها دل خود را خوش سازد.

ادوارد براون می‌نویسد: «یکی از مسائل عجیب زمان صفویه، فقدان شعرای مهم است و با اینکه در تذکره‌های مختلف نام جماعتی کثیر از شعرا ثبت شده است، ولی مشکل است که یکی از آنها را در درجه اول محسوب بداریم» (براون ۱۳۶۶: ۱۹/۴). میرزا محمد قزوینی نیز در نامه‌ای خطاب به براون در پاسخ استفتایی که در این مورد از او کرده، می‌گوید: شکی نیست که در عهد صفویه ادبیات و شعر فارسی به پایه پستی افتاده است و حتی یک شاعر درجه اول هم در این عصر به ظهور نیامده... چون صفویه را مخصوصاً به اقسام سختی و خشونت تعقیب نمودند و به جلای وطن و نفی بلد و قتل و مواخذه محکوم کردند... علاقه و رابطه شعر و ادبیات با تصوف و عرفان خاصه در ایران واضح و مبرهن است به طوری که اطفای یکی موجب اعدام و اضمحلال دیگری خواهد شد. از این جهت در عهد سلطنت دودمان صفویه فضل و ادب و شعر و عرفان ایران را وداع گفت (همان، ص ۲۰/۲-۲۱) و این در حالی است که در دوران هفتاد ساله امیر تیمور، به استثنای حافظ بزرگ که همه را تحت الشعاع خود داشت، لااقل هشت الی ده شاعر بودند که هرکسی راجع به ادبیات ایران بنویسد، نمی‌تواند آنها را از نظر دور دارد؛ لیکن در ۲۲۰ سال دوره سلطنت صفویه به دشواری می‌توان یک نفر را یافت که دارای لیاقت بارزه و قریحه مبتکره باشد (همان، ص ۳۰). مقایسه شعر و نثر این

دوره هم روشن می‌کند که شعرا اگر سوادى نیز داشتند، بنا به رسم معمول و تحت تسلط سبک معروف به هندی که ظاهر زیبا و مضامین غریب را تشویق می‌کرد، آن را در شعر خود نمی‌گنجانیدند. هرچند نثر نیز در این هنگام و در ادامه دوره گذشته راه انحطاط را می‌پیماید و وضع ظاهر آن با تکرار تعارفات، تملقها، عدم تحقیق و امانت و ترک دقت و از همه بدتر مدح و چاپلوسی (بهار ۱۳۶۹: ۲۵۵/۳) کیفیت نثر گذشته را ندارد، ولی با این حال از نظر محتوا و به خصوص برخوردارى از آرایه آیات و احادیث، در مقایسه با شعر دارای وضعیت بهتر و عمق و غنای برتر است. (نک:

ابواب الجنان واعظ قزوینی، آثار فیض کاشانی و عالم آرای عباسی). نویسندگان عالم این دوره، برخلاف شعرا، به علت سروکار بیشتر با قرآن و کتابهای حدیث و دیگر متون مذهبی، که طبعاً جملات را با عبارات پیچیده و مغلق و مبالغه در به کارگیری آیات همراه کرده‌اند، با این همه، نثرشان بر شعر آن روزگار برتری دارد. در نامه‌ای که از طرف شاه تهماسب به سلطان مراد سوم، پادشاه وقت عثمانی، نوشته‌اند این مطلب به خوبی نمایان است:

«و صلوات و صلوات بر رسولی که نسیم ریاض فردوس از رائحه شمائد او غالیه‌سایى در یوزه کند و تحف نسیمات طببات که باد روح افزای بهشت از طیب روایح آن عطر آمیزی استعاره نماید، زینده بارگاه مسلک پناهی است که منشور عزت و شرف او به طغرای غرای "و لکن رسول الله و خاتم النبیین" (احزاب: ۴۰) موشح و مزین و به توفیق رفیق "و ما أرسلناک إلا رحمة للعالمین" (انبیاء: ۱۰۷) مبین و مبرهن است. لوی عرش فرسای "یا ایها الذاس انی رسول الله الیکم جمیعاً" (اعراف: ۱۵۸) در میدان فسحت نشان شفاعت و فضای "و لیسوف یعطیک ربک فترضی" (ضحی: ۵) برافراشته، رسولی که کافه امم را از عرب و عجم به نوید "طوبی للصلحین اولئک هم المقربون یوم القیامه" (حدیث نبوی) بشارت داده و به مقتضای "انک لعلی خلق عظیم" (قلم: ۴) شمع زرین لگن "لقد من الله علی المؤمنین" (حدیث) از "بعث فیهم رسولا" (آل عمران: ۱۶۳) در انجمن صدور خیار ملت بیضا افروخته و براق رفتار "سیدیحان الذی اشری" (اسراء: ۱) در عرصه مجاهدت "انا فتحنا لک فتحاً مبیناً" (فتح: ۱) جلوه گر ساخته. . .» (نویسی ۱۳۵۰: ۴۷۳).

آن قمر طلعت مکی مطلع مدنی مهد یمانی برقع شقه برقع او برق افروز لمعه طلعت او برقع سوز

«لیله القدر» ز مویش تاری وحی منزل ز لبش گفتاری

طره‌اش سود همه سوداها انتخابی ز حروفش طه

قاب قوسین عیان ز ابرویش نفس «و اللیل» خم گیسویش

(همان: ص ۴۷۳)

در قسمت دیگری از این نامه در توصیف علی (ع) آمده است: «خورشید آسمان امامت و ولایت و اختر برج خلافت و هدایت، شهسوار میدان مجاهدت و شجاعت. . . منصوص به نص وافی هدایت "یا ایها الرسول بلغ ما أنزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالتک" (مائده: ۷۱) و مستعد به مصداق "فان الله هو مولاه و جبریل و صالح المؤمنین" (تحریم: ۴) مخصوص به نص "یا علی انت سید الاولین و الآخیرین" (حدیث نبوی) مستبشر به آیه کریمه "من یشری نفسه ابتعاه مراضات الله" (بقره: ۲۰۷) . . .»

علی ولی غالب کل غالب امام الوری مظهرا للعجائب

طواف حریمش بر ارباب حاجب چو حج حرم مستحب بلکه واجب

بود چرخ و انجم به درگاه قدرش کهن خانه‌ای پر ز زیب عناکب

مقایسه این عبارات با ابیات اشعار شعرای این دوره، به خوبی نشان می‌دهد که نثر و نظم به موازات یکدیگر در یک رابطه متعادل تغییر و تحول نیافته بوده‌اند و شعر با حرکتی سریع و شتابناک و در جهتی دیگر از نثر فاصله گرفته است؛ به طوری که گویی این دو وسیله انتقال فکر و اندیشه مربوط به دو قرن مختلف و با خصوصیات متمایز است و اگر چه آثار منظوم این دوره از لحاظ مقدار و

کمیت به آثار منثور پهلو می‌زند، اما به کارگیری مضامین سیاسی، اجتماعی، علمی و اخلاقی که معمولاً محتوای هراثر ادبی را شکل می‌دهد، در شعر این دوره به پای نثر نمی‌رسد و با آن برابری ندارد. این موضوع حتی در نوشته‌ها و رسائل بعضی از گویندگان که علاوه بر دیوان شعر، صاحب آثار و مکتوبات غیرمنظوم هم بوده‌اند نیز آشکار است. در این مورد از میان نمونه‌های فراوان، به آثار محتشم کاشانی در زمینه‌های نظم و نثر می‌توان اشاره کرد. او در قسمتی از مقدمه رساله نقل عشق به بیان عباراتی مبادرت می‌کند که در مقایسه با اشعار دیوان او، تفاوت فاحش آنها کاملاً مشهود و مشخص است:

«نیاز نامعدود نثار معشوقی که در هواداری خورشید جمالش کمند روایت "ارنی" گویان از نهب حارث "لن ترانی" هیچ‌گاه به کنگره عرش شهود نرسیده و در گدازخانه فانوس خیالش سررشته متعهدان شیوه "من اوفی" به استمالت "فیؤتیه اجرا عظیما" هیچ وقت از سوزو گداز به واسوختگی نکشیده و درود نامحدود هدیه محبوبی که مائده حسن را با وجود تنعم صباحت یوسفی که حقیقتش از مصباح هوای صبح لامع است از نمکدان حلاوت آمیز "انا املح" چاشنی بخشیده، خلعت بی‌قیمت "و ما اسئلکم علیه اجرا الا الموده فی القربی" بر قامت با استقامت آل و اولاد پاکدامن خود که عزیزان مقرب‌اند بدیده» (رساله نقل عشق، به نقل از: محتشم ۱۳۴۴: ۵۴).

این در حالی است که در اکثر اشعار دیوان شعر محتشم و خصوصاً در غزلیات او با ابیاتی مواجه هستیم که گویا او اصلاً با این قبیل آیات و احادیث آشنا نبوده است. به‌طور کلی می‌بینیم که نه تنها محتشم، بلکه اکثر قریب به اتفاق شاعران در وادی دیگر، و رای اهداف و رسالت واقعی شاعری، به سرعت وارد جریان می‌شوند که در حقیقت هدفی جز «بی‌هدفی» در آن دنبال نمی‌شود و عموم شعرای این روزگار، جز صرف فکر و استعداد و وقت خویش برای کشف و دریافت «خیالات تازه» به چیز دیگر نمی‌اندیشند.

شبلی نعمانی درباره معرفی و توصیف هنر شعرای این دوره با عنوان «نقش و نگار ایوان شاعری» از آنها یاد کرده و گفته است که «قوة تخیل عرفی نهایت درجه عالی است» و طریقه ادای مطلب را در شعر نظیری «اسلوب سحرانگیز و سحر سامری» می‌خواند و درباره طالب می‌نویسد: «تازگی تشبیه و لطف استعاره از امتیازات سخن طالب آملی است.» وی درباره کلیم گفته است: «شاعری در نزد اکثری صرفاً عبارت از قوة تخیل است و اگر این صحیح باشد، کلیم سراپا شاعر است» (مؤتمن ۱۳۵۲: ۳۴۹).

البته شبلی حرف خوبی زده است؛ زیرا این شعرا که ظاهراً از بهترین‌های این دوره نیز به حساب می‌آیند، نقش و نگار ایوان هستند که از پای‌بست ویران و به کلی خراب و در حال از هم گسیختگی است. هرچند اشعار زیبا و استادانه شاعری چون صائب که از استحکام و زیبایی خاصی نیز برخوردار است به این ایوان جلوه و نمایی دیگر بخشیده است. به‌طور کلی باید گفت شعر ساده و روان این دوره که نزدیک به زبان محاوره عمومی است، مایه از خیالپردازی می‌گیرد و قوة خود را از این مجرا کسب می‌کند. البته باید دانست که خیال، عنصر اصلی شعر، در همه تعریفهای قدیم و جدید است و هرگونه معنی دیگر را در پرتو خیال می‌توان شاعرانه بیان کرد... و خیال شاعرانه، محصور در وزن و مفهوم شعر منظوم نیست... در تذکره الاولیای عطار می‌خوانیم: به صحرا شدم، عشق باریده بود و زمین تر شده، چنانکه پای مرد به گلزار فرو شود پای من به عشق فرو می‌شد... و بی‌نیروی خیال و بی‌تصرف خیالی در مفاهیم هستی نمی‌توان شعری سرود، زیرا اگر از هر شعر مؤثر و دل‌انگیز، جنبه خیالی آن را بگیریم، جز سخنی ساده و عادی که از زبان همه کس قابل شنیدن است، چیزی باقی نمی‌ماند (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۴۵۳). اما توجه مبالغه‌آمیز و بی‌حد و حساب شاعران این دوره به این عنصر و قوت بیش از اندازه آن در این عصر، باعث شد که سخن‌آرایی در این عهد ضعیف و کلام پخته و متین کمتر محسوس گردد و حتی آنهایی که کوس استادی می‌زدند «لغزشهایی در لفظ» داشته باشند؛ چون تازگی کلام و طراوت سخن را در این می‌دیدند که دایم در فکر اختراع سخنهای «خوش قماش» باشند، تا به قول خودشان بتوانند «روش تازه» و «طرز نوی» را بر آنها حمل نمایند.

خیالبافی از آن پیشه ساختم طالب که اختراع سخنهای خوش قماش کنم

طالب عندلیب زمزمه‌ایم روش تازه آفریده ماست

تندروی در این مورد به حدی شدید بوده است که گویی شاعران از دنیای بیرونی خود به کلی قطع رابطه کرده بودند و خوابگردانه در عالمی دیگر سیر می‌کردند؛ به طوری که اکثر آنها حرکات و سکانات و افعال خود را خیالی می‌پنداشتند و همه بی‌تعهدیها و بی‌علاقگیهای خود به آرمان و آزادی و اندیشه‌های والای انسانی را با این رؤیا توجیه می‌کردند که سخن شیدا هست:

چو شعر و سحر نباشد به غیر خواب و خیال به خواب هر چه کند می‌نباشدش تقصیر

(لردی، ۱۳۲۴: ۹۳) باریک‌اندیشی و خیالپردازی و مضمون‌آفرینی که تمام مقاصد شعر این دوره را تشکیل می‌دهد، باعث شده است که نقد شعر این دوره نیز همواره پیرامون این قبیل مسائل دور بزند و نقادان سخن سبک‌هندی، اغلب درباره این سخن مباحث به نقد و داوری بنشینند؛ چنانکه طالب آملی از دید نویسنده صحف ابراهیم این گونه ارزیابی شده است: «طالب شاعر لفظتراش معنی‌آفرین، موجد طرز تازه است...» و صاحب شمع انجمن درباره او می‌گوید:

«شاعر خوش‌تخیل، جویای معانی بلند و غواص بحر لآملی دلپسند است.» میر وزیر علی عبرتی عظیم‌آبادی در ریاض الافکار می‌گوید: «... کلام شیرینش خیلی شورش‌افزا و اشعار رنگینش به هر کام و دهان ورد شیرین فرماست...» و محمد طاهر نصرآبادی عقیده دارد:

«گلشن طبعش از نسیم فیض الهی تازه... و عندلیب خاطرش، بر شاخسار تازه‌گویی بلندآوازه و در نشتر عشق نگارش یافته است، کیفیت اشعار آبدارش کیف‌ربای باده وصل، کلام شکفته‌اش رشک‌افزای ریاحین و خاطر همیشه بهارش نمونه فردوس برین، شاعری ادابند، نازک تلاش و باریک‌بین است...» (طالب آملی ۱۳۴۶: مقدمه).

البته خیال‌بندی صرف بیشتر از این نظر مورد ایراد است که خواننده از الفاظ خوش‌تراش، به معانی و خیالات روح‌نواز پی نبرد و سخن از معنی تهی گردد؛ در صورتی که جمیع شعرای درجه اول زبان فارسی، اگر نیک در آثارشان تأمل کنیم، واضح خواهد شد که کسانی بوده‌اند که علاوه بر استعداد ذاتی و طبع خداداد، این نکته، یعنی مراعات تعادل بین جنبه لفظ و معنی و عدم تجاوز به اطراف افراط یا تفریط را در آن باب کاملاً رعایت کرده‌اند (غنی ۱۳۴۰: ه) و این در حالی است که در عصر مورد مطالعه، همه استعدادها در استخدام لفظ و مضمون درمی‌آید.

معنی بکرتراشی چه بود؟ کوه کنی خانه فکر کم از تیشه فرهاد نشد

(کلیم کاشانی ۱۳۲۶: ۲۱۶)

و حاصل این همه تلاش، اشعاری است نظیر این بیت از حکیم حاذق شاعر قرن یازدهم هجری:

ز بس که معنی شیرین به هر طرف ریزم به گرد خانه من صف کشیده موران‌اند

(نصرآبادی ۱۳۱۷: ۶۱) و یا آنچه کلیم برای شکار آن، دام گسترده است:

شکارگاه معانی است کنج خلوت من زه کمان شکارم کمند وحدت من

خدنگ خامه چو پر از بنان من یابد خطا نمی‌شود از صید، تیر فکرت من

(کلیم کاشانی ۱۳۲۶: ۳۰۰)

اهمیت دادن به جنبه لفظی شعر محصول بی‌مایگی و کم‌اطلاعی شاعر بود که پشتوانه‌ای جز خیالات واهی نداشت؛ ولی شاعری مثل فیضی (م ۱۱۱۴ ق) که از معارف گوناگون برخوردار بوده است، درباره لفظ و معنی چنین عقیده‌ای دارد:

فیض ازل از چهره برافکند نقاب از لوح خرد سترد آثار حجاب

خورشید معانی سر زد از مشرق لفظ نیلوفر لفظ سر فرو برد به آب

(شبلی نعمانی ۱۳۳۴: ۵۰۳)

در مصیبت پرداختن به لفظ و فروگذاری معنی، غزالی مشهدی (م ۹۸۰ ق) از شاعران همین روزگار می‌گوید:
صورت حجاب چهره معنی است کاشکی یکبارگی خراب شود هرچه صورت است
(مدرس ۱۳۴۶: ۱۵۱/۳)

و هم او در مقدمه دیوانش نوشته است: «هرکس معنی بیشتر داشته، رعایت تکلف اصلاح و آرایش لفظ کمتر کرده و هرکس معنی کمتر داشته، برگرد تکلفات صورت گردیده...» و در اهمیت به معنی و مراعات حدود لفظ به نقل از عبد الرحمان جامی نوشته است:

خیال خاص باشد خال روی شاهد معنی چو خال اندک فتد بر رخ دهد حسن فراوانش
و گر بسیاری آن خال گیرد روی شاهد را میان ساده‌رخساران سیه‌رویی رسد زانش
(هدایت ۱۳۳۶: ۲۵)

و شاپور تهرانی هم سردرگمی خود را از این شیوه در بیت زیر این‌گونه بیان کرده است:
بس که معنی نازک و لفظم غریب افتاده است هر ادایی را ادایی ترجمان آورده‌ایم
(همان، ص ۵۵۲) صائب بزرگ‌ترین شاعر این دوره نیز که گویا از این وضع گله داشته، بیت زیر را چاشنی یکی از غزلیات خود کرده است:

خون است ز سنگینی لفظم دل معنی از باده بود شیشه ما هوش‌باتر
برخلاف آنچه خود ادعا دارد که

نور معنی می‌درخشید از جبین لفظ من بال خفاشی چه هشیاری کند خورشید را
(صائب تبریزی ۱۳۳۳: ۱۲)

این معنی در مناظره و مشاعره صائب و کلیم وجه روشن‌تری پیدا می‌کند. در تذکره حسینی آمده است: «گویند در مجلس ظفر خان روزی میرزا صائب و ابو طالب کلیم از اشعار خود می‌خواندند که خان فرمود بیتی در وصف لیبی که زخم دندان داشته باشد طرح باید نمود.

اول کلیم این مطلع بر بدیهه گفت:

زخم دندان خوب‌تر کرد آن لب پرخنده را حجت آری بیش می‌باشد عقیق کنده را
اهل مجلس تحسین و آفرین کردند و میرزا صائب هم گوهر این شعر بسفت:

باشد به لبش نشان دندان نقشی که به مدعا نشیند

مجلسیان تحسین و آفرین بلیغ نمودند. کلیم تاب نیاورده گفت:

پیش این جوهریانی که در این بازارند قیمت رشته فزون‌تر بود از گوهر ما

میرزا صائب بر خود پیچید و این شعر بگفت:

تیره روزی بین که می‌خواهد کلیم بی‌زبان پیش شمع طور اظهار زبان‌دانی کند

کلیم دست بر خنجر گذاشت، میرزا نیز مستعد جنگ شد، خان موصوف گفت آخر این عرصه اشعارست نه میدان کارزار و باهم صلح داد» (حسینی ۱۳۳۶: ۱۹۰-۱۹۱).

البته در همان دوران نیز این روش مورد اعتراض بعضی از منتقدان قرار می‌گرفته است و به دنبال‌کنندگان این شیوه خرده می‌گرفته‌اند؛ چنانکه در یکی از همین مجالس شعرخوانی، به «طرز تازه» صائب ایراد گرفته شد: «گویند روزی در مجلس ظفر خان جوانی از اهل کشمیر حاضر بود. صائب اشعار می‌خواند و مردم از هرطرف درج دهان به صله جواهر تحسین و آفرین گشاده بودند؛

در این اثنا بر زبان آن جوان گذشت که قدما بیش از این جمله مضامین عالی بسته‌اند و شعرای زمان ما را جز تغییر و تبدیل الفاظ، کار دیگری در سخنوری نمانده. صائب تبسم کرد بر بدیهه این بیت به وی بخواند:

اهل دانش جمله مضمونهای رنگین بسته‌اند هست مضمون نبسته بند تنبان شما
ظفر خان بخندید و مبلغی کلی انعام داد» (لردی ۱۳۲۴: ۷۹).

در میان اشعار شعرای بسیار گوی و زیاد شعر این دوره، گاهی به شعرهای حکمی و پندآمیز و موعظه‌گونه نیز برمی‌خوریم که البته مقدار آنها نسبت به مجموعه اشعار عصر صفوی بسیار کم است. شرف جهان قزوینی (ف ۹۶۸ ق) در ساقینامه خود از سرودن این گونه اشعار غافل نشده است.

عجب مانده‌ام زین خم نیلگون که صد گونه رنگ آمد از وی برون
جهان راست آیین ناداشتی فلک زود خشمی است دیر آشتی
درین باغ کش خار شد دلخراش منه دل تماشاگر باغ باش
دریغا که نابرده راهی به جای به ناکام باید شدن زین سرای
ندانسته راز جهان می‌رویم چنان کامدیم آن چنان می‌رویم
ز اندیشه خون شد جگرها بسی ولی حل نکرد این معما کسی
(فخر الزمانی ۱۳۴۰: ۱۶۶)

در اشعار نفعی رومی، شاعر قرن یازدهم، نیز از این نوع شعر یافت می‌شود که در آن توجه شاعر به معنی و محتوا مشخص است. او در شعر از استادان پیشین پیروی می‌کرد و سعی می‌کرد قصیده‌ها و غزلهای آنان را جواب گوید، اما زبان و شیوه بیان معنی در شعرش اصلاً به هم عصرانش در ایران و هندوستان شباهت ندارد. سبک و طرز گفتار و اندیشه او، شعر پیشینیان خاصه بزرگان صوفیه را به یاد می‌آورد. او خود را مرید عطار و مولانا دانسته و از باقی شاعران تنها حافظ را پسندیده است:

مرید شیخ عطارم غبار پای مولانا که بنشینم چو مشک بیخته بر روی دکانش بنام طبع حافظ را که طبع او دل عشق است سراپا
گفت و گوی حال رندان است دیوانش
(صفا ۱۳۶۳: ۵/۱۰۹۳)

این تازگی در معنی را باید در توجه به محتوای شعر گذشته و پیروی از روش پیشینیان دانست. کاری که کمتر کسی در این عصر به آن توجه نمود. این رباعی نیز از اوست:

خواهی که حیات جاودانی یابی از دست قضا خط امانی یابی
در نقطه گرداب حقیقت گم شو تا گوهر اسرار معانی دانی
(همان، ص ۵/۱۰۹۷)

خصوصیت مهم دیگر اشعار این دوره وجود تناقضات متعدد و فراوان آنهاست. این تناقضات حاکی از تزلزل درونی و عدم ثبات شخصیت فکری و اعتقادی شاعران این دوره است که مردم ایشان را بر آن می‌داشت تا شعری متفاوت با گذشته داشته باشند. برای نمونه در اشعار عرفی از این گونه تناقضات به وفور یافت می‌شود؛ زیرا او نیز مانند دیگران، از ثبات عقیده و استواری رأی برخوردار نبوده و با طبعی متغیر یک روش ثابت را دنبال نمی‌کرده است:

تسیح و زهد خوش بود اما در این دو روز جوش گل است و شیشه پیمانۀ خوش تر است
(عرفی ۱۳۰۸: ۹۸)

زین پس من و عزلت و عبادت وز صحبت شیخ و شاب توبه

(همان) به‌هرحال، بررسی و شناخت قالب و سبک شعر این دوره که سبک هندی یا سبک اصفهانی نام دارد، می‌تواند بهتر و بیشتر از آنچه گذشت، کیفیت و ماهیت شعر این دوره را نمایان و روشن کند.

سبک هندی

این سبک که قالب و چارچوب متداول شعر این دوره است، از این رو به هندی معروف شده است که اکثر شاعرانش، تمام یا قسمتی از سالهای شاعری خویش را در سرزمین هند سپری کردند و شعر فارسی را در آن دیار رونق بخشیدند. در دوره صفویه که بین ایران و هندوستان روابط بسیار خوبی برقرار بود و سلاطین هند نیز از نظم و نثر فارسی پشتیبانی می‌کردند، شعر و شاعری به زبان فارسی در آن ناحیه به شدت رواج گرفت و بنا به دلایل خاص و متعددی که در صفحات قبل بدانها اشاره شد، هندوستان به‌عنوان گرم‌ترین کانون شعرای پارسی‌زبان، مورد توجه گویندگان ایرانی قرار گرفت. در این مجمع، عموم شاعران از سبک خاصی پیروی می‌کردند که بعدها به «سبک هندی» معروف گشت. البته افرادی نیز عنوان «سبک اصفهانی» را برای این شیوه مناسب‌تر می‌دانند و معتقدند اساس و پایه این سبک در اصفهان توسط شعرای درجه اول این دوره، محکم و استوار گردید و سپس در هند توسعه و گسترش یافت؛ چنانکه در مقدمه دیوان صائب آمده است:

سبک اشعار شعرایی چون صائب، کلیم، قدسی و سایر شعرایی را که در این طریق شعر می‌گفتند نباید «هندی» نامید، چون سبک این شعرا در هند به وجود نیامد، بلکه در اصفهان پای به وادی ظهور گذاشت و خود آنها نیز در اینکه این شیوه «طرز تازه» است اذعان داشتند.

گر متاع سخن امروز کساد است کلیم تازه کن طرز که در چشم خریدار آید
قدسی به طرز تازه ثنا می‌کند تو را یا رب نیفتدش بر زبان گره‌ای
(صائب تبریزی ۱۳۳۳: مقدمه)

مرحوم بهار درباره سبک هندی می‌نویسد:

شعر فارسی یکباره گویی با خواجه حافظ-علیه‌الرحمه- به بهشت رفت و بازنگشت و در فردوس برین با دری‌گویان بهشتی جای خوش کرد و سبک پیچیده و متصنع و بی‌روح که از عالم الفاظ فرومایه تجاوز نمی‌نمود، شعر را از قصیده و غزل به حالت ابتدال افکند و پایه «سبک هندی» از این دوره در هرات و خراسان و ترکستان نهاده شد و بعد به اصفهان و هند سفر کرد (بهار ۱۳۶۹: ۳/ ۱۸۶). و «شعرا بی‌اعتنا به حقایق محیط، چون دیدند که دیگر به پایه حافظ و سعدی نمی‌رسند و بر و بوم معنی هم رفته شده است و حتی کار جامی و مکتبی و هلالی را هم نمی‌توانند بکنند، بر سر رقت مضمون و باریکی خیال و تجدیدی افتادند که از آن میدان، بزرگانی چون فیضی و عرفی و کلیم و صدها استاد دیگر بیرون آمد و درواقع همان موجبات که سبک سمبولیسم را در فرنگ به وجود آورد، موجب بروز این سبک که بی‌شبهت به سمبولیسم هم نیست، گردید» (گلبن ۱۳۵۱: ۲/ ۱۳۸)، برای مقایسه نک: سید حسینی ۱۳۴۲: ۳۰۳).

در این شیوه، دقت مضمون و بی‌اعتنایی به الفاظ و عدم توجه به حقایق و پرداختن به معانی و دقایق شعری، کاری کرده است که شما در قرائت دیوان یک شاعر به زحمت خواهید توانست محیط واقعی و حالات حقیقی وی و صفات راستین ممدوحان یا معشوقان او را به دست آورید، چه رسد به تأثیرات سیاسی، اجتماعی و به‌خصوص اعتقادی؛ زیرا همه‌جا ضرورت باریکی مضمون و تازگی معنی، مانع از بیان واقع شده است، در حالی که در شعر حافظ، سعدی، خاقانی، انوری، فردوسی، سنایی و امثال آنها، می‌توان زندگانی و چگونگی محیط عمومی و خصوصی آنها را به دست آورد. وقتی فرخی از معشوق خود حرف می‌زند، شما از تمام صفات او حتی از لاغری، فربهی، بلندی، کوتاهی یا خصوصیات دیگر او از روی واقع مطلع می‌شوید، یا اگر درباره ممدوح

سخن می‌گوید تا حدی که ادب و ترس اجازه می‌داده است، اخلاق مختلف ممدوحان را می‌توان دید؛ ولی هرچه به شعرای مضمون‌ساز می‌رسید، این سادگی و راستگویی کم و کمتر می‌شود تا برسیم به مکتب هندی که از تمام یک دیوان طالب آملی و صائب تبریزی و وحید قزوینی و دیگران، جز صورت‌سازیه‌ها و عشق‌های سطحی و الفاظ و مضامین و رقت و سوز چیزی دستگیرتان نمی‌شود (گلبن ۱۳۵۱: ۲/۱۳۱-۱۳۸).

«این شیوه که نزد صائب و کلیم اکثر به رقت فکر و لطف بیان متشمل بود، نزد امثال بیدل به ابهام معانی و ازدحام خیالات و حتی به تصفیه کشیده شد و مضامین و معانی و استعارات از استعارات و مجازات و تخیلات دور از ذهن و فهم را به جایی کشاندند که اگر چه هنر ایشان در ابداع این معانی و آوردن آنها در قالب نظم از لحاظ سخن‌سازی و صنعتگری مورد اعجاب است، ولی غالب گفته‌های این طبقه از شعرا، حتی آنها که پیش بعضی از کج‌طبعان جزء شاه‌بیت‌های نظم فارسی به‌شمار می‌آید، ناپسند و در قبال میزان ذوق سلیم، بی‌وزن و خالی از هرگونه اعتبار است؛ چنانکه گفته‌اند: بعد از مولانا عبد الرحمن جامی که در سال ۸۹۸ هجری فوت کرده تا دو قرن بعد، شاعر دیگری که بتواند از جهت سلاست الفاظ و ترکیب کلام و جزالت مضمون و معنی در تاریخ ادبیات فارسی اسم و رسمی شایان پیدا کند به ظهور نرسیده است» (اقبال ۱۳۴۵: مقدمه). در میان اشعاری که در این دوره با این سبک و شیوه سروده شده است، به آثاری برمی‌خوریم که از خصوصیات سبک متداول در دوره‌های قبل، به‌خصوص سبک عراقی، نیز برخوردار است که در واقع برزخی است بین این دو شیوه؛ از این قبیل است آن نوع شعری که آن را «وقوعی» نامگذاری کرده و مکتبی خاص با همین نام را برای آن در نظر گرفته‌اند.

غرض از مکتب وقوع بیان کردن حالات عشق و عاشقی از روی واقع بوده و به نظم در آوردن آنچه در میان عاشق و معشوق به وقوع می‌پیوندد؛ یعنی شعر ساده‌بی‌پیرایه و خالی از صنایع لفظی و انحرافات شاعرانه که البته در اشعار قدما نیز گاهی به این نوع شعر، که جنبه وقوعی دارد، برمی‌خوریم؛ مثل این شعر از مولوی:

بیستی چشم یعنی وقت خواب است نه خواب است این، حریفان را جواب است

(گلچین معانی ۱۳۷۴: ۱)

یا سعدی:

گفته بودم چو بیایی غم دل با تو بگویم چه بگویم که غم از دل برود چون تو بیایی

تذکره‌نویسان شعرایی چون وحشی، ولی دشت‌بیاضی، شرف‌جهان قزوینی، لسانی شیرازی و حتی محتشم را پیرو این مکتب می‌دانند. اشعار این گروه از شاعران این دوره نیز هرچند ساده و بی‌پیرایه و از دوراندیشیهای نازک‌خیالانه، که بعدها فکر شاعران را بدان مشغول کرد، خالی است؛ اما محتوای درست و حسابی ندارد و اکثر مضامین و موضوعات تکراری به‌وفور در آنها دیده می‌شود (همان، ص ۳۵۵).

از این نوع اشعار، نمونه‌های فراوانی در کتاب مکتب وقوع جمع‌آوری شده است که موضوع تمام آنها روابط بین عاشق و معشوق و مناظرات عاشقانه‌ای است که اصلاً حرفی از مباحث و موضوعات اخلاقی، سیاسی و علمی در آنها به میان نیامده است؛ مثل این شعر از فهمی کاشانی:

چون در نظر آیی، تپدم دل که مبادا این بار ز هر بار دگر خوب تر آیی

(همان)

از این گذشته، اصل سخن این است که سخن پیچیده و ابهام‌آمیز و مخیل، هنر این دوره و تمام کلام سبک هندی است و مراد شاعر این سبک، چیزی جز دقیق‌اندیشی و مضمون‌یابینیست. از این رو، در این مکتب شعر، بیشتر هدف است تا یک وسیله قوی. در واقع روال سبک هندی چیزی است که امروز «هنر برای هنر» نامیده می‌شود و شعر در این جهت، برخلاف گذشته، حاصل برخورد شاعر

با دنیای خارج خود نیست تا بتواند بازتابی از وقایع آن گونه که هست و رخ می‌دهد، باشد؛ بلکه همه‌چیز در خیال و ذهن دورپرواز شاعر صورت دگرگون شده می‌یابد و در تلفیق با احساسات شاعر، حالتی غیرواقعی به خود می‌گیرد.

محمد تقی بهار در نقد از این سبک می‌نویسد: «هنر محمد اقبال لاهوری (۱۳۱۷ ق) را از اینجا می‌توان دریافت که با وجود اینکه سالها شعر به زبان اردو گفته بود، بعد که خواست به فارسی شعر بگوید، توانست قید گذشته مکتب هندی را تا حدی از گردن بردارد و قطعات روان و پرمعنی او بر این مدعی گواه است و علت حقیقی هم این است که اقبال قصدش بیان حقایق بوده است نه بستن مضمون...» (گلبن ۱۳۵۱: ۱۳۹/۲).

به هر صورت، گویا سبک هندی دارای چنان اسلوبی است که بیان افکار و عقاید تعهدآمیز در چارچوب خیالی و غیرواقعی آن نمی‌گنجد و هیچ رسالتی را نمی‌تواند بر گردن بگیرد؛ برخلاف سبک عراقی، که پرداختن به مضامین اجتماعی، علمی و سیاسی در آن معمول و متداول بود و به‌ویژه بهره‌برداری از فرهنگ عمومی و دینی و آیات و احادیث، روح و روان آن را تشکیل می‌داد؛ در صورتی که در سبک هندی غفلت و بی‌توجهی به این موارد، از مشخصه‌های بارز آن محسوب می‌شود. البته در برخی از اشعار این سبک، اعتقادات عمیق فرهنگی و مذهبی انعکاس یافته و به‌نحو خوبی نیز جلوه نموده است؛ ولی این گونه اشعار بسیار کم است و به‌ندرت یافت می‌شود؛ مانند این بیت از حکیم حاذق (۱۰۶۷ ق) شاعر قرن یازدهم:

جنت به من آن روز که بخشند نگیرم حاذق همه دانند تمنای که داری

(نصرآبادی ۱۳۱۷: ۶۲)

در اشعاری که به سبک هندی سروده شده است، وجود یک سازمان منظم فکری که مبتنی بر یک رشته از ارزشهای خاص و براساس یک جهان‌بینی مشخص باشد، مشاهده نمی‌شود تا بتواند مبین و شاخص نوع تفکر خاص، عقیده و فرهنگ مردم آن روزگار و حتی خود شاعر یا دیگران باشد. فکر بسته و محدود این شاعران، در چارچوب سبک خیالپردازانه سبک هندی، آنها را مجبور می‌کرد که بیشتر با توسل به بیان مسائل غیرحقیقی و ذکر لوازم و اشیای عادی اطراف خود و با اتکا به تشبیهات و تخیلات پیچیده، از توجه به ابعاد و جنبه‌های وسیع معنوی و انسانی غافل بمانند و فکر و ذکر خویش را با تراشیدن مضمونهای بکر به‌وسیله کلماتی مانند بخیه، سیخ کباب، سوزن و دیگر الفاظ ساده و معمولی و عامیانه، خوش نمایند و تمام درها و دریچه‌هایی را که می‌توانست آنها را به دنیای بارور و ثمرآفرین هنر حقیقی هدایت کند، بر روی خود ببندند و با تقلید و پیروپهای کورکورانه و چشم بستن بر روی ابتکار و خلاقیت، به تولید انبوه اشعاری پردازند که نسبت به آثار گذشته‌های دور و نزدیک، بسی کم‌مایه‌تر و بی‌رنگ‌وروتر باشد.

بی‌تعهدی و عدم ابتکار و توجه نکردن به محتوا و معانی بلند، که از خصوصیات بارز این سبک است، در غزلیات بیش از دیگر انواع شعر خودنمایی می‌کند و غزل‌های بی‌شمار و یکنواخت این دوره، بیشتر در میان حالت‌های عشق و وصال و فراق و امید و حرمان و شوق و یأس و این گونه عاطفه‌های گوناگون مربوط به عشق مجازی است که در شعر غنایی بیشتر دیده می‌شود.

اندیشه‌های عالی و حکمی و عرفانی در غزل‌های این عهد، حتی در شعر آن گروه که عنوان عارف یا حکیم دارند نیز تکرارهایی است از آنچه بزرگان پیشین به‌نحو بهتر و کامل‌تر و دل‌انگیزتر گفته‌اند و به قول ادوارد براون: غزلیات این سبک چنان بیان ثابت و یکنواختی دارد که هرگاه از صد شاعر این چهار قرن (دوره صفوی و افشاری) صد غزل اختیار کنیم و اشعاری را که اشاره به وقایع زمان یا تخلص گوینده دارد حذف نماییم، هیچ شعرشناس و صراف سخنی از روی سبک نمی‌تواند آنها را با تقریب بسیار به ترتیب تاریخی منظم نماید یا غزل یکی از شعرای زمان شاه اسماعیل صفوی را از غزل یکی از متغزلین عهد دیگر تمیز دهد (براون ۱۳۶۶: ۱۷۱/۴).

به همین علت خود بروان برای انتخاب شعرای خوب این دوره، از شهرت آنان و تأثیر شعرشان بر خود استفاده می‌کند.

تذکره‌نویسان نیز برحسب ذوق خود، اشخاصی را که به جهانی شهرتشان مورد پسند نمی‌افتاد، حذف می‌کردند و یا نسبت به بقیه کم‌بها می‌دادند.

غزلیات که بیشترین آثار شعری این دوره را تشکیل می‌دهد، باعث شده است تا این سبک را «سبک غزل» نیز بنامند (بیک آذر ۱۳۳۴: ۸۸۷). این غزلها معمولاً از نظر خیالپردازی ابتکاری است و این نوع ابتکار، شیوه اکثر شاعرانی است که محور کار آنان غزل‌سرایی بوده است. محتوای این غزلهای یکنواخت و یک‌شکل که گویی مهر و قاب مخصوص دارند، اغلب در بیان احوالات معشوقه‌های رؤیایی و یا واقعی دور می‌زند؛ چنانکه مثلاً دیوان وحشی بافقی پر است از «درد هجران» و «تب فراق» و شکایت از دوری و یا شرح دلبری و زیبایی دلبر و در نهایت «طلب باده» برای رفع همه این گرفتاریها.

غزلیات کلیم نیز به همین گونه است، یعنی طبق عادت معمول شاعران آن عصر، بیان احساسات رقیق و آرزوهای پیچ در پیچ و خیالی دست‌نیافتنی محور اصلی بیان آنهاست. در تمام غزلیات این دو شاعر ظاهراً شیعی و معروف این دوره، کلمه یا کلامی نمی‌توان پیدا کرد که رنگ و بویی از تفکر دینی و به‌خصوص تأثیری از کلام و فرهنگ شیعی داشته باشد، ولی در تقلید از عرفا، اشعاری از قبیل بیت زیر که کلیم سروده گهگاه دیده می‌شود:

از دل روشنم اسرار دو عالم پیداست حیف از این آئینه که آرایش دیوار من است

(کلیم کاشانی ۱۳۲۶: ۱۲۲)

البته غزلیات شاعران عارف و عالم این دوره، همچون شیخ بهایی، فیاض لاهیجی و امثال آنها که همراه با ذوق و حال عرفانی و مایه‌های حکمی است، از شور و حال دیگر برخوردار است. همچنین غزلیات حزین لاهیجی کیفیت دیگری دارد و برخلاف شعر دیگران، از بطن کلامش می‌توان دریافت که پیامی نیز در ورای ظاهر آن نهفته است. او با برخوردار از فرهنگ و معارف غنی اسلامی به‌خصوص قرآن و احادیث، توانسته است به غزلیات خود جلوه‌ای دیگر بخشد و شعر را در خدمت بیان افکار عارفانه و حکیمانه خود بگیرد. هرچند او نیز تحت تأثیر سبک متداول آن روزگار، از قافله مضمون‌آفرینان نازک‌خیال عقب نمانده و از تخیل قوی خود در پرداخت و زیبایی غزلیات کمک گرفته است.

بعد از غزل، قصیده مهم‌ترین قالب شعری است که مورد توجه شعرای این روزگار قرار داشته است. آنها قصیده را بیشتر برای امرارمعاش و اظهار مهارت در شاعری می‌سرودند؛ از این رو این نوع شعر در سبک هندی اثر قابل توجهی ندارد و اصولاً میل به قصیده‌سرایی در میان شعرای سبک هندی کمتر وجود داشته است (بیک آذر ۱۳۳۴: ۸۸۷)، چون تأمین مخارج و سازوبرگ زندگی شاعران از این راه مسدود و بسیار کم‌اهمیت شده بود. شاعرانی هم که در قصاید خود مدح ائمه (ع) و پیشوایان دین را مطرح می‌کردند، بیشتر در همان جهت قرار داشتند؛ اما ناگفته نماند که اعتقادات مذهبی و کسب ثواب اخروی نیز در پیدایش رونق این گونه قصاید مؤثر بوده است. در این دوره تمام شاعران در قصاید یا انواع دیگر شعر، در مدح بزرگان دین شعری دارند و چنین به نظر می‌رسد که آنها این کار را زکات طبع و قریحه خود به‌شمار می‌آوردند و از گزاردن آن به‌عنوان یک وظیفه محتوم دینی غفلت نداشتند. البته منقبت‌گویی را نباید ویژه عهد صفوی و یا ابتکار شاعران این دوره دانست؛ زیرا این کار سابقه طولانی در شعر فارسی دارد و به‌ویژه در سده‌های هشتم و نهم، که مصادف است با نیرو گرفتن مذهب شیعه اثنی‌عشری به شاعران متعدد منقبت‌گوی برمی‌خوریم (صفا ۱۳۶۳: ۳/۳۳۶، ۴/۱۸۶)؛ بنابراین، منقبت‌گویان دوره صفوی را باید به منزله دنبال‌کنندگان کار پیشینیان به حساب آورد.

مثنوی‌سرایی هم در میان آثار پیروان سبک هندی در این دوره رونق فراوان گرفت و شعرای اثبات‌توانایی خود در این فن و تقلید از استادان بزرگ پیشین چون نظامی، امیر خسرو، جامی و... مثنویهای متعددی را خلق کردند؛ چنانکه بعد از غزل، مثنوی، در درجه دوم اهمیت قرار گرفت و به‌خصوص که از نظر حجم و کمیت، مقدار قابل توجهی از شعر این دوره را مثنویهایی تشکیل

می‌دهد که عموماً موضوعات آنها تقلیدی و تکراری است.

در میان این مثنویها به نوع خاصی از شعر برمی‌خوریم که به ساقینامه مشهور است.

اکثر شعرای این دوره به متابعت از یکدیگر به سرودن ساقینامه روی آوردند و ساقینامه‌سرایی را رواج خاصی بخشیدند. این نوع شعر که معمولاً در خطاب به ساقی یا مطرب سروده می‌شود، از قدیم مورد توجه شعرای عرب و عجم بوده است.

در شعر عرب عهد جاهلیت، وصف خمر، عام بوده است و به‌ویژه در تشبیب قصاید معمول بود که دو یا چهار بیت شعر در وصف شراب بیاورند. در اوایل اسلام نیز توصیف شراب در اشعار اعراب عمومیت داشت و در عهد عباسی شعرا در این فن پیشرفت کردند و کسانی چون مسلم ابن ولید، ابو نواس و ابن معتر عباسی در سرودن خمریات مشهور گشتند.

در اشعار آنها غالباً توصیف مجالس شراب دیده می‌شود و بیشتر این اشعار دارای مضامین یکسان هستند. در شعر فارسی قدیم هم در وصف خمر اشعاری یافت می‌شود و منوچهری (م ۴۳۲ یا ۴۳۹ ق) اولین شاعری است که در این باب اشعار زیادی ساخته است؛ اما ساقینامه که دارای نظم مخصوص و به‌صورت مثنوی در بحر متقارب است، نخستین بار از تلفیق بعضی از اشعار اسکندرنامه نظامی گنجوی، توسط صاحب تذکره میخانه به وجود آمد. می‌دانیم که نظامی در آغاز هرفصل از شرفنامه دو بیت به‌عنوان ساقینامه آورده و عبدی‌بیک نویدی شیرازی هم که در این عصر آیین اسکندری خود را به تقلید از نظامی سرود، دو بیت شعر به‌عنوان ساقینامه را در پایان هریک از فصول مثنوی خود آورده و علاوه بر آن، دو بیت نیز در خطاب به مطرب سروده است.

ساقینامه مستقل را به خواجوی کرمانی (م ۷۵۳ ق) منتسب کرده‌اند. این ساقینامه در مثنوی همای و همایون آمده است و خواجه حافظ شیرازی (م ۷۹۱ ق) نیز ساقینامه‌ای دارد که مستقل نیست و بعد از او ساقینامه‌های امید، پرتوی، شرف‌جهان، و قاسمی مشهور بوده‌اند (برای مطالعه بیشتر درباره این نوع شعر نک: گلچین معانی: ۱۳۷۴، فخر الزمانی ۱۳۴۰: ۲۹-۳۵).

از اواخر قرن دهم، ساختن ساقینامه عمومیت پیدا کرد و ساقینامه‌هایی با ابیات زیاد به وجود آمد؛ چنانکه ساقینامه ظهوری (۹۹۹ ق) ، دارای چهار هزار و پانصد بیت بوده است.

طرز بیان در ساقینامه‌های این دوره همان است که در ساقینامه حافظ مشاهده می‌کنیم، که علاوه بر مخاطب قرار دادن ساقی و مغنی و وصف می، مدح کس یا کسانی دیگر نیز در آنها موجود است (فخر الزمانی ۱۳۴۰: ۳۳).

در برخی از این ساقینامه‌ها مثل ساقینامه شرف‌جهان، ثنایی، محمد باقر خرده‌کاشی، پرتوی، نظام دستغیب، میر عسکری، اوجی کشمیری و...، مدح حضرت علی (ع) مطرح شده و «ساقی کوثر» مورد خطاب و نعت قرار گرفته است، در تذکره میخانه درباره ساقینامه‌ها، به‌خصوص ساقینامه‌های عصر صفوی مفصل بحث شده است.

این نکته مهم را نباید فراموش کرد که محتوای ساقینامه حافظ، بیشتر در بیان احوال عارفانه و عاشقانه است؛ ولی در ساقینامه‌های این دوره، فقط ظاهر آن مورد توجه و تقلید قرار گرفته است و همه آنها غالباً یک لحن عرفانی گونه یکنواخت دارند که به متابعت از یکدیگر تنظیم شده‌اند. سراینده‌گان این منظومه‌ها وانمود می‌کنند که منظور آنها در این مثنویها از می و ساقی و میخانه و دیگر اصطلاحات مشابه، مضامین عرفانی و غیرمادی است و در این ارتباط به آیات قرآن و احادیث نبوی و داستانه‌های مذهبی نیز برمی‌خوریم که تقلیدی بودن آنها از لحاظ کاربرد، کاملاً مشهود و مشخص است.

در یک مورد نادر، ساقینامه رضی الدین آرتیمانی (م ۱۰۶۰ ق) از لونی دیگر است و شور و حال خاصی دارد؛ هرچند در آخر این ساقینامه در مدح شاه عباس ابیاتی را نیز افزوده است:

الهی به مستان میخانه‌ات به عقل آفرینان دیوانه‌ات

بیا ساقیا می بگردش در آر که دلگیرم از گردش روزگار

می ای ده که چون ریزی‌اش در سبو برآرد سبو از دل آواز هو

از آن می که در دل چو منزل کند بدن را فروزان تر از دل کند
می معنی افروز صورت گداز می‌ای گشته معجون راز و نیاز
از آن آب کاتش به جان افکند اگر پیر باشد جوان افکند
می‌ای از منی و تویی گشته پاک شود جان چکد قطره‌ای گر به خاک
می‌ای سربه‌سر مایه عقل و هوش می‌ای بی‌خم و شیشه در ذوق و جوش...
(آرتیمانی ۱۳۶۱: ساقینامه)

در موارد دیگر، مطالعه ساقینامه‌ها بدون در نظر گرفتن غرض و نیت اصلی شاعر، این شبهه را ایجاد می‌کند که گوینده دارای مشرب عرفانی است، در صورتی که با توجه به احوال شاعر و موقعیت شعرای این دوره، عکس مطلب ثابت خواهد شد. مثلاً در مورد فضولی بغدادی، با توجه به اشعاری از قبیل ابیات زیر، این توهم ایجاد شده که «ممکن است وی را با سیر و سلوک علاقه‌ای باشد» (بیک آذر ۱۳۳۴: ۹۱۸/۳).

بیا ساقی آن مظهر اسم ذات که خضر خرد راست آب حیات
بیا ساقی آن نشئه هر کمال که کامل از او می‌شود اهل حال
(همان) (همان). اما باید گفت که او اصلاً اهل طریقت نبوده است و این را از دیگر اشعار عاشقانه، مادی و کم‌مایه او به‌خوبی می‌توان دریافت و اساساً این لحن در ساقینامه‌های این دوره خصوصیتی است تقلیدگونه که در اشعار همه شعرا دیده می‌شود و نباید آنها را دال بر عارف بودن سرایندگان آنها گرفت و به‌عنوان اشعار عرفانی تلقی کرد.
در این دوره ساقینامه‌هایی هم به‌صورت ترکیب‌بند، یا ترجیع‌بند و یا رباعی سروده شده است که غالباً در مقایسه با نوع مثنوی مانند آنها، از اهمیت و شهرت چندانی برخوردار نیستند.
اکنون با توجه به مطالب این فصل، به بررسی احوال و اشعار بزرگ‌ترین شاعر سبک هندی، یعنی صائب تبریزی، می‌پردازیم.

صائب تبریزی

اشاره

صائب تبریزی معروف به «میرزا صائب»، از استادان بزرگ شعر در عهد صفوی و از صاحب‌منصبان سبک هندی است که آوازه شهرتش فراگیر بوده است. تاریخ ولادتش را سال ۱۰۱۰ ق حدس زده‌اند و سال وفاتش را ۱۰۸۶ ق نگاشته‌اند. پدرش از بازرگانان تبریز بود؛ ولی او در اصفهان پرورش یافت و در آن شهر، علوم متداول عصر خویش را فراگرفت. در سال ۱۰۲۷ ق به هند مسافرت کرد. مسافرت او هفت سال بیشتر طول نکشید و پس از بازگشت به حضور شاه عباس دوم رسید و منصب ملک الشعرا را دربار او یافت.

او را در شعر، شاگرد حکیم رکنای مسیح (م ۱۰۶۶ ق) و حکیم شفاپی دانسته‌اند؛ البته شاگردی او از حکیم رکنای مورد تردید است. او شاعری است غزل‌سرا که عمده اشعارش در این فن تصنیف گشته است، ولی همانند بعضی دیگر از غزل‌سرایان عهد خود، مدیحه‌سرایی هم کرده است و نام ممدوحانی چون ظفر خان و پدرش و شاهان و شاه عباس دوم در قصیده‌های زیبایش مخلد گردیده است (همان، ص ۱۲۰).

صائب از شاعرانی است که در زمان خود در ایران و هند و دیگر نقاط، شهرت بسیار یافت و این نام‌آوری را بیشتر مدیون «طرز نو» و توانایی بی‌نظیرش در شعر و ادب و ذوق باید دانست؛ چنانکه نصرآبادی گفته است: «انوار خورشید فصاحتش عالمگیر و آوازه

سخنش به چهار رکن آفاق و شش جهت، پنج نوبت کوفته است» (نصرآبادی ۱۳۱۷: ۲۱۷). بیشتر اشعار او در وصف پیکر معشوق، آرایش نگار، می و میخانه، نکته‌های اخلاقی و اجتماعی، متنوع و پراکنده است که البته اکثر از شیوه بیان ابداعی و بکر و دلپذیر برخوردارند. در دیوان او همچنین به اشعار عارفانه نیز برمی‌خوریم که به احتمال زیاد به تقلید از بزرگان شعر فارسی و به‌خصوص حافظ که دلبستگی عجیبی به او داشته، فراهم آمده است.

در تذکره‌های مختلف درباره کیفیت شعر او مطالب ضد و نقیض بیان کرده‌اند. گاه او را به اوج عظمت و بزرگی کشانده و گفته‌اند: «از آن صبحی که آفتاب سخن در عالم شهود پرتو افشاند، معنی آفرینی به این اقتدار، سپهر دوار به هم نرسانیده» (آزاد ۱۹۱۳: ۹۸) و زمانی نیز او را به پایین‌ترین درجات تنزل داده‌اند؛ چنانکه آذر بیگدلی و هم‌عصرانش در او این نظر را دارند که «از آغاز سخن گستری ایشان، طرق خیالات متینۀ متقدمین، مسدود و قواعد مسلمۀ استادان سابق، مفقود و مراتب سخنوری بعد از جناب میرزای مشار الیه که مبدع طریقه جدیدۀ ناپسند بود، هرروزه متزلزل...» (بیک آذر ۱۳۳۴: ۱/۱۲۲).

خارج از عرصه این داوریه‌ها، غزلیات صائب نشان می‌دهد که او شاعری است بسیار توانا که با بیانی بی‌نظیر، خیالپردازی را در شعر خود به اوج رسانید؛ به طوری که بسیاری از شاعران هم‌عصر و بعد از او به تقلید از استاد برخاستند و «طرز نو»ی او را به افراط کشیدند و در آن مبالغه‌ها کردند و موجب گردیدند که بعدها مقلدان را نیز به همراه خود به نقد و چالش بکشند. به هر حال، شعر صائب به‌عنوان اوج شعر سبک هندی، در غزلیات فراوان و معدود، قصاید او در خور تأمل و بررسی است تا از این رهگذر چگونگی تأثیر «تفکر شیعی» در آن مشخص گردد.

واضح است که در این کوشش، محور توجه، محتوا و معنی است و مقصود نهایی، ارزیابی اندیشه و تفکر یا هدف و آرمانی است که می‌تواند حمل بر صورت و ظاهر هر شعری شود و در حقیقت بررسی پیام شاعر به‌عنوان یک انسان آزاده یا عارف یا حکیم یا مصلح اجتماعی و یا... است؛ البته هنر واقعی و شعر حقیقی نیز در این جهت مفهوم درست خویش را بازمی‌یابد. اما قبل از پرداختن به این مورد، بجاست که ظاهر زیبای اشعار این شاعر معروف بررسی و میزان اهمیت آن روشن شود. در این مورد باید گفت: شعر صائب از نظر روانی کلام، سلاست وزن، ترکیب استادانه جملات و عبارات شعری، و در مجموع زیبایی ظاهری، در نهایت استادی و توانایی تنظیم شده است و او را در این خصوص باید از مبتکران و مبرزان عصر خود قلمداد کرد؛ زیرا او با آوردن روشی جدید در شعر یا تکمیل شیوه‌ای که از قبل ریشه گرفته بود، معرف بارز سبک معروفی گشت که هنوز هم هوادارانی را به دنبال خود می‌کشد.

شعر صائب و شاعران پیرو وی و به‌طور کلی شعر در سبک هندی، در صورت، منحصر است به غزل و در ماده کار، متصور است در خیالات باریک و افکار تازه با استغراق در انواع استعارات و اقسام تخیلات و تشبیهات تازه... (امیری فیروزکوهی ۱۳۳۳: ۱۷-۱۸)

ماده کار همان تصرفات ذهنی شاعر در مفهوم طبیعت و انسان و کوشش برای برقراری نسبت میان انسان و طبیعت است که آن را «ایماژ» یا «خیال شاعرانه» می‌گویند و عنصر معنوی (اساسی) شعر در همه زبانها و در همه ادوار بوده است (سیاسی ۱۳۷۱: ۱۳۷) که در این عصر، زمینه اصلی شعر را فراهم می‌آورده است.

به کارگیری تمثیلهای و داستانهای رایج مذهبی که صائب آن را از منابع گوناگون، همچون تاریخ انبیا و داستانهای ملی به دست آورده، و عجز ساختن آنها با عنصر خیال، جلوه‌ای بی‌سابقه به شعر او داده است. «کنعان و بوی پیراهن یوسف، اعجاز عیسی و احیای مردگان، یوسف و مکر برادرانش، یوسف و زلیخا، تنور و توفان و مجنون و پرویز و شیرین، و امثال اینها» (خانلری ۱۳۷۱: ۲۷۲)، در سراسر دیوان غزلیات صائب به چشم می‌خورد.

کاربرد این موضوعات در اشعار استادان گذشته، نظیر نظامی، حافظ، مولوی و دیگران نیز به وفور دیده می‌شود و مثلاً نظامی مکرر

در اشعار خود به آنها اشاره کرده است؛ چنانکه در مخزن الاسرار در موارد متعدد از این نوع مضامین کمک گرفته و برای نمونه در فرازی از آن گفته است:

همت اگر سلسله‌جنبان شود مور تواند که سلیمان شود

و بعید نیست که صائب بسیاری از این مضامین را از بزرگان گذشته گرفته باشد، ولی بیان آنها به این صورت در غزلیات، از تازگی و لطف خاصی برخوردار است که طراوتی دیگر به شعرش بخشیده و موجب آن شده است تا آن همه مقبولیت پیدا کند و حتی بسیاری از ابیات شعر او، حکم «مثل سائر» را در میان خاص و عام داشته باشد؛ به‌خصوص اینکه در این ابیات، ایراد نکته‌های دقیق اخلاقی و حکمی و عرفانی و اجتماعی نیز مشاهده می‌شود.

از این رو شعر او دارای خصوصیتی است که مختص سبک خاص اوست و اشاره به موارد مهم آنها ضروری است. پاره‌ای از این ویژگیها عبارت‌اند از:

نوسازی مضامین کهنه

آنکه از دندان دهانت پر ز گوهر ساخته نیست ممکن تال لب گور از تو نان دارد دریغ

توجه فراوان صائب به پدیده‌های مختلف در صورت‌سازیهایی دقیق شعری و آفرینش تصاویر متعدد شاعرانه از این مطالب، بیانگر این است که این مسئله نهایت اهمیت را برای او داشته و اکثر نیروی هنری خود را وقف رسیدن به این مقصود کرده است؛ اما در مورد مسئله اصلی، یعنی محتوا و محمول شعر که تمام خصوصیات ظاهری و هنری شعر، باید در اختیار آن قرار گیرد، سخن صائب از نوعی دیگر است.

مسلم است که صائب نیز مانند دیگر هم‌عصرانش از نفوذ جریانهای اجتماعی و سیاسی و اخلاقی و تأثیر افکار و عادات زمانه در امان نبوده و همواره تحت تأثیر آن عوامل نافذ، قرار می‌گرفته است و هرچند او در کاربرد شیوه جدید و سبک نو سرمشق بسیاری از شاعران عصر خود و بعد از آن واقع شد، ولی خود از نظر طرز فکر و شیوه رفتار اجتماعی و برخورد با مسائل سیاسی و اجتماعی تحت تأثیر جو حاکم آن روز قرار گرفت و مانند سایر شاعران در همان مسیر حرکت می‌کرد. از این رو محتوای شعر صائب همانند گذشتگان و بزرگان ادب فارسی نیست و غالب موضوعات اخلاقی و حکمی و عرفانی که در شعرش راه یافته‌اند، از برکت وجود آثار اندیشمندان پیشین بوده است.

می‌دانیم که شاعران این دوره تمام هنر و توان خود را در جواب گفتن به غزلیات و قصاید و مثنویهای استادان بزرگ گذشته و به کار گرفتن و هرکسی که قدرت سرودن شعر داشت، سعی می‌کرد که منظومه، غزل و یا قصیده‌هایی را به سیاق و روش گذشتگان بسراید و از این راه، توانایی و استادی و برتری خویش را به نمایش بگذارد. براساس این رسم معمول آن زمان، صائب نیز از جمله کسانی است که در جواب غزلیات عده زیادی از شاعران سابق مانند حافظ، سعدی، خاقانی، سنایی و مولوی در این راه گام نهاده و از این رهگذر، اصطلاحات و موضوعات آن بزرگان در شعرش راه پیدا کرده است. خود صائب در بسیاری از غزلها به این تأثیرات اشاره کرده و تعداد زیادی از غزلیات خویش را در جواب آن بزرگان سروده است:

صائب این آن غزل حافظ شیرین سخن است که در این خیل، حصاری به سواری گیرند

صائب این آن غزل حافظ شیرین سخن است کای صبا نکهتی از خاک ره یار بیار

این آن غزل که مولوی روم گفته است این نفس ناطقه پی گفتار می‌رود

هنگامه ارباب سخن چون نشود گرم صائب سخن از مولوی روم درافکند

علاوه بر این، در بسیاری از غزلیات صائب، تأثیرات مستقیم و غیرمستقیم پیشینیان آشکار است:

با عقل گشتم همسفر یک کوچه راه از بی کسی شد ریشه‌ریشه دامنم از خار استدلالها

دعوی عشق ز هربو الهوسی می‌آید دست بر سر زدن از هر مگسی می‌آید

از هم‌رهان گرانجان پیر که سوزن دوخت به دامن فلک چارمین مسیحا را

بیت اول تأثیر شعر مولوی و بیت دوم تأثیر شعر حافظ و بیت سوم تأثیر شعر خاقانی را در دیوان او نشان می‌دهد. از دیگر بزرگان در جواب‌گویی و استقبال، کسانی همچون عطار، ظهیر فاریابی، خواجه کرمانی، سعدی، جامی و حتی از هم‌عصران او کسانی مانند حکیم شفایی، کلیم کاشانی، طالب آملی و دیگران مورد نظر بوده‌اند. در تمام این «نظیره‌ها» صائب کوشیده است برتری یا حداقل همسنگی خود را با آنها به اثبات برساند و الحق که در این میدان هیچ معارضی نداشته و در همه جا قدرت و توان و قریحه خود را به‌خوبی نمایش داده است. در این میان تأثیر غزلیات حافظ در دیوان او چشمگیرتر و محسوس‌تر از دیگران است. مثلاً یکی از مواردی که مکرر در دیوان حافظ به‌صورت گوناگون به آن اشاره شده، دعا و گریه در نیمه‌های شب و سحر است که از دیدگاه عرفا تأثیر بسیار عمیق در تحول حالات عرفانی و تزکیه قلب عارف از تیرگیها و زدودن زنگارهای درون دارد. این موضوع در شعر صائب هم راه یافته و در سراسر دیوان او به چشم می‌خورد؛ اما تنها برای خلق تصویرهای شاعرانه و خیالی:

فیض اکسیر بود اشک سحرخیزان را ماه خورشید جهانتاب شد از گریه ما

وجود این تعبیرات که همواره برای خیالبندهای هنرمندانه و زیبا به کار گرفته می‌شود، موجب این گمان شده است که صائب نیز همچون حافظ یا دیگر عرفا، دلسوخته‌ای شوریده‌حال بوده است که سخنی از همان نوع و جنس دارد؛ ولی مطالعه در زندگی صائب، وجود هر نوع سیر و سلوکی را نفی می‌کند و برعکس، شواهد موجود نشان‌دهنده آن است که وی را با ریاضت و عرفان و تصوف سروکاری نبوده است. از اشعار خود صائب هم بر می‌آید که سخن بزرگان پیشین چیز دیگری بوده است:

از گفته مولانا مدهوش شدم صائب این ساغر روحانی صهبای دگر دارد

علاوه بر این، در شرح احوالات او نوشته‌اند: جای تردید نیست که صائب قبل از شیوع قلیان-که اندکی پیش از او به ایران آمده بود-با می و میخانه سروکار داشته و حتی از تریاک هم روگردان نبوده است (امیری فیروزکوهی ۱۳۳۳: ۳۹).

صائب آن فیضی که مخموران نیابند از شراب در طلوع نشئه تریاک می‌یابیم ما

و گفته‌اند که: پایان عمر او در نشئه تریاک و قلیان گذشت. پیش از آن، از شراب نیز روگردان نبود (زرین کوب ۱۳۷۱: ۸۰)؛ اما به نظر می‌رسد در اواخر عمر دست از شرابخواری برداشت و این عادت مذموم را کنار نهاد. قسم به ساقی کوثر که از شراب گذشتم ز باده شفقی همچو آفتاب گذشتم

با این حساب بعید می‌رسد که عارفی وارسته و زاهدی کامل، آن‌طور که او را معرفی کرده‌اند، با شراب و افیون سروکار داشته باشد. صاحب‌نظرانی هم که اشعار عرفانی مانند او را مورد توجه قرار داده‌اند، «رنگی از نومیدی خیام» را در آنها یافته‌اند (همان: ۸۱)، غافل از اینکه عرفان و نومیدی هیچ پیوند و علاقه‌ای باهم نمی‌توانند داشته باشند و اشعار کسانی امثال مولوی و حافظ مملو از عشق و امید و سرشار از زندگی و حیات است؛ به‌طوری که پویایی، طراوت و جاذبه‌ای خاص به آثارشان داده است:

در نمازم خم ابروی تو با یاد آمد حالتی رفت که محراب به فریاد آمد

بوی بهبود ز اوضاع جهان می‌شنوم شادی آورد گل و باد صبا شاد آمد

(حافظ)

این در حالی است که عشق در دیوان صائب نه از قبیل عاشقی سعدی است و نه از دسته بیتابیها و دیوانگیهای مولانا و نه از نوع شوریدگی حافظ. البته در انبوه غزلهای صائب به عشقهای خاکی و معشوقهای بازاری و نیز عشق افلاکی برمی‌خوریم:

اگر عاشق نمی‌بودیم صائب چه می‌کردیم با این زندگانی

(کریمی ۱۳۷۱: ۲۲۴-۲۲۵)

غزلیات صائب با اینکه همه ابیات آن در نهایت استواری و پختگی است در آنها لطافت و شور سعدی و حافظ را ندارد و هرچه هست پند و وعظ و مضمون و مثل است و غزلهای حافظ هرچند عاشقانه، اما همه متضمن پند و نصیحتی است ملایم و طبع‌پسند: به پیر میکده گفتم که چیست راه نجات بخواست جام می و گفت راز پوشیدن

اما در دیوان صائب-به قول سعدی-فنون و فضایل بر عشق و حال غلبه دارد (یغمایی ۱۳۷۱: ۲۹۹) و اساسا در این دوره شعله عشق عرفانی نسبت به دوره‌های قبل افسرده‌تر و کم‌نورتر بوده است و به گفته خود صائب:

نه کوهکنی هست در این عصر نه پرویز آوازه‌ای از عشق و هوس بیش نمانده است همچنین باید در نظر داشت که وجود مضامین عرفانی و حکمی که به شعر صائب آب و رنگی خاص بخشیده است، مبتنی بر یک فلسفه و جهان‌بینی روشن نیست که مؤید طرز فکر و بینش مستقل وی باشد؛ به همین علت نمی‌توان یک خط فکری خاص عرفانی یا فلسفی برای او در نظر گرفت؛ اما در مجموع می‌توان گفت که او از بینش مذهبی و فرهنگ عمومی روزگار خویش و حتی دوره‌های قبل، بهره‌مند بوده است؛ زیرا این فرهنگ با فراز و نشیب‌هایی کم‌وبیش در دیوان او منعکس شده است، بدون اینکه پیامی مستقل و منبعث از یک جهان‌بینی در آن دیده شود. از این رو تأثیر اصولی و مبنایی عناصر مذهب مورد اعتقاد وی، در شعرش بسیار اندک و ناچیز است؛ به طوری که با توجه به حجم بسیار زیاد غزلیات او باید گفت تقریباً بی‌تأثیر بوده است. البته قصص قرآن و داستانهای مذهبی و همچنین آیات و احادیث مشهوری که در غزلیات صائب مشاهده می‌شود، آن گونه نیست که برای بیان اندیشه‌های دقیق و هدف‌دار به کار گرفته شده باشد؛ از این رو این مضامین، حامل پیامهای خاص عقیدتی نیز نیست؛ برای مثال داستان حضرت سلیمان در شعر صائب این گونه منعکس شده است:

چندین هزار ملک سلیمان به باد رفت موران هنوز به خانه خود دانه می‌برند

در مقامی که ضعیفان کمرکین بندند آه اگر مور به فریاد سلیمان نرسد

تو را ملک سلیمان چشم مور است اگر ملک سلیمان دیده باشی

و با استفاده از قصه حضرت یوسف (ع) مضامینی ابداع می‌کند که در ادب پارسی سابقه ندارد:

آن کس که چو یوسف بودش چشم عزیزی شرط است که یک چند به زندان بنشیند

ز صد هزار همچو ماه مصر یکی چنان شود که چراغ پدر کند روشن

او همچنین از تکرار فراوان نام شخصیت‌های معروف عرفانی، همچون حسین ابن منصور حلاج در غزلیات خود غافل نبوده است، که البته این ویژگی، ظن عارف بودن او را تقویت می‌کند: از صد یکی به پایه منصور می‌رسد چون لاله هر که بگذرد از سر شهید نیست

ادب‌گزین که چو منصور هر که شوخی کرد ادیب عشق سرش را به چوب دار کشد

سخن دعوی حق را نتوان برد از پیش هر که سر در سر این کار کند منصور است

و در ادعایی شاعرانه می‌گوید:

من به اوج لا مکان بردم و گرنه پیش از این عشق‌بازی پله‌ای از دار بالاتر نداشت

در هر صورت به کارگیری همه این موضوعات در شعر صائب، از آن جهت است که آنها به طرق مختلف شهرت داشته و زبانزد خاص و عام بوده و در فرهنگ عمومی آن زمان جایگاه معین داشته‌اند. این موضوعات در تلفیق با بیان کم‌نظیر، تفکر، ذوق و طبع روان صائب چنان زمینه‌ای را فراهم می‌کرد تا او به بهترین وجه بتواند صورت و ظاهر شعرش را بیاراید و سعی بیش از حد در این مورد اغلب باعث می‌شد تا شعرش پیچیده و سنگین گردد.

کاربرد قصه‌ها و اساطیر و یا آنچه در بین مردم متداول است، همه برای صائب حکم ابزار و وسایلی را دارد که بیشتر به درد خلق مضامین تازه‌ای می‌خورد که عنصر اساسی آنها خیال شاعرانه و زیبای شاعر است:

بر سر خاری چو مجنون گردنی افراخته است ناقه لیلی مگر آهنگ صحرا می‌کند کلاه گوشه اقبال ماست بی‌کلهی گذشتگی ز دو عالم بود جنیت ما

عالم دیگر به دست آور که در زیر فلک گر هزاران سال می‌مانی همین روز و شب است پشت پا زدن به دو عالم اگر از مردانی کار اطفال بود پا به زمین کوبیدن

البته گذشت از مادیات و مواهب دنیوی در مقابل پادشاهای اخروی و بالاتر از آن، چشم‌پوشی از نعمتهای دو دنیا به خاطر ذات اقدس احدیت، از جمله موضوعاتی است که عرفا در آثار منظوم و منثور خود با استفاده از آیات و روایات، آن را به گونه‌های مختلف منعکس کرده‌اند:

می‌صرف وحدت کسی نوش کرد که دنیا و عقبی فراموش کرد
(سعدی ۱۳۵۳: ۳۰۸)

و مطالعه زندگی عرفای واقعی نشان می‌دهد که آنها عملاً دلبستگی و وابستگی به دنیا را کنار گذاشته بودند و با انتخاب زهد و فقر به قول خود جامعه عمل می‌پوشانیدند و با آنکه موقعیتهای مناسبی برای مرفه زیستن نصیبشان می‌شد، هرگز به این نوع زندگی تن در نمی‌دادند؛ در حالی که زندگی مجلل و پرطمطراق و اشرافی صائب با اشعاری که در مذمت دنیا سروده، کاملاً تعارض دارد.

ملیحای سمرقندی، شاعر سیاح، در وصف عمارت و باغ صائب در عباس‌آباد اصفهان می‌نویسد: زبان من از عهده وصف رفعت و عظمت قصر میرزا صائب بر نمی‌آید و باید شنونده خود برود و آن شکوه و جلال را به چشم خود ببیند (امیری فیروزکوهی ۱۳۷۱):

۴. او همچنین برای کسب شهرت و ثروت، قدم به بارگاه پادشاهان شاعرپرور هندوستان گذاشت و هفت سال از عمر خود را صرف مصاحبت و شرکت در مجالس شعر آنان کرد و پس از بازگشت از این سفر هم ملک الشعرائی دربار شاه عباس دوم را پذیرفت و در مدح همین پادشاه گفت:

آهوان سیر چراغان می‌کنند از چشم شیر با حضور خاطر از عدلش دل شبهای تار
بهر مظلومان اگر نوشیروان زنجیر بست می‌دهد دامن به دست دادخواه آن شهریار

(صائب تبریزی ۱۳۳۳: ۶۷) همچنین در آثار صائب، اشعاری وجود دارد که گفته‌های یک مصلح اجتماعی را به یاد می‌آورد:

شاهی که بر رعیت خود می‌کند ستم مستی بود که می‌کند از ران خود کباب
ظالم به مرگ دست نمی‌دارد از ستم آخر پر عقاب، پر تیر می‌شود

مشتی از خار فراهم کن و در آتش ریز چند پرسی به تو گردون ستمکار چه کرد
و یا در مذمت شراب و منع می و مستی می‌گوید:

نمی‌دانند اهل غفلت انجام شراب آخر به آتش می‌روند این جاهلان از راه آب آخر
دل خانه خداست چو مصحف عزیز دار زان پیش‌تر که سیل شرابش خراب کند

و این در حالی است که اشعاری در دیوان او یافت می‌شود که تحریض و تشویق به مفاسد می‌کند و به‌خصوص در تعریف و تمجید از شراب، که خارج از حوزه اصطلاحات عرفانی است، به ابیات فراوانی می‌توان دست یافت:

صائب این ذوق که از نشئه می‌یافته است جان اگر در گرو باده کند جا دارد
مده از دست در پیری شراب ارغوانی را شراب کهنه از دل می‌برد یاد جوانی را

دستی که به جامی نشود رهن هوشم چون پایه تابوت گران است به دوشم

در هیچ نشئه‌ای نیست که سیری نکرده‌ایم کیفیتی به صحبت مستان نمی‌رسد

البته اشعار زیادی نیز هست که می‌شود آنها را توجیه عرفانی کرد:

نیست بی اسرار وحدت می‌پرستیهای ما آتش ایمن ز چوب تاك می‌بینیم ما

در غزلیات صائب ابیات زیادی وجود دارد که حکایت از سرور و شادمانی می‌کند:

خود را شکفته‌دار به هر حالتی که هست خونی که می‌خوری به دل روزگار کن

شکفته باش که پامال حادثات بود کسی که چین به جبین همچو بوریا دارد

در صورتی که یأس و نومیدی نیز در اشعار او به صورت گسترده قابل مشاهده است: ناامیدی بر دهد اشکی که می‌باریم ما رزق

قارون می‌شود تخمی که می‌کاریم ما

گشایش نیست در پیشانی تخم امید من گره در کار آب افتد اگر در آسیا افتم

چون کسی نیست که باری ز دلم بردارد چون جرس چند در این قافله فریاد زخم

نه از مسجد فتوحی شد نه از میخانه امدادی به هر جانب که رفتم پای امیدم به سنگ آمد

و همچنین در معرفی طرز نو و شیوه جدید خود نظر یکنواخت ندارد:

منصفان استاد داندم که از معنی و لفظ شیوه تازه نه رسم باستان آورده‌ام

خون است ز سنگینی لفظم دل معنی از باده بود شیشه ما هوشربا تر

بنابراین در دیوان صائب همه‌گونه فکر و اندیشه در ابعاد مختلف می‌توان دید که تجلیات تخیلی و عاطفی و عمیق و متنوع آنها را

نمی‌توان انعکاس شخصیت مستقل و جهت‌دار یک متفکر، در برخورد با هستی و جلوه‌های گوناگون آن دانست و در واقع اوست

که دایما در ارتباط با پدیده‌ها در حال شکل‌پذیری و تغییر است و از این‌رو او را هر آن شخصیتی است که ممکن است مطابق یا

متضاد با گذشته یا حال باشد. این پدیده‌های نقش‌دهنده، می‌تواند برگ خشک درخت، فرهنگ گسترده عرفانی، شعری کهن یا

جدید و افکار عامیانه مردمی باشد.

صائب همواره متأثر از جریانات متفاوت و ناهمگونی بوده است؛ به طوری که موجب شده شعرش دچار بی‌نظمیهای مکرر، از انواعی

که مشاهده شد، بگردد. به همین علت، تفکرات دینی و مذهبی در شعر او و به‌خصوص در غزلیاتش، به مثابه یک جریان فکری

اصیل و خط‌دهنده که در بردارنده عقاید خاص مکتب شیعه باشد، نمودار نیست. اگر چه او بدون هیچ شک و شبهه‌ای یک شیعه

دوازده‌امامی است و معتقد به فرایض و واجبات و اصول و مبادی دین هم بوده است، چنانکه این عقیده در دیوان او مشهود است،

چون دیگران نه به ظاهر بود عبادت ما حضور قلب، نماز است در شریعت ما

اما به مقتضای احوال دگرگون شاعران و وضع جدید شعر در دوره مورد مطالعه، به‌طور کلی تأثیر مذهب، به‌عنوان یک بینش و

جهان‌بینی حاکم بر اندیشه او، نمود قابل توجهی در شعر او ندارد و در میان حجم وسیع و گسترده اشعارش، که گاهی آنها را تا

دویست هزار بیت نیز ذکر کرده‌اند، به ابیات اندکی برمی‌خوریم که آنها هم صرفاً نشان می‌دهد او مسلمانی شیعه‌مذهب بوده و

بس؛ اما روح اشعار او از مفاهیم اساسی و بنیادین اعتقادی این مذهب به کلی بی‌خبر است؛ به طوری که اگر آن اندک ابیات را از

دیوان او حذف کنند، نمی‌توان از خلال دیگر اشعار آن به عقاید و اعتقادات مذهبی صائب دست یافت. پس به جرئت می‌توان

گفت که تأثیر تفکر شیعه در شعر بزرگ‌ترین شاعر سبک هندی یا اصفهانی نیز همانند دیگر شاعران عصر صفوی، به‌صورت

اصولی و زیربنایی مشهود نیست و ابیات پراکنده موجود نیز به‌واسطه تأثیر آن فرهنگ عمومی است که در شعر هر شاعر و در

هر عصری می‌توان به آن رسید. این‌گونه اشعار هم یا اشارات کلی است یا مرده‌ریگ بزرگان گذشته که قبلاً به صورتهای گوناگون

بیان شده است.

از رباط تن چو بگذشتی دگر معموره نیست زاد راهی بر نمی‌داری از این منزل چرا
در بیابان عدم بی‌توشه رفتن مشکل است نیستی در فکر تخم‌افشانی‌ای دهقان چرا
بود عیبت خلق مردار خواری پیرداز از این لقمه کام و زبان

که دو بیت اول، به حدیث: «الدنيا مزرعه الاخرة» (فروزانفر ۱۳۶۱: ۱۱۲) و بیت سوم به آیه «أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا» (حجرات: ۱۱) اشاره دارد. این قبیل بازتابها که گاهی در شعر صائب مشاهده می‌شود، نه تنها در خلق غزلیات او نقش اساسی ندارد، بلکه در حد یک مسئله فرعی هم مورد توجه این شاعر توانا و چیره‌دست زمان صفوی نبوده است و به‌طور کلی شعر او نه در خدمت مذهب و فرهنگ متداول آن روز درآمده و نه توانسته در قبال هر مسئله فکری و اجتماعی دیگر قبول مسئولیت کند. صائب که بدون شک از استعدادهای بی‌نظیر شعر فارسی است و هنر و توان او در این فن، به‌ویژه در غزل‌سرایی، در دیوان او به‌خوبی مشهود است، در عصری قرار دارد که جریانهای سیاسی و اجتماعی آن‌چنان زمینه‌ای را فراهم نمی‌کنند تا شعر او بتواند مانند دوره‌های پیشین، به مسئولیت خطیر خود جامعه عمل بپوشاند؛ بلکه او و دیگران در این شرایط خاص در مسیر منحرف‌شده‌ای قرار می‌گیرند که جهتی دیگرگون و حتی مخالف و مغایر با سمت و سوی گذشته دارد. در این روش جدید که از لحاظی نیز نو و بی‌سابقه است، شعر هدف واقعی و رسالت حقیقی خویش را از دست داد و با درگیری در معرکه لفظ و صورت، وارد مرحله‌ای شد که افراط در آن فراتر از آنچه تصور شود، به شعر فارسی آسیب رساند و استعدادهای فراوانی را بی‌ثمر و عقیم برجای گذاشت. بر این اساس، در شعر صائب بازتاب مذهب، عرفان و مسائل اخلاقی و اجتماعی و امثال آنها دیده می‌شود، اما تبلیغ و ترویج این فرهنگ را به‌عنوان یکی از اهداف شاعر، باید با دیده تردید نگریست و متوجه بود که اشعار متین و استادانه صائب که در کمال استادی و پختگی استوار آمده است، ما را بر آن ندارد که این مسائل را در مجموعه اشعار او از اصول اساسی و عناصر تشکیل‌دهنده آن به حساب آوریم.

به هر صورت، با توجه به بحثهایی که گذشت، باید اذعان داشت که تفکر شیعی در بارزترین و تواناترین و مشهورترین شاعر این دوره، چندان تأثیری نداشته و در هیچ بعدی او را متحول و متأثر نساخته است.

[ویژگی های شعر صائب]

به کارگیری محاورات و اصطلاحات عام
در محافل حرف سرگوشی زدن با یکدگر در زمین سینه‌ها تخم نفاق افشاندن است

مضمون آفرینی و ترکیبات تازه و نو

از شبیخون خمار صبحدم آسوده‌ایم مستی دنباله‌دار چشم خوبانیم ما

بهره‌گیری از اساطیر و افسانه

اگر خصم قوی‌بنیاد کوه بیستون گردد ز برق تیشه جوی شیر سازم استخوانش را

شعر و عرفان در این دوره

در بین آثار شاعران این عصر اشعار فراوانی وجود دارد که به رنگ عرفان و تصوف است و حتی می‌توان اشعار زیادی را یافت که

از لحن کاملاً عرفانی برخوردارند. در برخورد اول در برابر این قبیل اشعار، تصور می‌رود که با عارفانی بلندمقام و پرشور و حال، امثال حافظ، مولوی، و سنایی یا حداقل شاگردان آنها روبه‌رو هستیم، ولی با یک بررسی سطحی معلوم می‌شود که اغلب اشعار عرفانی مانند این دوره از این مقوله نیست و اندک شعری هم که بشود بر روی شعرشان به‌عنوان یک اثر عرفانی حساب کرد، در حد و اهمیت بزرگان گذشته نیستند و اگر چه این نوع شعر در آن دوره گفته می‌شد، ولی هیچ شعری نیست که با گفتار سنایی و عطار و جلال الدین رومی و شیخ محمود شبستری و جامی و سایر عرفای بزرگ مقابله و همدوشی کند (براون ۱۳۶۶: ۴/۱۶۷). در این نوع اشعار، فکر تازه و ابتکار عرفانی کم به دست می‌آید و اکثر، تقلیدهای مکرر و متعددی است که با تابعیت از شعر بزرگان و عرفان و تصوف، شاعران عارف گونه و صوفی مانند در صحنه شعر و شاعری پیدا شده‌اند؛ چنانکه نظیری نیشابوری که حافظ را در غزل‌سرایی مقتدای خود ساخته، از این گونه اشعار بسیار سروده است:

تا اقتدا به حافظ شیراز کرده‌ایم گردیده مقتدای دو عالم کلام ما
(بیک آذر ۱۳۳۴: ۷۱۹)

اما مشخص است که این استقبال و اقتدای به حافظ و دیگران که به واسطه عذوبت و گیرایی اشعار آنان صورت پذیرفته و به خاطر مشرب عرفانی آن بزرگواران نبوده است و امثال نظیری فقط جنبه‌های ظاهری آن را در نظر داشته‌اند:

مگو ز دوست ملامت بود نظیری را که مستی سحری از نیاز نیم‌شب‌ی است
(همان، ص ۷۱۹)

در صورتی که حافظ می‌گوید:

بیار می که چو حافظ هزارم استظهار به گریه سحری و نیاز نیم‌شب‌ی است
از این گونه ابیات، که نمونه‌های آن را در شعر حافظ بتوان یافت، در دیوان نظیری زیاد است؛ نظیر این غزل:
شادی عشق تو هنگامه غم برهم زد شور حسنت نمکی بر جگر آدم زد
به طلب جمله ذرات ز جا برجستند مایه عشق چو بر خاک بنی آدم زد
خواست آینه تحقیق به ما بسپارد قفل کوری به دل و دیده نامحرم زد
عقل چون دید که عشق آمد و خونخوار آمد دم فرویست و دم از سلطنت خود کم زد
روح آزاد کزین معرکه جان بیرون برد دست در حلقه فتراک خم اندر خم زد
(همان: ۷۲۰)

که در جواب و به تقلید این غزل معروف حافظ ساخته شده است:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
عقل می‌خواست کز آن شعله چراغ افروزد برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد
مدعی خواست که آید به تماشاگه راز دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد
جان علوی هوس چاه زنخندان تو داشت دست در حلقه آن زلف خم اندر خم زد
حافظ آن روز طربنامه عشق تو نوشت که قلم بر سر اسباب دل خرم زد

(حافظ ۱۳۶۲: ۱۰۳) مقایسه این دو غزل به‌خوبی روشن می‌کند که اصطلاحات عرفانی در شعر نظیری کاملاً تقلیدی بوده و شاعر در ورای آنها منظور دیگری در نظر نداشته است. حتی بعضی از ابیات او حکایت از این دارد که او اصلاً با مفهوم این اصطلاحات آشنا نبوده و آنها را نمی‌فهمیده است. او در یکی از غزل‌هایش که در نکوهش زهاد متملق و مزور سروده است، ناشیانه سعی می‌کند

که تأثیر اعمال و عبادات نیمه‌شب و سحرگاه را در تحول جنبه‌های معنوی انسان انکار کند:

ذکر شب و ورد سحر نی حال بخشد نی اثر خواهیم به زناری دهم تسبیح دست‌آویز را

(بیک آذر ۱۳۳۴: ۷۱۹)

در حالی که به‌عکس نظر او، اوراد و اذکار نیمه‌شبان در شعر حافظ و دیگر عارفان بزرگوار وجه‌های دیگر دارد و از اشعار از دل برآمده آنها پیداست که برای ایشان، سحر را رازها و اسراری بوده است و فقط آنانی که اهل سحرند می‌توانند در کشان کنند:

همت حافظ و انفاس سحرخیزان بود که ز بند غم ایام نجاتم دادند

(حافظ ۱۳۶۲: ۱۲۴)

یا:

به خدا که جرعه‌ای ده تو به حافظ سحرخیز که دعای صبحگاهی اثری کند شما را

(همان، ص ۶)

و نظامی، که خود از رندان سحرخیز بوده است، می‌گوید:

سحر که مست شو سنگی بینداز ز نارنج و ترنج این خوان پرداز

(نظامی، ۱۳۴۳ ب: ۲۶۱)

به هرتقدیر لاف عرفان زدن در این عصر، ادعایی است که از هرکسی برمی‌آید و کالای کم‌بهایی است که بر سر هر بازاری آن را به معرض فروش گذاشته‌اند و به قول صائب:

دعوی عشق ز هر بو الهوسی می‌آید دست بر سر زدن از هر مگسی می‌آید

(صائب تبریزی ۱۳۳۳: ۵۰) وحشی بافقی «رند و اوباش عاشق‌پیشه» نیز در یک ترجیع‌بند به سرودن این نوع شعر مبادرت ورزیده و کوشیده است اصطلاحات خاص عرفانی را در آن به کار گیرد. کاربرد این اصطلاحات به گونه‌ای است که خواننده تصور می‌کند او از برکات خاص عرفانی موفق به خلق و ابداع چنین اثری شده است، اما کمی دقت، مشخص می‌کند که او خواسته در این زمینه هم طبع آزمایی کند و خودی نشان بدهد. این ترجیع‌بند با بیت زیر شروع می‌شود:

ساقی بده آن باده که اکسیر وجود است شوینده آرایش هر بود و نبود است

(وحشی بافقی ۱۳۴۷: ترجیعات)

و کلیه بندها را با بیت زیر پیوند می‌دهد:

ما گوشه‌نشینان خرابات الستیم تا بوی می‌ای هست در این میکده هستیم

(همان)

طالب آملی هم به تقلید از حافظ، ادای عارفان در آورده و گفته است:

شکر کز ظلمت اندیشه نجاتم دادند سینه‌ای صاف‌تر از آب حیاتم دادند

صد رهم جان به لب از شوق رساندند بتان کز لب خویش یکی بوسه براتم دادند

(بیک آذر ۱۳۳۴: ۸۹۶)

بنابراین، چنین اشعاری را که دارای رنگ و صبغه عرفانی هستند و مقدارشان هم کم نیست، نمی‌توان به حساب عارف بودن گویندگان آنها گذاشت و باید گفت که اکثر قریب به اتفاق این سراینندگان، نه عارف، بلکه در حقیقت، متعارف بوده‌اند؛ و هر چند در این نوع شعرها وانمود کرده‌اند که با شناخت حق و سیر و سلوک سر و سزی داشته‌اند، ولی احوال و آثار آنها نشان می‌دهد که عموماً گرفتار انواع ادعاها و خودنمایی‌های بی‌مورد بوده‌اند و بدون داشتن ذوق و مایه لازم ادعای مراتب عرفانی را می‌کرده‌اند.

شاید این شعر وحشی زبان‌حال همه آنها باشد، آنجا که می‌گوید:

دلی افسرده دارم سخت بی‌نور چراغی زو بغایت روشنی دور

(وحشی بافقی ۱۳۴۷: ۴۹۳) و حتی سخن صائب را که از نظر وسعت اندیشه و دامنه خیال و اشتغال بر معانی اخلاقی و عواطف رقیق انسانی بی‌نظیر است، چنانکه گفته شد، نمی‌توان در این میدان دید؛ هرچند دیوان او سرشار از این اشعار عرفانی گونه است و اگر چه در تعریف شعرش گفته باشند «غزل تنها نیست، عرفان و حکمت نیز هست» و البته از نوع اشعار عرفانی او در شعر بسیاری از شاعران این دوره می‌توان دید؛ چنانکه سحابی استرآبادی از شعرای قرن دهم که خادمی نجف اشرف می‌کرده، گفته است:

از هر دو جهان زیاده‌ای می‌خواهم از پرده برون فتاده‌ای می‌خواهم

صوفی تو به کار خویش رو که این ره را پا بر سر خود نهاده‌ای می‌خواهم

(زرین کوب: ۳۰۵)

جالب است بدانیم که بیدل عظیم‌آبادی (۱۱۳۳ ق) که او را از صاحب‌منصبان بزرگ در شیوه خیال‌بندی و نازک‌اندیشی دانسته‌اند و سبک هندی در شعر او به حد مبالغه‌آمیزی توسعه یافته درباره عرفان چنین نظری دارد:

مست عرفان را شراب دیگری در کار نیست جز طواف خویش دور ساغری در کار نیست

(بیدل دهلوی ۱۳۶۳: ۲۳)

اقدسی مشهدی (و ۱۰۳۳ ق) نیز که «هجو سلف و خلف می‌کرده و به خط خود مکررا اشعاری می‌نوشته و به این و آن می‌داده، در ساقینامه‌اش لحن عرفانی به شعر خود داده و گفته است:

پی سز و وحدت به هر سو مدو بیا راز سربسته از خم شنو

شرابی به لب نه که صد آفتاب به چرخ آمده بر سرش چون حباب

شرابی به گرمی چو خوی بتان به هر قطره دریای آتش نهران

شرابی کزو کفر ایمان شود اگر مور نو شد سلیمان شود

(فخر الزمانی ۱۳۴۰: ۲۴۳)

یا:

نالۀ ناقوس گبران از دل افگار ماست پیچش زلف بتان از غیرت زنار ماست

مرغ روح آنکه مجنون محبت خوانی‌اش عندلیب آشیان گم کرده گلزار ماست کی رسد در حشر اجزای وجود ما به هم زین

پیشانی که از زلف بتان در کار ماست

(اوحدی بلیانی: ۳۵)

در بین این نوع اشعار که فراوان است، سخن رضی‌الدین آرتیمانی (م ۱۰۶۰ ق) آب‌وتاب دیگری دارد.

الهی به مستان میخانه‌ات به عقل آفرینان دیوانه‌ات. . .

به نور دل صبح‌خیزان عشق ز شادی به انده گریزان عشق

به رندان سرمست آگاه دل که هرگز نرفتند جز راه دل

به انده پرستان بی‌پا و سر به شادی‌فروشان بی‌شور و شر

که خاکم گل از آب انگور کن سراپای من آتش طور کن

به میخانه وحدتم راه ده دل زنده و جان آگاه ده

که از کثرت خلق تنگ آمدم به هر جا شدم سر به سنگ آمدم

(آرتیمانی ۱۳۶۱، ساقینامه)

و در این باره باید از اشعار خوب و دلنشین سرمد کاشانی (م ۱۰۷۰ یا ۱۰۷۲ ق) نیز یاد کرد:
در مسلخ عشق جز نکو را نکشند لاغر صفتان زشت خو را نکشند
گر عاشق صادقی ز کشتن مگریز مردار بود هر آنکه او را نکشند
(هدایت: ۱۴۲)

دو تن از عالمان بزرگوار این دوره، یعنی شیخ الاسلام بهاء الدین عاملی (م ۱۰۳۰ ق) و فیاض لاهیجی (م ۱۰۷۲ ق) نیز از جمله کسانی هستند که چاشنی عرفان اشعار خوب آنها را رواجی دیگر داده است. شیخ بهایی که مهارت خاصی در انواع علوم زمان خویش داشت و تألیفات فراوانی در زمینه‌های ریاضی، نجوم، فقه، حدیث، نحو و... پدید آورد، توانست اندیشه‌های عارفانه خویش را در قالب مثنویهای شیرین به شهرت برساند. آثار او در زمینه شعر اندک، ولی سرشار از بیان حکیمانه و عارفانه است. او از دیدگاه عرفانی خود، درباره علوم ظاهری این گونه نظر می‌دهد:
علم فقه و علم تفسیر و حدیث هست از تلبیس ابلیس خبیث زان نگردد بر تو هر گز کشف راز گر بود شاگرد تو صد فخر راز
(عاملی ۱۳۶۱: ۱۲۰)

اکثر غزلهای عرفانی و صوفیانه و پرشور و حال این عالم بزرگ، فاقد افکار کلامی و عقیدتی شیعه است، ولی از پرداختن به مسائل سیاسی و اجتماعی در مثنویهای خود غافل نمانده است. وی در نان و حلوا مشهور خود می‌گوید:
نان و حلوا چیست ای شوریده سر متقی خود را نمودن بهر زر
دعوی زهد از برای عز و جاه لاف تقوی از پی تعظیم شاه
(همان، ص ۱۲۸)
یا:

نان و حلوا چیست دانی ای پسر قرب شاهان است زین قرب الحذر
می‌برد هوش از سر و از دل قرار الفرار از قرب شاهان الفرار
فرخ آن کو رخس همت را بتاخت کام از این حلوا و نان شیرین نساخت
حیف باشد از تو ای صاحب سلوک کاین همه نازی به تعظیم ملوک
قرب شاهان آفت جان تو شد پایبند راه ایمان تو شد
جرعه‌ای از نهر قرآن نوش کن آیه لا تَزْكُنُوا اِرا گوش کن
الله الله این چه اسلام است و دین شرک باشد این به رب العالمین
(همان، ص ۱۳۰-۱۳۱)

شیخ بهایی عالم ذی فنون این دوره، این گونه در عرصه شعر و ادب نیز استعدادش را نشان داد تا بدین وسیله اندیشه و ذوق عرفانی خود را در بیانی ساده و روان در این میدان به نمایش بگذارد. غزل زیر ذوق و مهارت او را در این فن نشان می‌دهد:
ساقیا بده جامی زان شراب روحانی تا دمی بیاسایم زین حجاب جسمانی
بهر امتحان ای دوست، گر طلب کنی جان را آنچنان برافشانم کز طلب خجل مانی
۱). منظور آیه ۱۱ سوره هود است: لا تَزْكُنُوا اِلَى الدِّينِ ظَلَمُوا. . . دین و دل به یک دیدن باختیم و خرسندیم در قمار عشق ای دل
کی بود پشیمانی

ما ز دوست غیر از دوست مقصدی نمی‌خواهیم حور و جنت ای زاهد بر تو باد ارزانی

ما سیه گلیمان را جز بلا نمی‌شاید بر دل بهایی نه، هر بلا که بتوانی

(همان، ص ۱۱۴-۱۱۵)

این عالم عارف و نابغه بزرگ، با خلق این گونه آثار توانست تا حدی شکاف و رخنه‌ای را که در این عصر بین طریقت و شریعت ایجاد شده بود، پر نماید؛ چنانکه در میان همه آثار وی نیز این کوشش جانکاه که در جمع میان عرفان و فقه به کار برده آشکار است (نفیسی، در: عاملی ۱۳۶۱: ۳۹). از این رو اشعارش هر چند اندک و غیرمدون بود، مورد توجه قرار گرفت و رونق خاصی یافت. علت دیگر این اقبال به شعر شیخ بهایی این است که او با بیانی ساده و شیوا به انتقاد برخی از ناهنجاریهای جامعه روزگار خویش پرداخت و با موضع‌گیری در مقابل شیخ و واعظ و صوفی و زاهد گم کرده راه، آشکارا بر آنان تاخت. در این ارتباط در مثنویهای نان و حلوا و نان و پنیر دست به کاری می‌زند که در حقیقت در این دوره بی‌سابقه است. بهایی در این دو مثنوی، ریاکاران دروغین را که در لباسهای ظاهر فریب پنهان شده‌اند، به شدت می‌کوبد و رسوا می‌کند و ماهیت «عالم بی‌عمل» و «زاهد بی‌تقوا» و... را چنان که هستند، نه آن‌طور که می‌نمایند، برملا می‌سازد؛ مثلاً در یک قطعه از مثنوی نان و حلوا، دست پشمینه‌پوش صوفی‌نما را این‌گونه رو می‌کند:

نان و حلوا چیست این اعمال تو جبه پشمین، ردا و شال تو
این مقام فقر خورشید اقتباس کی شود حاصل کسی را در لباس
زین ردا و جبهات ای کج نهاد این دو بیت از مثنوی آمد به یاد
«ظاهر چون گور کافر پر حلال وز درون قهر خدا عز و جل
از برون طعنه زنی بر بایزید وز درونت ننگ می‌دارد یزید»
رو بسوز این جبه ناپاک را وین عصا و شانه و مسواک را
ظاهرت گر هست با باطن یکی می‌توان ره یافت بر حق اندکی
ور مخالف شد درونت با برون رفته باشی در جهنم سرنگون
ظاهر و باطن یکی باید یکی تا بیایی راه حق را اندکی

(همان، ص ۱۳۳) به‌طور کلی اگر چه شیخ بهایی توانسته است تا حدودی شعرش را در خدمت اندیشه‌های عرفانی و مسائل اجتماعی عصر خود قرار دهد و از رسم معمول و غیرمتعهدانه شعرای آن دوره فاصله بگیرد و هر چند شعر وی از متون اسلامی و علوم و افکار دینی نیز متأثر شده است، ولی در غزلیات عرفانی و مثنویهای اخلاقی، عناصر اساسی تفکر مذهبی خود را مطرح نکرده و این شاید بدان علت بوده که می‌خواسته است حق مطلب را در متون منشور خود ادا کند و از طرفی شعر در نظر او به‌عنوان یک وسیله و ابزار اصلی مورد استفاده نبوده و نزد وی کاربرد نداشته است.

ملا-عبد الرزاق لاهیجی متخلص به فیاض (م ۱۰۷۲ ق) نیز از معدود اندیشمندان و حکیمان این دوره است که از دیوان اشعارش رایحه عرفان به مشام جان می‌رسد و سخنش یاد اشعار خواجه شیراز و امثال او را در ذهن زنده می‌کند. به نظر می‌رسد که این عالم جلیل‌القدر در سیر و سلوک مقاماتی داشته است و گویی به کارگیری اصطلاحات عرفانی در شعرش کاملاً آگاهانه بوده و از معانی و مقاصد آنها خبر داشته است. او از حکیمان و متکلمان مشهور سده یازدهم و از شاگردان بنام و داماد ملا صدرای شیرازی است. در حکمت و کلام تألیفاتی داشته و دارای دیوان شعری است که قصاید آن در ستایش خالق و منقبت پیامبر (ص) و امامان (ع)، خاصه علی ابن ابی طالب (ع) است. ترکیب‌بندی هم در مرثیه شهیدان کربلا به شیوه محتشم دارد. عمده اشعار دیوان او غزلیاتی است که اکثر لحن عرفانی-اشراقی دارد. فیاض در این غزلیات بیشتر از غم درد و دوری معشوق نالیده و در هوای وصال او حرف دل را به نظم کشیده است؛ چنانکه در غزل زیر می‌خوانیم:

راز در دل از آن نهان دارم که به دل یار را از آن دارم
 که دل از جور دشمنان بشکست مومیایی دوستان دارم
 گرچه دل برنکنده‌ام ز زمین جلوه بالای آسمان دارم
 نرسیدم به وصل کعبه ولی تحفه‌ای گرد کاروان دارم
 ره کوتاه دراز کرده اوست گله از عمر جاودان دارم
 دین و دنیا نداده‌ام از کفر که زیان بر سر زیان دارم
 مهر آن مه به خویشتن فیاض گر ندانم یقین گمان دارم
 (فیاض لاهیجی: غزلیات ۸۹) این دو رباعی نیز از اوست:

هرچند که دل لبالب از نور خداست لیکن به مثل قطره بحر کجاست
 داند نظری کو به حقیقت بیناست که آینه «انا العکس» اگر گفت خطاست
 (همان: رباعیات ۱۰۳)

یا:

آن را که خبر ز عالم راز رسید در گوش سر از لب دل آواز رسید
 از عالم آغاز به انجام آمد باز از ره انجام به آغاز رسید
 (همان: ص ۱۰۹)

حتی با وجود شاعران با ذوقی همچون دو شاعر اخیر، باز شعر عرفانی در این دوره ترقی نکرد و هرچند اوج این نوع شعر در این عصر را باید در اشعار این دو عارف حکیم و بزرگ مشاهده کرد، ولی آثار عرفانی آنان نیز در مقایسه با قله‌های رفیعی که در گذشته عارفان نامی برپا کردند، از نمای چشمگیری برخوردار نیست و بیشتر از این نظر دارای اهمیت است که تقلیدی نبوده و سراینده‌گان آنها مایه‌هایی علمی از خود داشتند و در وادی عرفان نیز گامهایی برداشته بودند.

یکی دیگر از بزرگان این عصر میر ابو القاسم فندرسکی (م ۱۰۵۰ ق) است که در مراتب حکمت سرآمد عهد خود بود؛ چنانکه او را از بزرگ‌ترین حکما و دانشمندان و متصوفان روزگار شاه عباس و شاه صفی به‌شمار آورده‌اند. او که معاصر شیخ بهایی و میر داماد بود، از نظر علمی «جامع معقول و منقول و فروع و اصول بوده و با وجود فضل کامل، بیشتر اوقات مجالس و مؤانس فقرا و اهل دل بود و از مصاحبت و معاشرت اهل جاه و جلال احتراز می‌فرمود و بیشتر لباسی فرومایه و پشمینه می‌پوشید و به تجلیه و تصفیة نفس نفیس خویش می‌کوشید» (ریاض العارفین رضا قلی هدایت، به نقل از: بیک آذر ۱۳۳۴):

۷۹۳، یادداشت). در شاعری نیز دست داشت و با آنکه از شاعران حرفه‌ای محسوب نمی‌شود، ولی توانست شعر و افکار حکیمانه را به نوع خوبی درهم آمیزد. در این ارتباط او را قصیده‌ای است مشهور و بی‌نظیر که حکایت از توان وی در این فن می‌کند. این قصیده بیشتر اشتها و معروفیتش را مدیون محتوای غنی و فلسفی آن است که از تتبع و مهارت عملی و مشرب عرفانی سراینده، جلوه و برازندگی خاصی یافته است؛ برخی از ابیات این قصیده به شرح زیر است:

چرخ با این اختران نغز و خوش زیبایستی صورتی در زیر دارد هرچه در بالاستی
 صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی
 این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری گر ابو نصرستی و گر بو علی سیناستی
 جان عالم خوانمش گر ربط جان داری در دل هرذره هم پنهان و هم پیداستی
 به تن هفت ره بر آسمان از فوق ما فرمود حق هفت در از سوی دنیا جانب عقباستی

هر که فانی شد به او یابد حیات جاودان ور به خود افتاد کارش بی شک از موتاستی
نیست حدی و نشانی کردگار پاک را نی بری از ما و نی با ما و نی بی ماستی
(هدایت: ۴۴)

در این دوره آمیزش شعر و فلسفه اول بار به وسیله عرفی (م ۹۹۹ ق) بنیاد نهاده شد (شبللی نعمانی ۱۳۳۴: ۱۷/۳)، ولی این شیوه مورد توجه شعرای بعد از او واقع نگردید و بسیار کم در این مورد سخن گفتند و نه تنها فلسفه، بلکه هیچ کدام از علوم متداول نیز نتوانستند در شعر این دوره جایی باز کنند؛ چون شیوه غالب که مبتنی بر خلق اشعار خیال‌آمیز بود، موانعی جدی و اساسی برای بروز این گونه موضوعات در شعر ایجاد کرده بود.

به طور کلی تقریباً همه حکیمان و حکمت‌شناسان و عارفان این دوره شاعر بودند و بسا که در غزل، قصیده، مثنوی و رباعی هم آثار ممتازی پدید آورند، ولی همه آنها به طور جدی از شعر به عنوان وسیله بیان و انتقال فکر و اندیشه استفاده نکردند، مگر افراد معدودی مانند میر داماد متخلص به «اشراق» که یک مثنوی به نام مشرق الانوار در برابر مخزن الاسرار نظامی دارد. از او انواع دیگر شعر، مثل غزل و رباعی نیز بر جای مانده که عموماً مشتمل است بر افکار عرفانی و فلسفی او؛ همچون این رباعی:

ای عشق مگر مایه بود آمده‌ای کز سر تا پا تمام سود آمده‌ای

نقصان بد از چشم بد کس مرساد که آرایش دکان وجود آمده‌ای

(نصرآبادی ۱۳۱۷: ۱۵۲) با این حال، سعی این بزرگان در پرداختن به چنین اشعاری نیز نتوانست در تغییر روند کلی شیوه غالب بر شعر این عصر تأثیر اصولی و بنیادین بگذارد و جریان نیرومند و شتابنده آن را به جهتی دیگر متمایل سازد.

بخش دوم

اشاره

بررسی تفکر شیعه در شعر دوره صفویه

مقدمه

با توجه به مباحث گذشته که درباره اوضاع سیاسی، اجتماعی، علمی، عرفانی و احوال شعر و شعرا بیان گردید، تا حدود زیادی مشخص شد که تفکر شیعه با تمام ابعاد گوناگونش، فرصت پیدا نکرد در شعر این دوره حضور گسترده و مؤثر داشته باشد و در آثار سرایندهگان شیعه‌مذهب این عصر، آن گونه که لازمه مذهب و مرام اعتقادی آنهاست، اثرات چشمگیر و قابل توجهی بر جای بگذارد.

می‌دانیم که بیشتر شعرای این دوره غزل‌سرا بوده‌اند و غزل از استوانه‌های اساسی شعر آن عهد بوده است و همچنین سبک هندی که سبک غالب این زمان است، سبک غزل نیز نامیده شده است. این غزلیات تماماً انعکاسی است از احوال درونی و جهان تخیلی شاعران؛ بیشتر سرمایه‌گذاری شاعران نیز بر روی همین غزلیات صورت گرفته است.

قسمت عمده آثار به‌جامانده از هر شاعر این دوره، غزلیات اوست که طبعاً از انواع علوم و فنون و تفکرات و تعهدات در قبال مسائل سیاسی، اجتماعی و به طور کلی مباحث فرهنگی به مقدار بسیار اندک بهره‌مند بود و به خصوص تأثیرات مذهبی و عقیدتی به مراتب در آنها کمتر تأثیر گذاشت. از طرف دیگر این تأثیرات اندک، عمیق و اساسی نبوده و بیشتر به این صورت منعکس شده است که گاهی در پاره‌ای از اشعار به صورت بسیار نادر، اشاره‌ای به حدیث یا آیه‌ای شده و زمانی دیگر نامی از پیامبر (ص) یا یکی از ائمه

دین (ع) به میان آمده است.

غالب موضوعات عرفانی به کار رفته در این غزلیات نیز تازه و نو نیست و در حقیقت اقتباسی است از گذشتگان، که البته گذشتگان به صورت‌های بهتر آنها را بیان کرده‌اند.

مثنویهای فراوان این دوره از این نظر وضع بهتری دارند، ولی این مثنویها آن‌طور که شایسته است از فرهنگ شیعه متأثر نگشته و اکثر آنها در پیروی از مثنوی سرایان بزرگ دوره‌های قبل، به‌خصوص حکیم نظامی گنجوی، سروده شده است. مقدمه این مثنویها غالباً اشعاری است که در توحید و نعت پیامبر (ص) و یا ائمه اثنی‌عشر (ع) است و اگر چه بیش و کم اشاراتی به آیات، احادیث و قصه‌های قرآنی در آنها هست، ولی هیچ نوع جنبه ابتکاری و پرمایگی را در آنها نمی‌توان دید و در واقع اکثر موضوعات، همان است که گذشتگان با ظاهر و باطن بهتر در کمال استادی خلق کرده‌اند. البته در بیشتر این مثنویها در مواضعی که مدح پیامبر (ص) آورده شده، ستایش علی (ع) و فرزندان آن بزرگوار نیز مطرح شده است که در مثنویهای بزرگان پیشین به این صورت سابقه ندارد. مدایح در این قسمتها معمولاً- در بیان فضایل و بزرگیهاست و از تفکر و بینش و اخلاق و اعمال آن بزرگان کمتر سخن به میان آمده است.

در ترکیب‌بندهایی هم که بعضی از شعرا به تقلید از ترکیب‌بند مشهور محتشم (م ۹۹۶ ق) در مرثیت سید الشهدا (ع) سروده‌اند، همین روش دنبال شده است و اکثر این قبیل اشعار بر این اساس طراحی شده‌اند که واقعه عاشورا و شهادت آن حضرت و عظمت مصیبت وارد شده بر اهل بیت (ع) به نحو پرشور و تأثیربرانگیزی متجلی گردد، بدون اینکه به انگیزه‌های اساسی و اهداف حرکت آفرین آن واقعه عبرت‌آفرین توجه و عنایتی شده باشد.

در اشعار شاعران این دوره، قصاید متعددی نیز وجود دارد که در مدح و منقبت امامان و بزرگان مذهب شیعه اثنی‌عشری سروده شده که به لحاظ کثرت و تأثیر بیشتر نسبت به دیگر انواع شعر، قابل تأمل و ملاحظه است. بیشتر دیوانها و دفترهای شعر این دوره با قصیده یا قصایدی در مدح بزرگان دین شروع می‌شود و در میان این قصاید، مدح حضرت علی (ع) بیشتر از دیگران مورد توجه واقع شده است. در این قصاید، هر جا سخنی از پیشوایان دین به میان آمده است، از منقبت یا مرثیت گرفته تا هر نوع تعریف و تجلیل دیگر، جز ذکر نام و بیان فضایل و شرح معجزات و پیروزیها در جنگ با دشمنان و معاندان دین، چیز دیگری یافت نمی‌شود. البته این تنها به قصاید مربوط نمی‌شود، در دیگر انواع شعر نیز وضع به همین منوال است و به‌طور کلی در هیچ دیوانی از شعر شعرای این دوره، «شیعه» به مثابه یک مکتب کلامی یا فلسفی یا به‌عنوان یک بینش عقیدتی و یا مبارزاتی، حتی در مقابل مذهب اهل تسنن، که در آن روزگار نسبت به آن حساسیت نشان می‌دادند، مطرح نبوده است و اگر تأثیرات اندکی نیز در این مورد یافت شود، باید در حوزه مراثی و مناقب به دنبال آنها گشت. اما قبل از این تفحص، خوب است که به بررسی نفوذ و گسترش فرهنگ قرآن و احادیث و روایات اسلامی در شعر این زمان پرداخت.

فصل اول

قرآن و حدیث در شعر دوره صفویه

بی‌شک شعرای پارسی‌گوی که غالباً از عالمان و اندیشمندان مسلمان بوده‌اند، در سرودن اشعار خود از همان ابتدا به آیات قرآنی و احادیث اسلامی توجه داشته‌اند و آثار آنها همواره متأثر از فرهنگ دینی بوده است؛ حتی در اولین شعر فارسی که منسوب است به محمد ابن وصیف سگزی، دبیر دانشمند یعقوب لیث صفاری (م ۲۶۵ ق) این تأثیر را به‌نحو بارز و مشخصی می‌توان دید؛ این موضوع نشان می‌دهد که شعر پارسی از بدو پیدایش و ظهور در صحنه ادبیات، از آیه و حدیث متأثر شده است و این قابلیت در آن

وجود داشته است تا از این قبیل منابع و پشتوانه‌ها برخوردار گردد: ای امیری که امیران جهان خاصه و عام بنده و چاکر و مولای و سگ‌بند و غلام

ازلی خطی در لوح که ملکی بدهید به ابی یوسف یعقوب ابن الیث همام
به لثام آمد زنبیل و لتی خورد پلنگ لثره شد لشکر زنبیل و هبا گشت کنام
لمن الملک بخواندی تو امیرا به یقین با قلیل الفئه ۱ کت زاد در آن لشکر کام

در این ارتباط استاد فروزانفر، در مقدمه/احادیث مثنوی، درباره تأثیر احادیث اسلامی در شعر پارسی مطالب سودمندی را نگاشته‌اند که قسمتهایی از آن به اختصار نقل می‌شود:

شعرای پارسی گوی غالباً در ضمن لغت و ادب، کتب حدیث را که بهترین نمونه کلام فصیح عربی است، خوانده و در حفظ داشته‌اند و از قدیم‌ترین ایام، تأثیر مضامین احادیث در شعر پارسی محسوس است؛ چنانکه این قطعه رودکی:

زمانه پندی آزادوار داد مرا زمانه را چو نکو بنگری همه پند است

به روز نیک کسان گفت تا تو غم نخوری بسا کسا که به روز تو آرزومند است

تعبیری است شاعرانه و لطف‌آمیز از این حدیث: «انظرو الی من هو أسفل منکم و لا تنظروا الی من هو فوقکم» (سیوطی ۱۴۰۲: ۱/ ۱۰۹). تأثیر احادیث در سایر آثار منظوم و منثور قرن چهارم نیز کم‌وبیش مشهود می‌گردد. از اواخر قرن چهارم که فرهنگ اسلامی انتشار یافت و فرهنگ ایرانی به صبغه اسلامی جلوه‌گری آغاز نهاد، توجه شعرا به نقل الفاظ و مضامین حدیث فزونی گرفت تا آنجا که گفتار هر گوینده خواه ناخواه از مبانی دینی متأثر بود و گویندگان، گفتار خود را با احادیث و اقوال ائمه دین آرایش می‌دادند. در اواخر قرن پنجم، بسط و توسعه و عطف و ظهور و عاظ بزرگ از قبیل محمد و احمد غزالی (متوفی ۵۰۵ و ۵۲۱ ق) راه را برای شعرا و گویندگان در اقتباس از قرآن و حدیث هموار ساخت. از طرف دیگر، تصوف که از قرن دوم هجری از زهد جدا شده و مسلکی بود مبتنی بر عشق و شور و وجد و بیان اسرار قرآن و حدیث، به نوعی همواره مورد توجه متفکران و اصحاب ذوق ایران و دیگر ممالک اسلامی واقع می‌شد؛ از این رو صوفیان که سخنان خود را

۱- اشاره است به آیه «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً» (بقره: ۲۴۹) همواره با احادیث و آیات قرآن می‌آراستند، از این راه، حدیث و قرآن را به مذاق هوشمندان نکته‌یاب نزدیک می‌ساختند. شیوع روش صوفیه از قرن سوم و تأسیس خانقاه و بسط و توسعه آن از قرن چهارم و انطباق اصول معرفت با مبانی حکمت به وسیله بو علی و توجیه آن با موازین شرعی و روایات دینی به وسیله کسانی چون ابو حامد غزالی در احیاء العلوم الدین، یکباره این مسلک را نفوذ و تأثیری بیش از حد تصور بخشید و خاصه شعرا را از دربار امرا و سلاطین به حلقه خانقاه درآورد. از اواسط قرن پنجم، سبکی نوآیین که به زودی پایه شعر فارسی قرار گرفت، به وجود آمد که آن را شعر عرفانی و سبک صوفیانه می‌توان گفت. با آشنایی شعرا با تصوف، راهی دیگر برای نفوذ حدیث و خبر در ادبیات فارسی باز شد. از این طبقه شاید قدیم‌ترین کس سنایی غزنوی است که قدرت او در تعبیر مضامین و ترکیب آنها با آیات و روایات کم‌نظیر است. حسن سلیقه او راه را برای شعرای بعد هموار ساخت و خاقانی و نظامی و جمال الدین اصفهانی به تقلید وی بر این اسلوب سخن گفتند. «از میان سخنوران ایران، کسانی که آیات و روایات را از همه بیشتر وارد شعر و سخن کردند، کسانی چون خواجه عبد الله انصاری و عین القضاة و شیخ بزرگوار سعدی شیرازی و خداوندگار اهل معرفت مولانا جلال الدین صاحب مثنوی شریف است» (فروزانفر ۱۳۶۱: مقدمه، با تلخیص و تصرف).

اوج این تأثیرات در افکار و آثار مولوی، این اندیشمند بزرگ، نمودار است و شعر او از این لحاظ در مقامی بس بلند قرار دارد که هیچ کس را یارای مقابله و برابری با او نیست.

علت اصلی این تأثیر عجیب، تسلط بی‌نظیر مولوی بر متون درجه اول اسلامی است که با تلفیق ذوق عرفانی او شعر فارسی هیبت و

عظمت خاصی یافته است.

از این زمان به بعد، علوم شرعی همانند گذشته پیش نرفت و رواج آن در قرن هشتم و حتی قرن هفتم همانند گذشته نبود. ضایعات اسفبار حمله مغول و کشت و کشتار علما و دانشمندان و فرار عده زیادی از آنها به اطراف و اکناف، از عوامل مهمی بود که در کندی پیشرفت این علوم نقش اساسی داشت.

اگر چه این آشفتگیها صدمات جبران‌ناپذیری بر جامعه علم و ادب ایرانیان وارد کرد، ولی در حوزه اندیشه شیعی پیشرفتهای قابل توجهی حاصل شد و شیعیان توانستند در حدیث و کلام و مباحث دیگر علوم دینی آثاری بر جای بگذارند. ظهور سید ابن طاووس (م ۶۶۴ ق) و استاد علامه حلّی و تألیف آثاری چون فرج الهموم و کشف الیقین و دیگر آثار برجسته او، رونق دیگری به فرهنگ شیعه داد.

علمای دیگر همچون محقق حلّی (م ۶۷۶ ق) و جمال الدین عاملی در نشر و ترویج و تقویت این فرهنگ زحمات قابل تقدیری را متحمل شدند. نیروی روزافزون تشیع که سبب گسترش این مذهب شده بود، باعث شد که نگارش کتابهای فقهی بیشتر از گذشته رونق گیرد و اکثر علما در این فن تألیفاتی داشته باشند. در قرن هشتم هجری نام آوری بزرگ چون شمس الدین عاملی، معروف به «شهید ثانی» پا به وادی ظهور گذاشت که تألیفات گران‌قدر او چون القواعد و مسالک الافهام بیش از پیش در نشر عقاید شیعه مؤثر بود.

تلاش و مجاهدت بی‌امان شیعه در قرون گذشته، زمینه‌ای فراهم کرده بود که هواداران آن در این دوران بیش از هر عصری احساس قدرت و سربلندی می‌کردند و همه این عوامل، آنان را در ترویج فرهنگ شیعه بیش از هر موقع دیگر دلگرم می‌ساخت؛ در حالی که ضعف خلافت و از هم گسیختگی اوضاع سیاسی و پریشانی حوزه‌های علمی اهل سنت در این زمان را نیز که در تحریض و تشویق آنها مؤثر بود، نباید فراموش کرد.

در قرن نهم که مصادف است با به قدرت رسیدن سلسله تیموریان در ایران، با یک دوره سیاسی، فرهنگی خاصی روبه‌رو هستیم. قتل‌عامهای معروف تیمور در بلاد مختلف، اوضاع را به کلی دگرگون کرد و گروههای علمی و ادبی ایران را مجدداً دچار تشتت و تفرقه ساخت؛ اما توجه و ارادت تیمور به «سادات» و زهاد و مشایخ صوفیه تا حدی این نقیصه را جبران می‌کرد و هنردوستی و عالم‌پروری پسران خوش ذوق وی به خصوص شاهرخ میرزا (م ۸۵۰ ق) وضع را بهتر می‌ساخت. از این جهت علم و ادب در این دوره حامیان خوبی پیدا کرد و توانست به یک رشد نسبی دست پیدا کند، در نتیجه کار علوم مذهبی و دانشهای قرآنی بالا گرفت و به‌ویژه در تفسیر قرآن، تألیفاتی از محققان شیعه و سنی به رشته تحریر درآمد؛ ولی علم حدیث چندان پیشرفتی نکرد و در این زمینه غیر از اربعین جامی اثر برازنده دیگری قابل ذکر نیست. در حوزه علم کلام نیز کار اساسی‌ای صورت نگرفت و بیشتر تألیفات این فن، شرح و تحشیه بر آثار گذشتگان، به‌خصوص تجرید الکلام خواجه نصیر طوسی است.

عرفان و تصوف در این برهه تا حدودی رونق گذشته را حفظ کرد و شاعران نامداری چون جامی، تحت تأثیر این طریقت، آثار خوبی خلق کردند و از این نظر، افکار و عقاید عرفانی که با آیات و احادیث نیز درهم آمیخته باشد، در اشعار این دوره به فراوانی و با کیفیت نسبتاً خوبی دیده می‌شود. نیرو گرفتن شیعیان صوفی مسلکی همچون شاه قاسم انوار و شاه نعمت‌الله ولی در این قرن، رواج آیات قرآنی و احادیث نبوی در شعر فارسی را رنگ و رویی دیگر بخشید.

در هر صورت عنایات شاهزادگان تیموری به ادب و هنر و همچنین توجه خاص آنان به توسعه و گسترش مدارس دینی و مذهبی و حمایت از اهل حال و عرفان، سبب شده بود که همراه با پیشرفت این رشته‌های علمی و ادبی و ذوقی، روابط مستحکمی نیز بین آنها ایجاد شود و هر کدام در تقویت یکدیگر مؤثر واقع شوند و در نتیجه علم و ادب درهم بیامیزد و شعر همچون گذشته از مایه‌های قرآنی و روایات و احادیث دینی بهره‌مند گردد.

در این دوره که بیشتر شاعران از میان درس‌خواندگان و اهل علم برمی‌خاستند، معمولاً کلامی ممزوج با آیه و حدیث داشتند. در اواخر این دوره، با درهم ریختن اوضاع سیاسی و بروز نابسامانیهای اجتماعی، حوزه‌های علم و ادب نیز پشتوانه خود را از دست داد و رو به متلاشی شدن نهاد؛ با این همه تأثیرات علوم مذهبی در آثار متفکران و به‌خصوص در اشعار آنها برجای ماند، اما روزبه‌روز قدرت و رنگ و روی خود را از دست می‌داد.

با روی کار آمدن شاه اسماعیل و تشکیل دولت صفوی، ترویج علوم مذهبی در صدر سیاست او و دیگر پادشاهان این سلسله قرار گرفت و همان‌گونه که دیدیم دامنه انتشار این علوم وسعت یافت؛ ولی شعر و ادب در مسیری دیگر گام نهاد و تا حد زیادی ارتباطش با علوم دینی قطع شد و در این ارتباط، آیات قرآن و احادیث نیز در اشعار شاعران، بسیار کمتر و نازل‌تر راه یافت که این امری بی‌سابقه و تعجب‌انگیز بود. آنچه در این مورد از شاعران شیعه‌مذهب آن دوره برجای مانده است، حکایت از آن دارد که گویی غالب این شاعران را با متون مذهبی و دینی سروکاری نبوده و اگر هم بوده بنا به دلایلی در شعرشان منعکس نشده است و به‌طور کلی تأثیرات بسیار اندک و جزئی آیه و حدیث را در همه دیوانهای شعر، نمی‌توان کتمان کرد و پنهان داشت.

این تأثیرات اندک به چند صورت در شعر دوره صفویه بازتاب دارد:

الف. اشعاری که در آنها داستانهای قرآن مطرح شده یا اشاراتی به آنها رفته است؛ ب. ذکر تمام یا قسمتی از آیات و احادیث؛

ج. استفاده از مضمون آیات و احادیث که به‌طور غیرمستقیم به کار گرفته شده است.

قصه‌های قرآنی به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم در اشعار شعرای این دوره دیده می‌شود، اما کیفیت به‌کارگیری این قصه‌ها در آن سطح نیست که در طرح موضوعات به عنوان یک عنصر اساسی محسوب شده باشد و معمولاً در حد اشاره از کنار آنها گذشته‌اند، آن‌هم در موارد اندک و به‌هنگام ساختن مضامین خیالی، در دیوان بعضی از شاعران دوره صفوی حتی یک مورد را نمی‌توان پیدا کرد که از این مقوله سخن گفته باشند؛ نمونه بارز آن دیوان کلیم کاشانی است که در تمام غزلیات او یک بیت و حتی یک کلمه نمی‌توان یافت که حکایت از تأثیر این قصه‌ها و به‌طور کلی تأثیر قرآن و حدیث در آنها داشته باشد. او حتی برخلاف دیگران از ذکر نام ائمه و بزرگان دین هم خودداری کرده است؛ ولی «به قول مؤلف تذکره الشعرا در ساختن اشعار فرمایشی قدرت تمام داشت و غالب اشیای سلطنتی با اشعار او زینت می‌گرفت» (هدایت ۱۳۳۶: ۱۱/۲).

علت این بی‌توجهی شاید این بوده که چون ملک الشعرا دربار شاه‌جهان را می‌کرد و به پاداش قصاید از آنان صله می‌گرفت، خود را بی‌نیاز از مدح ائمه دین می‌دید. از این رو شعرش خالی از هر موضوع و مضمون مذهبی است. در هر صورت تأثیر قصه‌های قرآنی و داستانهای مذهبی را در شعر بعضی از شعرای این دوره می‌توان مشاهده کرد؛ چنانکه امیدی تهرانی در بیت زیر به حضرت سلیمان (ع) و وقایع زندگی آن حضرت توجه داشته است.

عجب نیست خیل سلیمان چه داند که موری شود پایمال مراکب

(همان، ص ۱۲)

او همین موضوع را در مدح نجم‌بیک ثانی اصفهانی نیز به کار گرفته و گفته است:

ای کریمی که به هر جشن تو برمی‌چینند آن‌قدر ریزه‌نان مورچه از زیر قدم

که مهیا شودش مائده مهمانی گر سلیمان برسد با سپه خیل و حشم

همچنین برای توصیف بکارت فکر و تازگی اندیشه خود، متوسل به حضرت عیسی (ع) و تولد معجزه‌آسای او شده است: گواهی

دهد زاده فکر بکریم چه عیسی مریم به پاکی مادر

(همان، ص ۱۵)

حیدر کلیچه‌پز نیز از مضمون قصه هاروت و زندگی حضرت یوسف (ع) در اختراع یک معما بهره برده است:

آن چیست کاهن تن و سیمین برآمده خونریز چون بتان پری پیکر آمده
هاروت وار رفته گهی سرنگون به چاه گاهی ز چاه یوسف مصری برآمده
(نصرآبادی ۱۳۱۷: ۴۹۶)

در ساقینامه‌های فراوان این دوره نیز از این گونه تأثیرات به چشم می‌خورد که عموماً به تقلید از دیگران به کار گرفته شده است و در ورای آنها هیچ نوع فکر نو و ابتکار آمیزی دیده نمی‌شود. برای نمونه به ابیاتی از ساقینامه زیر توجه کنید:

بیا ساقی آن شمع قندیل روح که روشن ترش کرده توفان نوح
بود آستین نشئه خمر دوست که صد میکده دست موسی در او است
لب نغمه سنجان داود لحن ترنم فشان گشته بر طاق و صحن
(عرفی، به نقل از: فخر الزمانی ۱۳۴۰: ۲۳)

واضح است که این گونه کاربردها را نمی‌توان به‌عنوان تأثیر اساسی و اصولی قرآن در شعر دانست؛ زیرا اغلب این قصه‌ها، داستانهای رایجی بوده که در بین مردم عمومیت داشته است و یا حداقل اینکه از آثار بزرگان گذشته اقتباس شده است. در بین اشعار کثیر و بی‌حد و حصر شاعران، گاهی ابیاتی را می‌بینیم که مستقیماً به آیات قرآن اشاره دارد که در مقایسه با مجموع اشعار هر شاعر، از کمیت بسیار پایینی برخوردار است؛ چنانکه در دیوان صائب، بزرگ‌ترین شاعر این دوره، فقط موارد بسیار معدودی از این نوع ابیات را می‌توان شاهد بود؛ از جمله:

هم شعله شوق ز شمشیر نگرداند روی «لن ترانی» نشود بند زبان موسی را
(صائب تبریزی ۱۳۳۳: ۳۴)

عرفی نیز در یک قصیده از آیه فوق استفاده کرده و گفته است: به طایر «ارنی» سنج بی‌اثر نغمه به «لن ترانی»^۱ هم ذوق مزده دیدار
(عرفی ۱۳۰۸: ۲۰)

در میان همه شاعران این روزگار، شعر شیخ بهایی، فقیه و عارف بزرگ این دوره، بیشتر از دیگران از آیات قرآن متأثر شده و این موضوع به‌خوبی در سخن او محسوس و ملموس است:

آن کو نوید آیه «لَا تَقْنَطُوا»^۲ شنید گوشی به حرف واعظ پرگو نمی‌کند
زرق و ریاست زهد بهایی و گرنه او کاری کند که کافر هندو نمی‌کند
(عاملی ۱۳۶۱: ۱۰۸)

امتیاز مهم بهایی نسبت به دیگران در کاربرد آگاهانه و حساب شده آیات و احادیث است و در این ارتباط هدف او نه تقلید از دیگران است و نه تظاهر به دینداری و نه در بند بافتن مضمون و تزئین شعر خود با استفاده از آیات و احادیث؛ چنانکه در بیان معنی زهد در دیوان خود می‌گوید:

زهد چه بود؟ از همه پرداختن جمله را در داو اول باختن
این هوسها از سرت بیرون کند خوف و خشیت در دلت افزون کند
خشیت الله را نشان علم دان «إِنَّمَا يَخْشَى»^۳ تو در قرآن بخوان
سینه را از علم حق آباد کن رو حدیث «لو علمتم» یاد کن
(همان، ص ۱۲۲)

بهایی در تمام جایهایی که آیات قرآنی را به کار برده، انگیزه متعهدانه‌اش به‌خوبی مشهود است:

(۱). بخشی از آیه ۱۴۳، سوره اعراف.

(۲) . آیه ۵۳ سوره زمر.

(۳) . اشاره به آیه ۲۸، سوره فاطر: ... إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ...

ایها الماسور فی قید الذنوب ایها المحروم من سر الغیوب
لا تقم فی اسر لذات الجسد انها فی الجید جبل من مسد ۱
(همان، ص ۱۲۴)

یا:

جرعه‌ای از نهر قرآن نوش کن آیه «لَا تَزَكُّنَا» ۲ را گوش کن

صرف نظر از آثار شیخ بهایی وجود آیات قرآن در اشعار دیگر شاعران به ندرت یافت می‌شود، ولی در اغلب ساقینامه‌ها که به تبعیت از یکدیگر سروده شده است، اندک انعکاسی از قرآن و احادیث مشاهده می‌شود.

در ابتدای ساقینامه عرفی ابیاتی دیده می‌شود که شاعر در آنها آیات قرآن را تفسیر می‌کند و این شیوه وجهه خاصی به شعر او داده که البته بیشتر اشعار این دوره از آن بی‌بهره است:

بیا ساقی آن می که حور بهشت «شَرَاباً طَهُوراً» ۵ به نامش نوشت

بمن ده که تفسیر آیت کنم جگر تشنگان را هدایت کنم

بیا ساقی آن دلفریب «نصوح» ۳ که همشیر لعل است و همزاد روح

بر آرزو ته شیشه هاروت را ۴ که سحرش کند تشنه یاقوت را

(فخر الزمانی ۱۳۴۰: ۲۳۰)

در دیوان عرفی یک نوع یأس و بدبینی نسبت به زندگی و ارزشهای آن مشاهده می‌شود و جالب است که او برای ابراز این بدبینی از آیه قرآن کمک گرفته و البته قصدش بیشتر مضمون پردازی است:

(۱) . اشاره است به آیه ۵، سوره مسد.

(۲) . ناظر است به آیه ۱۱۳، سوره هود: وَلَا تَزَكُّنَا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا...

(۳) . آیه ۸، سوره تحریم: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا...

(۴) . آیه ۱۰۲، سوره بقره: وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ...

(۵) . آیه ۲۱، سوره انسان: ... وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً...

آیه لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ۱ شد گره بر زبان جبرئیل از شرم عصیانهای من

(عرفی ۱۳۰۸: ۲۶)

عبدی بیگ نویدی شیرازی نیز از شعرای پرکار این دوره است که آیات قرآن و احادیث نبوی، به خصوص آن احادیثی که مؤید مقام رفیع حضرت علی (ع) است، در اشعار او نمود دارد. او در ابتدای مثنوی مجنون و لیلی که به تقلید از لیلی و مجنون نظامی ترتیب داده، در نعت پیامبر (ص) و در بیان عظمت مقام آن بزرگوار از آیات قرآن و احادیث استفاده نموده است:

ای عارف سرّ ما عرفناک ۲ رویت ز می صفا عرفناک

قد تو نهال باغ فردوس روشن ز رخت چراغ فردوس

«و اللیل» ز گیسویت نسیمی وز عنبر موی تو شمیمی

از ابرو و بینی تو بر ما «نون و القلم» ۷ است اشاره فرما

«وَالشَّمْسِ» ۳ ز طلعتت دهد یاد از بهر تو شد سپهر بنیاد

«حم» ۴ از عشق تو زند لاف رمزی است ز عشق، عین سین قاف

«یس» ۵ ز تبسم تو خندان در خنده نمود عقد دندان

«طاها» ۶ است ز طرهات اشاره گنجیده به لطف در عبارت

انگشت قمر شکافت ای ماه آمد الف از حروف الله . . . ۸ . . .

(نویدی شیرازی ۱۹۶۷، ساقینامهٔ مجنون و لیلی)

(۱). آیهٔ ۵۳، سورهٔ زمر: لَا تَقْنُطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ . . .

(۲). اشاره به حدیث نبوی: ما عرفناك حق معرفتك . . .

(۳). آیهٔ ۱، سورهٔ شمس.

(۴). نام سورهٔ ۴۰ از قرآن مجید.

پاره‌ای از اشعار این دوره نیز به‌طور غیرمستقیم از آیات قرآنی متأثر شده و مضامین بعضی از آیات در آنها راه پیدا کرده است؛ مانند این رباعی از ظهیرا:

از دانش مبدأ و معاد اشیا بشنو سخنی که نشنوی جز از ما

عالم ز ازل تا به ابد یک سخن است گویندهٔ آن خدا نیوشنده خدا

(نصرآبادی ۱۳۱۷: ۱۷۱)

که با استفاده از آیهٔ «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَ يَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ . . .» آن را انشا نموده است.

صائب هم با توجه به مضمون آیات ۷۵ تا ۷۹ از سورهٔ انعام، که متضمن برهانهای حضرت ابراهیم (ع) در رد ستاره‌پرستی مردم روزگار آن حضرت است، گفته:

خورشید و مه را نتوانست فریب داد هر شوخ دیده نفریبد خلیل را

(صائب تبریزی، ۱۳۳۳: ۲۷)

و سالک قزوینی در بیت زیر به آیهٔ «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ . . .» (سورهٔ سجده، آیهٔ ۱۲) نظر داشته است:

پرهیز از کردهٔ ناصواب بیندیش از شرم یوم الحساب

(فخر الزمانی ۱۳۴۰: ۲۱۵)

پاره‌ای از مباحث قرآنی نیز به مقتضای فرهنگ و سیاست متداول آن روزگار، در اشعار شاعران، نفوذ قابل توجه داشته است؛ مثل طرح مسئله «قضا و قدر» با این تفسیر که انسانها در سرنوشت خویش نقشی ندارند و هرچه می‌کشند از دست زمانه و روزگار است و این چیزی است که از قبل برای آنها تعیین و مقدر شده است، بشر نمی‌تواند هیچ‌گونه دخالتی در آن بکند و طبعاً کسی هم در قبال این مصائب مسئول یا مقصر نیست. کلیم کاشانی در این باره می‌گوید:

از اختر طالع که مهر او همه کین است خیر ندیدیم اگر چه خیر در این است

(کلیم کاشانی ۱۳۲۶: ۱۳۶)

طالعی که همواره روی خوش به او نشان نمی‌دهد: اختر طالع وارون کلیم نظر تربیتش از شرر است

(همان، ص ۱۲۸)

و:

برداشت بخت اگر ز رهم سنگر قضا اندیشهٔ کشیدن دیوار می‌کند

(همان، ص ۱۷۵)

شعر میرزا اشرف جهان قزوینی نیز در ساقینامه‌اش از این نوع مباحث متأثر شده است:

قضا ناوک انداز شست او گریبان اقبال در دست او

(فخر الزمانی ۱۳۴۰: ۱۶۱)

احادیث کمتر از آیات قرآن، ولی به صور گوناگون شعر این دوره را تحت تأثیر قرار داده‌اند.

این تأثیرات بسیار محدود و مختصر است؛ به طوری که در بعضی از جاها با نقل حدیث یا قسمتی از آن همراه است و جایی دیگر مضمون و محتوای آن مورد نظر بوده است.

در میان شاعران شیخ بهایی (م ۱۰۲۰ ق) به لحاظ کمیت و کیفیت، احادیث را همانند آیات، بهتر از دیگران به کار برده است؛ چنانکه در ترک دنیا و مذمت آن به حدیث «حب الدنيا رأس کل خطیئه» (سیوطی ۱۴۰۲: ۱/۲۴۶) و شعر مولوی توسل جسته است:

مولوی معنوی در مثنوی نکته‌ای گفته است هان تا بشنوی

ترک دنیا گیر تا سلطان شوی ورنه گر چرخ تو سرگردان شوی

زهر دارد در درون دنیا چو مار گرچه دارد در برون نقش و نگار

زهر این مار منقش قاتل است می‌گریزد زوهر آن کس عاقل است

زین سبب فرمود شاه اولیا آن گزین اولیا و انبیا

حب الدنيا رأس کل خطیئه و ترک الدنيا رأس کل عباده ۱

(عاملی ۱۳۶۱: ۱۳۲)

۱). بیت آخر به همین صورت در دیوان شیخ بهایی ضبط شده است که ظاهراً وزن ندارد. و در همین ارتباط طالبان و دنیاپسندانی را که برای رسیدن به «نان و حلوائی» حاضرند ذلیل هرمنت و خواری گردند، به باد انتقاد گرفته و نصیحت کرده است که

چند باشی بهر این حلوا و نان زیر منت از فلان و از فلان

بهر این حلوا و نان آرام تو شست از لوح توکل نام تو

هیچ بره گوشت نخورده است ای لئیم حرف «الرزق علی الله الکریم»

(همان، ص ۱۲۶)

بهایی در جایی دیگر ضمن به کار بردن حدیث «حب الوطن من الایمان» (سفینه البحار:

۶۶۸/۲) در شرح و تفسیر آن، بار دیگر از مذمت علاقه به دنیا سخن به میان آورده است:

گنج علم ما ظهر مع ما بطن گفت از ایمان بود حب وطن

این وطن مصر و عراق و شام نیست این وطن شهری است کان را نام نیست

زانکه از دنیاست این اوطان تمام مدح دنیا کی کند خیر الانام

حب دنیا هست رأس هر خطا از خطا کی می‌شود ایمان عطا

(همان، ص ۱۲۵)

در برخی از اشعار این دوره اگر چه به خود حدیث یا ترجمه آن اشاره نشده، ولی محتوا و مضمون حدیث مدّ نظر شاعر بوده است؛ مثل دو بیت زیر که کلیم در ذم طالب آملی گفته است:

شب و روز مخدومنا طالبا پی جیفه دنیوی در تگ است

مگر قول پیغمبرش یاد نیست که دنیاست مردار و طالب سگ است ۱

(لردی ۱۳۲۴ ق: ۹۲)

وحشی بافقی هم در مدح ممدوحان خود ولی سلطان، بکناش بیگ و قائم بیگ از مضمون حدیثی دیگر کمک گرفته و گفته است:

(۱). اشاره به این حدیث نبوی: الدنيا جيفة و طلابها كلاب (فروزانفر ۱۳۶۱: ۲۱۶). پدران و برادران و همه راعی خلق و خلقشان چو رمه

(وحشی بافقی ۱۳۴۷: ۳۷۱)

و این همان سخن معروف پیامبر (ص) است که فرمودند: «الا کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتة...» (سیوطی ۱۴۰۲: ۹۴/۲)؛ ممکن است طالب آملی نیز در بیت زیر به همین حدیث نظر داشته است:

هستند فی المثل گله گوسفند خلق کان را خدای صاحب و والی شبان بود

(طالب آملی ۱۳۴۶: ۶۸)

وحشی در بعضی از مثنویهای خود هم پای بعضی از احادیث را به میان کشیده است:

سلونی گفتن از ذاتی است درخور که شهر علم احمد را بود در

(وحشی بافقی ۱۳۴۷: ۵۰۵)

بیت فوق به دو حدیث اشاره دارد؛ مصرع اول حکایت از بیان حضرت علی (ع) می‌کند، آنجا که فرمودند: «سلونی قبل ان

تفقدونی» و مصرع دوم به گفته حضرت رسول (ص)، که در شأن وصی خود بیان داشته‌اند: «انا مدینه العلم و علی بابها».

صائب تبریزی هم در بعضی ابیات مضمون بعضی از احادیث را به کار گرفته است:

فردا سبک‌تر از پل محشر گذر کند این جا کسی که بار ستم بیشتر کشیده است

به نظر می‌رسد که او در این شعر به حدیث «الدنيا سجن المؤمن و جنه الكافر» (سیوطی ۱۴۰۲: ۱۰۷/۱) توجه داشته و در بیت زیر

حدیث «اکثر اهل الجنة البله» (همان، ص ۱۶/۲) را در نظر گرفته است.

ما گشاد کار خود را ساده لوحی دیده‌ایم نقش راه چنگل شاهین کند پامال ما

همچنین بیت

عدالت کن که در عدل آنچه یک ساعت به دست آید میسر نیست در هفتاد سال اهل عبادت را

حدیث معروف «تفکر ساعة افضل من عبادة سبعين سنة» را به یاد می‌آورد. در تذکره نصرآبادی از شاعری به نام میر محمد علی یاد

شده که اشعار او از نمونه‌های خوب این تذکره است. وی در اشعار خود، هم به احادیث نبوی توجه کرده و هم به حوادث زندگی

آن حضرت؛ چنانکه در نعت رسول خدا (ص) می‌گوید:

روحي فداك ای شه معراج اصطفاه قد كنت فی الوجود دهورا لك البقا

ذرات کاینات به فضل تو شاهدند من ان فی یدیک لقد سبح الحصى

(نصرآبادی ۱۳۱۷: ۱۸۴)

او در این دو بیت حدیث «لولاک لما خلقت الافلاک» (فروزانفر ۱۳۶۱: ۱۷۲) و معجزه پیامبر گرامی اسلام (ص) و به سخن آمدن

سنگریزه در کف آن حضرت را در نظر داشته است (مجلسی ۱۳۵۷: ۲۵/۱).

قاضی نور الله شوشتری در مجالس المؤمنین، شعری از خان احمد، والی گیلان، نقل کرده است. این شعر قصیده‌ای است که خان

احمد در مدح شاه تهماسب سرود و آن را برای وی فرستاد. در یک بیت از این قصیده به سخنی از حضرت علی (ع) برمی‌خوریم

که در نکوهش دنیا و سه‌طلاحه کردن آن (طلقت الدنيا ثلاثه) است:

مرا رسید ز قصر رسول میراثی چنانکه نیست حقیقت ز هیچ کس پنهان

به مصطبای معلا که زر از آن خواهم که روز نام کنم صبر شاه از دل و جان
وگر نه داده زر و مال دهر را سه طلاق علی که حامی دین بود و هادی ایمان
(شوشتری ۱۳۵۴: ۱/۵۰۶)

مواردی که ذکر شد، نمونه‌هایی است بسیار نادر از تأثیر مستقیم و غیرمستقیم آیات و احادیث که از دیوانهای متعدد، مجموعه‌ها و تذکره‌های فراوان این دوره جمع‌آوری شده و البته تمام آنها در مقایسه با سروده‌های بسیار زیاد شاعران این دوره بسیار ناچیز است. در واقع، شعرای این دوره فقط توانستند در همین حد اندک، از قرآن و دیگر متون اسلامی متأثر گردند و از این نظر همه آنها شاید با یک شاعر درجه دوم گذشته هم برابری نداشته و از عهده این مهم برنیامده‌اند. البته در مناقب و مراثی که باید بیشترین تأثیر فرهنگ و تفکر شیعه را در آنها یافت، به اقتضای موضوعات مطرح شده، اشاراتی به احادیث و آیات رفته است؛ ولی با همه این احوال، باید اذعان داشت که در مجموع، شعر این دوره بر کنار از این تأثیرات بوده است و برخلاف انتظار می‌توان گفت: عهد صفوی از این نظر از ضعیف‌ترین دوره‌های ادب فارسی است که اساساً فقر فرهنگ مذهبی و خصوصاً فقر فرهنگ انقلابی شیعه و تفکر ویژه آن، در اشعار شاعران آن زمان به شدت محسوس است.

آنچه به اشعار این دوره بیشتر وجه فرهنگ دینی و شیعی می‌بخشد، مناقب و مراثی فراوانی است که عموماً در مدح حضرت علی (ع) و فرزندان آن حضرت و سوگ سرور شهیدان امام حسین (ع) سروده شده است که در فصلهای بعد به آنها پرداخته خواهد شد.

فصل دوم

مدایح و مراثی

ذکر منقبت پیامبر (ص) و ائمه (ع) از قدیم‌ترین ایام در شعر فارسی معمول و رایج بوده و شعرای متعدد تا آنجا که شرایط سیاسی و علایق قلبی و اعتقادی آنها اجازه می‌داده است، به ستایش این بزرگان می‌پرداختند و با مدح و منقبت آنها دیوانهای خود را می‌آراستند.

بسیاری از این اشعار به‌عنوان تبرک و حسن آغاز، در ابتدای دیوانهای اشعار و یا مثنویها آمده و تعدادی نیز در شرح و معرفی شخصیت و فضایل آن بزرگواران به کار گرفته شده است. البته شاعرانی هم بوده‌اند که در ورای این کار، مقاصد سیاسی و اجتماعی را دنبال می‌کردند.

مدیحه‌سرایی از آغاز شعر فارسی به پیروی از شعر عربی در سال ۲۵۱ ق رواج پیدا کرد و محمد ابن وصیف سگزی، نخستین شاعر پارسی‌گوی (به قول مؤلف تاریخ سیستان) اولین شعر فارسی را در مدح یعقوب لیث صفاری سرود.

این نوع شعر در دوره‌های بعد توسط شاعرانی فاضل‌تر و متأثر از فرهنگ اسلامی در جهتی دیگر به خدمت مذهب درآمد و آنها علاوه بر مدح پادشاهان و حاکمان زمان خویش، ستایش از بزرگان دین به‌ویژه پیامبر اسلام (ص) را نیز مطمح نظر قرار دادند. از جمله این افراد کسایی مروزی، شاعر شیعی مذهب قرن چهارم، است که در مدح پیامبر (ص) و علی (ع) قطعه‌ای معروف را سروده است:

مدحت کن و بستای کسی را که پیمبر بستود و ثنا کرد و بدو داد همه کار
آن کیست بدین حال و که بوده است و که باشد جز شیر خداوند جهان حیدر کرار
این دین هدی را به مثل دایره‌ای دان پیغمبر ما مرکز و حیدر خط پرگار
علم همه عالم به علی داد پیمبر چون ابر بهاری که دهد سیل به گلزار

(صفا ۱۳۶۳: ۱/۴۴۳)

همچنین بزرگان دیگر، همچون حکیم فردوسی، اسدی طوسی، غضایری رازی، خاقانی، سنایی، و انوری به این کار همت گماشتند و به‌خصوص در منقبت ائمه شیعه (ع) از شاعرانی نامدار همانند مولوی، سنایی، عطار، جامی، خواجه کرمانی، و حسن کاشی، آثاری برجای مانده است که نمونه‌های متنوع آن را قاضی نور الله شوشتی در مجالس المؤمنین گرد آورده است.

تا اواخر قرن نهم که شیعیان ایران در اقلیت بودند و تحت سیطره پادشاهان مخالف عقیده و مرام خود روزگار می‌گذرانیدند، برای بیان و ترویج افکار و عقاید مذهبی‌شان از ذکر مناقب ائمه (ع) بسیار استفاده می‌کردند و هرگاه فشار حصارهای سیاسی و عقیدتی کم می‌شد و مجالی برای آنان فراهم می‌گردید به تربیت مناقب‌خوانان نیز می‌پرداختند تا مدایح ائمه را در کوی و برزن بخوانند و فضایل آنها را به گوش همگان برسانند.

در قرنهای پنجم و ششم که شیعیان از قدرت نسبتاً خوبی برخوردار بودند و دست مبلغان آنها در نشر مقاصد مذهبی بازتر شده بود، یکی از راههای مبارزه و تبلیغ خود را در منقبت‌خوانی یافتند و «مناقبیان» بیش از هر دوره دیگر مشغول فعالیت گشتند و در این راه حتی «از دست دادن زبان» (رازی ۱۳۳۱: ۷۷) هم مانع از پیشرفت آنها نمی‌شد.

اینان قصاید شیعیان را در مدح علی (ع) و سایر ائمه در کوچه و برزن می‌خواندند و از مغازی علی (ع) و جنگاوریهای او سخن می‌راندند و در بعضی مواقع نیز بی‌پروا اصول و عقاید و عناصر بارز مکتب خویش را بیان می‌کردند. زمانی نیز در ضمن این مناقب، به غاصبین خلافت می‌تاختند و سبب درگیریهایی با هواداران اهل سنت می‌شدند (صفا ۱۳۶۳: ۱۸۸/۲). فعالیت‌هایی که در زمینه منقبت‌خوانی صورت می‌گرفت، سبب می‌شد اهل سنت نیز در مقابل آنها فضایل خوانی را رونق بدهند و فضایل خوانان هم مانند مناقب‌خوانان در کوچه و بازار فضایل عمر و ابو بکر و اصول مذهب خویش را به شعر بخوانند. این رقابت باعث می‌شد اصول و عقاید هر دو طرف در اشعارشان بیشتر جایگیر شود.

در هر صورت، شیعه با این‌گونه تظاهرات و دیگر اعمال تبلیغی، از قبیل برگزاری مراسم عزاداری و تعزیت در ماه محرم و صفر، که از عصر آل بویه در ایران متداول شد، در واقع مبادرت به اظهار وجود قدرتمندانه‌ای می‌کرد که زمینه‌ساز پیشرفت و نیرو گرفتن و بیرون آمدن از حصار گمنامی در قرنهای بعدی شد.

در قرن هفتم و هشتم شیوع مدح پیامبر (ص) و ائمه (ع) رونقی تازه گرفت، به‌طوری که بعضی از شعرا، همچون حسن کاشی، تنها به مدح و منقبت پیامبر و خاندان، گرامی‌اش زبان می‌گشودند و از ستایش حاکمان زمان به شدت پرهیز می‌کردند. از طرفی، قدرت و نفوذ روزافزون شیعه، سبب شده بود که پیروان اهل سنت به این مذهب نزدیک‌تر شوند و حتی شاعران سنی مذهبی چون سیف فرغانی پیدا شوند که در مناقب و مراثی ائمه (ع) با شیعیان هم‌زبان گردند. او که به ظاهر حنفی‌مذهب بود، قصایدی درباره وقایع کربلا و عزاداری «فرزند رسول» سروده است (سیف فرغانی ۱۳۴۱: ۱/۳۲).

در قرن نهم که نسبت به دوره‌های قبل، شیعه در شرایط مناسب‌تری قرار گرفته بود، نیز قصاید فراوانی در ذکر اوصاف و مناقب و کرامات حضرت رسول و ائمه دین یافت می‌شود و برخی از گویندگان آن دوره، دیوانهایی از این مدایح و مراثی جمع‌آوری کردند؛ مثلاً ابن حسام یک دیوان کامل از قصاید و ترجیعات و ترکیبات مختلف در توحید و ستایش پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) فراهم آورد. او از عالمان شیعه‌مذهب این دوره است که اطلاع وسیع او از علوم شرعی و اخبار و روایات و مضامین مستند بر قرآن، به شعرش جلوه‌ای خاص بخشیده است. اثر مهم او خاوران‌نامه است که در ذکر جنگهای حضرت علی (ع) به نظم درآمده است (صفا ۱۳۶۳: ۴/۳۱۷).

در عصر مورد مطالعه ما، یعنی دوره صفوی، که تشیع رسمی شد و متمرکز گردید، نیاز بیش از حد به علمای دین باعث شد که به صورت گذشته به شعرا توجه نگردد. در ابتدای این دوره، به سبب اوضاع نابسامان و درگیریهای مکرر شاه اسماعیل برای تثبیت

حکومت نوپای خود و همچنین ترک زبان بودن وی و دیگر رجال مملکتی، این مجال فراهم نمی‌گردید که عنایتی بایسته به شعر و شعرا بشود. شاه اسماعیل که در رسمی کردن و تحکیم مذهب شیعه بیشتر متکی به شمشیر قزلباشان بود، در آن برهه بحرانی، تبلیغات فرهنگی و عقیدتی را مانند دوران پادشاهان گذشته، چندان کارساز و مؤثر نمی‌دید؛ هرچند او در آن زمان امکانات این کار از قبیل مدرسه و کتاب و عالم کارشناس وارد به مسائل تشیع را هم نداشت.

شاه تهماسب هم با یک موضع‌گیری صریح، شعرا را از مدح خود و دیگران بازداشت و خطاب به محتشم که در مدح او و دخترش پری خان خانم قصیده‌ای غرا سروده بود، گفت:

«قصاید در شأن شاه ولایت و ائمه معصومین علیه السلام- بگویند و صله از ارواح مقدسه حضرات و بعد از آن از ما توقع نمایند» (براون ۱۳۶۶: ۴/۱۶۰) و محتشم هم که در ایام شباب به گفتن ابیات عاشقانه مشغول بود، در زمان کهولت ظاهرا قوای خود را صرف خدمت به مذهب کرد و چنانکه سزاوار بود صله یافت (همان، ص ۱۵۹).

اگر چه بی‌توجهی پادشاهان صفوی نسبت به شاعران موجب شد عده زیادی از آنان برای یافتن ممدوحان، به پادشاهان هند پناه ببرند و با وجود شعرای فراوان در این زمان، شعر جدای از علم و دانش و فرهنگ و مسئولیت، در مسیری بیفتد که هیچ سابقه نداشت، اما در دیوانهای متعدد و کثیر این عصر، اشعار زیادی می‌توان یافت که در منقبت پیامبر و بزرگان دین سروده شده است؛ با این تفاوت که در گذشته، مناقب کاربرد عقیدتی و سیاسی داشته است و همان‌گونه که بیان شد، شاعران عالم و بزرگوار شیعه سخن راندن در شأن و فضیلت ائمه دین را ابزاری مؤثر در برابر مخالفان مذهب خویش یافته بودند و بیشتر اشعار آنان از روی آگاهی، اخلاص و پاکی نیت بوده است، در حالی که شاعران این دوره بیشتر این مدایح را به سبب تقرب به دربار و کسب صله و جایزه می‌سرودند. شواهد تاریخی و محتوای مدایح این شاعران نیز گویای این واقعیت است؛ خصوصا آنکه برخلاف سابق، از ذکر اصول و عقاید تشیع نه در منقبت اثری هست نه در مرثی. از این‌رو در اشعار این عصر، تفکر شیعه منحصر شده است به ذکر نام ائمه (ع) و بیشتر از همه نام علی (ع).

بیشتر این مناقب مکرراتی است که چیز تازه‌ای در آنها دیده نمی‌شود و اکثر گویندگان آنها در حد ذکر و بیان فضایل بزرگان دین، که عموماً نیز تقلیدی است، متوقف مانده‌اند. جا داشت در این زمان که شیعه به قدرت سیاسی دست یافته و دامنه پیشرفت علوم شرعی هم وسیع شده و علمای بزرگی هم پا به عرصه وجود گذاشته بودند، شعر شیعه و به‌خصوص مناقب و مرثی بزرگان دین، از لونی دیگر و حداقل در سطح گذشته می‌بود، ولی متأسفانه می‌بینیم که اکثر مدایح این روزگار همان ستایشهای درباری گونه‌ای هستند که شاعران در مدح ممدوحان خود می‌سرودند و یا به خواست پادشاهان «دین‌پناه» طبع و توان خود را صرف سرودن اشعاری در باب اخلاق و فضایل و مناقب بزرگان دین می‌کردند. این در حالی است که مجموعه این نوع از اشعار، بخش کوچکی از اشعار فراوان و بی‌محتوایی است که از گویندگان این عصر به جای مانده است.

این مناقب را در اقسام مختلف شعر می‌توان مشاهده کرد، ولی در مجموع، بیشتر آنها را باید در قصاید و مثنویهای شاعران این زمان جستجو کرد و غزلیات، با آنکه از حجم بسیار بیشتری برخوردار است، اما کمترین مقدار این مناقب را در خود جای داده است. در مناقب و ستایشهای این دوره، ذکر صفات و خصال حمیده حضرت علی (ع) بیشتر دیده می‌شود، به طوری که می‌شود گفت همه شاعران شیعی این عصر در ستایش آن حضرت، قصیده یا غزل یا رباعی یا قطعه و یا تک‌بیتیهایی را خلق کرده‌اند. در مورد دیگر ائمه نیز اشعاری وجود دارد که در مقایسه با مدایح امام علی (ع) از کمیت پایین‌تری برخوردارند.

خصوصیت مشترک و عمده این مدایح در این است که در همه آنها سعی شده است این بزرگان به صورتهای گوناگون توصیف گردند و در این راه شعرا به جای برخورداری از مکتب و مرام آن حضرات، اغلب دست به مبالغه و غلوهای شاعرانه زده‌اند و به استثنای موارد انگشت‌شمار، از اندیشه‌ها، آرمانها و اهداف عالی بزرگان دین، غافل مانده‌اند.

در مواردی هم که صحبت از ولایت و ابراز محبت نسبت به آن به میان آمده است، بیان مطالب به گونه‌ای نیست که حاکی از شناخت و تعمق و تفکر اصولی و حساب‌شده در ارکان و مبانی مذهب باشد و بیشتر همان اعتقادات رایج و عمومی متداول در بین مردم است که در ارتباط با سیاستهای روز و در تضعیف و کوبیدن اهل سنت دنبال گردیده و به کار گرفته شده است.

به‌رحال برخلاف انتظار، کیفیت اشعار این زمان نشان می‌دهد که بنمایه‌های فرهنگ و تفکر شیعی را در اشعار شاعرانی که تا قرن نهم می‌زیسته‌اند، بیشتر می‌توان یافت تا اشعار شاعران این دوره؛ و آثار کسانی چون فردوسی، حسن کاشی، ناصر خسرو قبادیانی، لطف‌الله نیشابوری، ابن‌حسام، و حتی بزرگان دیگر مانند سنایی و نظامی و مولوی و سعدی که ظاهراً به آیین اهل سنت بوده‌اند، از این نوع تفکر، بسیار بیشتر از شاعران عصر صفوی برخوردار شده‌اند و به جرئت می‌توان گفت که تمام مناقبی که در این دوره در مدح حضرت علی (ع) سروده شده است نتوانند با این رباعی از مولوی برابری نمایند:

رومی نشد از سر علی کس آگاه زیرا که نشد کس آگه از سر الله
یک ممکن و این همه صفات واجب لا حول و لا قوه الا بالله
(مولوی ۱۳۱۵: ۳۶)

یا با این ابیات از مثنوی شریف که شناخت آگاهانه و عالمانه مولانا در آنها موج می‌زند:

از علی آموز اخلاص عمل شیر حق را دان منزله از دغل
در غزا بر پهلوانی دست یافت زود شمشیری بر آورد و شتافت
او خدو انداخت بر روی علی افتخار هرنبی و هرولی...
ای علی که جمله عقل و دیده‌ای شمه‌ای واگو ز آنچه دیده‌ای
تیغ حلمت جان ما را چاک کرد آب علمت جان ما را پاک کرد
(همان، ص ۷۲)

در مداخل موجود این دوره در اکثر موارد هرگاه مدح حضرت علی (ع) مورد توجه بوده، ابتدا اشاراتی نیز به صفات و فضایل حضرت ختمی مرتب (ص) شده و معمولاً هرچند ذکر از خصایل آن حضرت به میان آمده، بیشتر برای تأکید و تأیید ولی و وصی ایشان بوده است. چنانکه فیاض لاهیجی با در نظر گرفتن حدیث نبوی «انا و علی من نورا واحد»، می‌گوید:

علی را قدر پیغمبر شناسد که هر کس خویش را بهتر شناسد
(بیک آذر ۱۳۳۴: ۸۴۸)

یا این شعر از محمد دوار: ابدال طریقت آن نم‌دپوش رسول روزی که قدم نهاد بر دوش رسول
از رفعت قرب سر «أَوْ أَدْنَى» او خم گشت چو قوس و گفت در گوش رسول
(نصرآبادی ۱۳۱۷: ۲۰۱)

در این ارتباط نویدی شیرازی (م قرن یازدهم ق) نیز نام ائمه (ع) را در اوایل خمسه خود آورده و در ابتدای هر مثنوی از علی (ع) با تمجید و تعریف فراوان سخن گفته است:

ولی خدا و وصی رسول در اعلاى دین طاق و زوج بتول
امام بحق شاه دین مرتضی ولی عهد و ابن عم مصطفی
شه دین و فخر زمین و زمن در علم و باب حسین و حسن...
علی را سزد خاتم ایما ۲ که او راست اهلیت هل اتی... ۳
(نویدی شیرازی ۱۹۷۹: ۱۰۱)

همچنین صائب در یکی از قصاید خود آن حضرت را این گونه می‌ستاید:

... بهترین خلق بعد از بهترین انبیا ابن عم مصطفی داماد خیر المرسلین
تا نگرداند نظر حیدر نگرده آسمان تا نگوید یا علی گردون نخیزد از زمین
نقطه بسم الهی دیوان موجودات را در سواد تو است علم اولین و آخرین...» ۴
(صائب تبریزی، ۱۳۳۳)

از این جهت اسیر شهرستانی (م ۱۰۴۵ ق) در مقام مدح پیامبر (ص) زبان به عجز و ناتوانی می‌گشاید و انجام این مهم را فقط
برازنده حضرت علی (ع) و در شأن ایشان می‌داند:

۱. اشاره به آیه ۹، سوره نجم.
۲. اشاره به آیه ۵۵، سوره مائده: $\text{إِنَّمَا وَدَّعَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...}$
۳. اشاره به سوره انسان در قرآن است که به عقیده شیعه و سنی در شأن اهل بیت (ع) نازل شده است (نک: المیزان ذیل تفسیر
همین سوره).

۴. اشاره به گفته پیامبر (ص) که فرمودند: علم ظاهر و باطن در نزد علی است (ابو نعیم اصفهانی ۱۴۰۰: ۴۵/۱). پرواز اوج
نعمت تو حد اسیر نیست ای آسمان قدر تو را حیدر آفتاب
(اسیر شهرستانی: ۲۷۳۰)

و میر جلال الدین اسدآبادی (م قرن یازدهم هجری) کمال مقام پیامبر را در وجود وصی او می‌بیند:
سلطان رسل که بود مولای علی روزی که به کتف آمدش پای علی
کمتر ز دو قوس بودش از قرب الله آن نیز تمام شد ز بالای علی
(نصرآبادی ۱۳۱۷: ۲۰۱)

همین معنی در شعر امینای فراهانی، شاعر عهد شاه عباس اول، به صورتی دیگر به کار رفته است:
ای بعد نبی بر سر تو تاج نبی بگرفته ز شاهان جهان باج نبی
آنی تو که معراج تو بالاتر شد یک قامت احمدی ز معراج نبی
(همان، ص ۱۸۳)

عبد النبى فخر الزمانی (م ۱۰۰۱ ق) صاحب تذکره میخانه که در ضمن ساقینامه خود، به مدح سردار خان، برادر عبد الله خان فیروز
جنگ ۱ پرداخته، صفات و خصایص او را به حضرت رسول (ص) و علی (ع) تشبیه کرده است:
به خلق رسول و به جود علی بلی یادگار نبی و ولی...
محمدنژاد، علی خصلتا سکندر شکوها، ولی نسبتا!
(فخر الزمانی ۱۳۴۰: ۷۷۱)

البته اشعار محدودی نیز از شاعران این دوره وجود دارد که فقط به مدح حضرت پیامبر (ص) اختصاص پیدا کرده‌اند؛ مانند این
ابیات:

در کوی عشق ره نبود جبرئیل را پی کرده تیزی این ره دلیل را
(صائب تبریزی ۱۳۳۳: ۳۶)

۱. شرح حال او در خوفافی ۱۸۸۸: ۴۱۱/۲ آمده است. و:
مهر او چون مشرقی آدم ساخت روشن نهایت عالم

هریک از اشیا چو سایه او می نمودند پایه پایه او... .

(حکیم شفایی، به نقل از نصرآبادی ۱۳۱۷: ۲۱۳)

همان گونه که مشاهده شد، در این ابیات علاوه بر ذکر نام پیامبر (ص) و علی (ع) اشاراتی نیز به آیات و احادیث شده، که همه برای بیان علو مقام و منزلت علی (ع) برگزیده شده است.

البته این گونه آیات و احادیث را نام‌آوران شعر پارسی، قبل از این دوره با بیانی زیباتر و شیواتر به کار برده‌اند:

ای عشق خندان همچو گل و ای خوش نظر چون عقل کل

خورشید را درکش به جل ای شهسوار هل اتی

(مولوی ۱۳۷۴: ۵۱)

یا:

کس را چه زور و زهره که وصف علی کند جبار در مناقب او گفت هل اتی

زور آزمای قلعه خیر که بند او در یکدیگر شکست به بازوی لافتی... .

(سعدی ۱۳۶۷: ۷۰۲)

در تعریف و تمجید از حضرت علی (ع) به عنوان یک شخصیت روحانی و مقدس و بلندمرتبه، اشعاری می‌توان یافت که در آنها آن حضرت با القابی خاص ستایش شده است.

این عناوین بیشتر همان توصیفات و مشخصاتی است که در ذهن عامه مردم از آن حضرت وجود داشته و «ساقی کوثر»، «شاه دلدل سوار»، و «صاحب ذو الفقار» از جمله آنهاست که در اشعار شاعران این دوره مشاهده می‌شود.

میرزا نظام دستغیب در مداحی از «ساقی کوثر» به قول خودش به چنان مقامی در سخن سرایی می‌رسد که «سخن» بلندی نام خود را از او بازمی‌یابد:

زدم کوس شهرت به بام سخن بلندی ز من یافت نام سخن

از آن رو به بام سخن بر شدم که مداح ساقی کوثر شدم علی آنکه کوثر بود جام او بود ثالث نام حق نام او... .

(فخر الزمانی ۱۳۴۰: ۶۴۹)

و محمد باقر خرده‌کاشی در ساقینامه خود در بیان فضایل وصی پیامبر (ص) به اسب و شمشیر آن حضرت عنایت داشته است:

نصیب لب ت باد وقت نشور ز ساقی کوثر شراب ظهور

علی ولی شاه دلدل سوار وصی نبی صاحب ذو الفقار

و:

به ساقی کوثر که تقوای وی نیالوده هرگز نگاهش به می

به هم‌پشتی دلدل و ذو الفقار به همدستی عصمت هشت و چار

و در قسمتهایی دیگر از همین ساقینامه، از جود و کرم و احسان و علم آن بزرگوار سخن رانده و گفته است:

... اگر حرف جودش نویسی بر آب صدف بر سر آید مثال حباب

محیط فلک موج احسان تو است کواکب همه ریزه‌خوان تو است

در خانه علم «اسماء» تویی چه اسما که آن را مسمی تویی

(فخر الزمانی ۱۳۴۰: ۶۲۷)

صائب نیز در توصیف از علی (ع) و خصایل آن حضرت بهره جسته و گفته است:

گردیده گل گشاده جبین چون کف علی برگ از نیام شاخ برآمد چو ذو الفقار

(صائب تبریزی ۱۳۳۳: قصائد)

این بیت در تشبیب قصیده‌ای است که شاعر با مهارت تمام در ابتدای آن به وصف نجف اشرف پرداخته و تمام موجودات آن دیار را به واسطه وجود مبارک آن حضرت در افکار شاعرانه خود با کیفیتی دیگر دیده است. در آنجا خار، مژگان نور شده و هر شاخ پرشکوفه، همانند جویی از شیر گردیده و فرات، شرمگین و اشکبار، امیدوارانه در انتظار رحمت حق است. در فرازهایی از این قصیده احساس می‌کنیم شوری بیکران رگ هر موجود را پر می‌کند و خاک چون بال تروان پرنگار، سرشار از سپیدی نقره‌گون می‌گردد.

سرو و چنار از ترنم باد صبحدم پایکوبان و دست‌افشان می‌گردند و شاخ هردرخت را تزیین مروارید می‌بندد و خلاصه چنان محشری به پا می‌شود که حتی اگر گذر پیر کنعان نیز به آنجا بیفتد، یوسف گمگشته خود را هم فراموش می‌کند و اینها همه از برکت وجود کسی است که شاعر با یک گریز ماهرانه این گونه او را معرفی می‌کند:

اول شاهان عالم ثانی عباس شاه افسر فرمانروایان خاکروب هشت و چار

شاپور تهرانی (م ۱۰۴۸ ق) که در قصیده‌ای بلند با ردیف تیغ، شمشیر حضرت امیر (ع) را توصیف می‌کند، می‌گوید:

مه سپهر ولایت علی که صبح ازل به ضرب دست وی آورده است ایمان تیغ

عصا و تیغ ید الله ابن عمران اند عصاست موسی عمران علی عمران تیغ

برای راندن خصمش به جانب دوزخ کلید جنت کرد و به دست رضوان تیغ...

چو عزم رزم کند بهر نصرت اسلام کمان گرفته به بازو فکنده بر آن تیغ

دهن ز خنده به هم نایدش ز شوق مصاف که دیده است به جز ذو الفقار خندان تیغ...

(شاپور تهرانی: ۲۵۶)

و فیاض لاهیجی (م ۱۰۷۲ ق) عالم و عارف بزرگوار این دوره هم برای مقابله و تهاجم علیه روزگار غدار، از صاحب ذو الفقار کمک می‌گیرد:

هرزه کمر نبسته‌ام کینه روزگار را یاور خویش کرده‌ام صاحب ذو الفقار را

بیم فزون چه می‌کند در چمن امید من من که به اشک آتشین آب دهم بهار را

(فیاض لاهیجی: ۳۱)

شاعری دیگر به نام ملا وارسته در مدح ذو الفقار خان بیگلر، بیگی قندهار گفته است:

ای شأن حیدری ز نشان تو آشکار نام تو در نبرد کند کار ذو الفقار

(نصرآبادی ۱۳۱۷: ۲۳۵) و: شاه را در کف او جوهر اقبال بلند ذو الفقار است به دست علی عمرانی

(همان، ص ۲۴۵)

و ملا زمانی از آن به عنوان یک مضمون در تحذیر از کج‌گویان استفاده کرده است:

با زور و بحث کج، رگ گردن قوی مکن از ذو الفقار باطن اهل سخن بترس

(همان، ص ۲۵۰)

در پاره‌ای از اشعار هم از اسب حضرت علی (دلدل)، سخن به میان آمده است؛ مانند این بیت که از شاپور تهرانی است:

تبارک الله از آن دلدل براق امین که پیش‌دستی از سرعت زمان برداشت

(شاپور تهرانی: ۲۱۳)

در موارد زیادی از این نوع مدایح، با عنوان «شاه نجف» از علی (ع) یاد شده است: صائب از هند جگرخوار برون می‌آیم دستگیر من اگر شاه نجف خواهد شد (صائب تبریزی ۱۳۳۳: ۲۳۱)

و اسیر شهرستانی، شاعر قرن یازدهم دارد:

مدح امام امم شاه نجف کز شرف داده ز اسمای خود خلعت نامش خدا (اسیر شهرستانی: ۳۳)

شاپور تهرانی در یکی از قصاید خود با همین عنوان حضرت را ستوده است:

شاه نجف علی ولی آنکه در گهش به پیش طاق کیوان سایه ز قدر سر ای زیور ثنای تو پیرایه نظر وی گوهر ولای تو مایه هنر

غیر از ره ولای تو یا مرتضی علی نتوان شدن به گلشن خلد از ره دگر شاپور را انتها و حد مدح تو نیست لیک گستاخ ساخت عفو تو اش بر خط خطر (شاپور تهرانی: ۳۳۳)

توجه به نجف به عنوان یک مکان مقدس و قابل تمجید به واسطه وجود مقبره با شکوه امیر مؤمنان در آن، در پاره‌ای از اشعار دیده می‌شود: بشتاب به سوی نجف ای دل بشتاب دریاب این فوز را به زودی دریاب چون خواب نجف عبادت یزدان است خود را به نجف رسان و بر پشت بخواب (امینای فرهانی، به نقل از: نصرآبادی ۱۳۱۷: ۱۸۳)

یا آنجا که استاد محمد رضا خوانساری می‌گوید:

آن را که رسد به در دریای نجف ده جای به افسرش چه درهای نجف

مولای موالیان بود هر که شود شایسته مولایی مولای نجف

(نصرآبادی ۱۳۱۷: ۳۸۱)

بنابراین همان‌طور که مشاهده می‌شود، همه‌جا و به صورت‌های مختلف صحبت از علی (ع) است و چه بسا که بسیاری از این سروده‌ها نیز از سر اعتقاد و اخلاص بوده باشد، ولی از چهره علمی، فرهنگی، سیاسی و عرفانی امام عدل که ابعادی وسیع و گسترده دارد، اثری یافت نمی‌شود و در همه این اشعار، شخصیت واقعی آن حضرت به عنوان یک امام و رهبر اندیشمند و متفکر و سیاستمدار یا عارفی دلسوخته و شوریده‌حال متحقق نشده است و از آرمان والای او که بیدارکننده هروجدان خفته در برابر تمام جریانهای مسموم و منحرف اجتماعی و عقیدتی است، نشانی دیده نمی‌شود. هرچند این اشعار به‌طور کلی حکایت از عظمت آن «انسان کامل» و «نمونه واحد» می‌کند، ولی همه شعرا در این ارتباط، مسئولیت سنگین خویش را به باد فراموشی سپرده بودند و در شناخت و معرفی این شخصیت مسئولیت‌آفرین، نهایت سستی و اهمال را به خرج می‌دادند و از این درخشان‌ترین و بامعنی‌ترین شخصیت اسلامی بعد از پیامبر (ص) چنان تصویر مبهم و گنگ و در عین حال مقدسی ترسیم می‌کنند که با حقیقت واقعی آن بزرگ امام بسیار فاصله دارد.

به‌طور کلی مقداری شعر و ثنا و تجلیل و مناقب و مراثی در آثار شعرای این زمان درباره بزرگان دین یافت می‌شود که بسیاری از آنها جنبه خرافی و ضد اسلامی به خود گرفته است، ولی هیچ‌کدام حکایت از مقصود کلام و منظور زبان آن بزرگان نمی‌کند و اگر صحبت از شمشیر و اسب و اندام و لب و دندان آنان هست، اما هیچ‌جا حرفی از حکومت و سیاست و عرفان و آزادی و عبادت و ظلم‌ستیزی آنان به میان نیامده است؛ چنانکه محبت به علی و آل او در بسیاری از متون مطرح شده است، ولی از معرفت به آنها

هیچ‌جا کلامی گفته نشده و این نوع فرهنگ خاص در جای‌جای شعر عصر صفوی به چشم می‌خورد. از مهر علی طینت هرکس که سرشت هرچند بود همیشه در دیر و کنشت در دوزخ اگر درآوردنش به مثل جا گرم نکرده می‌برندش به بهشت (محمد طاهر قزوینی، به نقل از: براون ۱۳۶۶: ۱۹۷/۴)

در حالی که می‌دانیم «نتیجه نهایی اعمال، تخلق به «اخلاق الله» است از طریق قرب به خدا تا وجود انسان از این راه، کامل و جاودانی شود و این تخلق و تقرب متوقف است بر نیت درست، و معرفت کامل مستلزم معرفت ولی کامل است، یعنی معرفت ولایت کلیه محمدیه علویه و معرفت در این مرتبه عین حب است» (حکیمی ۱۳۳۶: ۸۳)؛ نه اینکه فقط نامی و اشاره‌ای سطحی به این قبیل مسائل باشد، چنان‌که نمونه آن را در شعر میرزا محمد در مثنوی «شاهراه نجات» می‌بینیم:

در دلم مهر دلگشای علی کرده حفظم چو مصحف بغلی
آمد از خانه خدا به جهان همچو نام خدا ز دل به زبان
نجفش نام و نقطه‌ای ز بهشت که به نامش به هشت قطعه نوشت
بی‌نجف مانده باغ خلد برین همچو انگشتی فتاده نگین...
(نصرآبادی ۱۳۱۷: ۱۹۲)

لسانی شیرازی (م ۹۴۰ یا ۹۴۲ ق) هم که صمیمیت خاصی نسبت به مذهب خود داشته، در شعرش با این کیفیت از محبت علی (ع) و فرزندانش سخن رانده و گفته است:

گر بند لسانی گسلد از بندش در خاک شود وجود حاجتمندش
بالله که ز مشرق دلش سر نزند جز مهر علی و یازده فرزندش
(براون ۱۳۶۶: ۸۹)

حال این مهر چیست و چگونه به دست می‌آید معلوم نیست و تنها چیزی که مشخص شده، آن است که باید آن را در دل داشت تا در دنیا و آخرت عاقبت به خیر شد، فرقی هم نمی‌کند که چگونه آدمی باشی، عادل یا ظالم، فقیر یا غنی، عالم یا عامی، ... و شاید شاه اسماعیل هم با همین اعتقاد این بیت را سروده است:

بود مهر علی و آل او چون جان مرا در بر غلام شاه مردان است اسماعیل ابن حیدر
(نوازی ۱۳۴۷: ۱۰۸)

در تعریف و تبیین این مهر و محبت، مطلبی عرضه نشده و کوشش رکنای کاشانی (م ۱۰۶۰ ق) هم در این باره مبهم و گنگ است:

منم که آخر دلم بتخانه اوست اسیر دام یار و دانه اوست
علی باشد کسی کش عشق خوانی محبت ضربه مردانه اوست
(نصرآبادی ۱۳۱۷: ۲۱۵)

ولی در میان همه این شاعران، حزین لاهیجی (م ۱۱۸۵ ق) از محبت آل محمد (ص) برداشتی متفاوت با دیگران دارد:

زهرآلوده تیغ معصیت ایمن بود جانم چو بر بازوی ایمان حب او حرز امان بینی
(حزین لاهیجی ۱۳۶۲: ۱۵۴)

او در اینجا تا حدی به مفهوم واقعی «محبت» نزدیک شده است و ایمان را زمینه اصلی داشتن آن دانسته؛ ولی کار غالب شعرا در برخورد با این قضیه معمولاً توأم با تقلیدی است که حکایت از عدم شناخت و بینش دقیق آنها از این مسئله می‌کند؛ چنانکه شانی تکلو در جواب این قصیده فیضی (م ۱۰۰۴ ق) که در مطلع آن گفته است:

شکر خدا که عشق بتان است رهبرم بر ملت برهمن و بر دین آذرم

(شبلی نعمانی ۱۳۳۴: ۴۷/۳)

این قصیده را انشا نموده و در آن از حب رسول (ص) و آل او (ع) سخن رانده است.

شکر خدا که پیرو دین پیمبرم حب رسول و آل رسول است رهبرم

قائل به روز حشر و قیام قیامت امیدوار جنت و حوری و کوثرم

(همان) طالب آملی (م ۱۰۳۵ ق) هم عقیده دارد که با داشتن مهر علی در سینه از هر گونه گزند و آفتی می‌توان در امان و آسوده بود:

چو از مهت سپر در سر کشم بر فرقم از گردون اگر شمشیر زهرآلود بارد نیست پروایی

(طالب آملی ۱۳۴۶: ۱۱۸)

و در شعر نواب قاسم خان مهر ائمه (ع) جز یک تعبیر شاعرانه، صورتی دیگر پیدا نکرده است:

بس که قاسم پر شد از مهر علی موسی الرضا سینه‌اش گر بر شکافی آفتاب آید برون

(لردی ۱۳۲۴: ۸۳)

در هر حال اگر چه ممکن است بسیاری از این تعابیر حاصل خلوص و حسن نیت باشد، ولی در اکثر آثار این شاعران، عدم بینش صحیح و عمیق آنها نسبت به درک موازین تشیع و آیین فرزندان رسول خدا (ص) آشکار است و فقر فرهنگی و کمی اطلاعات مذهبی در تمام مجموعه‌های شعرای این دوره به چشم می‌خورد؛ چنانکه در تذکره نصرآبادی- که سعی شده است ابیات برگزیده از میان اشعار مذهبی عصر مؤلف باشد- هیچ شعری را نمی‌توان پیدا کرد که یک مفهوم عمیق از مذهب تشیع را بیان کرده باشد؛ جمله کلیه سروده‌هایی که در منقبت حضرت علی (ع) و فرزندان اوست، و در این مورد سخن بیشتر گویندگان از سنخی است که مرور شد:

در مرتبه علی نه چون است و نه چند از خانه حق زاده به آن قدر بلند

بی‌فرزندی که خانه‌زادی دارد شک نیست که باشدش به جای فرزند

(میر عبد الخالق، به نقل از: نصرآبادی ۱۳۱۷: ۱۱۴)

و:

ای خامه خفی مگو جلی گو از قدرت مرتضی علی گو

یک لحظه نگاهدار پا را سر بالا کن ببین خدا را

(عظیمیا، به نقل از: نصرآبادی ۱۳۱۷: ۳۱۶) در بعضی موارد هم این گونه اشعار در ردّ و نکوهش خلفای سه‌گانه، به کار گرفته شده است:

در کعبه نوشته‌اند با خط جلی پهلوی سه کس نام علی از دغلی

اما به سر هر سه کشیده است قضا خط باطل ز یای معکوس علی

(میرزا شهنشاه، به نقل از: نصرآبادی ۱۳۱۷: ۱۲۲)

در موارد متعدد از نام امام هدایت و ولایت، برای ساختن ماده تاریخ استفاده گردیده است، چنانکه تاریخ وفات طالب آملی (۱۰۳۵ ق) را که شیدا ساخته در تذکره سرخوش به شرح زیر آمده است.

داد ای فلک از مردن طالب هان داد امروز بنای نظم از پای افتاد

تاریخ وفاتش ز قمر جستم گفت: حشرش به علی ابن ابی طالب باد

(بیک آذر ۱۳۳۴: ۸۸۲)

بررسی مدایح و مناقب حضرت علی (ع) در دیوانهای شاعران معروف و مشهور این دوره نیز چیزی فراتر از آنچه گذشت نصیب ما نمی‌کند و در همه آنها نوع برخورد و برداشت و تفکر نسبت به این موضوع از همانی است که دیدیم.

در دیوان کلیم کاشانی (م ۱۰۶۱ یا ۱۰۶۲ ق) قصیده‌ای بلند در مدح و منقبت حضرت علی (ع) وجود دارد. این قصیده با قصاید متعدد در مدح شاه جهان و دیگر شاهزادگان هندی و «شکایت از دردپا» و «توصیف فیل و اسب» و این قبیل موضوعات همراه گردیده است. تأثیر ملموس تشیع در دیوان این شاعر مشهور تنها همین یک قصیده است که در اول دیوان او وجود دارد. در این قصیده کلیم از ضعف پیری و زیادی حرص و وجود خست و عارضه دنیا دوستی سخن گفته و در قسمتهایی از آن، به کج‌باطنی مردم و بی‌دینی زاهد و غرور تحصیل علم و بی‌توجهی به مسائل شرعی اشاره کرده است. بیان این نابسامانیها که انعکاس اوضاع اجتماعی و مذهبی مردم زمانه نیز است، شاید بازتابی از درون خود او نیز بوده باشد؛ چنانکه در آخر این قصیده پاک شدن از این آلودگیها را در مغفرت و بخشایش «علی مرتضی» جست و گفته است: با همه آلودگی دارم امید مغفرت از ولای سرور پاکان علی مرتضی

آنکه او را جز خدا و مصطفی نشناخته مدح او ما را نباشد هیچ کم از ناسزا
مصطفی را جز به ارشاد علی نتوان شناخت گر به سوی خانه می‌آیی ز راه درآ
عالم غیب و شهادت را ز رای او فروغ بزم آن شمعی کزو روشن بود هردو سرا
(کلیم کاشانی ۱۳۲۶: ۳)

در دیوان محتشم نیز که قسمت عمده‌ای از قصاید آن در مدح پادشاهان و شاهزادگان ایرانی و هندی است، اشعاری پیدا می‌شود که در ستایش حضرت رسول (ص) و ائمه اطهار (ع) سروده شده است؛ از جمله سه قصیده غرا در مدح حضرت علی (ع) وجود دارد که هر کدام پختگی و جزالت خاص دارد؛ این قصاید به سبک قدما سروده شده است ولی خالی از تعابیر شاعرانه و خیال‌آمیز نیز نیست:

حیدر صفدر که در رزم از تن شیر فلک جان برآرد چون برآرد تیغ خونریز از نیام
ساقی کوثر که تا ساقی نگردد در بهشت انبیا را ز آب کوثر تر نخواهد گشت کام
فاتح خیبر که گر بودی زمین را حلقه‌ای در زمان کندی و افکندی در این فیروزه‌بام
قاتل عنتر که بر یک ران چو می‌گردد سوار می‌فرستد خصم را سوی عدم در نیم گام
خواجه قبر که هندوی کمینش ماه را خوانده چون کیوان غلام خویش بدرش کرده نام
داور محشر که تا ذاتش نگردد ملتفت بر خلاق جنت و دوزخ نیاید انقسام
ابن عم مصطفی بحر النبی بدر الدجی اصل و نسل بو البشر خیر البشر کھف الانام
از تقدم در امور مؤمنان نعم الامیر و ز تقدس در صلوات قدسیان نعم الامام
(محتشم ۱۳۴۴: ۱۴۲)

این گونه توضیحات در مدایح این دوره کم دیده می‌شود و به نظر می‌رسد علت آن، این باشد که محتشم در انشای قصاید خود به سبک و آثار گذشتگان توجه داشته است و البته او در زمانی می‌زیست که هنوز سبک هندی و شیوه خیالپردازی بر شعر فارسی مسلط نشده و غلبه کامل نیافته بود. او همچنین در یک ترکیب‌بند شش‌بندی، امیر مؤمنان را ستایش کرده و گفته است:

السلام ای عالم اسرار رب العالمین وارث علم پیمبر فارس میدان دین

(همان، ص ۳۰۱) اما در این ترکیب‌بند «امام متقین» دارای همان شخصیت و خصوصیات تکراری معمول است که در بسیاری از

اشعار می‌توان مشابه آن را دید. بر این اساس در این شعر، آن حضرت، شاه خبیر گشایی است که نایب پیغمبر آخر الزمان است و مقامی هم‌تراز با آن حضرت دارد:

مایه تخمیر آدم گشت نور پاک تو ورنه کی می‌بست صورت امتزاج ماء و طین
(همان)

در بند بعد این ترکیب، شاعر به «عدالت» آن حضرت اشاره کرده و گفته است:
فتنه را لشکرشکن سرفتنه را تارک شکاف ظلم را بنیاد کن مظلوم را فریادرس
(همان)

و در بندهای دیگر سعی محتشم بر این است که شخصیت حضرت علی (ع) را در حدی بالاتر از مقام رسول الله (ص) قرار دهد:
ای که پیغمبر مقام از عرش برتر یافته ز آستان آسمان معراج دیگر یافته
هم به لطف از مقام قاب قوسین از خدا مصطفی اسرار «سُبْحَانَ الَّذِي» ۱ دریافته
(همان، ص ۳۰۳)
یا:

ای وجود اقدس روح و روان مصطفی مصطفی معبود را جانان تو جان مصطفی
(همان، ص ۳۰۴)

در قصیده‌ای دیگر از این گونه قصاید، شاعر ابتدا از توصیف باری تعالی سخن رانده و پس از آن به ذکر مناقب پیامبران از آدم تا خاتم پرداخته و در ادامه، علی (ع) و دیگر ائمه را مدح گفته است:
به مؤید حیدر علی عالی‌قدر کننده در خبیر کشنده در هیجا...
(همان، ص ۱۲۵)

۱. اشاره است به آیه ۱، سوره اسرا: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا...» در این قصیده محتشم در هر بیت نام یکی ائمه را همراه با واقعه‌ای از زندگی آنان که مؤید بزرگی و عظمت آنهاست ذکر می‌کند؛ چنانکه درباره امام رضا (ع) می‌گوید:
به شیر پرده حوالت کن هلاک عدو پی رضای امام امم علی رضا
(همان، ص ۱۲۵)

در اینجا اطلاعات محتشم از سیره پیامبران و ائمه و دیگر بزرگان دین و همچنین ذکر آیات قرآنی به خوبی نمایان است؛ چنانکه بیت اخیر اشاره است به داستان معروف «دریدن شیر پرده دیوار مجلس مأمون، به قدرت ولایت تکوینی امام رضا، و اشاره آن حضرت، سعید ابن مهران را».

اگر غزلیات و دیگر قصاید او نیز در چنین فضایی تصنیف می‌شد، قطعاً آثار او رنگ و رویی دیگر به خود می‌گرفت و همانند قصیده مذکور، از کیفیت و دورنمایه والا- برخوردار می‌شد. در همین قصیده او در یک تجدید مطلع در تشویق به توبه و انابت، ابیاتی را آورده است که بیان آنها خالی از لطف نیست:

تو کز سعادت اسلام بهره‌ای داری عجب که تشنه روی از کار بحر عطا
گناه بنده نادم ز فعل نامرضی اگر بزرگ‌تر از عالم است و ما فیها
فتد به معرض عفو غفور چون شوید به آب توبه رخ معصیت کما یرضی
ولی بدان که گناه و خطای توبه‌پذیر ز غیر حق خدا خارج است و مستثنا
(همان، ص ۱۲۷)

از دیگر شاعران معروف این دوره، طالب آملی (م ۱۰۳۵ ق) است که قصایدی را به مدح ائمه اطهار (ع) اختصاص داده است. البته این قصاید در کنار قصیده‌های فراوانی که او در ستایش امرا و حاکمان هند و ایران دارد، چندان به چشم نمی‌آید و متناسب نیز نیست.

قصاید مذهبی این شاعر معروف، در اواخر عمر او که بیشتر به تملق و ستایش از امرا سپری شد، سروده شده است. او در این نوع آثار، بیشتر از مردمان و دوستان بی‌وفای روزگار خود، گله و شکایت می‌کند و از آنها می‌خواهد که مأوا و ملجأ او باشند. اشاراتی که در ضمن این قصاید به علی (ع) و دیگر ائمه شده است، نشان می‌دهد که وی شناختی دقیق و عمیق از وجود مقدس آن بزرگان ندارد و همانند بقیه شاعران، در ورطه توصیفات مبالغه‌آمیز و بی‌محتوا فرومانده است:

علی ولی آنکه از ضرب تیغش تن خصم چون فرقدان افتاده

تب لرزه از هیبت ذو الفقارش بر اندام هفت آسمان افتاده

(طالب آملی ۱۳۴۶: ۹۳)

این نوع تعاریف را، که تصنعی بودن آنها در بسیاری از موارد مشهود و علنی است، در تمام مدایح او می‌توان دید. البته او در بعضی از جایها به برخی از خصوصیات ممتاز و برجسته حضرت علی (ع) عنایت نموده است که تلویحاً هواداری از آن حضرت را نیز بیان می‌کند:

ضیای دیده دانش، صفای سینه و عقل فروغ ناصیه دین علی ولی الله

(همان، ص ۹۵)

و همچنین از عدل و عدالت آن بزرگوار در فضایی خیالی و مبهم، تصویری گنگ و شاعرانه ارائه می‌دهد:

چو عدل او کند امداد عاجزان، شاید که پوستین ز تن شیر نر کند روبه

(همان)

ولی از اینکه آیا این عدل توسط ممدوحانش اجرا می‌شود یا نه، در هیچ قصیده یا غزل و یا انواع دیگر شعر که از او موجود است، سخنی نیست؛ اما به عکس در بعضی از مدایح خود، صفات ارزنده‌ای را به بعضی از امرای زمان خویش نسبت داده و مقام آنها را تا مرتبه پیامبران بالا کشیده است؛ چنانکه در مدح حاکمی به نام میرزا غازی می‌گوید:

من و سپهر و کواکب گواه قول تویم بیا و بکن به خدا دعوی سلیمانی

اگر سلیمان در فیض ابر نیسان بود تو خود به فیض دو بالای ابر نیسانی

(همان، ص ۱۱۰)

طالب در بعضی از قصایدی که در مدح حضرت امیر (ع) گفته، به بی‌بندوباریهای گذشته خود نیز اشاره کرده است: زدم خوش در جوانی بر بساط معصیت پایی کنون در بزم طاعت نیست چون من مجلس آرای گناه می‌کشی را عذر گفتم کیستم آخر که آرام در سجود خویشتن هر لحظه مینایی

کشیدم قطره‌ای چند از ندامت تلخ تر و اکنون ز شرم آن گنه می‌بارم از هر دیده دریایی

(همان، ص ۱۱۵)

و پس از اظهار ندامت و پشیمانی از آلودگیهای گذشته که یاد آنها همواره خواب را بر او آشفته و حرام کرده است، به مدح و ستایش حضرت امیر (ع) می‌نشیند و از ساقی کوثر طلب شرابی دیگر می‌کند:

نوشم می‌اگر در مجلس روحانیون باشم به غیر از ساقی کوثر نخواهم باده پیمایی

(همان، ص ۱۱۶)

و در تمجید و تعریف از ساقی کوثر، روش و شیوه معمول شاعران آن دوره را برمی‌گزینند:
 ندیده باغبان دهر نی من بعد هم بیند ریاض ملک را چون ذو الفقارش نخل پیرایی
 همین حبل‌المتین کافی بود خلق دو عالم را به ذات او تولایی ز غیر او تیرایی
 بزرگ، دستگیرا، رحم کن از پنجه عزم مکش دامن که در محشر ندارد جز تو ملجایی
 (همان، ص ۱۱۷)

از دیگر شاعران مشهور این دوره که مدایحی در این خصوص از او برجای مانده، «وحشی بافقی (م ۹۹۱ ق)» است. او که بیشتر قصایدش در ستایش از غیاث‌الدین محمد میر میران، حاکم محلی وقت، است در منقبت حضرت علی و امام رضا و امام مهدی-علیهم‌السلام- نیز قصایدی را انشا نموده است. در این قصاید، سخن وحشی کاملاً جنبه صوری و ظاهری دارد و عموم مطالب مندرج در آنها، از حد اطلاعات عامه مردم بالاتر نیست. مزیت شعر او در این زمینه، بیان شیوا و روان و در بعضی موارد شور و حال خاص اوست که هنرش را جذاب و مقبول کرده است:

ای شب خورشیدپوشت سنبل باغ بهشت وی لب شکر فروشت چشمه ماء معین
 عاجز از موی میانت مردمان موشکاف مضطر از درک دهانت مردمان خرده‌بین...
 حیدر صفدر شه عنترکش خبیر گشای سرور غالب، سر مردان امیر المؤمنین
 وقت خونریزی که سوی بیشه نوردگاه پردلان از هر طرف آیند چون شیر عرین...
 (وحشی بافقی ۱۳۴۷ ق: ۲۶۳) و:

سرور غالب امیر المؤمنین حیدر که شد در طریق جستجویش پای گردون آبله
 (همان)

در این مدایح، علی (ع) امام جن و انسی است که شیر از عدل او شکار خود را رها می‌کند و نسیم کوی او نهالان نباتی را کامل‌تر می‌گرداند و روح حیوانی در آنها می‌دمد، و مهرش چون سلطانی است که کشور دل را آباد می‌کند. از این رو باید این مهر را در دل نگاه داشت تا روز واپسین به کار آید و انسان عاصی را از مهلکه آتش و عذاب برهاند:

امام انس و جان، شاه ولایت، سرور غالب که می‌زبید گرامی آستانش را سلیمانی
 اگر در بیشه گردون ز صیت عدل او باشد اسد درهم دراند ثور را چون گاو قربانی
 نسیمی کز حریم روضه‌اش آید عجب نبود اگر بخشد به طفلان نباتی روح حیوانی
 به سلطانی نشان مهرش اگر آباد خواهی دل که بی والی چو باشد ملک، رو آرد به ویرانی
 در این باره سخن وحشی در مثنوی ناظر و منظور هم از این مقوله است:
 از آن رو صبح این روشندلی یافت که چون ما در دلش مهر علی یافت
 ز مهر او منور خانه خاک به نام او مزین مهر افلاک

(همان، ص ۴۲۲)

در این مثنوی، وحشی سعی کرده است با تقلید از مخزن الاسرار نظامی صفاتی همانند صفات پیامبر (ص) را برای حضرت علی بیاورد. نظامی در مخزن الاسرار در نعت رسول خدا (ص) گفته است:

تخته اول که الف نقش بست بر در محجوبه احمد نشست
 حلقه حی را که الف اقلیم داد طوق ز دال و کمر از میم داد

(نظامی ۱۳۴۳: ۱۲)

و وحشی در مدح حضرت علی (ع) سروده است: قضا چون رایت هستی برافراخت علم را عین نامش سر علم ساخت
قدر بر لوح هستی چون قلم زد به اول حرف نام او رقم زد
(وحشی بافقی ۱۳۴۷: ۴۲۵)

این نوع توصیف در مثنوی فرهاد و شیرین که کیفیتی برتر از دیگر آثار او دارد، وجهه بهتری دارد:
سلونی گفتن از ذاتی است درخور که شهر علم احمد را بود در
چو گردون شد نهانی خلوت آرای نه هرکس را در آن خلوت بود جای
چو احمد را تجلی رهنمون شد نه هرکس را بود روشن که چون شد
کس از یک نور باید با محمد ۱ که روشن گرددش اسرار سرمد
بود نقش نبی نقش نگینش سراید «لو کشف» ۲ نطق یقینش
(همان، ص ۱۹۴)

جهان را طی کند چندی و چونی کلامش را طراز آید سلونی
به تاج «انما» گردد سرافراز بدین افسر شود از جمله ممتاز
(همان، ص ۴۲۵)

همان‌طور که مشاهده می‌شود آیات و احادیث به کار گرفته در این ابیات به آن سبب بوده است که چهره ممتاز و مقدس علی (ع) را به تصویر بکشد. در همین ارتباط در قصیده‌ای دیگر اسب حضرت علی (ع) را که به «دل‌دل» مشهور است، هم‌طراز با «براق» معرفی می‌کند:

تبارک الله از آن دل‌دل سپهر سیر که با براق یک بود در رنگ و در شتاب
(۱). اشاره به حدیث نبوی: انا و علی من نور واحد (سنن ابن ماجه، ۱/۵۵).

(۲). اشاره به قول علی (ع) که فرمود: لو کشف الغطاء ما ازدتد یقینا (تعلیقات حدیقه سنایی، از مدرس رضوی، نک سنایی ۱۳۵۴: ۳۲۷). در دیوان فیاض لاهیجی (م ۱۰۷۲ ق) عارف و شاعر معروف این دوره، رباعیاتی وجود دارد که درباره فضایل و بزرگیهای حضرت علی (ع) سروده شده است و با اینکه فیاض لاهیجی عالمی متفکر و بزرگوار بوده است، ولی سروده‌هایش در این مورد در ردیف آثار برجای مانده از دیگر شعرای این دوره است و از این لحاظ شعرش در معرفی شخصیت حقیقی مولا از امتیاز خاصی برخوردار نیست:

من داغ علی به هیچ مرهم ندهم خاک در او به آب زمزم ندهم
خاک در او ذخیره دارم در چشم این خاک به خون هر دو عالم ندهم
(فیاض لاهیجی: رباعیات)

هرچند که کعبه راست فضلی کامل در خاک نجف مرا به آید منزل
در پیش من از کعبه نکوتر نجف است که آن قبله تن باشد و این قبله دل
(همان)

از این نوع توضیحات و توصیفات، در دیوان اسیر شهرستانی هم دیده می‌شود. او در یک قصیده با ردیف «علی ولی الله» از همین روش پیروی کرده و گفته است:

صبح عید ولایت علی ولی الله دلیل حضرت عزت علی ولی الله
سحاب گلشن کثرت محمد عربی چراغ خلوت وحدت علی ولی الله

ازل غلام و ابد چاکر است می دانم بدایت است و نهایت علی ولی الله
 زلال چشمه شمشیر شعله پرورش چکیده ید قدرت علی ولی الله...
 (اسیر شهرستانی: ۵۸)

اما شیخ بهایی (م ۱۰۳۰ ق) عالم اندیشمند و عارف بزرگ این دوره، در مثنوی شیر و شکر در انتخاب بهترین علوم، پس از رد تمام دانشهای رسمی همچون فقه و اصول و جبر و جفر و... در یک تعبیر عارفانه انگشت بر روی «علم عشق» می گذارد و در مقامی مناسب، منشأ و سرچشمه آن علم را علی (ع) معرفی می کند:
 علمی بطلب که تو را فانی سازد ز علایق جسمانی...
 علم رسمی همه خسران است در عشق آویز که علم آن است
 آن علم تو را ببرد به رهی کز شرک خفی و جلی برهی آن علم ز چون چرا خالی است سرچشمه آن علی عالی است
 (عاملی ۱۳۶۱: ۱۴۱)

لسانی شیرازی (م ۹۴۰ ق) هم از شاعران نیمه اول سده دهم هجری و آغاز دوران صفوی است که به قول قاضی نور الله شوشتری در مجالس المؤمنین، بالغ بر یکصد هزار بیت شعر در ستایش امامان شیعه داشته، اما دیوان بزرگی از او یافت نشده است؛ وی قصیده‌ای در مدح علی (ع) دارد که تماما در آن کتاب آمده است و آن قصیده با این مطلع آغاز می شود:
 می رسم از گرد راه رقص کنان چون صبا باد جنون در دماغ، عاشق و سر در هوا
 (شوشتری ۱۳۵۴: ۲/۵۴۱)

این قصیده که مورد استقبال شاعران واقع شد، با یک تغزل بسیار زیبا ادامه پیدا می کند و پس از آن، شاعر به دشتی گریز می زند که به قول خودش
 سنبل او مشک ناب لاله عقیق مذاب آب طبرزد مزاج خاک زبرجد گیا
 ریگ بیابان او سرمه عین الجنان خاک مغیلان او گلبن جنت سرا
 من متحیر ز شوق کاین چه بهشت است و قصر ور به مثل کعبه است کعبه کجا من کجا
 (همان)

و این گریز از اینجا آغاز می شود:

سجده کنان در شدم از همه برتر شدم زایر حیدر شدم حیدر خیر گشا
 واقف اسرار دین، کاشف علم یقین دیده او پاک بین، دامن او پارسا
 (همان، ص ۵۴۲)

در ابیات زیبای بعد، گوینده هرچند در ترسیم یک چهره زیبا و بسیار عالی از حضرت علی (ع) کاملاً موفق بوده، ولی محتوای کلام حاکی از عدم بینش وسیع و احاطه و اشراف کامل او بر اهداف و مقاصد عالیة شیعه است و شاعر بیشتر سعی می کند همان باورهای جاری در بین مردم را با طرزی خاص و شاعرانه به نظم بکشد:

لفظ تو آب حیات، حب تو راه نجات روی تو درمان دل، کوی تو دار الشفا

(همان) شاپور تهرانی (م ۱۰۴۸ ق) در قصیده‌ای بلند در دیوانش، مقام رفیع آن حضرت را این گونه به تصویر می کشد:

شهاب ثاقب یعنی علی ابو طالب که ایزدش پی افکندن بتان برداشت

جهان جیفه چه بی قدر بود در نظرش همای همت او سایه از جهان برداشت

به گاه عرض معانی به گاه جلوه و قدر سر از کمان بکشید و پی از نشان برداشت

نه عرش دانم و نه کرسی این قدر دانم که قدر او قدم از سیر لا مکان برداشت

(شاپور تهرانی: ۳۲۰)

عبدی بیگ نویدی شیرازی، از شاعران پرکار این عصر که مثنویهای متعدد به تقلید از شاعران گذشته دارد و در همه آنها به ستایش پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) پرداخته است، در سلامان و ابسال که به تقلید از جامی شاعر قرن نهم است، پس از نعت سید المرسلین و دیگر انبیا، به منقبت و ستایش علی (ع) می‌پردازد و در ضمن حکایت جنگ «صفین» به اعجاز حضرت اشاره می‌نماید و به این بهانه و به مدح شاه اولیا می‌نشیند:

داستان مدح شاه اولیاست دیده را نورست و خاطر را ضیاست
مقتدای انس و جان و ملک دین حیدر صفدر امیر المؤمنین
گوهر بحر وجود و بحر جود کان جود و حاصل کان وجود
تیغ‌بند بارگاه لافتی ۱ عقل اول را به دانش رهنما
بسا محمد آمده از یک گهر چون دو لعل قیمتی از یک‌دگر
عرش در پای پیمبر سر نهاد او قدم بر دوش پیغمبر نهاد
(نویدی شیرازی: ۷)

و به همین صورت در آیین اسکندری به ستایش ائمه اثنی عشری پرداخته است:

۱). نوشته‌اند که شمشیر حضرت علی (ع) در جنگ احد ضمن کارزار شکست، پیامبر (ص) زود ذو الفقار به علی داد و گفت: «خدا یا علی». علی ذو الفقار بگرفت و به حرب اندر شد، پیغمبر او را دید دلیر و به کار آمد، گفت: لافتی الا علی لا سیف الا ذو الفقار (دهخدا، لغت‌نامه، ذیل «ذو الفقار»). امام امم رهنمای جهان بدو آشکار، آشکار و نهان ولی خدا و وصی رسول در اعلا دین طاق و زوج بتول پس از مصطفی اوست مسندنشین حدیث غدیر است شاهد بر این به نص حدیث و به نص کلام پس از مصطفی اوست دین را امام پس از او امام است دین را حسن که ملت از او یافته جان به تن
(نویدی شیرازی: ۱۹۷۷: ۱۳-۱۴)

به همین ترتیب تا امام دوازدهم که همه را وارث و وصی پیامبر دانسته و نام برده است.

در بسیاری از اشعار دیگر شاعران این دوره، همانند ظهوری ترشیزی (م ۱۰۲۵ ق)، که رباعیات زیادی در این مورد دارد، فضولی بغدادی (م ۹۷۶ ق)، ولی دشت بیاضی (م ۹۹۹ ق)، نویدی اصفهانی (م ۱۱۸۰ ق)، فوجی نیشابوری (م ۱۰۶۰ ق)، نظام دستغیب، ناظم هروی (م ۱۰۸۱ ق)، عزتی شیرازی (م قرن یازدهم هجری)، واعظ قزوینی (م قرن یازدهم هجری) و بسیاری دیگر از شاعران معروف و گمنام این عصر، از این نوع مناقب دیده می‌شود که هیچ کدام مطلب تازه‌ای برای گفتن ندارد و همه به همین منوال که مشاهده شد، در مدح ائمه و بزرگان دین سخن سرایی کرده‌اند.

البته واعظ قزوینی که قصاید متعدد در مدح ائمه (ع) دارد در آخر یک قصیده طولانی و بلند که در توصیف زمستان و سردمهریهای دوران سروده است، به گونه‌ای متفاوت با دیگران به ستایش پیامبر (ص) و جانشین ایشان می‌پردازد:

حیدر صفدر که او خود جانشین مصطفاست مدحت او، جانشین مدحت پیغمبر است
یک الف از نسخه دینداری او ذو الفقار یک ورق از دفتر مردیش باب خیر است

هست ختم انبیا یعنی محمد، شهر علم او در آن شهر است و واعظ از سگان آن در است

(واعظ قزوینی ۱۳۵۹: ۴۷۶)

او در مدح شاه عباس دوم و شاه سلیمان صفوی قصاید و ترکیباتی را سروده و همچنین در ستایش ائمه اثنی عشری قصاید متعدد نگاشته است. واعظ که در حدیث و فقه و تفسیر و لغت دست داشته و عالمی فاضل بوده، توانسته است تا حدی شعرش را از اطلاعات مذهبی خود به صورتی که ملاحظه شد، متأثر نماید. در پایان این دوره، شاعری ارزنده به نام حزین لاهیجی (۱۱۰۳-۱۱۸۰ ق) می‌زیسته است که قسمت مهمی از اوایل عمرش را در دوران صفوی سپری کرد و سی سالگی او مصادف بوده است با هجوم محمود افغان به اصفهان و محاصره آن شهر، که خود نیز گرفتار آن حصر شد. او نیز از معدود شاعرانی است که در رشته‌هایی از علم، چون تاریخ، فلسفه، کلام و عرفان دست داشته و در این زمینه تألیفاتی نیز از خود به یادگار گذاشته است؛ شعر او به واسطه تأثیر این علوم و فنون از کیفیت خوبی برخوردار شده است؛ این موضوع را در قصیده‌ای که در ابتدای دیوان خود در توحید باری تعالی سروده می‌توان درک کرد؛ اما خصوصیت مهم و بی‌نظیر او در این بود، که او هیچ‌گاه در مدح و ستایش امرا و حاکمان زمان شعر نسرود و نه تنها در دیوانش از این نوع اشعار خبری نیست، بلکه در نكوهش از این خصیصه زشت و متداول در بین شعرا، اشعاری را نیز می‌توان مشاهده کرد:

هر دل که ذوق چاشنی درد عشق یافت کی کام خویشتن به مراد جان دهد
دنيا اگر عزیز متاعی بدی، چراقسام معدلت به فرومایگان دهد؟
لوح از حدیث غیر تو شستم نیم «ظهیر» تا خامه‌ام طراز «قل ارسلان» دهد
(حزین لاهیجی ۱۳۲۴: ۱۴۶)
و در جایی دیگر گوید:

لقمه شعر من در کف هر سفته‌شعار قلیه بیجاست خری را که بود مست شعر
(همان، ص ۱۴۹)

چون شاعر عالم و دانشمندی مانند حزین از داشتن چنین بینش و مناعت طبعی برخوردار است، لذا می‌گوید:
لله الحمد که از دولت پاینده فقر نیست چشم طمعم بر نعم شاه و وزیر
(همان، ص ۱۵۹)

با وجود این، حزین هم در مناقب خود که در مدح حضرت رسول و ائمه اطهار (ع) است، تقریباً به شیوه دیگران عمل نموده و از امیر مؤمنان علی و دیگر فرزندان بزرگوار ایشان، تنها چهره‌هایی کاملاً روحانی و بلندرفعت را تصویر کرده و از دیگر ابعاد شخصیت آنان غافل مانده است: نور یزدان علی که بر فرقم سایه ذره را به داور اندازد
آن خلیل آیتی که خار رهش گل به دامان آذر اندازد
آن مسیحا عبارتی که ز نطق مرده را روح در بر اندازد
آن سلیمان شهامتی که به عدل صلح باز و کبوتر اندازد
(همان، ص ۴۹)

او مجموعاً در پانزده قصیده بلند، حضرت امیر را ستوده است و قصایدی نیز در ستایش دیگر ائمه، از جمله حضرت رضا و امام مهدی-علیهما السلام- دارد. این قصاید هم بنمایه‌هایی چون دیگر قصاید وی، که اشاره شد، دارد:

کای آستان قصر جلال تو عرش آسا وی مهر و مه به راه تو کمتر ز نقش پا
روشن فروغ رای تو کالنور فی الظلم در دل خیال روی تو کالبد در فی الدجا
برد از زمانه نور وجود تو تیرگی ای نور ظهور تو در حد استوا

میدان این نداشته مردی به غیر تو بر دوش سرور دو سرا پای عرش آسا

(همان، ص ۱۳۲-۱۳۳)

او همچنین در مثنویهای چمن و انجمن، مطلع الانظار، فرهنگنامه و ساقینامه خود، مدایحی از این دست را به نظم کشیده است:

سر شیرمردان عالم علی کزو سرفرازست نام یلی

جهان کرم والی کردگار امام امم صاحب ذو الفقار

ولایت بر اندام زیباش چست وصایت به بالای شانست درست

سر اصفیا خاتم اوصیا فرازنده رایت انما. . .

(همان: فرهنگنامه ۵۷۳)

عرفی شیرازی (م ۹۹۹ ق) نیز از شاعران معروف این دوره است که از مدح و منقبت علی (ع) در دیوان خود غافل نشده است. او

در ابتدای دیوان خود، قصیده‌ای را به ستایش از خود اختصاص داده و در این مقام «نغمه خوانی باغ حیدری» را از امتیازات خویش

به شمار آورده است: آن کشتی‌ام که بر زبر بحر شعله موج آشوبگاه موج توفانش معبر است

آن عالمی کش از زبر عرش تا ثری اشیا بدون صورت نوعی مصور است

آن رهنورد بادیه بیت مقدسم کو را صدای عطسه جبریل رهبر است

کوته کنم عبارت و معنی کنم بلند آن بلبلم که نغمه زن باغ حیدر است

(عرفی ۱۳۰۸: قصیده ۱)

و در قصیده‌ای دیگر علی (ع) را «قهرمان شرع» توصیف می‌کند و می‌گوید:

سلطان دین وصی نبی قهرمان شرع شاه نجف علی ولی معدن کرم

آن واهب النعم که ز داوود نطق او نشنید گوش آرز بجز نغمه نعم

در دل به آب چشمه کوثر وضو کند جبریل اگر به خاک جنابش خورد قسم

(همان، ص ۹۱)

بعضی از شعرا سعی کرده‌اند در یک یا چند قصیده مدح دوازده امام را در نظر داشته باشند و در آنها از فضایل و خصایص آنان

سخن بگویند. شیخ احمد جام، شاعر عهد شاه اسماعیل، از جمله آنهاست که یک قصیده به همین شیوه در مجالس المؤمنین از او

برجای مانده است:

ای ز مهر حیدرم هر لحظه در دل صد صفاست از پی حیدر حسن ما را امامی رهنماست

همچو کلب افتاده‌ام بر خاک درگاه حسین خاک نعلین حسین اندر دو چشمم توتیاست

عابدین تاج سر و باقر دو چشم روشن است دین جعفر بر حقست و مذهب موسی رواست. . .

عسکری نور دو چشم عالم است و آدم است همچو مهدی یک سپهسالار در عالم کجاست

(شوشتری ۱۳۵۴: ۲/۴۰)

نویدی شیرازی (م قرن یازدهم هجری) هم در مقدمه جنه الاثمار به همین صورت به مدح ائمه (ع) پرداخته است:

کلکم که عطاردش غلام است مداح دوازده امام است

هرمیوه که در جهان نما یافت از پرتو مهر مرتضی یافت

هرسبزه که از ریاض دین خاست با دانه حبش از زمین خاست

او بعد نبی علم برافراخت چون میوه که جای گل سرانداخت از بعد علی حسن امام است دین را به وجود او قیام است. . .

موسی پی جعفر است سلطان و آن‌گاه رضا شه خراسان...
 اکنون حرفی که در میان است از مهدی صاحب الزمان است
 (نوبدی شیرازی ۱۹۷۹: ۴-۵)

شیخ بهاء الدین عاملی نیز در چند جای دیوانش در غزلیات و مثنویها، ضمن واسطه قرار دادن ائمه بزرگوار شیعه بین خود و خداوند و ذکر نام آنها، در طلب خواسته‌هایی اصرار ورزیده است:
 یا رب به نبی و وصی و بتول یا رب به تقرب سبطین رسول
 یا رب به عبادت زین عباد به زهدات باقر علم و ارشاد
 یا رب یا رب به حق صادق به حق موسی به حق ناطق...
 یا رب به تقی و مقاماتش یا رب به نقی و کراماتش
 یا رب به حسن شه بحر و بر به هدایت مهدی دین پرور...
 از قید علائق جسمانی از بند وساوس شیطانی
 لطفی بنما و خلاصش کن محرم به حریم خواصش کن
 (عاملی ۱۳۶۱: ۱۳۷)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود در این مسیر به غیر از نام پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) چیز دیگری مشاهده نمی‌شود و اگر چه در اعتقاد و علاقه این فقیه و عارف بزرگ هیچ شک و شبهه‌ای نسبت به خاندان رسالت و امامت نیست، ولی گویا غایت تأثیر شعر از فرهنگ شیعی را در شعر این دوره و حتی در سخن چنین شخصیت متفکر و معتقدی باید تا همین حد پذیرفت که فقط نامی از آن بزرگان مطرح باشد و بس.

مدح حضرت زهرا (س) و فرزندان ایشان

در برخی از مدایح این دوره، حضرت زهرا (س) مورد ستایش واقع شده‌اند و از خصوصیات بارز و متعالی دخت گرامی پیامبر اکرم (ص) سخن به میان آمده است؛ چنانکه اسیر شهرستانی (م ۱۰۴۵ ق) در قطعه زیر ضمن توصیف «دخت رسول الله» به عصمت آن بزرگوار نیز اشاره می‌کند: مپرس از حسرت آباد دل من چه کم دارم ز حسرتها و غمها...
 سخن خلوت سرای عصمت کیست که پنهان می‌کنم از معنی افشا

وضو سازد به آن از آب کوثر سراید همچو زهره مدح زهرا
 چراغ عصمت افروزی که نورش بود در پرده صبح عالم آرا
 بهار رحمت جویش که دارد ز برگ غنچه عصمت را حلیها...
 چمن آینه‌دار عصمت اوست بهار شوخ چشمان نقش زیبا
 (اسیر شهرستانی: ۲۷۵)

و در پاره‌ای از قصاید، فرزندان معصوم و پاک آن حضرت مورد مدح واقع شده‌اند؛ چنانکه در دیوان حکیم شفیایی یک قصیده به مدح و منقبت امام حسن (ع) اختصاص پیدا کرده است. این قصیده همراه با تشبیهات و تخیلات شاعرانه و موزونی است که گویی شاعر آن را در وصف معشوقی زیبا و دلفریب سروده است:
 ای گره سنبلت دام‌گذار صبا غمزه بد مست تو ساقی بزم بلا
 تا ز سر زلف تو جیب پر از نافه کرد گشته مشام عبیر کوی گدای صبا

(حکیم شفای: بخش قصاید)

مدح امام حسین (ع) در آثار شاعران این دوره اندک است و آنان اکثر ذوق و قریحه خود را در مورد ایشان، صرف مرثی و تعزیتها کرده‌اند؛ ولی در دیوان اسیر شهرستانی قطعه‌ای وجود دارد که درباره مدح آن حضرت است:

شاه لب تشنگان امام حسین که لبش جان به کوثر اندازد

دین پناهی که کشتی حلمش بحر در ناف لنگر اندازد. . .

هر کجا بگذرد نسیم کفش رشته آرزو براندازد

آب تیغش که انتقام کشد تشنگی را به محشر اندازد

(اسیر شهرستانی: ۳۰۱)

از دیگر ائمه امام محمد باقر (ع) است که فیاض لاهیجی در قصیده‌ای بلند ایشان را مدح گفته و در این ستایش، کاری فراتر از توصیفات شاعرانه را انجام نداده است:

شهی که تختش اگر سایه گسترد گردد به زیر سایه یکپایه شش جهت پنهان امام مشرق و مغرب که آفتاب بلند بود به پرتو مهرش
چو ذره در جولان

محمد ابن علی باقر العلوم که هست بلند رایت علمش ستون این ایوان

(فیاض لاهیجی: قصاید)

از عتابی تکلو (م ۱۰۲۱-۱۰۲۵ ق) شاعر دربار شاه عباس، یک مثنوی بحر سریع و در جواب مخزن الاسرار نظامی، در تذکره میخانه وجود دارد (فخر الزمانی ۱۳۴۰: ۴۴۶). این مثنوی که در آن معجزه‌های از امام جعفر صادق (ع) به رشته نظم درآمده، با این بیت آغاز می‌شود:

جعفر صادق شه والا گهر چرخ به خاک قدمش تا کمر

(فخر الزمانی ۱۳۴۰: ۴۴۶)

ابیات بعدی این مثنوی حکایت می‌کند که روزی امام (ع) در ویرانه‌ای پیرزنی را دید که نوحه کنان خروش برآورده است و از مردن تنها گاوی که همه دارایی‌اش بوده و مخارج یتیمان از آن تأمین می‌شده است، شکایت می‌کند. امام (ع) از این واقعه متأثر می‌شود و با گفتن جمله «باذن الله قم لا تخف» گاو را زنده می‌کند. پیرزن خوشحال و متعجب می‌شود و می‌گوید:

عیسی مریم شده اینک پدید کاین اثر از غیر نبی کس ندید

(همان)

و رهگذری او را آگاه می‌کند که

این پسر باقر و خود صادق است نام سلیمان نهی لایق است

بلکه مسیح از دم او زنده است تا ابد از حرف تو شرمنده است

(همان)

ممکن است این حکایت درست نباشد یا روایتی معتبر آن را تأیید نکند، اما بیان این گونه مطالب در شعر این دوره و به‌خصوص در مدایح ائمه و اشعاری که از فرهنگ و مکتب تشیع متأثر گشته، کم دیده شده است. به احتمال زیاد ذکر این داستان به تقلید از داستانهای مندرج در مخزن الاسرار نظامی صورت پذیرفته است.

از امامان معصوم دیگر هم، در ضمن قصاید و بعضی از غزلیات و ترکیبات، ستایشهایی به میان آمده است، اما مدح امام رضا (ع) و امام مهدی (عج) بیشتر مورد توجه شاعران بوده است؛ چنانکه بعضی از شعرا در منقبت هریک چندین قصیده سروده‌اند. شاپور

تهرانی (م ۱۰۴۸ ق) در ستایش امام رضا (ع) می‌گوید:

قافله شیشه‌ام آمده از راه دور کیست که گوید ز ما سنگدلان را صلا
رو که نخواهیم کرد منت پا را قبول ما که سر آورده‌ایم تحفه راه رضا
شاه خراسان علی آنکه ز خاک درش بخش کند در بهشت تحفه نسیم صبا...
(شاپور تهرانی: ۳۲۹)

محتشم کاشانی هم در یک ترکیب‌بند چهاربندی به این صورت در مدح آن حضرت زبان گشوده است:
آفتاب بی‌زوال آسمان داد و دین نوربخش هفتمین اختر امام هشتمین
بهر دفع ساحران چون «قم باذن الله» گفت شیر نقش پرده از جا جست چون شیر عرین
(محتشم ۱۳۴۴: ۳۵)

در بندی دیگر از همین ترکیب‌بند، «بوی مهر» حضرت را ضامن بوی بهشت دانسته و گفته است:
بوی مهتر هر که را ناید ز ذرات وجود از نسیم مغفرت هم نشود بوی بهشت
گر نباشد در کفت جام «سَقَاهُمْ رَبُّهُمْ» ۱ هیچ کس لب تر نسازد بر لب جوی بهشت
(همان، ص ۳۰۷)

و در قسمتی دیگر از همین ترکیب‌بند مقام ایشان را بالاتر از مقام پیامبران دانسته است:
... گر کمال احمدی لالم نکردی گفتمی اکمل از پیغمبران است در ره دین پروری
(همان)

وحشی بافقی هم در یکی از قصاید خود از آن حضرت این گونه ستایشی دارد:
نخل باغ دین علی موسی جعفر که هست باغ قدر و رفعتش را ثابت و سیار گل
۱. آیه ۲۱، سوره انسان (مشهور به هل اتی): ... وَ سَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا. آنکه بر دیوار گلخن گر دمد انفاس لطف عنکبوت
و پرده را سازد بر آن دیوار گل
نخل اگر از موم‌سازی در ریاض روضه‌اش گردد از نشو و نما سرسبز و آرد بار گل
گاه شیر پرده را جان می‌دهد کز خون خصم بردمد سرپنجه‌ای او را ز نوک خار گل
(وحشی بافقی ۱۳۴۷: ۲۳۴)

همچنین شانی تکلو (م ۱۰۲۳ ق) در آخر یک ترکیب‌بند شش‌بندی اشاره‌ای به امام هشتم (ع) نموده است:
برهان کرامت علی موسی جعفر کز خاک درش خیره شود دیده اختر
(بیک آذر ۱۳۳۴: ۶۶)

کسانی دیگر نیز بودند که در مدح آن امام معصوم (ع) طبع خود را به آزمایش گذاشتند؛ و از جمله آنها طالب آملی است (م ۱۰۳۵ ق) که در اصفهان دو چکامه در مدح شاه عباس سرود، ولی هیچ کدام مورد توجه شهریار صفوی واقع نشد و وسیله تقریب او به دربار را فراهم ساخت؛ لذا به عزم عتبه‌بوسی آستان ملایک پاسبان امام ثامن علی ابن موسی الرضا (ع) از اصفهان خارج شد و به سوی خراسان حرکت کرد و در مشهد ترجیع‌بندی پرسوزوگداز در حسب حال خویش و مدح آن حضرت انشا کرد (طالب آملی ۱۳۴۶: ۳۱ مقدمه).

همین کار را حزین لاهیجی در قصاید متعدد کرده است و با توصیفات خیال‌انگیز، اردات خود را نسبت به آن حضرت ابراز داشته و در یکی از غزلیات، پناهندگی به درگاه شاه خراسان را آرزو کرده است.

ناید سرم به سدره و طوبی فرو حزین ظل لوای شاه خراسانم آرزوست

(حزین لاهیجی ۱۳۶۲: ۲۴۵)

در مدایح و مناقب حزین هم غیر از توصیفات و تعریفات چشم‌نواز، هیچ مطلبی اساسی یافت نمی‌شود تا بتوان آن را بازتاب شخصیت این امام بزرگوار دانست؛ چنانکه پیشوای هشتم شیعیان در قصاید او همچون یوسفی است که از وطن خویش دور افتاده و غریب و بی‌کس است، به همین خاطر باید یعقوب‌وار از گریه دوری او چشم را سفید کرد:

ریزم ز بس به یاد عقیق لب سترشک دامن ز کاوش مژه کان یمن شود جز چشم آشنا نتواند سفید شد در کشوری که یوسف ما را وطن شود

(همان، ص ۱۶۵)

یوسفی که نفس زائر بارگاه با شکوهش «مسیح آسا»، کالبد بی‌روح مرده را جانی دوباره می‌بخشد:

در کالبد مرده دمد جان چو مسیحا آن لب که زمین بوسی در گاه رضا کرد

سلطان خراسان که رواق حرمش را تقدیر به خشت زر خورشید بنا کرد

(همان، ص ۱۶۶)

توجه به امام زمان (عج) و اختصاص یافتن قسمت مهمی از مدایح شعرای این دوره به آن حضرت، از موارد محسوس تأثیر فرهنگ شیعه در شعر این دوره است. اغلب شاعران به روشهای مختلف به ستایش از این امام عدل‌گستر برخاستند و مناقبی را-عموماً یکنواخت و قالبی- از خود بر جای گذاشته‌اند؛ چنانکه طالب آملی از شاعران این دوره، به هنگام نكوهش مردم زمانه و فرار از دست آنها به امام زمان (عج) پناه می‌برد و به این بهانه آن حضرت را ستایش می‌کند:

از شرم این سیاه‌دلان می‌برم پناه بر در گاه امام زمان نقد عسکری...

مولای دین محمد مهدی که شرع او داده رواج قاعده دین جعفری

فتوای او که نسخه عیسای ملت است جانها دمیده در تن شرع پیمبری

تا فرش عدل او شده زینت گر زمین برچیده دست ظلم بساط ستمگری

عاجز چنان شده قوی اکنون که روبهان گسترده‌اند فرش ز نطع غضنفری

(طالب آملی ۱۳۴۶: ۱۰۸)

و ابیاتی دیگر از این قبیل و تماماً حاکی از این نوع اعتقاد که آن امام بزرگوار عادل روزی ظهور می‌کند و کاخ عدالت و دادگستری را در عرصه گیتی به پا می‌کند و شرع پیامبر را رواج و رونقی تازه می‌بخشد و در این ارتباط، وظیفه شیعیان او جز این نیست که تنها مهر او را در دل پیروانند و فقط از این راه به مسئولیت سنگین خود جامعه عمل بپوشانند.

هرچند مسئله انتظار از اصول اعتقادی شیعه و از ویژگیهای تفکر تشیع است و همه پیروان آن حضرت، با ایمان راسخ در انتظار قدم مبارک منجی بشریت هستند و شوق برقراری عدل و عدالتی که او برپا می‌کند، دل‌هایشان را ملتهب کرده است، اما این موضوع در شعر طالب و دیگر شعرای این عصر به صورت هاله‌ای از ابهام و مسئله‌ای تبیین نشده باقی مانده است. معمولاً اغلب شاعران این دوره، بر عشق و ایمان و هواداری نسبت به آن حضرت اصرار می‌ورزند؛ ولی از فلسفه وجودی، رسالت، مسئولیت، ظلم‌ستیزی و امامت ایشان حرفی به میان نیاورده‌اند و در این باره، در انبوه مدایح و مناقب و تعاریف و تمجیدهای احساسی و تکراری فرومانده و نتوانسته‌اند حق مطلب را ادا کنند.

طالب آملی که در اواخر عمر نسبت به همه چیز بدبین شده بود، ترک دنیا کرد و گوشه‌گیری اختیار نمود و گویا در زوایای عزلت متوجه اوضاع نابسامان اجتماع گردید؛ از این رو در شعرش آرزو می‌کند که شاهد ظهور حضرت باشد تا با چشم خود مجازات

«روبهان کفر» را نظاره کند:

وقت است کز نشیمن اقبال بسته‌ام چون خور برون خرامی با تیغ حیدری
و آنگه به سعی بازوی اسلام برکشی زین روبهان کفر لباسی غضنفری
بشکن شکسته‌زورقشان را به موج قهر و آنگاه ده به دجله خونشان شناوری
(طالب آملی ۱۳۴۶: ۱۱۰)

به نظر می‌رسد که درک طالب از مسئله انتظار و قیام و انقلاب حضرت مهدی (عج) از یک دیدگاه سالم نشئت گرفته است، ولی نظریات این شاعر شیعه‌مذهب در این باره از حد ذکر اسامی، عناوین و القاب و اصطلاحات مشهور در بین عامه مردم فراتر نرفته است و شعرش در این مورد چون شعر دیگران، روالی یکنواخت و تکراری دارد.

این شیوه در شعر وحشی بافقی هم به همان‌سان دنبال شده و همان تصور و تصویر در ذهن و فکر او متجلی شده است. از نظر او «شه سریر ولایت» کسی است با همان صفات و خصوصیتی که داشتن حبّ او در دل، کلید روضه جنت را در پی خواهد داشت:

شه سریر ولایت محمد ابن حسن که حکم بر سر ابنای انس و جان دارد
کفش که طعنه به لطف و سخای بحر زند دلش که خنده به جود و عطای کان دارد
نهال جاه تو را آب جان دهد کیوان ز چرخ و کاهکشان دلو و ریسمان دارد
کلید حبّ تو بهر گشاد کارش بس هرآنکه آرزوی روضه جنان دارد

(وحشی بافقی ۱۳۴۷: ۱۸۵) به‌طور کلی در دیوان غالب شاعران این دوره، به این نوع مدایح که در منقبت امام دوازدهم شیعیان فراهم آمده است بازمی‌خوریم و کسانی امثال اسیر شهرستانی، عبدی بیگ نویدی شیرازی، واعظ قزوینی، میر عسکر کاشی، میرزا شرف جهان، حکیم رکنا و دیگران، در قصاید، غزلیات، مثنویها و به‌خصوص در ساقینامه‌ها به صورتهای گوناگون به ستایش از آن بزرگوار زبان گشوده‌اند که در میان همه آنها آگاهی نسبی حزین لاهیجی را نسبت به این ویژگی خاص مذهب تشیع، مشهودتر از سایرین می‌توان مشاهده کرد؛ چنان‌که در یک قصیده غرا که در مدح حضرت حجت سروده، ضمن اشاره به ظلم بی‌حساب روزگار، از آن آرمان متعالی شیعه و آن عدالتی که همه جهانیان در انتظارش هستند، سخن به میان آورده است:

طرح عمارتی به جهان خراب ریز دست زمانه از ستم بی‌حساب کش
(صفا ۱۳۶۳: ۵/۵۸۴)

حماسه‌های دینی

در میان مناقب این دوره، آثاری هم هست که جنبه حماسی به خود گرفته‌اند و حماسه‌های دینی را به وجود آورده‌اند. این حماسه‌ها که در بیان معجزه‌ها و پیروزیهای پیامبر اسلام (ص) و بزرگان مذهب شیعه، به‌خصوص حضرت علی (ع) است، از اوایل این عهد رایج بود و شاعران در این راه، از همه خبرها و روایتها، خواه تاریخی و خواه داستانی، استفاده می‌کردند.

این نوع شعر که از دیرباز در ادب فارسی برای بیان جوانب حیات انسانی با رموز شاعرانه به کار گرفته می‌شد و شاعران با توسل بدان، دلاوریها، بزرگیها، انسانیتها و پیروزیهای را که باعث شکوه و شکوفایی یک ملت یا یک قوم می‌شود، به نظم می‌کشیدند، با رواج مذهب کم‌کم اهمیت خود را از دست داد و با گسترش یافتن دین حتی با نوعی بی‌اعتقادی همراه بود؛ زیرا اینها یادگارهای گبرکان بود و عنوان «اساطیر الاولین» را بر خود داشت (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۲۴۴).

اما در دوره صفوی می‌بینیم که ائمه بیشتر چهره قهرمانان اسطوره‌ای و حماسی را پیدا می‌کنند و توصیفاتی که از آنها به عمل آمده معمولاً همان توصیفاتی است که از یک دلاور حماسه‌آفرین اسطوره‌ای به عمل می‌آید تا یک رهبر مذهبی؛ به‌طوری که ابزار و

ادوات آنها نیز از همان اهمیتی خاص برخوردار می‌شود که ابزار و ادوات آن قهرمانان حماسی؛ مثلاً:

در اشعار حماسی این دوره شمشیر و اسب حضرت علی (ع) بی‌شبهت به گرز و رخس رستم نیست و از این نظر «ذو الفقار» به‌عنوان یک سمبل درهم کوبنده اعدای دین در همه‌جا چون عنصری حماسی و مقدس خودنمایی می‌کند و آن‌قدر که از این شمشیر نام برده شده، از فضیلت و علم و اخلاق و دیگر سجایای صاحب بزرگوار آن، یاد شده است.

مولانا نظام همایی (۹۲۱ ق) در قصیده‌ای که در مدح علی (ع) دارد، این‌گونه با تیغ «حیدر صفدر» تاج و سر قهرمانان اسطوره‌ای را به باد فنا می‌سپارد:

چرخ را از سر فتاده افسر زرین مگر چشم بر ایوان قصر بو تراب انداخته
حیدر صفدر که در یک حمله باد تیغ او تاج کاووس و سر افراسیاب انداخته
(بیک آذر ۱۳۳۴: ۸۰۱)

در میان آثار حماسی و طبعاً کم‌ارزشی که در این دوره به وجود آمده است، منظومه‌هایی را در باب ستایش بزرگان دین می‌توان دید و از جمله شاهنامه حیرتی از منظومه‌های نادری است که ملاحیرت تونی (۹۱۶ ق) در بحر هزج مسدس مقصور سروده است و موضوع آن، جنگاوریهای پیامبر (ص) و ائمه (ع) است. این منظومه که در متجاوز از بیست هزار بیت سروده شده است با این ابیات آغاز می‌شود:

الهی از دل من بند بردار مرا در بند چون‌وچند مگذار
الهی ساز آسان مشکلم را نما راهی به ملک جان دلم را
(شبلی نعمانی ۱۳۳۴: ۴۴/۳)

دیگر، غزوانه اسیری به بحر متقارب در شرح غزوه‌های پیامبر اسلام (ص) است. این غزوانه سروده اسیری نامی است که در عهد شاه تهماسب می‌زیسته است (همان، ص ۵۸۸/۳).

حمله حیدری از منظومه‌های مهم و معروفی است که در سرگذشت پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) و کوششهای آن حضرت در بر کندن ریشه دشمنان دین و نشر اسلام سروده شده است. قسمت عمده این منظومه به شرح کرامتها، شجاعتها و جنگاوریهای علی (ع) و قضیه غدیر خم و جانشینان پیامبر و خلافت آنها تا کشته شدن خلیفه سوم اختصاص دارد. گوینده این قسمت، میرزا محمد باذل (م ۱۱۲۳ ق) است و باقی کتاب در باب خلافت علی ابن ابی طالب و سرگذشت آن حضرت تا ضربت خوردن و شهادت است که شاعری به نام بو طالب فندرسکی آن را تکمیل کرده است (براون ۱۳۶۶: ۵/۵۸۹).

سبب نظم این حماسه این بوده است که ناظم ابتدا در فکر «شکار غزال غزل» به سر می‌برده است و چون شکاری در کمنده خیال نمی‌آورد، او را فکری دیگر در سر می‌افتد:

به فکر غزل تا به کی خون خوری چنین خون بی‌حاصلی چون خوری
چه حاصل تو را از غزل غیر این که بر تو کند سامعت آفرین...

زدم رای با دل در این مدعا به پاسخ دم گفت باذل چرا

نبندی عروس سخن را حلی ز نعت نبی و ز مدح علی...

چو چربید بر دستها دست من ز دم کوس شاهی به ملک سخن

کنون نامه را می‌شوم مبتدی به نام نبی و به نام علی

چو صرصر روان گشت چون خامه‌ام ز لطف نبی و علی نامه‌ام

بر آن نامه‌ها یافت بالاتری شدش نام از آن، حمله حیدری...

(صفا ۱۳۶۳: ۵/۵۹۲)

مراثی

سرودن مرثیه‌ها و تعزیتها درباره بزرگان دین، از دیگر جلوه‌های تفکر و فرهنگ شیعی است که از دیرباز در ادب پارسی سابقه داشته است و در دوره صفوی از رونقی خاص برخوردار بوده است و هرشاعر در کنار مدایح و ستایشهای مذهبی خود، مرثیت پیشوایان دین، خصوصاً امام حسین (ع) را از یاد نمی‌برد.

مرثیه‌سرایی در ادب عربی و پارسی از قدیم‌الایام مرسوم بوده است و حتی گفته‌اند:

اولین شعری که بر زبان بشر جاری شد، مرثیه هابیل بود که حضرت آدم (ع) آن را در سوگ فرزند خود، که به دست برادرش قابیل کشته شد، سرود و مراد از آن مرثیه، این دو بیت است: *تغیرت البلاد و من علیها و وجه الارض مغبر قبیح*
تغیر کل طعم و کل لون و قل بشاشة الوجه الصبیح
 (هدایت ۱۳۳۶: ۱ مقدمه)

هرچند نسبت دادن این ابیات به حضرت آدم (ع) مورد تردید است و باید پذیرفت که این گونه اشعار بعدها ساخته شده است، ولی این می‌رساند که مرثیه‌سرایی از موضوعاتی است که از گذشته‌های دور در میان اقوام و ملل گوناگون به آن توجه می‌شده است. در میان شعرای عرب کسانی چون ابو الطیب متنبی، ابو العلامعری و دیگران در موضوعات گوناگون مراثی پرسوزوگداز و استادانه و جاوید سروده‌اند. تاریخ این نوع شعر در ادب فارسی نیز بسیار کهن است. سوگ سیاوش و مرگ زریر در اساطیر ایران، سابقه‌ای بس قدیم دارد؛ چنانکه سوگ سیاوشان به نام آهنگی مشهور از آن واقعه یادگار است و یادگار زریر از آثار بازمانده پهلوی است. در پارسی دری هم بسیاری از شاعران همچون رودکی، شهید بلخی، فرخی سیستانی، حکیم انوری، حکیم ابو القاسم فردوسی، حکیم نظامی، مسعود سعد سلمان، حکیم سنایی، خاقانی شروانی، عثمان مختاری، سید حسن غزنوی، امیر معزی و دیگران، مراثی شخصی، خانوادگی، اجتماعی، مذهبی و امثال آن را با شیوه‌های بدیع به نظم کشیده‌اند. شیخ اجل سعدی در فتح بغداد و قتل معتصم و مولانا جلال‌الدین بلخی در مرگ یاران خویش در این زمینه سخنانی نوآیین و بس زیبا دارند. همچنین «خواجه حافظ شیرازی (م ۹۷۲ یا ۹۷۱ ق) در قتل شاه شیخ ابو اسحاق که مردی عادل و فاضل و صاحب ذوق بود و به دست امیر مبارزالدین به قتل رسید، در غزلی بدین مطلع، مرثیه گفته است:

یاد باد آنکه سر کوی توام منزل بود دیده را روشنی از خاک درت حاصل بود

(سادات ناصری ۱۳۶۴: ۵)

مرثیه‌سرایی در میان پیروان مذهب شیعه از زمان ائمه معصوم (ع) معمول بود و شعرایی متعهد و مسئول چون کمیت ابن زید اسدی، دعبل خزاعی و دیگران از همان زمانها به تشویق و ترغیب ائمه (ع) به این کار مبادرت می‌نمودند. امام باقر (ع) به امام صادق (ع) وصیت کرد: «از مال من فلان مقدار وقف کن برای نوحه‌سرایان که تا ده سال در منی، زمانی که حاجیان جمع‌اند، بر من نوحه‌سرایی کنند» (آیینه‌وند ۱۳۵۹: ۱۱۹). کمیت قصیده‌ای در رثای زید ابن علی و فرزند او سرود و در آن، خاندان پیامبر و انقلابیون علوی را ستود و جمع جنایتکار اموی را نکوهید. این قصیده باعث دستگیری و زندانی شدن او توسط هشام گردید.

ابو الاسود دؤلی (ف ۶۹ ق) هم از شعرای شیعه و از متقدمان است که در سوگ و تعزیت امام حسین (ع) اشعار متعهدانه‌ای را از خود به یادگار گذاشته است:

إذا انت لم تبصری ما اری فینی و انت لنا صارمه

الست‌ترین بنی هاشم قد افنتهم الفتیة الظالمه

و انت تظنینهم بالهدی و بالطف هام بنی فاطمه. . .

یعنی: چون آنچه را من می‌بینم تو نمی‌توانی دید، از من جدا شو و برو که بین تو و من هیچ‌گونه رابطه فکری نیست.

آیا فرزندان بنی هاشم را نمی‌بینی که همگی قربانی ستم گروه ستمگر شدند؟

آیا بنی امیه را به هدایت توصیف می‌کنی؟ چگونه چنین می‌کنی حال آنکه سرهای فرزندان فاطمه (س) به جرم حمایت از دین در سرزمین طف به خاک و خون افتاده است (آیین‌وند ۱۳۵۹: ۱۱۹ و ۱۲۳).

در ایران هم شیعیان هرگاه قدرت می‌یافتند و زمینه را برای تبلیغ مساعد می‌دیدند، از پرداختن به مصیبت و عزاداری اهل بیت (ع) باز نمی‌ماندند و طبعاً در برقراری این‌گونه مراسم، از توسل به اشعار مذهبی و مرثیاتی ائمه (ع) غافل نمی‌گشتند.

آل بویه که به تبلیغ عقاید شیعه علاقه‌مند بودند، هنگامی که از قدرت قابل توجهی بهره‌مند شدند و توانستند در برابر خلفای عباسی قد علم کنند، از شیوه تعزیت و مرثیه در اشاعه و تبلیغ مذهب و مرام خویش استفاده می‌کردند. نوشته‌اند: «در سال ۳۵۲ ق هنگامی که آل بویه به بغداد مسلط شد، معز الدوله روز عاشورا مردم را امر به بستن بازار کرد و خوالیگران را از طبخ بازداشت و زنان را بر آن داشت تا از خانه‌ها بیرون آیند و موی پریشان سازند و لطمه بر سروصورت بزنند و بر قتل حسین ابن علی (ع) شیون کنند و این اولین بار بود که در ملاعماً در بغداد بر حسین ابن علی (ع) نوحه کردند و این حال شصت سال دوام داشت» (رازی ۱۳۳۱: ۳۸۲). واضح است که برپای داشتن این مراسم، بدون اشعار مذهبی و مرثیه‌خوانی صورت نمی‌گرفته و قطعاً در این باره اشعاری تصنیف گشته است.

در قرون بعد، شیعیان این شیوه را آشکارا و یا پنهان ادامه دادند؛ چنانکه در سده ششم هجری ساختن مرثیاتی اهل بیت به همراه مناقب آنها، از اشتغالات عادی شعرای شیعه مذهب بود و حتی بعضی از علمای مذهب تسنن در مصائب شهدای کربلا، مرثیه‌سرایی می‌کردند. شیخ عبد الجلیل رازی در کتاب النقض آورده است: «امام شافعی بیرون از مناقب در حق حسین و شهدای کربلا، مرثیاتی بسیار گفته است و مرثیاتی شهدای کربلا را که اصحاب ابو حنیفه و شافعی ساخته‌اند بی‌عدد و بی‌نهایت می‌داند» (رازی ۱۳۳۱: ۴۰۲).

قوامی رازی از شاعران شیعه مذهب قرن ششم، مرثیه‌ای در سوگ شهیدان کربلا در دیوان خود ثبت کرده و تعزیت آنان را به نظم در آورده است:

روز دهم ز ماه محرم به کربلا ظلمی صریح رفت بر اولاد مصطفی

هرگز مباد روز چو عاشورا در جهان کان روز بود قتل شهیدان کربلا

آن تشنگان آل محمد اسیروار بر دشت کربلا به بلا گشته مبتلا

(قوامی رازی ۱۳۴۴: ۱۲۵)

در سده‌های هفتم و هشتم هجری هم مرثیه‌خوانی از تظاهرات معمولی شیعه به‌شمار می‌رفت و مرثیه امامان و شهیدان دین برقرار بود و از نمونه‌های خوب این مرثیاتی، قصیده کوتاهی است که سیف فرغانی (م ۷۰۵ ق) عارف و شاعر بزرگ اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم برای «کشته کربلا» ساخته است:

ای قوم در این عزا بگریید بر کشته کربلا بگریید

با این دل مرده خنده تا چند امروز در این عزا بگریید

فرزند رسول را بکشتند از بهر خدای را بگریید

از خون جگر سرشک سازید بهر دل مصطفی بگریید

بر جور و جفای آن جماعت یکدم ز سر صفا بگریید

وز بهر نزول غیث رحمت چون ابر که دعا بگریید

(سیف فرغانی ۱۳۴۱: ۱۷۶) نام صاحب این ابیات را اگر چه در ردیف مرثیه‌سرایان شیعه ذکر کرده‌اند، ولی ذبیح الله صفا بیتی از اشعارش را در اثبات سنی بودن او که به امام ابو حنیفه نعمان ثابت اشاره دارد، آورده است:

از حقیقت اصل دارد و ز طریقت رنگ و بوی میوه مذهب که هست از فرع نعمانی مرا
(براون ۱۳۶۶: ۳/۶۳۷)

سیف فرغانی صوفی وارسته‌ای بود که از مدح شاهان و قبول خدمت آنان منصرف شد و خود به این موضوع در دیوانش اشاره کرده است:

خیر و شر کس نگفتم از هوای طبع و نفس مدح و ذم کس نکردم از برای سیم و زر
(سیف فرغانی ۱۳۴۱: قصیده ۸۱)

در قرن نهم هم مرثیه‌سرایی به شیوه و روش گذشته رواج داشت و ذکر مرثی شهادی کربلا در شعر عده زیادی از شعرای این قرن به چشم می‌خورد و کسانی امثال ابن حسام (م احتمالاً ۷۳۷ ق)، اهلی شیرازی (م ۹۴۲ ق)، کاسبی (م ۸۳۸ ق)، فغانی (م قرن نهم هجری)، لطف الله نیشابوری (م قرن هشتم هجری) و اوحدی سبزواری (م ۸۶۸ ق) در این زمینه طبع آزمایی کرده‌اند.

در اوایل قرن دهم ملا حسین واعظ کاشفی (م ۹۱۰ ق) روضه الشهداء را در مصائب وارده بر بعضی از پیامبران و معصومان پاک به‌ویژه حضرت سید الشهداء ابی عبد الله امام حسین (ع) و یاران گرامی آن حضرت، نگاشته است (سادات ناصری ۱۳۶۴). این کتاب در محافل عزاداری و مجالس سوگواری از اهمیت ویژه و خاصی برخوردار بود؛ و معروفیت آن سبب شد تا فضولی بغدادی (م ۹۶۷ ق) کتاب حدیقه السعداء را به تقلید و به زبان ترکی در شهادت امام علی (ع) به رشته نظم درآورد. در هر حال در این دوران که علاقه شعرا به تنظیم موضوعات مذهبی زیادتر شده بود، روی بدین کار آوردند و به‌خصوص در شرح وقایع جانسوز کربلا اشعار زیادی سرودند تا در مجالس روضه‌خوانی که اندک‌اندک گسترش می‌یافت، به کار ببرند. در همین مجالس، مداحان اشعاری را که از قدیم به همت شاعران شیعی مذهب در مصیبت اهل بیت سروده شده بود، با لحن تأثرانگیز می‌خواندند؛ وجود این مجالس خود باعث می‌شد که به این گونه اشعار بیشتر توجه گردد و بازار آنها را رونقی تازه ببخشد.

در قرن دهم هجری بعد از استقرار صفویان، انتشار اشعار مذهبی و به‌خصوص مرثیه‌سرایی رواجی دیگر گرفت. از همین زمان است که دیوانها و کتابهای متعدد در مناقب و مرثی شهیدان کربلا تدوین شد، ولی بسیاری از این آثار فاقد جنبه ادبی و مستندات تاریخی است و نمی‌توان آنها را در زمره ذخایر گرانبهای ادبی زبان فارسی دانست (همان) و چنانکه ادوارد براون گفته «بازاری و عامیانه است» (براون ۱۳۶۶: ۴/۱۶۱).

غلبه نهایی تشیع و رسمی شدن آن مذهب توسط فرزندان شیخ صفی، تأثیر زیادی در پیدایش این آثار داشت و خصوصاً تظاهرات عابدانه شاه تهماسب در امتداد آن سیاست دینی که از پدر به ارث برده بود، در دوران سلطنت طولانی خود شدت بیشتری به آن بخشید. رفتار شاه تهماسب با محتشم، بر گرمی این بازار افزود و ترکیب‌بند مشهور و زیبای محتشم، بسیاری از شعرا و سراینندگان را، که در هر موضوعی عادت به تقلید داشتند، بر آن داشت تا در این مورد طبع خود را به آزمایش بگذارند، به طوری که کمتر شاعری را می‌توان در این دوره یافت که قصیده، غزل، مثنوی، ترکیب‌بند و یا رباعی در سوگ شهیدان کربلا سروده باشد.

محتشم با سرودن ترکیب دوازده‌بندی خود، مرثیه‌سرایی را در بالاترین مرتبه خود نشان داد و با این کار، معروف‌ترین مرثیه مذهبی در شعر فارسی از او به یادگار ماند؛ به طوری که هنوز هم کسی نتوانسته است در مقام برابری با آن، شعری دیگر در عرصه ادب فارسی عرضه بدارد.

به نظر می‌رسد این ترکیب‌بند بی‌نظیر به اقتضای هفت‌بند مولانا حسن ابن محمود آملی معروف به «حسن کاشی» به وجود آمده باشد.

حسن کاشی از گویندگان سده هشتم هجری است که از ستایش شهریاران و بزرگان روزگار روی در کشید و بیشتر اشعارش را با مناقب معصومان، به‌ویژه حضرت علی (ع) آراست.

به شهد مدح کسی گر زبان گشایم باد زبان ناطقه‌ام در گه شهادت لال
اگر چه مال ندارم یقین آن دارم که دین خود نفروشم به دنی از پی مال

(شوشتری ۱۳۵۴: ۶۲۹/۲) گویند حسن کاشی بعد از زیارت کعبه معظمه و حرم حضرت رسول (ص) به عزم زیارت حرم امیر المومنین علی ابن ابی طالب (ع) روی به جانب عراق نهاد و منقبتی برای آن حضرت خواند. این منقبت همان ترکیب هفت‌بند مشهوری است که قاضی نور الله شوشتری به نقل از تذکره الشعراء دولتشاه سمرقندی در مجالس المؤمنین آورده است (همان).

السَّلام ای سایه‌ات خورشید رب العالمین آسمان عز و تمکین، آفتاب داد و دین
معنی هرچار دفتر، خواجه هرهشت خلد داور هرشش جهت اعظم امیر المؤمنین
عالم علم سلونی، رازدار لو کشف ناطق حق نفس پیغمبر امام المتقین

مقصد تنزیل بَلِّغْ ۱، مرکز اسرار غیب مطلع یَتْلُوهُ ۳ شاهد، مطلع جبل المتین

صورت معنی فطرت، معنی ایجاد خلق سر اصل نسل آدم، نفس خیر المرسلین

صاحب یوفون بِاللَّذْرِ ۲، آفتاب انما قره العین لعمرک ۴، نازش روح الامین

در جهان از روی حکمت چون جهانی در جهان در زمین از روی رفعت، آسمانی بر زمین

مثل تو چون شبه ایزد، در همه حالی محال ور بود ممکن، نه الا رحمه للعالمین

هر که مداحش خدا همدم رسول الله بود گر کسی همتاش جویی هم رسول الله بود

محتشم شاعری قصیده‌سرا و مدح‌گستر بود، به استادان پیش توجهی خاص داشت و به‌خصوص در قصیده‌سرایی روش انوری را بر دیگران ترجیح می‌داد؛ از این رو در مرثیه‌سرایی هم اقتفا به استادان گذشته می‌نمود و حسن کاشی توجه او را به خود جلب کرد و در این کار، هفت‌بند او را سرمشق خود قرار داد.

۱. اشاره به آیه ۶۷، سوره مائده: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ...﴾ می‌گویند این آیه در شأن علی (ع) نازل شده است.

۲. اشاره به آیه ۷، سوره انسان (هل اتی).

۳. ناظر به آیه ۱۷، سوره هود: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ يَتِيئَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ...﴾

۴. لعمرک، منظور پیامبر است که خداوند در آیه ۷۲، سوره حجر به جان او قسم خورد: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾. او کسانی همچون شاه تهماسب و شاه اسماعیل دوم و پسران شاه تهماسب و شاه عباس اول و حمزه میرزا و پری خان خانم، دختر شاه تهماسب، و شاهزاده‌های دیگر را مدح گفته است؛ اما اصل و بنیاد شهرت بی‌همتای او در شاعری برای تنها ترکیب بی‌نظیری است که در واقعه کربلا گفته است. این ترکیب‌بند نه تنها تا حدی در ادب فارسی کم‌نظیر است، بلکه واسطه العقد همه آثار محتشم نیز محسوب می‌شود (سادات ناصری ۱۳۶۴: ۶).

اینکه انگیزه محتشم در خلق این ترکیب‌بند علاقه و ارادت قلبی او به خاندان عصمت و طهارت بوده یا نه، سخنی است که به درستی نمی‌توان درباره آن قضاوت کرد، اما سفارش و تقاضای شاه تهماسب را نیز در پیدایش آن نمی‌توان نادیده گرفت.

تظاهرات مذهبی صفویان و موضع‌گیری خاص شاه تهماسب سبب شد که مرثیه‌سرایی و مدح ائمه (ع) نضج و رونق بگیرد و اکثر گویندگان آن دوره در این زمینه آثاری را بسرایند و اشعار مذهبی را برای گرم شدن مجالس روضه‌خوانی و وعظ و راه‌اندازی دسته‌های عزاداری که از جانب دستگاه‌های حکومتی شاهان صفوی به شدت حمایت می‌شد، به وجود بیاورند؛ اما آنچه در این

باب سروده‌اند هیچ کدام به پای ترکیب‌بند محتشم که از نمونه‌های برجسته اشعار تعزیت و مرثیت به‌شمار می‌آید، نمی‌رسد. این ترکیب شامل دوازده بند است که هریک از بندها هفت بیت شعر دارد و در آخر هر بند، بیتی دیگر با قافیه مخصوص و متفاوت با دیگر اشعار، آن را به بند بعدی متصل می‌نماید. این ترکیب‌بند در مجموع شامل ۹۶ بیت است.

زبان شاعر در این مرثیه، طبیعی، احساسی و صمیمی است و ابیات از تصنعات بدیعی و زبان‌بازیهای مبالغه‌آمیز عاری و منزّه است و باید گفت که هنر محتشم در همین ترکیب‌بند معروف خلاصه شده و شهرت عالمگیر او نیز از همین بابت است؛ زیرا دیگر اشعار او چندان چنگی به دل نمی‌زند.

با آنکه قریب به ۳۵۰ سال از تصنیف این ترکیب‌بند می‌گذرد و صدها شاعر به اقتفای آن ترکیب‌بندهای متعددی را به عرصه ظهور رسانیده‌اند، ولی تأثیر عمیق آن در روح و سوزوگداز و حال مخصوص آن را، در هیچ‌یک از نمونه‌ها که به تقلید از آن گفته شده است، نمی‌توان پیدا کرد و سخن هیچ کدام از گویندگان گنجینه‌های شعر محتشم را در این مورد ندارد. این ترکیب‌بند با جاذبه خاص خویش چنان آبرو و اعتباری برای سراینده خود و حتی شعر این دوره کسب کرد که دیگر آثار این دوره را تحت شعاع قرار داد و همچون ستاره‌ای درخشان و نورانی بر آسمان نه‌چندان روشن این عصر می‌درخشد.

با وجود احساس رقیق و بیان لطیفی که در تمام بندهای این ترکیب‌بند موج می‌زند، با کمی تأمل می‌توان دریافت که برخی از ابیات آن حکایت از عدم بینش عمیق سراینده از واقعه عاشورا می‌کند، هرچند موج احساس و عاطفه نقاط ضعف آن را پوشانیده است و نقایص شعر را مستور می‌نماید.

برخی از تعبیر به کار گرفته شده در این مرثیه، شعر او را فاقد یک روح انقلابی و اصیل، که در خور یک شاعر شیعی است، نشان می‌دهد؛ چنانکه محتشم بدون توجه به این جوهره اصیل مکتب تشیع از عاشورا تعبیر به «صبح تیره» نموده است و می‌گوید:

این صبح تیره باز دمید از کجا کز او کار جهان و خلق جهان جمله درهم است

در حالی که یک شیعه پیرو حسین (ع) و وفادار به آرمان عاشورا حماسه کربلا و عشق به شهادت را نه تنها شکست نمی‌داند، بلکه تعبیر به «پیروزی خون بر شمشیر» (خمینی ۱۳۹۸) نیز می‌کند و از این لحاظ این نوع برداشت مورد ایراد و تامل است؛ به‌خصوص آنکه در بند دوم می‌گوید:

کشتی شکست‌خورده توفان کربلا در خاک و خون تپیده میدان کربلا

واضح است که اگر محتشم بر اهداف حرکت آفرین شهادت که یکی از عناصر اساسی تفکر شیعه نیز محسوب می‌شود، واقف بود و از فلسفه عمیق و بن‌بست‌شکن حادثه خونین عاشورا آگاهی کامل داشت، قطعاً شعر او در این اثر بی‌نظیر رنگ و رویی دیگر می‌گرفت و از مقام ارجمندتری برخوردار می‌گشت.

البته این ترکیب‌بند از خصوصیات عالی بسیار زیاد نیز برخوردار است که نمی‌توان از آن درگذشت؛ چنانکه در تصویری که از ستم اعدا بر پرورده رسول و آل او پرداخته شده است، هنر تحسین‌برانگیز محتشم کاملاً نمایان است:

آه از دمی که لشکر اعدا نکرد شرم کردند رو به خیمه سلطان کربلا

آن دم ملک بر آتش غیرت سپند شد کز خوف خصم در حرم افغان بلند شدو این ظلم در حق کسانی است که اگر دست تظلم بر آورند، ارکان عرش به لرزش و تلاطم درمی‌آید و همه هستی را جوش و خروش در بر می‌گیرد و ستمی است در تداوم مظلومیت انبیا و اولیا و مظلومیت همیشگی حق و خصوصاً مظلومیت تشیع، که به‌طور ناخودآگاه و در کمال استادی و مهارت در شعر محتشم منعکس شده است:

بر خوان غم چو عالمیان را صلا زدند اول صلا به سلسله انبیا زدند

نوبت به اولیا چو رسید آسمان تپید ز آن ضربتی که بر سر شیر خدا زدند

آن در که جبرئیل امین بود خادمش اهل ستم به پهلوی خیر النساء زدند
پس آتشی ز اخگر الماس ریزه‌ها افروختند و در حسن مجتبی زدند
و آنکه سرادقی که ملک بود محرمش کردند از مدینه و در کربلا زدند
وز تیشه ستیزه در آن دشت کوفیان بس نخلها ز گلشن آل عبا زدند. . .

در بندهای پنجم و ششم دردناکی این تراژدی عظیم به اوج می‌رسد، چندان که از شدت اندوه آن، زمین و زمان، جن و انس، نبی و ولی و حتی حضرت روح الامین به افغان در می‌آیند و عزادار می‌شوند:
یکباره جامه در خم گردون به نیل زد چون این خبر به عیسی گردون‌نشین رسید
پر شد فلک ز غلغله چون نوبت خروش از انبیا به حضرت روح الامین رسید
در اینجا شاعر با سینه‌ای مالامال از کینه قاتلان ناکس آل علی (ع) اظهار می‌دارد که مبادا بزرگواری آن معصومان بزرگوار موجب گردد تا قلم عفو بر جرایم آن گناهکاران کشیده شود:

ترسم جزای قاتل او چون رقم زنند یکباره بر جریده رحمت قلم زنند
ترسم کزین گناه، شفیعان روز حشر دارند شرم کز گنه خلق دم زنند

در بندهای بعد محتشم سعی می‌کند وقایع دیگر آن حادثه را با پرداختی شورانگیز و دلنشین با همان کیفیت و ابهت بیان نماید، چنانکه عاشورا در دیدگاه او از لحظه‌هایی تشکیل می‌شود که گویا در هیچ روزگاری سابقه نداشته است و این لحظات آن‌قدر تکان دهنده و تپنده است که تمام وجود هستی از آن متأثر می‌گردد. گفتی تمام زلزله شد خاک مطمئن گفتی فتاد از حرکت چرخ بی‌قرار

عرش آن زمان به لرزه درآمد که چرخ پیر افتاد در گمان که قیامت شد آشکار

بندهای نهم و دهم بیان مطالبی است از زبان «دختر زهرا» که مبین حقانیت و مظلومیت امام شهید است. در اینجا هم محتشم همانند گذشته موفق بوده است بزرگی و حقانیت آل رسول را با توانایی خاص به نمایش بگذارد:

آن سر که بود بر سر دوش نبی مدام یک نیزه‌اش ز دوش مخالف جدا بین
آن تن که بود پرورشش در کنار تو غلتان به خاک معرکه کربلا بین

جا داشت در این بند اشارتی هم به رسالت عظیم «دختر زهرا» که مسئولیت ابلاغ پیام خون «شاه شهیدان» و یارانش را به عهده داشت، می‌شد و از این واقعه عبرت‌آفرین به مثابه یک نمونه و سرمشق که در رسالت شهادت و پیغام خون، نهفته است، تصویری دیگر ارائه می‌شد.

در بند یازدهم و شاید در مناسب‌ترین فراز این ترکیب‌بند، محتشم خطاب سرزنش‌آمیزی نسبت به خود دارد که چنین است: دیگر خموش، بس کن و دم بر میاور که این مصیبت را حد و حصری نیست و در آخرین بند «چرخ بیدادگر» مسئول این همه جفاکاری و ستم است که در حق خاندان رسول (ص) و فرزندان زهرا (س) رفته و باید این‌گونه نکوهش گردد:

ای چرخ غافلی که چه بیداد کرده‌ای وز کین چها درین ستم‌آباد کرده‌ای

بر طعنت این بس است که با عزت رسول بیداد کرده خصم و تو امداد کرده‌ای

و خلاصه، این مرثیه بی‌ظنیر و دلنشین، بیشتر در این جهت طراحی شده است که عظمت مصیبت کربلا نشان داده شود و الحق که سراینده در این امر مهم کاملاً موفق و توانا بوده است؛ اما افسوس که سخن محتشم در همین حد متوقف گشته و شاعر چون همه شاعران آن عصر، از اهداف والای آن حرکت بی‌مانند تاریخ بشری غافل مانده است. درواقع باید گفت محتشم در این مرثیه، همچون تصویرسازی ماهر و استادی توانا، تصاویری زیبا و کم‌ظنیر از آن واقعه جانگداز را در ترکیب‌بند بی‌مانندش جاودانه

می‌سازد و البته ترکیب‌بندی که می‌تواند نه تنها در رقابت با تمام مرثیه‌ها، بلکه در برابر تمام آثار شعری این دوره، والایی و برتری داشته باشد، بی‌جهت نیست که در مورد آن نوشته‌اند: «اگر چه اکثر عالی‌طبعان به فکر مرثیه آن حضرت [حسین ابن علی (ع)] افتاده‌اند اما این مرثیه شأنی و شرف و قبولیتی بالاتر دارد.»

محتشم علاوه بر این ترکیب‌بند، در مرثیه امام حسین (ع) قصیده‌ای هم سروده که در دیوانش با این مطلع درج گردیده است:
این زمین پر بلا را نام دشت کربلاست ای دل بی‌درد، آه آسمان سوزت کجاست
(محتشم ۱۳۴۴: ۲۹۲)

البته این قصیده و دیگر ترکیبات و قطعاتی که در مرثیت فرزند رسول سروده شده است، به پایه و مایه آن دوازده‌بند بی‌همتا نمی‌رسد؛ زیرا آن را مقام و شأنی دیگر است و در حقیقت محتشم در این ترکیب‌بند، کار مرثیه‌سرایی را تمام کرده است و بقیه آثار او و دیگران در این زمینه به هیچ‌وجه به پای آن نمی‌رسد. او در این قصیده نیز هدفش بیان مصیبت کربلا و بیان مظلومیت «قره العین علی» و «انیس جان پیغمبر» است:

مردم و جن و ملک ز آه نبی در آتش‌اند آری آری تعزیت را گرمی از صاحب عزاست
(همان)

در پایان این قصیده محتشم از «ابا عبد الله» طلب بخشش گناهانی را می‌کند که به واسطه عصیان هوای نفس گریبانگیرش شده است. چون غبار آلود دشت کربلا گردیده است گرد عصیانگر ز دامانش بیفشانی رواست
(همان، ص ۲۹۳)

در تقلید دوازده‌بند محتشم، ترکیب‌بندهای متعددی در این دوره به وجود آمد که گویندگان این عصر در رثای شهیدان کربلا انشا کردند و از جمله آنها ترکیب پنج‌بند وحشی بافقی است که در سوگ حسین ابن علی (ع) سروده شده است. در بند اول این ترکیب، در شرح حادثه کربلا از ستمی که بر «گلبن چمن مصطفی» رفته، سخن به میان آمده است و عاشورا روزی است پر از غم و بلا که از شدت مصیبت، آن حضرت زهرا (س) موی گشوده و بر سر زنان «وا حسرتا» می‌گوید. در بند دوم صحبت از عزاداری فرشتگان و نوحه‌سرایی «روح القدس» است و بند چهارم آن ترسیمی است از چهره پریشان و مضطرب و تنهای امام حسین (ع). در بند آخر هم ضجه و گریه و زاری عاجزانه مخدرات به نظم کشیده شده است. در اینجا به ذکر ابیاتی از بند اول اکتفا می‌شود:

روزی است اینکه حادثه کوس بلا زده است کوس بلا به معرکه کربلا زده است
روزی است اینکه دست ستم، تیشه جفا بر پای گلبن چمن مصطفی زده است
امروز آن عزاست که چرخ کبودپوش بر نیل جامه خاصه پی این عزا زده است
امروز ماتمی است که زهرا گشاده موی بر سر زده ز حسرت و واحسرتا زده است
(وحشی بافقی ۱۳۴۷: ۳۱۰)

بد نیست بدانیم که وحشی در یکی از رباعیاتش بدبختیها و تیره‌روزیهای خود را که از دست معشوق به آن گرفتار شده، به مصیبت کربلا تشبیه کرده است:

مجنون به من بی‌سر و پا می‌ماند غمخانه من به کربلا می‌ماند
جغدی به سرای من فرود آمد و گفت کاین خانه به ویرانه ما می‌ماند
(همان، ص ۳۴۳)

غالب ترکیب‌بندهایی که به تقلید از محتشم در مرثیت اهل بیت پیامبر (ص) سروده شده، به همین شیوه که ملاحظه شد، از طرحها و مضمونهای یکنواخت برخوردار است و عموماً در این مورد سخن تازه‌ای در آنها نیست و حتی کار حزین لاهیجی هم در این زمینه

به روال دیگران است:

توفان خون ز چشم جهان جوش می‌زند بر چرخ نخل ماتمیان دوش می‌زند
یا رب شب مصیبت آرام‌سوز کیست امشب که برق آه، ره هوش می‌زند
روشن نشد که روز سیاه عزای کیست صبحی که دم ز شام سیه‌پوش می‌زند
آن غم که تنگ کشیده است در کنار چاک دلم که خنده آغوش می‌زند
بیهوش داروی دل غم‌دیدگان بود آبی که اشک بر رخ مدهوش می‌زند
ساکن نمی‌شود نفس ناتوان من زین دشنه‌ها که بر لب خاموش می‌زند
گویا به یاد تشنه‌لب کربلا حسین توفان شیونی ز لبم جوش می‌زند
تنها نه من که بر لب جبریل نوحه‌هاست گویا عزای شاه شهیدان کربلاست

(حزین لاهیجی ۱۳۶۲: ۶۱۰) علاوه بر ترکیب‌بندهایی که در این دوره به تقلید از دوازده‌بند محتشم کاشانی در رثای شهیدان کربلا سروده شده است، گاه در بین اشعار این زمان ابیاتی محدود و اندک به چشم می‌آیند که شاعران در آنها به ذکر «کربلا» اکتفا کرده و بر آن اساس، مطلبی را عنوان نموده‌اند. در این ابیات هم سعی شده است که فقط فضیلت و تقدسی مبهم به حادثه کربلا داده شود و یا توجه به آن دیار را موجب رهایی از آتش دوزخ قلمداد کنند؛ چنانکه این شعر فضولی بغدادی (م ۹۶۷ ق) که در مجالس المؤمنین نقل شده، گویای این مسئله است:

آسوده کربلا به‌رحال که هست گر خاک شود نمی‌شود قدرش پست
برمی‌دارند و سبحة می‌سازندش می‌گردانندش از شرف دست به دست
(شوشتری ۱۳۵۴: ۵۸/۱)

در رباعیات پندآمیز و موعظه‌گونه محوی همدانی (م ۱۰۱۶ یا ۱۰۲۵ ق) شاعر صوفی مشرب سده دهم و یازدهم هجری، از این نوع اشعار را می‌توان یافت که البته اشاره‌ای هم به مسائل اجتماعی دارد:
گفتی که به عالم تمنایی نیست از من بشنو که از تو پروایی نیست
زان ساکن کربلا شدستی کامروز در مقبره یزد حلوایی نیست
(فخر الزمانی ۱۳۴۰: ۸۳۲)

تشویق به گریستن در سوگ شهیدان کربلا هم در اشعار بسیاری از شعرای این دوره دیده می‌شود، مثل این شعر زائر همدانی:
به خاک کربلا زایر بیفشان دانه اشکی که هر کس بهر خود روز قیامت کشته‌ای دارد
(نصرآبادی ۱۳۱۷: ۳۲۴)

یا آنجا که صائب تبریزی می‌گوید:

من و دو چشم تر و خاک کربلا صائب به عافیت طلب آن سیر اصفهان تنها
و:

بود ده روز سالی موسم این دانه افشانی ز غفلت مگذران بی‌گریه ایام محرم را
(صائب تبریزی: ۱۳۳۳: ۴۶) قاضی نهاوندی (م قرن یازدهم هجری) نیز در بیت زیر به همین موضوع توجه داشته است:
به روز حشر قدر گریه یاران شود پیدا چمن چون گل کند، خاصیت باران شود پیدا
(نصرآبادی ۱۳۱۷: ۲۲۴)

و ظهوری ترشیزی (م ۱۰۲۵ ق) در قسمیه بلند ساقینامه‌اش از خون کربلا دم زده است:

به خوبی که آتش به عالم زند به خونی که از کربلا دم زند

(فخر الزمانی ۱۳۴۰: ۳۹۲)

همچنین کلیم کاشانی (م ۱۰۶۲ ق) در اولین قصیده‌ای که در ابتدای دیوانش ضبط شده، در بیان یک مسئله اجتماعی نام کربلا را به میان کشیده است:

در بن هر مو یزید خفته‌ای داری و باز آه حسرت می کشی در آرزوی کربلا

(کلیم کاشانی ۱۳۲۶: قصیده ۱)

معاندان اهل بیت (ع)

علاوه بر مناقب و مراثی ائمه و بزرگان دین، که نمونه‌هایی از آنها از نظر گذشت، در بعضی از آثار برجای مانده از شاعران روزگار صفوی، درباره نکوهش و مذمت دشمنان و معاندان اهل بیت (ع) نیز اشعاری به چشم می‌خورد.

این نوع اشعار را در آثار گذشتگان نیز که در کنار مناقب و مراثی بزرگان دین از لعن و نفرین و نکوهش دشمنانشان هم غافل نمانده‌اند، می‌توان دید؛ چنانکه سنایی غزنوی در ذمّ خاندان ابی سفیان این قطعه را به نظم درآورده است:

داستان پسر هند مگر نشیدی که از او و سه کس او به پیمبر چه رسید

او به ناحق، حق داماد پیمبر بستد پسر او سر فرزند پیمبر بیرید

بر چنین قوم تو لعنت نکنی شرمت باد لعن الله یزیدا و علی آل یزید

(سنایی ۱۳۵۴: ۱۰۷۲)

در مجالس المؤمنین قاضی نور الله آمده است: «اهل سنت و جماعت معاویه طاغی را به سبب ام الحبيب، خال المؤمنین خوانند برای آنکه خصم امیر المؤمنین علی است و محمد ابن ابو بکر را هرگز خال المؤمنین نخوانند اگر چه برادر عایشه است، اما شاگرد با اخلاص حضرت امیر است. شیخ بهایی در این باب فرماید:

آنکه مرد دها و تلبیس است آن نه خال و نه عم که ابلیس است

هر کرا خال از این شمار بود مرورا با علی چکار بود

گر همی خال بایدت ناچار پور بو بکر را به خال نگار

عایشه بهتر است خواهر او خال ما به بود برادر او

چون فتادی به دست بو سفیان که از او گشت خاندان ویران

(شوشتری ۱۳۵۴: ۳۷۹/۱)

یزید ابن معاویه از مشهورترین چهره‌های ضد شیعی است که به‌عنوان یکی از ظالمان واقعی و دشمنان شیعه، در اشعار بعضی از شعرای گذشته و این دوره انعکاس داشته است، چنانکه مرحوم سید نعمت الله جزایری در کتاب زهر الربیع مرقوم داشته است که در سالی که میرزا صائب به عتبات عالیات مشرف بود، حاکم بغداد مردم را از لعن یزید ممنوع کرده بود و با اینکه میرزا در همه عمر خود یک بیت در هجو کسی نساخته بود، این بیت را سرود و منتشر کرد:

حاکم بغداد حکمی کرد و می‌باید شنید تا که او باشد نباید کرد لعنت بر یزید

(امیری فیروزکوهی ۱۳۳۳: ۳۸)

صفی صفاهانی هم از جمله شعرای معدود این دوره است که از این موضوع مضمونی برای نفس خویش ساخته و آن را تشبیه به «یزید» کرده است:

الهی قفل غفلت را کلیدی یزید نفس ما را بازیدی

(نصرآبادی ۱۳۱۷: ۱۵۳)

علاوه بر یزید، حجاج ابن یوسف هم که از دشمنان بی‌امان تشیع بوده و در خصومت با آل علی (ع) از نمونه‌های کم‌نظیر تاریخ است، در شعر میر محمد افضل اله آبادی (م ۱۰۰۲ ه ق) بازتابی شاعرانه پیدا کرده است: آن خط کافر که چون حجاج یوسف ظالم است آشنای مصحف روی تو کرد اعراب را (خوافی ۱۸۸۸: ۲۱۷/۱) این میر افضل از آن شعرای کمیاب این دوره است که شعر و بیانش آب و تابی دیگر دارد و در شعر او توجه به محتوا اهمیتی بیشتر از ظاهر پیدا کرده است و برخلاف اکثر شعرای این عصر، توان شاعر تنها در جهت آفرینش مضامین بکر و خیالات غامض به کار گرفته نشده است، از اوست:

ساقی من که جهان مست ز میخانه اوست آسمان حلقه به گوش خط پیمانۀ اوست
چشم از حیرت آن شعله فانوس خیال گر شود صورت و دیوار که پروانۀ اوست
یار من با همه نزدیک‌تر از خویشان است کیست در عالم ایجاد که بیگانه اوست
کعبه پیدا است که خالی ز اثاث البیت است دل هر کس که تهی شد ز هوس خانه اوست. . .

(همان، ص ۲۲۰)

در سلامان و ابسال نویدی شیرازی (م قرن یازدهم هجری) هم از حجاج ظلم‌اندیشه سخن رفته است:

کفر کیشی کو عدالت پیشه است بهتر از دیندار ظلم‌اندیشه است
هست بی‌شبهه گواه این بیان قصه حجاج با نوشیروان
بود گر نوشیروان از دین تهی لیک بود از سر عدلش آگهی
ذات حجاج از عدالت ساده بود گر به ظاهر او مسلمان‌زاده بود
هر که را یاد آید از نوشیروان می‌فرستد آفرینش بر روان
چون ز حجاج آورد کس گفت و گوی بر زبان نارد به جز نفرین اوی. . .

(نویدی شیرازی: ۱۴۱)

در ادبیات صفویه و به‌خصوص در آثار منظوم این دوره، در همه‌جا این نوع تأثیرات را می‌توان دید و دنبال کرد و در همه دیوانها و تذکره‌های موجود، نام پیامبر و دیگر معصومان را به همین صورت دید و شاهد یادآوری کربلا- و نجف و عاشورا به صورتهای گوناگون بود، ولی بازتاب این مفاهیم و موضوعات آن‌گونه که باید باشد نیست؛ یعنی حقیقت علی (ع) و حسین (ع) و محرم و شهادت در این اشعار منعکس نشده است و اگر در پاره‌ای از موارد صحبت از عدالت و آزادی و مظلومیت آنان شده، اما حرفی از شور و حماسه و مبارزه و کفرستیزی آنان به میان نیامده است. شهادت امام حسین (ع) و یاران وفادارش در اشعار شاعران این زمان به گونه‌ای مطرح است که در حقیقت هیچ خاصیتی را جز بیان یک احساس مبهم و یک عقیده شناسنامه‌ای در آن نمی‌توان دید، به‌طوری که این بیان ضروری برای گوینده و نفعی برای شنونده ندارد و شاید، براساس عقاید خاص صفویان و سیاستهای ویژه آنان، غیر از تحریک مسلمانان شیعه‌مذهب در برابر پیروان اهل سنت، نتیجه دیگری را در پی ندارد و یا اینکه بتواند عواطف و احساسات را منقلب کند و چند قطره اشک از چشمان مؤمنان و معتقدان به اهل بیت (ع) جاری سازد.

در این عصر، تمام مظاهر و نمودهای شیعه، به‌صورت آراسته و چشم‌پرکن در همه‌جا خودنمایی می‌کند و بدون توجه به بطن و باطن آنها، از جلوه‌های افراطی و فریبنده برخوردار می‌شود، تا نماینده و مظهر اعتقاد و عقیده و جهان‌بینی سراینندگان و گویندگان آن عصر باشد، نه مبین تفکر یک شاعر یا نویسنده متعهد و مبارز و متفکر شیعی‌مذهب، از این رو تفکر اصیل شیعه و عناصر اساسی

آن در شعر این دوره پایگاه و جایگاهی ندارد و هر آنچه از بحث‌های ولایت و امامت و عدل و شهادت و... آن هم به مقدار کم هست، از بازتابی کمرنگ برخوردار است که نه محتوای کلامی-فلسفی دارد که در اثبات اصول عقاید شیعه به کار گرفته شده باشد و نه پرخاشگریهای سیاسی و تهاجمات حماسی تشیع بر آنها حمل شده است تا در اصلاح امر نابسامان اجتماعی به کار گرفته شود و نه تبلیغ و ترویج دلسوزانه در ورای آنها نهفته است تا در تقویت واقعی دین خدا مؤثر باشد. از اینها گذشته نه آن بلندمندی و آزادمنشی را که شاعران شیعه با الهام از روح حیات بخش این مکتب خونین بیرق به آن دست یافته بودند، در آثار شاعران شیعه مذهب این دوره می‌توان دید تا امتیازی برای ادبیات و فرهنگ تشیع باشد.

فصل سوم

اشاره

عناصر اساسی تفکر شیعه

در شعر دوره صفویه

بحث درباره عناصر اساسی تفکر شیعه، که طبیعتاً می‌باید قسمتهای عمده‌ای از این پژوهش را به خود اختصاص بدهد، از حجم کمتری نسبت به دیگر فصول برخوردار است، چون همان گونه که مشاهده شد، این قبیل موضوعات برای سرایندهگان عصر صفوی حکم مسائل اصلی را نداشت و عمده اشعار برجای مانده از آن دوران، نشان می‌دهد که شاعران جهت و مسیری را که متفاوت با دیگر دوره‌های پروتوق شعر پارسی بوده است، در پیش گرفته بودند. از این رو آنچه به عنوان ویژگیهای تفکر و فرهنگ تشیع می‌شناسیم، از دیدگاه شاعران این زمان کاملاً جنبه فرعی داشته است، و آن مقدار از بازتابی هم که در این مورد وجود دارد، اکثر بدون خودآگاهی و بینش خاص آنان در آثارشان راه یافته است. به هر حال مواردی از این ویژگیها و عناصر خاص که مبین بارز فکر و فرهنگ شیعی است، در دیوانها و دفترهای شعر و تذکره‌های این دوره دیده می‌شود که آنها را بررسی می‌کنیم.

ولایت

ولایت وجهه الهی و باطن نبوت است و ولی کسی است که ولایت او را خداوند پذیرفته باشد. در اندیشه تشیع ولایت بعد از خاتم الانبیا در اولیای معصوم (ع) تجلی می‌کند و بر این اساس، اصالت ولایت بعد از پیامبر (ص) متعلق به علی (ع) و دیگر ائمه شیعه است. عقیده شیعه اثنی عشری بر این بوده و هست که رسول اکرم (ص)، امیر المؤمنین (ع) را برای این مقام برگزید و پس از آن بزرگوار، یازده نفر از اولاد گرامی ایشان، یکی پس از دیگری، از ولایت غیراقتسابی برخوردار شده‌اند؛ از این رو پیروان این مکتب خود را ملزم می‌دانند که در تمام ابعاد، اعم از بعد الهی، شریعتی، رهبری سیاسی و اجتماعی، پیروی و متابعت آن بزرگان را بپذیرند و همه ضوابط مکتب را در این ارتباط رعایت کنند.

ولایت به عنوان یکی از عناصر مهم عقیدتی تشیع، باعث شده است که این اصل از قدیم الایام در آثار متفکران شیعی و حتی غیرشیعی مطرح و جلوه گر باشد و علمای کلام، فلسفه، فقه و عرفان همواره فکر و بینش و توان خود را در اثبات آن یا بحث پیرامون مسائل مربوط به آن، به طرق مختلف به کار گیرند.

همچنین شیعیان برای نفی ولایت جور و ناحقی که از ابتدا بر آنان تحمیل شده بود، همواره سعی می‌کردند تا با طرح و ارائه

تفکرات خاص خود در این مورد، به اثبات حقانیت اهل بیت رسول (ص) پردازند. توجه شعرای شیعه مذهب در این باره موجب گردید که برخی از این عناصر و عقاید در لابه‌لای آثارشان-اما نه‌چندان مدون-در ضمن سرودن مناقب و مراثی و چکامه‌های حماسی نفوذ کند و جاگیر شود.

در آن زمان که شیعه حاکمیت نداشت و متفرق بود و از فشار دائمی معاندان و حکومت‌های جابر و تعصبات خام فرقه‌ای رنج می‌برد، نمی‌توانست سخنش را با این عقاید آمیزشی درست و تمام بدهد و همتش بیشتر بر این بود که با عنوان نمودن نام بزرگان شیعه، مقام رفیع و بلند آنها را در قالب توصیفات و تعریفات ستایش آمیز و بیان معجزات خارق العاده و در بعضی موارد همراه با مبالغه و غلو جلوه‌گر نماید. در این چارچوب محدود، شاعران شیعی نیز در آثار اندک و اشعار کم خود مجبور به دنبال کردن همین روش بودند و در واقع اگر نامی از بزرگان مذهب را در شعر می‌آورند، بیشتر از لحاظ اظهار وجود بوده، تا بیان یک مسئله عقیدتی. در دوره مورد مطالعه ما که دوره صفویه است، به مقتضای شرایط نامساعد و عدم زمینه مناسب-که چگونگی آن در بخش‌های پیشین بررسی شد-بعد اعتقادی و فکری و خصوصاً بینش و جهان‌بینی خاص تشیع نتوانست شعر را تحت تأثیر قرار بدهد و آنچه در این باره، از شاعران برجای مانده است، حکایت از آن دارد که به مراتب از دوره‌های قبل کم‌تر است.

اشعار برجای مانده شعرای متفرق و مظلوم شیعه در گذشته، اگر چه اندک است، ولی عموماً اصالت مکتبی و اعتقادی قوی دارد و این مشخصه حتی در مدایح و ستایش‌نامه‌های معمولی آنها نیز به چشم می‌خورد؛ چنانکه مثلاً قوامی رازی، شاعر شیعی مذهب قرن ششم، در دیوان خود که قصاید متعدد در ذکر مناقب و مراثی ائمه (ع) دارد، ضمن یک قصیده که اختصاص به مدح امام زمان (عج) پیدا کرده است، اشاراتی نیز به «ولایت فقیه» می‌کند و می‌گوید:

چون آید آن امام که امروز غایب است بنمادیدت که قبله به عکس کلیسیاست

چون کوس دولتت بنوازند بر فلک بیرون جهد دلی که اشکنجه عناست

اوزان نمی‌رسد که جهان بس مشوق است گل زان نمی‌دمد که چمن سخت بینواست

تا صاحب الزمان برسیدن به کار دین اولی‌ترین کس «شرف الدین مرتضی» است

سعد جهان نقیب شرق و غرب کز سیدی نبی صفت و پادشه لقااست. . .

(قوامی رازی ۱۳۳۴: ۷۵-۷۶)

این «شرف الدین مرتضی» از خانواده مشهوری در عراق عجم بوده است که غالب آنها ممدوح شعرای بزرگ قرن ششم واقع شده‌اند و غالباً ریاست شیعه را در عراق به عهده داشته‌اند. رجال آن طایفه مردمی فاضل و صاحب مسند درس و ریاست بوده‌اند.

نسبت این خاندان چنانکه ابو الحسن بیهقی در لباب الانساب آورده است به امام زین العابدین (ع) می‌رسد (صفا، ۱۳۶۳: ۶۶/۲).

تعبیر قوامی رازی از این شخص شریف با عنوان «اولی‌ترین کس تا ظهور صاحب الزمان» چیزی غیر از «ولایت فقیه» را تداعی نمی‌کند؛ چنانکه بینش درست و تعریف شده او درباره برقراری شرایط مناسب قیام حضرت حجت (عج) نیز آن را تأیید می‌کند و از طرفی خود قوامی هم اوضاع آشفته و مشوش زمان حیات خود را مساعد بروز چنین حرکتی نمی‌داند. اما از این نوع بینش‌های درست و اصیل در شعر دوره صفوی کمتر دیده می‌شود و با آنکه ظاهراً در این عصر شیعه به یک تمرکز سیاسی بی‌سابقه در تاریخ دست یافته است و تمام امکاناتی را که در گذشته از آن محروم بود اکنون در اختیار دارد، از همه سو انتظار می‌رود تحولی بنیادین و اصولی در همه ابعاد صورت پذیرد و به‌خصوص در عرصه شعر و ادب سخنوران با برپایی بازارهای تندیس بلند حماسه و اعتقاد و تعهد، در این عرصه جدید، ناگفته‌ها و نیم‌گفته‌های در سینه مانده را در کسوت شعر و سخن موزن، حیاتی دوباره ببخشند؛ اما می‌بینیم که اوضاع حالتی بازگونه دارد و شعر شاعران شیعه مذهب در عصر حاکمان شیعه‌پرور و در روزگار توسعه و تمرکز تشیع، صورتی دیگر به خود می‌گیرد و نه آن شور و حرکت و حماسه و اندیشه شاعران گذشته در آنها هست و نه پیام و اصالت انسان‌ساز

مکتب اسلام و اهل بیت شیعه.

در شعر این دوره، اگر چه نام ولایت در پاره‌ای از آثار دیده می‌شود و مدح «شاه ولایت» را در همه دیوانها می‌توان مشاهده کرد، ولی شواهد موجود و ظاهر اشعار مبین آن است که این ولایت از تمام آن خصوصیات حقیقی که در متون اصیل دینی سراغ داریم، مبرا است و تصور نمی‌رود که سرایندگان این نوع اشعار، از مفاهیم اصلی این قبیل اصطلاحات، با خبر بوده باشند، یا اینکه می‌دانستند ولایت از چه مقوله و گفتاری است و چه رابطه‌ای با رسالت و امامت و جامعه و تاریخ و انسان و دیگر پدیده‌ها دارد، ولی در اشعار و گفتار خود اشاره‌ای بدان نکرده‌اند و اگر هم اشاره‌ای کرده‌اند بسیار ناچیز است و سطحی به نظر می‌رسد. ولایت در شعر شاعر صفوی تنها یک عنوان بی‌نظیر است که از طرف خداوند به شخصیت‌های معصوم و مقدس عطا گردیده است. از این رو شاعر سعی می‌کند در برخی از اشعار خود از آن سخن رانده، خود را مدافع و هوادار آن معرفی نماید.

در این ارتباط علی (ع) به‌عنوان عالی‌ترین مظهر ولایت بیش از دیگر ائمه مورد توجه شاعران قرار گرفته است؛ چنانکه قدسی مشهدی در یک قصیده که در وصف حضرت مولاست، می‌گوید:

والی ملک ولایت علی عالی قدر در دریای نجف کان کرم کوه وقار و صائب هم در قصیده‌ای که در مدح شاه عباس دوم سروده و در آن به مدح حضرت علی (ع) نیز پرداخته، جلوه ولایت را در تصویری شاعرانه در قوت بازوی آن حضرت دیده است:

هست از دست ولایت قوت بازوی او آب شمشیری بود از جویبار ذو الفقار

در شعر عرشی دهلوی (م ۱۰۹۲ ق) - که نسب او با چند واسطه به شاه نعمت‌الله ولی می‌رسد و از شاعران قرن یازدهم است - پدرش، امیر عبد‌الله - که خود شاعری خوشنویس و با ذوق بوده است - به‌عنوان وارث ولایت علی (ع) معرفی می‌شود:

به عالم گر ولی بوده علی بود ظهورش نعمت‌الله ولی بود

پس از وی چون ولایت جلوه دادند به فرق میر عبد‌الله نهادند

(هدایت، بی تا: ۲۶۴-۲۶۵)

گذشته از این قبیل شاعران که معمولاً سخن و مضمون شعرشان تکراری و یکنواخت است، ولایت در سخن حزین لاهیجی هم که نسبت به دیگران وجهه دیگر دارد، آن چیز نامشخص و مبهمی است که ممکن است وجود آن در قلب، خرمی بهشت گونه‌ای را به ارمغان بیاورد:

سرم را در هوايش عرض عزت در قدم يابی دلم را از ولايش چون بهشت جاودان بینی

(حزین لاهیجی ۱۳۶۲: ۱۵۴)

در این دوران در میان مدایح سست و بی‌مایه، هر کس به خود اجازه داده است که این گونه اصطلاحات را در اشعار خود ذکر کند؛ در حالی که در همه اشعار، گویندگان از غرض اصلی غافل گشته و تنها به حفظ ظاهر اکتفا ورزیده‌اند.

از سیاق و محتوای شعر این دوره، می‌توان دریافت که «ولایت» از دیدگاه شاعر، آن چیزی نیست که در زندگی، خطمشی و هدف و رسالت انسان تأثیری داشته باشد و یا اینکه در پیروی از آن، شناخت و التزام به مسئولیت را بتوان پذیرا شد؛ حتی در اشعاری از این قبیل از اوجی کشمیری:

ملک مست و سرخوش به رقص اندرست ز کیفیت ساقی کوثر است لبالب ز مهرش خفی و جلی

ز کشت عطایش فلک دانه‌ای ز شمع رخس مهر، پروانه‌ای...

علی مظهر عین فرزاندگی است علی گوهر کان مردانگی است

از آن پیش، که آمیخت جان در گلم به مهر علی شد مخمّر دلم...

(فخر الزمانی ۱۳۴۰: ۷۳۵-۷۳۶)

عدل

عدل، بعد از ولایت، بارزترین شاخصه تفکر شیعی است که در این مذهب به عنوان یکی از اصول پنجگانه دین نیز به حساب می‌آید.

عدل الهی، از جمله مسائلی است که از قدیم در علم کلام مطرح شده است و همواره این سؤال در میان بود که عدالت خداوند چیست و چه حدی دارد و آیا ممکن است اراده باری تعالی بر آن قرار گیرد که مثلاً فرد مؤمن و بی‌گناهی به آتش دوزخ سپرده شود و یا بالعکس کافری ظالم به بهشت وارد گردد؟ و از این قبیل سؤالات که منشأ درگیریهای وسیع کلامی و بروز مکتبها و نحله‌های متعدد فکری و عقیدتی گردیده و قرنهای متمادی فکر و اندیشه اندیشمندان را به خود مشغول داشته است. همه این مسائل بر این محور بوده است که تکوین موجودات عالم و در کل اساس خلقت بر موازین عدل بوده یا اینکه عمل «فعال ما یشاء» عدل است و آیا نظام تشریح هم تابع میزان عدل است یا هر آنچه در موازین اسلامی آمده خوب و منطبق با عدالت است؟ (مطهری، ۱۳۵۸، ب: ۲۷؛ همو ۱۳۴۹:

مقدمه).

اعتقاد شیعه در این مورد، این بوده و هست که «در نظام آفرینش از نظر فیض و رحمت و بلا- و نعمت و پاداش و کیفر الهی نظم خاصی برقرار است» (مطهری ۱۳۵۸ ب:

۶۳) و عدل زیربنای جهان است و جهان‌بینی مسلمین بر عدل بنا شده و این نظام تمام هستی را دربر می‌گیرد که طبعاً نظام اجتماعی بشر و سازمان اداره جامعه را نیز شامل می‌گردد. بنابراین، این اصل، دیدگاه خاص و تلقی ویژه تشیع را نسبت به این موضوع نشان می‌دهد و بدین جهت از زمان قدیم معمول شد که شیعه آن را جزو اصول دین خود قلمداد کند و در یک سخن باید گفت گنجاندن این اصل در اصول دین انگیزه کلامی و عقیدتی داشته است.

این طرز تفکر خاص، در بین علما و دانشمندان زمان صفویه هرچه بوده است، در شعر و اندیشه شاعران این روزگار، صورتی دگرگون و متفاوت با اصل خود دارد و آنچه از آثار سرایندهگان این عصر در این مورد استنباط می‌شود، این است که عدل، یعنی خداوند عادل است و ظالم نیست و بر این اساس، مثلاً بعد از مرگ، مؤمن می‌رود به بهشت و کافر واصل به جهنم می‌شود؛ اما در مورد اینکه عدل چه فایده‌ای برای ما دارد، فلسفه‌اش چیست، آیا در زندگی و جامعه و نظام اجتماعی و سیاسی کاربرد دارد یا نه، و این مبنای مهم چه نقشی می‌تواند در حیات و هدف و شناخت و برداشت ما داشته باشد، هیچ سخنی به میان نیامده است.

عدل در شعر دوره صفوی یک عنصر مقدس و ماوراء طبیعی است که به ائمه معصوم و پاک عنایت شده است و همچون خصایص مقدس دیگرشان، آنها را از دیگران ممتاز می‌کند و در هاله‌ای از ابهام، مرموز و دست‌نیافتنی قرار می‌دهد، و بر این اساس، عدالت را فقط آنها می‌توانند بر پهنه گیتی بگسترند و ترویج دهند.

این عقیده خاص، اگر چه تا حدودی با حقیقت ارتباط دارد و ائمه شیعه (ع) از مقامات ویژه ولایی برخوردارند، اما در این زمان به گونه‌ای مطرح می‌شود که نمی‌توان آن را به عنوان یک مبنا و سرمشق در شئون مختلف زندگی الگو قرار داد. بنابراین، در شعر این دوره هر جا صحبت از عدل و عدالت شده است، صرف نظر از اینکه میزان آن بسیار اندک است، شاعران مفهومی فراتر از آنچه بیان شد، عرضه نکرده‌اند. از این جالب‌تر آنکه گاهی این قبیل مفاهیم را در پوششهای خیالی شاعرانه، که هدفی جز خلق مضمون نداشته است، نیز قرار داده‌اند؛ چنانکه در این دیدگاه، عدالت حضرت علی (ع) آن گونه عدالتی است که شرارت شراب را از میان می‌برد و آن را از حالت طبیعی خارج می‌کند:

ز استقامت عدل تو در صلاح امور رود شرارت فطرت برون ز طبع شراب

(وحشی بافقی ۱۳۴۷: ۱۷۲)

این عدل از آن نوعی است که به درد زمین و زمینی نمی‌خورد و نه تنها هیچ تعارض و برخوردی هم با بی‌عدالتیهای اجتماعی وقت و ظلم امیران جور و ستم آن روزگار ندارد بلکه برعکس، این حاکمان در سخن شاعران زمان، از آن‌چنان عدل و عدالتی برخوردارند که گویی چیزی از بزرگان دین کم ندارند. سخن وحشی بافقی در قصیده‌ای که در مدح میر میران، حاکم وقت، سروده، از این گونه است:

با آب کرد آتش سوزان به عدل او صلحی چنان که بط همه‌جا با سمندر است
(همان، ص ۱۸۲)

وحشی در قصیده‌ای دیگر که در مدح علی (ع) سروده، ضمن مخاطب قرار دادن امام عدل، از «چرخ بی‌مهر» نالیده و فریاد عدالت‌طلبی و دادخواهی سر داده است:

داورا، دادگرا داد ز بی‌مهری چرخ که از او شادی من جمله به غم گشت بدل
(همان، ص ۳۰۲)

بازتاب عدل و عدالت دین اسلام و مکتب تشیع، در سراسر شعر این دوره همه‌جا از همین نوع است و حتی سخن حزین لاهیجی که بی‌بهره از علوم و معارف اسلامی نیز نبود، در باب عدل از همین گونه است، آنجا که عدالت علی (ع) کاربردی جز آفرینش مضامین خیال‌انگیز ندارد:

شر سر خود را گرفته ز عدلت تاب تحمل نداشت نقطه شین را

در تذکره نصرآبادی اشعاری از شاعری به نام محمد قلی سلیم (م ۱۰۵۷ ق) آورده شده که هرچند بحث از عدالت علی (ع) را به میان کشیده است، ولی غرض شاعر چیزی است در ردیف همان مطالب و موضوعاتی که دیگران بدان پرداخته‌اند.

ز بس که دست حوادث شد از جهان کوتاه ز عدل او که به آفاق باد ارزانی
سفینه را سوی ساحل به پشت خویش برد نهنگ چون کشف از ورطه‌های توفانی
(نصرآبادی ۱۳۱۷: ۳۲۸)

در همه آثار برجای مانده از سرایندهگان این دوره، در آن مقدار بسیار اندک و ناچیزی که در این باب از آن سخن رفته است، برداشتها و تعبیر از عدل و عدالت به همین گونه است؛ حتی در شعر شاعرانی مشهور چون صائب و عرفی. سخن صائب در این مورد بیان یک مفهوم کلی است که تنها یادآور اجرای عدالت در قیامت است:

مهیا شو دلا در عشق انواع ملامت را که سنگ کم نمی‌باشد ترازوی قیامت را

عرفی نیز در توصیف عدل و عدالت علی (ع) کاری بیش از خلق تصاویر بکر و شاعرانه انجام نداده است و این اصل و عنصر مهم تفکر شیعی در شعر او آنچنان تأثیری را برجای نگذاشته است که بتوان شعر او را به صورت اصولی، متأثر از آن قلمداد کرد.

ای که از نشئه افسانه عدل تو به خواب فتنه چون زلف دلارام کند پای دراز...
چون برافراشت قضا رایت عدل تو ز بیم فتنه برتافت عنان تا به ازل گردد باز...
(عرفی ۱۳۰۸: ۲۳)

و از همین سنخ است سایر موارد، از جمله توصیف عدل پیامبر (ص):

نام عدلت چون برم معمور گردد جان لفظ وصف خشم چون کنم گردد دل معنی خراب
(همان، ص ۱۱، ۲۳)

از دیگر اعتقادات برجسته شیعه، شفاعت ائمه (ع) است که به همراه شفاعت پیامبر (ص) کم و بیش در اشعار این دوره به چشم می‌خورد.

اصل مسئله شفاعت اگر چه مورد ایراد و انکار بعضی از فرقه‌های اسلامی قرار دارد و بر آن اشکال کرده‌اند که با توحید، عدل، قرآن، نظام آفرینش و بعضی از اصول و فروع و دیگر موضوعات اسلامی منافات دارد؛ ولی اکثر فرق آن را پذیرفته‌اند و از جمله مذهب شیعه اثنی‌عشری که از قدیم الایام اثر آن را در گفتار بزرگان و اندیشمندان این مذهب می‌توان مشاهده کرد و آیات و روایات متعدد نیز قوت این موضوع را تقویت می‌کند (نک: مطهری ۱۳۴۹: بحث شفاعت).

شفاعت بر دو نوع است: یکی شفاعتی است که با آیات قرآن و عدل الهی و نظام آفرینش منافات نداشته باشد و در آن نه استثنا و تبعیض وجود دارد و نه نقض قوانین و نه وجود آن، مستلزم غلبه بر اراده قانونگذار. قرآن این نوع شفاعت را صریحا تأیید کرده است (همان، ص ۲۶۴) و طبعا شیعه نیز در این باب، توجه به این نوع درست و اصیل دارد.

نوع دیگر شفاعت، آن برداشت نادرست و خامی است که در اعتقاد و باور بسیاری از عوام وجود دارد. آنها می‌پندارند که پیغمبر اکرم (ص) و امیر المؤمنین (ع) و حضرت زهرا (س) و ائمه اطهار خصوصا امام حسین (ع)، متفذهایی هستند که در دستگاه خدا اعمال نفوذ می‌کنند و اراده خداوند را تغییر می‌دهند و قانون را نقض می‌کنند... و با تحصیل خشنودی امام حسین (ع) و دیگر ائمه (ع) از طریق گریه و سینه زدن و محبت آنها را در دل داشتن، می‌توان به شفاعت ایشان دست یافت و کارها را درست نمود و سیئات را تبدیل به حسنات کرد؛ غافل از اینکه این طرز فکر نه تنها باطل است، بلکه شرک در ربوبیت است و به ساحت پاک امام حسین (ع) که بزرگ‌ترین افتخارش عبودیت و بندگی خداست نیز اهانت است (همان، ص ۲۶۷).

این نوع برداشت ناصواب، از جمله عقاید نادرست و رایج عصر صفوی است که در شعر آن دوره نیز بازتاب داشته است و شواهد امر نشان می‌دهد هر جا شاعران به آن اشاره کرده‌اند، همین نوع اخیر مورد نظرشان بوده است.

محتشم کاشانی در یک ترکیب بند که در نعت امام رضا (ع) سروده، درمان بیماری عصیان و گناه را در داروی شفاعت آن حضرت دانسته و گفته است:

حال بیماران عصیان است زار، اما ز تو یک شفاعت می‌تواند کرد درمان همه

سنگ رحمت در ترازوی شفاعت چون نهی آید از گاهی سبک تر کوه عصیان همه... .

(محتشم ۱۳۴۴: ۳۰۵)

شاپور تهرانی هم در پایان یک قصیده که در نعت پیامبر اکرم (ص) دارد، از شفاعت آن حضرت یاد نموده و گفته است:

... ثنای بوی گل این بس که هست درم خریدۀ خلق محمد مختار

شفیع روز جزا مصطفی ابو القاسم که هست ردّ و قبولش قسیم جنت و نار

(شاپور تهرانی، بی تا: ۳۱۸) در این نوع اندیشه، دایره شفاعت آنچنان وسعت پیدا می‌کند که شعاع آن حتی گناهکارانی چون

غاصبان دین و قاتلان امامان معصوم را نیز دربر می‌گیرد؛ چنانکه میرزا طالب در مدح پیامبر (ص) گفته است:

ای خلق تو بر خلق عیان از ره عین موقوف شفاعت تو جرم کونین

آنجا که شفاعت تو باشد ترمیم از خلق حسن بگذری از خون حسین

(نصرآبادی ۱۳۱۷: ۱۲۷)

از این رو نباید «بیم گفتگوی حشر» را به دل راه داد و بی‌قرار از هراس آن روز بود؛ چون عشق به آن حضرت، ضامن رهایی از قید

همه گرفتارهای اخروی خواهد بود:

ز بیم گفتگوی حشر فارغ دار دل صائب شفاعت می کند عشقش دل دیوانه ما را
(صائب ۱۳۳۳: ۵۶)

شیخ بهایی اگر چه قطعاً در خصوص مسئله شفاعت، نظر و عقیده‌ای متفاوت با آنچه گذشت، دارد و این موضوع را با دیدی عالمانه و حکیمانه بررسی کرده است، ولی سخن او در بیان عارفانه زیر، مبین نوع خاصی از شفاعت نیست و در غزل ذیل که گویا در مدح پیامبر اکرم (ص) است، برداشت خاص او را در این باره نمی‌توان تمیز و تشخیص داد:

ای خاک درت سرمه ارباب بصارت در تأدیت مدح تو خم پشت عبارت
گرد قدم زایرت از غایت رفعت بر فرق فریدون ننشیند ز حقارت
در روضه تو خیل ملایک ز مهابت گویند به هم مطلب خود را به اشارت
در حشر به فریاد بهایی برس از لطف کز عمر نشد حاصل او غیر خسارت
(عاملی ۱۳۶۱: ۱۰۶)

اما در جایی دیگر ضمن نکوهش فلاسفه و استدلالیون، نظرش بر این است که شفاعت نبی اکرم (ص) منوط به داشتن مقدمه و زمینه‌های لازم آن است؛ از این رو آنان را سفارش کرده است که به جای «ماندن بر سفره چرکین یونانی» در طلب آن چیزی باشند که مایه شفاعت آنان در عرصات حشر است:

تا چند چو نکبتیان مانی بر سفره چرکین یونانی
تا کی به هزار شعف لیبی ته مانده کاسه ابلیبی سؤر المؤمن فرموده نبی از سؤر ارسطو چه می‌طلبی
سؤر آن جو به روز نشور خواهی که شوی با او محشور
سور آن جو که در عرصات ز شفاعت او یابی درجات
(همان، ص ۱۳۰)

این برداشت و بینش در بین شعرای این دوره کاملاً بی‌نظیر بوده و در اشعار دیگر شعرا، مانند آن دیده نمی‌شود و علت آن است که سراینده حکیمی عارف و فقیهی پخته و روشن ضمیر بوده است که قلمرو تفکر او خارج از حوزه شاعرانی بود که در عوالم دیگر سیر می‌کردند. در این مورد حتی شعر حزین لاهیجی هم برداشت شیخ بهایی را تداعی نمی‌کند. او در مثنوی چمن و انجمن پس از تکریم و تنظیم فراوان نسبت به ساحت مقدس حضرت ختمی مرتبت (ص)، ملتسمانه از او طلب شفاعت می‌کند و می‌خواهد که در روز حساب او را دریابد:

چو از جا هول رستاخیز خیزد رخ از شرمند گیها رنگ ریزد
نظر بگشا بر احوال تباهم بجناب لب پی عذر گناهم
(حزین لاهیجی ۱۳۲۴: چمن و انجمن)

عصمت

اعتقاد به عصمت انبیای الهی و ائمه هدی، از اصولی است که باید آن را در ردیف باورهای خاص تشیع شمرد. بر این اساس، شیعه معتقد است که امامان و پیشوایان دوازده گانه مذهب (ع) همانند پیامبر (ص) از هر گونه گناه، اعم از کبیره یا صغیره، مبرا و پاک‌اند و این طهارت و پاکی از شرایط اساسی امامت است که به واسطه نعم خاص و توفیقات ویژه در شخص امام متحقق می‌گردد.

در بعد اجتماعی، عصمت به این معنی است که رهبر مردم و جامعه باید کسی باشد که فاسد و خائن و فاجر نباشد و گرد هیچ نوع

گناهی نگردد. از این رو این اعتقاد همواره شیعه را بر آن می‌داشت که از تماس و آلودگی با قدرتهای آلوده و فاسد پرهیز کند و رهبری و متابعت کس یا کسانی را بپذیرد که از این خصایص مبرا باشند. البته در مواردی که لزوم این نوع ارتباطات ضروری به نظر می‌رسید و در جهت تحقق اهداف آنها قرار داشت، قضیه صورت دیگر به خود می‌گرفت و حالتی دیگر می‌یافت.

با نگاهی اجمالی به آثار، افکار، زندگی و رفتار شاعران عصر صفوی و حتی بسیاری از اندیشمندان دینی این دوره، به نظر می‌رسد که آنان از این موضوع برداشتی خاص و متفاوت با آنچه می‌باید باشد، داشتند و تلقی عموم آنان از عصمت انبیا و ائمه معصوم (ع) این بوده است که آن بزرگواران دارای یک نیروی فوق العاده و مافوق طبیعی بوده‌اند. از نظر ایشان، وجود این نیرو انجام هر نوع گناه را برایشان مقدور نمی‌ساخت و به‌طور کلی، خلقت معصومان به صورتی بوده است که اساساً نمی‌توانند مرتکب گناهی گردند؛ از این رو موجوداتی هستند مقدس و منزّه که گویی خمیره غیبی و فوق بشری عصمت، ذات آنها را از ذات انسان جدا می‌کند و بنابراین باید فقط به آنها عقیده داشت و ستودشان و در مضایق و گرفتاریها به مدد طلبیدشان.

اگر چه صاحب مقام عصمت کسی است که در حصار عصمت، گناهی برای او متصور نیست و آن که به این مقام می‌رسد از هر لغزشی مبرا است و شیطان جرئت نزدیک شدن به ساحت مقدسش را ندارد، و به قول نظامی در عصمت چنین حصاری شیطان رجیم کیست باری

اما آنچه در این دوره از این قبیل مفاهیم برداشت می‌شود، صورتی سطحی و بعضاً نادرست دارد و به‌خصوص به گونه‌ای است که فاقد جنبه‌های تربیتی در ابعاد فردی و اجتماعی است؛ تا جایی که معصومان مورد اعتقاد مردم، کسانی هستند که دسترسی به آنها امکان ندارد و اساساً آنها را از آن مقام آسمانی و ملکوتی که به آنها داده شده است نمی‌توان پایین تر تصور کرد، چه رسد به اینکه در امور زندگی و مسائل اجتماعی، بتوان به آنها اقتدا کرد. به هر حال، بازتاب عصمت در مفهوم اصیل و یا سطحی آن، آشکار یا پنهان، در شعر این دوره بسیار اندک و محدود است و تأثیر آن را در حقیقت باید در تعریفات و توجیهات مبالغه آمیزی که در مدایح وجود دارد، بازجست؛ آن هم به صورتهای نادرست و حتی خرافی که در دیگر نمونه‌های بررسی عناصر تفکر شیعه در قسمتهای قبل شاهد آن بودیم.

به‌عنوان مثال عقیده عرفی، شاعر معروف این زمان، از عصمت، آن چیزی است که فقط گناه گناهکاران را به وسیله آن می‌توان شستشو داد: در محیط عصمت گرسختشو یابد، شود دامن آلوده عصیان مصلائی ثواب
(عرفی ۱۳۰۸: ۱۱)

در موارد اندک دیگر نیز کیفیت برخورد با قضیه به همین صورت است. تنها در یک مورد استثنایی، در مثنوی «جوهر فرد» عبیدی بیک نویدی شیرازی سخنی متفاوت با دیگران آورده است و به نظر می‌رسد، غرض شاعر از بیان عصمت، مفهوم درست آن بوده است. او در این مثنوی بعد از نعت سلطان رسل و شرح مراحل معراج پیامبر (ص)، در یک مداحی مفصل که متضمن بیان خصوصیات ممتاز آن حضرت است، ستایش علی (ع) را نیز چاشنی شعر خود می‌کند و در قسمتی از این مدح، برای اثبات حقانیت وصی پیامبر دست به استدلالی می‌زند که نه تنها از روی تعصب خشک و ناآگاهی عمومی - که دامنگیر اکثر سخنوران آن روزگار گردیده بود - نیست، بلکه حاکی از یک تعمق و بینش نسبتاً درستی است؛ به طوری که کار او در این مورد، کار یک متکلم متعهد را به خاطر می‌آورد:

نور علی بود و محمد یکی نیست درین هیچ کسی را شکی

هر دو به عصمت علم افزاخته مرکب همت به فلک تاخته

مسند معصوم چو معصوم راست عاصی اگر غضب نماید خطاست

(نویدی شیرازی ۱۹۷۶: ۱۲۴-۱۳۴)

و این سخن از جمله ادله محکم و متقنی است که با استفاده از آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»، با این نتیجه که «أُولَى الْأَمْرِ» نیز همانند پیامبر (ص) باید معصوم باشند، حقانیت امام را در جانشینی حضرت رسول (ص) می‌توان اثبات کرد.

اهمیت عقل

تعقل در امور و به کارگیری عقل در همه مسائل، از جمله مباحث توحید، معاد، اثبات و نفی عقاید موافق و مخالف و حل مشکلات زندگی، از مواردی است که مکتب اسلام و آیین تشیع به آن عنایت و توجه خاص دارد؛ به طوری که آیات قرآن کریم و احادیث پیامبر (ص) و ائمه معصومان (ع) در این باره فراوان است و نیاز به تبیین و تشریح ندارد. در آیات قرآن، خداوند سبحان پس از بیان ادله و شواهد درباره خداشناسی و ایمان به غیب و قیامت و دیگر مسائل، آدمیان را به تفکر و تعقل فراخوانده و همواره خطاب به مردم متذکر گردیده است که چرا در پدیده‌های مادی و آیات خداوند تفکر و تعقل نمی‌کنند. بر این اساس، احادیث و روایات زیادی نیز از پیامبر (ص) و ائمه اطهار-علیهم السّلام- در باب اهمیت و مقام و مرتبه عقل نقل شده است و در این ارتباط عالمان بزرگوار و متعهد شیعه در تدوین کتب و رسالات مذهبی خویش به این موضوع توجه کرده و کوشیده‌اند حق مطلب را به خوبی ادا کنند؛ چنانکه در تألیف کتاب مهمی همچون اصول کافی عالم گرانقدر شیعه ثقة الاسلام کلینی، باب اول آن کتاب شریف را به عقل و احادیث مربوط به آن اختصاص داده است.

بنابراین، اهمیت عقل از نظرگاه متون دینی، به عنوان اصیل‌ترین پدیده جهان هستی و مهم‌ترین ابزار آدمی در شناخت دنیا و آخرت به خوبی نمایان است و از قدیم هم تفکر شیعی نسبت به دیگر فرقه‌های اسلامی، شیوه‌های استدلالی‌تر و تعقلی‌تر داشته است و کاربرد اندیشه‌های منطقی در اثبات عقاید و نظریات دینی در این آیین، از پایگاه والایی برخوردار بوده است.

در دوره صفویه همان گونه که دیدیم، تقلید از دیگران و توجه به آثار گذشتگان به ضرورت فراهم شدن شرایط جدید، بازار گرمی داشت و به ویژه در بین شاعران از رونق خوبی برخوردار بود و اکثر آثار ادبی این دوره به تقلید از بزرگان دوره‌های گذشته یا کسانی که در همان عصر صاحب شهرت و آوازه شده بودند، به رشته تحریر در آمد، ولی شاعران این دوره، نه تنها خود درگیر مباحث عقلی و استدلالی نبودند، بلکه اساساً طرح این گونه مسائل در قلمرو شعر، خارج از موضوعاتی بود که شعرای خیالپرداز به آن توجه می‌کردند و از این رو می‌بینیم که این عنصر مهم بینش اسلامی و شیعی در این دوره بازتاب درخور در ادبیات منظوم آن عصر نداشته است. در میان همه آثار بررسی شده این دوره تنها دیوان شیخ بهایی است که مطلبی در این ارتباط و به اقتضای مثنوی معنوی در آن مشاهده می‌شود. این حکیم عالی‌قدر و بزرگوار این عصر، تنها فردی است که اهمیت عقل را در آثار خود مطرح کرده و با اشاره به متون دینی محوریت آن را تذکر داده است؛ چنانکه در مثنوی نان و پنیر می‌گوید: پس مدار کارها عقل است عقل گر نداری باور اینک راه نقل

(عاملی ۱۳۶۱: ۱۴۵)

او در این باره در همین مثنوی، داستانی از بی‌عقلیهای عابدی جاهل و نادان را به نظم درآورده و پس از آن با تضمین اشعار مثنوی معنوی بر این موضوع تأکید ورزیده است:

چیست دانی عقل در نزد حکیم مقتبس نوری ز مشکات قدیم

از برای نفس تا سازد عیان از معانی آنچه می‌تابد بر آن

چون جمال عقل عین ذات اوست نیستش محتاج عینی کو نکوست

بلکه ذاتش هم لطیف و هم نکوست دیگران را نیز نیکویی به اوست

پس اگر گویی چرا نیکوست عقل خواهمت گفتن نکوزان روست عقل

جان و عقل آمد بعینه جان نور که بود از عین ذات او ظهور. . .

(همان، ص ۱۴۷-۱۴۸)

منابع و مأخذ

- آیین‌ه‌وند، صادق ۱۳۵۹، ادبیات انقلاب در شیعه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- آرتیمانی، رضی الدین ۱۳۶۱، دیوان اشعار (ساقینامه)، به کوشش محمد علی امامی، تهران: خیام.
- آزاد بلگرامی، میر غلامعلی ۱۹۱۳، تذکره سرو آزاد، لاهور: [بی‌نا].
- آصف، محمد هاشم ۱۳۵۶، رستم التواریخ، به کوشش محمد مشیری، تهران: [بی‌نا].
- ابو نعیم اصفهانی، احمد ۱۴۰۰ ق، حلیه الاولیا و طبقات الاصفیا، بیروت: دار الکتب العربی.
- اسکندریک ترکمان ۱۳۳۴، عالم آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
- اسیر شهرستانی، بی‌تا، دیوان اشعار، نسخه خطی شماره ۷۷۶۷، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- اشعری، ابی خلف ۱۳۷۱، المقالات و الفرق، تهران: عطایی.
- اعتماد السلطنه، محمد حسن خان ۱۳۶۴، تاریخ منتظم ناصری، ج ۱، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران: دنیای کتاب.
- اقبال، عباس ۱۳۴۵، دیوان هاتف، به کوشش وحید دستگردی و مقدمه عباس اقبال، تهران: فروغی.
- امامی، نصر الله ۱۳۶۹، مرثیه‌سرایی در ادبیات فارسی، اهواز: جهاد دانشگاهی.
- امیری فیروزکوهی، کریم ۱۳۳۳ و ۱۳۳۵، مقدمه کلیات صائب تبریزی، به اهتمام بیژن ترقی، تهران: خیام.
- امیری فیروزکوهی ۱۳۷۱، «در حق صائب»، صائب و سبک هندی در گستره تحقیقات ادبی، به کوشش محمد رسول دریاگشت، تهران، قطره، صص ۱-۱۰.
- امینی، ابراهیم ۱۳۵۴، مسئله کلی امامت، قم: حوزه علمیه قم.
- اوحدی بلیانی، تقی الدین بی‌تا، عرفات العاشقین، نسخه خطی.
- باخرزی، ابو المفاجر ۱۳۴۵، اوراد الاحباب، ایرج افشار، تهران: دانشگاه تهران.
- بدلیسی، شرف الدین ۱۳۴۳، شرفنامه (تاریخ مفصل کردستان)، به کوشش عباسی، تهران: علمی و فرهنگی.
- براون، ادوارد ۱۳۲۷، از سعدی تا جامی، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: بانک ملی.
- براون، ادوارد ۱۳۶۶، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه رشید یاسمی، تهران: ابن سینا و مروارید.
- بغدادی، عبد القاهر ۱۳۳۳، الفرق بین الفرق، ترجمه محمد جواد مشکور، تبریز: حقیقت.
- بهار، محمد تقی ۱۳۶۹، سبک‌شناسی، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
- بیدل دهلوی، عبد القادر ۱۳۶۳، دیوان اشعار، تهران: نشر بین‌الملل.
- بیک آذر، لطفعلی ۱۳۳۴، آتشکده آذر، به تصحیح حسن سادات ناصری، تهران: ابن سینا و مروارید.
- پیرزاده زاهدی، حسین ۱۳۴۳، سلسله النسب صفویه، برلین: ایرانشهر.
- تاورنیه، ۱۳۳۶، سفرنامه تاورنیه، ترجمه ابو تراب نوری، تهران: سنایی.

- تنکابنی، محمد ابن سلیمان ۱۲۹۶ ق، قصص العلماء، چاپ سنگی، تهران: [بی‌نا].
- تهماسب، ۱۳۶۳، تذکره شاه تهماسب، تهران: شرق.
- جزایری، سید نعمت الله بی‌تا، الانوار النعمانیه، ج ۲، تبریز: [بی‌نا].
- جعفریان، رسول ۱۳۷۹، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ج ۳، قم: پژوهشکده حوزه.
- جعفریان، رسول ۱۳۷۸، از یورش مغولان تا زوال ترکمانان، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش.
- حائری، صدراپی بی‌تا، فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی ایران، تهران: مجلس.
- حاجی خلیفه، مصطفی ۱۹۴۱، کشف الظنون، استانبول: [بی‌نا]. حافظ، شمس الدین محمد ۱۳۶۲، دیوان حافظ، به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: زوار.
- حزین لاهیجی، محمد علی ۱۳۲۴، تذکره حزین، به تصحیح محمد باقر الفت، ج ۲، اصفهان: بی‌نا.
- حزین لاهیجی، محمد علی، ۱۳۶۲، دیوان اشعار، به کوشش بیژن ترقی، تهران: خیام.
- حسینی، میر حسین دوست‌مرادآبادی ۱۳۳۶، تذکره حسینی، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران: [بی‌نا].
- حکیم شفایی، [بی‌تا]، دیوان اشعار، میکروفیلم شماره ۴۸۲۳۴، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- حکیمی، محمد رضا ۱۳۳۶، ادبیات و تعهد در اسلام، تهران: فجر.
- حیدر اکبر، [بی‌تا]، شرح حال باباغانی، چاپ حیدرآباد: [بی‌نا].
- خمینی، روح الله ۱۳۹۸ ق، اعلامیه تاریخی امام خمینی در ماه محرم، [بی‌جا]، [بی‌نا].
- خوافی، میر عبد الرزاق، شاه نوازخان ۱۸۸۸، مآثر الامراء، ج ۱، کلکته: [بی‌نا].
- خواندمیر غیاث الدین ۱۳۵۳، حبیب السیر، ج ۴، به تصحیح محمد دبیر سیاقی، تهران: کتابخانه خیام.
- خوانساری اصفهانی، محمد باقر ۱۳۴۱، روضات الجنات، به تصحیح سید محمد علی روضاتی، اصفهان: بی‌نا.
- دانش‌پژوه، محمد تقی، و ابن یوسف شیرازی ۱۳۱۳، فهرست نسخ خطی مدرسه سپهسالار، تهران: مطبوعه مجلس.
- دانش‌پژوه، محمد تقی و افشار، ایرج ۱۳۳۵، فهرست کتب خطی دانشگاه تهران، تهران: دانشگاه تهران.
- دریاگشت، محمد رسول ۱۳۷۱، صائب و سبک هندی، تهران: قطره.
- رازی قزوینی، عبد الجلیل ۱۳۳۱، النقض، مقدمه جلال الدین محمد ارموی، تهران: [بی‌نا].
- راوندی، مرتضی ۱۳۵۶، تاریخ اجتماعی ایران، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
- روملو، حسن بیگ ۱۳۴۲، احسن التواریخ، تهران: [بی‌نا]. ریپکا، یان ۱۳۵۴، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه عیسی شهابی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- زرین کوب، عبد الحسین ۱۳۶۱، نقد ادبی، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبد الحسین ۱۳۶۲، تاریخ مردم ایران، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبد الحسین [بی‌تا]، با کاروان حله، تهران: علمی.
- زرین کوب، عبد الحسین ۱۳۷۱، «زائر هند»، صائب و سبک هندی در گستره تحقیقات ادبی، به کوشش محمد رسول دریاگشت، تهران، قطره، صص ۷۵-۸۳.
- سادات ناصری، حسن ۱۳۶۴، «مرثیه»، کیهان فرهنگی، مهرماه.

سرخوش، محمد افضل [بی‌تا]، تذکره سرخوش، هند: [بی‌نا].

سعدی، مصلح الدین ۱۳۵۳، بوستان، تصحیح محمد خزائلی، تهران: جاویدان.

سعدی، مصلح الدین ۱۳۶۷، کلیات سعدی، به کوشش محمد علی فروغی، تهران: امیرکبیر.

سنایی، مجدود ابن آدم ۱۳۵۴، دیوان اشعار، به تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران:

کتابخانه سنایی.

سید حسینی، رضا ۱۳۴۲، مکتبهای ادبی، تهران: نیل.

سیف فرغانی، محمد ۱۳۴۱، دیوان اشعار، به تصحیح ذبیح الله صفا، تهران: دانشگاه تهران.

سیوطی، عبد الرحمن ۱۲۷۳ ق، کنوز الحقایق، به کوشش مصطفی بابی، قاهره:

مکتبه المصطفی البابی.

سیوطی، عبد الرحمن ۱۴۰۲، الجامع الصغیر، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

شاپور تهرانی [بی‌تا]، دیوان اشعار، نسخه خطی شماره ۲۸۶۲۵، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

شلی نعمانی ۱۳۳۴، شعر العجم، ترجمه محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران: ابن سینا.

شریعتی، علی ۱۳۵۹، تشیع علوی و صفوی، قم: تشیع.

شفیعی کدکنی، محمد رضا ۱۳۶۶، صور خیال در شعر فارسی، تهران: آگاه.

شهرستانی، ابو الفتح ۱۳۲۱، ملل و نحل، ترجمه افضل الدین صدر ترکه اصفهانی، تهران:

علمی.

شوشتری، قاضی نور الله ۱۳۵۴، مجالس المؤمنین، تهران: اسلامیه. صائب تبریزی ۱۳۳۳، کلیات اشعار، مقدمه امیری فیروز کوهی، به

اهتمام بیژن ترقی، تهران: خیام.

صفا، ذبیح الله ۱۳۶۳، تاریخ ادبیات در ایران، تهران: فردوسی.

طالب آملی ۱۳۴۶، کلیات اشعار، به تصحیح طاهری شهاب، تهران: سنایی.

طاهری، ابو القاسم ۱۳۴۹، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس، تهران: جیبی.

طباطبایی، محمد حسین ۱۳۵۴، معنویت تشیع، قم: تشیع.

عالم آرای صفوی، ۱۳۵۰، تهران: [بی‌نا].

عاملی، بهاء الدین محمد (شیخ بهایی) ۱۳۶۱، کلیات اشعار، به تصحیح سعید نفیسی، تهران:

چکامه.

عرفی شیرازی، جمال الدین ۱۳۰۸، دیوان اشعار، چاپ سنگی، بمبئی: ناصری.

علم الهدی، مرتضی ۱۳۱۳، تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام، ترجمه عباس اقبال، تهران: بی‌نا.

غنی، قاسم ۱۳۴۰، تاریخ عصر حافظ، تهران: زوار.

فخر الزمانی، عبد النبی ۱۳۴۰، تذکره میخانه، احمد گلچین معانی، تهران: اقبال.

فراقی، میر عبد الرزاق ۱۹۵۸، بهارستان سخن، مدارس.

فروزانفر، بدیع الزمان ۱۳۶۱، احادیث مثنوی، تهران: امیرکبیر.

فلسفی، نصر الله ۱۳۷۱، زندگی شاه عباس اول، ج ۲، تهران: علمی.

فیاض لاهیجی [بی‌تا]، دیوان اشعار، نسخه خطی شماره ۲۵۵۴، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

قریشی، حسینی ۱۳۴۲، تزو کات تیموری، تهران: اسلامی.

قمی، شیخ عباس [بی تا]، سفینه البحار، بیروت: دار المرتضی.

قمی، ملا محمد طاهر ۱۳۱۹، طرایق الحقایق، ج ۱، تهران: [بی نا].

قوامی رازی، بدر الدین ۱۳۴۴، دیوان اشعار، به کوشش میر جلال الدین حسنی ارموی، تهران: سپهر.

کاشانی، تقی الدین [بی تا]، خلاصه اشعار، نسخه خطی کتابخانه ملک، تهران. کریمی (مصفا)، امیربانو ۱۳۷۱، «دنیای صائب»، صائب و سبک هندی در گستره تحقیقات ادبی، به کوشش محمد رسول دریاگشت، تهران، قطره، صص ۲۱۷-۲۲۷.

کلیم کاشانی، ابو طالب ۱۳۲۶، دیوان اشعار، به تصحیح پرتو بیضایی، تهران: خیام.

کلینی، محمد ابن یعقوب ۱۳۶۲، اصول کافی، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران: نور.

گلبن، محمد تقی ۱۳۵۱، بهار و ادب فارسی، تهران: فرانکلین و جیبی.

گلچین معانی، احمد ۱۳۷۴، مکتب وقوع، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.

لاهیجی، ملا عبد الرزاق [بی تا]، دیوان اشعار، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه، شماره ۲۵۵۴، غزلیات.

لردی، شیر علی خان ۱۳۲۴ ق، تذکره مرآة الخیال، چاپ سنگی، بمبئی: مظفری.

مؤتمن، زین العابدین ۱۳۵۲، تحول شعر فارسی، تهران: طهوری.

مجلسی، محمد باقر ۱۳۵۷، حق الیقین، تهران: اسلامیه.

مجلسی، محمد باقر ۱۳۶۳، بحار الانوار، چ ۳، طهران: دار الکتب الاسلامی.

محتشم، علی ابن احمد ۱۳۴۴، کلیات اشعار (رساله نقل عشق)، به تصحیح مهر علی گرگانی، تهران: سنایی.

مدرس، محمد علی ۱۳۴۶، ریحانه الادب، تبریز: شفق.

مستوفی، حمد الله ۱۳۶۲، تاریخ گزیده، به تصحیح عبد الحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.

مطهری، مرتضی ۱۳۴۹، عدل الهی، تهران: حسینیه ارشاد.

مطهری، مرتضی ۱۳۵۸ الف، آشنایی با علوم اسلامی (کلام)، قم: صدرا.

مطهری، مرتضی ۱۳۵۸ ب، بیست گفتار، قم: صدرا.

مولوی، جلال الدین ۱۳۱۵-۱۳۱۹، مثنوی معنوی، تهران: کلاله خاور.

مولوی، جلال الدین ۱۳۷۴، کلیات شمس تبریزی، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران:

ربیع.

میر جعفری، حسین ۱۳۸۱، تاریخ تیموریان و ترکمانان، تهران: سمت.

نصرآبادی، میرزا طاهر ۱۳۱۷، تذکره نصرآبادی، به کوشش وحید دستگردی، تهران: ارمغان و ابن سینا.

نظامی عروضی ۱۳۶۴، چهار مقاله، به تصحیح محمد معین، تهران: امیرکبیر. نظامی، الیاس ۱۳۴۳ الف، مخزن الاسرار، به تصحیح

وحید دستگردی، تهران: علمی.

نظامی، الیاس ۱۳۴۳ ب، خسرو و شیرین، به تصحیح وحید دستگردی، تهران: علمی

نوایی، عبد الحسین ۱۳۵۰، شاه تهماسب صفوی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

نوایی، عبد الحسین ۱۳۴۷، شاه اسماعیل صفوی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

نوبختی، حسن ابن موسی ۱۳۶۲، فرق شیعه، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران: علمی و فرهنگی.

نویدی شیرازی، عبدی بیک ۱۹۶۷، مجنون و لیلی، مسکو: دانش.

نویدی شیرازی، عبدی بیک ۱۹۷۶، جوهر فرد، مسکو: دانش.

نویدی شیرازی، عبدی بیک ۱۹۷۷، آیین اسکندری، مسکو: دانش.

نویدی شیرازی، عبدی بیک ۱۹۷۹، جنه الاثمار، مسکو: دانش.

نویدی شیرازی، عبدی بیک [بی تا]، سلامان و ابسال، ارز روم.

هدایت، رضا قلی خان ۱۳۳۶، مجمع الفصحا، به تصحیح مظاهر مصفا، تهران: امیر کبیر.

هدایت، رضا قلی خان [بی تا]، ریاض العارفین، به تصحیح مهر علی گرگانی، [بی جا].

هندی، محمد قدرت الله ۱۳۳۶، تذکره نتایج الافکار، بمبئی: بی نا.

واعظ قزوینی، محمد رفیع ۱۳۵۹، دیوان اشعار، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، علمی.

وحشی بافقی، کمال الدین ۱۳۴۷ ق، کلیات اشعار (مثنوی فرهاد و شیرین)، تهران: کتابچی.

وحشی بافقی، کمال الدین ۱۳۶۶، دیوان وحشی بافقی، به تصحیح نخعی، تهران: امیر کبیر.

وحید قزوینی، محمد طاهر ۱۳۳۹، عباس نامه، اراک: داوودی.

یغمایی، حبیب ۱۳۷۱، «صائب»، صائب و سبک هندی در گستره تحقیقات ادبی، به کوشش محمد رسول دریاگشت، تهران، قطره،

صص ۲۹۷-۳۰۹.

نتیجه نهایی

بدین ترتیب که در فصول و بخشهای مختلف ملاحظه شد، ویژگیهای تفکر شیعی در شعر دوره صفویه از همین کمیت و کیفیت بسیار محدود برخوردار است و در همین حدی که مشاهده شد، قابل بررسی و تحقیق است. البته ممکن است در میان اشعار فراوان و کثیر این دوره، علاوه بر آنچه گردآوری شد و مورد تحلیل قرار گرفت، به نمونه‌های دیگر نیز برخورد کرد که از مایه‌های اصیل و درست اندیشه شیعی بهره‌مند باشند، ولی به حقیقت آن موارد آن قدر محدود و اندک است که در مقابله و مقایسه با حجم عظیم شعر شاعران کثیر الشعر این دوره نمودی ندارد و در واقع هیچ و نامحسوس است و آن توقع و انتظاری را که از شعرای شیعه مذهب این دوره می‌رود، به هیچ عنوان برآورده نمی‌کند.

در فصول گذشته تحقیق حاضر سعی شده است که علل و زمینه‌های مختلف و متفاوتی را که موجب دور ماندن شاعران و گویندگان این عصر از متون اسلامی و به خصوص آثار بزرگان شیعه در گذشته و زمان حیات آنها شده است بررسی گردد. در این مورد تلاش نگارنده بیشتر بر این بوده است که ضمن اذعان به ناچیز بودن بازتاب تفکر شیعی در شعر این دوره، ویژگیها و خصوصیات مختلف و متنوع ایجاد بسترهای این خلأ فکری و فرهنگی را در انواع شعر نشان بدهد؛ زیرا نبود این تفکر و فرهنگ خاص در دیوانهای متعدد و اشعار فراوان این زمان، مشهودتر و واضح‌تر از آن است که محتاج به دلیل و برهان خاصی باشد و هر محقق و جستجوگری در بدو مراجعه به متون شعر این عصر، این موضوع را در خواهد یافت که عقاید شاعران و سخنان ایشان در این مورد کاملاً صوری و ظاهری است و اکثر آنها سعیشان بر این بوده است که به تبع یکدیگر و به اقتضای رسوم متداول آن روزگار، مطالبی از جنس سبک هندی را در شعر خود بگنجانند.

از این رو باید یادآوری کرد که انگیزه و کوشش شعرای این دوره، از بیان مطالب دینی و مذهبی در شعر خود، اصیل و بنیادین نبوده است و اگر چه پاره‌ای از مباحث دینی در شعرشان راه پیدا کرده است، ولی آن قدر نیست که بتوان روی آن حساب کرد و شعر این دوره را به طور کلی متأثر از اندیشه و تفکر دانست، چه رسد به اندیشه و تفکر و یا احساسات مبتنی بر دیانت. از

این رو برای بینش خاص شیعی و تفکر جهت‌دار و اصیل آن، زمینه لازم فراهم نشد تا تحول و یا تغییری از این ناحیه در روند شعر این دوره ایجاد شود؛ چون محور اصلی و عمده اشعار این دوره، از آن قبیل سخنانی است که در چارچوب سبک متداول آن عصر و مشهور به سبک هندی، مایه از خیال و خیالپردازی می‌گیرد و تمام شاعران به پیروی از این شیوه غالب، همه توان خود را در این راه تازه به کار گرفتند و ثمره این تلاشها، که باید گفت بیشتر بیهوده بوده است، تعداد بسیار زیادی دیوان شعر است که معمولاً شامل غزلیات و در درجه دوم، مثنویهایی است که در مقایسه با دیگر آثار ارزشمند گذشته ادب پارسی از کیفیت خوب و پرمحتوایی برخوردار نیست و نمی‌تواند در مقام برابری و در بسیاری از جایها حتی در مرتبه مقایسه برآید.

به هر تقدیر، از آنجا که در بدو امر معلوم گردید تفکر شیعی در شعر این دوره چندان تأثیری نداشته یا اگر داشته به مقدار بسیار اندک، اشعار شاعران را متأثر کرده است، بررسی علل و عوامل فراهم نشدن شرایط مطلوب برای حضور آن تفکر در شعر عهد صفویه، موضوع اصلی تحقیق قرار گرفت و در واقع برای بررسی و تحقیق به سویی دیگر متمایل شد تا نشان داده شود: چرا در عصری که تشیع بعد از قرن‌ها از نظر سیاسی و اجتماعی رسمیت و تمرکز می‌یابد، بازتاب اصول و قواعد و فرهنگ و تفکر آن در شعر شاعران شیعه‌مذهب آن زمان به چشم نمی‌خورد یا بسیار اندک است؟ همچنین به موازات این خط، بیان علل خاص و عوامل متعدد که در تعیین کیفیت شعر این دوره و پیدایش سبک هندی مؤثر بوده است نیز، از جمله اهداف این پژوهش بوده و از این نظر سعی شده است که زمینه‌های پیدایش این نوع شعر و ویژگیهای آن، که بیشتر در حوزه خیال و تراش لفظ و مضمون شکل گرفته است، مورد بررسی و تعقیب باشد و از جهات مختلف مورد ارزیابی قرار گیرد.

نمایه

آ

- آب کوکنار: ۵۱
 آثار قدرت (مثنوی): ۹۳
 آذربایجان: ۲۵
 آقا صفی صفاهانی: ۸۳
 آکادمی علوم آذربایجان: ۲۶
 آگهی تبریزی: ۷۶
 آل بویه: ۱۸، ۱۷۵، ۲۱۵
 آل عباس بنی عباس
 آمال الایمان (کتاب): ۶۷
 آمو دریا: ۷۰
 آناتولی: ۲۵
 آیین اسکندری (کتاب): ۱۲۶، ۱۹۹
 آیین اکبری (اکبرنامه) (کتاب): ۷۵
 آیینة جمال فی جواب بابا فغانی (دفتر شعر): ۹۱

- ابراهیم میرزا: ۳۲
- ابراهیم (ع) (پیامبر): ۱۶۷
- ابن بابویه: ۶۷
- ابن بزاز: ۳۱
- ابن حسام: ۱۰۴، ۱۷۵، ۱۷۸، ۲۱۷
- ابن داعی رازی، مرتضی: ۵۹
- ابن طاووس حلی: ۵۵
- ابن معتر عباسی: ۱۲۶
- ابن المطهر حلی: ۵۶
- ابن سینا، حسین بن عبد الله: ۵۷، ۶۸، ۱۵۹
- ابواب الجنان (کتاب): ۶۶، ۱۱۰
- ابو الاسود دؤلی: ۲۱۵
- ابو الحسن بهمنیار: ۶۹
- ابو الحسن بیهقی: ۲۳۳
- ابو الطیب متنبی: ۲۱۴
- ابو العلاء معری: ۲۱۴
- ابو الفرج: ۹۶، ۹۷
- ابو الفضل علامی: ۷۵
- ابو المفاخر باخرزی: ۲۰
- ابو بکر: ۱۵، ۱۶، ۲۰، ۳۲، ۱۷۵
- ابو حامد غزالی: ۱۵۹
- ابو حنیفه: ۲۲، ۲۱۶
- ابو ذر غفاری: ۱۵
- ابو سفیان: ۲۲۷
- ابو سلمه: ۱۷
- ابو طالب کلیم (شاعر): ۷۴، ۱۱۶
- ابو مسلم خراسانی: ۱۷
- ابو نواس: ۱۲۶
- ابی ابن کعب: ۱۵
- اثبات الهدات (کتاب): ۶۵
- احادیث مثنوی (کتاب): ۱۵۸
- احسن التواریخ (کتاب): ۴۱، ۴۳، ۷۱، ۷۲
- احقاق الحق (کتاب): ۳۶

- احمدآباد (گجرات، هند): ۸۴
- احیاء العلوم الدین (کتاب): ۱۵۹
- اربعین (کتاب): ۶۴
- اربعینات: ۶۵
- ارسطو: ۵۷
- ازبکها: ۴۱
- ازهاق الباطل (کتاب): ۳۶
- اساطیر الاولین: ۲۱۱
- استاجلو (قبیله): ۴۵، ۲۶
- اسدی طوسی: ۱۷۴
- اسفار (کتاب): ۶۷، ۵۶
- اسکندریک منشی: ۲۷
- اسکندرنامه (منظومه): ۱۲۶
- اسماعیل میرزا: ۴۴
- اسماعیلیان: ۱۸
- اسماعیلیه-اسماعیلیان
- اسیر شهرستانی: ۱۷۹، ۱۸۴، ۱۹۷، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۱
- اشراق-میر داماد
- اصفهان: ۱۳۷، ۷۴
- اصل الشیعه و اصولها (کتاب): ۱۶
- اصول کافی (کتاب): ۲۴۵
- اعتقادات: ۶۷
- افشار (قبیله): ۲۶
- افلاطون: ۵۷
- اقبال لاهوری، محمد: ۱۲۲
- اقدسی مشهدی: ۱۴۵
- اکبر شاه هندی: ۷۴، ۷۵، ۸۴
- امام احمد غزالی: ۶۷، ۱۵۸
- امام موسی ابن جعفر (ع)، امام هفتم: ۳۱
- امامیه: ۱۷
- امل الامل (کتاب): ۶۵
- امیر اصفهانی (شاعر): ۷۶
- امیر مبارز الدین: ۲۱۴

- امیر معزی: ۲۱۴
 امیر یار احمد اصفهانی: ۴۱، ۳۰
 امیر الهی اسدآبادی: ۹۷
 امیر خسرو دهلوی: ۱۲۵، ۹۱، ۹۰، ۷۶
 امیر عیشیر نوایی: ۱۰۷
 الانوار النعمانیه (کتاب): ۵۲
 انوری ایبوردی: ۲۱۴، ۱۷۴، ۱۲۰، ۹۶، ۹۱
 انیس العیال فی جواب لسانی (دفتر شعر): ۹۱
 اهلی شیرازی: ۲۱۷، ۱۰۵
 اوجی کشمیری: ۱۲۷
 اوحدی سبزواری: ۲۱۷
 اورنگ زیب (منظومه): ۷۴
 اولاد الاحباب (کتاب): ۲۰
 اولجایتو-سلطان محمد خدا بنده
 ایلخانان: ۳۳، ۱۹
 الغدیر (کتاب): ۱۶
 القواعد (کتاب): ۱۶۰
 النقض (کتاب): ۲۱۶
 الوند میرزا: ۴۰

«ب»

- بابا فغانی: ۷۶
 بابر، ابو القاسم: ۷۳، ۲۱
 باذل، محمد: ۲۱۳
 باغ صائب، اصفهان: ۱۳۷
 بحار الانوار (کتاب): ۶۵، ۵۶
 بحرین: ۷۱، ۵۵
 بدایه الشعر و نهایه السحر (دفتر شعر):
 ۹۱
 بدایه الهدایه (کتاب): ۶۵
 بدری کشمیری: ۹۴
 براون، ادوارد: ۲۱۸، ۱۰۹، ۹۸، ۷۴، ۴۰، ۲۷
 بزمی قزوینی (شاعر): ۷۶

- بغداد: ۱۹، ۲۱۶
- بغدادی (نویسنده): ۱۷
- بقراط: ۶۹
- بکتاش بیگ: ۱۷۰
- بنی امیه: ۱۷، ۳۳، ۲۲۷
- بنی عباس: ۱۷-۱۹
- بهاء الدین عاملی: ۵۸، ۱۴۶، ۲۰۴
- بهار، محمد تقی: ۱۱۹، ۱۲۲
- بهمنیار-ابو الحسن بهمنیار
- بوستان (کتاب): ۷، ۹۳، ۱۰۱
- بوستان خیال (دفتر شعر): ۹۳
- بو طالب فندرسکی: ۲۱۳
- بو علی سینا-ابن سینا
- بیدل عظیم آبادی: ۱۴۵
- بیرام خان: ۷۴
- بیهق: ۲۵

«پ»

- پرتوی شیرازی: ۵۴، ۱۲۷

«ت»

- تابعی خوانساری: ۹۹
- تاریخ ادبیات در ایران (کتاب): ۳۱
- تاریخ سیستان (کتاب): ۱۷۳
- تاریخ طبری (کتاب): ۹۰
- تاریخ عصر حافظ (کتاب): ۱۰۵
- تاریخ گزیده (کتاب): ۲۰
- تبریز: ۷۴، ۱۲۸
- تجرید العقاید (کتاب): ۱۹، ۶۶
- تجرید الکلام (کتاب): ۱۶۰
- تحریر وسائل الشیعه (کتاب): ۶۵
- تذکره آتشکده آذر: ۸۷، ۱۰۵، ۱۲۸
- تذکره تحفه سامی: ۷۶

- تذکره حزین: ۷۹
 تذکره حسینی: ۱۱۶
 تذکره سرخوش: ۱۸۹
 تذکره مرآت الخیال: ۹۵
 تذکره میخانه: ۲۰۶، ۱۸۰، ۱۲۶، ۹۸، ۸۶
 تذکره نصرآبادی (کتاب): ۲۳۸، ۱۷۱، ۵۱
 تذکره نصرآبادی: ۱۷۱
 تذکره الاولیا (کتاب): ۱۱۳
 تذکره الشعرا: ۲۱۹، ۱۶۲
 ترکستان: ۱۱۹
 ترمذ: ۱۹
 تزوکات تیموری (کتاب): ۲۲
 تفسیر اسرار الایات و انوار الیینات (کتاب): ۶۸
 تفسیر صافی (کتاب): ۵۶
 تقی الدین اوحدی: ۹۹، ۹۰
 تکلو (قبیله): ۲۶
 تهذیب الاحکام (کتاب): ۵۸
 تهران: ۷۴
 توارد: ۹۴
 تیمور گورکانی: ۴۱، ۲۳-۲۱
 تیموریان: ۱۶۰، ۱۰۲، ۳۳، ۲۳-۲۱

«ث»

- ثقه الاسلام کلینی: ۲۴۵
 ثنایی مشهدی: ۱۲۷، ۹۸

«ج»

- جامع عباسی (کتاب): ۶۶
 جامع المقاصد (کتاب): ۶۶
 جامی، عبد الرحمان: ۱۷۴، ۱۶۰، ۱۴۱، ۱۲۵، ۱۱۵، ۹۱، ۹۰
 جبل عامل: ۷۱، ۵۵
 جعفر ابن محمد (ع)، امام ششم: ۲۱۵، ۲۰۷
 جلال الدین دوانی: ۶۶

جمال الدین اصفهانی: ۱۵۹

جمال الدین عاملی: ۱۶۰

جنه الاثمار (کتاب): ۲۰۳

جنگ صفین: ۱۹۹

جهانشاه قراقویونلو: ۲۵

جهانگیر (شاه هندی): ۸۷، ۷۴

جوامع الکلام (کتاب): ۶۵

«ج»

چمن و انجمن (مثنوی): ۲۰۲

چنگیز: ۴۱

چهار مقاله (کتاب): ۷۷

«ح»

حافظ شیرازی، شمس الدین محمد: ۹۰-۹۲، ۹۶، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴

حبيب السیر (کتاب): ۴۱، ۴۰، ۲۵

حجاج ابن یوسف: ۲۲۸

حجة ابن الحسن عسکری (ع)، امام دوازدهم: ۱۹۴، ۲۰۲، ۲۰۹، ۲۱۰

حجة الکلام (کتاب): ۶۷

حديقة السعداء (کتاب): ۲۱۷

حديقة المتقين (کتاب): ۶۶

حر عاملی: ۶۵

حزین لاهیجی: ۸۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۶

۲۶۳

۱۸۷، ۲۰۱، ۲۰۸، ۲۳۸، ۲۴۲

حسن ابن علی (ع)، امام دوم: ۲۰، ۲۰۵

حسن ابن محمود آملی: ۲۱۸، ۲۱۹

حسن ابن موسی نوبختی: ۱۵، ۱۶

حسن غزنوی: ۲۱۴

حسن کاشی: ۱۰۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۸

حسن بیک بایندری: ۲۵

حسین ابن علی (ع)، امام سوم: ۲۰، ۲۲، ۲۰۵، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۴۰

حکیم حاذق: ۹۷

حکیم رکنای مسیح: ۱۲۸، ۲۱۱
 حکیم شقایبی: ۹۷، ۹۹، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۲۸
 حمد الله مستوفی: ۲۰
 حمله حیدری (منظومه): ۲۱۳
 حیدر کلیچه‌پز (شاعر): ۷۶، ۱۶۲
 حیرت تونی: ۲۱۲
 فاطمه زهرا (س): ۲۰۴

«خ»

خاقانی: ۹۱، ۹۶، ۹۷، ۱۲۰، ۱۳۳، ۱۵۹، ۱۷۴، ۱۷۸، ۲۱۴
 خان احمد: ۱۷۱
 خانقاه نصرآباد، اصفهان: ۲۲
 خاوران‌نامه (کتاب): ۱۷۵
 خراسان: ۱۸، ۱۱۹
 خسرو ثانی - ضمیری اصفهانی
 خسرو و شیرین (منظومه): ۹۳
 خمریات: ۱۲۵
 خمسه نظامی (کتاب): ۹۳
 خواجه عبد الله انصاری: ۱۵۹
 خواجه کلان غوریانی: ۴۳
 خواجه نصیر الدین طوسی: ۱۹، ۵۸، ۶۶، ۶۷
 خواجه نظام الملک: ۱۸
 خواجه کرمانی: ۱۲۶، ۱۷۴
 خوارزمشاهیان: ۱۹
 خواندمیر: ۲۱
 خوانساری، حسین: ۴۷، ۶۴

«د»

دعبل خزاعی: ۱۰۴، ۲۱۴
 دلیل الهدی (کتاب): ۶۷
 دولت‌شاه سمرقندی: ۲۱۹
 دیوان بابا فغانی: ۱۰۶
 دیوان حافظ: ۷

- دیوان شیخ بهایی: ۵۰
 دیوان طالب آملی: ۸۶
 دیوان فیاض لاهیجی: ۱۹۷
 دیوان کلیم کاشانی: ۱۸۹، ۱۶۲
 دیوان محتشم کاشانی: ۱۹۰، ۱۱۲
 دیوان وحشی بافقی: ۸۰

«ذ»

- ذخیره خوارزمشاهی (کتاب): ۹۰
 ذو الفقار خان بیگلر: ۱۸۳
 ذو القدر (قبیله): ۲۶

«ر»

- رازی (نویسنده): ۱۸
 رافضی: ۱۸
 رضا قلی خان هدایت: ۹۶
 رضی الدین آرتیمانی: ۱۴۶
 رکن الدین مسعود کارزونی: ۴۳
 رکن الدین همایون فرخ: ۷۶
 رکنای کاشانی: ۱۸۷
 رمزی کاشانی: ۷۸
 رودکی: ۲۱۴، ۱۵۸
 روضات الجنات (کتاب): ۲۳
 روضه الشهداء (کتاب): ۲۱۷، ۹۰، ۲۲
 روضه الصفویه (کتاب): ۲۸
 روملو (قبیله): ۲۶
 ری: ۲۵، ۱۹
 ریاض الافکار (کتاب): ۱۱۴
 ریپکا، یان: ۶۳، ۳۱

«ز»

- زائر همدانی: ۲۲۷
 زبان اردو: ۱۲۲

زبان ترکی: ۷۱

زبان فارسی: ۷۱

زبدۃ الاصول (کتاب): ۶۶

زرین کوب، عبد الحسین: ۱۸، ۷۶

زکی همدانی: ۷۷

زلالی خوانساری: ۷۸، ۹۴

زندگی شاه عباس اول (کتاب): ۲۷

زهر الربیع (کتاب): ۲۲۸

زید ابن علی (ع): ۱۷، ۲۱۵

زیدیه: ۱۷

«س»

ساقینامه امیری: ۱۲۶

ساقینامه پرتوی: ۱۲۶

ساقینامه حافظ: ۱۲۷

ساقینامه حزین لاهیجی: ۲۰۲

ساقینامه رضی الدین آرتیمانی: ۱۲۷

ساقینامه سرایی: ۹۴

ساقینامه شرف جهان قزوینی: ۱۱۷، ۱۲۶

ساقینامه ظهوری: ۱۲۶

ساقینامه قاسمی: ۱۲۶

ساقینامه‌ها: ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۶۳

سالک قزوینی: ۱۶۷

سبزوار: ۱۹

سبک اصفهانی: ۱۱۸، ۱۱۹

سبک عراقی: ۱۲۱

سبک هندی: ۱۱۸-۱۳۲، ۱۹۰

سحابی استرآبادی: ۱۴۵

سربداران: ۲۱

سرمه کاشانی: ۱۴۶

سعد ابن عبد الله اشعری: ۱۵، ۱۶

سعد الدین عنایت الله خوزانی: ۴۳

سعد الملک آوجی: ۱۹

- سعدی شیرازی، مصلح الدین: ۹۰، ۹۱، ۹۶، ۱۲۰، ۱۵۹، ۲۱۴
- سعیدی اردستانی: ۸۴
- سفرنامهٔ توماس هربرت: ۵۰، ۵۱
- سفینهٔ اقبال (منظومه): ۹۱
- سقراط: ۶۹
- سقیفهٔ بنی ساعده: ۱۵، ۱۶
- سلامان و ابسال (کتاب): ۱۹۹، ۲۲۹
- سلسلهٔ الذهب (منظومه): ۹۴
- سلطان حسین بایقرا: ۴۰
- سلطان سلیم اول: ۲۹
- سلطان محمد خداپنده: ۲۱
- سلطان محمد خوارزمشاه: ۱۹
- سلطان محمد بن ملکشاه: ۱۹
- سلطان محمود غزنوی: ۱۸
- سلطان مراد سوم: ۱۱۰
- سلطان یعقوب: ۴۰
- سلمان فارسی: ۱۵، ۱۶
- سلیمان (ع) (پیامبر): ۱۶۲
- سنایی غزنوی: ۹۷، ۱۰۴، ۱۲۰، ۱۴۱، ۱۵۹، ۱۷۴، ۱۷۸، ۲۱۴، ۲۲۷
- سنی‌ها: ۹
- سهیلی خوانساری (نویسنده): ۱۰۶
- سید ابن طاووس: ۱۶۰
- سید میرزا-شرف الدین جزایری
- سید نعمت الله جزایری: ۵۲
- سیف فرغانی: ۱۷۵، ۲۱۶، ۲۱۷

«ش»

- شاپور تهرانی: ۹۰، ۱۱۶، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۹، ۲۰۷، ۲۴۰
- شاخه طوبی: ۳۶
- شافعی: ۲۴، ۲۱۶
- شاملو (طایفه): ۴۵
- شانی تکلو (شاعر): ۱۰۸، ۱۸۷، ۲۰۸
- شاه اسماعیل-در اکثر صفحات

- شاه تهماسب-در اکثر صفحات
 شاه جهان: ۷۴، ۸۵، ۱۶۲
 شاه سلطان حسین: ۴۸، ۴۹، ۶۴
 شاه سلیمان: ۳۳، ۴۷، ۶۴
 شاه صفی: ۴۶
 شاه عباس اول: ۲۷
 شاه عباس دوم: ۴۷، ۵۱، ۶۳
 شاه قاسم انوار: ۱۶۱
 شاه نعمت الله ولی: ۱۶۱، ۲۳۵
 شاهراه نجات (مثنوی): ۱۸۶
 شاهرخ: ۲۱، ۱۶۰
 شاهنامه حیرتی: ۲۱۲
 شاهنامه فردوسی: ۷
 شبستری، محمود: ۱۴۱
 شبلی نعمانی: ۸۵، ۸۷، ۸۹، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۵۱
 شجاع الدین غضنفر کاشانی: ۹۹
 شرایع الاسلام (کتاب): ۶۶
 شرف جهان قزوینی: ۱۱۷، ۱۲۷، ۲۱۱
 شرف الدین جزایری: ۶۵
 شرف الدین مرتضی: ۲۳۳
 شرفنامه (منظومه): ۱۲۶
 شعر العجم (کتاب): ۸۹، ۱۰۰، ۱۰۶
 شفاعت: ۲۳۹، ۲۴۲
 شمس الدین عاملی-شهید ثانی
 شمع انجمن (کتاب): ۱۱۴
 شهرستانی (نویسنده): ۱۷
 شهید اول: ۵۵
 شهید بلخی: ۲۱۴
 شهید ثانی: ۵۵، ۶۶، ۱۶۰
 شیبک خان ازبک: ۲۸
 ۲۶۶
 شیخ ابو اسحاق: ۲۱۴
 شیخ احمد جام: ۲۰۳

شیخ بهایی: ۵۶، ۶۳، ۶۶، ۶۷، ۷۲، ۱۰۰، ۱۴۶، ۱۴۸-۱۵۰، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۹۷، ۲۲۸، ۲۴۲، ۲۴۱، ۲۴۵

شیخ جنید: ۲۵، ۲۶

شیخ حیدر: ۲۶

شیخ علی شهیدی: ۵۸

شیخ مفید: ۶۷

شیخ صفی الدین اردبیلی: ۱۰، ۲۵، ۳۰، ۳۱

شیر و شکر (منظومه): ۱۹۷

شیراز: ۷۴

شیرازی، علی رضا: ۳۶

«ص»

صائب تبریزی: ۴۷، ۵۳، ۸۹، ۹۱، ۹۴، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۱۵-۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۸-۱۴۱، ۱۶۳، ۲۲۷، ۲۳۵، ۲۳۹

صافی (کتاب): ۶۸

صحف ابراهیم (کتاب): ۱۱۴

صدر الدین دشتکی: ۶۶

صدر الدین شیرازی-ملا صدرا

صراط النجاة (کتاب): ۶۵

صفا، ذبیح الله: ۱۸، ۱۹، ۴۰، ۴۲، ۷۷، ۱۰۷، ۲۱۷

صفوة الصفا (کتاب): ۳۱

صفی میرزا: ۴۵

صفیر دل (مثنوی): ۱۰۱

صنایع (منظومه): ۹۱

صورت حال (منظومه): ۹۱

صوفیه قراباغ (قبیله): ۲۶

صوفیه: ۱۱۸

صیقل ملال (منظومه): ۹۱

«ض»

ضمیری اصفهانی: ۸۴، ۹۱، ۱۰۶

«ط»

طالب آملی: ۵۳، ۸۶-۸۸، ۹۱، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۴۴، ۱۲۰، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۲، ۲۰۸، ۲۱۰

طاهرات (منظومه): ۹۱

طبرستان: ۱۸

طرائق الحقایق (کتاب): ۵۸

«ظ»

ظریفی تبریزی: ۷۶

ظفر خان (امیر تیموری): ۸۵، ۱۱۶

ظهوری ترشیزی: ۲۰۰، ۲۲۷

ظهیر فاریابی: ۹۱

«ع»

عالم آرای امینی (کتاب): ۲۶

عالم آرای صفوی (کتاب): ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۴۱، ۷۱، ۱۱۰

عایشه: ۳۲

عباس میرزا: ۴۵

عباسیان: ۳۳

۲۶۷

عبد الجلیل رازی: ۲۱۶

عبد الرحیم (شاهزاده هندی): ۷۴

عبد الرزاق لاهیجی: ۶۶، ۱۴۹

عبد الله خان فیروز جنگ: ۱۸۰

عبد النبی فخر الزمان: ۱۸۰

عبدی بیک نویدی شیرازی: ۹۳، ۱۲۶، ۱۶۶، ۱۷۹، ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۱۱، ۲۲۹، ۲۴۲

عبید الله خان ازبک: ۳۱

عتابی تکلو: ۲۰۶

عثمان مختاری: ۲۱۴

عثمان: ۲۰، ۳۲

عدل: ۲۳۶-۲۳۹

عذر مقال (منظومه): ۹۱

عراق: ۱۷

عرشی دهلوی: ۲۳۵

عرفات العاشقین (کتاب): ۹۹

عرفی شیرازی: ۹۱، ۹۶، ۱۰۵، ۱۰۶، ۲۰۲، ۲۳۹

عز الدین جعفر آملی: ۶۷

- عزتی شیرازی: ۲۰۰
- عشق بی زوال (منظومه): ۹۱
- عصمت: ۲۴۲، ۲۴۴
- عطار نیشابوری: ۱۰۴، ۱۱۳، ۱۷۴
- عقد الدرر فی بقر بطن عمر (کتاب): ۳۶
- علاء الدین قوشجی: ۶۶
- علاء الملک: ۱۹
- علامه امینی: ۱۶
- علامه حلّی: ۲۱، ۵۵، ۶۶، ۱۶۰
- علم حدیث: ۶۴
- علم الهدی: ۱۸
- علم الیقین (کتاب): ۶۷
- علی ابن ابی طالب (ع) (امام اول): ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۲۰، ۱۴۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۹۱، ۲۰۲، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۳۷، ۲۳۸
- علی ابن موسی الرضا (ع)، امام هشتم:
- ۱۹۴، ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۴۰
- علی نقی کمره‌ای: ۳۵
- عمار ابن یاسر: ۱۵، ۱۶
- عمر: ۲۰، ۳۲، ۱۷۵
- عوالم العلوم (کتاب): ۶۵
- عیسی (ع) (پیامبر): ۱۶۲
- عین القضاء: ۱۵۹
- عیون الغزال فی جواب خواجه حافظ (دفتر شعر): ۹۱

«غ»

غازان خان: ۲۰

غروری شیرازی: ۷۸

غزالی مشهدی: ۹۳، ۱۱۵

غزلیات شمس (کتاب): ۷

غزلیات: ۱۳۳-۱۳۵، ۱۳۹

غزنویان: ۳۳

غزونامه اسیری: ۲۱۲

غضایری رازی: ۱۷۴

غنی، قاسم: ۱۰۵

غیاث الدین محمد میر میران: ۱۹۴

غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی: ۶۷

«ق»

قائم بیگ: ۱۷۰

قاجار (قبیله): ۲۶

قاضی بیضاوی: ۷۹

قاضی نصر الله زیتونی: ۵۶

قاضی نهاوندی: ۲۲۷

قاضی نور الله شوشتری: ۳۶، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۹۸، ۲۱۹، ۲۲۸

قبسات (کتاب): ۶۷

قدس خصال (منظومه): ۹۱

قدسی: ۱۱۹

قزلباشها: ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۲، ۴۱، ۴۵، ۷۱، ۷۴، ۱۷۵

قزوین: ۱۹، ۴۱، ۶۳

قزوینی، محمد: ۱۰۹

قزوینی، وحید: ۶۴

قصص الانبیا (کتاب): ۹۰

قم: ۱۹، ۲۵

قمی، محمد طاهر: ۵۸

قندهار: ۱۸۳

قهوه‌خانه‌ها: ۵۱

قواعد الاسلام (کتاب): ۵۶

قوامی رازی: ۲۳۳

قیام سادات طالبیه: ۱۷

«ک»

کاسبی: ۲۱۷

کاشان: ۱۹، ۷۴

کاشف الغطاء: ۱۶

کاشی، نقی الدین: ۸۸، ۹۱

کتب اربعة شیعه: ۶۵

کرونیسکی: ۴۵

کسایه مروزی: ۱۷۳

کشف الیقین (کتاب): ۱۶۰

کشمیر: ۷۰

کلاویخو (سفیر اسپانیا در دربار تیموریان): ۲۲

کلمات الطریقه (کتاب): ۵۹

کلیله و دمنه (کتاب): ۷، ۹۰

کلیم کاشانی: ۵۴، ۷۸، ۹۱، ۹۹، ۱۰۵، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۶۸، ۲۲۷

کمال الدین اسماعیل: ۹۱

کمال‌نامه (منظومه): ۹۴

کمیت ابن زید اسدی: ۱۰۴، ۲۱۴

کنز الاحوال (منظومه): ۹۱

کوثری همدانی: ۸۹

کوکنار خانه‌ها: ۵۲

کیددی (شاعر): ۸۲

کیسانیه (جنبش): ۱۷

«گ»

گجرات: ۷۰

گلستان (کتاب): ۷

گورکانیان: ۷۳، ۷۵

«ل»

لباب الانساب (کتاب): ۲۳۳

لبنان: ۷۱

لحساء: ۵۵

لسان الغیب-حافظ شیرازی

لسانی شیرازی: ۱۸۶، ۱۹۸

لطف الله عاملی: ۶۳

لطف الله نیشابوری: ۱۷۸

لطفعلی بیگ آذر: ۱۰۵

لوامع صاحبقرانی (کتاب): ۶۶

لیلی و مجنون (منظومه): ۱۶۶

«م»

- مازندران: ۱۷، ۱۸، ۱۹
- مثنوی معنوی (کتاب): ۷، ۲۴۵، ۲۴۶
- مجالس المؤمنین (کتاب): ۳۶، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۹۸، ۲۰۳، ۲۱۹، ۲۲۸
- مجالس النفائس (کتاب): ۱۰۷
- مجلسی، محمد باقر: ۵۵، ۵۷، ۵۸، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۶۹
- مجلسی، محمد تقی: ۵۶، ۶۴، ۶۶
- مجموعه اجلال (منظومه): ۹۱
- مجنون و لیلی (مثنوی): ۱۶۶
- محتشم کاشانی: ۷۹، ۸۲، ۹۹، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۷۵، ۱۹۲، ۲۰۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۴۰
- محقق ثانی: ۵۶
- محقق حلی: ۵۵، ۱۶۰
- محقق قمی: ۵۸
- محقق کرکی: ۴۳، ۴۶، ۵۶، ۶۳، ۶۶
- محمد ابن ابو بکر: ۲۲۸
- محمد ابن علی (ع)، امام پنجم: ۲۰۵، ۲۱۵
- محمد ابن وصیف سگری: ۱۵۷
- محمد ابن عبد الله (ص)، پیامبر اسلام: ۱۵، ۱۶، ۸۰، ۸۲، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۹۱، ۱۹۵، ۲۱۳، ۲۴۵
- محمد صالح: ۴۳
- محمد کره ابرقوهی: ۴۰
- محمد میرزا: ۴۴
- محمد باقر خرده کاشی: ۱۲۷، ۱۸۲
- محمد باقر میرزا: ۴۴
- محمد رضا خوانساری: ۱۸۵
- محمد طاهر قزوینی: ۱۸۶
- محمد طاهر قمی: ۶۹
- محمد طاهر نصرآبادی: ۳۳، ۵۱، ۶۳، ۱۱۴
- محمد قلی سلیم: ۲۳۸
- محمود افغان: ۴۸، ۲۰۱
- محمی الدین خوانساری: ۶۶
- مختار ثقفی: ۱۷
- مخزن الاسرار (کتاب): ۷۷، ۹۳، ۱۳۱، ۱۵۱، ۱۹۵، ۲۰۶

مدیحه سرایی: ۱۷۳-۱۷۵، ۱۷۶-۱۸۴، ۱۹۸

مرآت الصفات (مثنوی): ۹۳

مرآت العقول (کتاب): ۶۵

مرآت القدس (کتاب): ۶۷

مراد بیک جهانشاه لو: ۴۰

مرثیه سرایی: ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۰

مرثیه‌ها: ۲۱۳-۲۲۴

مرشد کامل: ۲۶

مسالك الافهام (کتاب): ۶۶، ۱۶۰

مسجد جامع ورزنده: ۲۲

مسعود سعد سلمان: ۲۱۴

مسلم ابن ولید: ۱۲۶

مسیح کاشی: ۱۰۸

مشرق الانوار (مثنوی): ۱۵۱

مشهد انوار (مثنوی): ۹۳

مشهد: ۲۵، ۲۰۸

مطلع الانظار (مثنوی): ۲۰۲

مطلع السعدین (کتاب): ۲۲

معالم الدین و ملاذ المجتهدین (کتاب):

۶۶

معتصم عباسی: ۲۱۴

معجزه زنده کردن مردگان: ۱۶۲

معجزه شق القمر: ۱۶۷

معراج الامال فی جواب مولانا جامی (دفتر شعر): ۹۱

معز الدوله دیلمی: ۱۸، ۲۱۵

معشوق لا یزال فی جواب امیر خسرو دهلوی (دفتر شعر): ۹۱

مفاتیح الشرایع (کتاب): ۶۶

مقداد ابن اسود: ۱۶

مقدس اردبیلی: ۶۳، ۶۷

مکتب وقوع (کتاب): ۱۲۱

ملا مخفی رشتی: ۸۸

ملا وارسته: ۱۸۳

ملا زمانی یزدی: ۹۷

ملا صدرا: ۵۶، ۵۸، ۶۷، ۶۸، ۷۵، ۱۴۹

ملیحای سمرقندی: ۱۳۷

منشآت (کتاب): ۷۱

منصور حلاج: ۱۳۶

منهاج الکرامه (کتاب): ۲۱

منهج الصادقین (کتاب): ۶۸، ۵۶

منوچهری دامغانی: ۱۲۶

مهاجرت: ۷۳

مهدی خان استرآبادی: ۷۱

موحد الدین فهمی کاشانی: ۹۹

مولانا جلال الدین محمد بلخی -

مولوی

مولوی: ۹۶، ۱۰۴، ۱۲۱، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۵۹، ۱۷۸، ۲۱۴

مونس الابرار (قصیده): ۶۹، ۵۸

میر الهی همدانی: ۷۷

میر عسکری: ۱۲۷

میر ابو القاسم فندرسکی - میر فندرسکی

میر افضل - میر محمد افضل اله آبادی

میر جلال الدین اسدآبادی: ۱۸۰

میر داماد: ۶۷، ۷۰، ۷۲، ۱۵۰، ۱۵۱

میرزا صائب: ۲۲۸

میرزا طاهر وحید: ۱۰۵

میرزا غازی: ۱۹۳

میر عسکر کاشی: ۲۱۱

میر فندرسکی: ۵۸، ۱۵۰

میر محمد علی: ۱۷۱

میر محمد افضل اله آبادی: ۲۲۸

میر محمد باقر داماد: ۵۸

«ن»

ناصر خسرو: ۱۸، ۱۰۴، ۱۷۸

ناصریه: ۱۸

ناظر و منظور (مثنوی): ۱۹۵

- ناظم هروی: ۲۰۰
 نان و حلوا (منظومه): ۱۴۷
 نجف: ۱۸۲، ۱۸۴
 نجم بیک ثانی اصفهانی: ۳۰، ۱۶۲
 نظام دستغیب: ۱۲۷، ۱۸۱، ۲۰۰
 نظام همایی: ۲۱۲
 نظامی عروضی: ۷۷، ۱۰۲
 نظامی گنجوی: ۷۷، ۹۰-۹۲، ۹۷، ۱۰۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۹۵، ۲۰۶، ۲۱۴
 نظیری نیشابوری: ۸۴، ۹۱، ۱۰۶، ۱۴۲
 نفعی رومی: ۱۱۷
 نفیسی: ۵۰
 نقش بدیع (مثنوی): ۹۳
 نقل عشق (کتاب): ۱۱۲
 نهج الحق (کتاب): ۲۱
 نواب قاسم خان: ۱۸۸
 نوادر الاخبار (کتاب): ۶۵
 نور جهان (ملکه هندی): ۷۴
 نور الدین اصفهانی: ۸۳
 نور الله بحرینی: ۶۵
 نور الله شیرازی: ۲۱۷
 نوری-نور الدین اصفهانی
 نویدی اصفهانی: ۲۰۰
 نویدی شیرازی-عبدی بیک نویدی شیرازی
 نیشابور: ۱۹

«و»

- واعظ قزوینی: ۶۶، ۱۱۰، ۲۰۰، ۲۱۱
 واعظ کاشفی، محسن: ۲۲، ۲۱۷
 وافی (کتاب): ۶۴
 واقعه کربلا: ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰
 وحشی بافقی: ۵۳، ۸۰، ۸۱، ۸۶، ۸۹، ۹۴، ۹۹، ۱۰۶، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۷۰، ۱۹۴، ۲۲۴، ۲۳۸
 وحید قزوینی: ۱۰۵، ۱۲۰
 ورامین: ۱۹

ورساق (قبیله): ۲۶
 وسائل الشیعه (کتاب): ۵۶
 وصلی شیرازی (شاعر): ۷۶، ۸۱
 وقایع حواریان دوازده گانه (کتاب): ۶۷
 ولایت: ۲۲۵-۲۳۲
 ولی دشت بیاضی: ۲۰۰

«ه»

هابیل و قابیل (داستان): ۲۱۳
 هرات: ۱۱۹
 هربرت، توماس: ۵۰
 هشت بهشت (منظومه): ۹۴
 هفت پیکر (منظومه): ۹۳
 هلاکو خان: ۱۹
 همای و همایون (مثنوی): ۱۲۶
 همایون (شاه هند): ۷۴
 همدان: ۷۴
 هندوستان: ۷۳-۷۵، ۸۲

«ی»

یادگار زریر (مرثیه): ۲۱۴
 یزد: ۲۲
 یزید ابن معاویه: ۲۲۸
 یعقوب لیث صفاری: ۱۵۷
 یوسف (ع)، (پیامبر): ۱۶۳

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم
 جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)
 با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید
 بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی
 آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند
 بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند

مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:

www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران (۰۳۱۱)۲۳۳۳۰۴۵



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

