

پشت رنگ های خزان: تأملاتی دربارهٔ زبان شعر فارسی در هند

سرگذشت زبان و شعر فارسی در شبه قارهٔ پهناور هند را بارها باز گفته اند. پس، مقالهٔ دیگری در این باره را توجیه باید کرد. آنچه در زیر می خوانید، شرح رواج و زوال زبان فارسی در هند به صورتی نیست که تا کنون در تاریخ ادبیات فارسی رقم خورده است، بلکه کوششی است برای دستیابی به طرحی برای پژوهش های آینده که بتواند گوشه هایی از این موضوع پیچیدهٔ تاریخی را که تا کنون تاریک مانده است، روشن کند. برای این کار می باید در مبانی نظری که پژوهشگران تا کنون بر اساس آنها دربارهٔ سیر تاریخی این سنت ادبی و زبان ویژهٔ آن سخن گفته اند، بازنگریست، و در پسِ پشتِ زبانِ گفتار مورخان و پژوهشگران ادبی کنونی به جستجوی عوامل و عناصری برخاست که همچنان ناشناخته و ناگفته مانده است.

زبان گفتاری که در صد سال اخیر دربارهٔ «طلوع» و «غروب» خورشیدِ زبان و ادب فارسی در هند به کار رفته، با اندیشه های ایرانیان (و غیرمستقیم ایرانیشناسان غیر ایرانی) دربارهٔ موقعیت تاریخی فرهنگ فارسی زبان (که ایرانیان آن را یکسره از آن خویش می پندارند) چنان درهم تنیده است و کلافی از پژوهش تاریخی درآمیخته با ایدئولوژی به وجود آورده که به دشواری می توان جمله ای در این باره یافت که بار عاطفی نداشته باشد. بدینسان، نشر زبان فارسی در هند با سربلندی بیان می شود و دلیل آن را پوشیده یا آشکار «شیرینی» زبان فارسی و توان جذب آن می دانند، حال آنکه زوال آن را با حسرت و دریغ بیان می کنند و استعمار انگلیس و دسیسه های بین المللی و غفلت تاریخی ایرانیان را از دلایل تاریخی آن می شمارند. روایت هایی از این داستان «پراب چشم» را می توان در آثار شاعران و مورخان ادبی، چه ایرانی چه ایرانیشناس بیگانه،

یافت. بهار در سبک شناسی، در بار دهلی همزمان با حکومت صفویان را «دربار ثانی... بلکه در بار اصلی ایران» می نامد، زیرا «در دربار دهلی شاه و دربار و حرمسرایان همه به فارسی گفتگویی کرده اند، و در آن عهد زبان فارسی در هند زبان علمی و زبان متریقی و دلیل شرافت و فضل و عزت محسوب می شد، و در دربار اصفهان هرگز زبان فارسی این اهمیت را پیدا نکرد.»^۱ صفا در تاریخ ادبیات در ایران بر آن است که سلاطین گورگانی هند «مانند نیاکانشان به زبان و ادب فارسی و هنر و فرهنگ ایران عشق می ورزیدند و در بارهاشان را به وجود گروهی بزرگ از شاعران پارسی گوی و پارسی-نویسان و فرهنگ دانان ایرانی می آراستند.»^۲

نویسنده کتاب تذکره نویسی فارسی در هند و پاکستان که ناصرالدین تباچه، حاکم سند، را به دلیل حمایت او از شاعران فارسی سرا و تذکره نویسانی همچون محمد عوفی، «از مریبان اهل علم و فضل» می خواند و در بار او را «مجموع و مرکز اهل ادب و هنر» می نامد، آنجا که به برافتادن زبان فارسی از هند می پردازد، از «بلا» بی سخن می گوید که بر سر مردم هند آمد، و «آن توسعه نفوذ انگلیس ها و توفیق آنها در تشکیل دولت - های دست نشاندۀ خود بود.» و هم بر آنست که انگلستان، به کمک «بعضی از حکام خائن و کوتاه بین و نمک شناس هندوستان» رفته-رفته طرحی را «برای کندن ریشه زبان و ادب فارسی از سرزمین هندوستان» به کار بست. ولی حتی در «بعضی نواحی هندوستان مانند دهلی و مدرس و حیدرآباد دکن و سند که به تدریج تحت نفوذ و تسلط انگلیس ها درآمد، مردم هنوز به زبان فارسی شعر می سروده و کتاب هایی به این زبان تألیف می نموده اند.»^۳ و باز بهار در قصیده حسرت آلودی که در وصف شکوه ایران در دوران های پیشین و دریغ خوردن بر ذلت و خواری ایرانِ زمانِ خود سروده، حتی محمد غزنوی و نادر افشار را نیز برای آنچه در هند کرده اند، می ستاید:

آن روز کجا شد که ز پنجاب وز کشمیر
اسلام برون کرد وثن را و شمن را
و آن روز که شمشیر قزلباش برآشت
در دیده رومی به شب تیره و سن را
آن روز که نادر صف افغانی و هندی
بشکافت چو شمشیر سحر عقد پَرَن را
و آنکه به کف آورد به شمشیر مکافات
پیشاور و دهلی و لاهور و دکن را^۴

پژوهشگران غیرایرانی نیز، هر چند تا حدی از شوونیسیم نهفته در چنین گفتارهایی دوری گزیده اند، ولی در بازگویی سرگذشت زبان و شعر فارسی در هند کمابیش از استعاراتی مانند «طلوعی نوید دهنده در آغاز»، «درخششی خیره کننده در اوج»، و «غروبی غم آور در پایان کار» کمک می گیرند یا در قالب تصویری از گردش فصول، از تبدیل «بهاری پر شکوفه» به «زمستانی سرد و عور» سخن می گویند. هرمان اِته، ایرانشناس نامدار آلمانی، شعر فارسی در دربار مغولان هند را به «تموزی زودگذر در دل خزان»^۵ تشبیه می کند، و آماری شیمل، پژوهشگر زمان ما، پس از نقل عبارت اِته، می افزاید:

براستی، شعر شاعرانی همچون عرفی و بیدل را با سبک کلاسیک حافظ تفاوت چندان است که جنگل رنگارنگ خزانی را با درختان بهاری. رنگ ها تندتر شده است، ولی در پس پشت این شکوه ظاهری آگاهی از نزدیکی زمستان حس می شود.^۶
می توان پرسید که این «آگاهی از نزدیکی زمستان» آیا در شعر شاعران دربار اکبر نهفته است یا در ذهن پژوهشگری که از پایان کار شعر فارسی در هند دانش تاریخی دارد؟

در این میان آنچه می دانیم این است که زبان فارسی را کسانی همچون محمود غزنوی و محمد غوری، همراه با ایمان اسلامی، به زور سپاهیان خود به هند بردند و عارفانی نظیر محمد عوفی، علی هجویری، و بهاء الدین ذکریا در آثار عارفانه خود نشر دادند و شاعرانی چون ابوالفرج رونی و مسعود سعد در شعر خویش به کار گرفتند، و راجگان و خواجهگان بسیار در پنجاب و بنگال به دربارهای خود راه دادند. در دوران های بعدی در دربار شاهانی مانند اسکندر لوری، اکبرشاه، و جهانگیر بود که زبان فارسی در دربارهای هندوستان پرده شد و از این میان زنجیره ای از شاعران و نویسندگان، از حسن و خسرو دهلوی گرفته تا غنی و بیدل و غالب، سربر کردند. این را نیز می دانیم که زبان فارسی از دوران اورنگ زیب عالمگیر در هند روبه افول نهاد، و شعر فارسی رفته رفته سبک و ویژه ای به خود گرفت که امروزه نام «سبک هندی»^۷ می شناسیم، که سرشار است از خیال پردازی ها و نازکبندی ها و تصویرسازی های پر پیچ و خم.

نیز می دانیم که انگلیسی نخستین زبان اروپایی نبود که به شبه قاره هند راه یافت. از همان هنگام که واسکودگاما راه دریایی اروپا به شبه قاره هند را کشف کرد، زبان پرتغالی، همراه با بازرگانان اروپایی و مبلغان یسوعی، به این سرزمین آمد، و پس از قرنی توسط رقیبی دیگر، یعنی زبان فرانسوی، از میدان به دررفت. انگلیسیان نخست در

کشتی های پرتغالی به هند آمدند و به بازرگانی روی آوردند، و مانند هلندیان و دانمارکیان و دیگر دیررسیدگان با حاکمان محلی گوشه و کنار این سرزمین پهناور به تجارت پرداختند. در آغاز قرن هجدهم دهها کمپانی خرد و کلان اروپایی در هند تشکیل شده بود که هریک خود را در کتف حمایت راجه ای هندو یا خواجه ای مسلمان یا فرمانروای محلی دیگری قرار داده بود.

در عرصه فرهنگ می دانیم که کار ترجمه متن های دینی مسیحی به فارسی و سنسکریت را نیز پرتغالیان آغاز کردند. همراه با آن، کتاب های علمی فراوانی نیز در علوم طبیعی، ریاضیات، جغرافیا، دریانوردی و اخترشناسی به این زبان ها و زبان های محلی دیگر برگردانده شد. در چنین شرایطی افزایش تماس میان زبان های گوناگون بومی، مانند گجراتی، ماراتی، اردو و با زبان های دینی و عرفانی و ادبی، یعنی عربی و سنسکریت و فارسی، طبیعی بود. بعدها، پس از آنکه انگلیسیان کمپانی هند شرقی را بر پا کردند و دیگر رقیبان اروپایی را از میدان راندند، زبان انگلیسی عهده دار عرضه فرهنگ مسیحی و علم اروپایی شد. از این برخوردها زبانی سر بر کرد که ساختار دستوری آن انگلیسی مآب بود، ولی واژگان آن بیشتر فارسی و عربی و سنسکریت و هندی. هندیان نام این زبان را «فرنگی» (یا Patuis) نهاده بودند. با افزایش قدرت نظامی، سیاسی، و بازرگانی انگلیسیان در سرتاسر قرن هجدهم، آموزش در هند رفته - رفته به زبان انگلیسی درآمد و مواد درسی جدیدی همچون اصول حسابداری، مکاتبات اداری و بازرگانی، اصول دریانوردی، و اصول تجارت به این زبان تدریس می شد. و از هنگامی که کمپانی هند شرقی رفته - رفته راه را برای مستعمره ساختن هند توسط دولت انگلیس گشود، یعنی نیمه دوم قرن هجدهم، با کارکرد مستقیم استعمار و موقعیت فرهنگی ناشی از آن سروکار داریم که در جای خود به آن اشاره خواهیم کرد.

آنچه در اینجا به آن می پردازیم ارائه طرح دیگری است برای شناخت فرهنگ فارسی زبان هند در مقام فرهنگی قومی، بر مبنای نگرش تازه ای به ویژگی های عمده چنین فرهنگی در دوران پیش از سلطه استعماری انگلستان. تاریخ نویسان و پژوهشگران ما در خصوص احساس هویت جمعی شاعران فارسی سرای هند سخنان بسیار گفته و داوری - هایی در کارشان کرده اند. اما از مجموعه این سخنان نمی توان از آنچه این افراد درباره تعلق خود به این یا آن هویت می اندیشیده اند به شناخت دقیقی رسید. پرویز ناتل خانلری با تأکید بر اینکه «شریعت اسلام از راه ایران و به توسط ایرانیان» در سرزمین هند انتشار یافت، از «گروهی بیشمار از دانشمندان و سخنوران» سخن می گوید که «به

دربار پادشاهان هند روی آوردند یا در آن دستگاه پرورش یافتند.»^۸ اینان، آیا خود را ایرانیان فارسی‌زبانی می‌شمردند که متاع شعر خود را در دربار پادشاهان هند عرضه می‌کنند؟ یا هندیانی که زبان فارسی را تاحدّ شعر سرودن نیک آموخته و شاعری پیشه کرده‌اند؟ مؤلف تذکره نویسی فارسی در هند و پاکستان، صوفیانی همچون هجویری، بهاء الدین ذکریا، و نظام الدین اولیا را از کسانی می‌شمارد که «اصلاً هندی بودند ولی زبان مادری آنها فارسی بوده»^{۱۰} است. صفا امیران و بزرگان دربار گورکانی را «بیشتر ایرانی یا ایرانی نژاد» می‌خواند که شاعران ایرانی را به دربار خود می‌خوانده‌اند و «پرورش یافتگان این قبیل استادان و یا سخنوران ایرانی» را «واسطه انتقال فرهنگ ایرانی به هند و وسیله ظهور پارسی‌گویانی دیگر در نسل‌های بعد از خود»^{۱۱} می‌داند. آنماری، شیمل امیر خسرو دهلوی را شاعری فارسی‌سرا می‌داند که «فرزند پدری ترک و مادری هندی نژاد»^{۱۲} بود. بی‌گمان، این همه درهم آمیختگی که پژوهشگران جدید بر اساس گفته‌های تذکره نویسان قدیم به آن اشاره می‌کنند، در زمانهٔ خود آن شاهان و شاعران به این صورت احساس نمی‌شده و با این زبان بیان نمی‌شده است. شک نیست که امیر خسرو دهلوی احساس روشنتری از هویت قومی خود داشته و خود را به فرهنگ قومی و زبانی ویژه‌ای متعلق می‌شمرده است. در تاریخ‌های ادبی دوران جدید به عبارت‌هایی همچون «ایرانی‌مقیم‌هند»، «هندوان (یا هندیان) فارسی‌گوی»، «شاعران ایرانی در بارهای هند»، «هندیان ایرانی نژاد» و جز آن بر می‌خوریم. بحث در این است که دربارهٔ زبان فارسی در هند و سرنوشت آن نمی‌توان بدون در نظر گرفتن احساس هویت فرهنگی و زبانی و قومی کسانی که این زبان را در گفتار یا نوشتار به کار برده‌اند، سخن گفت. شواهدی در دست هست که زبان و شعر فارسی در هند، پیش از آنکه استعمار بریتانیا به افول آن شتاب بخشد، از درون دچار تنشی روزافزون شده بود که آن را می‌توان معلول دوگانگی احساس هویت جمعی دانست که شاعران فارسی-سرای هند را وا می‌داشت تا در برابر شاعران ایرانی که به هند می‌رفتند صف‌آرایی کنند.

اما، از دیدگاهی تاریخی، فکر می‌کنم می‌توان بی‌جدل این حقیقت را پذیرفت که در طول هزار و صد سالی که از پیدایش ادبیات فارسی دری می‌گذرد، ایرانیان فارسی‌زبان بطبع همواره خود را در مرکز فرهنگ فارسی‌زبان دانسته‌اند و کاربردهای زبانی و سلیقهٔ ادبی خود را سنجه‌ای شمرده‌اند برای سنجش نیک و بد زبان و ادب فارسی در جاهای دیگر، از تاجیکستان و ماوراءالنهر و هند گرفته تا دربار عثمانی. این احساس

«مرکزیت» بسیار طبیعی است. بدینسان، دیگر فارسی زبانان «دیگرانی» پنداشته می شوند که زبان فارسی را از ایرانیان وام گرفته و گاه «استادانه» و «درست» و «فصیح» (یعنی مانند «ما») و گاه «ناشیانه» و «نادرست» و «زشت» (یعنی نه مانند «ما») به کار برده اند.

علت دراززیستی شگرف زبان و شعر فارسی را در هند و غنای شگفت انگیز آن را در خلال دوران هفتصد ساله ای که مسعود سعد سلمان لاهوری را به میرزا اسدالله غالب لاهوری می پیوندند، بیگمان باید در چندین عامل جست که از آن میان می توان از گندگامی تحول در جهان آن دوران، همجواری جغرافیایی ایران و هند، برخوردهای مدام میان شاعران و گویندگان ایران و هند، و پشتیبانیهای سخاوتمندانه در بارهای هند از زبان و شعر فارسی یاد کرد. و از این قیاس می خواهیم این نتیجه را بگیریم که پژوهش-های آینده در زمینه زبان شعر فارسی در هند را باید براساس «نوع شناسی»^{۱۳} فرهنگ قومی هندیان فارسی زبان بنا نهاد.

باری، سرانجام در دوران و در دربار اورنگ زیب عالمگیر است که تنش های درونی ناشی از دوگانگی احساس قومی شاعران فارسی سرای هند در برابر شاعران ایران دست کم با سه تنش بیرونی دیگر درهم می آمیزد و زبان شعر فارسی هند را تا سرحد پاشیدگی از درون دستخوش کشاکش می کند. نخست در این زمان، که آخر کار صفویان در ایران است، فضای فرهنگی و مذهبی حاکم بر دربار ایران فضایی یکسره شیعی است آنهم از نابردبارترین نوع آن. حال آنکه بر دربارهای هند عموماً فضایی چند دینی حاکم است. «آیین الاهی» اکبر، که به راهنمایی و با شرکت شیخ ابوالفضل دکنی تدوین شده بود، آمیزه ای بود از دینهای بودایی و زرتشتی و اسلام که در آن جایگاهی خاص به پرستش آتش داده شده بود. اکبر این آیین را برای ایجاد وحدت فکری میان مسلمانان و هندوان سودمند می دانست و شاعران در بار خود را بر می-انگیخت تا همان مضامین را در قالب اشعار خود تبلیغ کنند. اما، نواده او، اورنگ زیب، مسلمانی متعصب بود که دختر خود زیب النسای مخفی را کشت به جرم آنکه در اشعارش چنین آمیزه ای عرضه می کرد، و، مثلاً، معبود را به صورت معشوقی زیبا می دید و می ستود. بی گمان، در تحلیل تاریخی سرگذشت شعر فارسی در هند دوگانگی فضای ذهنی حاکم بر شاعران فارسی سرای ایران و هند از عواملی است که باید در مضامین شعر پی جویی شود و نقش آن در فرایند زوال شعر فارسی در هند در نظر گرفته شود. از سوی دیگر، اختلاف فضای زبانی حاکم بر ذهن شاعران ایرانی و فارسی سرایان

هندی به جدال های قلمی و لفظی بسیاری انجامد، که نمونه ای از آن را خواهیم دید. بدرستی نمی دانیم که بیرون از دربارها و دیوان های هند نفوذ زبان فارسی تا چه اندازه بوده است. چه بسا بتوان گفت که پژوهشگران معاصر ایران در این باره سخن به گزاف گفته اند. هنگامی که بهار می گوید، «در آن عهد زبان فارسی در هند زبان علمی و مترقی و دلیل شرافت و فضل و عزت محسوب می شد،»^{۱۴} یا صفا دربارهٔ نفوذ فارسی در هند عهد گورکانیان می گوید که این زبان «در میان رده های گوناگون از مردم آن سرزمین رسوخ»^{۱۵} داشته، این سخنان را خالی از گزافگویی های ناشی از عرق ملی نمی توان دانست. زیرا مسلم است که در دربارها و در میان درباریان و دیوانیان هند چند-زبانی رایج بوده است، و این خود در شکل گیری تنش میان شاعران فارسی گوی هند و شاعران ایران اثر داشته است.

و سرانجام، موضوع انگیزه های مادی در کار شعر و شاعری موضوعی است که پژوهشگران روزگار ما در نظر نگرفته اند؛ برخی به این دلیل که شعر و شاعری را همواره کار معنوی و والایی می شمارند که با عبارت هایی همچون «فضل و هنر»، «ادب و فضل»، و جز اینها بیان می شود؛ و برخی به این دلیل که شاعر را در سمت و سوی «مردم» می خواهند و می بینند. می دانیم که شوق سفر هند و زیستن در امن و عیش در بارهای آن سرزمین، درست در همان زمانی که صفویان به دلیل سختگیری های مذهبی خویش شعر غیرمذهبی را نمی پسندیدند و شاعران را از خود می راندند، تا بدانجا رسیده بود که خود به مضمونی در شعر فارسی بدل شده بود. شواهد بسیار از این ماجرا در دست است که به ارائه سه نمونه از آن بسنده می کنیم:

خَبَدَا هِنْد، كِهْبَه حَاجَات!

خاصه یارانِ عاقبت جورا

هر که شد مستطیع فضل و هنر

رفتنِ هند واجب است اورا (قیاض)

بیا ساقی، از احتیاجم برآر!

وزین کشوری رواجم برآر!

به هندم رسان، خوش در آن مرز و بوم

به ویرانه تا کی نشینم چوبوم؟ (صفی صفاهانی)

هند را چون نستایم که در این خاک سیاه

جامهٔ شهرت من شعلهٔ رعنائی یافت.^{۱۶} (صائب)

در این نمونه ها، چنانکه می بینیم، شاعران آشکارا به رفع نیاز، ثروت اندوزی، و نام-

آوری همچون انگیزه های طبیعی سفر به هند اشاره کرده اند. بنابراین، باید نقش این انگیزه و رقابت ناشی از همزیستی شاعران هندی فارسی سرا و شاعران ایرانی در دربارهای هند را در افزایش کشاکش بر سر زبان شعر فارسی در دوران پیش از استعمار انگلیس شناخت، و در پیدایش آنچه تا به حال به زبان استعاری بیان کرده اند - مانند «تموزی زودگذر در دل خزان» یا تفاوت میان «جنگل رنگارنگ خزانی با درختان بهاری» - دخالت داد.

خلاصه آنکه، زبان شعر فارسی هند در دوران سلطنت اورنگ زیب، یعنی اوایل قرن هجدهم میلادی، ویژگی هایی داشته است که از دیدگاه امروزی ما آغاز فرایند زوال این سنت ادبی به شمار می رود. این، اما، نگرشی است بیرونی و واپس نگر. یعنی، چون می دانیم که شعر فارسی از شبه قاره هند برافزوده است، نشانه های زوال را در آن می جویم و می یابیم. برخورد درونی آنست که با توجه به عوامل مؤثر آفرینش ادبی، چه عوامل مادی و ملموس همچون جست و جوی بازاری برای عرضه کالای شعر و محیطی برای فراغت و زیستن در امن و امان حمایت دربار یا دیگر قدرتمندان، چه عوامل روانی - اجتماعی - فرهنگی همچون قرار گرفتن در فضاهای فرهنگی و زبانی خاص که در محتوای عاطفی و اندیشگی شعر و نیز شیوه های بلاغی و ادبی مؤثرند، سیر زبان و فرهنگ شعری را بر پایه آن شناخت تعلیل کنیم. اکنون به اختصار به نمونه ای از اینگونه برخورد می پردازیم:

داد سخن نام کتابی است که شاعر و منتقدی از هندیان فارسی سرا به نام سراج الدین علی خان آرزو (مرگ ۱۱۶۹ هـ/ ۱۷۵۵ م) در اواخر زندگی خود نوشته است. ۱۷ موضوع این کتاب حکمیت نویسنده شاعر و شعر شناس است میان سه شعر از سه شاعر فارسی - گوی کامابیش همزمان، که در حدود صد سال پیش از نویسنده می زیسته اند، به نام - های قدسی مشهدی (مرگ ۱۰۵۶ هجری)، شیدا فتحپوری (مرگ ۱۰۴۲ هجری) و منیر لاهوری (مرگ ۱۰۵۴ هجری). قضیه از این قرار است که، به گفته مصحح کتاب، قدسی قصیده ای در منقبت امام هشتم شیعیان سروده بوده است. شیدا، که در شعر قدسی کم و کاستیهای لفظی و مفهومی می دیده، قصیده دیگری به همان وزن و قافیه می سازد و در آن قصیده قدسی را مورد انتقاد قرار می دهد و آن نقص ها را می نمایاند. منیر لاهوری، پس از آنکه هر دو قصیده را می خواند، قصیده سومی، باز در همان وزن و قافیه، می سازد و در آن نظر خود را در جدال ادبی میان دو شاعر بیان می کند. سرانجام، آرزو داد سخن را به نثر می نویسد و در آن زبان قصیده های هر سه شاعر را تجزیه و تحلیل می -

کند و طی محاکمه ای در قالب یک کتاب حسنها و کم و کاستیهای شعرهای آن سه تن را برمی شمارد.

مصحح این متن گرانبها، سید محمد اکرم، استاد خاورشناسی دانشگاه پنجاب و لاهور، در پیشگفتاری که بر متن کتاب افزوده، در بخشی زیر عنوان «تحلیل داد سخن» دورنمایی از برخوردهای ادبی میان شاعران ایرانی و شاعران غیرایرانی فارسی سرا ترسیم می‌کند و می‌کوشد به گرانبگاه این برخورد برسد، یعنی پاسخ به این پرسش که: «آیا یک نفر غیر ایرانی در نتیجه تحصیل دانش و فضل فارسی و مهارت در شعر می‌تواند در مقابل ایرانی‌ها ادعای شعرگویی و شعرشناسی بکند یا نمی‌تواند؟» وی می‌گوید:

این بحث در تاریخ ادبیات فارسی تازه نیست، بلکه معلوم می‌شود که در قرن‌های هفتم و هشتم هجری، هنگامی که دهلی مرکز سلطنت خلیجان (۶۸۹ تا ۷۲۰ هـ) و تغلقان (۷۲۰-۸۱۵ هـ) قرار گرفت، در آنجا مجمعی از شعرا و فضلا که از ایران و توران آمده بودند تشکیل یافت. در این مجمع علمی سخنوران فارسی‌گوی شبه قاره پاکستان و هند نیز قدرت زبان و ادب خود را چه در نظم و چه در نثر نشان می‌دادند، چنان که شعرای بلند پایه فارسی‌گوی هندی الاصل مانند امیر خسرو دهلوی (متوفی ۷۲۵ هـ)، حسن دهلوی (متوفی ۸۳۷ هـ)، شهاب مهمره (شاعر دوره خلجی)، مولانا مطهر، حمید قلندر و ظهیر دهلوی (شعرای دوره تغلق) موجود بودند و در مقابل شعرای مستند ایرانی در غزل و قصیده و مثنوی سرایی به هیچ وجه کم رتبه و ضعیف نبودند. (ص بیست و شش)

و اما علت اصلی این برخورد میان «شاعران بلند پایه فارسی‌گوی هندی الاصل» و «شاعران مستند ایرانی» بیشتر این بوده است که در شعر شاعران هندی «در بعضی موارد روزمره و محاوره هندی نیز به چشم می‌خورد» (ص بیست و شش)، و شاعران هند، کسانی چون ابوالفرج رونی، مسعود سعد سلمان، و امیر خسرو دهلوی «آمیزش روزمره و محاوره محلی را در شعر فارسی، البته در موارد مناسب و بسیار محدود، مستحسن می‌دانستند.» (ص بیست و هفت) و این بود و بود تا دوره اکبر و جهانگیر که از یک سو شاهد فزونی بسیار شاعران فارسی‌گوی در هند هستیم، و از سوی دیگر، به دلایلی که در بالا بر شمردیم، شاعران ایران به دربارهای هند کشانده می‌شوند. در این دوران و به دلیل این همزیستی دو گرایش متفاوت در یک فضای ادبی و شعری واحد قرار گرفت، و تنش میان دو سیستم زبانی شعر در ایران و در هند شدت یافت. به گفته اکرم:

شعرای ایرانی که فارسی زبان بودند در سَنَد قرار دادن کلام شعرای هند تردید داشتند. از طرف دیگر، شعرای هندی که خود را متخصص و زبان‌شناس فارسی می‌دانستند به اشعار شعرای ایرانی اعتراضات شروع کردند و نقایص و معایب کلام آن‌ها را نشان دادند،

چنانکه در دوره شاهجهان از کارنامه منیر بر می آید، این برخورد ادبی به اوج رسیده بود (ص سی).

این «برخورد ادبی» هم اساسی جز رقابت این دو گروه شاعر بر سر نزدیکی با درباریان و قدرتمندان نداشته است، چنانکه منیر لاهوری در کارنامه منیر مواردی چند از نقایص اشعار عرفی شیرازی و طالب آملی و زلالی خوانساری و ظهوری ترشیزی را نشان می دهد و می افزاید که «مخالفان در نتیجه اثر و نفوذ خاص خود در دربارها به نشر این عقیده کوشیده و این فکر خام را عام کرده اند که تنها ایرانی بودن شرط کافی است تا کسی شاعر بلند پایه و معتبر شناخته گردد.» (ص سی) از سوی دیگر، طالب در باره شعر خاقانی می گوید: «از این قسم شعر در هندوستان تنها به درس می خوانند، من به ناخن پا می نویسم.» (ص سی و سی و یک) و منیر پاسخ می دهد: «شعرگویی دیگر و شعر فهمی دیگر» (ص سی و یک) و هم او در شکایت از روزگار خویش می گوید: «اگر فارسی صدجا در فارسی غلط کند در سخن او سخن نمی کنند، و هندی اگر همه چون تیغ هندی جوهر ذاتی را آشکار سازد دم از تحسین نمی زنند.» (ص سی و دو)

فرهنگ شعریِ اواخر گورکانیان را، که در تاریخ ادبیات فارسی دوران زوال شعر فارسی در هند شمرده شده، باید در متن چنین کشاکش ریشه دار و گسترده قومی درک کرد. در این مفهوم می توان شاعران ایران را پاسدار فرهنگ قدیم و جافتاده شعر فارسی شمرد و هندیان را نوآورانی که کمابیش، و هر یک به گونه ای، عناصری از فرهنگ زنده زمان و محیط خود را در شعر خویش به کار می گرفته و زیر نفوذ زبان یا زبان هایی که، خارج از مقال شعری، به آن سخن می گفته و با آن نیازهای زندگی خود را بر می آورده- اند، دگرگونی هایی را به زبان شعر فارسی خود راه می داده اند. طبیعی است که این ویژگی های زبان و فرهنگ محلی که از خارج از سیستم زبانی شعر فارسی وارد آن می- شد کسانی را که خود را در مرکز آن سیستم می بینند و یا آن سیستم را از آن خود می دانند به مقاومت بر می انگیزد. آنچه از نظریک گروه از این دو گروه قومی تحوّل طبیعی و بایسته زبان جلوه می کند، در نظر گروه دیگر انحرافی می نماید از اصالت زبان؛ و آنچه در چشم گروه دوم زیبایی و اصالت جلوه می کند، در چشم گروه دیگر کهنه و نا آشنا می نماید. به ارزیابی یان مارک (Jan Marek) از فرایند «انحطاط» شعر فارسی در هند توجه کنیم:

ادبیات روبه انحطاط می رفت. افکار جدیدی در کار نبود. توسعه استادانه فرم، که در برگیرنده تمامی موضوعات تکراری سنتی بود، در درجه نخست اهمیت قرار گرفت.

شاعران خود را در کار شعرپردازی (poetising) غرق می کردند، و این کار خود هدفی شده بود. و برای این کار به انواع کتاب های آموزش شعر و شاعری و فرهنگ های لغت نیاز بود. مثلاً، نظام الدین خان فائق (مرگ ۱۱۶۵ هـ / ۱۷۵۱ م) مثنوی مرآت الحسن را نوشت، که دربرگیرنده شرح مفصلی است از معشوق از سر تا به پا، درست به آن صورت که شیوه ادبی هند بود.^{۱۸}

حس ادبی مارک بسیار نافذ است. از نظر سیستمیک رابطه ای مستقیم وجود دارد میان رواج آثاری برای آموزش هنری در فرهنگی مشخص و تنش های درونی آن هنر در عمل. نه تنها مرآت الحسن بلکه فرهنگ آندراج، یعنی بزرگترین فرهنگ زبان فارسی تا آن روزگار، نیز از آثار این دوره است. وفور انواع کتاب ها در فن شعر و شاعری، تذکره های بی شمار شاعران گذشته و حال، و انواع شکل های فرعی شعر مانند لغز و ماده - تاریخ و ضرب المثل و غیره را می توان بر پایه همین نوع نگرش تبیین کرد. اما این نظر نیز، مانند نظریات و دیگران با توجه به حقیقت تاریخی پایان کار شعر فارسی در هند شکل گرفته که دورانی را به نام «دوره انحطاط» می بیند، یعنی نگرشی از بیرون، و نه بر مبنای تحلیل گرایش ها و روش های موجود در متن و بطن آن فرهنگ شعری و بازتاب آن در واژگان و مفاهیم و اسباب و صور شعر.

به داد سخن باز گردیم. علی اکبر خان آرزو در ابتدای کتاب خود می گوید که این کتاب را در پیری و پس از گذراندن عمری در شعر و شاعری و پس از آنکه اشعاری شمار سروده و کتاب ها و رسایل بسیار در فن شاعری نوشته، می نگارد. آنگاه می گوید، با توجه به کاری که در پیش دارد، یعنی داوری منظوم در کار دو شاعر هندی، یعنی شیدا و منیر درباره قصیده یک شاعر ایرانی، یعنی قدسی، حق آن می بود که او نیز سنت را نگاه داشته نظر خود را در قصیده ای بیان می کرد، اما از آنجا که «قید وزن و قافیه کنده پای رسایی بیان معانی است» (ص ۲)، داد سخن را به نثر می نگارد. او پیش از شروع سخن سه «مقدمه مفید» می آورد. در مقدمه نخست، سخن از روزمره است، یعنی کار برد واژگان و ترکیبات زبانی و شیوه های بیانی رایج در خارج از زبان مرسوم شعری در شعر. آرزو نمونه هایی از اینگونه کار بردها را در زبان شاعران ایرانی نیز نشان می دهد. آنگاه حضور اینگونه کار بردها را با دو مفهوم «تصرف» و «غلط» چنین بیان می کند:

اگر کسی پرسد که تفرقه در تصرف اهل زبان، که توبدان قایلی، و غلط اهل زبان چیست؟ گویم دریافت این معنی خیلی مشکل است و آن را تتبع بسیار و به غایت ذهن سلیم می باید. چه تصرف آن است که صاحب کمالی که بر پایه استادی رسیده باشد

تغییری در لفظ یا در معنی بدهد و دیگران آن را قبول دارند، و از این است اختلاف مصطلحات و مستعملات شعرای متقدم و متأخر با هم و اگر قبول ندارند خود به مرتبه بی رسیده باشد که پایه او از قبول و عدم قبول دیگران بالاتر بود. و غلط به خلاف آن است.

(ص ۶)

می بینیم که آرزو تحول در زبان شعر را یکسره به کار شاعران بزرگی نسبت می دهد که مقامشان فراتر از قبول ورد دیگران است. و اگر چه حقیقت سیر زبان در زمان را درک می کند و از اختلاف کاربردهای زبانی در شعر شاعران متقدم و متأخر سخن می گوید، ولی در نهایت حکمیت میان نوآوری (یا تصرف) و انحراف (یا غلط) را به «تبع ذهن سلیم» می سپارد که یکسره ذهنی و فردی است.

آرزو در مقدمه دوم خود قیاسی می کند میان تصرف ایرانیان در واژگان عربی و مفاهیم و تصرف شاعران و فارسی نویسان هند در زبان فارسی. او البته می پذیرد که فرق اساسی میان این دو آن است که ایرانیان با نسبت دادن مفاهیم جدید به واژگان عربی موجود در زبان خویش، در حقیقت در زبان فارسی تصرف کرده اند نه در عربی. اما می گوید که هندیان نیز «به سبب توغل و کثرت ورزش گویا داخل زمره فارسیان شده اند.» (ص ۸) پس تصرفات صاحب قدرت‌ان هند در زبان فارسی روا است. و در همین عبارت نشان می دهد که شاعران هند را به خودی خود فارسی زبان نمی توان انگاشت. و تنها ممارست و پیگیری در کاربرد زبان فارسی در شعر است که اینان را «گویا داخل زمره فارسیان» درآورده است. در اینجا آرزو درباره سرایندگانی سخن می گوید که به زبانی شعر می گویند و به زبان دیگری نیازهای روزمره خود را برمی آورند. و اثر چنین وضعی در زبان شعر از پدیده هایی است که کمتر درباره آن پژوهش شده است، ولی شناخت بیشتری از آن می تواند روشنگر گوشه های تاریک و مهمی از کاربردهای زبانی شعر می گویند و به زبان دیگری نیازهای روزمره خود را برمی آورند. و اثر چنین حاشیه ای فرهنگ فارسی زبان باشد. اینجا می خواهم به یک نکته اشاره کنم، و آن اینکه بخش بزرگی از آنچه به نظر ما امروزیان دشوار فهمی شعر سبک هندی می آید، و آن را از پیچیدگیهای کلامی و تجریدهای مفهومی سرشار می کند، مربوط به همین دوزبانه بودن آن شاعران است. بدین معنا که در زبان شعر ایشان اشیاء، مفاهیم، و ساختارهایی حضور دارند که او در جهان پیرامون خویش نمی بیند و یا در زبان روزمره خویش به گونه دیگری می بینند. به دیگر سخن، بسیاری از صور و اسباب شعر ایشان در جهان خارج مانند و بدیل ملموسی ندارند، و شاعر نمی تواند با نگرش به جهان خارج،

تصاویر شعری خود را از آنچه میراث ادبی در اختیار او نهاده محسوس تر کند. آیا شاعر فارسی‌گوی هندی درکی از شکل و شمایل و آوای بلبل و یا منظرهٔ باغی که این پرنده در آن نغمه سرایی می‌کند یا فضای خارجی (درجهٔ حرارت، احساس حضور بهار، آرایش گلبوته‌ها در باغ) دارد، و اگر دارد این درک را چگونه با درک شاعر خراسانی یا شیرازی می‌توان سنجد؟ با احساس غریزی عمیقی از این رابطه است که آرزو در پایان مقدمهٔ نخست به شعر مُلَمَّع فارسی و هندی (که هندیان فارسی زبان آن را «شعر ریخته» می‌نامیده‌اند)، که در هند پدید آمده، اشاره می‌کند و می‌گوید که آنگونه شعر «غالباً به طریق شعر فارسی» (ص ۷) است. به دیگر سخن، در هرگونه آمیزه‌ای از این دو زبان، شیوه‌های بیان و معنا آفرینی در فرهنگ غالب، خود را به ذهن شاعر تحمیل می‌کند.

مقدمهٔ سوم آرزو بحثی است در آنچه در فرهنگ ادبی-اجتماعی امروز می‌توان نُخبه-گرایی در شناخت تحلیل شعر نامید،^{۱۹} یعنی تفاوت درک عوام و خواص از شعر. او می‌گوید، عوام و خواص هر دو درکی عام از زبان شعر در سنت ادبی خود دارند که اساساً موروثی است و از راه آموزش به دست می‌آید. او بر این اساس تفاخر ایرانیان را رد می‌کند که چون فارسی زبان ایشان است، پس معیار سنجش زبان شعر فارسی تنها پسند ایشان می‌تواند بود، و روایت می‌کند که: «بعضی از اهل کمال هند به یکی از شعرای ایران که معاصرش بود گفته که: ما زبان شما را از فصاحتی شما آموخته‌ایم و شما از پیرزال‌های خود.» (ص ۹) درک «ملایان» یا خواص را نیز یکسان نمی‌داند، چنانکه ارباب معانی «نکات تقدّم و تأخّر و فصل و وصل و ایجاز و اطناب را می‌فهمند،» حال آنکه ارباب بیان «از غوامض تشبیه و غیره وقوف دارند، اما محسنات بدیعی را ندانند،» و بدیعیان «کمال سخن را مُتصوّر بر نکات بدیعه‌کنند و غلّو در آن نموده از فصاحت و بلاغت غافل گردند.» و گروهی که آرزو اینان را «ملایان مکتبی» می‌نامد («که در هند ناظم خوانند») توانایی‌شان در «فهم معنی است دور از فصاحت و بلاغت، موافق قیاس و رأی ایشان.» (صص ۹-۱۱) سرانجام به درک شاعران از زبان شعر می‌رسیم، که به زعم آرزو بالاترین درک است:

و دیگر فهم سخن است موافق مذاق شعرا، و آن موقوف است بر علم بند و بست و ترکیب الفاظ چیدهٔ مناسب، موافق روزمرهٔ زبان خود با زبان شاعر، و مراعات طریقی که صاحب سخن را منظور بود، خواه خیال، خواه ادبندی، خواه تمثیل، خواه غیر اینها، و دریافت این مراعات خیلی مشکل است. (ص ۱۲)

پس، به هر می از درک شعر می‌رسیم که قاعدهٔ آن عامیانه‌اند و رأس آن شاعران. در

اینجا اساس تقسیم بندی، قدرت ترکیب زبان روزمره با سنت شعری است. عامیان چون از سنت شعری چیزی نمی دانند در کشان در نازل ترین پایه است. برعکس، شاعر که بر «علم بند و بست» و «ترکیب الفاظ چیده مناسب»، از یک سو، و مراعات انواع راه هایی که صاحبان سخن شعری به صورت سنت شعری در اختیار او نهاده اند، از سوی دیگر، آگاهی دارد، در درک شعر از همه بالاتر است. با چنین سنجه ای، تمامی شاعران تمامی دوران ها در جست و جوی ترکیبی از سنت و زبان زنده پیرامون خویشند. پس کاربردهای ادبی و بلاغی شاعرانی را که زبان زنده پیرامونشان جز زبان شعرشان است باید با معیاری سنجید جز آن که برای سنجش شعر شاعران تک زبانه به کار می رود.

برخورد با مقدمه های آرزو بر کتابش اندکی دراز شد و ناگزیر برخورد با متن کتاب را به اختصار برگزارد می کنیم. حقیقت هم این است که لطایف زبانی و شعری این کتاب چندان است که وصف آن در این مختصر نمی گنجد. روش کار آرزو آن است که ابیاتی از قصیده قدسی را که شیدا یا منیر هر دو بر آنها خرده گرفته اند نقل می کند، آنگاه آن خرده گیریها را به زبان نثر باز می گوید، و سرانجام نظر خود را بر آن می افزایشد. برای روشن شدن این شیوه بدیع چند نمونه ای از اینگونه برخورد را می آوریم. مثلاً، قدسی در بیتی در وصف اسب ممدوح خود می گوید:

نوعروسی است که هرگاه کنی گرم عنان
عرقش ظاهر و پنهان ز نظر همچو حیاست

شیدا بر این بیت دو ایراد وارد کرده است. یکی آنکه، در تشبیه اسب به «نوعروس» صفت «گرم عنانی» روا نیست. دیگر آنکه، درست است که حیا خصلتی است که به چشم نمی آید، با اینهمه چون آثار آن در چهره شخص پیداست، نمی توان گفت که حیا پنهان است. او این اعتراضات را در این ابیات بیان داشته است:

«نوعروسی» ش چو گفتمی، چه کنی «گرم عنان»؟
گرمش از جلوه گری ساز گرت فهم و ذکا است
حالتی هست حیا در تن مردم پنهان
که هزاران اثر از حالش رو داده به ماست
چون حیا حالت چشم است و به چشمت نیکوست
چون نهان است حیا و عرقش چون پیداست؟

در این میان منبر اعتراض نخست شیدا را وارد و اعتراض دوم او را ناوارد دانسته و در قصیدهٔ خود خطاب به او می گوید:

فکر را پس ز پی گرم عنانی عروس
گر عنانگیر شود طبع رسای توجاست.
لیک این نکته گرفتن که چرا توسن را
از عرق ریزی تشبیه نموده به حیاست،
هست دور از تو و از طبع سخن پرور تو
گر عرقناک شود روی تو از شرم بجاست!

و بدین ترتیب، در بیت نخست نظر شیدا را درست می داند و قدسی را به خاطر عدم تناسب «عروس» با «گرم عنانی» محکوم می داند، حال آنکه در دو بیت دیگر حیا را کیفیتتی پنهانی می شمارد که «عرق» کردن یکی از آثار آن است. آنگاه آرزو ضمن وارد دانستن ایراد نخست شیدا به قدسی و بحث در ایراد دوم، می گوید که اگر قدسی بیت خود را به این صورت ساخته بود این ایرادات به او وارد نمی آمد:

نوعروسی است در آن دم که شود گرم عنان
عرقش ظاهر و پنهان ز نظر خود چو حیاست

این نمونه را از آن نظریه تفصیل آوردیم که احساسی از بافت مقال آرزو در داد سخن به دست داده باشم. در بسیاری موارد آنچه مورد اختلاف است معنای مجازی در برابر معنای حقیقی و حدود تشبیهات و استعاراتی است که شاعران بر اساس مشاهدات خود در زبان رایج در محیط یا بر اساس معانی موروث در شعر به کار می برند. آیا می توان گفت «دل در عشق است» یا باید گفت «عشق در دل است»؟ این خُرده را شیدا به قدسی گرفته است که نباید گفت «دل در عشق است» چرا که دل ظرف است و عشق مظروف. منبر، اما، این کاربرد را روا می شمارد به این دلیل که نظیر دارد. مثلاً، می گوئیم «جامه در بر است» حال آنکه از نظر منطقی باید گفت «بَر در جامه است». آیا می توان فعل دانستن را بر «ذوق» افزود، چنانکه قدسی افزوده است؟ شیدا می گوید این کاربرد روا نیست. نظر منبر این است که «ذوق دانستن» غلط محض نیست، چرا که از سویی دانستن به معنای علم است و علم را بر هر چیز می توان اطلاق کرد. ولی اینگونه کاربرد مهجور شده و از دهان ها افتاده است. پس بهتر آن است که شاعران آن را به کار نبرند. آرزو این کاربرد را روا دانسته، چرا که «بعضی از ارباب تحقیق هند نوشته اند که نسبت داند به سوی ذوق بعید نیست.» (ص ۳۴) و شواهدی را عرفی و جامی و

جلال اسیرنیز می آورد، و بعد می گوید که «اعتراض شیدا از جهت محاوره است»، چنانکه، مثلاً، با آنکه «عهد» و «قرار» مترادفند، ولی «عهد گسل گویند و قرار گسیل نگویند.» (ص ۳۴)

آرزو در پایان کتاب خود ضمن بحثی در باب تفاوت میان شاعری و شعر فهمی و شعر شناسی، و نیز در باب لزوم «تتبع کلام استانده و صحبت اهل زبان»، به این نتیجه می رسد که «قول صاحب تتبع... سند است، گواز غیر ملک بود»، (ص ۶۴) و به این دلیل است که در مقوله عربی دانی «قول جوهری صاحب صحاح، که از فاراب ترکستان است، و حرف مجدالدین صاحب قاموس، که از فیروزآباد شیراز است، سند است.» (ص ۶۴) آخرین جمله کتاب چنین است:

پس به وضوح پیوست که غیرایرانی و تورانی اگر تتبع به کمال داشته و صحبت صاحبان محاوره نموده باشد، قول او سند است. اما به این مرتبه رسیدن مشقت تمام می خواهد، الی ماشاء الله. (ص ۶۴)

تنشی را که در کتاب دادسخن دیده می شود شاید نتوان از نمونه های محدودی که اینجا آوردیم حس کرد. سخن، اما، برسر این است که در این دوران تنش های بیرونی و درونی بسیار زبان شعر فارسی را در شبه قاره هند دربر گرفته بود، چنانکه شاعران فارسی-سرای هند را با شاعران ایرانی - که بیش از هر دوران دیگری در این زمان به شبه قاره سرازیر شده بودند - کمتر همخوانی فکری و دینی و زبانی و ادبی باقی مانده بود. آنچه بود ایراد بود و اعتراض و فخر فروشیهای قومی و شخصی در کار شعر و شاعری. آنچه را که پژوهشگران معاصر در زبان شعر فارسی در هند عصر گورکانی دیده و اغلب به «رنگهای خزانگی» یا «تموز زودگذر در دل زمستان» تعبیر کرده اند، چیزی جز بازتاب این دوگانگی ها در متون شعری آن دوران نیست.

و این همه درست زمانی به اوج خود رسید که انگلیسیان رفته-رفته نفوذ خود را در شبه قاره هند گسترش می دادند و سرانجام به مستعمره خود بدل کردند.

در قرن نوزدهم با رسمی شدن روابط استعماری، کارگزاران استعمار انگلیس خود را موظف می دیدند تا انسان هندی را «متمدن» و در صورت امکان «مسیحی» کنند. در دهه های نخست این قرن شاهد جدالی بزرگ هستیم در انگلستان میان انگلیسیان طرفدار حفظ فرهنگ و زبان های بومی هند و هواداران ترویج زبان انگلیسی. سرانجام، دولت انگلستان داوری در این قضیه را به تامس ماکولی سپرد، و او در حکم همه جانبه ای که صادر کرد، به شدت از ترویج زبان انگلیسی و دانش های غربی در سرزمین هند

حمایت کرد.^{۲۰} و بدین ترتیب، آنچه در طول سه نسل به صورتی غیررسمی اجرامی شد، جنبهٔ رسمی به خود گرفت و زبان انگلیسی زبان رسمی آموزش و پرورش، قضا، و دیوان‌های هند گردید، و زوال کمابیش ناگزیر زبان فارسی در هند به حقیقتی تاریخی بدل گردید.

از این به بعد هندیان زبان فارسی را تنها به دلیل آنکه آن را بخشی از سنت فرهنگی بومی خود می‌دانستند می‌آموختند و می‌آموزاندند. و از همین زمان است نیز که رفته - رفته، با آشنایی تدریجی ایرانیان با روابط استعماری دولت بریتانیا با هند، غمخواری برای سرنوشت زبان فارسی در هند بخشی از مقال دوران بیداری ایرانیان شد. در این صد و پنجاه سالی که از پایان رسمی کار زبان فارسی در هند می‌گذرد، نسل‌ها و افراد بسیاری در کار این زوال درس عبرتی دیده‌اند که خود را به آگاهانیدن همروزگاران خویش از آن موظف می‌دانند.^{۲۱} از هندیان میانهٔ قرن نوزدهم تا کارگزاران فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، کسان بسیاری در سوگ زبان فارسی در هند آه از نهاد برآورده یا اشک ریخته‌اند. بعضی از اینان حتی به فکر چاره‌اندیشی نیز افتاده و از دولت ایران خواسته‌اند، با حمایت‌های خود «قند پارسی» را دوباره به «بنگاله» ببرد.^{۲۲}

پیش از پایان دادن به این بحث بد نیست نمونه‌ای از برخورد دریغ‌آمیز ایرانیان و ایران‌دوستان را در این مورد که به حدود صد سالی پیش مربوط می‌شود، ارائه دهیم. کتاب مکالمهٔ سیاح ایرانی با شخص هندی متنی است که در سال‌های آخر قرن نوزدهم یا نخستین سال‌های قرن بیستم نوشته شده و در هند به چاپ رسیده است.^{۲۳} این کتاب، که نام مؤلف آن دانسته نیست، چنانکه از نامش برمی‌آید، گویا تحریری است از گفت و گوهای میان یک جهانگرد ایرانی در هند با یک هندی علاقمند به اوضاع ایران. نویسنده در آغاز کتاب خود، زیر عنوان «استرحام مخصوص» دلیل نگارش کتاب را «تهدیب اخلاق ملل و تذهیب حال امم و تکمیل نقایص مملکت» شمرده است.

در یکی از فصلها دامنهٔ سخن به وضع عمومی زبان فارسی کشیده می‌شود و به ورود واژگان خارجی در آن و انحطاط این زبان در نزد خود ایرانیان و فقدان فرهنگ لغت جامعی که با آن بتوان زبان زندهٔ فارسی را آموخت، و هندی اضافه می‌کند که به رغم تلاش‌های دولت انگلستان، هندیان «به جهت محبت قلبی و بستگی عملی و ادبی که به این زبان شیرین داشته و دارند تا کنون در تعلیم زبان فارسی ساعی بوده‌اند،» به گونه‌ای که آن را «ناچار دولت انگلیس جزو تعلیمات عمومی مدارس هندوستان قرار داده است.» (ص ۲۳) با اینهمه، روند ناگزیر گرایش هندیان را به زبان انگلیسی، که از

قرنی پیش آغاز شده و در این دوران به اوج رسیده است، نادیده نمی توان گرفت. شخص هندی در ادامه سخن خود می گوید:

البته یک نکته در این ایام هندیان را مجبور به تعلیم انگلیسی و ترک فارسی نموده، و آن نکته همانا ترقی علوم و معراج فنون در زبان انگلیسی و عکس آن در فارسی می باشد. صاحبان فنون و شاکیان علوم در هند به اقتضای وقت و احتیاج زمان مجبور در جلب علوم و فنون مقتضیه ای شده اند، و آن علوم در زبان فارسی یافت نمی شود و در لغت انگلیسی به درجه اکمل و اتم موجود است. اگر اداره معارف ایران در کمال عجلت سعی در ترجمه تمام علوم به زبان فارسی ننماید یک مرتبه این زبان شیرین (که ام اللسنه اش باید گفت) از میان سیصد میلیون نفوس هندیه معدوم و منسوخ خواهد گردید! تا کنون که زبان فارسی در هند باقی مانده بواسطه آن بود که فارسی را اهل هند زبان دولتی و علمی قرار داده بودند. حال که سلب این دو حیثیت بزرگ از این لغت شده و تعلق تجارتی هندیان هم با اهالی ایران باقی نمانده و رقیبی مانند زبان انگلیسی در مقابل دارد، ناچار معدوم خواهد شد و هندیان فارسی خواه نوحه گر زبان شیرین فارسی خواهند گردید، و ایرانیان را کک نخواهد گزید؛ چه، شعوری که ملتفت شوند اثر زبان را در عوالم ملک و ملت ندارند. (ص

(۲۴

در چند و چون این گفتار، البته، سخن بسیار می توان گفت. خطاهای تاریخی و دخالت ایدئولوژی نویسنده کتاب را (که بی گمان از ایرانیان منور الفکر دوران خود بوده است) در آن آشکارا می توان دید. مثلاً، تداوم زبان فارسی را در شبه قاره هند به این مربوط دانستن که اهل هند این زبان را زبان دولتی و علمی قرار داده بودند یکسره درست نیست، چرا که نقش شعر فارسی را در این تداوم تاریخی نادیده می گیرد. از سوی دیگر، از این متن چنین بر می آید که دیگر سخن بر سر «شاعران ایرانی» و «شاعران هندی» نیست، بلکه سخن از هندیانی است که، به هر دلیل، خواستار تداوم و شاید گسترش زبان فارسی در برابر زبان انگلیسی هستند. اینان لابد زبان فارسی را بخشی از میراث قومی خود می شمارند، و آن را در رویارویی با عنصری خارجی، که زبان انگلیسی و فرهنگ انگلیسی زبان و احساس هویتی جدید در میان هندیان باشد، پیروزمند می خواهند.

موضوع دیگری که در مورد این گونه برخورد با وضع زبان فارسی در هند اهمیت دارد، آن است که شخص هندی نیز ایرانیان را مسئول احساس شکستی نزدیک می داند که زبان فارسی از زبان انگلیسی خواهد خورد، و در نتیجه آن از شبه قاره هند محو خواهد گردید. به دیگر سخن، این شخص نیز گوهر احساس ایرانیان را به زبان فارسی — که

همواره آن را متعلق به خود می‌شمرده و دیگرانی از افغان و تاجیک و هندی را به دلیل کاربرد آن وامدار خویش می‌شمرده‌اند — از آن خود کرده است. اینکه هندیان قرن نوزدهم چگونه حالتی نسبت به زبان و شعر فارسی داشتند از دیگر زمینه‌هایی است که نیاز به پژوهش بیشتری دارد. آیا برآستی این سنت ادبی را بخشی از گذشتهٔ خویش می‌دیده‌اند یا آن را نیز عنصری خارجی می‌انگاشته‌اند که در زمانهٔ دیگری به همان صورتی به سرزمین آنان راه یافته که امروز زبان انگلیسی در آن رخنه می‌کند؟

باری، موضوع رواج زبان فارسی در سرزمین هند و روال آن را از نو باید اندیشید. در این زمینه نیز مانند زمینه‌های پژوهشی دیگر، بسیاری از دانسته‌های امروزین ما چیزی جز انگاره‌هایی نیستند که با گرایش‌های ایدئولوژیک نسل‌های سازندهٔ آنها درآمیخته است. تحلیل تاریخی بیش از هر چیز به معنای بازنگریستی است پرسشگرانه به این مفروضات و آن گرایش‌های ایدئولوژیک و بازگشتی بی‌واسطه به متونی که این مقوله را در درازنای قرن‌ها شکل داده‌اند. از خلال گفت‌وگوها و کشمکش‌های آدمیان در هر عصر و نسلی است که می‌توان به برداشت خود اینان از هویت اجتماعی و قومی خویش رسید. و تنها بر مبنای چنین برداشتی است که می‌توان، بی‌واسطهٔ پژوهشگران پیشین، به دریافتی مستقل از نمودهای اجتماعی مشخص همچون زبان و شعر و زبان شعر در فرهنگی معین دست یافت.

پانویس‌ها:

۱. محمد تقی بهار، سبک‌شناسی، تهران، ۱۳۳۷، جلد سوم، ص ۲۵۷.
۲. ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳، جلد دهم، ص ۴۶.
۳. علیرضا نقوی، تذکره نویسی فارسی در هند و پاکستان، تهران، ۱۳۴۷، صص ۱۹۸-۹۹.
۴. محمد تقی بهار، دیوان، تهران، ۱۳۴۴، جلد اول، ص ۷۷۷.
۵. نقل شده در

Annamarie Schimmel, "Persian Poetry in the Indo-Pakistani Subcontinent," in Ehsan Yarshater, Ed., *Persian Literature*, Bibliotheca Persica, 1988, pp. 405-421.

عبارتی که در اینجا از هرمان اته نقل شده "The Indian Summer of Persian Poetry"

است که بخش نخست آن اصطلاحی است که در زبان انگلیسی به معنای روزهای گرم در فصل های سرد همچون خزان یا زمستان، ترجمه من به تقریب این مفهوم را می رساند.

۶. همانجا، ص ۴۱۲، ترجمه این گفته و دیگر قول های نقل شده در این مقاله از من است.

۷. برای بحث جامعی درباره سبک هندی، نگاه کنید به مقاله دکتر احسان یارشاطر در مرجع بالا

زیر عنوان "The Indian Style: Progress or Decline"

۸. نگاه کنید به ماخذ زیر: Surendra Prasad Sinha, *English in India*, Janaki Prakashan, Patna, 1978, p. 5-

پژوهش در ویژگی های زبان Patna ، و به ویژه سهم زبان فارسی در تکوین و ساختار دستوری وازگان آن از ضرورت های تحقیق در نقش زبان فارسی در ادبیات کلاسیک هند است.

۹. پرویز ناتل خانلری، «تقریظ»، در تذکره نویسی فارسی در هند و پاکستان، همان، ص پانزده.

۱۰. تقوی، همان، ص ۵۶.

۱۱. صفا، همان، صص ۴۸۴-۸۵.

12. "Persian Poetry..." *ibid*, p. 405.

۱۳. این اصطلاح را به عنوان معادل typology بپذیرید. برای توضیح اضافه کنم که پژوهشگران معاصر ادبیات فارسی زبان هند را «نوعاً» بخشی از ادبیات ایران شمرده، و نهفته یا آشکار در همین چارچوب از آن سخن گفته اند، وگرنه، مثلاً، این مقوله را در «تاریخ ادبیات در ایران» جایی نیست.

۱۴. بهار، همان، ص ۲۵۷.

۱۵. صفا، همان، ص ۴۸۴.

۱۶. صفا، همان، صص ۴۸۷-۴۹۲.

۱۷. سراج الدین علی خان آرزو، داد سخن، تصحیح سیداحمد اکرم، از انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران در پاکستان، راولپندی، ۱۳۵۲. مراجعات بعدی به این کتاب، که با شماره صفحه مشخص شده است، به همین متن است. آشنایی با این متن ارزنده را مرهون دوست عزیزم دکتر محمد توکلی ترقی هستم، و در همین جا از او سپاسگزاری می کنم.

18. Jan Rypka, *History of Iranian Literature*, Dordrecht-Holland, D. Reidel Publishing Company, 1968, p. 730.

۱۹. در زبان آرزو حتی میان «شعر فهمی» و «شعر شناسی» نیز تفاوت هایی قایل می شده اند، چنانکه خود او در پایان کتاب بیتی از شیدا شاهد می آورد، و آن این است:

گر نیم شاعر، خود شعر توانم فهمید
شعر گفتن ز شما شعر شناسی از ماست

و بعد اعتراض ملا صهبایی را به آن که متضمن این پرسش است که «سند شعر شناسی چیست و چگونه به دست می آید؟»:

راست گویی که نیم شاعر و باشی چوبه فرض
گفتن شعر به جا شعر شناسی بی جاست
شعر فهمی شده مشهور به نزد فضلا
هم تو خود گو سندی شعر شناسی به کجاست
۲۰. به این کتاب ها مراجعه کنید:

- Thomas B. Macanlay, *Minutes on Education in India*, Calcutta, 1862.
- Boman-Behram, *Educational Controversies in India*, Bombay, 1943.
- Nurullah, Syed & Naik, J.P., *A History of Education in India*, Calcutta, 1951.

۲۱. بهترین نمونه این غمخواری ها و مطالعات دریغ آمیز را می توان در نشریه Indo-Iranian مشاهده کرد. کمتر شماره ای از این نشریه را می توان یافت که در آن اشک حسرتی

محققانه برگور زبان فارسی در هند ریخته نشده باشد.

۲۲. به عنوان نمونه ای کوچک، نگاه کنید به: نصرالله پورجوادی، «قندی که دیگر به بنگاله

نمی رود»، نشر دانش، سال سوم، شماره پنجم (مرداد و شهریور ۱۳۶۲)، صص ۵-۲.

۲۳. مکالمه سیاح ایرانی با شخص هندی، بی تاریخ، بی جا، "Paradis Press" (در صفحه عنوان عبارت Paradis Press به خط انگلیسی در پایان صفحه نوشته شده است). تاریخ نگارش کتاب را از آنجا حدس می زنم که در صفحه ۲۳ سخن از «یکی از فضلیای ایران» می گوید که «از حل لغات مسافرت نامه شاه شهید عاجز ماند، که لابد منظور از «شاه شهید» ناصرالدین شاه (مقتول در سال ۱۸۹۶) است. مراجعات بعدی به این کتاب، که با شماره صفحه مشخص شده، به همین متن است. آشنایی با این کتاب را نیز مرهون دوستم دکتر محمد توکلی ترقی هستم. با سپاس از ایشان.