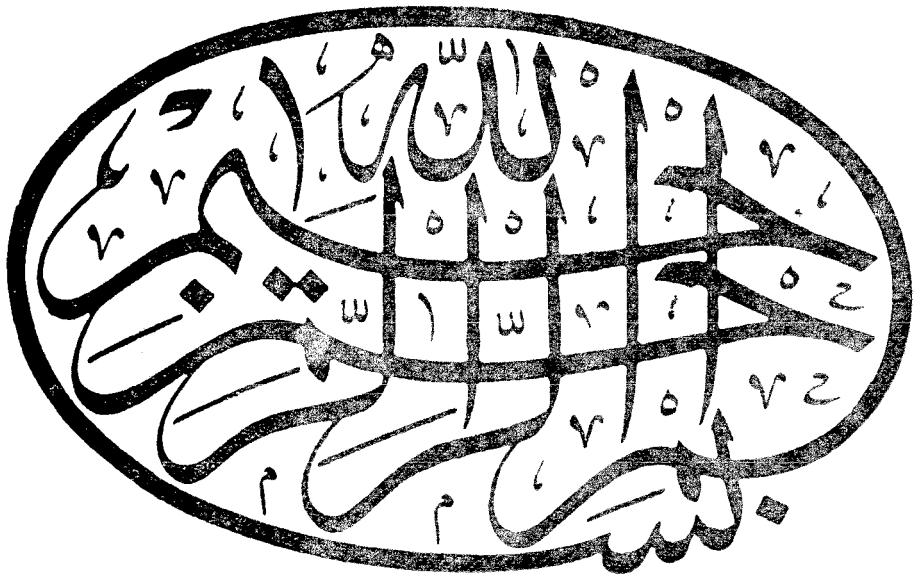




انتشارات دانشگاه مشهد ، شماره ۷۴

فرخنده پیام

یادگارنامه استاد دکتر غلامحسین یوسفی



فرخنده پیام

از انتشارات دانشگاه مشهد

مؤسسه چاپ و انتشارات و گرافیک دانشگاه مشهد

مشهد ، بهمن ۱۳۵۹

بنام آنکه جان را حکمت آموخت

مقدمه

مجموعه حاضر که مقالات گروهی از محققان ایرانی و تنی چند از ادب‌دوستان غیر ایرانی است، به منظور بزرگداشت از مقام والای معلم و قدردانی از خدمات سی‌ساله دانشمند محقق آقای دکتر غلامحسین یوسفی استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی (دکتر شریعتی) دانشگاه مشهد فراهم آمده است.

حسن اتفاق را این یادگار نامه که فرخنده پیام نامیده شده، در فرخنده ایامی انتشار می‌یابد که انقلاب اسلامی ملت قهرمان ایران به رهبری امام امت حضرت آیت‌الله العظمی خمینی به پیروزی رسیده، و چشم‌اندازی تازه را در افق حیات معنوی جامعه گشوده است. انقلاب فرهنگی که در واقع تولدی دیگر در زندگی علمی و آموزشی دانشگاه‌های ما می‌باشد طلیعه‌ایست از پیدایش این حیات مقدس، که امید است به یاری خداوند متعال با تحقق آن در آینده‌ای نزدیک، دین و دانش و تقوی و تخصص همگام و قرین گردد، و قدر علم و ارزش علمای عامل - آن گونه که اسلام عزیز بدان توجه دارد - شناخته شود، و به برکت این انقلاب عظیم و عمیق زمینه‌های مساعد برای شکوفاشدن استعداد های خلاق فراهم آید، و دانش‌آموختگان ما بتوانند چون گذشته فرهنگ اصیل و ارزشمند و سازنده اسلام را به جهانیان معرفی کنند.

بی گمان کتاب حاضر گامی است در این راه، زیرا انتشار چنین آثار محققانه و متنوعی از یک سو روشنگر وسعت ادب و فرهنگ ایران اسلامی است، و از دیگر سو نشانه قدرشناسی که جامعه اسلامی - بخصوص مراکز علمی آن - باید از دانشوران معتقد و معلمان شریف خود به عمل آورد، که این درحقیقت تجلیل از فضل و فضیلت و دانش و کمال است، و موجبات دلگرمی و تشویق دانشجویان را فراهم می نماید، و پایگاه والای عالم و معلم متعهد را در مکتب اسلام نشان می دهد که بنیانگذارش می فرماید «اَتَمَّا بُعِثْتُ مُعَلِّمًا».

سابقه طولانی تدریس استاد دکتر یوسفی که تعلیم و تربیت را از سر اعتقاد و ایمان و به بهترین شیوه انجام داده، و مقالات و آثار تحقیقی که برجای گذاشته، و همچنین سجایای اخلاقی و شهرت ایشان در مجامع علمی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد را بر آن داشت تا - با وجود عدم رضایت ایشان - به پاس خدمات صادقانه استاد مجموعه فرخنده پیام را با همکاری صمیمانه گروه زبان و ادبیات فارسی آماده انتشار نماید. دانشگاه مشهد این کوشش علمی را ارج می نهد و خدای را سپاسگزار است که با وجود مشکلاتی که لازمه هرائقلاب است و کارها را به تأخیر می اندازد، اینک توفیق می یابد این یادگار نامه گرانقدر را - با تشکر از نویسندگان دانشمند آن - به پیشگاه علم و ادب تقدیم نماید، و توفیق روزافزون استاد ارجمند خود را مسألت کند.

فهرست مطالب

نـه	سال‌شمار زندگی دکتر غلامحسین یوسفی
ده	فهرست آثار استاد غلامحسین یوسفی
مقالات	
۲	احمد آرام
۵۳	ایرج افشار
۶۰	جلال خالقی مطلق (آلمان)
۱۰۶	محمدابراهیم باستانی یاریزی
۱۲۸	سیدجعفر شهیدی
۱۴۲	محمدعلی اسلامی ندوشن
۱۴۸	محمدتقی دانش‌پژوه
۲۳۰	حسین کریمان
۲۵۴	احمد اقتداری
۲۶۴	عبدالرحمن عمادی
۲۸۰	محمد اسلم‌خان (هندوستان)
۲۸۸	احمد گلچین معانی
۳۰۲	حمید فرزام
۳۱۱	خسرو فرشیدورد
۳۲۵	خلیل خطیب رهبر
۳۵۵	مهدی درخشان
	نوع پنجاه‌وهشتم در بدایع قرآن
	فتوت‌نامه آهنگران
	معرفی يك نسخه معتبر شاهنامه
	حرف آخر
	تفسیر، تفسیریه‌رای، تاریخ و حدود استفاده از آن
	اسوان
	مرقع‌سازی و جنگ‌نویسی
	حالات و روابط جمله‌ها در زبان فارسی
	مقراط زهرنوش
	دوبیتی دیلمی – طبری قابوسنامه و یازده مثل دیلمی
	ظفرخان احسن و روابط او با صائب
	میررباعی و شیخ رباعی
	نسخه خطی سراج السالکین ...
	نیمه واژه در زبان فارسی
	پژوهشی در مرزبان‌نامه تصحیح علامه قزوینی
	ترجمه‌ای بسیار کهن از رساله ذهبیه

۳۸۶	شمس‌الدین احمد (کشمیر)	امیر خسرو دهلوی بعنوان شاعر غزل‌گوی پارسی‌هند
۳۹۴	ابوالقاسم حبیب‌اللهی (نوید)	مرادی، از معاصران رودکی
۳۹۸	ابراهیم قیصری	خلقیات نیما
۴۳۲	سیدحسین خدیوچم	شریف دفترخوان ...
۴۳۸	شیرین بیانی	مسأله جانشینی چنگیز
۴۵۰	یوسف حسین بکار (اردن)	من مزالق الترجمة بين العربية والفارسية
۴۶۷	محمد رضا راشد	شهرستانی و آزاداندیشی
۴۸۷	تقی وحیدیان کامیار	بررسی اوزان دوری
۵۰۴	احمد احمدی (بیرجندی)	جلوه‌هایی از زندگی و هنر شاعری ...
۵۲۱	علی باقرزاده (بقا)	اخوانیات و نامه‌های شاعران
۵۳۲	احمد تفضلی	درباره سه‌لفت کهنه فارسی
۵۳۶	عبدالهادی حائری	سخنی پیرامون ...
۵۷۱	مهدی مشکوة‌الدینی	آغاز زبان‌شناسی جدید
۵۸۷	ابوالفضل نبئی	تقویم اسلامی هجری قمری
۶۰۲	محمدعلوی مقدم	کهال‌البلاغه
۶۱۵	حسین فاطمی	مولوی و سمولیسم
۶۴۳	محمد مهدی ناصح	اقوال عرفا ...
۶۷۰	محمد جعفر یاحقی	از چندین هنر حافظ
۷۲۰	محمد مهدی رکنی	عشقی از دیدگاه مولوی
۷۴۵	رضا زمردیان	فرایندهای واژه‌سازی در فارسی

سال‌شمار زندگی دکتر غلامحسین یوسفی

۱۳۰۶ هجری شمسی	— تولد در مشهد
۱۳۱۳ — ۱۳۱۹	— تحصیل در دبستان عنصری مشهد
۱۳۱۹ — ۱۳۲۵	— تحصیل دوره متوسطه و ششم ادبی در دبیرستان شاهرضای مشهد
۱۳۲۵ — ۱۳۲۸	— تحصیل در رشته زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات دانشگاه تهران
۱۳۲۸ — ۱۳۳۰	قبول تعهد دبیری و تحصیل دروس آموزش و پرورش دانش‌سرای عالی
۱۳۲۹	— تحصیل در دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران
	— آغاز استخدام به دبیری و تدریس زبان و ادبیات فارسی و زبان عربی در دبیرستانهای مشهد
۱۳۲۹ — ۱۳۳۰	— پایان‌رساندن رشته‌های قضائی و علوم سیاسی دانشکده حقوق دانشگاه تهران
۱۳۳۲ — ۱۳۳۳	— مطالعه در باب امور تربیتی در امریکا
۱۳۳۳	— تدریس و مشاوره با معلمان ادبیات فارسی در آموزشگاههای مشهد
۱۳۳۴	— آغاز تدریس در دانشکده ادبیات مشهد از بدو تأسیس آن
بهمن ۱۳۳۵ — تیر ۱۳۳۶	— علاوه بر تدریس، تصدی تربیت معلم خراسان
۱۳۳۶	— انتخاب‌شدن به دانشیاری زبان و ادبیات فارسی و انتقال به دانشگاه مشهد
۱۳۳۸	— آغاز تأسیس اداره انتشارات و روابط دانشگاهی و بنیان‌نهادن نشر کتابهای دانشگاهی و کوشش در ایجاد چاپخانه دانشگاه
۱۳۴۲	— ارتقاء به استادی زبان و ادبیات فارسی
۱۳۴۲ — ۱۳۴۳	— مطالعه و تحقیق در فرانسه و انگلستان
۱۳۴۳	— تصدی گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی تا چند سال
۱۳۵۱ — ۱۳۵۲	— تحقیق و تدریس در امریکا
۱۳۵۶	— تصدی دوره‌های تخصصی (فوق لیسانس و دکتری) زبان و ادبیات فارسی
مهر ۱۳۵۸	— بازنشسته‌شدن

فهرست آثار استاد غلامحسین یوسفی

۱- کتابها

تألیف

- ۱۳۳۳ تمرین فارسی برای کلاس اول دبستان (با همکاری عبدالحسین پازوکی، اکبر قندهاریان، غلامرضا قهرمان) چاپ اول مشهد، بهمن ۱۳۳۳، چاپ دوم، مشهد، شهریور ۱۳۳۴.
- ۱۳۴۱ قرخی سیستانی، بحثی در شرح احوال و روزگار و شعر او، مشهد، کتابفروشی باستان، ۱۳۴۱، شانزده + ۶۸۱ ص.
- ۱۳۴۵ ابومسلم، سردار خراسان، تهران، کتابخانه ابن سینا، ۱۳۴۵، شش + ۲۴۲ ص، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.
- ۱۳۴۷ نامه اهل خراسان (شامل مجموعه‌ای از مقالات ادبی) تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۴۷، شش + ۲۷۱ ص.
- ۱۳۵۵ دیداری با اهل قلم، درباره بیست کتاب تشریفاتی (در دو جلد)، جلد اول، از انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۵۵، چهارده + ۴۲۱ ص، چاپ دوم ۱۳۵۷. جلد دوم، مشهد ۱۳۵۷ - ۱۳۵۸، بیست + ۵۳۸ ص.
- ۱۳۵۶ برگهایی در آغوش باد (مجموعه‌ای از مقاله‌ها، پژوهشها، نقدها و یادداشتها)، در دو جلد، تهران، انتشارات طوس، ۱۳۵۶، نه + ۱۰۵۶ ص.

تصحیح

- ۱۳۴۵ تصحیح قابوس‌نامه براساس قدیمی‌ترین نسخه‌های موجود با مقدمه و تعلیقات، تهران ۱۳۴۵، ۶۰ + ۶۰۸ ص.

- ۱۳۴۷ قابوس نامه درسی ، متن مصحح با حواشی و شرح لغات و اصطلاحات، تهران ۱۳۴۷، شاترده + ۲۷۱ ص.
- ۱۳۴۷ تصحیح کتاب التصفیة فی احوال المتصوفة، اثر قطب الدین امیر منصور مظفرین اردشیر عبادی، با مقدمه و تعلیقات، تهران ۱۳۴۷، چهل و سه + ۴۶۵ ص.
- ۱۳۵۰ تصحیح ترجمه تقویم الصحه ابن بطالان، با مقدمه و تعلیقات، تهران ۱۳۵۰، چهل و یک + ۲۱۶ ص.
- ۱۳۵۱ تصحیح لطائف الحکمه قاضی سراج الدین محمود ارموی، با مقدمه و تعلیقات، تهران ۱۳۵۱، پنجاه و نه + ۵۵۳ ص.
- ۱۳۵۲ قابوس نامه (متن کامل و تعلیقات) ، چاپ دوم با اصلاحات و تصحیحات، تهران ۱۳۵۲، ۶۰ + ۶۰۶ ص.
- ۱۳۵۳ گزیده قابوس نامه (جزء مجموعه «سخن پارسی») ، تهران ۱۳۵۳، بیست و نه + ۴۴۳ ص.
- ۱۳۵۹ تصحیح بوستان سعدی ، با توضیحات کامل، تهران ۱۳۵۹، سی و هفت + ۵۹۸ ص.

ترجمه (کتاب و مقاله)

- ۱۳۲۶ سرگذشت علی بیگ (فنان، ترجمه از زبان فرانسوی) مجله کودک، سال سوم ، شماره ۲، ص ۶.
- ۱۳۲۹ سرگذشت جوان تاجر (داستان برای کودکان، ترجمه و نگارش) چاپ مشهد ۱۳۲۹.
- ۱۳۳۱ پدرسیمون (گیدو موپاسان، ترجمه از زبان فرانسوی) نامه فرهنگ، سال اول، شماره ۶، شهریور ۱۳۳۱، ص ۲۵۷ - ۲۶۳.
- ۱۳۴۳ سرمایه عرب ، مجله یغما، سال هفدهم، شماره اول، فروردین ماه ۱۳۴۳، ص ۱۱ - ۱۵، ترجمه فصلی از کتاب زیر از زبان فرانسوی، با شرح و حواشی :
- La Vie de Mahomet, Par Constant Virgil Gheorghiu, Paris 1962 .*
- ۱۳۴۳ دختر شرقی من (ترجمه از انگلیسی) مجله وحید، سال اول، شماره دهم، مهر ماه ۱۳۴۳، ص ۵۳ - ۵۷.

- ۱۳۴۴ روزی يك سكه طلا (ترجمه از زبان فرانسوی، از آثار ژان دوتور Jean Dutourd نویسنده فرانسوی) مجله یغما، سال هیجدهم، شماره چهارم، تیرماه ۱۳۴۴، ص ۱۹۱-۱۹۳.
- ۱۳۵۴ شعری از ایلیا ابوماضی (ترجمه از عربی با همکاری دکتر یوسف بکار)، مجله یغما، سال بیست و هشتم، شماره هفتم، مهر ۱۳۵۴، ص ۴۲۷-۴۲۹.
- ۱۳۵۴ شعری از الیاس فرحات (ترجمه از عربی با همکاری دکتر یوسف بکار)، مجله سخن، دوره بیست و چهارم، شماره نهم، آبان و آذر ۱۳۵۴، ص ۹۱۷-۹۱۹.
- ۱۳۵۴ رقص با کلمات، نزار قبانی (ترجمه از عربی با همکاری دکتر یوسف بکار)، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد، سال یازدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۵۴، ص ۳۰۷-۳۱۴.
- ۱۳۵۶ کتاب داستان من و شعر، نزار قبانی (ترجمه از عربی با همکاری دکتر یوسف بکار) تهران، انتشارات طوس، ۱۳۵۶، سی و دو + ۲۱۶ ص.
- * کتاب برگزیده‌ای از شعر عربی معاصر، دکتر مصطفی بدوی (ترجمه از عربی با همکاری دکتر یوسف بکار)، آماده چاپ.

۲- مجله نامه فرهنگ

مجله ماهانه ادبی و تربیتی «نامه فرهنگ» را بمدت دو سال (۱۳۳۰-۱۳۳۲ ه. ش.) دو دوره در مشهد منتشر کرده و در آن مقالات متعدّد در موضوعات گوناگون ادبی و فرهنگی نوشته است.

۳- مقاله‌ها

- ۱۳۳۰ استاد بهار شاعری ملّی و هنرمندی واقعی بود، نامه فرهنگ، سال اول، شماره ۲، ۱/۳، ۱۳۳۰، ص ۱۶-۱۹، ۸۷-۸۱، ۱۲۳-۱۲۵.
- ۱۳۳۰ گل و لیل (داستان) نامه فرهنگ، سال اول، شماره ۱، دی ۱۳۳۰، ص ۲۵-۲۷.
- ۱۳۳۱ کاش فرهنگ ماهم از این طراوت بهاری نصیبی برد!، نامه فرهنگ، سال اول، شماره ۲، فروردین ۱۳۳۱، ص ۱۴۵-۱۴۷.

- ۱۳۳۱ یادداشتی راجع به نوروز، نامه فرهنگ، سال اول، شماره ۴، فروردین ۱۳۳۱، ص ۱۷۴-۱۷۶ .
- ۱۳۳۱ هنر کده (داستان) نامه فرهنگ، سال اول، شماره ۴، فروردین ۱۳۳۱، ص ۱۸۰-۱۸۵ .
- ۱۳۳۱ مسخ، نامه فرهنگ، سال اول، شماره ۵، اردیبهشت ۱۳۳۱، ص ۱۹۳-۱۹۶ .
- ۱۳۳۱ یادبود سفرِ خواف، نامه فرهنگ، سال اول، شماره ۵، اردیبهشت ۱۳۳۱، ص ۲۲۵-۲۲۹ .
- ۱۳۳۱ مفهوم اجتماعی هنر، نامه فرهنگ، سال اول، شماره ۷/۸، ۱۳۳۱/۱، ص ۲۹۹-۳۰۹، ۳۶۴-۴۲۰-۴۲۴ .
- ۱۳۳۱ استعمال لفظ درغیر موضوع لک، نامه فرهنگ، سال اول، شماره ۹، آذر ۱۳۳۱، ص ۳۸۵-۳۸۹ .
- ۱۳۳۱ کتاب، نامه فرهنگ، سال دوم، شماره ۲، بهمن ۱۳۳۱، ص ۴۹-۵۴، مجله کتابهای ماه، چاپ تهران .
- ۱۳۳۱ فرنگی مآب، نامه فرهنگ، سال دوم، شماره ۳، اسفند ۱۳۳۱، ص ۱۹۷-۲۰۲ .
- ۱۳۳۲ معلّم، نامه فرهنگ، سال دوم، شماره ۴، فروردین ۱۳۳۲، ص ۱۵۴-۱۴۹ .
- ۱۳۳۲ خودبینی، نامه فرهنگ، سال دوم، شماره ۵، اردیبهشت ۱۳۳۲، ص ۱۹۳-۱۹۶ .
- ۱۳۳۲ شرفِ قلم، نامه فرهنگ، سال دوم، شماره ۶، خرداد ۱۳۳۲، ص ۲۴۱-۲۴۲ .
- ۱۳۳۳ بحثی راجع به ریشه کلمه «پندار»، در دوشماره از روزنامه آفتاب شرق، چاپ مشهد، سال سی ام، اسفند ۱۳۳۳ .
- ۱۳۳۵ انصاف در علم، سلسله مقالات درهفته شماره از روزنامه آفتاب شرق، چاپ مشهد، سال سی و دوم، اردیبهشت ۱۳۳۵، شماره ۱۳۰۵۰ بعد .
- ۱۳۳۸ موجب حرمان، روزنامه هفتگی هیرمند، چاپ مشهد، شماره ۳۹-۴۰، مرداد و شهریور ۱۳۳۸ .
- ۱۳۳۹ اهمیت علوم و معارف انسانی، روزنامه هفتگی هیرمند، شماره ۷۷، خرداد ۱۳۳۹ .
- ۱۳۳۹ فرهنگ لغات کودکان، نشریه فرهنگ خراسان، سال سوم، شماره دوم، ۱۳۳۹، ص ۱۰-۱۵ .

- ۱۳۳۹ رنگ محلی در شعر فارسی، مجله یغما، سال سیزدهم، شماره پنجم، مرداد ۱۳۳۹، ص ۲۵۶-۲۶۳.
- ۱۳۳۹ نامه‌های رشیدالدین وطواط (انتقاد کتاب)، مجله راهنمای کتاب، سال سوم، شماره چهارم، آبان ۱۳۳۹، ص ۴۸۱-۴۸۶.
- ۱۳۴۰ نکته‌هایی در شیوه نشر کنونی، مجله راهنمای کتاب، سال چهارم، شماره هفتم، می‌ماه ۱۳۴۰، ص ۶۰۱-۶۰۹.
- ۱۳۴۰ عوطف بشری در ادب فارسی، مجله یغما، سال چهاردهم، شماره دهم و یازدهم، دی و بهمن ۱۳۴۰، ص ۴۶۶-۴۷۱، ۵۰۸-۵۱۴.
- ۱۳۴۱ انتقاد ترجمه کتاب خورشید همچنان می‌دمد نوشته ارنست همینگوی، مجله راهنمای کتاب، سال پنجم، شماره ۵۴، تیر و مرداد ۱۳۴۱، ص ۴۲۶-۴۳۶.
- ۱۳۴۲ یکی از مظاهر هنر سعدی، مجله راهنمای کتاب، سال ششم، شماره ۳ و ۴ و ۵، خرداد و تیر و مرداد ۱۳۴۲، ص ۱۶۲-۱۶۶، ۲۶۳-۲۶۸.
- ۱۳۴۲ مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار (انتقاد کتاب)، مجله راهنمای کتاب، سال ششم، شماره ۵۴، تیر و مرداد ۱۳۴۲، ص ۳۰۷-۳۱۲.
- ۱۳۴۲ تنگسیر (انتقاد کتاب)، مجله راهنمای کتاب، سال ششم، شماره ۹، آذرماه ۱۳۴۲، ص ۶۷۰-۶۷۶.
- ۱۳۴۲ یادداشتی در تصحیح متون، نشریه فرهنگ خراسان، دوره پنجم، شماره ۲ و ۱، دی‌ماه ۱۳۴۲، ص ۱۹-۲۱.
- ۱۳۴۲ اسناد تاریخی، مجله راهنمای کتاب، سال ششم، شماره ۱۲، اسفند ماه ۱۳۴۲، ص ۹۲۵-۹۲۷.
- ۱۳۴۲ ابومسلم تبردار خراسان، مجله راهنمای کتاب، سال ششم، شماره ۱۲، اسفند ماه ۱۳۴۲، ص ۹۱۴-۹۱۹، انتقاد کتاب:
- Abū Muslim, Le "Porte-hache" du Khorāssān dans la tradition épique Turco - Iranienne, par Irène Mélikoff, Paris 1962.*
- ۱۳۴۳ کتابهای درسی، نظر آزمایی مجله راهنمای کتاب، سال ششم، ۱۳۴۳.

فرخنده پیام	پانزده
۱۳۴۳	زبان قدیمی ترین آثار نثر فارسی، مجله راهنمای کتاب، سال هفتم، شماره اول، پاییز ۱۳۴۳، ص ۱۱۹-۱۲۴، انتقاد کتاب: <i>La Langue des plus anciens monuments de la prose persane,</i> par Gilbert Lazard, Paris 1963.
۱۳۴۳	دانشنامه میسری (معرفی نسخه ای خطی و منحصر بفرد)، مجله راهنمای کتاب، سال هفتم، شماره دوم، زمستان ۱۳۴۳، ص ۲۸۳-۲۸۸.
۱۳۴۳	نکته ای در شعر حافظ، مجله یغما، سال هفدهم، شماره سوم، خرداد ماه ۱۳۴۳، ص ۱۱۳-۱۱۵.
۱۳۴۳	سرزمین هنر و دانش، نشریه فرهنگ خراسان، سال پنجم، شماره ۳ و ۴، خرداد ماه ۱۳۴۳، ص ۲-۶.
۱۳۴۳	مسیر طالبی یاسفرنامه میرزا ابوطالب خان، زمیمه دوره پنجم نشریه فرهنگ خراسان، خرداد ۱۳۴۳، ص ۹۲-۱۰۰.
۱۳۴۳	مجهول القدر، مجله وحید، سال اول، شماره هشتم، مرداد ماه ۱۳۴۳، ص ۲۲-۲۶.
۱۳۴۳	داستانی عامیانه (معرفی نسخه ای خطی از داستانی عامیانه)، مجله یغما، سال هفدهم، شماره نهم، آذر ماه ۱۳۴۳، ص ۴۱۴-۴۱۷.
۱۳۴۳	یاد لیدن، مجله هیرمند، چاپ مشهد، سال اول، شماره دوم، بهار ۱۳۴۳، ص ۱۲۶-۱۳۴.
۱۳۴۳	روسی بزرگوار، مجله هیرمند، سال اول، شماره سوم، تابستان ۱۳۴۳، ص ۲۹۱-۲۹۳.
۱۳۴۳	راه کج، نشریه فرهنگ خراسان، دوره پنجم، شماره ۵، مهر ۱۳۴۳، ص ۱۸-۲۰.
۱۳۴۳	عالم بالا، مجله وحید، سال دوم، شماره دوم، بهمن ماه ۱۳۴۳، ص ۳۳-۳۷.
۱۳۳۴	شناخت نقص، مجله یغما، سال هفدهم، شماره دوازدهم، اسفند ۱۳۴۳، ص ۵۴۴-۵۴۷.
۱۳۴۴	سال صرفه جویی، مجله یغما، سال هیجدهم، شماره اول، فروردین ۱۳۴۴، ص ۱-۶.
۱۳۴۴	یادی از استاد بزرگوار، نشریه فرهنگ خراسان، دوره پنجم، شماره نهم، اردیبهشت ۱۳۴۴، ص ۱-۴.

شانزده	فهرست آثار دکتر غلامحسین بوسفی
۱۳۴۴	نمونه نظم و نثر فارسی (انتقاد کتاب)، نشریه فرهنگ خراسان، سال پنجم، شماره نهم، اردیبهشت ۱۳۴۴، ص ۵۵-۵۶.
۱۳۴۴	لندن، میعادگاه تابستانی ایرانیان!، مجله هیرمند، سال اول، شماره ۴، بهار ۱۳۴۴، ص ۳۹۲-۳۹۷.
۱۳۴۴	ترجمه تقویم الصحة (معرفی نسخه های خطی آن برای نخستین بار)، مجله دانشکده ادبیات مشهد، سال اول، شماره اول، بهار ۱۳۴۴، ص ۳۳-۳۴.
۱۳۳۴	تفاهم ملل، مجله وحید، سال دوم، شماره هفتم، تیرماه ۱۳۴۴، ص ۳۷-۴۸.
۱۳۴۴	التصفيه فی احوال المتصوفه (معرفی نسخه های خطی و ماحصر بفرد برای نخستین بار) مجله دانشکده ادبیات مشهد، سال اول، شماره ۳ و ۲، تابستان و پاییز ۱۳۴۴، ص ۱۵۲-۱۷۳.
۱۳۴۴	ابومسلم کیست؟، مجله یغما، سال هیجدهم، شماره ۹، آذر ۱۳۴۴، ص ۴۶۸-۴۷۴.
۱۳۴۴	فرانتس تشنر (شرح احوال و آثار پروفیسور فرانتس تشنر بمناسبت انتشار جشن نامه ای در هفتاد و پنج سالگی وی)، مجله راهنمای کتاب، سال هشتم، شماره اول، ۱۳۴۴، ص ۶۵-۶۹.
۱۳۴۴	سرگذشت فرخ، در کتاب هفتاد سالگی فرخ، از انتشارات مجله یغما، زیر نظر مجتبی مینوی، تهران ۱۳۴۴، ص ۱-۲۳.
۱۳۴۵	شاعر زندگی (محمد اقبال لاهوری)، مجله دانشکده ادبیات مشهد، سال دوم، شماره اول، بهار ۱۳۴۵، ص ۱-۲۲؛ مهنه هلال، چاپ پاکستان، ج ۱۴، شماره ۵۰۴، مرداد و شهریور ۱۳۴۵، ص ۷-۱۴؛
	<i>Iqbal Review</i> vol. VIII, No. 1, April 1967, Karachi.
۱۳۴۵	نشر منون صوفیانه مفیدست یا مضر؟، مجله راهنمای کتاب، سال نهم، شماره سوم، شهریورماه ۱۳۴۵، ص ۲۶۴-۲۶۷.
۱۳۴۵	نامه اهل خراسان، مجله یغما، سال نوزدهم، شماره ششم، شهریورماه ۱۳۴۵، ص ۴۰۵-۴۰۹.
۱۳۴۵	یادی از مینورسکی، مجله یغما، سال نوزدهم، شماره هفتم، مهرماه ۱۳۴۵، ص ۳۶۹-۳۷۲.

۱۳۴۵. گزارشگر حقیقت (ابوالفضل بیهقی)، مجله دانشکده ادبیات مشهد، سال دوم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۴۵، ص ۲۱۱-۲۶۱.
۱۳۴۵. مرد حق، علی (ع)، نامه آستان قدس، دوره هفتم، شماره اول، اسفندماه ۱۳۴۵، ص ۱-۸.
۱۳۴۶. تاریخ آل جلایر (انتقاد کتاب)، مجله راهنمای کتاب، سال دهم، شماره چهارم، آبان ۱۳۴۶، ص ۳۵۷-۳۶۳.
۱۳۴۶. مقدمه بر ترجمه فارسی کتاب «در نقد و ادب» تألیف دکتر مندور، ترجمه دکتر علی شریعتی، مشهد، آذر ۱۳۴۶، ص «خ-ذ».
۱۳۴۷. پیر سیاست (نظام الملک طوسی)، مجله دانشکده ادبیات مشهد، سال چهارم، شماره ۲ و ۱، بهار و تابستان ۱۳۴۷، ص ۱۴-۵۸.
۱۳۴۷. تجدد در شعر و تحول در زندگی، مجله راهنمای کتاب، سال یازدهم، شماره هفتم، مهرماه ۱۳۴۷، ص ۳۵۳-۳۵۷.
۱۳۴۷. علت دوام و بقای برخی از اشعار، مجله دانشکده ادبیات مشهد، سال چهارم، شماره ۳، پاییز ۱۳۴۷، ص ۱۱۵-۱۳۴.
۱۳۴۷. چرا رغبت به شنیدن سخنرانی کم شده است؟ مجله یغما، سال بیست و یکم، شماره یازدهم، بهمن ۱۳۴۷، ص ۵۹۹-۶۰۴؛ مجله راهنمای کتاب، سال دوازدهم، شماره ۲ و ۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۴۸، ص ۲۳-۲۸.
۱۳۴۷. مفتاح النجات (انتقاد کتاب)، مجله راهنمای کتاب، سال یازدهم، شماره دهم - دوازدهم، اسفند ۱۳۴۷، ص ۵۹۹-۶۰۳.
۱۳۴۸. افسون تبلیغات، مجله یغما، سال بیست و دوم، شماره اول، فروردین ۱۳۴۸، ص ۱-۵.
۱۳۴۸. امیر روشن ضمیر (عنصر المعالی) در یادنامه مینورسکی، از انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸، ص ۱۴۵-۱۶۴.
۱۳۴۸. عارفی از خراسان (ابوسعید ابی الخیر)، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال پنجم، شماره دوم، تابستان ۱۳۴۸، ص ۱۳۵-۱۹۱.
۱۳۴۸. انعکاس اوضاع اجتماعی در آثار رشیدالدین فضل الله، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال پنجم، شماره سوم، پاییز ۱۳۴۸، ص ۳۳۰-۴۳۵؛ نیز در

- کتاب «مجموعه خطابه‌های تحقیقی درباره رشیدالدین فضل‌الله همدانی»، از انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۰، ص ۳۳۳-۴۳۸.
- ۱۳۴۸ آن‌روزها (انتقاد کتاب)، مجله راهنمای کتاب، سال دوازدهم، شماره ۸ و ۷، مهر و آبان ۱۳۴۸، ص ۴۰۲-۴۱۰.
- ۱۳۴۹ چهره‌ای بی‌گناه و روشن در شعر فردوسی، در مجموعه‌ای از مقالات تحقیقی «یادنامه فردوسی» از انتشارات انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۴۹، ص ۸۷-۱۰۹؛ مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال ششم، شماره ۱، بهار ۱۳۴۹، ص ۱-۲۴.
- ۱۳۴۹ ایران را بشناسیم، مجله یغما، سال بیست و سوم، شماره ۱، فروردین ۱۳۴۹، ص ۱۸-۲۱.
- ۱۳۴۹ ضعف معنی، مجله یغما، سال بیست و سوم، شماره دوم، اردیبهشت ۱۳۴۹، ص ۶۵-۷۰.
- ۱۳۴۹ ماهتابی در شام شرق، مقدمه بر کتاب «دانای راز» (اقبال لاهوری)، نوشته احمد احمدی، مشهد ۱۳۴۹، «الفدو».
- ۱۳۴۹ دخو (علی اکبر دهخدا)، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال ششم، شماره سوم، پاییز ۱۳۴۹، ص ۵۱۳-۵۵۲.
- ۱۳۵۰ هنر نویسندگی بیهقی، یادنامه ابوالفضل بیهقی، از انتشارات دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، ۱۳۵۰، ص ۷۹۹-۸۲۹.
- ۱۳۵۰ داستانی طنزآمیز از فردوسی، نامه مینوی زیر نظر حبیب یغمایی و ایرج افشار، تهران ۱۳۵۰، ص ۵۴۴-۵۲۸.
- ۱۳۵۰ سیری در آفاق (نقد و تحلیل سفرنامه ناصر خسرو)، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال هفتم، شماره ۱، بهار ۱۳۵۰، ص ۱-۴۱.
- ۱۳۵۰ جهان مطلوب سعدی در یونستان، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال هفتم، شماره دوم، تابستان ۱۳۵۰، ص ۲۸۴-۳۰۹؛ نیز در کتاب «مقالاتی درباره زندگی و شعر سعدی»، از انتشارات دانشگاه شیراز ۱۳۵۲، ص ۴۰۶-۴۲۹. آقای دکتر یوسف بکار ترجمه عربی آن را با عنوان: العالم المنشود فی «بستان» سعدی الشیرازی، در مجله البیان، شماره ۹۴، ص ۳۶-۴۲ و شماره ۶۹، ص ۱۰-۱۴، ژانویه و مارس سال ۱۹۷۴ نشر کرده‌اند.

- ۱۳۵۰ گوشه‌ای از هنر فردوسی، در مجموعه مقالات، از انتشارات اداره کل فرهنگ و هنر کرمان، تهران ۱۳۵۰، ص ۴۷-۵۵.
- ۱۳۵۰ صورخیال در شعر فارسی (انتقاد کتاب)، مجله راهنمای کتاب، سال چهاردهم، شماره ۸۷، مهر و آبان ۱۳۵۰، ص ۵۰۷-۵۲۰.
- ۱۳۵۰ تصویری از استاد فیاض، یادنامه دکتر فیاض، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال هفتم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۵۰، ص ۷۰۷-۷۱۶.
- ۱۳۵۰ زندگی و آثار شادروان دکتر علی اکبر فیاض، یادنامه دکتر فیاض، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال هفتم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۵۰، ص ۷۱۷-۷۲۳.
- ۱۳۵۰ سیمای ادبیات فارسی معاصر، یادنامه دکتر علی اکبر فیاض، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال هفتم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۵۰، ص ۷۷۷-۷۹۰؛ نیز در کتاب «مجموعه مقالات دومین کنگره تحقیقات ایرانی»، از انتشارات دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، ۱۳۵۱ ص ۳۰۳-۳۱۶.
- ۱۳۵۰ یادگار بهار، مقدمه بر کتاب «بهار و ادب فارسی»، شرکت کتابهای جیبی، تهران ۱۳۵۰، ص ۱۵-۴۰.
- ۱۳۵۱ شوخ طبعی آگاه (نقد و تحلیل دورساله از آثار عبید زاکانی)، مجله یغما، سال بیست و پنجم، شماره نهم، آذر ۱۳۵۱، ص ۵۳۷-۵۶۰؛ نیز در کتاب «سومین کنگره تحقیقات ایرانی»، از انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۲، ج ۱ ص ۴۰۸-۴۳۹.
- ۱۳۵۱ عشق پهلوان (نقد و تحلیل داستان زال و رودابه از فردوسی)، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال هشتم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۵۱، ص ۸۰۵-۸۴۲؛ نیز در کتاب مجموعه مقالات مربوط به فردوسی، از انتشارات دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، ۱۳۵۳، ص ۱-۲۹.
- ۱۳۵۱ یادداشتی درباره قابوس نامه، مجله راهنمای کتاب، سال یازدهم، شماره ۴۳، خرداد و تیر ۱۳۵۱، ص ۲۸۸-۲۹۲.
- ۱۳۵۲ رنگ در شعر حافظ، برگهایی در آغوش باد، ج ۱، ص ۲۸۹-۳۳۳.

- ۱۳۵۳ داستان‌داستانها، رستم‌واسفندیار (انتقاد کتاب)، مجله راهنمای کتاب، سال هفدهم، شماره ۷ و ۸ و ۹، مهر و آبان و آذر ۱۳۵۳، ص ۵۴۴-۵۵۷.
- ۱۳۵۳ در آرزوی جوانمردی (نقد و تحلیل داستان رستم عیار)، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد، سال دهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۵۳، ص ۳۳۹-۳۶۸.
- ۱۳۵۳ زبان فردوسی و زبان ما، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد، سال دهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۵۳، ص ۵۴۵-۵۶۴.
- ۱۳۵۳ سرنوشت (نقد دیوان اشعار حبیب یغمایی)، مجله راهنمای کتاب، سال هفدهم، شماره ۱۰-۱۲، دی و بهمن و اسفند ۱۳۵۳، ص ۷۱۴-۷۲۰.
- ۱۳۵۴ درباره زبان فارسی (۱)، مجله یغما، سال بیست و هشتم، شماره اول، فروردین ۱۳۵۴، ص ۵۲-۵۶.
- ۱۳۵۴ درباره زبان فارسی (۲)، برگهایی در آغوش باد، ج ۲، ص ۵۹۷-۶۰۲.
- ۱۳۵۴ به یاد ادیب نیشابوری، یادنامه ادیب نیشابوری، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد، سال یازدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۵۴، ص ۱۵۱-۱۵۶.
- ۱۳۵۴ ای دیو سید... (نقد ادبی)، جشن نامه محمد پروین گنابادی، زیر نظر محسن ابوالقاسمی، تهران ۱۳۵۴، ص ۹۵-۹۹.
- ۱۳۵۴ لزوم تجدیدنظر در تحقیقات ادبی و تدریس ادبیات فارسی، مجله راهنمای کتاب، سال هجدهم، شماره ۷ و ۸ و ۹، مهر و آبان و آذر ۱۳۵۴، ص ۵۰۹-۵۱۷.
- ۱۳۵۴ تصویر شاعرانه اشیاء در نظر صائب، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد، سال یازدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۵۴، ص ۵۷۶-۶۰۲؛ نیز در کتاب «صائب و سبک هندی»، از انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، ۱۳۵۴، ص ۲۳۹-۲۶۴.
- ۱۳۵۴ اندیشمند، اندیشه مند، (بحثی لغوی)، فرهنگ ایران زمین، جلد بیست و یکم، ۱۳۵۴، ص ۱۳۴-۱۳۸.
- ۱۳۵۵ روضة المذنبین و جنة المشاقین (انتقاد کتاب)، مجله راهنمای کتاب، سال نوزدهم، شماره ۷-۱۰، مهر و دی ۱۳۵۵، ص ۶۳۲-۶۳۵.
- ۱۳۵۵ بدرد با پژوهنده ای استاد، یادنامه مجتبی مینوی، مجله دانشکده ادبیات و علوم

- انسانی دانشگاه مشهد، سال دوازدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۵۵، ص ۵۹۵-۶۰۶.
- ۱۳۵۵ پسند و ناپسند در حماسه فردوسی، همایی‌نامه، زیر نظر دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۵۵، ص ۱۴۳-۱۷۲.
- ۱۳۵۵ زچندین عاشقانه شعر دبیر (نقد شعر دقیقی)، یادنامه دقیقی طوسی، تهران ۱۳۵۵، ص ۳۳-۵۳؛ یادگارنامه حبیب یغمایی، زیر نظر ایرج افشار، دکتر محمد ابراهیم باستانی پاریزی، غلامحسین یوسفی، انتشارات طوس، تهران ۱۳۵۶، ص ۳۶۹-۳۸۲.
- ۱۳۵۶ نشر مینوی، مجله یغما، سال سی‌ام، شماره چهارم، تیر ۱۳۵۶، ص ۱۹۸-۲۰۲.
- ۱۳۵۷ یادى از شادروان دکتر احمدعلی رجائی، یادنامه استاد دکتر رجائی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد، سال چهاردهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۵۷، ص ۲۴۳-۲۴۵.
- ۱۳۵۷ موسیقی کلمات در شعر فردوسی، یادنامه استاد دکتر رجائی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد، سال چهاردهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۵۷، ص ۲۵۲-۲۸۵.

مقالات به زبان خارجی

- 1975 Dehkhodā's Place in the Iranian Constitutional Movement, *Z.D.M.G.*, Band 125, Heft 1 (1975), pp. 117-132 .
- 1975 Kāshifī, *Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, pp. 704-705; Fr., tome IV, pp. 732-733 .
- 1975 Mawlavī as a Storyteller, in *The Scholar and the Saint* , Studies in Commemoration of Abū'l-Rayḥān al-Bīrūnī and Jalāl al-Dīn al-Rūmī (New York : New York University, 1975), pp. 287-306.
- 1976 Abū Rayḥān Bīrūnī, A Lover of Truth, in *Bīrūnī Symposium*, Persian Studies Series, No. 7 (New York : Columbia University, 1976) pp. 13-26.

- 1977 The Image of the *Rind* in the Poetry of Hāfiz, *Bulletin of the British Association of Orientalists*, New Series, Vol. 9 (1977), pp. 22-29 .
- 1977 Saif-i Farghānī: A Persian Poet and Social Critic (d. 14th century A.D.), *Z.D.M.C.*, Supplement III, 2 (1977), pp. 1088-1092.
- XIX *Deutscher Orientalistentag* vom 28. September bis 4. Oktober 1975 in Freiburg. .
- 1977 Colors in the Poetry of Hāfiz, *Edebiyât* (A Journal of Middle Eastern Literatures), University of Pennsylvania, vol. 2, No.1 (1977), pp. 15-28.
- 1979 Aḥmad b. Ḥasan Maimandī, The Ghaznavid Vizier and Statesman, *Z.D.M.G.*, Supplement IV, (1979), pp. 261-263, XX. *Deutscher Orientalistentag* 1977 in Erlangen .

۴- اشعار

اشعار وی در مجله‌های ادبی و برخی جراید دیگر گاه گاه بطبع رسیده است .



استاد غلامحسین یوسفی در برخی از مجامع علمی و تحقیقی در ایران، آلمان، آمریکا، انگلستان و فرانسه شرکت جسته و مقالاتی دربارهٔ ادبیات و فرهنگ ایران ارائه کرده است .

مقالات

در فروردین ۱۳۵۷ به دعوت دوست دانشمند
گرامی استاد دکتر غلامحسین یوسفی چند روزی مهمان
دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد بردم و از
مباحثاتی که با حضور بعضی از استادان و دانشجویان
دوره دکتری صورت می گرفت لذت می بردم و ارادتی
را که دانشجویان به این استاد گرانمایه نشان
می دادند یادگاری از دوره های قدیم استاد و شاگردی
می دیدم ، که متأسفانه این روزها چنین محبتها و
ارادتها بسیار نادر است . فصل ایجاز و اطناب از
کتاب «الاتقان فی علوم القرآن» تألیف جلال الدین
سیوطی را ترجمه کرده بودم که در «همائی نامه» به
چاپ رسید و اینک ترجمه فصل دیگری از همان
کتاب را به دست دوستداران آقای دکتر یوسفی
می سپارم تا اگر شایسته بدانند در کتابی که برای
بزرگداشت ایشان بنا است منتشر شود به چاپ
برسانند

مردادماه ۱۳۵۸ . تهران . احمد آرام

احمد آرام

تهران

نوع پنجاه و هشتم

در بدایع قرآن

ابن ابی الأصبع کتابی خاص در این باره تصنیف کرده و در آن نزدیک یکصد نوع را بر شمرده است از این قرار: مجاز و استعاره و کنایه و ارداف و تمثیل و تشبیه و ایجاز و اتّساع و اشاره و مساوات و بسط و ایغال و تشریع و تتمیم و ایضاح و نفی الشئ بایجاب و تکمیل و احتراس و استقصاء و تذیل و زیادت و تردید و تکرار و تفسیر و مذهب کلامی و قول بموجب و مناقضه و انتقال و اسبجال و تسلیم و تمکین و توشیح و تسهیم و ردّ العجز علی الصّدر و تشابه الاطراف و لزوم مالایزم و تخییر و ایهام - که همان توریه است - و استخدام و التفات و استطراد^۱ و اطّراد و انسجام و ادماج و افتنان و اقتدار و ائتلاف لفظ بالفظ و ائتلاف لفظ با معنی و استدراك و استثناء و اقتصاص و ابدال و تأکید الممدح بمایشبه الذمّ و تفویف و تفایر و تقسیم و تدبیح و تنکیت و تجرید و تعدید و ترتیب و ترقّی و تدلّی و تضمین و جناس و جمع و تفریق و جمع و تقسیم و جمع بانفریق و تقسیم و جمع مؤتلف و مختلف و حسن النسق و عتاب المرء نفسه و عکس و عنوان و فرائد و قسم و لّف و نشر و مشاکله و مزاجه و موارد و مراجعه و نزاهه و ابداع و مقارنه و حسن الابتداء و حسن الختام و حسن التخلّص و استطراد .

۱ - این «استطراد» ظاهراً در اینجا نادرست افتاده است ، چه از آن در پایان همین فهرست

سخن رفته است .

و امّا از مجاز و انواع پس از آن تا ایضاح، بخشی در انواع مفرده و بخشی در نوع ایجاز و اطناب با گونه‌های دیگری همچون تعریض و احتباك و اكتفاء و طرد و عكس مورد بحث قرار گرفت؛ و امّا از نفی الشئ بایجابیه در نوع پیش از نوع حاضر [یعنی نوع پنجاه و هفتم، در خبر و انشاء] سخن گفتیم؛ و اما از مذهب کلامی و پنج صنعت بدیعی پس از آن همراه با گونه‌هایی بیشتر در نوع جدل سخن خواهیم گفت؛ و اما بحث درباره تمکین و هشت صنعت پس از آن^۲ در انواع فواصل خواهد آمد؛ و اما در خصوص حسن تخلص و استطراد در نوع مناسبات بحث خواهد شد؛ و اما حسن تخلص و براعت ختام در دو نوع فواتح و خوانم خواهد آمد. و من در اینجا بازمانده‌های این صنعتها را با افزوده‌ها و تفایسی می‌آورم که جز در کتاب حاضر در کنار یکدیگر فراهم نیامده است.^۳

[۱- مجاز - و آن بردو گونه است: اول مجاز در ترکیب که آن را مجاز اسناد و مجاز عقلی می‌نامند و آن عبارت از این است که فعل یا همانند آن را به جز آنچه از آن صادر شده نسبت دهند، همچون این گفته خدای تعالی: «و اذا تلّیت علیهم آیاته زادتهم ایماناً» [أنفال، ۲] که افزودن ایمان را که فعل خدای تعالی است به «آیات» نسبت داده است، از آن جهت که این آیات سببی برای افزوده شدن ایمان بوده است؛ گونه دوم مجاز در مفرد است که مزاح لغوی نام دارد و آن عبارت از این است که لفظ را در جز آنچه برای آن وضع شده بکار برند، و آن گونه‌های فراوان دارد.]^۴

[۲- استعاره - از آمیختن مجاز با تشبیه استعاره پدید آمد و آن مجازی است که علاقه آن علاقه مشابهت است، یا در تعریف آن گفته می‌شود که عبارت از آن است که لفظ را در معنایی شبیه به معنی اصلی آن به کار برند، و درستتر

۲- لفظ هشت در اینجا نادرست است، چدر انواع فواصل ذکری از این هشت ماده به میان

نیامده است.

۳- برای تمام بودن فایده مقاله حاضر، آنچه را سیوطی به جاهای دیگر کتاب انتقار خود احاله کرده از آنجا به اختصار استخراج کردم و برای متمایز بودن با متن آنها را در میان دو قلاب قرار دادم. و نیز به ترتیب برای صنایع بدیعی ستاره‌هایی از يك به بعد در آغاز آنها ثبت کردم.

۴- ترجمه به اختصار از «نوع پنجاه و دوم، در حقیقت و مجاز قرآنی».

آن است که استعاره را مجاز لغوی بدانیم از آن جهت که لفظ برای مشبّه به وضع شده است نه برای مشبّه و نه برای عامتر از آن ...^۵

[۳ - کنایه - اهل بیان کنایه را لفظی تعریف کرده‌اند که لازم معنی آن مقصود باشد ...]^۶

[۴ - ارداد - و آن عبارت از این است که گوینده معنایی را اراده کند و این معنی را با لفظی که برای آن وضع شده یا به دلالت اشاره بیان نکند بلکه لفظی مرادف آن بیاورد ، همچون این گفته خدای تعالی : « و قضی الامر » به جای « و هلك من قضی الله هلاکه و نجا من قضی الله نجاته » که بخاطر ایجاز و تنبیه به این امر که هلاک آن کس که به هلاکت می‌رسد و نجات آن کس که رهایی پیدا می‌کند به فرمان فرمانروای مطاع و قضای کسی است که هرچه فرمان براند اجرا می‌شود ...]^۷

[۵ - تمثیل - برای تمثیل عنوان خاصی در « اتقان » نیافتم . در « کشاف اصطلاحات الفنون » تهانوی چنین آمده است : « خطیب گفته است که مجاز مرکب به نام تمثیل بر سبیل استعاره خوانده می‌شود: تمثیل از آن جهت که مستلزم تمثیل است ، و بر سبیل استعاره از آن جهت که در آن مشبّه به ذکر و مشبّه بکلی ترک می‌شود . و گاه آن را به صورت مطلق یعنی بدون قید « بر سبیل استعاره » تمثیلی یا تشبیه تمثیلی می‌نامند ...]^۸

[۶ - تشبیه - سکاکی گفته که آن دلالت بر مشارکت چیزی با چیز دیگر در معنی دارد ؛ ابن ابی‌الاصبع آن را در آوردن چیز پنهانتر به صورت آشکارتر معرفی کرده ؛ و دیگری آن را پیوستن چیزی به صاحب صفتی در این صفت دانسته است ...]^۹

۵ - ترجمه به اختصار از « نوع پنجاه و سوم » در تشبیهات و استعارات قرآن

۶ - ترجمه به اختصار از « نوع پنجاه و چهارم » در کنایه‌ها و تعریضهای قرآن .

۷ - اقتباس از همان نوع .

۸ کشاف اصطلاحات الفنون ، ماده مجاز لغوی .

۹ - ترجمه به اختصار از اتقان ، « نوع پنجاه و سوم » در تشبیهات و استعارات قرآن

[۷ - ایجاز - ایجاز بردو قسم است : ایجاز قصر و ایجاز حذف ... شیخ بهاء الدین گفته است که کلام کوتاه اگر پاره‌ای از کلام درازتر از آن باشد ایجاز حذف است ، و اگر معنایی بیشتر از آن بدهد ایجاز قصر است .]^{۱۰}

[۸ - اتساع - اتساع از انواع بدیع و آن آوردن کلامی است که بر حسب پذیرا بودن الفاظ آن نسبت به معانی تأویل پذیر باشد ، همچون آغازهای (فواتح) سوره‌ها]^{۱۱}

[۹ - اشاره - قدامه آن را از انواع بدیع شمرده و به صورت آوردن کلامی اندک که معانی فراوان داشته باشد تعریف کرده است ؛ و این بعینه همان ایجاز قصر است ، و ابن ابی الأصبع میان این دو چنین تفاوت قائل شده که دلالت ایجاز را دلالت مطابقه و دلالت اشاره را تضمن یا التزام دانسته است .]^{۱۲}

[۱۰ - مساوات - در این اختلاف است که آیا میان ایجاز و اطناب چیزی به نام مساوات وجود دارد یا نه . . . سکاک و گروهی بر آنند که مساوات وجود دارد و آن را نه پسندیده می‌دانند و نه ناپسند . . . و ابن اثیر و گروهی دیگر منکر آنند و گفته‌اند که ایجاز تعبیر کردن از مقصود است به لفظی نه بیش از اندازه و اطناب بیان کردن آن است با لفظی بیشتر .]^{۱۳}

[۱۱ - بسط - همان گونه که ایجاز به ایجاز قصر و ایجاز حذف تقسیم می‌شود ، اطناب نیز به بسط و زیادت تقسیم می‌شود : اولی اطناب با زیاد کردن جمله‌ها است ، همچون گفته خدای تعالی : « ان فی خلق السموات والأرض ... الآیه » [بقره ، ۱۶۴] در سوره بقره که چون خطاب به همگان از دانا و نادان و موافق و منافق در همه اعصار است ، سخن به درازا و اطناب کشانده شده است ... و دومی یعنی اطناب که به زیادت بر چند گونه است : یکی داخل کردن حرفی از حروف تأکید است ؛ دیگر داخل کردن حروف زایده است ؛ گونه سوم تأکید صناعی است

۱۰ - ترجمه به اختصار از اتقان ، « نوع پنجاه و هشتم ، در ایجاز و اطناب » ، تمام این نوع را

مترجم در « یادنامه استاد جلال الدین همائی » پیش از این ترجمه کرده است .

۱۱ - اتقان ، همان نوع .

۱۲ - اتقان ، همان نوع .

۱۳ - اتقان ، همان نوع .

که بر چند قسم است : توکید معنوی به لفظ کل و اجمع ، دیگر تأکید لفظی که تکرار لفظ اول یا آوردن مرادف آن است همچون « ضیقاً حرجاً » [نساء ، ۶۵] و « غرایب سود » [فاطر ، ۲۷] ، دیگر تأکید ضمیر متصل به منفصل همچون « اذهب انت وربك » [مائده ، ۲۴] ، دیگر تأکید ضمیر منفصل به منفصل همچون « وهم بالآخرة هم كافرون » [هود ، ۱۹] دیگر تأکید فعل به مصدر آن همچون « ویسلموا تسلیماً » [نساء ، ۶۵] و « تسیر الجبال سیراً » [طور ، ۱۵] ؛ گونه چهارم **تکریر** است که از تأکید بلیغتر است ، و آن را فوایدی است همچون تقریر ، و گفته اند که سخن چون تکرار شود استقرار پیدامی کند و خدای تعالی سببی را که بدان قصص و بیم دادنهارا در قرآن مکرر کرده چنین بیان کرده است : « وصرّفنا فيه من الوعيد لعلمهم يتقون او يحدث لهم ذكراً » [طه ، ۱۱۳] ؛ دیگر از فواید تکرار تأکید است و افزوده شدن آگاهی نسبت به آنچه هست را سست می کند ، همچون « وقال الذی آمن یا قوم اتّبعون اهدکم سبیل الرشاد ؛ یا قوم إنما هذه الحیاة الدنیا متاع » [غافر ، ۳۸] ؛ دیگر از فواید تکرار این است که چون سخن دراز شود بیم فراموش کردن آغاز آن برود این آغاز را تجدید می کنند ، همچون : « ثم ان ربک للذین عملوا السوء بجهالة ثم تابوا من بعد ذلك وأصلحو ، ان ربک من بعدها لفقور رحیم » [انعام ، ۵۴] ؛ دیگر از فواید تکریر بزرگ شمردن و بیم دادن است ، همچون « الحاقّة ما الحاقّة » [الحاقّة ، ۱] و « اصحاب الیمین ما اصحاب الیمین » [واقعه ، ۲۷] ؛ و گونه ای از تکریر **تردید** نام دارد که در آن چیزی که برای بار دوم تکرار شده متعلّقی غیر از متعلّق لفظ اول دارد ، همچون « الله نور السمّوات والارض ، مثل نوره کمشکاة فیها مصباح ، المصباح فی زجاجة ، الزجاجة کأنّھا کوکب درّی » [نور ، ۳۵] که در آن چهار بار تردید صورت گرفته است ، و همچون « فبأی آلاء ربکما تکذبان » [الرحمن ، ۷۷-۱۳] که هر چند سی و چند بار تکرار شده ، هر بار به آنچه پیش از آن آمده متعلّق دارد ؛ گونه پنجم از اطناب زیادت آوردن **صفت** است که برای چند منظور آورده می شود : یکی تخصیص در نکره همچون « فتحریر رقبة مؤمنة » [نساء ، ۹۲] ؛ دیگر توضیح در معرفه همچون « ورسوله النّبیّ الامّی » [اعراف ، ۱۵۸] ؛ دیگر مدح و ثنا همچون « بسم الله الرحمن الرحیم ... مالک یوم الدین »

[فاتحه، ۴-۱]؛ دیگر ذمّ و نکوهش همچون «فاستَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» [نحل، ۹۸]؛ دیگر تأکید برای رفع ابهام همچون «لَا تَتَّخِذُوا الْهَيْهَاتَيْنِ» [نحل، ۵۱]؛ گونه ششم از اطناب زیادت آوردن بدل است به قصد توضیح دادن پس از ابهام و فایده آن بیان و تأکید است: امّا بیان آشکار است، چه هنگامی که می‌گویی «زید برادرت را دیدم» این امر را بیان می‌کنی که مقصود از زید برادر تو است نه زیدی دیگر، و امّا تأکید از آن جهت که به نیت تکرار عامل است و تو گویی دوجمله است و بر چیزی دلالت دارد که جمله اول بر آن دلالت دارد، خواه به دلالت مطابقه باشد در بدل کل، یا به تضمین در بدل بعض، یا به التزام در بدل اشتمال؛ مثال اول: «اهدنا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ» [فاتحه، ۷-۶] و «لَنْسَعًا بِالنَّاصِيَةِ، نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ» [علق، ۱۶-۱۵]؛ مثال دوم: «وَلَهُ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا» [آل عمران، ۹۷]؛ مثال سوم: «وَمَا أَنْسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ» [کهف، ۶۳]؛ گونه هفتم عطف بیان است که در ایضاح همچون صفت است، همچون: «فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ، مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ»^{۱۴} [آل عمران، ۹۷].

۱۲- ایفال - نوع چهاردهم از اطناب زیادت ایفال است و آن عبارت از این است که سخن را به چیزی تمام کنند که از آن نکته‌ای به دست می‌آید که معنی بدون آن تمام است، همچون: «يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ؛ اتَّبِعُوا مِنْ لَا يَسْتَلْكُمْ أَجْرًا وَهُمْ يَهْتَدُونَ» [یس، ۲۱-۲۰] که در آن «وهم مهتدون» ایفال است از آن جهت که معنی بدون آن تمام است چه فرستاده خدا ناگزیر راه یافته است ولی از آن مبالغتی بیشتر برای پیروی از پیامبران و برانگیختن مردمان به این پیروی حاصل می‌شود^{۱۵}.

۱۳- تشریع - نوع دیگر از انواع بدیعی متعلّق به فواصل آیات تشریع است که ابن ابی‌الأصبع آن را توأم نامیده است، و آن چنان است که شاعر بیت خود را بر دو وزن از اوزان عروضی بنا کند که چون يك جزء یا دوجزء از آن ساقط شود، بازمانده به صورت بیتی به وزن دیگر درآید؛ گروهی آن را مخصوص شعر دانسته و گروهی گفته‌اند که نشر نباشد و بدو سجع نیز چنین است.

این ابی‌الأصبع گفته است که بیشتر سوره «الرحمان» چنین است که چون آیات آن منحصر به نخستین فاصله و بدون توجه به «فبأی آلاء ربکما تکذبان» در نظر گرفته شود تمام است و با فاصله دوم معنایی اضافی از تقریر و توییح بر آن افزوده می‌شود. و من می‌گویم که این مثال درست نیست و شایسته است مثال آن از آیاتی آورده شود که به درستی بتوان گفت در آنها فاصله است همچون «لتعلموا أن الله علی کل شیء قدیر و أن الله قدأحاط بکل شیء علماً» [طلاق، ۱۲] و نظایر اینها]^{۱۶}.

[۱۴] - **تتدیم** - نوع دیگر از انواع بدیعی متعلق به اطناب تتمیم است و آن عبارت از این است که در کلامی که برای رساندن مقصود هیچ ابهامی ندارد چیزی به صورت اضافی بیاورند که نکته‌ای همچون مبالغه را برساند، همچون «ویطعمون الطعام علی حبّه» [انسان، ۸] یعنی با وجود دوست داشتن طعام آن را به دیگران می‌خورانند که در این صورت اطعام بلیغتر و پاداش آن بیشتر می‌شود...]^{۱۷}.

[۱۵] - **ایضاح بعدالابهام** - اهل بیان گفته اند که اگر بخواهی سخن به ابهام بگویی و سپس به توضیح آن پردازی اطناب می‌کنی و فایده آن یا دیدن معنی است در دو صورت مختلف ابهام و ایضاح، و یا جایگزین شدن این معنی در نفس است از آن جهت که با کوششی به آن دست یافته‌ای، و یا برای تمام شدن لذتی است که از دانستن آن حاصل می‌آید... و از مثالهای آن است «رب اشرح لی صدری» [طه، ۲۵] که در آن نخست طلب گشودگی چیزی شده و «صدری» آن را تفسیر کرده است... مثال دیگر «و واعدنا موسی ثلاثین لیلة و اتمنناها بعشر» [اعراف، ۱۴۲] که احتمال بدون مواعده بودن ده روز را از میان می‌برد...]^{۱۸}.

۱۶ - **نفی الشئ بایجاب** - ... ابن رشیق در تفسیر آن گفته که ظاهر کلام چنان باشد که چیزی را ایجاب کند ولی در باطن سبب نفی آن باشد، همچون «ومن

۱۶ - اتقان، «نوع پنجاه و نهم»، در فواصل آیات.

۱۷ - اتقان، «نوع پنجاه و ششم»، در ایجاز و اطناب.

۱۸ - اتقان، همان نوع.

یدع مع الله الها آخر لا برهان له به» [مؤمنون، ۱۱۷] که خواندن معبودی با خدا جز بدون برهان نیست ، و همچون این آیه در صفت اهل دوزخ: «لا يموت فيها ولا يحيى» [طه، ۷۴]...^{۱۹}.

۱۷- تکمیل - نوع شانزدهم از اطناب زیادت تکمیل است که آن را **احتراس** نیز می‌نامند ، و آن عبارت از این است که در سخنی که توهّم خلاف مقصود از آن می‌رود ، چیزی بیاورند که این توهّم را رفع کند ، همچون «أذلة على المؤمنين أعزّة على الكافرين» [مائده، ۵۴] که اگر به ذلیل بودن نسبت به مؤمنان اکتفا می‌کرد و توهّم ضعیفی در آنان می‌رفت و با آوردن «أعزّة» این توهّم از میان می‌رود ، و نیز همچون «أشداء على الكفار رحماء بينهم» [فتح، ۲۹]...^{۲۰}.

۱۸- **احتراس** - به شماره ۱۷ پیش از این رجوع شود.

۱۹- **استقصاء** - نوع نوزدهم از اطناب زیادت استقصاء است ، و آن عبارت از این است که گوینده در آوردن يك معنى استقصا کند یعنی همه عوارض و لوازم آن را پس از بیان همه صفات ذاتی آن بیاورد تا دیگر جایی برای گفتن سخنی اضافه باقی نماند ، همچون این گفته خدای تعالی: «أبودّ أحدكم أن تكون له جنة من نخيل و أعناب تجرى من تحتها الأنهار له فيها من كلّ الثمرات» و أصابه الكبرولة ذريرة ضعفاء ، فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت... الآية» [بقره، ۲۶۶] که اگر به «جنة» اقتصار می‌شد کافی بود ، ولی بر آن توقف نکرد و خصوصیات و اوصافی از آن را آورد تا تأسّف بر نابود شدن آن شدیدتر شود ، و در وصف صاحب آن پیری و عائله‌داری او را ذکر کرد تا این تأسّف بیشتر مؤثر افتد...^{۲۱}.

۲۰- **تذیل** - نوع پانزدهم از اطناب زیادت تذیل است و آن عبارت از این است که جمله‌ای را در پی جمله‌ای دیگر آورند مشتمل بر معنی آن تا منطوق یا مفهوم آن را مؤکّد سازد و معنی آشکارتر شود ، همچون «ذلك جزیناهم بما كفروا و هل نجازی إلاّ الكفور» [سبا، ۱۷] و همچون «قل: جاء الحقّ و زهق الباطل

۱۹ - اتقان ، « نوع پنجاه و هفتم ، در خبر و انشاء » .

۲۰ - اتقان ، « نوع پنجاه و هشتم ، در ایجاز و اطناب » .

۲۱ - اتقان ، همان نوع .

إنَّ الباطل كان زهوقاً» [اسراء، ۸۱]... ۲۲.

۲۱- زیاده - به این عنوان خاص چیزی در «الاتقان» نیافتم؛ شاید همان اطناب زیادت باشد که در شماره ۱۱ هنگام بحث از اطناب بسط و زیادت از آن سخن رفت.

۲۲- **تردید** - از آن در شماره ۱۱ سخن رفت.

۲۳- **تکرار** - از آن در شماره ۱۱ سخن رفت.

۲۴- **تفسیر** - نوع دوازدهم از اطناب زیادت تفسیر است که اهل بیان آن را عبارت از این می‌دانند که در سخن پوشیدگی و خلطی باشد و سپس چیزی بیاورند که این پوشیدگی را از میان بردارد و آن سخن را تفسیر کند، همچون: «إنَّ الانسان خلق هلوعاً: اذامسه الشرّ جزوعاً، واذامسه الخير منوعاً» [معارج، ۲۱-۱۹] که از «اذامسه» به بعد تفسیری برای «هلوع» است... ۲۳.

۲۵- **مذهب کلامی** - ... ابن ابی‌الأصبع گفته که جاحظ چنان پنداشته است که مذهب کلامی در قرآن نیست در صورتی که قرآن آکنده از آن است؛ و تعریف آن این است که گوینده بر روش اهل کلام برای اثبات مدّعی خود دلیلی بیاورد که زبان مخالف و معاند بسته‌شود، و گونه‌ای از آن استدلال منطقی است که در آن از مقدمات راستین نتایج صحیح به دست می‌آید، و گفته‌اند که از آغاز سوره حج تا «وان الله یبعث من فی القبور» [حج، ۷] پنج نتیجه است که از ده مقدمه به دست می‌آید... ۲۴.

[۲۶ - قول بموجب - ابن ابی‌الأصبع گفته که آن برگرداندن فحوای کلام دشمن است و دیگری گفته که آن یا عبارت از این است که در سخن دشمن اشاره به چیزی باشد که حکمی برای آن اثبات شده و گوینده این امر را برای چیز دیگری به اثبات برساند، همچون گفته‌ی خدای تعالی: «یقولون لئن رجعنا الی المدینة لیخرجن الأعزّ منها الأذلّ، والله العزّة... الآیة» [منافقون، ۸] که «أعزّ» در کلام منافقان کنایه از گروه ایشان و «أذلّ» کنایه از

گروه مؤمنان است ، منافقان بیرون راندن مؤمنان را با سخن خود اثبات می کردند و خدا در پاسخ ایشان صفت عزت را مخصوص غیر ایشان دانست که خدا و پیامبرش و مؤمنانند که در نتیجه منافقان ذلیل و بیرون رانده شناخته شدند و خدا و پیامبرش عزیز و بیرون راننده منافقان ، و یا عبارت از این است که لفظی را که در کلام دیگری آمده به معنای احتمالی از آن حمل کنند که مقصود وی نبوده است ، همچون «و یقولون هو اذن، قل اذن خیر لکم» [توبه، ۶۱] [۲۵].

[۲۷] - **مناقضه** - دیگر از انواع جدل مناقضه است و آن عبارت از وابسته کردن امری است به چیزی که محال است تا غیر ممکن بودن وقوع آن امر به اثبات برسد، همچون گفته خدای تعالی: «ولایدخلون الجنة حتی یدخل الجمل فی سم الخیاط...» [اعراف، ۴۰] [۲۶].

[۲۸] - **انتقال** - دیگر از انواع جدل انتقال است و آن عبارت از این است که استدلال کننده ، بدان جهت که دشمن فهم کافی ندارد ، از استدلالی که با آن آغاز کرده بود به استدلالی دیگر انتقال پیدا کند، همچون در مناظره ابراهیم خلیل با غرور که چون ابراهیم گفت: «ربّی الذی یحیی و یمیت» [بقره، ۲۵۸]، او گفت: «انا احيی و امیت» و برای اثبات سخن خود کسانی را بدون گناه کشت و کسانی را که کشتنی و در زندان بودند آزاد کرد، ابراهیم دریافت که وی معنی میراندن و زنده کردن را نمی داند و به همین جهت به استدلال دیگر انتقال پیدا کرد و گفت: «فان الله یأتی بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب» [بقره، ۲۵۸] که زبان نمرود بسته شد و دیگر نتوانست چیزی بگوید... [۲۷].

[۲۹] - **اسجال** - دیگر از انواع جدل اسجال است و آن عبارت از این است که گوینده الفاظی بیاورد که بر شنونده آنچه را که بدان طرف خطاب گرفته است مسجّل سازد، همچون: «ربّنا و اتنا ما وعدتنا علی رسلک» ربّنا و ادخلهم جنّات عدن الّتی وعدتهم» [غافر، ۸] که در این تسجیلی برای دریافت وعده ها و درآمدن به بهشت است از آن جهت که خدا خود آن را وعده کرده است... [۲۸].

۲۵ - اتقان ، همان نوع .

۲۶ - اتقان ، همان نوع .

۲۷ - اتقان ، همان نوع .

۲۸ - اتقان ، همان نوع .

[۳۰- تسلیم - و آن عبارت از این است که امر محال یا منفی فرض شود و یا مشروط به حرف امتناع تا، از جهت ناممکن بودن وقوع شرط، آنچه ذکر شده ممتنع الوقوع شود، و سپس به وقوع این ممتنع الوقوع از طریق جدل تسلیم شود و بیهودگی آن را نشان دهد، همچون این گفته خدای تعالی: «ما اتخذ الله من ولد، وما كان معه من آله، إذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض» [مؤمنون، ۹۱]... ۲۹.

[۳۱- تمکین - یکی از فواصل قرآن تمکین است که آن را ائتلاف القافیه نیز می نامند و آن عبارت از این است که نویسنده نثر برای قرینه یا سراینده شعر برای قافیه چنان تمهید مقدمه کند که در نتیجه آن قافیه یا قرینه در جای خود جایگزین و مستقر شود... و معنای آن با معنی کلام چندان تطابق تمام داشته باشد که اگر آن را بیفکنند معنی مختل و فهم آن دشوار شود... و از نمونه های آن است: «ياشعيب أصولك تأمرك أن تترك ما بعد أبائنا أو أن نفعل في أموالنا مانشاء؟ إنك لأنت الحليم الرشيد» [هود، ۸۷] که در آن پس از یادکرد عبادت و تصرف در اموال مقتضی آن بوده است که «حلم» و «رشد» را به ترتیب بیاورد، چه حلم مناسب با عبادت است و رشد با مال تناسب دارد... ۳۰.

[۳۲- توشیح - توشیح عبارت از آن است که در آغاز کلام چیزی باشد، که مستلزم قافیه است و اختلاف آن با تصدیر [يارد العجز على الصدر] در این است که در توشیح دلالت معنوی است و در تصدیر لفظی، همچون: «إن الله اصطفى آدم و نوحاً و آل إبراهيم و آل عمران على العالمين» [آل عمران، ۳۳] که «اصطفی» دلالت بر آن ندارد که فاصله از لحاظ لفظ «العالمين» است بلکه از لحاظ معنی چنین است، چه دانسته است که از لوازم اصطفای چیزی آن است که نسبت به جنس خود برگزیده باشد و جنس این برگزیدگان «عالمين» یعنی مردمان و جهانیانند... ۳۱.

[۳۳- تسهیم - ارساد در نزد اهل بدیع عبارت از آن است که پیش از عجز

۲۹ - اتفاق، همان نوع.

۳۰ - اتفاق، «نوع پنجاه و نهم»، در فواصل آیات.

۳۱ - اتفاق، همان نوع.

بیت یا فقره چیزی آمده باشد که اگر روی را بدانند دلالت بر آن کند ، و بعضی آن را تسهیم می نامند ، همچون «وماکان الله لیظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون» [توبه، ۷۵]... ۲۲.

۳۴- **رد المعجز علی الصدر** - تصدیق عبارت از آن است که لفظ پایان آیه بعینه در آغاز آن آمده باشد، و آن را ردّ المعجز علی الصدر نیز می نامند... همچون «وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب» [آل عمران، ۸]، و همچون «ولقد استهزئ برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ماكانوا به يستهزئون» [انعام، ۱۵]... ۳۳.

۳۵- **تشابه الاطراف** - مناسبت در نزد اهل بدیع که آن را تناسب و ایتراف و تلفیق و مراعاة النظیر نیز می نامند ، عبارت از آن است که چیزی را با آنچه جز در تضاد مناسبتی با آن دارد جمع کنند... و گونه ای از مراعاة النظیر آن است که بعضی به نام تشابه الاطراف می نامند و آن پایان دادن کلام است به چیزی که با آغاز آن در معنی متناسب باشد، و این تناسب گاه آشکار است همچون در «لاتدرکه الأبصار و هو یدرک الأبصار و هو اللطیف الخیر» [انعام، ۱۰۳] که لطیف متناسب با نادیدنی بودن خدا به چشم است و خیر متناسب با مدرک بودن ابصار، و گاه پوشیده است، همچون «إن تعذبهم فإنهم عبادك و إن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحکیم» [مائده، ۱۱۸] که گفته خدای تعالی «وإن تغفر لهم» این توهّم را پدید می آورد که فاصله باید «الففور الرحیم» باشد، ولی پس از تأمل معلوم می شود که واجب «العزيز الحکیم» است، چه کسی را که شایسته عذاب است تنها آن کس می تواند ببخشد که زبردستی نسبت به خود نداشته باشد و بنابراین «عزیز» یعنی غالب است، و سپس لازم است که باوصف «حکیم» توصیف شده تا معلوم شود آنچه می کند به حکمت است... ۳۴.

۳۶- **لزام مالایزم** - گونه دیگری از آنچه متعلق به فواصل می شود، لزوم مالایزم است، و آن عبارت از این است که در شعر یا نثر پیش از روی حرفی یا دو حرف یا بیشتر تکرار شود به شرط آن که مایه تکلف نباشد، همچون «فأما الیتیم

۲۲ - کشاف اصطلاحات الفنون ، ماده ارماد.

۲۳ - انتقان ، « نوع پنجاه و نهم ، در فواصل آیات » .

۲۴ - کشاف اصطلاحات الفنون ، ماده مناسبة.

فلاتقهر واما السائل فلاتنهر» [ضحی، ۱۵۰-]، و همچون «والطور و کتاب مسطور» [طور، ۱-۲] و همچون «...تذكروا فإذا هم مبصرون. و إخوانهم يمدونهم في الفسى ثم لا يقصرون» [اعراف، ۲-۲۰۱] [۳۵].

۳۷ - ایهام - که آن را توریه نیز می‌نامند عبارت از این است که لفظی بیاورند که به اشتراک یا به تواطؤ یا به حقیقت و مجاز دارای دو معنای نزدیک و دور باشد و آنچه منظور است معنای دور باشد که معنای نزدیک آن را می‌پوشاند و شنونده نخستین بار متوجه همین معنی می‌شود. زمخشری گفته است که «در بیان بابی دقیقتر و لطیفتر و سودمندتر برای تأویل متشابهات در کلام خدا و پیامبرش نیست، و از نمونه‌های آن است «الرحمان علی العرش استوی» [طه، ۵] که «استواء» را دو معنی است، یکی قرار گرفتن در مکان که معنی نزدیک است که معنای دیگر را پوشانده و این معنی نزدیک، به سبب تنزیه خدای تعالی از جایگزینی در مکان، البته مقصود نیست، و معنی دیگر استیلا و ملک است که مقصود همان است و معنی نزدیک سبب توریه و پوشیده ماندن آن شده است». و این توریه را توریه مجرد می‌نامند، چه در آن چیزی از لوازم مؤثری به و مؤثری عنه ذکر نشده است. گونه دیگر توریه مرشحه است که در آن چیزی از لوازم این يك یا آن يك ذکر می‌شود، همچون گفته خدای تعالی: «والسما بینناها باید» [ذاریات، ۴۷] که در آن احتمال «دست» به معنی اندام می‌رود که مؤثری به است و بنیان و ساختن که از لوازم آن است ذکر شده، و احتمال دیگر «دست» به معنی نیرو و توانایی است که معنی بعید و همان مقصود است. این ابی‌الأصبع در کتابش «الإعجاز» آورده است: و از آن است «تالله إنك لفي ضلالك القديم» [یوسف، ۹۵] که «ضلال» احتمال دو معنی «دوستی» و «گمراهی» دارد و فرزندانی یعقوب گمراهی را برای توریه دوستی به کار برده‌اند؛ و نیز چنین است: «فاليوم» ننجيك ببذنك» [یونس، ۹۲] که در آن بدن به زره معنی می‌شود، چه بدن به معنی زره و جسد هر دو هست و در اینجا مقصود زره است که معنی دور است؛ و نیز از این گونه است گفته خدای تعالی پس از یاد-

کرد اهل کتاب از جهودان و ترسیان آنجا که گفته است: «ولئن اتیت الذین اوتوا الكتاب بكل آیه ماتبعوا قبلتک و مانت بتابع قبلتهم» [بقره، ۱۴۵]، و چون خطاب به موسی از جانب غربی رسید و جهودان بدان سو روی کردند، و ترسیان متوجه مشرق شدند، و قبله اسلام میانه آن دو قبله بود، خدای تعالی گفت «و کذلک جعلناکم امة وسطا» [بقره، ۱۴۳] که در آن «وسط» به معنی برگزیده است در صورتی که از ظاهر لفظ توهم میانه بودن می رود که متوسط بودن قبله مسلمانان نیز آن را تأیید می کند، و چون مقصود همان برگزیده است، شایسته چنان است که این یک را نیز از مثالهای توریه بدانیم [پایان نوشته الإعجاز]، و من می گویم که این مثالی از توریه مرشح است که در آن لازمی از موثری عنه به صورت «لتکونوا شهداء علی الناس» آمده است، که این از لوازم خیار یا عدول بودن ایشان است. و نیز از این گونه است گفته خدای تعالی: «والنجم والشجر يسجدان» [الرحمان، ۶] که نجم بر ستاره اطلاق می شود و ترشح کننده آن برای این معنی یاد کردن از خورشید و ماه است، و نیز برگیه بدون ساقه اطلاق می شود که معنی دور و مقصود از آیه همان است. و از روی نوشته ای به خط ابن حجر نقل شده است که مثالی از توریه در قرآن آیه «وما أرسلناک الا کافّة للناس» [سبا، ۲۸] است که کافّة به معنی مانع است یعنی بازدارنده از کفر و معصیت و های آن برای مبالغه است، و این معنی دور کلمه است و معنی نزدیک که به ذهن متبادر می شود کفایت کننده و فراگیرنده است که کافّة به معنی جمیعاً می شود و آنچه از حمل کردن کلمه برین معنی مانع می شود آن است که تأکید باید پس از آنکه مورد تأکید قرار گرفته است بیاید، و همان گونه که نمی توان گفت «رأیت جمیعاً الناس»، همان گونه هم نمی توان گفت «رأیت کافّة الناس».

۳۸ - استخدام - استخدام همراه با توریه از شریف ترین گونه های بدیع است و آن دورا بایکدیگر برابر می دانند، ولی بعضی استخدام را برتر از توریه می شمارند. و در تعریف استخدام به دو گونه سخن گفته اند: یکی آنکه لفظی بیاورند که دو معنی یا بیشتر داشته و غرض از آوردن لفظ یکی از این معانی بوده باشد، و سپس از اشاره به همان لفظ به صورت ضمیر معنی دیگر را در نظر بگیرند که این طریقه سگّاکي

و پیروان او است؛ تعریف دیگر آن است که لفظی مشترك و در پی آن دو لفظ بیاورند که از یکی از آن دو لفظ يك معنى و از لفظ دیگر معنى دیگر فهمیده شود، و این روش بدرالدین بن جماعه است در کتابش «المصباح» که ابن ابی الأصبع از او پیروی کرده و مثال آن را از گفته خدای تعالی «... لِكُلِّ اجَلٍ كِتَابٌ؛ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» [رعد، ۳۹] آورده است که در آن لفظ «کتاب» به معنى «پایان حتمی» و «نامه نگاشته» هر دو هست و لفظ «اجل» مؤنث معنى اول است و لفظ «يمحوا» مؤنث معنى دوم. و دیگری مثال آن را «لَاتَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى... الْآيَةُ» [نساء، ۴۳] آورده است که «صلوات» هم به معنى فعل نماز گزاردن است و هم محل آن، و گفته خدای تعالی «حتى تعلموا ما تقولون» در خدمت معنى اول است، و «إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ» در خدمت معنى دوم. گفته اند که در قرآن استخدام به روش سکائی یافت نمی شود، و من خود آیاتی را بر روش او یافته ام؛ از این جمله است «أتى أمراؤه» [نحل، ۶] «أمرالله» به معنى قیام ساعت و عذاب و بعث پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم هم هست، و مقصود در این آیه همین معنى اخیر است چنانکه ابن مردویه به میانجیگری ضحاک از ابن عباس روایت کرده است که مقصود از امرالله حضرت محمد (ص) است و ضمیر در «تستعجلوه» که در پی آن می آید به قیام ساعت و عذاب ارجاع می شود؛ مثال آشکارتر این گفته خدای تعالی است که «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» [مؤمنون، ۱۲] که مراد از انسان در اینجا حضرت آدم و از ضمیری که در دنباله آیه به آن ارجاع می دهد مقصود فرزندان آدم است چه از پس آن می گوید «ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَفْثَةً فَيُقَرَّرُ مَكِينٌ»، و دیگر این گفته خدای تعالی: «لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تَبَدَّلَكُمْ تَسْؤُكُمْ» [مائده، ۱۰۱] که در پی آن «قدسألها قوم من قبلکم» آمده است که البته آنچه پیشینیان پرسیده بودند جز آن چیزها بود که یاران پیغمبر (ص) از او می پرسیدند و از این کار نهی شدند.

۳۹- التفات - التفات تغییر دادن روش سخن گفتن است از شکلی به شکل دیگر، یعنی از حالت تکلم به حالت خطاب یا به حالت غیبت و نظایر آنها، که این مشهور است، ولی سکائی گفته که التفات یا این است و یا اینکه تعبیر کردن است به یکی از حالتها در جایی که حق آن بوده است که به حالت دیگر از آن تعبیر شود. و آن را

فرایدی است که از جمله آنها تازه کردن سخن و نگاه داشتن گوش از ضجر و ملال است، چه جانهای مردمان دوستدار گشت و گذار و دوری از استمرار بر روش واحد است؛ این فایده عمومی آن است، و در هر مورد خاص نکته‌ها و لطایفی بر حسب اختلاف محل از آن حاصل می‌شود چنانکه در جای خود خواهیم آورد.

مثال آن در انتقال از حالت تکلم به حالت خطاب که تأثیر آن بر انگیختن شنونده است به گوش فرادادن به سخن گوینده، این گفته خدای تعالی است که: «مَالِي لَا عَبْدَ الَّذِي فِطَرْنِي وَ إِلِيهِ تَرْجِعُونَ» [یس، ۲۲] که در آن «و إِلِيهِ تَرْجِعُونَ» به جای «وَالِيهِ أَرْجِعْ» به کار رفته است، و نکته آن در این است که در مقام اندرز گفتن به قوم خود از روی مهربانی خویشتن را طرف خطاب قرار داده و اعلام کرده است که برای آنان چیزی را می‌خواهد که برای خود خواستار آن است، سپس به آنان التفات کرده است تا ایشان را بیم دهد و به خدای تعالی بخواند؛ این آیه را بدین صورت نمونه‌ای از التفات خوانده‌اند و در آن سخن است چه اگر چنین می‌بود لازم می‌آمد که در هر دو جمله خبر دادن از خودش می‌بود که در اینجا چنین نیست چه روا است که از گفته «تَرْجِعُونَ» مقصود شنوندگان بوده باشد نه خود گوینده؛ در رد این اعتراض گفته‌اند که اگر مقصود چنین بود دیگر استفهام انکاری درست نمی‌آمد زیرا که بازگشت بنده به مولایش مستلزم آن نیست که مولایش کسی را که بازگشت می‌کند جز او قرار دهد، پس معنی آیه چنین می‌شود: «كَيْفَ لَا أَعْبُدُ مَنْ إِلَيْهِ رَجُوعِي؟»، و بدان جهت از «وَالِيهِ أَرْجِعْ» به «وَالِيهِ تَرْجِعُونَ» عدول کرده خود یکی از آنان است، و با وجود این فایده نیکویی از آن به دست می‌آید و آن آگاه کردن ایشان بر این امر است که وی خود نیز در مراعات وجوب بندگی کسی که بازگشت به سوی او است، همانند ایشان است. و نیز از مثالهای آن است این گفته خدای تعالی: «وَأْمُرْنَا لِنَسْمَحَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ، وَ أَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» [انعام، ۷۲-۷۱].

و مثال آن از تکلم به غیبت که منظور از آن فهماندن این نکته به شنونده است که روش متکلم و خواست او از شنونده، خواه حاضر باشد خواه غایب، چنین است، و اینکه در سخن وی چیزی نیست که در غیبت جز آن باشد که در حضور است، این گفته خدای تعالی است: «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا، لِيُفْرِكَ اللَّهُ» [فتح،

۱-۲] که در اصل «لنغفرلك» بوده است؛ یا: «إِنَّا أعطيناك الكوثر، فصلّ لربّك» [کوثر، ۱-۲] که در آن «لربّك» به جای «لنا» آمده است؛ یا: «أمرأ من عندنا إِنَّا كُنَّا مرسلين؛ رحمة من ربّك» [دخان، ۵-۶] که در آن «من ربّك» به جای «منا» آمده است؛ «إِنِّي رسول الله اليكم جميعاً... فآمنوا بالله ورسوله» [اعراف، ۱۵۸] که در آن «و رسوله» جایگزین «وبی» شده است، و عدول آن به خاطر دو نکته بوده است: یکی دفع تهمت عصبیت از خودش، و دیگری آگاه کردن آنان بر اینکه در نتیجه داشتن صفات و خصایص ذکر شده شایستگی آن را دارد که از وی پیروی کنند.

و مثال التفات از خطاب به تکلم در قرآن نیامده؛ ولی بعضی آیه «فاقض مانت قاض... إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا» [طه، ۷۳-۷۲] را مثال آن دانسته اند و این درست نیست، چه شرط التفات آن است که مراد از آن یکی باشد.

و مثال آن از خطاب به غیبت این آیه است: «حتّی إذا كنتم فی الفلك وجرین بهم» [یونس، ۲۲] در آن «بهم» به جای «بكم» آمده است، و نکته عدول از خطاب کردن با ایشان به گزارش کردن حال ایشان برای دیگران، اظهار تعجب از كفر و کردار ایشان است، چه اگر روش خطاب را ادامه می داد این فایده از دست می رفت؛ و قولی آن است که خطاب نخست با همه مردمان از مؤمن و کافر بوده است به دلیل «هو الذی یسیّرکم فی البّرّ والبحر» و بنابراین اگر دنباله آن به صورت «و جرین بكم» می آمد، همگان مستوجب نکوهش می شدند، پس از صورت نخست به این کسان التفات کرد که در پایان آیه درباره ایشان سخن گفته است و از خطاب عام به خطاب خاص عدول کرد. و من می گویم که از بعضی از پیشینیان در توجیه عکس این را دیده ام، بدین معنی که خطاب در آغاز خاص است و در پایان عام: این ابی حاتم از عبدالرحمان بن زید بن اسلم روایت کرده که درباره «حتّی إذا كنتم فی الفلك وجرین بهم» گفته است که در آغاز از ایشان و سپس از جز ایشان سخن گفت و از آن جهت «و جرین بكم» نیاورد که می خواست ایشان و جز ایشان را باهم جمع کند؛ خدا پیشینیان را جزای خیر دهد که بر چه معانی لطیفی آگاه می شدند که پسینیان برای دریافت آنها باید مدتی دراز بکوشند و عمرهای خود را در آن سپری کنند و هنوز هم تنها هدفشان گردش در حول و حوش مطالب باشد. و نیز در توجیه این آیه آورده اند

که ایشان هنگام سوار شدن بر کشتی حاضر بودند ولی از هلاک و چیره شدن باد بر کشتی بیم داشتند و به این جهت با ایشان همچون حاضران خطاب کرد، و در آن هنگام که باد وزیدن گرفت و به هلاک خود یقین کردند دیگر حضورشان برقرار نماند، چنانکه خوی آدمی بر آن است که چون آسوده خاطر شود دلش نسبت به پروردگار حالت غیبت پیدا می کند و به همین جهت از آنان همچون اشخاص غایب یاد کرد، و این از اشارات صوفیان است. و دیگر از مثالهای التفات آیه «وما آتیم من زکاة تریدون وجه الله فاولئک هم المضعفون» [روم، ۳۹] است و آیه «وکره الیکم الکفر و الفسوق و العصیان اولئک هم السراشدون» [حجرات، ۷]، و آیه «ادخلوا الجنة انتم و ازواجکم تحبرون؛ یطاف علیهم...» [زخرف، ۷۱-۷۰] در آن «علیهم» به جای «علیکم» آمده است، و در پی آن در آیه «وانتم فیها خالدون» ذکر شده که بار دیگر التفات تکرار پیدا کرده است.

و مثال آن از غیبت به تکلّم این آیه است: «الله الذی یرسل الرّیاح فتثیر سحاباً، فسقناه...» [روم، ۴۸] و آیه «و أوحی فی کل سماء أمرها، وزینا...» [فصلت، ۱۲] و آیه «سبحان الذی أسری بعبده... بارکنا حوله لنریه من آیاتنا» [اسراء، ۱۰] که پس از آن بار دیگر به غیبت التفات شده و گفته است «وهو السّميع البصیر»؛ و بنا بر قراءت حسن به صورت غایب «لیری» التفات دومی است از «بارکنا»، و در «آیاتنا» التفات سوم است، و در «انه» التفات چهارم. زمخشری گفته که فایده التفات در این آیات و ماندهای آنها آگاه کردن بر تخصیص قدرت است و اینکه امور در زیر قدرت هیچ کس دیگر نیست.

و مثال التفات از غیبت به خطاب آیه «وقالوا اتّخذوا الرحمان ولداً، لقد جئتم شیئاً إدّاً» [مریم، ۸۸-۹۸] است و آیه «الم یروا کم اهلکنا من قبلهم من قرن مکنّاهم فی الارض مالم نمکنّ لکم» [انعام، ۶] و آیه «وسقاهم ربّهم شراباً طهوراً، إنّ هذا کان لکم جزاء» [انسان، ۲۲-۲۱] و آیه «أراد النّبیّ أن یتنکحها خالصة لک» [احزاب، ۵۰].

و از بهترین گونه های التفات از غیبت به خطاب آن است که در سوره فاتحه آمده است، چه هنگامی که بنده از خدای یگانه یاد کند و سپس صفات او را

برشمارد، ذکر هر صفتی مایه شدت روی کردن وی به خدا می‌شود، و آخرین این صفات یعنی «مالك يوم الدين» بیان کننده این حقیقت است که در روز یاداش فرمان تنها به خدا اختصاص دارد، و چون چنین است نفس بر آن انگیزته می‌شود که با آن کس که این همه صفات مخصوص او است با منتهای درجه خضوع و خشوع خطاب کند و در دشواریها از او مدد بخواهد؛ و قوی آن است که لفظ غیبت برای حمد و صورت خطاب برای عبادت از آن جهت برگزیده شده که حمد در مرتبه پایینتر از عبادت است، زیرا که دیگران نیز مورد ستایش واقع می‌شوند ولی پرستش تنها به خدا اختصاص دارد، پس لفظ حمد با غیبت و لفظ عبادت با خطاب آمده است تا آنچه در مرتبه برتر است در حالت خطاب و مواجهه به طریق تأدب به خدای متعال نسبت داده شود؛ و به همین گونه در آخر سوره آمده است که «الَّذِينَ أَنْعَمَ عَلَيْهِمْ» تا به صورتی صریح به بخشندۀ نعمت اشاره شده و لفظاً نیز از این وابستگی نعمت به او یاد شده باشد، و به همین جهت نگفته است «صراط المنعم عليهم» و چون ذکر خشم در میان آمده دیگر این نسبت مشاهده نمی‌شود و یادی از خشم گیرنده به میان نمی‌آید و نگفته است «غیرالَّذین غضبت علیهم» تا از نسبت دادن لفظی غضب به خدا در حال مواجهه پرهیز شده باشد. و قوی آن است که در این سوره پس از یادکرد از کسی که شایسته ستایش است و دارای صفات بزرگ پروردگاری بر جهانیان و رحمانیت و رحیمیت و دارندگی روز پاداش است، علم به معلومی عظیم الشان حاصل می‌شد که شایسته آن است تا تنها او معبود باشد و از او یاری جسته شود، و از آن جهت پس از آن صورت بیان از غیبت به خطاب تبدیل پیدا کرده است که او را به این صفات تمیز کند و بزرگ شمارد و گویی چنان است که می‌خواهد بگوید: تو که این صفات را داری شایسته آنی که پرستش شوی و از تو یاری خواهند نه کسی دیگر. و گفته اند که از لطایف این سوره آن است که آدمی در آغاز از خدا غایب است و از سخن گفتن و خطاب کردن با او محروم است و حجاب عظمی الهی خدا را از او پوشیده نگاه داشته است، ولی چون خدا را چنانکه شایسته است بشناسد و بائنا گفتن به او نزدیک شود و به صفات او اعتراف کند، او را چنانکه بایسته است می‌پرستد و شایستگی خطاب کردن و مناجات کردن

با خدا پیدا می‌کند و آنگاه است که می‌گوید «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ».

تنبيهات - اول ، شرط التفات آن است که ضمیر در منتقل الیه در واقع به منتقل عنه بازگردد و گرنه لازم می‌آید که در «أنت صديقي» التفات بوده باشد.

دوم - نیز شرط است که التفات در دو جمله باشد بنابراینچه صاحب «کشاف» و دیگران تصریح کرده‌اند، و گرنه لازم می‌آید که نوعی غریب باشد .

سوم - تنوخی در «الأقصى القریب» و ابن‌اثیر و دیگران به نوع غریبی از التفات اشاره کرده‌اند و آن آوردن فعل به صورت مجهول است پس از آنکه به فاعل آن خطاب کرده یا از او سخن گفته‌اند، همچون «غیر المفضوب علیهم» پس از «أنعمت» که معنای آن «غیر الذین غضبت علیهم» است، و صاحب «عروس الأفراح» در این باره توقف کرده است .

چهارم - ابن‌ابی‌الاصبع گفته : در قرآن گونه بسیار غریبی از التفات آمده که مانند آن را در شعر نیافته‌ام، و آن چنان است که گوینده در سخن خود از دو چیز به ترتیب یاد کند ، سپس از اولی خبر دهد و آنگاه از خبر دادن از آن منصرف شود و به خبر دادن از دومی پردازد، و بار دیگر به خبر دادن از اولی بازگردد، همچون این گفته خدای تعالی: «إن الإنسان لربّہ لکذوب، وإنّہ علی ذلک لشہید» [عادیات، ۷-۶] که در آن از خبر دادن از انسان منصرف شده و به خبر دادن از پروردگارش پرداخته است، سپس بار دیگر از خبر دادن از خدای تعالی به خبر دادن از انسان بازگشته و گفته است: «وإنّہ لحبّ الخیر لشدید»؛ به گفته او بهتر است که این نوع را التفات ضمائر بنامیم.

پنجم - انتقال سخن از خطاب بایک یاد و یا چند نفر به خطاب دیگر، به التفات نزدیک است و تنوخی و ابن‌اثیر از آن سخن گفته‌اند و آن را نیز شش گونه است.

مثال آن از واحد به تشبیه این آیه است: «قالوا أجمّتنا لتلفتنا عمّا وجدنا علیہ آبائنا و تكون لکما الکبریاء فی الأرض؟» [یونس، ۷۸]؛ و از واحد به جمع این آیه: «یا ایّها النّبیّ إذا طلقتم النّساء» [طلاق، ۱]؛ و از تشبیه به واحد: «فمن ربکم یا موسیٰ، فلا یخرجکم من الجنّة فتشقی» [طه، ۱۱۷]؛ و از تشبیه به جمع: «و أوحینا إلی موسیٰ وأخیه أن تبسّوا لتقومکم بمصر بیوتاً واجعلوا بیوتکم قبلة»

[یونس، ۸۷]؛ و از جمع به واحد: «وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ»؛ و از جمع به تنه: «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّ اسْتَطَعْتُمْ... فَبَأَى آثَاءَ رَبِّكُمَا تَكْذِبَانِ» [الرحمن، ۳۴ - ۳۳].

ششم - و نیز نزدیک به التفات است انتقال از ماضی یا مضارع یا امر بصورت دیگر؛ مثال از ماضی به مضارع: «أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتَشِيرُ» [فاطر، ۹] و «خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَلَطَفَهُ الْطَّيَّارُ» [حج، ۳۱] و «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» [حج، ۲۵]؛ و از ماضی به امر: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وَجُوهَكُمْ» [اعراف، ۲۹] و «أَحَلَّتْ لَكُمْ الْأَنْعَامَ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا» [حج، ۳۰]؛ مثال از مضارع به ماضی: «وَيَوْمَ يَنْفَخُ فِي الصُّورِ فَصَبَقَ» [زمر، ۶۸] و «يَوْمَ نَسِيرُ الْجِبَالُ وَ تَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ» [كهف، ۴۷]؛ و از مضارع به امر: «قَالَ إِنِّي أَشْهَدُ اللَّهَ وَ أَشْهَدُ أَنْتَ بَرٌّ» [هود، ۵۴]؛ و مثال از امر به ماضی: «وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَاصٍ وَ عَهْدَنَا» [بقره، ۱۲۵]، و از امر به مضارع: «وَأَنْ أَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَ اتَّقَوْهُ وَ هُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» [انعام، ۷۲].

۴۱ - **اطراد** - اطراد عبارت از آن است که گوینده نامهای پدران ممدوح را به ترتیب ولادت ذکر کند. ابن ابی الأصبع گفته که مثال آن در قرآن این آیه است درباره حضرت یوسف: «وَاتَّبَعَتْ مَلَائِكَةُ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَ اسْحَافَ وَ يَعْقُوبَ» [یوسف، ۳۸]؛ و گفت که ذکر پدران به ترتیب مألوف صورت نگرفته، چه قاعده آن است که از پدر آغاز شود به ترتیب بالا رود، و از آن جهت در آیه چنین نیست که یوسف را تنها قصد آن نبوده که از پدران خود یاد کند، بلکه مقصود وی یادآوری از دین آنان بود و به همین جهت نخست از صاحبان دین و ملت یاد کرد و پس از آن به یادکرد کسانی که به ترتیب این دین را از او گرفته بودند پرداخت؛ مثال دیگر آن در قرآن این گفته فرزندان یعقوب است: «نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَ إِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ اسْحَاقَ» [بقره، ۱۳۳].

۴۱ - **انسجام** - انسجام عبارت از آن است که سخن، از جهت خالی بودن آن از پیچیدگی و عقادت همچون آب فرو ریزنده [منسجم] باشد و در نتیجه آسانی ترکیب و گوارایی الفاظ از شدت رقت روان شود، و همه قرآن چنین است. اهل

بدیع گفته اند که چون انسجام در نثر قوی شود، قسرات آن در نتیجه نیرومندی انسجام، بدون قصد، موزون خواهد شد، و به همین جهت است که بسیاری از آنچه در قرآن آمده موزون است: از بحر طویل همچون «فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر» [کهف، ۲۹]، و از مدید همچون «واصنع الفلك بأعيننا» [هود، ۳۷]، و از بسیط همچون «فأصبحوا الایری الامساکنهم» [احقاف، ۵۲]، و از وافر همچون «ویخزمه وینصرکم علیهم ویشف صدور قوم مؤمنین»، و از کامل همچون «والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم» [بقره، ۲۱۳]، و از هزج همچون «فألقوه علی وجه ابی یأت بصیراً» [یوسف، ۹۳]، و از رجز همچون «ودانیة علیهم ظلالها و ذللت قطوفها تذلیلاً» [انسان، ۱۴]، و از رمل همچون «وجفان کالجواب و قدور راسیات» [سبا، ۱۳]، و از سریع همچون «أو کالذی مر علی قریة» [بقره، ۲۵۹]، و از منسرح همچون «إننا خلقنا الإنسان من نطفة» [انسان، ۲]، و از خفیف همچون «لایکادون یفقهون حدیثاً [نساء، ۷۸]، و از مضارع همچون «یوم التناد؛ یوم تولسون مدبرین» [غافر، ۳۳]، و از مقتضب همچون «فی قلوبهم مرض» [بقره، ۱۰]، و از مجتث همچون «نبتی عبادی انی انا الغفور الرحیم» [حجر، ۴۹]، و از متقارب همچون «وأملى لهم إن کیدی متین» [اعراف، ۱۸۳].

۴۲- اِدماج - این ابی الاصبغ گفته که ادماج عبارت از آن است که گوینده هدفی را در هدف دیگر یا بدیعی را در بدیعی دیگر چنان بیوشاند که در سخن جز یکی از دو هدف یا دو بدیع آشکار نشود، همچون گفته خدای تعالی: «وله الحمد فی الاولى والآخره» [قصص، ۷۰] که در آن مبالغه در مطابقه مندمج شده است چه منفرد بودن خدای تعالی به حمد در آخرت که زمانی است که دیگری جز او حمد و ستایش نمی شود، مبالغه در وقت است به انفراد به حمد، و گرچه ظاهراً صورت مبالغه پیدا کرده، در باطن حقیقت است از آن جهت که خدای حمد و در دو جهان منفرد به آن است؛ و من می گویم که شایسته تر در این آیه آن است که گفته شود ادماج غرضی در غرض دیگر است، چه غرض در آن منحصر به فرد بودن خدا به وصف حمد است و در آن اشاره به روز رستاخیز و پاداش نیز مندمج شده است.

۴۴- اِفتنان - افتنان آوردن دو فن مختلف است در سخن همچون فخر

و تعزیه در این گفته خدای تعالی: «كُلَّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ؛ وَ بَاقِيَ وَجْهَ رَبِّكَ ذَوَالْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ» [الرحمن، ۲۷-۲۶] که در آن خدای تعالی همه آفریدگان را از جن و انس و فرشته و دیگرگونه‌های شایسته نابودی را تعزیت گفته و خود را به بقای پس از فنانی موجودات و جلال و اکرام ستوده است؛ و نیز از این گونه است: «ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا... (الآية)» [مریم، ۷۲] که در آن هناء با عزاء جمع شده است.

۴۴ - **اقتدار** - اقتدار عبارت از آن است که گوینده، برای نشان دادن قدرت خود در سخن گفتن و به رشته کشیدن کلام و ترکیب آن بر صیاغ قالبهای معانی و اغراض، معنی واحد را به صورتهای گوناگون بیان کند: زمانی آن را به لفظ استعاره بیاورد، و زمانی در صورت ارداد، و یکبار از طریق ایجاز، و بار دیگر در قالب حقیقت. ابن ابی الاصبغ گفته که قصص قرآن همه به این شکل آمده است، و مشاهده می شود که صفت واحدی که معانی آن اختلاف پیدا نمی کند به صورتهای گوناگون و قالبهای لفظی متعدد بیان شده و چنان است که در دو موضع به یکدیگر شباهتی ندارد و فرق میان صورتهای آنها آشکار است.

۴۵ و ۴۶ - **اتلاف لفظ باللفظ و انتلاف لفظ با معنی** - اولی عبارت از آن است که الفاظ بایکدیگر سازگاری داشته باشد، بدین معنی که لفظ غریب در کنار همانند خود باشد و لفظ متداول در جنب نظیر آن، تا بدین ترتیب رعایت یک حسن جوار و مناسبت بشود. دوم آن است که الفاظ سخن سازگار با معنی مورد نظر بوده باشد: برای معنای فخیم لفظ فخیم و برای معنای عظیم لفظ عظیم و برای معنای غریب لفظ غریب و برای معنای متعارفی لفظ متعارفی یا متوسط میان غریب و مستعمل آورده شود، اولی همچون این گفته خدای تعالی: «تَاللَّهِ تَفْتَوُ تَذَكَّرُ يَوْسُفَ حَتَّى تَكُونَ حُرّاً» [یوسف، ۸۵] که در آن غریبترین الفاظ سوگند یعنی تا آورده است که از فهم عامه مردم از با و راو بسیار دورتر است، و همچنین غریبترین صیغه های افعالی را آورده است که اسمها را مرفوع و خبرها را منصوب می کند، در صورتی که «تزال» بیشتر استعمال می شود و به فهمها نزدیکتر است، و نیز غریبترین لفظ را برای هلاک آورده که «حرض» است، و زیبایی وضع در ترکیب سخن مقتضی آن بوده است که هر لفظی در کنار لفظ همجنس خود از جهت غرابت قرار گیرد تا

حسن جوار و رعایت سازگاری معانی با الفاظ و تعادل الفاظ و تناسب نظم مراعات شده باشد؛ و هنگامی که غرض جز این بود خدای تعالی چنین آورده است: «وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ» [نحل، ۳۸] که همه الفاظ آن متعارفی است و غرابتی در آن مشاهده نمی‌شود.

مثال برای گونه دوم [یعنی ائتلاف لفظ بامعنی] این گفته خدای تعالی است: «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فْتُمْسِكُمْ النَّارَ» [هود، ۱۱۳] که چون رکون نسبت به ظالم یعنی میل کردن و اعتماد داشتن به او درجه‌ای پایینتر از مشارکت با وی در ستمگری است، واجب می‌آید که کیفر آن کمتر از کیفر بر ستمگری بوده باشد و به همین جهت برای آن لفظ «مَسَّ» آورده است که به حد سوزاندن نمی‌رسد؛ و دیگر این گفته خدای تعالی: «لَهَا مَكْسِبَتٌ وَعَلَيْهَا مَأْكِسِبَتٌ» [بقره، ۸۲۶] که در آن لفظ اکتساب آمده است که حکایت از کلفت و مشقت و مبالغه در جانب کاربرد دارد و خبر از سنگینی آن می‌دهد؛ و نیز چنین است «فَكَبِكُوا فِيهَا» [شعراء، ۹۴] که در آن «کَبِكُوا» رساتر از «كَبُوا» است و اشاره به آن دارد که ایشان را به صورتی عنیف و فظیع در دوزخ می‌افکنند؛ و از این جمله است «وَهُمْ يَصْطَرِّخُونَ» [فاطر، ۳۷] که بسیار رساتر از «يَصْرَخُونَ» است از آن جهت که فریادهای شدید منکری خارج از حد متعارف از ایشان شنیده می‌شود؛ و چنین است «وَأَخَذَ عَزِيزُ الْمُقْتَدِرِ» [قمر، ۴۲] که در آن «مُقْتَدِر» بلیفتر از «قادر» است و اشاره به افزونی تمکن در قدرت دارد و هیچ کس را یارای ایستادگی در برابر این قدرت نیست؛ و به همین گونه «إِصْطَبِرْ» بلیفتر از «إِصْبِرْ» است و «الرَّحْمَنُ» بلیفتر از «الرَّحِيمُ» که رحیم مشعر از لطف و مهربانی است و رحمان مشعر از فخامت و عظمت؛ و چنین است فرق میان «سَقَى» و «أَسْقَى» که اولی مخصوص نوشیدنی چیزی است که زحمت و رنجی ندارد و به همین جهت خدای تعالی آن را در مورد نوشیدنی بهشت بکار برده و گفته است: «وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا» [انسان، ۲۱]؛ و «أَسْقَى» را که نوشیدن با زحمت و رنج است مخصوص دنیا قرار داده و گفته است: «وَأَسْقِينَاكُمْ مَاءً فَرَاتًا» [مرسلات، ۲۷] یا «لَأَسْقِينَاهُمْ مَاءً غَدَقًا» [جن، ۱۶]، چه نوشیدن در دنیا همیشه از زحمت خالی نیست.

۴۷ و ۴۸ - استندراك و استثناء - شرط آنکه استندراك و استثناء از بدیع

باشند این است که علاوه بر آنچه معنی لغوی دلالت بر آن دارد، متضمن گونه‌ای از محاسن باشند. مثال استدراک: «قالت الاعراب آمنّا، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا» [حجرات، ۱۴]، که اگر تنها به گفتن «لم تؤمنوا» اقتصار می‌شد سبب رمیدن آنان می‌شد، چه گمان می‌کردند که اقرار به شهادتین بدون اعتقاد داشتن ایمان است، بنابراین بلاغت مستلزم این استدراک بود تا دانسته شود که ایمان موافقت قلب با زبان است و تنها به زبان اعتراف کردن اسلام است و ایمان نامیده نمی‌شود، و برای توضیح بیشتر پس از آن جمله «ولمّا يدخل الايمان في قلوبكم» درآیه آمده است، و چون استدراک اشکالی را که در ظاهر کلام است توضیح دهد، از محاسن به شمار می‌رود.

و مثال استثناء آیه «فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاماً» [عنكبوت، ۱۴] است که خبر دادن از مدت بدین صورت عذرخواه نوح برای دعا کردن در حق قوم او می‌شود که بادعای وی همگان هلاک شدند، و اگر می‌گفت «فلبث فيهم تسعمائة و خمسين عاماً» آن اندازه هولناکی که در بیان به صورت اول مشاهده می‌شود در آن دیده نمی‌شد، چه لفظ «الف» در صورت بیان نخستین اولین چیزی است که به گوش می‌خورد و شخص باشنیدن آن از شنیدن باقی سخن منصرف می‌شود، و هنگامی که پس از آن استثناء می‌آید، دیگر آن هول و بیمی که از شنیدن «الف» حاصل شده بود از میان نمی‌رود.

۴۹ - اقتصاص - ابن فارس گفته است که اقتصاص عبارت از آن است که کلامی

در يك سوره مأخوذ و چیده شده (مقتص) از کلامی در سوره دیگر یا در همان سوره بوده باشد، همچون این گفته خدای تعالی: «وآتيناه اجره في الدنيا و إنه في الآخرة لمن الصالحين» [عنكبوت، ۲۷] که آخرت دنیای پاداش و ثواب است و عملی در آن نیست، و آنچه در اینجا آمده مأخوذ از آیه «ومن يأت به مؤمناً فعمله الصالحات فأولئك لهم الدرجات العلى» [طه، ۵] است؛ و نیز از این گونه است: «ولولا نعمة ربّي لكنت من المحضرين» [صافات، ۵۷] که از آیه «فأولئك في العذاب محضرون» [روم، ۱۶] گرفته شده است؛ و «يوم يقوم الأشهاد» [غافر، ۵۱] مقتصّ از چهارآیه است، بدان جهت که اشهاد چهار است: فرشتگان درآیه «وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد» [ق، ۲۱]، پیامبران در آیه «فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد، و جئناك

على هؤلاء شهداء» [نساء، ۴۱]، و امّت محمد در آیه «لتكونوا شهداء على الناس» [بقره، ۱۴۳]، و اندامها در آیه «يوم تشهد عليهم السنتهم... الآية» [نور، ۲۴]؛ و «يوم التّناد» [غافر، ۳۲] به تخفیف و تشدید هردو خوانده شده است. اولی مأخوذ است از « و نادى اصحاب الجنة النار» [اعراف، ۴۴] و دومى از [يوم يفرّ المرء من أخيه» [عبس، ۳۴].

۵ - ابدال - ابدال جایگزین کردن بعضی از حروف به جای بعضی دیگر است، و ابن فارس مثال آن را از قرآن « فانلقى » [شعراء، ۳۳] آورده که به جای « فانفرق » به کار رفته است و به همین جهت پس از آن در همین آیه «فكان كل فرق كالطود» آمده است که راء و لام در مخرج به یکدیگر نزدیکند. و خلیل در مورد این گفته خدای تعالی «فجاسوا خلال الديار» [اسراء، ۵] گفته که مقصود «فحاسوا» است و جیم جایگزین حاء شده است، و بعضی نیز آن را به حاء قرائت کرده اند؛ و فارسی در «اننى احببت حب الخير» [ص، ۳۲] کلمه «الخير» را ابدال [الخیل] دانسته است؛ و أبو عبیده «الإمكاء و تصدیه» [انفال، ۳۵] یعنی «تصدده» را چنین دانسته است.

۵۱ - تأکید المدح بما يشبه الذم - ابن ابی الأصبع گفته که آن منتهای عزّت در قرآن است، و نیز گفته است که در قرآن جز يك آیه از این گونه نیافتم و آن «قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا إلا أن آمنا بالله... الآية» [مائده، ۵۹] است که در آن استثنای پس از استفهامی که جنبه تویخی نسبت به عیبجویی ایشان از ایمان آوردن مؤمنان دارد، این توهّم را به وجود می آورد که آنچه پس از آن خواهد آمد بایستی چیزی باشد که کینه جویی نسبت به فاعل آن لازم آید، و چون پس از استثنا چیزی آمده که موجب مدح فاعل آن می شود، کلام متضمن تأکید مدح به چیزی شبیه ذمّ است. و من می گویم که نظیر آن است این گفته خدای تعالی: «وما نقموا إلا أن اغناهم الله و رسوله من فضاه» [توبه، ۷۴]، و نیز «الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله» [حج، ۴۰] که ظاهر استثناء خواستار آن است که هر چه پس از آن می آید مقتضی اخراج باشد، و چون صفت ستوده ای که مقتضی اکرام است نه اخراج، تأکید مدح می شود با چیزی که به ذمّ شباهت دارد. و تنوخی در «الأقصى القريب» آیه «لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً، إلا قياً سلاماً» [واقعه،

[۲۵] را از این گونه دانسته است که «سلاماً سلاماً» را که ضدد «لفو و تأئیم» است از آن استثنای کرده است و این خود تأکیدی بر نفی لفو و تأئیم است.

۵۲ - تفویف - تفویف عبارت از آن است که گوینده معانی گوناگونی از مدح و وصف و فنون دیگر را هر یک در جمله‌های جداگانه از یکدیگر با برابری وزن بیاورد، خواه در جمله‌های دراز یا متوسط یا کوتاه. مثال آن از جمله‌های دراز: «الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ، وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ، وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ، وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ» [شعراء، ۸۱-۷۸]؛ و از متوسط همچون: «يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ، وَ يُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ» [آل عمران، ۲۷] و «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ، وَ يُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ» [روم، ۱۹]. ابن ابی الأصبع گفته که کوتاه آن در قرآن نیامده است.^{۳۶}

۵۳ - تقسیم - بیان کردن تمامی اقسام موجود چیزی است نه آنچه عقلاً ممکن باشد، همچون: «هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا» [رعد، ۱۲]، چون در دیدن برق جز ترس از صاعقه و طمع در باران چیزی وجود ندارد و این دو قسم را قسم سومی نیست؛ و همچون «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقُ بِالْخَيْرَاتِ» [فاطر، ۳۲]، که جهان خالی از این سه گونه کسان نیست: گونه‌ای عاصی و ستمگر به نفس خویش، گونه‌ای پیشی‌گیرنده در کارهای نیک، و گونه‌ای میانه‌رو و متوسط میان آن دو؛ و نظیر آن است: «وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً: فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ، وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ» [واقع، ۱۰-۷]، و نیز: «لَهُ مَبِئَاتٌ بِأَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ» [مریم، ۶۴] که همه اقسام زمان در آن بیان شده و قسم چهارم ندارد؛ و نیز: «وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ، فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنٍ، وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رَجْلَيْنِ، وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ [نور، ۴۵] که اقسام آفریده‌ها را از جهت راه رفتن بر شمرده است؛ و این گفته خدای تعالی: «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ» [آل عمران، ۱۹۱] که همه هیئتهای ذاکران در آن بیان شده است؛ و «يَهْبِ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاءًا وَ يَهْبِ لِمَنْ يَشَاءُ الذَّكُورُ؛ أَوْ يَزُوجَهُمْ ذُرَاً أَوْ إِنَاءًا وَ يَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا» [شوری، ۵۰-۴۹] که در آن گونه‌های مختلف

۳۶ - تفایر را که در فهرست آغاز این نوع آمده در جایی نیافتم .

حالات زن و شوهران از لحاظ فرزند مذکر یا مؤنث یا مختلط داشتن یا اصلاً فرزند نداشتن بیان شده و حالت پنجمی برای آن وجود ندارد.

۵۴ - **تدبیح** - تدبیح عبارت از آن است که گوینده از رنگهایی نام ببرد و مقصودش توریه و کنایه باشد. ابن ابی الأصبع گفته است: همچون این گفته خدای تعالی: «ومن الجبال جدد بیض و حمر مختلف ألوانها و غرابیب سود» [فاطر، ۲۷] که به گفته وی مقصود از آن - و خدا داناتر است - کنایه از راههای آشکار و نا آشکار است، چه جاده سفید جاده‌ای است که زیاد بر آن رفت و آمد می‌شود و آشکارترین راهها است، و در درجه پس از آن است جاده سرخ و در پی آن جاده سیاه که گویی پوشیده و پنهان است، برخلاف سفید که آشکار و هویدا است، و چون این رنگهای سه‌گانه از لحاظ آشکاری برای چشم صورت دو طرف و یک میانگین دارد، پس طرف برتر در آشکاری سفید و در پوشیدگی سیاه است، و سرخ بنابر وضع رنگهادر ترکیب میان آن دو قرار می‌گیرد؛ و رنگهای کوهها از این سه رنگ بیرون نیست، و راهیابی باهر نشانه‌ای که برای راهنمایی نصب شده باشد به همین گونه تقسیم می‌شود و به همین جهت در آیه کریمه هم همین تقسیم آمده و در آن تدبیح و درستی تقسیم حاصل شده است.

۵۵ - **تنگیب** - تنگیب عبارت از آن است که گوینده مخصوصاً چیزی را به جای چیز دیگر ذکر کند، و این بدان سبب است که در آن نکته‌ای وجود دارد که سبب مرجح بودن ذکر آن بر مساوی آن می‌شود، همچون گفته خدای تعالی: «و آنه هو رب الشعری» [نجم، ۴۹]، که از آن جهت مخصوصاً از ستاره شعری به جای ستاره‌ای دیگر یاد کرده است که در میان اعراب مردی به نام ابن ابی کبشه ستاره شعری می‌پرستید و مردمان را به پرستش این ستاره می‌خواند، پس خدا این آیه را فرو فرستاد که در آن به پروردگاری خدا نسبت به ستاره شعری اشاره شده که آن شخص مسمی ربوبیت آن بوده است.

۵۶ - **تجریه** - تجرید عبارت از آن است که از امر صاحب صفتی مثل آن را انتزاع کنند تا مبالغه در کمال آن را آشکار سازند، مثل «لی من فلان صدیق حمیم» که از مرد صدیق مرد دیگری همانند او متصف به صفت صداقت انتزاع شده است،

و همچون «مررت بالرجل الكريم و النسمة المباركة» که از رجل کریم مرد دیگری متّصف به صفت برکت تجرید و بر آن عطف شده که گویی جز او است در صورتی که خود او است. از مثالهای آن است در قرآن: «لهم فیها دارالخلد» [فصّات، ۲۸] که معنی آن این نیست که در بهشت «دارالخلد» و «غیردارالخلد» وجود دارد بلکه خود دارالخلد است و توگویی که از «دار» داری دیگر تجرید کرده است. این مطلب در «المحتسب» آمده و مثال آن را «یخرج الحی من المیت و یرج المیت من الحی» [روم، ۱۹] آورده و مراد از میت را نطفه دانسته است. و زمخشری گفته که عبید بن عمر «وردة» را در «فکانت وردة کالدهان [الرحمن، ۳۷] به رفع خوانده و جمله را به معنی «حصلت منها وردة» دانسته و از تجرید شمرده است. و آیه «یرثنی و یرث من آل یعقوب» [مریم، ۶] به صورت «یرثنی و ارث من آل یعقوب» نیز قرائت شده و ابن جنّی گفته که این از گونه تجرید است چه قصد وی آن بوده است که «وهب لی من لدنک ولیاً یرثنی و ارث من آل یعقوب» در صورتی که او خود وارث است و چنان است که گویی از او وارثی تجرید کرده است.

۵۷ - **تعدید** - تعدید در پی هم آوردن الفاظ مفرد است برسان واحد، و بیشتر در صفات به کار می رود، همچون این گفته خدای تعالی: «هو الله الذی لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهیمن العزیز الجبار المتکبر» [حشر، ۲۳]، و همچون: «التائبون العابدون الحامدون السائحون... الآية» [توبه، ۱۱۲]، و «مسلمات مؤمنات قانتات» [تحریم، ۵].

۵۸ - **ترتیب** - ترتیب آن است که صفات موصوف بنابه ترتیب طبیعی آنها در آفرینش ذکر شود و وصف دیگری بر آنها نیفزایند، و عبدالباقی یمنی مثال آن را «هو الذی خلقکم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم یرجکم طفلاً لتبلغوا أشدکم ثم لتکونوا شیوخاً [حج، ۵] و «فکذبوه ففقروها فدمدم علیهم ربهم بذنبهم فسواها» [شمس، ۱۴] آورده است.

۵۹ و ۶۰ - **ترقی و تدلی** - در نوع تقدیم و تأخیر از آنها سخن رفت. [و اما تفصیل اسباب تقدیم و اسرار آن، چنانکه برای من در کتاب عزیز آشکار شده، دو گونه است: ... نهم ترقی از ادنی به اعلی است، همچون این گفته خدای تعالی: «ألهم أرجل یمشون بها أم لهم أید یمطشون بها... الآية» [اعراف، ۱۹۵] که به

منظور ترقی از آنچه پست تر (ادنی) است آغاز کرده است، چه دست شریفتر از پا و چشم شریفتر از دست و گوش شریفتر از چشم است؛ و از این گونه است تأخیر بلیفتر که مثال آن است تقدیم «الرَّحْمَن» بر «الرَّحِيم» و تقدیم «الرَّؤْف» بر «الرَّحِيم» و تقدیم «رسول» بر «نبی» در «وكان رسولاً نبياً» [مریم، ۵۱]، و سبب آن را نکته‌هایی دانسته‌اند که مشهورترین آنها مراعات فاصله است. دهم تدلی از اعلی به ادنی است، همچون: «لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ» [بقره، ۲۵۵] و «لَا يَفَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً» [كهف، ۴۹] و «لَنْ يَسْتَنْكَفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ» [نساء، ۱۷۲] که ابن الصائغ از آنها یاد کرده است. و جز او از سببهای دیگر یاد کرده‌اند که از آن جمله است دلالت بیشتر بر قدرت داشتن و عجیتر بودن، همچون: «وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ...» [الآیة] [نور، ۴۵] و «سَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ» [انبیاء، ۷۹]؛ زمخشری گفته که از آن جهت جبال را بر طیر مقدم داشته است که مسخر بودن آنها برای او و تسبیح گفتنشان انگیز است و بیشتر بر قدرت دلالت دارد و از اعجاز خبر می‌دهد، چه کوهها جمادند و پرندگان جانور؛ و از آن جماله است رعایت فواصل که مثالهای فراوان از آن خواهد آمد و... [۳۷].

۶۱ - **تضمین** - تضمین بر چند چیز اطلاق می‌شود: اول واقع شدن لفظ است در موقع غیر آن به جهت متضمن بودن بر معنی آن؛ و آن نوعی از مجاز است که در جای خود سخن از آن گفتیم؛ دوم حصول معنایی است در آن بدون اینکه از نامی که تعبیر آن معنی است یاد شود، و این گونه‌ای از ایجاز است که در جای خود ذکر آن گذشت؛ سوم تعلق داشتن پس از فاصله است به آن که در نوع فواصل از آن یاد شده است؛ چهارم درج کردن سخن شخصی دیگر در میان سخن است به منظور تأکید معنی یا ترتیب نظم و این همان نوع بدیعی است. ابن ابی‌الأصبع گفته است که در قرآن جز در دو جا به آن دست نیافتیم که قسمتهایی از تورات و انجیل در آن تضمین شده است: «وَكُنَّا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ نُلْقِيَ...» [الآیة] [مائده، ۴۵] و «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ...» [الآیة] [فتح، ۲۹]. وابن النقیب و دیگران مثال آن را وارد کردن گفته‌های آفریدگان در قرآن دانسته‌اند، همچون گفته خدای تعالی هنگام بازگو کردن سخن

فرشتگان: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يَفْسُدُ فِيهَا؟» [بقره، ۳۰] یا نقل سخن منافقان: «أَتُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السَّافِهَاءُ؟» [بقره، ۱۳]، و همچون «وَقَالَتِ الْيَهُودُ» [بقره، ۱۱۳] و «وَقَالَتِ النَّصَارَى» [بقره، ۱۱۳]، و نیز لغات اعجمی را که در قرآن آمده از گونه تضمین دانسته است.

۶۲ - جناس - جناس عبارت از همانندی دو کلمه در لفظ است. در «کنز البراعة» آمده است که فایده آن تمایل پیدا کردن به شنیدن آن است، چه تناسب الفاظ سبب اشتیاق پیدا کردن به شنیدن آنها می شود، و نیز هنگامی که يك لفظ مشترك بر معنایی حمل می شود و سپس در معنای دیگری به کار می رود، شوق و میل به شنیدن آن بیشتر می شود. جناس را گونه های بسیار است: [۱] جناس تام. که در آن انواع حروف و ستاره ها و هیئتهای آنها در دو لفظ یکسان است، همچون گفته خدای تعالی: «وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ» [روم، ۵۵]؛ گفته اند که در قرآن جز این آیه مثالی برای آن یافت نشده، و شیخ الاسلام ابن حجر مثال دیگر آن را از قرآن این آیه دانسته است: «يَكَادُ سَنَا بَرْقَعِيْ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ؛ يَقْلَبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ» [نور، ۴۴-۴۳]. و بعضی منکر آن شده اند که آیه نخستین از جناس باشد و «ساعت» را در دوجا به معنی واحد دانسته اند، و تجنیس [جناس] آن است که دو لفظ متفق و دومعنی مختلف باشد، و علاوه بر آن یکی از آن دو به صورت حقیقت و دیگری به صورت مجاز به کار نرفته باشد، بلکه هر دو حقیقی باشد، و زمان قیامت، هر اندازه دراز باشد، در نزد خدا در حکم يك ساعت است، پس اطلاق ساعت بر قیامت به مجاز است و بر معنای دیگر به حقیقت و به همین جهت کلام از تجنیس بودن خارج می شود، و بدان می ماند که بگویی «بر خری سوار شدم و خری دیدم» و مقصودت از خر دوم شخص ابله و سفیهی بوده باشد. [۲] جناس مصحف که آن را جناس خطی نیز می نامند که در آن حروف از جهت نقطه با یکدیگر اختلاف دارند، همچون «وَالَّذِي هُوَ يُطْعَمُنِي وَيُسْقِينِي؛ وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي» [شعراء، ۸۰-۷۹]. [۳] جناس محرف که در آن اختلاف دو لفظ در حرکات است، همچون «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا فِيهِمْ مُّنْذِرِينَ؛ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُّنْذِرِينَ» [صافات، ۷۳-۷۲]. و در این گفته خدای تعالی: «وَهُمْ يُحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صَنِيعًا» [کهف، ۱۰۴] تصحیف و تحریف با هم جمع شده است.

[۴] **جناس ناقص** آن است که دو لفظ در عدد حروف با یکدیگر اختلاف داشته باشد، خواه حرف اضافی در اول باشد یا در وسط یا در آخر، همچون گفته خدای تعالی: «و التفت الساق بالساق؛ إلى ربك يومئذ المساق» [قیامه، ۳۰-۲۹] و: «کلی من کل الثمرات» [نحل، ۶۹]. [۵] **جناس مذیل** آن است که در پایان یا آغاز یکی از دو لفظ بیش از یک حرف افزوده شده باشد، و بعضی گونه دوم را متوج خوانده اند؛ همچون گفته خدای تعالی: «و انظر إلى الهك» [طه، ۹۷] و: «ولکنّا کنّا مرسّین» [قصص، ۴۵] و: «من آمن بالله» [بقره، ۶۲] و: «إن ربهم بهم» [عادیات، ۱۱] و: «مذبذبین بین ذلك» [نساء، ۱۴۳]. [۶] جناس مضارع آن است که دو لفظ در حرفهای قریب المخرج با یکدیگر اختلاف داشته باشند، خواه در اول کلمه باشد یا در میانه یا در پایان آن، همچون گفته خدای تعالی: «وهم ینهون عنه و ینأون عنه» [انعام، ۲۶]. [۷] **جناس لاحق** آن است که دو لفظ در دو حرف غیر قریب المخرج با یکدیگر اختلاف داشته باشند، همچون: «ویل لكل همزة لمزة» [همزه، ۱] و: «إنّ علی ذلك لشهید و إنّ له لبّ الخیر لشدید» [عادیات، ۸-۷] و: «ذلکم بماکنتم تفرحون فی الأرض بغير الحق و بماکنتم تمرحون» [غافر، ۷۵] و: «إذا جاءهم أمر من الأمن» [نساء، ۸۳]. [۸] **جناس مرفد** آن است که از یک کلمه و پاره ای از کلمه دیگر تشکیل شده باشد، همچون گفته خدای تعالی: «جرف هار فانهار» [توبه، ۱۰۹]. [۹] **جناس لفظی** آن است که اختلاف دو لفظ با دو حرف باشد که با یکدیگر مناسبت لفظی دارند، مثلاً ضاد و ظاء، همچون این گفته خدای تعالی: «وجوه يومئذ ناضرة؛ إلى ربّها ناظرة» [قیامه، ۲۳-۲۲]. [۹] **تجنیس قلب** که در آن ترتیب حروف با یکدیگر اختلاف دارد، همچون: «فرقت بین بنی اسرائیل» [طه، ۹۴]. [۱۰] **تجنیس اشتقاق** که در آن دو لفظ ریشه واحد دارند، و آن را مقتضب نیز می نامند، همچون: «فروح و ریحان» [واقع، ۸۹] و: «فاقم وجهک للّٰدین القیّم» [روم، ۴۳] و: «وجّهت وجهی» [انعام، ۷۹]. [۱۱] **تجنیس إطلاق** آن است که دو لفظ تنها مشابهت ظاهری با یکدیگر داشته باشند، همچون: «و جنی الجنّین» [الرحمان، ۵۴] و: «قال إنّی لعملمکم من القالین» [شعرا، ۱۶۸] و: «لیریه کیف یواری» [مائده، ۳۱] و: «وإن یردک بخیر فلاراد» [یونس، ۱۰۷] و: «إنّا قلتم إلى الأرض ارضیتم؟» [توبه، ۳۸] و: «واذا أنعمنا علی الانسان اعرض...

فِذُو دَعَاءِ عَرِيضٍ» [فصلت، ۵۱]

تنبيه چون جناس از محاسن لفظی است نه معنوی، هنگامی که قوت معنی مقتضی باشد از آن صرف نظر می شود، همچون گفته خدای تعالی: «وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين» [یوسف، ۱۷]. پرسیده اند که چه حکمت است در اینکه به جای «بمؤمن» در آیه «بمصدق» نیامده است در صورتیکه همان معنی را بارعایت تجنیس می رساند، و در پاسخ گفته اند که در «مؤمن لنا» معنایی است که در «مصدق لنا» نیست، چه معنای این گفته تو که «فلانی مصدق من است» تنها این است که به من گفته تو راست می گویی، و اما معنای «مؤمن» بارعایت تصدیق بخشیدن امن است و چون مقصود تصدیق و علاوه بر آن طلب امن بوده تعبیر بدین صورت آمده است. و یکی از ادبا لغزیده و گفته است که در گفته خدای تعالی «أتدعون بعلاً و تذرون احسن الخالقین» [صافات، ۱۲۵] اگر به جای «و تذرون» آمده بود «و تدعون» مراعات تجنیس هم شده بود؛ و امام فخرالدین رازی به این سخن چنین پاسخ داده است که فصاحت قرآن به خاطر رعایت این تکلفات نیست، بلکه به نیرومندی معانی و جزالت الفاظ است. و دیگری گفته است که مراعات معانی بر مراعات الفاظ ترجیح دارد، و اگر در این آیه «أتدعون» و «و تدعون» در پی دیگری آمده بود، خواننده به اشتباه می افتاد و هردو را به یک معنی می گرفت، و این جوابی ناپخته است. و ابن الزمکانی بدین گونه پاسخ گفته است که تجنیس برای زیبا کردن سخن است و در مقام نوید و بخشندگی به کار می رود نه در مقام بیم دادن. و خویی بدین گونه پاسخ داده است که «تدع» اخص از «تذر» و به معنی ترك کردن چیزی است با توجه داشتن به آن، به گواهی اشتقاق «ایداع» که به معنی وا گذاشتن و دیعه با عنایت داشتن به حال آن است و به همین جهت برای آن کسی را برمیگزینند که امین باشد، و اشتقاق دیگر آن دَعَا به معنی آسایش است، ولی «تذر» به معنی ترك مطلق یا ترك با إعراض و دوری جستن و رد کردن به صورت کلی است. راغب گفته است: هنگامی که می گویند «فلان یذر الشئ» مقصود آن است که از شدت بی اعتنائی به آن آن را دور می کند، و از همین ماده است وَذَرَهُ به معنی پاره گوشت که چندان بدان توجه نمی شود، و شك نیست که سیاق عبارت مناسب همین شکل بیان است و خدای متعال خواسته است دوری

جستن آنان را از پروردگارشان نشان دهد و بگوید که آنها به منتها درجهٔ إعراض از پروردگار رسیده بودند.

۶۳ - جمع - جمع عبارت از آن است که دو یا چند چیز را در حکم يك چیز بیاورند، همچون گفتهٔ خدای تعالی «المال والبنون زينه الحياة الدنيا» [کَهِف، ۴۶] که در آن مال و فرزندان به عنوان زینت بایکدیگر جمع شده است، و همچون: «الشمس والقمر بحسبان؛ والنجم والشجر يسجدان» [الرَّحْمَن، ۵-۶].

۶۴ - جمع و تفریق - جمع و تفریق عبارت از آن است که دو چیز را در يك معنی داخل کنند و از جهت داخل شدن میان آنها فرق بگذرانند؛ و طیبی آیه «الله يتوفى الأنفس حين موتها، واللى لم تمت فى منامها، فيمسك الله قضى عليها الموت و يرسل الأخرى إلى أجل مسمى، إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون» [زمر، ۴۲] را مثال آن دانسته است که در آن دو نفس در حکم توفى بایکدیگر جمع ولى از جهت توفى با حکم به امساك و ارسال از یکدیگر جدا شده است، یعنی خدام توفى جانهاى است که قبض مى‌شود و آنها که قبض نمى‌شود، پس اولیها را نگاه مى‌دارد و دومیها را رها مى‌کند.

۶۵ - جمع و تقسیم - عبارت از جمع کردن چند چیز در زیر حکم واحد و سپس تقسیم کردن آنها است، همچون این گفتهٔ خدای تعالی: «ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا، فمنهم ظالم لنفسه، و منهم مقتصد، و منهم سابق بالخيرات» [فاطر، ۳۲].

۶۶ - جمع با تفریق و تقسیم - همچون گفتهٔ خدای تعالی: «يوم يأت لا تكلم نفس إلا باذنه... الآيات» [هود، ۱۰۸ - ۱۰۵]، که جمع در «لا تكلم نفس إلا باذنه» است که تعدد را مى‌رساند چه نکره در سیاق نفی افادهٔ عموم مى‌کند، و تفریق در «فمنهم شقى و سعيد» صورت مى‌گیرد، و تقسیم در «فأما الذين شقوا» و «أما الذين سعدوا».

۶۷ - جمع مؤتلف و مختلف - عبارت از آن است که بخواهی میان دو چیز برابری را برسانی و به همین جهت معانی مؤتلفی در ستودن آن دو بیاوری، و سپس قصد آن کنی که یکی را با آوردن يك افزونی که از شأن دیگری نمى‌کاهد بر دیگری

ترجیح نهی و به همین جهت معنایی بیاوری که مخالف با برابری باشد، همچون گفته خدای تعالی: «و داود و سلیمان اذ یحکمان... الایة» [انبیاء، ۷۸] که داود و سلیمان در حکم و علم با یکدیگر برابر معرفی شده‌اند و فضیلت سلیمان با فهم افزایش یافته است.

۷۱ - **حسن نسق** - حسن نسق آن است که گوینده کلماتی را به دنبال هم و به صورت معطوف بر یکدیگر با پیوستگی زیبا بیاورد و چنان باشد که اگر هر جمله آن را جدا کنند برای خود معنای مستقل داشته باشد، و از این گونه است گفته خدای تعالی: «وقیل یا ارض ابلعی ماءک و یا سماء اقلعی و غیض الماء و قضی الامر و استوت علی الجودی، و قیل بعداً للقوم الظّالمین [هود، ۴۴] که جمله‌های آن با واو نسق، به ترتیبی که بلاغت مقتضی آن است، به یکدیگر عطف شده، و آغاز آن از فرورفتن آب در زمین است که منتهای آرزوی اهل کشتی برای رهایی از زندان آن است، و در پی آن بریده شدن ریزش آب آسمانی است که پس از خروج کشتی تمام شدن نجات متوقف بر آن است، و سپس خبر از رفتن آب بعد از انقطاع دומاده می‌دهد که قطعاً متأخر از آن است، و آنگاه گزارشی است از هلاک کسانی که هلاکت آنان مقدر بوده و نجات کسانی که می‌بایستی نجات یابند، و این یک را از آن جهت متأخر از باقی آورد که آگاهی اهل کشتی از آن پس از خروج ایشان از آن حاصل آمد، و سپس از قرار گرفتن کشتی و برخاستن بیم و پریشانی از کسانی که در آن نشسته بودند خبر می‌دهد و در پایان از نفرین در حق ستمگران سخن می‌راند تا این فایده از آن حاصل آید که غرق شدن، هر چند جنبه عام داشته باشد و سراسر زمین را فراگیرد، جز کسانی را که به سبب ستمکاری مستحق آن هستند شامل نمی‌شود.

۶۹ - **عتاب المرء نفسه** - از گونه نكوهش برخویشتن است این گفته خدای تعالی: «یوم یعضّ الظّالّم علی یدیه، یقول: یالیتنی... الایات» [فرقان، ۲۹-۲۷] و: «ان تقول نفس یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب الله... الایات» [زمر، ۵۸ - ۵۶].

۷۹۰ - **عکس** - عکس آن است که در سخن نخست جزئی را بر جزء دیگر مقدم دارند، و سپس مقدم را مؤخر و مؤخر را مقدم بیاورند، همچون گفته خدای تعالی: «ماعلیک من حسابهم من شیء و مامن حسابک علیهم من شیء» [انعام، ۵۲] و: «یولج

اللیل فی النهار و یولج النهار فی اللیل» [حج، ۶۱] و: «یخرج الحی من المیت و یرج المیت من الحی» [روم، ۱۹] و: «هَنّ لباس لکم و انتم لباس لهَن» [بقره، ۱۸۷] و: «لاهن حلّ لهم ولاهم یحلّون لهَن» [ممتحنه، ۱۰]. و چون از حکمت عکس کردن در این آیه سؤال شد، ابن المنیر گفت که فایده آن اشاره به این امر است که کافران به فروع شریعت هم مخاطب شده اند؛ و شیخ بدرالدین بن الصّاحب گفته که حق آن است که فعل مؤمنه و کافر هیچ یک حلال نیست. اما فعل مؤمنه از آن جهت که او طرف خطاب قرار گرفته است، و اما فعل کافر بدان جهت که این در آمیختن مشتمل بر مفاسد است؛ پس کفار مورد خطاب نیستند بلکه ائمه و کسانی که قائم مقام ایشان هستند به منع این عمل مخاطب قرار گرفته اند، چه شروع به زدودن وجود از مفاسد فرمان داده است، بنابراین واضح شد که حلال بودن از مؤمنه به اعتباری سلب شده و از کافر به اعتباری دیگر. ابن ابی الأصبع گفته است که از غریبترین اسلوب این نوع در قرآن این گفته خدای تعالی است: «ومن یعمل من الصّالحات من ذکر أو انشی و هو مؤمن، فأولئك یدخلون الجنّة ولا یظلمون؛ تقیراً؛ و من احسن دیناً ممّن أسلم وجهه لله و هو محسن» [نساء، ۱۲۵-۱۲۶] که ترتیب آیه دوم عکس ترتیب آیه اول است، از آن جهت که در اولی عمل بر ایمان مقدم است و در دومی عمل مؤخر از اسلام است؛ و گونه ای از آن قلب و مقلوب و مالا یتحیل بالإنعکاس نامیده می شود، و آن چنان است که اگر جمله را وارونه بخوانند به صورت اصلی خوانده شود، همچون «کَلَّ فی فلک» [انبیاء، ۳۳] و «رَبِّکَ فَکَبِّر» [مَدثر، ۳] که در قرآن سومی ندارد.

۷۱ - عنوان - ابن ابی الأصبع گفته است که عنوان عبارت از آن است که گوینده به بیان منظوری آغاز کند و برای تکمیل و تأکید آن مثالهایی بیاورد که عنوان برای خبرهای گذشته و قصه های پیشین است. و گونه ای از آن سخت مهم است و عنوان علوم نام دارد که در سخن الفاظی می آورند که کلیدهای دانشها و راه درآمدن به آنها است. مثال گفته اول این سخن خدای تعالی است: «واتلّ علیهم نبأ الذی آتیناه آیاتنا فانسلخ منها... الآية» [اعراف، ۱۷۵] که عنوان قصه بلعام است؛ و مثال گونه دو: «إنطلقوا إلی ظلّ ذی ثلاث شعب... الآية» [مرسلات، ۳۰] که در آن عنوان علم هندسه

است، چه شکل مثلث نخستین شکل از اشکال است و چون آن را بر روی هریک از اضلاعش در آفتاب نصب کنند به سبب تیزی رأسهای آن سایه نخواهد داشت، پس خدای تعالی به استهزا به اهل دوزخ فرمان داد که به سایه این شکل پناه برند؛ و نیز گفته خدای تعالی: «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والأرض... الآیات» که در آن عنوان علم کلام و علم جدل و علم هیئت آمده است.

۷۲ - فرائد - فرائد مختص به فصاحت است نه بلاغت، چه هدف از آن آوردن لفظی است که در میان الفاظ دیگر همچون درشت‌ترین گوهر گردنبند بینظیر بوده باشد، و بر عظمت فصاحت سخن و نیرومندی ظاهر و جزالت منطق و اصالت عربیت آن دلالت کند، بدان‌سان که اگر آن را از سخن بیندازند غرابت آن بر فصحا گران آید؛ و از این‌گونه است لفظ «حصحص» در گفته خدای تعالی: «الآن حصص الحق» [یوسف، ۵۱]، و لفظ «الرّفث» در «أَحْلَ لَکُم لَیْلَةَ الصَّیَّامِ الرَّفَثِ إِلَى نِسَائِکُمْ» [بقره، ۱۸۷]، و لفظ «فَزَع» در «حَتَّى إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ» [سبأ، ۲۳]، و لفظ «خَائِنَةَ الْأَعِیْن» در «یَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعِیْن» [غافر، ۱۹]، و الفاظ این گفته خدای تعالی: «فلما استیأسوا منه خلصوا نجیاً» [یوسف، ۸۰]، و نیز این کلام خدا: «فاذا نزل بساحتهم فساء صباح المنذرین» [صافات، ۱۷۷].

۷۳ - قسم - قسم عبارت از آن است که گوینده‌ای که قصد سوگند یادکردن به چیزی داشته باشد، به چیزی قسم یاد کند که مایه فخر او شود یا بر شأن او بیفزاید یا به قدر و منزلت او اشاره باشد یا نکوهش دیگری باشد یا صورت غزل لطیف پیدا کند یا حالت موعظه و زهد داشته باشد، همچون گفته خدای تعالی: «فورب السماء والأرض إئنّه لحق مثل ما انکم تنطقون» [ذاریات، ۲۳] که در آن خدای سبحانه و تعالی سوگندی یاد کرده که موجب فخر است از آن جهت که متضمن ستودن به بزرگترین قدرت و باشکوه‌ترین بزرگی است؛ و نیز «لعمرك إئنهم لفی سكرتهم یعمهون» [حجر، ۷۲] که خدای برای بزرگداشت پیامبرش و اشاره کردن به مقام والای او به زندگی وی سوگند یاد کرده است؛ و در نوع قسمها چیزهایی که به این تعلق دارد خواهد آمد.

۷۴ - لف و نشر - لف و نشر عبارت از آن است که دو یا چند چیز با تفصیل با ذکر هریک از آنها یا به اجمال یعنی با آوردن لفظی که مشتمل بر متعدد باشد ذکر

شود سپس چیزهایی به همین تعداد بیاورند که هر يك از آنها بر یکی از آنچه پیشتر ذکر شده بازگردد و تعلق دادن هر يك از اینها به آنچه در خور آن است به عقل شنونده واگذار شود. اجمالی همچون این گفته خدای تعالی: «وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى» [بقره، ۱۱] یعنی «وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا الْيَهُودُ، وَقَالَتِ النَّصَارَى لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا النَّصَارَى»، و از آن جهت در لف بیان به اجمال آمده تا ثبوت عناد میان یهود و نصاری آشکار شود، چه ممکن نیست که یکی از این دو گروه معترف به داخل شدن گروه دیگر در بهشت باشد، و به همین جهت تشخیص گفته هر يك بر عهده عقل وا گذاشته شده است؛ و گوینده این سخنان جهودان مدینه و ترسایان نجران بوده اند. و گاه اجمال در نشر واقع می شود نه در لف، و آن چنان است که نخست متعدد ذکر می شود و سپس لفظی مشتمل بر متعدد می آید که شایسته آنهاست، همچون: «حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» [بقره، ۱۸۷]، که بنا بر قول أبوعبیده مقصود از خیط ابیض سپی صبح است و بیان این مطلب را در «أسرار التنزیل» آورده ام.

و لف و نشر **تفصیلی** بر دو گونه است: یکی آنکه نشر بر ترتیب لف باشد، همچون «جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ» [قصص، ۷۳] که سکون به شب بازمی گردد و خواستاری فضل به روز؛ و این گفته خدای تعالی: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا» [اسراء، ۲۹] که ملامت دیدن به بخل باز می گردد و حسرت کشیدن و افسوس خوردن به اسراف؛ و: «أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا... الْآيَاتِ» [ضحی، ۱۱-۶] که در آن «فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ» به «أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى» بازمی گردد، و «أَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ» به «وَجَدَكَ ضَالًّا» - که مراد از سائل، به تفسیر مجاهد و جزاؤ، سائل از علم است -، و «أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ» به «وَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنِي»؛ و من این مثال را در «شرح الوسیط» نووی به نام «التنقیح» دیدم. گونه دوم از لف و نشر تفصیلی آن است که ترتیب لف بر عکس ترتیب نشر بوده باشد، همچون گفته خدای تعالی: «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تُسْوَدُّ وُجُوهٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ أُسْوِدَّتْ وُجُوهُهُمْ... الْآيَةِ» [آل عمران، ۱۰۶] و گروهی گفته خدای تعالی «حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ: مَتَى نَصْرُ اللَّهِ؟»

الا إن نصرالله قریب» [بقره، ۲۱۴] را از این گونه دانسته و گفته‌اند «متی نصرالله» گفته کسانی است که ایمان آورده بودند، «الا إن نصرالله لقریب» گفته رسول و زمخشری گونه سومی برای آن قرار داده همچون گفته خدای تعالی: «ومن آیاته منامکم باللیل والنهار و ابتفاؤکم من فضله» [روم، ۲۳] و گفته است که این از باب لف است و تعبیر آن چنین است: «ومن آیاته منامکم و ابتفاؤکم من فضله باللیل والنهار» جز اینکه در آن میان «منامکم» و «ابتفاؤکم» در شب و روز جدایی انداخته است از آن جهت که شب و روز دو زمان است و زمان در واقع یک چیز است و لف بر این یگانگی بنا شده است.

۷۵ - **مشاکله** - مشکله بیان چیزی است به لفظ غیر آن از آن جهت که تحقیقاً یا تقدیراً در مصاحبت آن واقع می‌شود: اولی یعنی تحقیقی همچون گفته خدای تعالی: «تعلّم ما فی نفسی ولا أعلم ما فی نفسک» [مائده، ۱۱۶] و: «ومکروا ومکر الله» [۵۴]، که اطلاق نفس و مکر در مورد خدای تعالی به مشاکلت با چیزی ه با او است، و همچنین است گفته‌او: «وجزاء سیئة سیئة مثلها» [شوری، ۴۰] چه جزاء حق است و به سیئه بودن توصیف نمی‌شود؛ و چنین است: «فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه» [بقره، ۱۹۴] و: «الیوم ننساکم کمانسیتم» [جاثیه، ۳۴] و: «فیسخرون منهم، سخرا الله منهم» [توبه، ۷۹] و: «إنما نحن مستهزئون؛ الله یستهزئ بهم» [بقره، ۱۵ - ۱۴]. و مثال گونه دوم یعنی **تقدیری** این گفته خدای تعالی است: «صبغة الله، و من احسن من الله صبغة» [بقره، ۱۳۸] که در آن صبغة «رنگ» خدا به معنی تطهیر خدایی است از آن جهت که ایمان جانها را پاک می‌کند، چه ترسایان فرزندان خود را در آب زرد رنگی که آن را معمودیه می‌نامیدند فرو می‌بردند و بر آن بودند که سبب پاک و پاکیزه شدن آنها می‌شود و به همین جهت از ایمان؛ «صبغة الله» تعبیر شده است و مشاکلت با این قرینه سبب آن بوده است.

۷۶ - **مزاوجه** - مزاوجه عبارت از آن است که دو معنی را در شرط و جزا یاد چیزی که همانند آن باشد بایکدیگر جمع کنند، همچون:

إذا منهی النّاهی فلیجبی الهوی أصاغت الی الواشی فلیج بها الهجر

و مثال آن در قرآن: «آئیناه آیاتنا فانسلخ منها فأتبعه الشیطان فکان من الغاوبین»

[اعراف، ۱۷۵].

۷۷ - **مواربه** - مواربه در نزد اهل بدیع عبارت از آن است که گوینده سخنی بگوید که آن را از وی نپذیرند، و چون این انکار حاصل شود با حذاقت خود، از طریق تحریف یا تصحیف کلمه یا افزون و کاستن حرفی بر آن سخن خود را به صورتی درآورد که قابل قبول باشد. ابن ابی الأصبع مثال آن را در قرآن سخن بزرگترین فرزند یعقوب علیه السلام دانسته است که گفته بود: «إرجعوا إلی أبیکم فقولوا: یا أبانا إنَّ ابنک سرق» [یوسف، ۸۱] که قرائت دیگر آن «إِنَّ ابنک سَرَّق ولم یسرق» است که چون یوسف دزدی نکرده بود، بابتل کردن فتحه سین به ضمه و مشدّد و مکسور کردن راء سخن درست می شود.

۷۸ - **مبالغه** - مبالغه عبارت از آن است که متکلم از وصفی یاد کند و بر آن بیفزاید تا در معنایی که مقصود وی بوده است رساتر شود. و آن بردو گونه است: اول **مبالغه در وصف** تا به حد محال بودن برسد، و از این گونه است «یکاد زیتها یض ولولم تمسسه نار» [تور، ۳۵] و: «لا یدخاون الجنة حتی یلج الجمل فی سمّ الع» [اعراف، ۶۵]؛ دوم **مبالغه با صیغه**، و صیغه های مبالغه فعّال است همچون رحمان و فعیل همچون رحیم و فعّال همچون ثواب و غفار و قهار و فعول همچون غفور و شکور و ودود و فعیل همچون حذر و آشیر و فرح و فعّال همچون عجاب و فعّال همچون کبار و فعّل همچون لبد و کبر و فعّلی همچون علیا حسنی و شوری و سوای.

فائده - اغلب بر آنند که فعّال ابلغ از فعیل است و به همین جهت گفته اند که رحمان ابلغ از رحیم است، و سهیلی گفته که چون فعّال به صیغه تشبیه آمده و تشبیه دوبرابر کردن است، پس چنان است که گویی در بنای صیغه صفت دوبرابر شده است؛ و ابن الانباری بر آن است که رحیم ابلغ از رحمان است و ابن عسکر نیز از آن جهت که رحمان مقدم بر آن آمده و هم بدان سبب که همچون عبید بر صیغه جمع است از صیغه تشبیه ابلغ است؛ و قطرب را عقیده آن است که رحمان و رحیم بایکدیگر برابرند.

فائده - در «البرهان الرشیدی» آمده که همه صفات خدای تعالی که به صیغه مبالغه ذکر شده مجاز است از آن جهت که در بشر برای مبالغه وضع شده و

درباره خدا مبالغه‌ای در آن نیست، چه مبالغه عبارت از آن است که برای چیزی صفتی بیش از آن اندازه که در آن است ذکر شود و صفات خدا در نهایت درجه کمال است و مبالغه کردن در آن روا نیست. و نیز مبالغه در صفاتی است که پذیرای افزایش و کاهش باشد، در صورتی که صفات خدای تعالی منزّه از آن است، و شیخ تقی‌الدین سبکی آن را پسندیده است. و زرکشی در «البرهان التحقیق» گفته که صیغه‌های مبالغه بردوگونه است: یکی آنکه مبالغه در آن بر حسب افزایش فعل حاصل می‌شود، و دیگری آنکه مبالغه وابسته به تعدّد مفعولها است، و شک نیست که این تعدّد مفعول مستلزم آن نیست که فعل افزایش حاصل کند، چه فعل واحد گاه بر جماعت متعدّد واقع می‌شود، و صفات خدای تعالی بر همین گونه است و اشکال بر طرف می‌شود؛ و به همین جهت بعضی معنی مبالغه را در «حکیم» تکرار حکم وی نسبت به شرایع دانسته‌اند، و در «کشاف» آمده است که مبالغه در ثواب یا برای دلالت بر ستای کسانی از بندگان خدا است که به او بازمی‌گرداند و توبه می‌کنند، یا از آنکه چون خدا در پذیرفتن توبه بلیغ است، به سبب وسعت کرمش شخص توبه کننده منزلت کسی را پیدا می‌کند که هرگز گناه نکرده است. و یکی از فضلا در گفته خدای تعالی «والله علی کلّ شیء قدیر» [بقره، ۲۸۴] چنین بحث کرده است که چون «قدیر» از صیغه‌های مبالغه است مستلزم افزونی بر معنی «قادر» است، و افزودن بر معنی قادر محال است، چه پدید آوردن از خدای واحد است و تفاضل در آن به اعتبار فرد فرد ممکن نیست؛ و در جواب وی گفته‌اند که چون حمل مبالغه بر هر فرد متعدّد است، لازم می‌آید که آن را مربوط به همه افراد بدانیم که سیاق بر آن دلالت دارد، پس مبالغه نسبت به فراوانی متعلق است نه به فراوانی وصف.

۷۹ - **مطابقه** - مطابقه که آن را **طباق** نیز می‌نامند عبارت از جمع کردن بین دو متضاد در جمله است، و آن بردوگونه **حقیقی** و مجازی است که دومی را **تکافؤ** نیز می‌خوانند؛ و هر یک از آنها یا **طباق لفظی** است و یا **طباق معنوی**، و همچنین یا **ایجابی** است یا **سلبی**، از مثالهای [حقیقی] آن است: «فلیضحکوا قليلاً» و لیبکوا کثیراً [توبه، ۸۲] و: «وانّه هواضحک و ابکی؛ وانه هوامات واحیا» [انجم، ۴۴-۴۳] و: «لیکلا تأسوا علی ما فاتکم ولا تفرحوا بما آتاکم» [حدید، ۲۳] و: «تحسبهم ایقاظاً وهم

رقود» [کهف، ۱۸]. و از مثالهای مجازی است: «أومن كان ميتاً فأحييناه» [انعام، ۱۲۲] یعنی گمراه بود و او را هدایت کردیم. و از مثالهای طباق سالب است: «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» [مائدة، ۱۱۶] و: «فلا تخشوا الناس واخشون» [مائدة، ۳]. و از مثالهای طباق معنوی است: «إن أنتم إلا تكذبون. قالوا ربنا يعلم إنا لیکم لمرسلون» [یس، ۱۶ - ۵۱]، که معنای آن این است که خدا می‌داند که ما راست می‌گوییم، و «جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً» [بقره، ۲۲] که ابوعلی فارسی گفته است که چون بناء برافراشتن ساختمان است آن را در مقابل فراش قرار داده که برخلاف بناء است. و گونه‌ای از آن **طباق خفی** نام دارد همچون گفته خدای تعالی: «مما خطینا تم اغرقوا فادخلوا ناراً» [نوح، ۲۵]، چه غرق از صفات آب است و تو گویی میان آب و آتش جمع کرده است، و ابن منقذ گفته که این خفیت‌ترین مطابقه در قرآن است. و ابن المعتز گفته است که از لطیف‌ترین و پنهان‌ترین طباقها در قرآن این گفته خدای تعالی است: «ولکم فی القصص حیاة» [بقره، ۱۷۹] چه معنی قصاص کشتن است و کشتن سبب زندگی شده است. و گونه‌ای **ترصیع الکلام** نام دارد و آن مقترن شدن چیزی است با آنچه در قدر مشترکی با آن جمع می‌شود، همچون گفته خدای تعالی: «أنَّ لك أن لاتجوع فیها ولا تعری؛ وأنَّک لاتظمؤا فیها ولا تنضحی» [طه، ۱۱۹-۱۱۸] که در آن جوع (گرسنگی) را با عری (برهنگی) آورده است در صورتی که با ظمأ (تشنگی) مناسبت دارد، و ضحی (در آفتاب بودن) را با ظمأ آورده در صورتی که با عری مناسبت دارد، ولی جوع و عری در تهی بودن مشترکند، چه جوع تهی بودن شکم است از طعام و عری تهی بودن ظاهر بدن است از لباس، و ظمأ و ضحی در سوختن بایکدیگر اشتراك دارد، چه ظمأ سوختن درون است از تشنگی و ضحی سوختن ظاهر بدن است از گرمی آفتاب. و گونه‌ای از آن **مقابله** نام دارد، و آن عبارت از این است که دو یا چند لفظ بیاورند و سپس اضداد آنها را به ترتیب ذکر کنند؛ این ابی‌الأصبع گفته است که فرق میان طباق و مقابله از دو جهت است: یکی آنکه طباق جز در دو ضد نیست، و مقابله جز در آنچه از چهار تاده باشد نیست؛ دوم آنکه طباق جز به اضداد نیست، و مقابله هم به اضداد است و هم به جز آن. و سکاکی گفته که از خواص مقابله آن است که اگر در اولی شرطی شده باشد، در دومی ضد آن شرط می‌شود، همچون گفته خدای تعالی: «فأما من أعطی واتقى... الآیات» [لیل، ۱۰-۵] که میان

اعطاء و بخل، و اتقاء و استغناء، و تصدیق و تکذیب، و یسری و عسری مقابله کرده است، و چون تیسیر را در اول میان اعطاء و اتقاء و تصدیق مشترك قرار داده، ضد آن را که تعسیر است مشترك میان اضداد آنها قرار داده است. و بعضی گفته‌اند که مقابله یا يك به يك است که بسیار اندك است همچون گفته خدای تعالی: «لَا تَأْخُذْهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ» [بقره، ۲۵۵]، یا دو در مقابل دو است همچون: «فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا» و لِيَبْكُوا كَثِيرًا» [توبه، ۸۲]، یا سه به سه است همچون «يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ، وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُوا» [اعراف، ۱۵۷]، یا چهار به چهار همچون: «فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى... الْآيَاتِ» [لیل، ۱۰-۵]، یا پنج به پنج همچون گفته خدای تعالی: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَبْعُوضَةً... الْآيَاتِ» [بقره، ۲۷-۱۶]، که در آن میان بعوضه و برتر از آن، و میان «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا» و «أَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا»، و میان «يُضِلُّ» و «يَهْدِي»، و میان «يَنْقُضُونَ» و «مِيثَاقَهُ»، و میان «يَقْطَعُونَ» و «أَنْ يَوْصَلَ» مقابله برقرار شده است، یا شش به شش همچون: «زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ... الْآيَةِ» [آل عمران، ۱۴] که پس از آن آمده است: «قُلْ أُوْنِبْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ... الْآيَةِ» [آل عمران، ۱۵] و در این آیه دوم جنات و انهار و خلود و زنان و پاکیزگی و خرسندی خدا (رضوان) را در مقابل زنان و فرزندان و زر و سیم و اسبان نیکورنگ و چارپایان و کشتزار آورده است. و دیگری مقابله را به سه گونه نظیری و نقیضی و خلافی تقسیم کرده است؛ مثال اول مقابله «سنة» است با «نوم» در آیه‌ای که پیش از این گذشت که هردو از باب خواب مقابل با بیداری «يَقْطَعُهُ» است که در آیه «وَحَسْبُهُمْ أَيْقَاطُ وَهُمْ رُقُودٌ» [کف، ۱۸] آمده، و این آیه خود مثال سوم مقابله «شَرٌّ» است با «رشد» در: «وَأَنَّا لَآئِدْرِي أَشْرًا أَرِيدُ بَيْنَ فِى الْأَرْضِ أُمَّ أَرَادِبُهُمْ رَبَّهُمْ رَشْدًا» [جن، ۱۰] که این دو خلاف یکدیگرند نه نقیض، چه نقیض شَرٌّ خیر است و نقیض رشد گمراهی «غَى» است.

۸۰ - **مراجعة** - ابن ابی الاصبغ گفته که مراجعه عبارت از آن است که گوینده بازگشت به گفتاری کند که میان او و کسی که با او گفتگو کرده گذشته است و آن را با موجزترین عبارت و معتدلترین سبك و شیرینترین الفاظ بیان کند؛ و از آن است

گفته خدای تعالی: «قال: إني جاعلك للناس إماماً؛ قال: و من ذریتي؟ قال: لاینال عهدی الظالمین» [بقره، ۱۲۴]، که در این پاره که جزئی از آیه است به مراجعه آمده و در آنها معانی کلام از خبر و استخبار و امر و نهی و وعد و وعید به صورت منطوق و مفهوم وجود دارد. و من می گویم که نیکوتر از این آن است که گفته شود که در آن خبر و طلب و اثبات و نفی و تأکید و حذف و بشارت و اذار و وعد و وعید با هم جمع شده است.

۸۱ - **نزهة** - نزهت خالص بودن الفاظ هجاء است از زشتی و قباحت، تا چنان باشد که، بنابه پاسخ ابوعمر و بن العلاء در جواب کسی که درباره بهترین هجاء او پرسیده بود، چنان باشد که چون آن را دوشیزه ای در پوشیدگی خود بر زبان راند قبیح نباشد؛ و از این گونه است گفته خدای تعالی: «وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون» [نور، ۴۸] که پس از آن آمده است: «أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أم يحيف الله عليهم ورسوله؟ بل أولئك هم الظالمون» [نور، ۵۰] که الفاظ نکوهش درباره این کسانی که خبر از حال ایشان می دهد منزّه از چیزی از فحش است که در هجو قبیح است؛ و باقی هجاهای قرآن نیز چنین است.

۸۲ - **ابداع** - ابداع عبارت از آن است که سخن مشتمل بر چند گونه صفت بدیعی بوده باشد. این ابی الاصبغ گفته که در کلام چیزی همانند این گفته خدای تعالی ندیده ام: «يا أرض ابلعي ماءك، ويا سماء اقلعي، و غیض الماء، و قضی الامر، و استوت علی الجودی» و قيل بعداً للقوم الظالمین [هود، ۶۴] که مشتمل است بر بیست صنعت بدیعی در صورتی که بیش از هفده لفظ نیست: **مناسبت تام** در «ابلعی» و «اقلعی»؛ و **استعاره** در آنها؛ و **طباق** میان «ارض» و «سماء» و **مجاز** در «یا سماء» که در حقیقت «یا ماطر السماء» است؛ و **اشاره** در «و غیض الماء» که با این بیان معانی فراوان را تعبیر کرده است، چه آب فرو نمی نشیند مگر آنگاه که باران آسمان بایستد و زمین آبی را که از چشمه های آن می جوشد ببلعد تا بدین ترتیب از مقدار آبی که بر روی زمین جمع می شود بکاهد؛ و **تعلیل** از آن جهت که فرو نشستن آب سبب استواء است؛ و **صحت تقسیم** از آن جهت که اقسام آب را در حالت کاهش

آن برشمرده است که خارج از بند آمدن آب آسمان و آب جوشنده از زمین و فرورفتن آب جمع شده بر روی زمین به درون آن نیست؛ و **احتباس در دعا** تا این توهّم حاصل نشود که غرق به سبب عام بودن کسانی را که مستحقّ هلاک نیستند نیز شامل می‌شود، چه عدل خدای تعالی مانع آن است که درحقّ کسی که مستحقّ عذاب نیست نفرین کند؛ و **حسن نسق**؛ و **ائتلاف لفظ با معنی**؛ و ایجاز چه خدای تعالی داستان را به صورت کامل با مختصرترین عبارت بیان کرده است؛ و **تسهیم** از آن جهت که آغاز آیه دلالت بر پایان آن دارد؛ و **تهذیب** از آن جهت که مفردات آن متّصف به صفت زیبایی است و مخارج حروف هر لفظ آسان است و رونق فصاحت دارد و از زشتی و پیچیدگی ترکیب تهی است؛ و **حسن بیان** از آن جهت که فاصله در محل خود استقرار یافته و در جای خود مطمئن و بدون پریشانی واقع است؛ و **انسجام**. این است آنچه این ابی‌الأصبع آورده، و من می‌گویم که در آن اعتراض نیز هست.

۸۳ - **حسن الابتداء** - اهل بیان گفته‌اند که گونه‌ای از بلاغت حسن الابتداء است، و آن عبارت از این است که آغاز سخن محکم و استوار باشد، چه آن نخستین چیزی است که به گوش می‌خورد و اگر چنین باشد شنونده به شنیدن سخن مشتاق می‌شود و آن را می‌نویشد و گرنه از آن اعراض می‌کند، هر چه بازمانده سخن در نهایت خوبی و زیبایی بوده باشد؛ پس لازم است که سخن با گیرنده‌ترین و لطیف‌ترین و سلیس‌ترین لفظ آغاز شود و این آغاز آرایش نیکو و معنی درست و آشکار داشته باشد و از پیچیدگی و تقدیم و تأخیر مایه اشتباه یا نامناسب تهی باشد. و گفته‌اند که همه آغازهای سوره‌ها (فوانح السور) به نیکوترین و بلیغ‌ترین و کامل‌ترین وجه و به صورت ستایشها و حروف هجاوندا و جز این آمده است. و گونه‌ای از آغاز نیک است که آن را براعت استهلال می‌نامند که در آن آغاز کلام مشتمل بر چیزی است که متناسب با حال متکلم در آن است و اشاره به امری دارد که سخن برای آن آغاز شده است، و عالیت‌ترین صورت آن در سوره فاتحه است که قرآن با آن شروع می‌شود و همه مقاصد آن را در بردارد. چنانکه بیهقی در «شعب الایمان» آورده است: عفان بن مسلم از ربیع بن صبیح و او از حسن روایت کرده است که گفت:

خدای تعالی صد و چهار کتاب فرو فرستاد و علوم آنها را در چهار تائی آنها یعنی تورات و انجیل و زبور و فرقان به ودیعت نهاد، سپس علوم تورات و انجیل و زبور را در فرقان به ودیعت نهاد، سپس علوم قرآن را در سوره های مفصل نهاد، و آنگاه علوم سور مفصل قرآن را در فاتحه الکتاب قرارداد، پس هر که تفسیر آن را بداند همچون آن است که تفسیر همه کتابهای فرو فرستاده را بداند؛ و توجیه این سخن بدان است که علمی که قرآن محتوی آنها است و دینها بر آنها ایستاده است چهار است: علم اصول که مدار آن بر شناختن خدا و صفات او است و «رب العالمین، الرحمن الرحیم» اشاره به آن است، و علم پیامبرها که «الَّذین أنعمت علیهم» از آن حکایت می کند، و شناختن معاد که «مالک يوم الدين» اشاره به آن است؛ و علم عبادات که «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» دلالت بر آن دارد؛ و علم سلوک که واداشتن نفس است به آداب شرعی و فرمانبرداری از پروردگار جهانیان، و «إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» اشاره به آن است؛ و علم قصص که آگاهی پیدا کردن از گزارشهای اقوام پیشین و قرنهای گذشته است تا از این راه مردمان از رسیدن فرمانبرداران خدا به سعادت و رسیدن نافرمانان به شقاوت آگاه شوند، و «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ، غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» از آن حکایت می کند ... ۳۸.

[۸۴] - حسن الختام - خاتمه سخن باید همانند آغاز آن زیبا و نیکو باشد، و از آن جهت که آخرین چیزی است که به گوش می خورد باید متضمن معانی بدیع باشد و به شنونده بفهماند که سخن اصلی پایان یافته است... و از این گونه است دعایی که دو آیه آخر سوره بقره مشتمل بر آن است، یا سفارشهای پایان سوره آل عمران: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا... الآية»، و فرایضی که سوره نساء به آن پایان یافته است... [۳۹].

۸۵ - حسن التخلّص - حسن تخلّص عبارت از آن است که سخنی چنان

۳۸ - اتقان ، « نوع شصتم، در فواتح سور »، مقارنه را که در فهرست آغاز این نوع پیش از

حسن الابتداء آمده درجایی نیافتم .

۳۹ - اتقان ، « نوع شصت و یکم ، در خوانم سور » .

آغاز شود که ناآگاهانه و به آسانی آغاز کلام به مقصود پی برده شود و چنان باشد که شنونده از شدت پیوستگی میان آغاز کلام و معنای مقصود، تا به این يك نرسیده متوجه نشود که از همان آغاز به آن انتقال پیدا کرده بوده است؛ و ابوالعلاء محمد بن غانم که گفته است به علت متکلف بودن حسن تخلص در قرآن چیزی از آن نیامده اشتباه کرده است، و در قرآن تخلصهای شگفت انگیزی است که خردها را به حیرت می اندازد: به سوره اعراف نگاه کن که چگونه در آن از پیامبران و روزگاران و اقوام گذشته یاد کرده و سپس از موسی سخن گفته و داستان هفتاد مرد و دعای موسی را در حق ایشان و دیگر افراد امتش چنین بیان کرده است: «واکتب لنا فی هذه الدنیا حسنة وفی الآخرة...» [اعراف، ۱۵۶]، و پس از بیان آمدن پاسخ خدای تعالی به موسی، و پس از تخلص به امت او با بیان «قال عذابی أصیب به من أشاء و رحمتی وسعت کل شیء فاکتبتها للذین...» که اینان را همان پیروان پیامبر امی معرفی کرده، به پیامبر اسلام تخلص شده است... و در سوره شعراء گفته ابراهیم را به صورت «ولاتخزنی یوم یبعثون» [شعراء، ۸۷] آورده و پس از آن با گفته «یوم لاینفع مال ولا بنون» به وصف معاد تخلص کرده است...^{۴۰}

[۸۶] - **استطراد** - مناسبت در لغت مشاکلت و مقاربت است، و بازگشت آن در آیات و مانند آنها معنایی است که آنها را به یکدیگر ارتباط می دهد، و این معنی ممکن است عام باشد یا خاص، و عقای باشد یا حسّی یا خیالی یا جز آن، یا تلازم ذهنی همچون سبب و مسبب و علت و معلول و دو نظیر یا دو ضد و مانند آن... و از اقسام آن است: اول **تنظیر** از آن جهت که پیوستن نظیر به نظیر کار خردمندان است، همچون گفته خدای تعالی: «كما أخرجك ربك من بیتك» [انفال، ۵] پس از: «أولئك هم المؤمنون حقاً» [انفال، ۴]؛ دوم مضادّه همچون: «إنّ الذین كفروا سواء علیهم... الآية» [بقره، ۶] که در آغاز سخن از قرآن است و اینکه وظیفه آن هدایت کردن مؤمنان است، و چون وصف مؤمنان کامل شد سخن از کافران به میان می آید که میان آنان با مؤمنان جامع و همی تضاد وجود دارد...

۴۰ - اتقان، «نوع شصت و دوم، در مناسبت آیات و سوره».

سوم **استطراد**، همچون گفته خدای تعالی: «یا بنی آدم قد انزلنا علیکم لباساً یوارئ، سوآتکم وریشاً، و لباس التقوی ذلک خیر» [اعراف، ۲۶]؛ زمخشری گفته است که این آیه بر سبیل استطراد پس از یادکردن از آشکار شدن عورت‌های (سواة) آدم و حوا و پوشاندن آنها با برگ برای نشان دادن نعمت لباس و آشکار کردن خواری و رسوایی مکشوف بودن عورت آمده و از آن خبر داده است که پوشیدگی بخش بزرگی از تقوی است؛ و نیز چنین است گفته خدای تعالی: «لن یستنکف المسیح أن یكون عبد الله ولا الملائكة المقربون» [نساء، ۱۷۲] که آغاز سخن در ردّ ترسیان است که مسیح را فرزند خدا می‌پنداشتند، و پس از آن به ردّ اعرابی می‌پردازد که فرشتگان را فرزندان خدا گمان می‌کردند^{۴۱}.

[۸۷ - تعریض - مردمان را در فرق میان کنایه و تعریض عباراتی نزدیک به یکدیگر است: زمخشری گفته است که کنایه یادکردن از چیزی است جز باللفظی که برای آن نهاده شده، و تعریض یادکردن از چیزی است که دلالت بر چیز دیگری دارد که از آن یاد نشده است؛ و این‌اثیر گفته است که کنایه دلالت بر معنایی دارد که حمل آن بر حقیقت و مجاز با وصفی که آن دورا با یکدیگر جمع می‌کند، جایز است، و تعریض لفظی است که دلالت بر معنایی داشته باشد و این دلالت نه از جهت وضع حقیقی باشد و نه از جهت وضع مجازی، همچون گفته کسی که متوقع احسانی است به این صورت که: «به‌خدای سوگند که من نیازمندم» که تعریضی برای طلب است که نه به صورت حقیقی است و نه به صورت مجازی، بلکه از عرض لفظ یعنی جانب لفظ فهمیده می‌شود؛ و سبکی در «کتاب الاغریض فی الفرق بین الکنایه و التّعریض» گفته است که کنایه لفظی است که در معنای خود به کار برده شده و لازم آن معنی در نظر بوده است، پس از جهت استعمال لفظ در معنای آن حقیقت است، و تجوّز در آن است که قصد از آن دریافتن چیزی است که برای آن وضع نشده بوده است، و گاه قصد از آوردن لفظ معنی آن نیست بلکه لازم را از طریق ملزوم آن تعبیر می‌کنند که در این صورت مجاز است، و از مثالهای آن است: «قل نارجهنم أشدّ حرّاً» [توبه، ۸۱] که قصد بیان گرمی دوزخ که آشکار است

نبوده بلکه لازم آن در نظر بوده است، یعنی آنان، اگر مجاهده نکنند، وارد آن خواهند شد و گرمی آن را احساس خواهند کرد، و امّا تعریض عبارت از لفظی است که در معنای خود به کار رفته است تا اشاره به غیر آن باشد، همچون: «بل فعله کبیرهم» [انبیاء، ۶۳] که در آن عمل شکستن بتان را به بزرگ آنها که مورد پرستش بوده نسبت داده است، که گویی از آن خشمناک شده است که چرا مردمان بتان کوچک را می پرستند، و این تعریضی است به اینکه چون بیندیشند و دریابند که بت بزرگ از این کار ناتوان است، در صورتی که خدا نباید ناتوان باشد، به این حقیقت توجه خواهند کرد... [۴۲].

۸۸ و ۸۹ - **احتیاط و اکتفاء** - حذف بر چند گونه است: یکی از آنها **اقتطاع** نام دارد و آن حذف بعضی از حروف کلمه است، و ابن اثیر منکر آن است که این گونه در قرآن آمده باشد، و در ردّ او بعضی فواتح سوره ها را بنابر این گفته که هر حرفی از آنها نامی از نامهای خدای تعالی است، از این گونه دانسته اند، و بعضی مدّعی شده اند که حرف باء در «وامسحوا برؤسکم» [مائده، ۶] اول کلمه «بعض» است که باقی آن حذف شده...

گونه دوم آن است که **اكتفاء** نام دارد، و آن چنان است که در جایی که مقتضی یاد کردن از دو چیز است که بایکدیگر ملازمه دارند، به سبب نکته ای به ذکر یکی از آن دو بسنده کنند، و غالباً به ارتباط عطفی اختصاص دارد، همچون گفته خدای تعالی: «سراییل تَقِیْکُمُ الْحَرَّ» [نحل، ۸۱] که در آن «الْحَرَّ جَائِغِیْنِ» [الحَرَّ وَالْبَرْدَ] شده است، و از آن جهت گرما (حَرّ) به ذکر اختصاص پیدا کرده است که طرف خطاب اعراب بوده اند که سرزمین ایشان گرمسیر است و برای آنان محافظت از گرما مهمتر از محافظت از سرما بوده است، و نیز گفته اند از آن جهت از سرما یاد نشده که نعت محافظت از آن بیشتر به صورت آشکار در گفته های خدای تعالی: «وَمَنْ اَصْوَافُهَا وَاَوْبَارُهَا وَاَشْعَارُهَا» [نحل، ۸۰] و «جَعَلَ لَكُمُ مِنَ الْجِبَالِ اُكُنَانًا» [نحل، ۸۱] و «وَالْاِنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِیْهَا دِفْءٌ» [نحل، ۵] یاد شده بوده است، و از مثالهای

این گونه است: «بیدك الخير» [آل عمران، ۲۶] که مقصود «الخير والشر» است و از آن جهت مخصوصاً از خير یاد کرده که مطلوب و مورد پسند بندگان است، یا از آن جهت که وجود آن در جهان غلبه دارد، یا از آن جهت که نسبت دادن شر به خدای متعال دور از ادب است، چنانکه پیغمبر صلی الله علیه وآله و سلم گفت: «والشر ليس اليك»؛ و از این گونه است: «وله ما سكن في الليل والنهار» [انعام، ۱۳] یعنی «ما سكن و ما تحرک» ، و از آن جهت خصوصاً از سکونی یاد کرده است که حالت غالب در آفریده ها از جانور و جماد سکون است، و نیز از آن جهت که هر حرکتی به سکون می انجامد؛ و از این گونه است: «والَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» [بقره، ۳] یعنی «الغيب والشهادة» ، چه ایمان به هر دو واجب است، و از آن جهت غیب را برگزید که ستوده تر است و مستلزم ایمان به شهادت نیز هست و عکس آن چنین نیست. و از این گونه است: «و ربّ المشارق» [صافات، ۵]، یعنی «المشارق والمقارب»؛ و «هدى للمتقين» [بقره، ۲] یعنی «المتقين والكافرين»، و ابن الانباری گفته که «هدى للناس» [بقره، ۱۸۵] مؤید آن است. و آن است: «إن امرؤ هلك ليس له ولد» [نساء، ۱۷۶]، یعنی «ولد ولا والد» ، به دلیل آنکه سهم خواهر را در همین آیه نصف معین کرده است و این در صورتی است که پدر وجود نداشته باشد. گونه سوم آن است که **احتباك** نام دارد و از لطیفترین و بدیعترین گونه ها است و کمتر کسی از اهل بلاغت متوجه آن شده است، و آن را جز در «شرح بدیعه الاعمی» توسط دوست اندلسی او ندیده ام. و زرکشی از آن در «البرهان» یاد کرده ولی آن را به این نام نخوانده بلکه **حذف مقابلی** نامیده است. و از مردم زمان ما علامه برهان الدین بقاعی رساله ای خاص در این باره تصنیف کرده است. اندلسی در «شرح البدیعه» گفته است: یکی از انواع بدیع احتباك است و آن عبارت از این است که از اولی چیزی را حذف کنند که نظیر آن در دومی تثبیت شده، و از دومی چیزی را حذف کنند که نظیر آن در اولی تثبیت شده است، همچون گفته خدای تعالی: «و مثل الذین كفروا كمثل الذی ینعق... الآية» [بقره، ۱۷۱] که تقدیر آن «و مثل الانبیاء و الکفار کمثل الذی ینعق و الذی ینعق به» است و از اولی «انبیاء را به دلالت «ینعق» بر آن حذف کرده است، و از دومی «الذی ینعق به» را به دلالت «الذین كفروا». و نیز از این گونه است: «و ادخل يدك في جيبك تخرج

بیضاء....» [نمل، ۱۲] که تقدیر آن «تدخل غیر بیضاء وأخرجها تخرج بیضاء» است، و از اولی «تدخل غیر بیضاء» و از دومی «أخرجها» حذف شده است...^{۴۳}.

[۹۰ - **طرد و عکس** - نوع شانزدهم از انواع **اطناب** طرد و عکس است؛ و طبیعی گفته که آن آوردن دوکلام است به صورتی که منطوق اولی مفهوم دومی را تقریر کند، و بالعکس، همچون گفته خدای تعالی: «ليستأذنكم اللّٰهين ملكت ايمانكم واللّٰهين لم يبلغوا العلم منكم ثلاث مّرات» تا آنجا که می گوید: «ليس عليكم ولا عليهم جناح بعد هنّ» [نور، ۵۸] که منطوق فرمان به استیذان در این اوقات خاص مؤید مفهوم رفع جناح در جز این اوقات است، و بالعکس؛ و نیز چنین است گفته خدای تعالی: «لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون» [تحریم، ۶]. و من می گویم که مقابل این نوع در ایجاز، احتباك است]^{۴۴}.

۴۳ - اتقان «نوع پنجاه و ششم، در ایجاز و اطناب».

۴۴ - اتقان، همان نوع.

ایرج افشار

تهران

فتوت نامه آهنگران

در یکی از سفرهای چندسال پیش لاهور ضمن دیدار از مجموعه نسخه‌های خطی مرحوم محمود شیرانی، دانشمند فقید پاکستانی، به رساله‌ای برخوردیم که در مجموعه شماره ۴۰۷۳ قرار دارد و در فهرست نسخ خطی آنجا (قسم فنون مختلف ص ۵۶۰) نامش آمده است. چون آن را از زمره رسالانی نیافتیم که در زمینه طبقات اهل فتوت تألیف شده است انتشار آن را مفید دانستیم. پس عکس آن رساله را به‌مدد لطف دوست گرامی فاضل آقای محمد بشیر حسین به‌دست آوردم و اینک پس از چند سال که از آن روزگار می‌گذرد آن را در این صفحات که به‌نام استادی متخصص در شناخت فتوت و جوانمردی انتشار خواهد یافت به‌چاپ می‌رسانم.

متأسفانه در زمینه فنون عملی تألیفات مستقیم بسیار کم است. از زراعت و جواهرات گذشته — که چند کتاب و رساله در آن باب از تألیف قدما هست — در رشته‌های دیگر آثار کمی در دست است. از این رساله آهنگری هم که اینک چاپ می‌شود اطلاعات فنی عاید نمی‌شود ولی چون حاوی بعضی اصطلاحات فنی و آداب و رسوم آن فن است باز مفید فایده است. می‌دانیم که در دوران رواج آئین فتوت عده‌ای از ارباب اصناف از زمره فتیان و جوانمردان بوده‌اند و هر صنف استاد و پیری داشته^۲.

۱- تألیف محمد بشیر حسین در سه جلد، لاهور، اداره تحقیقات پاکستان، ۱۹۶۸ - ۱۹۷۳.

۲- برای تفصیل این مباحث به مقدمه محمد جعفر محبوب بر فتوت نامه سلطانی تألیف حسین واعظ

کاشفی مراجعه شود (تهران، ۱۳۵۰).

رساله آهنگری که درینجا چاپ می‌شود یکی از رسالاتی است که ناظر بر اعمال و رفتار جوانمردان در این صنف است و از حیث مطالب و مضامین شباهت زیادی دارد به «فتوت‌نامه چیت‌سازان» که آقای مرتضی صراف چاپ کرده است.^۳ رساله چیت‌سازان هم همانند این رساله بصورت سؤال و جواب است و بعضی از آیاتی که نقل کرده است همان آیاتی است که به آهنگران نیز توصیه شده است. همانطور که در رساله چیت‌سازان چهار پیر شریعت (آدم، ابراهیم، موسی، محمد) و چهار پیر طریقت (جبرائیل، میکائیل، اسرافیل، عزرائیل) و چهار پیر حقیقت (پدر، معلم، استاد، پدرعروس) و چهار پیر معرفت (عطار، حافظ، شمس تبریزی، ملای روم) گفته شده در رساله آهنگران هم چهار پیر شریعت (همان چهار پیغمبر) و چهار پیر طریقت (خواجهمحمدیسومی، علی بن موسی الرضا، شاه‌ناصر، شیخ فرید شکرگنج) و چهار پیر حقیقت (جبرائیل، میکائیل، اسرافیل، عزرائیل) و اما پنج پیر معرفت (شاه‌قاسم‌انوار، شمس تبریز، عطار، سعدی، و چند نیم پیر برشمرده است، در رساله چیت‌سازان هم از سه «نیم‌پیر» یاد شده: سلمان سرتراش، نیم‌پیر غسال، پیر گورکن. مشابهاً دیگر هم درین دورساله وجود دارد. مانند آنکه رساله چیت‌سازان به حضرت علی بن موسی الرضا نسبت داده شده است و در رساله آهنگری هم حضرت ثامن الائمه یکی از چهار پیر طریقت این صنف دانسته شده است.

این رساله نه تاریخ تألیف دارد و نه تاریخ تحریر. خط نسخه از آن قرن دوازدهم هجری است. تألیف نسخه بهر حال مربوط است به بعد از شاه‌قاسم انوار که وفاتش علی‌الظاهر در ۸۷۳ بوده است. و این است متن رساله‌ای که بنام «فتوت‌نامه آهنگران» چاپ می‌شود:

بسم الله الرحمن الرحيم

بدان که رساله آهنگری **مهتر داود** پیغامبر علیه السلام دوازده مثل نوشته است. نداند کسی که آهنگری کند تا کای حرام است.

سؤال - اگر ترا پرسند فرض آهنگری چیست ؟

جواب - اول با وضو بودن، دوم گره بسته بر زمین نصب کند و گرد برگرد صفا^۱ ببندد که زخم بر چشم حواشی نشینان نرسد.

سؤال - اگر ترا پرسند برای دم نشینی چه می خوانی؟

جواب - بگویم «بسم الله الرحمن الرحيم، فتبارك الله احسن الخالقين. الحمد لله رب العالمين»^۲.

سؤال - اگر ترا پرسند **دوم پوست النور** می گیری چه می خوانی؟

جواب - «يوم ينفخ فى الصور فتأتون افواجا».

سؤال - اگر ترا پرسند وقتی که **انبر** را به دست می گیری چه می خوانی؟

جواب - بگو: «نار الله الموقدة التى...».

سؤال - اگر ترا پرسند وقتی که **آهن** را کشیده **برسندان** می نهی چه می خوانی؟

جواب - بگو: «واتبع ملة ابراهيم حنيفا».

سؤال - اگر ترا پرسند که **فتکه** به دست می گیری چه می خوانی؟

جواب - بگو: «من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون».

سؤال - اگر ترا پرسند **مهتر داود** را چهارده کرسی می دانی؟

جواب - بگو می دانم . **مهتر داود** بن عشان بن عارب بن خضر بن قاعد بن هود بن یعقوب بن اسحاق بن ابراهیم بن آزر داود پیغامبر علیه السلام .

سؤال - اگر ترا پرسند جمله شاگردان **داود** پیغامبر علیه السلام چند بودند؟

جواب - بگو سیصد و هفتاد شاگردان پیغامبر مرسل بودند .

سؤال - اگر ترا پرسند که **نهل بندی** که کرده است؟

جواب - بگو **خواجه داود ملائی** کرده است.

[سؤال - اگر ترا پرسند] شمشیرگری از که مانده است، و نعل‌گری از که مانده است، و میخ‌گری از که مانده است، و مس‌گری از که مانده است، و دم‌گری از که مانده است و رم‌دگری (؟) ^۲ از که مانده است؟

جواب - بگو که کاردگری از استاد سعید خرم مانده است، و شمشیرگری از استاد هلال مانده است ابن محمد، و فتکه‌گری از استاد مختار مانده است، و تیرگری از استاد خواجه محمد ترمینی مانده است، و نعل‌گری از استاد سبحانقلی مانده است، و رسخت (؟) گری از استاد شمس کرمانی مانده است، و میخ‌گری از استاد نجم‌الدین چهلتنی مانده است، و قفل‌گری از استاد عبدالله مانده است، و زرگری از استاد محمد عراقی مانده است، و پتک‌گری از استاد ابوالقاسم مانده است.

بدان که هزار استادی که یاد کرده شده است همه از داود خلیفه‌الله مانده است تا این زمان باقی تاقیامت.

باب

در بیان آگاه شدن کار

سؤال - اگر ترا پرسند که چوب را در زمین دفن کردن و دم را در زمین نشاندن چه باید خواند و کدام است و کدام آیت باید خواند؟

جواب - بگو قوله تعالی: «تبارک الله احسن الخالقین، الله رب العالمین»

سؤال - اگر ترا پرسند چیلان‌گری ^۳ از که مانده است؟

جواب - بگو که از استاد یوسف مانده است.

سؤال - اگر ترا پرسند سندان برکنده نشانی چه می‌خوانی؟

جواب - بگو ماففلوه ^۴ ثم الجحیم صلوه. ثم فی سلسله ذرعها سبعون ذراعاً فاسلکوه. انه کان لایؤمن بالله العظیم.

سؤال - اگر ترا پرسند که خایسک ^۵ بر سندان می‌زنی چه می‌خوانی؟

۴ - همان کلمه است که در تداول عامه «چلنگر» گفته می‌شود.

۳ - ظاهراً رویگری (؟)

۶ - اصل: خایس

۵ - قرآن: حذوه ففلوه

جواب - بگو که قوله تعالى: «بسم الله و من الله و توكلت على الله و ما توفيقى الا بالله العلى العظيم».

سؤال - اگر ترا پرسند که **کوره** را راست سازی و در کوره که آتش آری چه می خوانی ؟

جواب - بگو که آیت باید خواندن : و هو بكل شیء علیم الذی جعل لکم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون».

سؤال - اگر ترا پرسند که آهن و فولاد که **تاب گذاری** چه می خوانی؟

جواب - بگو این آیت باید خواند: «وجعلنا من بین ایدیهم سدا و من خلفهم سدا فاغشیناهم فهم لا یبصرون».

سؤال - اگر ترا پرسند که فولاد به آتش داشتن چه باید خواند؟

جواب - بگو که این آیت باید خواند: «لا اله الا الله الواحد القهر، لا اله الا الله الکریم الستار، لا اله الا الله العزیز الجبار».

سؤال - اگر ترا پرسند **دوکان** راست می کنی چه می خوانی؟

جواب - بگو که این باید خواند: «بسم الله الرحمن الرحیم و بالله بهم القائدون و یرجون بهم المطبؤون».

سؤال - اگر ترا پرسند که **پنکه زدن** چه می باید خواند؟

جواب - بگو که آیت باید خواند: «والله نور السموات و الارض».

سؤال - اگر ترا پرسند که **انبور چیست** و نام **انبوره چیست** و **پای انبوره چیست**؟

جواب - بر سر **انبوره** اهاله است و مهییا، و مهییا انبوره سهله است و پای سهله است. باز فرمودند که سر انبوره بسم الله است، میان الله است و پای انبوره الحمد لله.

سؤال - اگر ترا پرسند که در **چرخ ریگ** پستر چه باید خواند؟

[جواب] - بگو قوله تعالى: «قالوا یا ولینا من بعثنا من مرقدنا هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون».

سؤال - اگر ترا پرسند که درکار آهنگری چند شرایط است؟

جواب - بگو که دوازده شرایط است. اول پاک بودن، دوم طهارت بودن، و سیوم راست^۸ بودن، چهارم دستگاه استادان پاک نگاه داشتن، پنجم خلاف نگوید، ششم چراغ استادان را روشن کردن، هفتم اول و آخر به ارواح استادان و پیران تکبیر گفتن، هشتم از چهاردم یک دم به راه خدای تعالی صرف کردن، نهم پنج وقت نماز گزاردن، دهم وظیفه استادان را دادن، یازدهم به روی خریدار سخن تند نگوید، دوازدهم درکار خود ثابت قدم بودن.

هر استادی که اینها و مسئلهها و شرایطها را بداند و... (۹) **داود** علیه السلام و روحا... (۱۰) پیران مقدم از وی راضی و خشنود باشند و هرچه ازین کسب خورده باشد و یا پوشیده باشد ممر حلال باشد. **داود** خلیفه الله او را [به] خدمت در آرند. هر استادی که ازین شرائطها و این قاعدهها نداند و شرائط بجا نیارد هرچه ازین کسب خورده و پوشیده باشد همه حرام باشد و پیش استادان و پیران مقدم فردا [ی] قیامت شرمنده برخیزد و همه لعنت بروی کنند^۹ و فردا [ی] قیامت سیاه روی برخیزد. هزار زنهار زنهار فضولی نکند و در خواندن و نگاه داشتن تقصیر نکند. غرض نصیحت کردم و رفتم.

بیت

مراد ما نصیحت بود گفتیم حواله با خدا کردیم و رفتیم

سؤال - اگر ترا پرسند که مجموعه پیران چندست؟

جواب - بگو که جمله بیست و دو پیران است.

سؤال اگر ترا پرسند کدام کدام است؟

جواب - بگو که اول چهار پیر شریعت است: اول حضرت آدم صلی الله دوم

پیر حضرت نوح نبی الله، سیوم حضرت ابراهیم خلیل الله چهارم حضرت محمد رسول الله صلی الله علیه و سلم.

دیگر چهار پیر طریقت است: اول پیر ترکستان خواجه محمد یسومی، دوم

پیر خراسان شاه علی موسی رضا، سیوم پیر کوهستان شاه ناصور، و چهارم پیر هندوستان شیخ فرید شکر گنج .

دیگر چهار پیر حقیقت: اول پیر جبرائیل، دوم پیر میکائیل، سیوم پیر اسرافیل، چهارم پیر عزرائیل .

دیگر پنج پیر معرفت است: اول پیر شاه قاسم انوار، دوم پیر ملائی روم شمس تبریز، چهارم پیر شیخ عطار، پنجم پیر شیخ سعدی.

... (ناخوانا) پیر دیگر است. نیم پیر پدر، و یک پیر پدر کلان، دوم معلم سید پیر استاد (مغشوش است)، نیم پیر پدر عروس، نیم پیر سرتراش، و نیم پیر صاحب. تکبیر نشینی و نان شکنی روا نباشد. اگر تکبیر گوید روا باشد، برحمتک یا ارحم الراحمین.

تمت تمام شد

معرفی يك نسخه معتبر شاهنامه

اکنون پس از کشف نسخه شاهنامه کتابخانه ملی فلورانس مورخ سوم محرم ۶۱۴ هجری (برابر با ۱۲ آوریل ۱۲۱۷ میلادی) توسط پروفیسور آنجلو پیمونته^۱ ضرورت تهیه چاپ انتقادی جدیدی از این کتاب غیرقابل انکار است. ولی حتی باوجود کشف این نسخه در تصحیح شاهنامه از نسخ معتبر دیگر بی نیاز نیستیم. نسخ خطی شاهنامه را میتوان عموماً به دو دسته تقسیم کرد. دسته اول شش نسخه کهن و معتبری که تا بحال شناخته شده اند: نسخه فلورانس مورخ ۶۱۴، نسخه لندن مورخ ۶۷۵، نسخه استانبول مورخ ۷۳۱، نسخه لنینگراد مورخ ۷۳۳، نسخه قاهره مورخ ۷۴۱ و نسخه بی تاریخ موسسه شرقشناسی کاما در بمبئی، که اگرچنانکه اهل فن در ایران نظر داده اند، تصاویر آن متعلق به دوره قبل از ایلخانان مغول (۶۵۴-۷۳۶) باشد^۲، در قرن هفتم هجری کتابت شده است. دسته دوم نسخه‌هایی که در فاصله اواسط قرن هشتم تا اواخر قرن نهم هجری کتابت شده اند. از میان این نسخ آن چندتائی که تا بحال در تصحیح شاهنامه مورد استفاده قرار گرفته اند، چون نسخه قاهره مورخ ۷۹۶ و نسخه انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم شوروی مورخ ۸۴۹ و نسخه ای بی تاریخ از همین انستیتو که گویا در اواسط قرن هشتم هجری کتابت شده است و غیره، تا آنجا که نگارنده تجربه کرده است هیچیک از اعتبار مستقل و ویژه ای برخوردار نیستند. یعنی تنها به کمک نسخه‌های دسته دوم بندرت میتوان مشکل ابیات شاهنامه را با اطمینان حل کرد. ولی این نسخ دسته دوم

۱ - Angelo piemontese

۲ - دك به: سیمرغ، ص ۸۷ و ۴، ص ۱۲.

اگر فاقد اعتبار مستقل‌اند، در عوض دارای اعتبار تأییدی هستند. به این معنی که در مواردی که نسخ گروه اول در ضبطی اتفاق ندارند و مصحح در انتخاب ضبط درست مردد است، این نسخ دسته دوم می‌توانند اتخاذ تصمیم را آسان‌تر کنند. خاصه در مواردی که ضبطی به عقیده مصحح به دلایلی اصیل مینماید، ولی آن ضبط فقط در یکی از نسخه‌های دسته اول آمده است. در چنین حالی وقتی نسخه‌ای یا نسخه‌هایی از دسته دوم آن ضبط را تأیید کنند، این تأیید مصحح را چون شعله‌ای از اطمینان است تا تیری در تاریکی نیانداخته باشد. از اینرو در تصحیح شاهنامه نه تنها تمام شش نسخه دسته اول باید اساس کار قرار گیرند، بلکه بخاطر همین ارزش تأییدی نسخ گروه دوم باید از تعدادی از آنها استفاده کرد. از سوی دیگر قدمت تاریخ کتابت يك نسخه در تعیین اعتبار آن نسخه فقط ارزش نسبی دارد و در این امر باید از راه مقایسه دقیق نسخ با یکدیگر به دو شرط دیگر نیز توجه داشت که یکی درجه امانت کاتب است و دیگر درجه اعتبار و قدمت نسخه اساس او. از میان نسخ فراوانی که در فاصله نیمه قرن هشتم تا اواخر قرن نهم کتابت شده‌اند و تعداد آنها بر طبق آنچه تا بحال در کاتالوگ‌ها ثبت شده است به حدود هفتاد نسخه^۳ میرسد، تا بحال فقط حدود یکدهم آنها معروف مصححان شاهنامه بوده است و مصححان شاهنامه اکثر این نسخ را تاکنون حتی به چشم هم ندیده‌اند. لذا هیچ معلوم نیست که از میان این همه نسخه‌چندتایی یافت نشود که برخلاف آنهایی که تا بحال می‌شناسیم از اعتبار مستقل و ویژه‌ای برخوردار نباشند. نسخه‌ای که ذیلاً معرفی میگردد نمونه یکی از این نسخ متأخر معتبر است که اگرچه در دهه آخر قرن نهم کتابت شده است، ولی نه تنها از تمام نسخه‌های قرن هشتم که فوقاً از آنها نامبرده شد معتبرتر است، بلکه اعتبار آن از نسخه ۶۷۵ نیز اگر بیشتر نباشد کمتر نیست.

این نسخه متعلق است به کتابخانه دولتی آلمان در برلین شرقی (به‌نشان Ms. or. fol. 4255) نسخه برلین دارای ۳۱۸ ورق و ۸۷ تصویر است و در زمان خواجه کریم‌الدین حسن بن خواجه علاء‌الدین محمد فخرآبادی را مجردی در روز

پنجشنبه نوزدهم رجب ۸۹۴ هجری (برابر پنجشنبه ۱۸ ژوئن ۱۴۸۹ میلادی) توسط شمس‌الدین علی بن محمد بن حسینی فستقی کرمانی بدون ذکر نام محل کتابت شده است و قبلاً به کتابخانه پادشاه عثمانی سلطان عبدالحمید (۱۸۳۹-۱۸۶۱) تعلق داشته است.^۴

در رسم الخط کتاب حرفهای «چ» و «گ» به شیوه قدیم به صورت «ج» و «ك» نوشته شده است، ولی «ژ» و «پ» را در اغلب موارد به شکل امروزی آنها نوشته و قاعده ذال را رعایت نکرده است. کلمات «که» و «چه» را بهمین صورت نوشته و حرف اضافه «به» را متصل بکار برده است. اگر قبل از حالت اضافه کلمات مختوم به الف یا های غیر ملفوظ باشد و همچنین در کتابت یای نکره علامت «ء» را بکار برده است و علامت تشدید را نیز گاهی رعایت نموده است. جدول‌بندی صفحات ۶ ستونه است و هر صفحه کامل (بدون تصویر و بدون سرلوحه) دارای ۲۹ سطر و ۸۷ بیت است.

نسخه برلین با مقدمه قدیم شاهنامه ابومنصوری آغاز میگردد و در پایان آن مانند دیگر نسخی که این مقدمه را دارند افسانه ملاقات فردوسی با محمود و ایاز و شعرای دربار غزنه و اختلاف فردوسی و محمود اضافه شده و دارای ۴۲ بیت از اشعار هجونامه است. نسخه برلین تا آنجا که من بررسی کرده‌ام جز حدود ۱۲۰ بیت از آغاز کتاب (شامل پایان داستان گیومرث، داستان هوشنگ، داستان طهمورث و آغاز داستان جمشید) و ۱۰۹ بیت از اواخر داستان جنگ بزرگ کیخسرو (در چاپ مسکو از بیت ۲۳۹۷ تا ۲۵۰۶) افتادگی دیگری ندارد.

ذیلاً بوسیله مثال‌های متعدد اعتبار این نسخه نشان داده میشود. نسخه‌هایی که در این مقاله مستقیم از آنها استفاده شده است عبارتند از نسخ مورخ ۶۷۵ و ۷۳۳ و ۷۴۱ و ۷۹۶ و شاهنامه‌های چاپ مول و بروخیم و مسکو. همچنین از راه حواشی چاپ مسکو به ضبط نسخه ۸۴۹ و ضبط نسخه بی‌تاریخی که قبلاً از آن

۴ - درباره دیگر مشخصات این نسخه و شرح تصاویر آن ر.ک:

Illuminierte islamische Handschriften. Beschrieben von I. Stechoukine, B.

Flemming, P. Luft, H. Sohrweide. Wiesbaden 1971, S. 39-46.

یاد شد و در چاپ مسکو با عدد رومی VI مشخص شده است با حفظ همین علامت توجه شده است. در جلوی هر بیتی که از شاهنامه نقل شده است موضع آن برطبق چاپ مسکو تعیین گردیده است:

۱ - در قرن چهارم و نیمه اول قرن پنجم و بویژه در شاهنامه و ویس و رامین اسم معنی فراوان به «ان» جمع بسته شده است. در آثار قرن های بعد این شیوه به نسبت کمتر بکار رفته است و از اینرو کاتبان گاه در اینگونه موارد علامت جمع «ان» را تغییر داده اند. مثلاً در بیتی از شاهنامه برطبق نسخه ۶۷۵ آمده است:

۳۹/۶۸/۶

چو یکچند سالان برآمد برین

و همین بیت در نسخه ۷۴۱ بجای «سالان» ضبط «گاهان» دارد. در نسخ ۷۳۳ و ۷۹۶ و ۸۴۹ ضبط «گاهان» را به «گاهی» و در نسخه VI ضبط «سالان» را به «سالی» تغییر داده اند. ولی نسخه برلین ضبط «سالان» را حفظ کرده است. همچنین عبارت «ثم بعد مضي سنين» در ترجمه بنداری نشان میدهد که نسخه اساس او نیز ضبط «سالان» داشته است.

۲ - گشتاسپ در خطابه ای که به مناسبت بر تخت نشستن خود ایراد میکند از جمله میگوید:

سوی راه یزدان ییازیم چنگ بر آزاده گیتی نداریم تنگ

۲۷/۶۷/۶

برطبق مصراع اول معلوم میشود که گشتاسپ مثل حیوانات با چهار دست و پا راه میرفته است. سوی راهی «چنگ یازیدن» عبارت درستی نیست. در نسخه ۶۷۵ و ۷۴۱ ضبط «راه ورزان» دارد و ترجمه بنداری (ج یکم، ص ۳۲۴) از این مصراع «ولا امد الاذی الی سالکی طرق الانقیاد» نشان میدهد که در نسخه اساس او نیز ضبط «راه ورزان» داشته است و گویا از این کلمه معنی درویش و صوفی گرفته اند. من با آنکه در جای دیگری به «راه ورزان» برنخورده ام ولی باز معتقد بودم که ضبط اصلی باید همین باشد و ضبط «راه یزدان» و «راه وردان» (در نسخه ۸۴۹) هردو را تصحیف «راه ورزان» میدانستم. ولی اکنون معتقدم که ضبط اصلی آن است که در نسخه برلین آمده است: «سوی رادمردان ییازیم

چنگ». ضبط‌های «راه‌ورزان، راه یزدان، راه وردان» هر سه تصحیف «رادمردان» است و با این ضبط اخیر ارتباط میان دو مصراع بهتر برقرار است.

۳ - در وصف اسب گسته‌م پس از زخمی شدن سوار او آمده است:

چمان و چران چون پلنگان بکام نگون گشته زین و گسته لگام
همه آلت زین برو بر نگون رکیب و کمند و جنا پر زخون
۲۳۲۱/۲۲۱/۵ به بعد

مصراع چهارم در نسخه ۷۳۳ به صورت «رکاب و برو سینه‌اش پر زخون»، در نسخه ۷۹۶ «...حنایش بخون»، در نسخه ۸۴۹ «...کمندش همه پر زخون»، در نسخه VI «...چنان در بخون» و در چاپ مول (۱۳۲۴ف) «...عنان پر زخون» آمده است. نسخه ۷۴۱ فاقد این بیت است و در این محل بیش از ۶۰ بیت افتادگی دارد (مطابق چاپ مسکو از بیت ۲۲۶۶ تا ۲۳۳۱). در نسخه برلین (۱۳۲ب) این مصراع چنین ضبط شده است: «رکیب و کمند و جناغش به خون».

فردوسی که در شاهنامه همه جا «جناغ» را بکار برده یقیناً در بیت بالا نیز چنانکه در ضبط استوار نسخه برلین می‌بینیم «جناغ» نوشته بوده است، ولی بعد این کلمه در نسخه ۶۷۵ به «جنا» و در نسخه ۷۹۶ به «حنایش» تحریف شده است و نسخ دیگر آنرا بکلی عوض کرده‌اند. شادروان نوشین ضبط غلط «جنا» را به پیروی از نسخه ۶۷۵ و گویا به این گمان که واژه‌ای نادر است وارد فرهنگ خود نموده است.

۴ - زردشت از قول خداوند به گشتاسپ درباره آفرینش جهان می‌گوید که اگر باور داری که این آسمان و زمین را من آفریده‌ام، پس دین بپذیر:

گرایدونك دانی که من کردم این... ۴۶/۶۸/۶

تمام نسخ در این ضبط اتفاق دارند و ایرادی هم بر آن نیست. ولی در نسخه برلین آمده است: «گر ایدون گمانی که من کردم این». از نظر صوری هریک از این دو ضبط میتواند تصحیف دیگری باشد. ولی به دلایلی ضبط نسخه برلین بهتر و قدیم‌تر است. یکی اینکه در این ضبط يك حرف «که» زائد که در ضبط دیگر است نیست. دوم اینکه «گمانیدن» به معنی «باور کردن» در اینجا که سخن از ایمان به

خداوند و اعتقاد به دین است درست‌تر از «دانستن» است. سوم اینکه «گمانیدن» که در شاهنامه بکرات بکار رفته از افعال کهن زبان فارسی است و بخاطر استعمال همین فعل سبک سخن در ضبط نسخه برلین آشکارا کهن‌تر از ضبط دیگر است. یعنی بعید و حتی غیر ممکن بنظر میرسد که در سال ۸۹۴ کاتبی در نسخه اساس خود ضبط «گر ایدونک دانی که من کردم این» داشته و آنرا عمداً یا حتی سهواً بصورت «گر ایدون گمانی که من کردم این» تبدیل کرده باشد.

ه - پس از آنکه گشتاسپ سخنان زردشت رامی‌شنود خود و برادر و پدر و بزرگان کشورش به دین او می‌گروند:

چو بشنید ازو شاه به دین به	پذیرفت ازو راه و آیین به
نبرده برادرش فرخ زیریر	کجا ژنده پیل آوریدی بزیر
ز شاهان شه پیر گشته به بلخ	جهان بر دل ریش او گشته تلخ
[شده زارو بیمارو بیهوش و توش	بنزدیک او زهر مانند نوش]
سران و بزرگان و هر مهتران	پزشکان دانا و نامآوران
[بران جادوی چارها ساختند	نه سود آمد از هرج انداختند
پس این زردهشت پیمبرش گفت	کزو دین ایزد نشاید نهفت
که چون دین پذیرد ز روز نخست	شود رسته از درد و گردد درست
شهنشاه و زین پس زیریر سوار	همه دین پذیرنده از شهریار]
همه سوی شاه زمین آمدند	بیستند کشتی بدین آمدند

به بعد ۵۱/۶۸/۶

در ابیات بالا می‌خواهد بگوید که پس از آنکه گشتاسپ سخنان زردشت را شنید دین او را پذیرفت و بعد برادرش زیریر و پدرش لهراسپ و دیگر بزرگان کشور نیز از گشتاسپ تبعیت کردند و سوی او آمده کشتی بستند و دین پذیرفتند. ولی ابیاتی که ما در میان کمانک دو گوشه گذارده‌ایم و این ابیات فقط در نسخه ۶۷۵ آمده است بکلی جریان داستان را از هم گسسته است. این ابیات همه الحاقی است، ولی روایت آن اصیل است. روایتی که در این ابیات الحاقی آمده مربوط به مبارزه زردشت با پزشکان قبیله است که در زمان ظهور زردشت در قبایل آسیای مرکزی از قدرت و مقام بزرگی برخوردار بوده‌اند. زردشت این

پزشکان را جادوگر و دانش آنها را دروغ نامیده است و معتقد بوده است که علت بیماری، نفوذ اهریمن بر بدن انسان است و از اینرو باید آنرا بوسیله دین و دعا از بدن بیمار بیرون راند. در اوستا بویژه در کتاب وندیداد به شواهد این عقیده زیاد برمیخوریم، و معلوم میشود که روایتی هم وجود داشته است که برطبق آن لهراسپ پیر و بیمار پس از پذیرفتن دین بهی از بیماری نجات پیدا میکند و در حقیقت این واقعه در جزو معجزات زردشت محسوب میشده است. ولی اینکه آیا این روایت در مأخذ دقیقی هم بوده و دقیقی آنرا از قلم انداخته بوده و یا از مأخذی دیگر وارد شاهنامه شده است معلوم نیست. در هر حال یکنفر که این روایت را میشناخته آنرا در این محل وارد شاهنامه کرده است و بعد چون در پایان این روایت هنگام ارتباط آن با جریان داستان با اشکال روبرو شده است تمام روایت را بوسیله بیت ماقبل آخر که در واقع تکرار محتوای بیت دوم و سوم است به بقیه مطالب وصله کرده است و این بیت بنوبه خود الحاقی بودن این روایت را نشان میدهد. این ابیات الحاقی را که برداریم داستان دوباره جریان طبیعی خود را بدست می آورد، ولی باز کاملاً بی اشکال نیست. این اشکال در نسخه برلین با تغییر «ز» به «و» در مصراع اول بیت سوم کاملاً برطرف شده است: «و شاه جهان...». در اینجا این توضیح لازم است که دقیقی و فردوسی در آغاز مصراعها واو عطف مضموم را یعنی به تلفظ پهلوی آن نسبتاً زیاد بکار برده بوده اند. ولی بعداً چون این تلفظ منسوخ و تلفظ مفتوح عربی آن رایج گشته بوده و استعمال واو عطف عربی در شعر مطبوع نبوده است، لهذا کاتبان در موارد زیادی در آغاز مصراعها واوهای عطف شاهنامه را به «چو»، «ز» و غیره تغییر داده اند. در نسخه برلین نگارنده در موارد زیادی به این واو برخوردیده است که در نسخ دیگر نیست، از جمله در مصراعی که فوقاً نقل شد (و نیز رک به مثال شماره ۱۹).

۶- چو نستور آن گُرد لشکرشکن دگر فرش آورد شمشیر زن

۷۳۷/۱۱۵/۶

نام «فرش آورد» که دقیقی در بیت بالا بجای صورت «فرشید ورد» بکار برده است جز در نسخه ۶۷۵ در تمام نسخ دیگر به «پشوتن» و غیره تغییر داده

شده است، مگر در نسخه برلین که ضبط درست «فرش آورد» را حفظ کرده است.^۵
 ۷ - در آغاز داستان بیژن و منیژه ارمنیان به دربار کیخسرو می آیند و از حمله گرازها به باغهای خود شکایت میکنند:

درختان کشته نداریم یاد به دندان بدونیم کردند شاد
 ۷۲/۱۱/۵

مصراع اول مطابق ضبط نسخه ۶۷۵ و ۷۴۱ است. در این مصراع در نسخ ۷۹۶ و VI و چاپ مول به صورت: «درختان که کشته نداریم یاد» و در نسخ ۳۳ و ۸۴۹ به صورت «درختان و کشته که داریم یاد» و در چاپ بروخیم به صورت «درختان کشته که داریم یاد» ضبط شده است. ولی هیچیک از این ضبط ها منظور را به درستی ادا نمیکند. تنها صورت درست ضبط نسخه برلین است: «درختان که کشتن نداریم یاد»، یعنی گرازها درختانی را که (چنان کهن بودند که زمان کشتن آنها را به یاد نداریم با دندان به دونیم کردند).

۸ - در مقدمه پادشاهی کیکاوس آمده است:

اگر شاخ بد خیزد از بیخ نیک تو با شاخ تندی میاغاز ریک
 ۵/۷۶/۲

ضبط «ریک» در بیت فوق غلط است و صورت درست آن چنانکه شادروان نوشین در واژه نامک و قبل از او نولدکه در حماسه ملی ایران (متن آلمانی)، ص ۸۲ و ح ۳ توضیح داده اند «ویک» است به معنی «ای نیکبخت». در چاپ دوم شاهنامه مسکو ضبط درست وارد متن شده است (۵/۷۱/۲). این کلمه را در بعضی نسخ به صورت های «ایک» و «نیک» و «ریک» تغییر داده اند و گاهی، مثلاً مانند ضبط نسخه ۷۴۱، نمیتوان با اطمینان گفت که «ویک» نوشته است یا «ریک». فقط

۵ - دقیقی در هزاربیت خود به دلایلی که من درجای دیگر ذکر کرده ام (رک به مقاله نگارنده: پشتون یا فرشید ورد؟، دو بار بجای «فرشید ورد» صورت «فرش آورد» را بکار برده است. یکبار آنرا همه نسخی که من تا بحال دیده ام تغییر داده اند (در بیت ۲۳/۶۷/۶) و بار دوم آن فقط در نسخه ۶۷۵ و نسخه برلین حفظ شده است. اکنون ضبط نسخه برلین درستی ضبط نسخه ۶۷۵ و نظری که من در آن مقاله داده بودم تأیید میکند.

نسخه ۶۷۵ و نسخه برلین بطور وضوح ضبط «ویک» دارند .

واژه «ویک» یکبار دیگر در شاهنامه بکار رفته و در اینجا نیز اغلب نسخ و نیز چاپ مول (۲۴۸۱/۴۱) و چاپ بروخیم (۲۴۵۲/۲۴۴۹/۸) ضبط «ریک» دارند مگر باز نسخه ۶۷۵ و نسخه برلین (۲۵۹ آ) که در اینجا نیز بطور وضوح ضبط درست «ویک» را حفظ کرده‌اند:

سخن گفتن نفز و کردار نیک نگرود کهن تا جهانست ویک
در شاهنامه چاپ مسکو (۲۴۱۵/۱۹۴/۸) ضبط نسخه ۶۷۵ به صورت «ریک» غلط خوانده شده و همین صورت غلط نیز وارد متن گردیده است. ضبط نسخه ۷۴۱ نیز غلط است. ضمناً در گزیده لغت شهنامه عبدالقادر بغدادی نیز همین دوبیت در شاهد واژه «ویک» آمده است (شماره‌های ۹۲ و ۲۶۵۳).

۹ - در بعضی از نسخ شاهنامه یکی دوبار بجای صورت «کاش» و «کاشکی» به صورت قدیم‌تر آن «کاج» و «کاجکی» برمیخوریم. مثلاً در این بیت:

مرا کاج هرگز نیروردیی چو پرورده بودی نیازرد یی

۱۹۱۶/۱۱۲/۷

در بیت بالا نسخ ۶۷۵ و ۷۳۳ و ۸۴۹ و نسخه برلین (۲۰۴ آ) ضبط «کاج» را حفظ کرده‌اند و نسخ ۷۴۱ و ۷۹۶ و VI آنرا به «کاش» تغییر داده‌اند. و یا در این مثال :

همی گفت کاجی من این انجمن توانستمی برد با خویشتن

۲۹۳۸/۴۰۸/۵

غیر از نسخه ۷۹۶ و نسخه برلین (۲۱۵۲ آ) که بجای «کاجی» ضبط «باری» دارند و غیر از نسخه ۷۴۱ که این بیت را ندارد، بقیه نسخ و نیز فرهنگ عبدالقادر (شماره ۱۹۲۵) بصورتی که در بالا می‌بینیم ضبط «کاجی» دارند. چیزی که هست در اینجا «کاجی» بجای کاجکی یا کاشکی و یا بجای کاج یا کاش مشکوک بنظر میرسد. و یا در این مثال :

مرا کاشکی پیش فرخ زیر زمانه فگندی به چنگال شیر

۳۷/۲۱۹/۶

غیر از نسخه ۷۴۱ و نسخه برلین (۱۷۳ ب) که ضبط «کاجکی» دارند، بقیه

نسخ این کلمه را چنانکه در فوق می‌بینیم به «کاشکی» تبدیل کرده‌اند. همین‌چند مثال نشان می‌دهد که فردوسی صورت قدیم‌تر «کاچ» و «کاچکی» را بکار برده بوده است، ولی بعداً کاتبان یا صاحبان نسخ این کلمه را به صورت جدیدتر «کاش» و «کاشکی» تبدیل کرده‌اند. مثلاً در پنج مثال زیر که من در شاهنامه یافته‌ام تمام نسخ ۶۷۵ و ۷۳۳ و ۷۴۱ و ۷۹۶ و ۸۴۹ و VI و چاپ مول ضبط «کاشکی» دارند و تنها در نسخه برلین است که در تمام این موارد صورت «کاچکی» را حفظ نموده است:

که ای کاشکی دیده بودی مرا که یزدان رخ او نمودی مرا

۱۵خ/۱۰۸/۱

پلنگش بدی کاشکی مام و باب مگر سایه‌ای یافتی ز آفتاب

۸۱/۱۴۰/۱

نژادی مرا کاشکی مادرم و گر زاد مرگ آمدی بر سرم

۱۰۴۱/۶۸/۳

نژادی مرا کاشکی مادرم نگشتی سپهر بلند از برم

۸۴۵/۱۶۹/۴

مرا کاشکی این خرد نیستی گر اندیشه نیک و بد نیستی

۱۲۲/۳۲۰/۹

نسخه برلین همانطور که قبلاً اشاره شد در هر پنج مورد (۱۵، ۲۰، ۶۱، ۹۵، ۳۱۲ب) ضبط «کاچکی» دارد. بنابراین از هشت مورد که فردوسی «کاچ» و «کاچکی» را بکار برده بوده، نسخ ۶۷۵ و ۷۳۳ و ۸۴۹ و VI هر يك فقط در دو مورد ضبط اصلی را حفظ کرده‌اند که از دو مورد يك مورد نیز مشکوک است. نسخه ۷۴۱ فقط در يك مورد ضبط اصلی را حفظ کرده و نسخه ۷۹۶ در هیچ موردی ضبط اصلی را ندارد. در حالیکه نسخه برلین در هفت مورد از هشت مورد ضبط اصلی را حفظ نموده و آن يك مورد باقی‌مانده نیز اولاً مشکوک است و ثانیاً همین مورد نیز در نسخه برلین به کاش یا کاشکی تبدیل نشده است، بلکه به کلمه دیگری. همین يك مثال نشان می‌دهد که نه تنها اساس نسخه برلین نسخه‌ای کهن و

معتبر بوده، بلکه کاتب آن نیز مردی امین بوده است و با آنکه در اواخر قرن نهم میزیسته، ولی باز مقداری از واژه‌های کهن شاهنامه را که کاتبان در دوستان سال قبل از او تغییر داده بوده‌اند حفظ کرده است. مثال بعدی نیز این مطالب را تأیید میکند.

۱۰ - یکی دیگر از کلماتی که در طول زمان در نسخ شاهنامه تغییر شکل یافته است کلمه «کرنج» به معنی «برنج» است. در قرن‌های بعدی که کلمه «کرنج» جزو واژه‌های نادر درآمده بوده است، کاتبان آنرا به معادل آن «برنج» تبدیل کرده‌اند و این بار چه در میان مصراع و چه در محل قافیه نیازی به تغییر دیگری نیز نداشته‌اند. فردوسی تا آنجا که من میدانم شش بار واژه «کرنج» را بکار برده بوده است که در غالب نسخ فعلی به «برنج» تبدیل شده است و مصححان چاپ مسکو همین ضبط را به پیروی از نسخه اساس وارد متن کرده‌اند:

گزیدی برنجش علف ساختی تن آگنده کرم آن پیرداختی
۵۶۵/۱۴۳/۷

بیا راستندش وزیر و دبیر برنجش بدی خوردن و شهد و شیر
۵۶۹/۱۴۳/۷

هر آنکس که زی کرم بردی خورش ز شیر و برنج آنج بد پرورش
۷۲۸/۱۵۱/۷

چو بشنید بر پای جست اردشیر که با من فراوان برنجست و شیر
۷۳۰/۱۵۱/۷

زبانش بدیدند هم رنگ سنج بران سان که از پیش خوردی برنج
۷۴۲/۱۵۲/۷

همچنانکه در مثال شماره قبل دیدیم در اینجا نیز تنها نسخه برلین است که در هر پنج مورد (۲۰۷ب، ۲۰۸آ، ۲۰۸ب) ضبط اصلی «کرنج» را حفظ کرده است. از میان نسخ دیگر نسخه ۷۴۱ در چهارمورد (ابیات اول و دوم و سوم و پنجم) ضبط «کرنج» و در بیت چهارم ضبط «برنج» دارد. نسخه ۷۳۳ و نسخه ۸۴۹ در دومورد (بیت اول و دوم) ضبط «کرنج» دارند. در نسخ ۶۷۵ و ۷۹۶ و VI در هر

پنج مورد فوق ضبط «کرنج» تبدیل به «برنج» شده است. واژه «کرنج» یکبار دیگر نیز در شاهنامه آمده است و آن در این بیت است:

ز گاوان گردون کشان چل هزار که رنج آورد تا که آید به کار

۳۹۶/۳۴۳/۹

ضبط «که رنج» همانطور که در نسخه ۷۳۳ آمده است تحریف «کرنج» است که باز در نسخ ۷۴۱ و ۷۹۶ و ۸۴۹ و VI به «برنج» تغییر داده شده است و در نسخه ۶۷۵ به صورت «که رنج» تحریف شده و عجب اینکه مصححان چاپ مسکو از میان این سه ضبط باز به پیروی از ضبط نسخه اساس ضبط کاملاً فاسد را به متن برده اند و در نتیجه بیت بکلی بی معنی شده است. در نسخه برلین (۲۳۱۴) ضبط این بیت کاملاً دیگر است. اتفاقاً در چاپ مول در هر شش مورد فقط ضبط «کرنج» حفظ شده است (۵۶۰/۲۱، ۵۶۳، ۷۱۳، ۷۱۵، ۷۲۷ و ۵۰/۴۲۲). ولی معلوم نیست که آیا نسخه اساس مول همه جا ضبط «کرنج» داشته و یا اینکه خود مول متوجه شده بوده است که ضبط اصلی «کرنج» بوده و از اینرو همه جا آنرا وارد متن کرده است. درباره تصحیف کلمه «کرنج» در شاهنامه نگارنده قبلاً در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی (۴/۱۳۵۴)، ص ۷۳۴ به بعد اشاره کرده بود. اکنون ضبط نسخه ۷۴۱ و نسخه برلین نظر او را تأیید میکنند.

۱۱ - یکی دیگر از کلماتی که در نسخ شاهنامه دستخوش تحریف و تصحیف شده است واژه «بی کیار» به معنی «سریع و چابک و شتابان» است (در این باره ر.ک به: واژه های ناشناخته در شاهنامه، تألیف آقای علی رواقی، دفتر اول، ص ۱۰ بعد). در پنج مورد که ذیلاً مثال های آن نقل میگردد در تمام نسخ شاهنامه واژه «بی کیار» را تغییر داده اند، مگر در نسخه برلین که لااقل در دو مورد ضبط درست را حفظ کرده است. سه موردی که همه نسخ ضبط غلط دارند عبارتند از: چنین گفت کز لشکر نامدار سواری بیاید کنون نیک یار

۵۳۶/۴۳/۴

ابا مال و با خواسته شهریار همیشه بکار اندرون نیک یار

۲/۹۰/۱

بدو گفت بهرام شو پایکار بیاور که سرگین کشد برکنار

۲۱۶/۳۱۶/۷

واژه «نیک‌یار» در بیت اول و دوم و واژه «برکنار» در بیت سوم همه تصحیف واژه «بی‌کیار» هستند که در نسخ دیگر به صورت‌های پایدار، کامکار، بکار، ترک‌دار، بی‌کنار، درکنار تصحیف شده‌اند، بیت دوم در نسخه‌های ۶۷۵ و ۷۴۱ نیامده است. در نسخه برلین نیز همانطور که اشاره شد این سه بیت به همین صورت که فوقاً دیده میشود تحریف شده است (۸۳ب، ۱۴آ، ۲۲۴ب). فقط در بیت اول کلمه «نیک» را بدون نقطه نوشته است.

و اما آن دومورد دیگر عبارتند از:

به خان براهام شو برگذار نگر تا چه بینی نهاده بیار

۲۳۲/۳۱۷/۷

کلمه «برگذار» تصحیف «بی‌کیار» است که در بعضی نسخ دیگر به سوار، برگیار و برکنار تصحیف شده است. در اینجا فقط نسخه برلین (۲۲۴ب) ضبط درست «بی‌کیار» را دارد:

به خان براهام شو بی‌کیار همه هرچه یابی نهاده بیار
مثال پنجم این بیت است:

بر مهتر زرق شد بی‌گذار که برسم کند زو یکی خواستار

۵۰۸-۳۵۳/۹

کلمه «بی‌گذار» تصحیف «بی‌کیار» است که در بعضی نسخ دیگر به بی‌تبار، نابکار، سوگوار، بی‌کنار، بی‌گزار تصحیف شده است. در اینجا نیز فقط نسخه برلین (۳۱۴ب) ضبط درست «بی‌کیار» را حفظ کرده است.

۱۲ - در شرح ثروت مرداس پدر ضحاک از جمله آمده است:

مر او را ز دوشیدنی چارپای ز هر يك هزار آمدندی بجای
همان گاو دوشا بفرمانبری همان تازی اسب گزیده مری

۷۹/۴۳/۱ به بعد

معنی کلمه «مری» در مصراع آخر روشن نیست و نسخ دیگر نیز کمکی در حل مشکل نمی‌کنند. در نسخه ۷۳۳ ضبط «تازه اسبان تا رهبری»، در نسخه

۸۴۹ «تازه اسب زهی و مری» و در نسخه VI «تازی اسب و هیون مری»، در چاپ مول (۹۱/۴) «تازی اسپان همچون پری» و در چاپ بروخیم (۹۱/۲۸/۱) «تازی، اسب رمنده فری» آمده است. در نسخه ۷۴۱ این بیت نیست و ضبط نسخه ۷۹۶ ناخواناست. شادروان نوشین در واژه نامک ذیل همین کلمه «مری» بانیشان پرسش در برابر آن، همین بیت را نقل کرده است و سپس نوشته است: «برمن معلوم نشد معنی این کلمه چیست. معنی‌هاییکه در فرهنگها آمده با این بیت جور نمی‌آید... شاید مرکب از مر=شمار، اندازه‌ی. به معنی چندی یا بسیاری؟».

در برهان قاطع ذیل این کلمه آمده است: «به کسر اول و تحتانی مجهول بر وزن هری، به معنی کوشیدن و برابری کردن باشد با کسی در قدر و مرتبه و بزرگی و به معنی خصومت کردن و یکدله بودن در بدکرداری هم گفته‌اند و به معنی مزدگانی نیز آمده است و در عربی با تشدید ثانی رگی را گویند که گذرگاه آب و نان است و به ضم اول آنکه نوبت خود را در شراب خوردن به دیگری ایشارکند و در عربی با تشدید ثانی آبکامه را گویند و آن خورشی است مشهور خصوصاً در صفاهان».

روشن است که هیچیک از ضبط‌ها و معانی فوق مشکل مصراع مورد بحث را نمی‌گشاید. در نسخه برلین (۸) این مصراع چنین آمده است: «همان تازی اسپان همه‌گوهری». گوهری به معنی اصیل و پالانژاد است و در فرهنگ ناظم‌الاطباء اسب‌گوهری را به اسب اصیل و نجیب معنی کرده است. درگواه این واژه بیتی از سندبادنامه رودکی در دست است (دیوان رودکی، چاپ سعیدنقیسی، تهران ۱۳۴۱، بیت ۸۴۳):

گفت هنگامی یکی شهزاده بود گوهری و پره‌نر آزاده بود

۱۳ - یکی از خصوصیات نسخه برلین چند بار کتابت واژه «مزه» به معنی «طعم» با زای فارسی است و آنهم در مواردی که با «بزه» (به معنی «گناه و جرم») قافیه شده است. برطبق فرهنگ ولف «مزه» پنج بار در شاهنامه آمده است:

ورا از تن خویش باشد بزه بزه کی گزیند کسی بی مزه

۲۳۸۱/۴۴۰/۷

دگر دانشومند کو از بزه نترسد چو چیزی بود با مزه

۱۴۰۴/۱۳۷/۸

ز کار بزه چند یابی مزه بیفگن مزه دور باش از بزه

۲۶۲۵/۲۰۶/۸

در نسخه برلین (۲۳۸، ۲۵۳، ۲۶۰) در هر سه مورد بالا بطور وضوح «مزه» با سه نقطه نوشته شده است. در مقابل در دومورد دیگر که این کلمه در شاهنامه بکار رفته (۱/۴۷/۱۳۵ و ۸/۲۸۶/۲۹۸۷) در نسخه برلین نیز (۸ب)، ۲۶۸ب) «مزه» دارای يك نقطه است، ولی به گمان من از این دومورد نیز مورد اول آن گویا در اصل سه نقطه داشته و پاک شده است. اکنون آیا میتوان گفت که کاتب نسخه برلین در نسخه اساس خود این کلمه را بایک نقطه داشته و او آنرا عمداً یا سهواً با سه نقطه کتابت کرده است؟ به نظر من این حدس بعید است. چون اولاً تلفظ این کلمه در زمان کاتب نسخه برلین مانند تلفظ امروزی آن با زای تازی بوده و بانیاً این کلمه چنانکه میبینیم در هر سه مورد با «بزه» قافیه شده است. پس دلیلی ندارد که کاتب خود «مزه» را به «مژه» تبدیل کرده باشد. و چون حداقل سه بار این کلمه را با سه نقطه نوشته است، پس احتمال سهو هم نمیتوان به آن داد. بلکه برعکس میتوان احتمال داد که آن دومورد دیگر هم با زای فارسی بوده و بدست کاتب نسخه برلین و یا کاتبی قبل از او به زای فارسی تبدیل شده است. و اگر قبول کنیم که کاتب نسخه اساس نسخه برلین نیز به همین دلایل «مزه» را به «مژه» تبدیل نکرده، بلکه به نوبه خود به همین صورت از نسخه اساس خود گرفته بوده است، پس نتیجه نهائی که از این بحث باید بگیریم این است که خود فردوسی «مزه» را با زای فارسی بکار برده بوده است. این واژه در آثار دیگر نیز چندبار با زای فارسی بکار رفته است. از جمله در جامع الحکمتین ناصر خسرو: «هم زاگ و هم مازورا مژه تند و گیرنده است»^۶ و دیگر در سندبادنامه: «چه هرضیافتی که اطعمه او کوتاه مژه بود، آن ضیافت سراسر وبال و بزه بود»^۷ و دیگر در اشعار

۶ - ناصر خسرو: جامع الحکمتین، به کوشش هنری کرین و محمد معین، تهران ۱۳۲۲/۱۹۵۳، ص ۲۶۹.

۷ - محمد بن ظهیری سمرقندی: سندبادنامه، به کوشش احمد آتش، استانبول ۱۹۴۸، ص ۱۶۸.

عثمان مختاری شاعر نیمه دوم قرن پنجم هجری^۸:

گرچه کس عین او ندید و نخورد مژه تلخ یافت و گونه زرد

همچنین در کتاب شرح تعرف «مژیدن» (بازای فارسی) آمده است^۹. بدون شك در قرن‌های چهارم و پنجم این واژه را بیش از اینها با زای فارسی بکار برده بوده‌اند. ولی بسبب آنکه زای فارسی را برطبق رسم الخط قدیم غالباً بایک نقطه مینوشته‌اند^{۱۰}، از اینرو امروزه در موارد زیادی دیگر تمیز زای فارسی از زای تازی ممکن نیست. باوجود این در مورد مزه در لغت فرس اسدی (چاپ دبیر سیاقی، ص ۵۲) مطلبی هست که نظر خوانندگان را بدان جاب می‌کنم. در آنجا در

→

من‌نخست‌گمان می‌کردم که در شاهنامه قافیه ساختن بزه و مزه بایکدیگر بیشتر بخاطر ضرورت قافیه بوده‌است. ولی استعمال این دو کلمه در عبارت سندبادنامه و نیز در این عبارت قابوسنامه (فصل دوازدهم) «سیکی و سماع باید خوش باشد تا اگر درخوان و کاسه تو تقصیری بود عیب تو بدین بپوشد. و سیکی خوردن بزه‌است، تا بزه بی‌مزه نکرده باشی» می‌رسانند که در میان سخنان حکمت‌آمیز در زبان پهلوی و زبان فارسی واقعاً دو نظریه اخلاقی هم رایج بوده‌است که در آن کلمات بزه و مزه را در کنار یکدیگر بکار می‌برده‌اند. یکی اینکه می‌گفته‌اند: برای مزه نباید دنبال بزه رفت. و دیگر اینکه: بزه نباید بی‌مزه باشد. یعنی بخاطر عثرت نباید مرتکب گناه شد. ولی اگر کسی مرتکب گناه شود، لافل باید در آن گناه عثرتی باشد.

۸ - دیوان عثمان مختاری، به کوشش جلال‌الدین همائی، تهران ۱۳۴۱، ص ۷۰۹. مصحح در حاشیه

در توضیح کلمه مژه نوشته است: «کلمه «مژه» به معنی طعم را اینجا و چند موضع دیگر مخصوصاً «مژه» با سه نقطه نوشته است و نگارنده این املاء را که لابد لهجه یا لغتی در «مژه» بوده است در سایر کتب خطی نیز بسیار دیده‌ام».

۹ - به نقل از: G. Lazard: La Langues des plus anciens monuments de la prose persane. Paris 1963, P. 70, No. 20.

۱۰ - ولی این شیوه کلیت نداشته‌است. چنانکه مثلاً در چند نسخه خطی که از قرن پنجم هجری به ما رسیده است گاه حروف پ، چ، ژ به شکل امروزی آن با سه نقطه کتابت شده است. در این باره رکنبه: جلال متینی، رسم الخط فارسی در قرن پنجم هجری، مجله دانشکده ادبیات مشهد، ۱۳۴۶/۲-۳، ص ۱۵۹ به بعد.

تعریف این واژه آمده است: «طعم باشد و مژه چشم». به گمان من براساس این تعریف میتوان این احتمال را داد که اسدی، «مزه» به معنی طعم و «مژه» به معنی موی پلک چشم را دارای صامت‌های برابر میدانسته است. یعنی مطابقت این دو کلمه در صامت دوم فقط بسبب قاعده رسم الخط قدیم نبوده، بلکه از این نظر که هردو يك صامت واحد یعنی زای فارسی بوده‌اند. اگر این تعبیر من از گفته اسدی درست باشد، معلوم میشود که در قرن‌های چهارم و پنجم هجری لااقل صورت ادبی این کلمه فقط با زای فارسی بوده است.

اکنون که معلوم شد فردوسی «مزه» را با زای فارسی بکار برده است این پرسش پیش می‌آید که در اینصورت آیا فردوسی در استعمال قافیه مسامحه نموده و زای فارسی و تازی را با یکدیگر قافیه کرده بوده است؟ و چون چنین مسامحه‌ای از سوی فردوسی بعید بنظر میرسد، پس محتمل‌تر آن است که شاعر «بزه» را نیز مانند «مزه» با زای فارسی بکار برده بوده، ولی بعداً بدست کاتبان به زای تازی تبدیل شده است. و اگر بتوانیم برای «بزه» بازای فارسی نیز گواهی ارائه دهیم، این حدس تقویت میگردد. چنین گواهی موجود است. در يك تفسیر کهن دوبار این واژه با زای فارسی آمده است: «می‌پرسند ترا از سیکی و قمار. بگو: اندران هردو بزه‌ای است بزرگتر است و منفعت‌هاست مردمان را، و بزه‌ای ایشان دو بزرگتر است از منفعت ایشان دو»^{۱۱}.

در شاهنامه بیت دیگری نیز هست که از نظر موضوع زای فارسی در شاهنامه حائز اهمیت است. در هزار بیت دقیقی درباره زریر سپهسالار سپاه گشتاسپ آمده است:

جهان از بدی ویژه او داشتی به رزم اندرون نیزه او داشتی

۱۹۵/۷۸/۶

در نسخه‌های ۶۷۵ و ۷۳۳ و ۷۹۶ و ۸۴۹ و VI «نیزه» به همین صورتی که در بالا می‌بینیم با سه نقطه نوشته شده است. ولی اتفاقاً در اینجا نسخه برلین (۱۵۹ ب) این کلمه مانند صورت معمول آن که میشناسیم دارای يك نقطه است. در

نسخه ۷۴۱ نیز «نیزه» را با يك نقطه نوشته، ولی در پایان مصراع بجای «داشتی» ضبط «گاشتی» دارد.

برطبق این بیت معلوم میشود که دقیقی «نیزه» را با زای فارسی بکار برده بوده است و کاتبان آنرا در موارد دیگر مطابق تلفظ روز با زای تازی نوشته‌اند، جز در همین يك مورد که چون «نیزه» با «ویژه» قافیه شده بوده، ضرورت قافیه سبب شده است که اغلب کاتبان ضبط اصلی را حفظ کنند.

نتیجه نهائی که از این بحث باید بگیریم این است که در شاهنامه کلمات «بزه» و «مزه» و «نیزه» و شاید چند واژه دیگر در اصل همه با زای فارسی بکار رفته بوده‌اند، ولی بعداً آنها را مطابق تلفظ روز به زای تازی تبدیل کرده‌اند. نسخه برلین ضبط‌های اصلی را بیش از همه نسخ دیگر حفظ کرده است و در واقع از راه این نسخه است که ما اکنون به تلفظ واقعی این کلمات در شاهنامه پی می‌بریم. بنابراین اگر از این بعد در بعضی از نسخ شاهنامه گاهی بجای زای تازی به زای فارسی برخوردیم نباید آنرا بدون مطالعه بحساب سهو کاتب بگذاریم، چه ممکن است ردی نادر از ضبطی اصلی باشد.

۱۴ - به انوشیروان درباره اسیران رومی گزارش می‌دهند که:

اسیران رومی که آورده‌اند	بسی شیر خواره درو برده‌اند
به توقیع گفت آنچه هستند خرد	ز دست اسیران نباید شمرد
سوی مادرانشان فرستید باز	بدل شاد وز خواسته بی‌نیاز
نیشند کز روم صد مایه ور	همی باز خرنند خویشان به زر
اگر باز خرنند گفت از هراس	بهرمایه داری یکی مایه کاس
فروشید و افزون مجوید نیز	که ما بی‌نیازیم ز ایشان به چیز
به شمشیر خواهیم ز ایشان گهر	همان بدره و برده و سیم و زر

۳۶۷۵/۲۶۷/۸ به بعد

مصراع دوم بیت اول مطابق ضبط نسخه‌های ۷۳۳ و ۷۴۱ و VI است. در نسخه‌های ۶۷۵ و ۸۴۹ آمده است: «بسی شیر خوارند و پرورده‌اند». در چاپ مسکو این ضبط اخیر به حاشیه برده شده است. ولی به گمان من این ضبط که ضبط نسخه برلین (۲۶۶ب) نیز با آن مطابقت دارد، ضبط اصلی است و فردوسی

«پرورده» را در اینجا محتملاً به معنی کودکان پرورش یافته، یعنی پسر بچه و دختر بچه بکار برده است. در نسخه ۷۹۶ آمده است: «بسی شیر خوانند و زو برده‌اند». این ضبط نیز نشان می‌دهد که ضبط نسخ ۶۷۵ و ۸۴۹ و نسخه برلین اصلی است. یعنی ضبط «بسی شیرخوانند و پرورده‌اند» نخست به صورت «بسی شیر خوانند و زو برده‌اند» و سپس به صورت «بسی شیرخواره درو برده‌اند» تحریف شده است. در هر حال ضبط اخیر که در چاپ مسکو وارد متن شده است سخن چندان استواری نیست. ولی موضوع اصلی بحث من مصراع دوم بیت پنجم است. نسخ ۶۷۵ و ۷۳۳ ضبط «مایه کاس»، نسخه ۷۹۶ «یکی را سپاس» و نسخه VI «ماست کاس» دارند و نسخه ۷۴۱ اصلاً فاقد این بیت است. ولی همه این ضبط‌ها غلط‌اند و ضبط درست ضبط «ماده کاس» در نسخه ۸۴۹ و نسخه برلین است.

واژه «کاس» را فرهنگها به معنی «خولنر» ضبط کرده‌اند، ولی برای این لغت جز همین بیت شاهنامه گواه معتبر دیگری نیامده است. مگر در لغت فرس (چاپ دبیرسیاقی، ص ۲۷۸) که لغت «کاسموی» را «سبیل‌گراز» معنی کرده و در گواه آن بیتی از فرخی نقل کرده است:

چوکاسموی، گیاهان او برهنه‌زبرگ

چو شاخ بید، درختان او تهی از بار

فرخی «کاسموی» را یکبار دیگر هم بکار برده است (چاپ دبیرسیاقی،

بیت ۱۱۷۴):

چوکاسموی و چوسوزن خلنده و سرتیز

که دیده خار بدین صورت و بدین کردار

در مصراع شاهنامه نه تنها «مایه کاس» بی معنی است، بلکه ضبط «مایه‌داری» که در تمام نسخ آمده است نیز غلط است و ضبط درست آن «نامداری» در نسخه برلین است. می‌گوید: از میان اسیران هراسیر نامداری را که خویشان مایه‌ور او حاضر به خریدن او هستند در برابر يك خولماده بفروشید. منظور از اسیر نامدار، اسیری است که قبلاً جزو سواران سپاه بوده و سواران سپاه را مردم نژاده تشکیل می‌دادند و خویشان این‌ها هستند که مایه‌وراند و می‌توانند اسیران خود را بخرند.

پس از آنکه ضبط «نامداری» به «مایه‌داری» تحریف شده است، در تحت‌تأثیر صوری این ضبط «ماده‌کاس» نیز به «مایه‌کاس» تحریف شده و سپس چون این عبارت معنی درستی نمیداده باز دچار تصحیف‌های دیگر شده است: نسخه ۷۹۶ عبارت را بکلی عوض کرده است و نسخ دیگر «کاس» را به معنی «کاسه» گرفته‌اند و کاتب نسخه VI بی‌ذوقی و در عین حال دست و دل‌بازی را به آنجا رسانیده که در برابر هراسیری به گرفتن يك «کاسه‌ماست» بسنده کرده است.

شادروان معین در ذیل لغت «کاس» در حاشیه برهان قاطع دراصالت ضبط «کاس» به معنی «خوك» در بیت شاهنامه شك کرده است. این شك با توجه به ضبط غلط نسخ شاهنامه و نداشتن گواه معتبری که در آن «کاس» به صورت ساده در معنی «خوك» بکار رفته باشد، بحق بوده است. ولی اکنون ضبط نسخه برلین این شك را برطرف میکند. ضمناً توجه شود که ابیات آخر نشان میدهند که انوشروان در مقابل فروش اسیران پول مطالبه نمیکند و چون نمیتوان پذیرفت که انوشروان هراسیری را به يك کاسه یا جام یا يك کاسه ماست فروخته باشد، پس همان درست‌تر است که بگوئیم در ازای هر اسیر نامداری يك خوك مطالبه کرده است و آنهم يك خوك ماده که ارزش آن بیش از خوك‌نر است.

۱۵ - به انوشروان گزارش میدهند:

به در بر یکی مرد بُد از نسا	پرستنده و کار دار بسا
درم ماند بر وی چو سیصد هزار	به دیوان چو کردند با او شمار
بنالد همی کین درم خورده شد	برو مهتر و کهتر آزرده شد
چو آگاه شد ز آن سخن شهریار	که موبد درم خواست از کاردار
چنین گفت کز خورده منمای رنج	بخشید چیزی مر او را ز گنج

۳۷۴۶/۲۷۱/۸ به بعد

داستان براین قرار است که کاردار نسا برای تحویل دادن خراج به دربار آمده، ولی معلوم شده است سیصد هزار درم کم دارد. وقتی این موضوع را به انوشروان گزارش میدهند، دستور میدهد که حساب پول خورده شده را فراموش کنند و چیزی هم از خزانه به کاردار نسا ببخشند. مصراع دوم بیت سوم در نسخ ۸۴۹ و VI و چاپ مول (بیت ۳۸۴۲) و نسخه برلین (۲۲۶۷) چنین آمده است: «رد و موبد

و کهد آزرده شد». واژه «کهد» را به فتح اول و سوم فرهنگها به «تحصیل‌دار و خزانه‌دار» معنی کرده‌اند و «جهبد» را معرب آن دانسته‌اند و «جهبد» در تاریخ قم به معنی «مأمور خراج» آمده است. هرتسفلد نیز گهبد (باکاف فارسی) رانگهبان مسکوکات در عهد ساسانی دانسته است (رک به حاشیه برهان قاطع، ذیل کهد). در ابیات فوق نیز که سخن از تحویل دادن خراج است آمدن نام «گهبد» به معنی مأمور خراج یا خزانه‌دار و نظایر آن البته بی‌ربط نیست. در هر حال اعم از آنکه «گهبد» را به این معنی بگیریم و یا آنرا مخفف «گاهبد» به معنی صاحب رتبه و مقامی در دربار بگیریم و یا آنرا به ضم اول و فتح سوم و مخف کوهبد (و یا چنانکه در برهان قاطع آمده: کوه بود) و به معنی زاهد و عابد بدانیم، در هر حال یک واژه نادر محسوب می‌گردد و لذا در بیت مورد بحث بعید است که ساخته کاتبان باشد^{۱۲}.
ذیلاً چند مثال از داستان سیاوش می‌آوریم:

۱۶ - نام دخترشاه هاموران و زن کیکاووس در مآخذ مختلف به صورت‌های مختلف ذکر شده است: سعدی (مسعودی و ثعالبی)، سوزانه (ثعالبی)، سودابه (طبری) و سوداوه (گردیزی و مؤلف مجمل‌التواریخ). در نسخ موجود شاهنامه که من دیده‌ام همه‌جا این نام سودابه ضبط شده است، ولی گاه‌گاه در بعضی نسخ به ضبط «سوداوه» نیز برمیخوریم، از جمله در ابیات شماره ۱۳۴ و ۵۴۷ از داستان سیاوش در نسخ ۷۳۳ و ۸۴۹ و VI. آیا فردوسی سودابه نوشته بوده است یا سوداوه؟ مؤلف مجمل‌التواریخ که در شرح اخبار حماسی و بویژه ضبط نام‌ها بیش از همه به شاهنامه فردوسی توجه داشته است در دوباری که این نام را بکار برده (ص ۴۶) هر دو بار «سوداوه» ضبط کرده است. همچنین گردیزی در زین‌الاخبار (به تصحیح حبیبی، ص ۹ و ۱۰) هر چهارباری که این نام را ذکر کرده «سوداوه» ضبط کرده است که احتمالاً به همین صورت از شاهنامه ابومنصوری گرفته بوده است. ضبط «سوداوه» در زین‌الاخبار و مجمل‌التواریخ و اینجا و آنجا در بعضی

۱۲ - من بعداً در ویس و رامین (به کوشش ماگالی تودوا - الکساندر گراخاریا، تهران ۱۳۴۹،

ص ۵۲۴، بیت ۵۴) به گواه دیگری از این واژه برخوردیم:

چه نیکو گفت خسرو کهدان را زدوخ آفرید ایزد بدان را

از نسخ شاهنامه محتمل میسازد که این نام در شاهنامه ابومنصوری و شاهنامه فردوسی به همین صورت بکار رفته بوده، ولی بعداً از قرن ششم به بعد که صورت «سودابه» رایج‌تر گردیده است (در زبان فارسی هرچه بجای تن می‌ایم تبدیل حرف صامت «و» به حرف صامت «ب» به نسبت زیادتر است تا عکس آن)، از اینرو کاتبان شاهنامه همه جا سوداوه را به سودابه تبدیل کرده‌اند، ولی در اینجا نیز مثل موارد عدیده دیگرگاهی از قلمشان در رفته و همانطور که اشاره شد اینجا و آنجا صورت اصلی را حفظ کرده‌اند. نسخه برلین درستی ضبط «سوداوه» را کاملاً تأیید میکند. چون در این نسخه از دوسه مورد در سرلوحه‌ها که بگذریم در متن اشعار همه جا ضبط «سوداوه» دارد و به گمان من ضبط «سوداوه» در نسخه برلین دلیل آن میتواند باشد که نسخه اساس آن از قرن ششم یا اوایل قرن هفتم بوده است.^{۱۳}

۱۷ - دختری که گاو و طوس در بیشه‌ای در نزدیکی مرز توران به او برمی‌خورند، عات آمدن خود را به آن مکان چنین شرح میدهد:

چنین داد پاسخ که ما را پدر	بزد دوش بگذاشتم بوم و بر
شب تیره مست آمد از دشت‌سور	همان چون مرا دید جوشان ز دور
یکی خنجری آبگون برکشید	همان خواست از تن سرم را برید

۳۱/۸/۳ به بعد

تمام نسخ در ضبط مصراع سوم اتفاق دارند. ولی اکنون از راه ضبط نسخه ۷۴۱ و نسخه برلین پی می‌بریم که محلی به نام دشت‌سور وجود ندارد و صورت درست این مصراع چنین است: «شب تیره مست اندر آمد زسور». یعنی پدر نیمه شب از مجلس سور و میهمانی مست بخانه آمده و دختر از بدمستی پدر از خانه گریخته است.

۱۳ - بعداً که من به نسخه ۶۷۵ رجوع کردم دیدم در این نسخه نیز همه جا ضبط «سوداوه» دارد و معلوم نیست که چرا مصححان چاپ مسکو این ضبط را وارد متن نکرده‌اند. بنابراین جای هیچگونه شک نیست که فردوسی «سوداوه» نوشته بوده است نه «سودابه».

۱۸ - میان گیو و طوس برسر دختر اختلاف می‌افتد:

شه نوذری گفت من یافتم از ایرا چنین تیز بشتافتم
بدو گفت گیو ای، سپهدار شاه نه با من برابر بدی بی‌سپاه
همان طوس نوذر بدان بستهید کجا پیش اسپ من اینجا رسید
۴۳/۸/۳ به بعد

چنانکه از این ابیات برمی‌آید طوس مدعی است که او نخست دختر را دیده و بنابراین دختر متعلق به اوست. ولی طوس ادعای او را نمی‌پذیرد و بنوبه خود مدعی است که چون اسپ او اول به آن محل رسیده پس دختر متعلق به اوست. در مصراع چهارم اغلب نسخ ضبط «بی‌سپاه» و نسخه ۶۷۵ ضبط «با سپاه» دارد. ولی در اینجا اصلاً سخن از بی‌سپاه و با سپاه نیست. ضبط درست به گمان من ضبط نسخه برلین است: «نه بامن برابر بدی تو براه؟». یعنی گیو ادعای طوس را که میگوید زودتر از گیو دختر را دیده و خود را به او رسانیده رد کرده و از او میپرسد مگر نه این بود که تو در راه در کنار من بودی؟ چند مثال از شاهنامه در باره واژه «برابر» به معنی «پهلو به پهلو و در کنار هم»:

در وصف پهنای دیوار چین:

به پهنای دیوار او بر، سوار برفتی برابر برو بر چهار
۴۳۵/۱۹۱/۶

برابر همی با تو آیم براه ۱۳۴۹-۳۰۲/۶

برفتند هر دو برابر ز مرو خرامان چو زیر گل اندر تذور
۱۰۰۴/۱۱۲/۸

۱۹ - کیکاووس به سیاوش:

پس پرده من ترا خواهرست چو سودابه خود مهربان مادرست
۱۴۹/۱۵/۳

همه نسخ در ضبط این بیت اتفاق دارند. ولی در نسخه برلین مصراع دوم دارای این ضبط است: «و سوداوه چون مهربان مادرست». ضبط برلین به سه دلیل بر ضبط دیگر برتری دارد. یکی بخاطر واو عطف که در نسخ دیگر به «چو» تصحیف شده است (رکبه مثال شماره ۵)، دیگر بخاطر «سوداوه» که در نسخ دیگر به

«سودابه» تحریف شده است (رك به مثال شماره ۱۶) و سوم بخاطر اینکه برطبق ضبط نسخ دیگر سوداوه مادر سیاوش است. ولی برطبق ضبط نسخه برلین سوداوه نسبت به سیاوش چون مادری مهربان معرفی شده است. و چون سوداوه مادر ناتنی سیاوش است، لهذا محتوای اخیر به حقیقت نزدیکتر است.

۲۰ - سیاوش پس از آنکه سخنان کیکاووس را مبنی بر اینکه او باید از شبستان پدر دیدن کند میشوند در پاسخ چنین میگوید:

سیاوش چنین گفت کز بامداد بیایم کنم هرچه او کرد یاد

۱۷۲/۱۶/۳

منظور از «او» در مصراع دوم چه کسی است؟ اگر سیاوش به پدر پاسخ میدهد نمیتواند کیکاوس را با «او» مورد خطاب قرار دهد. نسخه ۷۴۱ و نسخه برلین بجای «او» ضبط «شه» دارند و ضبط درست نیز همین است. همچنین ضبط «شد» در نسخه VI نشان میدهد که در نسخه اساس آن نیز ضبط «شه» داشته است و مصححان چاپ مسکو از روی همین ضبط در حاشیه بدرستی حدس زده اند که ضبط اصلی «شه» بوده است. همچنین در چاپ مول (بیت ۱۹۷) و چاپ بروخیم (بیت ۱۹۷) نیز ضبط درست حفظ شده است.

۲۱ - پس از آنکه سیاوش از شبستان پدر دیدن میکند به نزد پدر رفته

به او میگوید:

سیاوش به پیش پدر شد بگفت که دیدم به پرده سرای نهفت

همه نیکویی در جهان بهر تست ز یزدان بهانه نبایدت جست

۲۰۸/۱۸/۳ به بعد

مصراع دوم ناقص است. چون معلوم نیست که سیاوش در پرده سرای نهفت چه دیده است. در بعضی از نسخ و در شاهنامه های چاپی برای رفع این نقص تغییراتی داده اند. در نسخه ۷۴۱: «که بودم...»، در نسخه VI: «...از نهفت»، در چاپ مول (بیت ۲۳۵): «که رفتم...» و در چاپ بروخیم (بیت ۲۳۶): که دیدم پرده سرای و نهفت. ولی ضبط نسخه برلین نه تنها این نقص را رفع میکند، بلکه سخنی است استوارتر و با بیت بعدی مناسب تر: «که اینت خجسته سرای نهفت».

۲۲ - سیاوش وارد شبستان کیکاووس میگردد و بسوی سوداوه میرود:

خرامان بیامد سیاوش برش بدید آن نشست و سرو افسرش
به پیشش بتان نو آیین پیای تو گفתי بهشتست کاخ و سرای
[چو سوداوه روی سیاوش بدید برآمد ز جای آفرین گسترید]
فرود آمد از تخت و شد پیشاوی به گوهر بیاراسته روی و موی

۲۵۲/۲۱/۳ به بعد

بیتی که میان کمانک دو گوشه گذاشته شده است فقط در نسخه برلین آمده است. بدون این بیت - که نمیتوان آنرا اثر طبع يك كاتب دانست - ارتباط مطالب چنان برقرار نیست که با این بیت.

۲۳ - سیاوش درباره سوداوه که میخواهد دختر خود را به او بدهد چنین می‌اندیشد:

که من بر دل پاک شیون کنم به آید که از دشمنان زن کنم
شنیدستم از نامور مهتران همه داستانهای هاماوران
که از پیش با شاه ایران چه کرد ز گردان ایران برآورد گرد
پر از بند سودابه کو دخت اوست نخواهد همی دوده را مغزو پوست

۲۶۸/۲۲/۳ به بعد

بحث بر سر مصراع آخر است. در ضبط این مصراع همه نسخ اتفاق دارند، مگر نسخه ۷۳۳ که بجای «نخواهد» ضبط «نخواهم» دارد. اگر ضبط «نخواهد» را درست بگیریم معنی بیت این میشود که سوداوه برای دوده کیکاووس مغز و پوست نمیکشود، یعنی آرزوی نیستی این دوده را دارد. اگر ضبط «نخواهم» را درست بدانیم معنی بیت این میشود که سیاوش آرزوی نیستی دوده سودابه را دارد و این ضبط با توجه به ابیات قبلی به حقیقت نزدیکتر است. باوجود این هیچیک از این دو ضبط اصلی نیستند و ضبط اصلی آن است که در نسخه برلین آمده است: «نخواهم از این دودمان مغز و پوست». در اینجا اصطلاح «مغزو پوست» کنایه از «فرزند» است، چنانکه در شاهنامه بازم به آن برمیخوریم. مثلاً درباره بهرام چوبین ر نسبت او با خاتون چنین آمده است:

که بهرام چوبینه داماد اوست وزویست بهرام را مغز و پوست

۲۵۳۲/۱۵۹/۹

چون بهرام خود از نسل خاتون نیست، بلکه داماد اوست، بنابراین در این بیت منظور از «مفزو پوست» فرزند بهرام است که از سوی مادر خون خاتون در رگ او جاری است. اینکه اصلاً چرا «مفزو پوست» به معنی «فرزند» است از بیت زیر معلوم میشود. در بیت زیر «از کسی مفزو پوست یافتن» یعنی از «تخم کسی بودن». وقتی بزرگان ایران با پادشاهی بهرام گور به این دلیل که او از تخم همان پدر ستمکارش یزدگرد است، مخالفت میکنند، آمده است:

بخوردند سوگند یکسر سپاه کزان تخمه هرگز نخواهیم شاه
که بهرام فرزند او همچو اوست از آب پدر یافت او مفز و پوست

۴۰۷/۲۸۷/۷ به بعد

در بیت مورد بحث ما نیز که سخن از وصلت میان سیاوش و دختری از سوداوه است، سیاوش بخود میگوید که سوداوه پر مکر دختر همان شاه هاموران است که با کیکاووس و بزرگان ایران چنین و چنان کرد (اشاره به وقایع داستان هاموران). من از چنین دودمانی «مفزو پوست» یعنی فرزند نمی‌خواهم. به عبارت دیگر سیاوش میترسد که خوی و اخلاق دشمنان ایران از راه نژاد مادری در فرزند او تأثیر نماید و این عقیده‌ای است که در شاهنامه زیاد به آن برمیخوریم. از جمله در مورد ازدواج زال با رودابه و از دواج خسرو پرویز با شیرین و موارد دیگر^{۱۴}.

۲۴ - در شاهنامه یک مورد دیگر نیز هست که کاتبان چون معنی اصطلاح «مفزو پوست» را نفهمیده‌اند در مصراع دست برده‌اند. در پایان همین داستان سیاوش وقتی گئو در کرانه رود جیحون پیران را که میخواست از فرار کیخسرو از توران جلوگیری کند، شکست داد، آمده است که گئو به خواهش کیخسرو پیران را نکشت، ولی برای آنکه مطمئن باشد که پیران دیگر به تعقیب آنها نخواهد پرداخت دست او را بست و او را سوگند داد که دستش را هیچکس نگشاید جز زنش گلشهر: که نگشاید این بند تو هیچکس گشاینده گاشهر خواهیم و بس

۱۴ در این باره و نیز درباره چگونگی تولید نسل بر طبق عقاید قدیم در ایران و در شاهنامه رکنه

تألیف نگارنده:

کجا مهتر بانوان تو اوست و زو نیست پیدا ترا مغز و پوست
۳/۲۲۳/۳۳۹۴ به بعد

در مصراع آخرگویا اصطلاح «مغز و پوست» را به معنی «آشکار و نهان» گرفته‌اند و می‌خواهد بگوید که میان تو که پیران هستی و زنت گلشهر رازی نیست و از آشکار و نهان یکدیگر باخبرید. در چاپ مول (بیت ۹۷۹) و در چاپ بروخیم (بیت ۹۸۳) که بجای «پیدا» ضبط «پنهان» دارند، همین معنی بوجه روشن‌تری بیان شده است. ولی ضبط «پنهان» در هیچیک از نسخ خطی نیست و معلوم است که پس از آنکه در نسخ قدیم معنی اصلی مصراع را نفهمیده و آنرا به صورت بالا تغییر داده‌اند، بعداً در نسخه‌های جدیدتر و شاهنامه‌های چاپی به منظور اصلاح معنی مصراع یکبار دیگر در آن دست برده‌اند. نسخه ۷۴۱ «زو بست پیدا ترا مغز و پوست» و نسخه ۷۳۳ «و زو نیست بند ترا مغز و پوست» دارند که بکلی فاقد معنی است. در اینجا نیز ضبط صحیح ضبط نسخه برلین است: «و زو هست پیدا ترا مغز و پوست». یعنی در اینجا نیز «مغز و پوست» مانند مثال قبلی کنایه از «فرزند» است و گویا به پیران می‌گوید: «باید سوگند بخوری که جز گلشهر که مهتر بانوان توست و تو را از او فرزند است، کسی دیگر دست تو را نگشاید». «ضبط نسخه ۸۴۹: «وزو بست پیدا ترا مغز و پوست» نیز ضبط نسخه برلین را تأیید می‌کند.

۲۵ - سیاوش در پاسخ سوداوه که نژاد و راز زیبایی او را پرسیده است می‌گوید:

و دیگر که پرسیدی از چهر من
مرا آفریننده از فرّ خویش
[که هر کس که ببند همی چهر من
تو این راز مگشای و با کس مگوی
بیامیخت با جان تو مهر من
چنان آفرید ای نگارین ز پیش
نپیچد روان و دل از مهر من]
مرا جز نهفتن همان نیست روی

۳/۲۳/۲۹۷ به بعد

بیتی که میان کمانک دو گوشه قرارداد شده است فقط در نسخه برلین آمده است و روشن است که بدون این بیت سخن ناتمام است و وجود واژه «چنان»

در مصراع سوم این مطالب را بخوبی ثابت میکند. از همین رو در چاپ مول (بیت ۳۲۷) و در چاپ بروخیم (بیت ۳۲۷) برای رفع این نقص کلمه «چنان» به «چنین» تبدیل شده است. شاید دلیل افتادن این بیت در نسخ دیگر این بوده که اشتراک بیت اول و سوم در ردیف و قافیه باعث شده است که کاتب هنگام کتابت بیت سوم را بجای بیت اول گرفته و از قلم انداخته است. ولی چون بعید است که همه کاتبان در يك مورد واحد سهو کنند، پس این سهو خیلی زود، یعنی در یکی از نسخ خیلی کهن شاهنامه رخ داده بوده است و از آنجا در انشعاب بعدی به اغلب نسخ راه یافته است. اگر این حدس من درست باشد دلیلی است بر این که نسخه برلین با نسخی که تا بحال در چاپ‌های شاهنامه اساس کار قرار گرفته‌اند خویشاوندی نزدیک ندارد. این مطلب را مثال‌های متعدد دیگر نیز ثابت میکنند.

۲۶ - سوداوه در حضور کیکاوس صحنه ورود سیاوش را به شبستان چنین

توصیف میکند:

که آمد نگه کرد ایوان همه بتان سیه چشم کردم رمه
چنان بود ایوان ز بس خوب چهر که گفתי همی بارد از ماه مهر

۳۰۴/۲۴/۳ به بعد

همه نسخ و نیز چاپ مول (بیت ۳۳۴) و چاپ بروخیم (بیت ۳۳۴) در مصراع آخر در ضبط «بارد» اتفاق دارند، مگر نسخه برلین که ضبط «تابد» دارد. به گمان من عبارت «از ماه مهر باریدن» (مهر به معنی خورشید) تصویری زشت است و در مقابل ضبط برلین: «که گفתי همی تابداز ماه مهر» ابداعی بغایت شاعرانه و در شمار زیباترین نمونه‌های صور خیال در شعر فارسی است.

۲۷ - سوداوه به سیاوش:

بهانه چه داری تو از مهر من بیچی ز بالا و از چهر من

۳۲۰/۲۴/۳

در شاهنامه «بهانه» یا به معنی «دستاویز و عذر بیجا» بکار رفته است یا به معنی «علت و سبب». عبارت «از مهر کسی بهانه داشتن» در بیت فوق عبارت درستی نیست و اصلاً ارتباط میان دو مصراع بریده شده است. مگر آنکه برطبق ضبط نسخ ۷۳۳ و ۸۴۹ و VI در مصراع اول «تو» را به «که» تبدیل کنیم. یعنی:

چه بهانه‌ای داری که از مهر و بالا و چهره من روی برمیکردانی؟ ولی در اینجا نیز ضبط نسخه برلین این مضمون را بهتر ادا میکند:

بهانه چه داری که از مهر من بیچی و از ماه فش چهر من برطبق ضبط فوق نه تنها اشکال مصراع اول رفع شده است، بلکه در مصراع دوم نیز یکی از شیوه‌های مورد علاقه فردوسی، یعنی قرار دادن فعل در موارد تعدد فاعل، مفعول، صفت و غیره در وسط جمله و استعمال واو عطف پس از فعل را می‌بینیم. چند مثال دیگر:

به ایرانیان گفت کز کردگار بتوسید وز گردش روزگار
۸۹۹/۶۵/۴

که سالاری و گنج و مردانگی ترا دادم و زور و فرزانی
۱۲۵۰/۱۵۶/۵

بزد پاشنه سنگ بنداخت دور زواره برو آفرین کردو پور
۳۳۰/۲۳۷/۶

۲۸ - سوداوه به سیاوش میگوید که اگر از فرمان من سرپیچی:

کنم بر تو برپادشاهی تباه شود تیره بر روی تو چشم شاه
۳۲۷/۲۵/۳

در مصراع دوم میگوید: «چشم شاه بر روی تو تیره خواهد شد» و این عبارتی بی‌معنی است. در نسخه VI بجای «بر» ضبط «از» دارد که این هم نقص بیت را رفع نمیکند. در نسخه ۷۴۱ آمده: «شود تیره از چشم بروی شاه» و در نسخ ۷۳۳ و ۸۴۹ و چاپ مول (بیت ۳۵۸) و چاپ بروخیم (بیت ۳۵۸) آمده: «شود تیره بر چشم تو هور و ماه». به گمان من در این نسخه‌ها پس از پی‌بردن به نقص مصراع دوم آنرا بکلی عوض کرده‌اند. ضبط صحیح و اصلی در نسخه برلین حفظ شده است: «شود تیره روی تو بر چشم شاه». یعنی در نظر شاه سیاه‌رو و بی اعتبار خواهی گشت.

۲۹ - سوداوه زنی جادو را میفریبد تا بچه‌های خود را انداخته و در اختیار او گذارد تا:

مگر کین همه بند و چندین دروغ بدین بچگان تو باشد فروغ

۳۹۲/۲۹/۳

ضبط «باشد» در مصراع دوم غلط است و باید آنرا برطبق نسخ ۷۳۳ و ۷۴۱ و VI و نسخه برلین به «گیرد» تصحیح کرد.

۳. - کیکاووس با بزرگان و اخترشناسان درباره کار سوداوه و سیاوش به

شور می‌نشینند:

ز سودابه و رزم هاماوران سخن گفت هرگونه با مهتران
بدان تا شوند آگه از کار اوی بدانش بدانند کردار اوی
وزان کودکان نیز بسیار گفت همی داشت پوشیده اندر نهفت

۴۱۵/۳۰/۳ به بعد

در مصراع چهارم نسخ شاهنامه اتفاق ندارند. ضبط فوق ضبط نسخه ۶۷۵ است. در نسخه ۷۳۳ «بدانش برآرند برکار اوی»، در نسخه ۷۴۱ «زدانش بدانند برکار اوی» و در نسخه VI «بدانش بداندهمه کار اوی» آمده است. بظاهر اکثر این ضبط‌های اخیر غلط و ضبط درست همان ضبط نسخه ۶۷۵ است. ولی درحقیقت ضبط نسخه ۶۷۵ بکلی ساخته دیگران است و ضبط‌های دیگر به ضبط اصلی که فقط در نسخه برلین حفظ شده است نزدیک‌ترند: «به دانش برانند پرگار او». چون «پرگار» را برطبق رسم الخط قدیم «برکار» نوشته بوده‌اند، در نتیجه کاتبان آنرا نفهمیده و هریک به نحوی در مصراع دست برده‌اند. درحالی‌که در نسخه ۷۳۳ و ۷۴۱ لااقل خود کلمه «پرگار» مطابق رسم الخط قدیم آن یعنی «برکار» حفظ شده است (اگر چه بخاطر نفهمیدن معنی آن در بقیه مصراع دست برده‌اند) و در نسخه VI لااقل جزء دوم این کلمه حفظ شده است، در نسخ ۶۷۵ و ۷۹۶ مصراع را به کلی تغییر داده‌اند.

همچنین مصراع ششم بکلی بی‌ربط است. چون کیکاووس در اینجا چیزی را از نظر موبدان و اخترشناسان پوشیده و پنهان نگاه نمی‌دارد، بلکه از آنچه گذشته است در حضور آنها پرده برمی‌گیرد تا آنها حقیقت قضیه را تحقیق کنند. لهذا این مصراع یا باید برطبق ضبط نسخ ۸۴۹ و VI و برلین، یعنی به صورت: «نهفته برون آورید از نهفت» (نسخه VI ضبط «آورند» دارد که تحریف «آورید» است) تصحیح

گردد و یا برطبق ضبط نسخه ۷۴۱: «سخنها برو[ن] آورید از نهفت»، یعنی کیکاووس آنچه را که اتفاق افتاده بود در حضور اخترشناسان فاش کرد.

۳۱ - اخترشناسان پس از آنکه دربارهٔ بچه‌های افکنده پژوهش میکنند چنین گزارش میدهند:

دو كودك ز پشت كسی دیگرند نه از پشت شاه و نه زین مادرند

۴۲۰/۳۰/۳

براستواری لفظ و معنی این بیت که تمام نسخ از اختلافات جزئی گذشته در ضبط آن اتفاق دارند، جای ایرادی نیست. ولی نسخهٔ برلین در مصراع دوم این بیت نیز ضبطی کاملاً ویژه ارائه میدهد: «نه‌ازپشت شاه و نه دین باورند». ظاهراً معنی ضبط اول که در آن هم به پدر و هم به مادر كودك اشاره شده است کامل‌تر است. ولی آیا همین که برطبق ضبط دوم میگوید که این بچه‌ها از پشت کیکاووس نیستند کافی نیست و اشاره به بی‌دینی آنها با توجه به ابیات ۳۸۷ و ۳۹۷ و ۳۹۸ و ۴۰۲ و ۴۴۰ و ۴۴۳ که در آنها مکرر مادر کودکان را «جادو» و بچه‌های او را «دیوزاد»، «جادونژاد»، «بچهٔ اهرمن»، «ازپشت اهریمن» مینامد، معنی کامل‌تری از ضبط نخستین نیست؟ بعلاوه ضبط «زین مادرند» سخنی عادی و ضبط «دین‌باورند» ترکیبی مشکل و نادر است و در چنین مواردی قاعدهٔ ضبط مشکل را باید اصلی دانست. چون احتمال اینکه فردوسی «زین مادرند» نوشته بوده و کاتبی در اواخر قرن نهم هجری این ضبط ساده و مفهوم را به ضبط مشکل و نادر «دین‌باورند» تغییر داده باشد بسیار کم و احتمال عکس آن که کاتبان «دین باورند» را سهواً «زین مادرند» خوانده و یا عمداً به این ضبط تبدیل کرده باشند بسیار زیاد است. و اما من ترکیب «دین‌باور» را که گویا به معنی «دینور و دیندار و باورندهٔ دین» بکار رفته است، درجائی دیگر ندیده‌ام.

۳۲ - پس از آنکه حقیقت قضیه روشن میگردد کیکاووس سوداوه را برای شنیدن پژوهش اخترشناسان احضار میکند:

به سودابه فرمود تا رفت پیش ستاره شمر گفت گفتارخویش
که این هردو كودك ز جادو زنند پدیدند كز پشت اهریمنند

۴۴۲/۳۲/۳ به بعد

اگر فردوسی در مصراع آخر لفظ «پدید» را بکار برده بود می‌گفت: «پدید است» و نه «پدیدند». نسخ دیگر نیز مشکل را نمی‌گشایند. در نسخ ۷۳۳ و ۷۴۱ و ۸۴۹ آمده: «پدیدار و از پشت اهریمنند» و سپس در نسخه VI این مصراع تبدیل شده است به: «پدیدار زشتند و اهریمنند». ضبط اصلی باز فقط در نسخه برلین حفظ شده است: «پلیدند و از پشت اهریمنند». ضبط «پلیدند» در نسخ دیگر به «پدیدند» و «پدیدار» تحریف شده است. ضمناً اینکه ضبط نسخ ۷۳۳ و ۷۴۱ و ۸۴۹ بکای بی‌معنی است و اینکه در ضبط این نسخ پس از کلمه «پدیدار» حرف «و» وجود دارد، جای شکی باقی نمی‌گذارد که ضبط اصلی مطابق ضبط نسخه برلین بوده است، ولی پس از آنکه کاتبان کلمه «پلیدند» را سهواً «پدیدار» خوانده‌اند، باز حرف «و» پس از آنرا حفظ کرده‌اند و در نتیجه مصراع بکای بی‌معنی شده است (نظیر مثال ۳۸). به عبارت دیگر در نسخه ۶۷۵ و VI با توجه به معنی شعر در مصراع دست برده‌اند و در نسخ دیگر بدون توجه به معنی معلوم است که در اینجا مصححی که نسخه برلین را در اختیار ندارد گمان می‌کند که ضبط نسخه ۶۷۵ اصلی و ضبط‌های دیگر فاسداند. درحالی‌که در حقیقت صورت فاسد نسخ دیگر به اصل نزدیک‌تراند تا صورت بظاهر درست نسخه ۶۷۵. این مثال و موارد مشابه دیگر چون مثال ۳۸ به ما می‌آموزد که هنگام تصحیح شاهنامه فقط به ضبط‌های بظاهر درست توجه نداشته باشیم. بلکه در علت فساد ضبط‌های دیگر نیز دقت کنیم. وقتی دو کاتب نا امین بودند، کار آنکه سوادش کمتر است بهتر است از کار آنکه کمی سوادش بیشتر است. چون کاتب نا امین بی‌سواد مثل دزد ابله اثر انگشت خود را باقی می‌گذارد و در نتیجه ناشیگری او گاه‌ما را در کشف ضبط اصلی کمک می‌کند. ولی کاتب نا امین با سوادتر اثرات دستبرد خود را محو می‌کند و در نتیجه ما را فریب می‌دهد. بنابراین مصحح باید مانند یک مأمور زبردست کارآگاهی در پی کشف این دستبردها باشد. وگرنه رونویسی نسخه اساس از دست هرمیرزائی ساخته است.

۳۳ - سودابه در باره رستم:

ز بیم سپهبد گو پیلتن باززد همی شیر در انجمن -

۴۴۶/۳۲/۳

شیر در انجمن چه میکند؟ و اگر شیر را به معنی شیر مرد هم بگیریم سخنی سخت سست است و اتفاقاً در ضبط این مصراع تمام نسخ اتفاق دارند، مگر باز نسخه برلین که در اینجا نیز ضبطی کاملاً ویژه ارائه میدهد: «بلرزد بزیر زمین اهرمن».

۳۴- پس از آنکه قرار میشود سیاوش برای اثبات بیگناهی خود از آتش بگذرد آمده است:

پر اندیشه شد جان کاوس کی ز فرزند و سوابه نیک‌پی

۴۷۳/۳۴/۳

نسبت «نیک‌پی» به سوداوه پس از آنچه گذشته است درست نمی‌نماید و به گمان من ضبط «شوم‌پی» در نسخ ۷۴۱ و VI ویرلین درست‌تر است. در چاپ مول (بیت ۵۰۲) و چاپ بروخیم (بیت ۵۰۲) نیز همین ضبط آمده است.

۳۵- پس از آنکه سیاوش از آتش می‌گذرد و بی‌گناهی او و گناه سوداوه ثابت میگردد، کیکاووس سوداوه را مورد پرخاش قرار داده و در پایان به او چنین می‌گوید:

نیاید ترا پوزش اکنون بکار پرداز جای و برآرای کار

نشاید که باشی تو اندر زمین جز آویختن نیست پاداش این

۵۳۴/۳۷/۳ به بعد

در مصراع دوم از عبارت «کاربرآراستن» معنی «آماده شدن برای مرگ» و آراستن کار مردن» مراد شده است. اگر این تعبیر را بپذیریم تازه باز تکرار قافیه در این بیت زشت مینماید. در ضبط این بیت تمام نسخ اتفاق دارند، مگر نسخه برلین که ضبط «پرداز جای و برآرای دار» دارد. تصور میکنم با توجه به بیت بعدی که از «آویختن» سوداوه و در بیت ۵۴۵ از «از دار آویختن» او سخن رفته است، بتوان گفت که در این مصراع ضبط «دار» که عیب قافیه را هم برطرف میسازد ضبط اصلی است.

۳۶- کیکاووس به خواهشگری سیاوش گناه سوداوه را میبخشد و در اینجا فصلی از داستان به پایان میرسد:

برینگونه بگذشت یک روزگار برو گرمتر شد دل شهریار

۵۵۶/۳۸/۳

ضبط «برینگونه» درست نیست. صورت درست به نظر من ضبط «برین نیز» در نسخه برلین و نسخه VI است که در نسخه ۷۴۱ و چاپ مول (بیت ۵۹۱) به «بدین نیز» تحریف مختصری یافته است. شاعر در اینجا میخواهد بگوید: براین واقعه نیز مدتی سپری گشت، مدتی از این واقعه گذشت. فردوسی در موارد مشابه که فصلی از داستان تمام میشود و وارد فصلی دیگر از ماجرا میگردد همین لفظ را بکار میبرد:

برآمد برین فیز يك چند گاه ۲۷۳/۱۰۷/۱

برآمد برین روزگار دراز ۱۹۱/۹۱/۱

بسی بر نیامد برین روزگار ۱۴۶۵/۲۳۵/۱

بگشت اندوین نیز گردان سپهر ۱۴۰/۱۶/۴

برآمد برین کار يك روزگار ۲۰/۲۹/۱

برآمد برین روزگار دراز ۱۰۶/۵۷/۱

ولی وقتی «برینگونه» را بکار میبرد:

برینگونه یکچند بگذاشتم سخن را نهفته همی داشتم

۱۵۲/۲۳/۱

اشاره به ادامه وضع یا واقعه‌ای دارد.

۳۷ - کیکاووس درنامه خود به سیاوش مینویسد:

همیشه هنرمند بادا تنت رسیده بکام دل روشنت

۶۸۲/۴۶/۳

مصرع دوم که مطابق ضبط نسخه ۷۴۱ و ۷۹۶ است سخن استواری نیست. همچنین ضبط: «رسیده بکام از دل روشنت» در نسخ ۶۷۵ و ۷۳۳ و ۴۸۹ و ضبط: «رسیده بکام دل از دوشمنت» در نسخه VI نیز ناستوارتر از ضبط نخستین‌اند. در چاپ مول (بیت ۷۱۹) و چاپ بروخیم (بیت ۷۱۹) این ضبط را به «رسیده بکام آن دل روشنت» تبدیل و یا در واقع اصلاح کرده‌اند. صورت درست این مصرع تنها در نسخه برلین حفظ شده است: «رسیده به کامه دل روشنت». معلوم است که پس از آنکه «کامه» به «کام» تصحیف شده، مصرع دستخوش تصحیفات بعدی قرار گرفته است. واژه «کامه» به معنی «کام و آرزو» در شاهنامه هفت‌هشت باری

بکار رفته است. از جمله دوبار درهمین داستان سیاوش:

که از تف آن کوه آتش برست همه کامه دشمنان گشت پست

۵۲۳/۳۷/۳

بدو گفت گر سیوز این خواب شاه نباشد جز از کامه نیکخواه

۷۴۱/۵۰/۳

۳۸ - یکاووس درنامه خود به سیاوش درباره افراسیاب از جمله چنین

مینویسد:

که آن ترك بد پیشه و ریمنست که هم بدنژادست و هم بد تنست

همان با کلاهست و با دستگاه همی سر برآرد ز تابنده ماه

۶۸۶/۴۶/۳ به بعد

نسبت «بدنژاد» به افراسیاب که در نسخ ۶۷۵ و ۷۴۱ و ۷۹۶ و آمده است گمان نمی‌کنم درست باشد و درستی ضبط «بانژاد» در نسخ ۷۳۳ و ۸۴۹ و نسخه برلین محتمل‌تر است. ولی از سوی دیگر وزن این مصراع در نسخ ۷۳۳ و ۸۴۹ اصلاً غلط و آن چنین است: «که هم بانژادست و با اهریمنست». در نسخه برلین ضبط این مصراع چنین است: «که هم بانژادست و هم باتنست». اکنون با مقایسه ضبط نسخه برلین با ضبط فاسد نسخ ۷۳۳ و ۸۴۹ به این نتیجه میرسیم که در یکی از نسخه‌های قدیم که دو نسخه اخیر الذکر به آن برمیگردند نیز مانند نسخه برلین ضبط «باتن» داشته است و کاتبی که بعداً آنرا به کلمه «اهریمن» تبدیل کرده است، فراموش نموده که تمام کلمه «باتن» را بردارد، بلکه «با»ی آنرا باقی گذاشته که در نتیجه هم وزن شعر غلط شده و هم شعر معنی بی‌ربطی گرفته است (نظیر مثال ۳۲). دلیل دیگری که اصالت ضبط «باتن» را میرساند این است که اگر ضبط «بانژاد» را درست بگیریم، بخاطر استعمال «هم...هم»، دیگر «بدتن» خودبخود درست نیست، خاصه آنکه در مصراع بعدی شاعر درباره افراسیاب الفاظ «باکلاه» و «بادستگاه» را بکار برده است. یعنی هم از نظر لفظی و هم از نظر معنوی آوردن لفظ «بدتن» میان الفاظ «بانژاد» و «باکلاه» و «بادستگاه» درست نمی‌نماید. این دلایل همه درستی ضبط «باتن» را نشان میدهند و تقریباً جای شکی نیست که کاتبان که از لفظ «باتن» چیزی نفهمیده‌اند آنرا به «بدتن» که به معنی «شریر و

پست و رذل» است و مناسب افراسیاب نیز هست تبدیل کرده‌اند و سپس چون ناهماهنگی سخن را حس کرده‌اند «بانژاد» را هم به «بدنژاد» تغییر داده‌اند. و اما کلمه «باتن» یعنی چه؟ من هنوز در جایی به این کلمه برخورد کرده‌ام. در عوض کلمه «بی‌تن» چند بار در شاهنامه به معنی «سست و ضعیف» بکار رفته است:

چو بی‌آب و بی‌نان و بی‌تن شدند ز ایران سوی شهر دشمن شدند

۳۸۱۸/۲۳۸/۹

اگر چند بی‌مایه و بی‌تنست بر آورده بارگاه منست

۲۸۶/۳۳۴/۹

تبه‌گردد (بهرام‌گور) از خفت و خیز زنان
بزودی شود سست چون بی‌تنان^{۱۵}

۷۷۱/۳۴۹/۷

بنا بر این وقتی شاعر کلمه «بی‌تن» را به معنی «سست و ضعیف» بکار برده است، محتمل است که کلمه «باتن» را هم در معنی مقابل «بی‌تن» یعنی به معنی «نیرومند و تنومند» بکار برده باشد. احتمال دارد که در شاهنامه کلمه «باتن» باز هم بکار رفته باشد، ولی در نسخ موجود به کلمه دیگری تحریف شده باشد. در هر حال ضبط «باتن» در نسخه براین یکبار دیگر استقلال و ویژگی این نسخه را نسبت به نسخ دیگر ثابت میکند.

همچنین مصراع چهارم در نسخه برلین به صورت: «به‌مردی همی سر برآرد به ماه» آمده است و این ضبط که فقط در نسخه برلین آمده از نظر فصاحت حماسی بر مصراع «همی سر برآرد ز تابنده ماه» برتری آشکار دارد (بخاطر عبارت «به‌مردی»).

۳۹ - افراسیاب در خواب کابوس وحشتناکی می‌بیند و سپس بهوش می‌آید:

زمانی برآمد چو آمد به هوش جهان دیده با ناله و با خروش

نهادند شمع و برآمد به تخت همی بود لرزان بسان درخت

۷۲۰/۴۸/۳ به بعد

۱۵ - برطبق نسخ ۷۲۳ و ۸۴۹ و نسخه برلین. در چاپ مسکو برطبق نسخ دیگر بجای «بی‌تنان»

ضبط «پرنیان» وارد متن شده است. در نسخه ۷۴۱ ضبط «پیهشان» و در چاپ مول (۹۵۲/۳۵) ضبط «بدتنان» دارد. با توجه به مثال‌های قبلی باید همه این ضبط‌ها را غلط و مصحف «بی‌تنان» دانست.

ضبط «جهان دیده» را هرطور که معنی کنیم غلط است و باید آنرا برطبق نسخ ۷۲۲ و VI نسخه برلین به «جهان دید» تصحیح کرد. یعنی وقتی افراسیاب به هوش آمد جهان را پر از ناله و خروش دید. و آن اشاره است به ناله و خروش اطرافیان او و ساکنان کاخ که بر بالین او جمع شده اند. در چاپ مول و چاپ بروخیم ضبط درست حفظ شده است.

۴۰ - سیاوش در نامه ای به کیکاووس مینویسد که افراسیاب صد تن از خویشان خود را گروگان فرستاده و قبول کرده است که سرزمین ایران را پس دهد. بسنده کند زین جهان مرز خویش بداند همی پایه و ارز خویش از ایران زمین بسپرد تیره خاک بشوید دل از کینه و جنگ پاک
۹۱۲/۶۰/۳ به بعد

اولاً در مصراع سوم فعل «سپردن» به ضم دوم یعنی به معنی «دادن و تحویل دادن و واگذار کردن» نیست، بلکه به فتح دوم یعنی به معنی «گام نهادن و طی کردن و نور دیدن» است. و چون در این صورت «سپرد» نقیض مطالب سه مصراع دیگر است، پس باید آنرا برطبق نسخه ۷۴۱ و نسخه برلین به «نسپرد» تصحیح کرد. یعنی میگوید افراسیاب تقبل کرده است پای به خاک ایران نگذارد. ثانیاً معلوم نیست که چرا زمین ایران «تیره خاک» نامیده شده است؟ این ضبط نیز که تمام نسخ در آن اتفاق دارند غلط است و «تیره» تصحیف «نیز» در نسخه برلین است. «ز ایران زمین نسپرد نیز خاک»، یعنی به خاک ایران زمین نیز پای نگذارد. اتفاقاً در چاپ مول (بیت ۹۵۵) نیز این مصراع بهمین صورت آمده است.

۴۱ - پس از آنکه کیکاووس بخاطر پیمان صلحی که سیاوش با افراسیاب بسته است بر پسر خشم میگیرد، سیاوش تصمیم میگیرد که صدمتن گروگان را نزد افراسیاب باز فرستد و سپس ایران را ترک کند و در گوشه ای از جهان مقیم گردد:

شوم کشوری جویم اندر جهان که نامم ز کاوس ماند نهان
که روشن زمانه بران سان بود که فرمان دادار گیهان بود
۱۰۴۹/۶۸/۳ به بعد

در مصراع سوم همه نسخ در ضبط «که روشن» اتفاق دارند، مگر نسخه

برلین که بجای این ضبط فاسد ضبط اصلی «روشن» (به‌واو صامت) را حفظ کرده است: «روشن زمانه بران سان بود».

در شاهنامه کلمه «روشن» یکبار دیگر هم بکار رفته است و آن در بیت زیر است:

تو این را دروغ و فسانه مدان بیکسان روشن زمانه مدان

۱۲۴/۲۱/۱

در این بیت ضبط درست «روشن» (به‌واو صامت) فقط در نسخ ۶۷۵ و ۷۳۳ و حاشیه نسخه ۷۴۱ حفظ شده است و بقیه نسخ آنرا یا بکلی تغییر داده‌اند و یا آنرا به واو مجهول خوانده‌اند. ولی نسخه برلین در این مورد نیز ضبط صحیح را حفظ کرده است. شاید در شاهنامه باز هم مواردی یافت شود که «روشن» (به‌واو صامت) به «که‌روشن» (باواو مجهول) یا به کلمه دیگری تصحیف شده باشد. این مثال‌ها باید اعتبار نسخه برلین را نشان داده باشند. نگارنده در مواردی چند در این نسخه به ضبط‌هایی نیز برخورد که اگرچه در این نسخه نیز تحریف شده‌اند، ولی باز درجه تحریف نسبت به نسخ دیگر کمتر و به صورت اصل نزدیک‌تراند. ذیلاً از آن میان دو مثال ذکر می‌گردد:

۴۲- توگفتی هواپر کرگس شدست زمین از پی پیل پا مس شدست

۱۳۲۷/۹۴/۴

واژه «پامس» بر طبق لغت فرس به معنی «پای بسته و بیچاره» است و در شاهد آن بیتی از دقیقی نقل شده است. در بیت فوق ضبط «پامس» فقط در نسخه ۶۷۵ آمده است. نسخ ۷۳۳ و ۷۴۱ و ۸۴۹ آنرا به «املس»، نسخه ۷۹۶ به «هرکس» و نسخه VI به «چون خس» تغییر داده‌اند. همچنین در چاپ کلکته به «اطلس» تصحیف شده است و از اینرو در چاپ بروخیم (۳/۸۵۰/ج ۴) این بیت را به عنوان بیت الحاقی به حاشیه برده‌اند و در چاپ مول تمام بیت افتاده است. در نسخه برلین نیز در این کلمه تحریفی راه یافته و به صورت «مابس» درآمده است. ولی در اینجا درجه تحریف که منحصر به قاب حرف اول و سوم است از نسخ دیگر کمتر است، بطوریکه به کمک این ضبط میتوان با اطمینان گفت که ضبط ۶۷۵ ضبط اصلی است، در حالیکه ضبط نسخ دیگر از ضبط اصلی بکلی دور شده‌اند.

و به صورت کلمه‌ای کاملاً جداگانه درآمده‌اند. منظورم این است که در مورد این کلمه نوع تصحیف در نسخ دیگر تبدیل عمدی و در نسخه برلین تحریف سهوی است. تصحیف‌های نوع اول نتیجه دستبردهای کاتبان پر مدعی و فضول است و تصحیف‌های نوع دوم در اثر سهو در قرائت حاصل می‌شود.

۴۳- شماساس گفت ارخزروان شیر نکردی چنین نرم گردن به خیر نگارنده قبلاً درباره این بیت مفصلاً بحث کرده است^{۱۶} و نشان داده است که در قافیه اول ضبط‌های «شیر، چیر، نیز، میز» همه غلط است و چنانکه مثال‌های متعدد در شاهنامه نشان می‌دهند ضبط صحیح «بنیز» به معنی «هرگز» است و صورت صحیح قافیه دوم نیز «چیز» به معنی «مال و خواسته» است. ضبط این بیت در نسخه برلین چنین است:

شما ساس گفت ار خروزان بتیز نکردی چنین نرم گردن بچیز ضبط «بتیز» که گمان نمی‌کنم بتوان آنرا به معنی «به تندی» گرفت^{۱۷}، با اختلاف يك نقطه به ضبط اصلی «بنیز» نزدیکتر است تا ضبط نسخ دیگر.

نگارنده همچنین معتقد است که ضبط‌های نسخه برلین در موارد بسیار زیادی از نظر روانی، صراحت اندیشه و لفظ، سلامت و قوت تشبیه، استواری لفظ، صنایع لفظی، یکدستی جریان وقایع و ارتباط بهتر مطالب بر نسخ دیگر برتری دارد. ولی چون در اینگونه موارد غالباً ذوق‌ها و قضاوت‌ها متفاوت است از اینرو از ذکر این قبیل مثال‌ها صرف نظر کرد. و دیگر اینکه او این خطر را می‌شناسد که چون او نخستین کسی است که اعتبار نسخه برلین نظر او را جلب کرده است، از اینرو

۱۶ - ردیه: سخن ۲/۳۵۳، ص ۱۹۷ به بعد.

۱۷ - من بعداً در داستان کوش‌نامه که حکیم ایرانشاه بن ابی‌الخیر یا جمالی مهرجردی یا شاعری دیگر در اوایل قرن ششم سروده و به محمد بن ملک‌شاه تقدیم کرده است، به گواهی برای «بتیز» به معنی «بزودی» برخوردم که ذیلاً نقل می‌کنم:

دگر مسجد مژمنان هر که هست	هم آنجا که ما نوش دارد نشست
کند بازش آنگه از آن به که بود	که او کرد ویران چنانکم شنود
برو بر بکار آورد زور و چیر	بدانسان که ویران نگردد به تیز

ممکن است بویژه در بحث در اطراف مسائل ذوقی و سبکی همیشه نتواند بی طرف بماند. بعلاوه معلوم نیست که ضبط بهتر همیشه اصلی باشد. مثلاً در میان ابیاتی که در میان مردم به صورت ارسال المثل درآمده اند، گاهی به بیتی برمیخوریم که صورت رایج آن در میان مردم لااقل به ذوق امروز ما بهتر از صورت اصلی آن است.

ذیلاً از میان موارد فراوانی که به ذوق من ضبط آنها در نسخه برلین بهتر است فقط دو مورد را بیان میکنم تا خواننده به منظور من پی برده باشد:

۴۴ - زردشت به گشتاسپ میگوید:

بیاموز آیین و دین بهی که بی دین، نا خوب باشد مهی

۵۰/۶۸/۶

برطبق ضبط مصراع اول گشتاسپ باید دو چیز را بیاموزد. یکی دین بهی را و دیگر آیین را منظور از «دین بهی» که دین زردشت باشد معلوم است. ولی منظور از آیین کدام آیین است؟ و چون «دین بهی» اسم خاص است بنابراین اگر «بهی» را از این ترکیب جدا کنیم و آنرا صفتی برای «آیین» و «دین» بگیریم، سخنی بسست است. در نسخه برلین آمده است: «بیاموز آیین دین بهی» و این ضبط که فقط در نسخه برلین است نقص این مصراع را برطرف میکند.

در مصراع دوم اولاً حرف «ن» را در «دین» باید غلیظ تلفظ کرد تا صورت صامت کامل بخودگیرد. وگرنه اگر مانند موارد مشابه دیگر حرف «ن» را در تقطیع بیاندازیم وزن شعر غلط میگردد. ثانیاً آنچه در این مصراع گفته شده است یک نظریه کلی است. میگوید بزرگی بدون دین خوب نیست. گشتاسپ هم که البته بی دین نبوده، بلکه قبل از ظهور زردشت به دینی معتقد بوده است بنابراین باید در اینجا صغری کبری بچنینیم و بگوئیم منظور از دین در مصراع دوم همان «دین بهی» در مصراع اول است وبعلاوه برطبق عقیده زردشت دین فقط دین بهی است و زردشت هر دین دیگری را به عنوان دین قبول ندارد و غیره غیره. ضبط نسخه برلین همه این مشکلات را حل میکند: «که بی دین به خوب ناید شهی»^{۱۸}. بعلاوه برطبق این

۱۸ - نگارنده قبلاً (سخن ۲/۲۵۳۵، ص ۱۹۹، ج ۱) سه مورد را ذکر کرده بود که دقیقی حرف «ن»

ضبط‌هم ارتباط میان دومصراع بهتر حفظ شده است و هم سخن صریح‌تر ادا گردیده است. چون می‌گوید پادشاهی (ونه‌بزرگی که لفظی کلی‌تر است) بدون دین بهی خوب نیست. هرچند «میهی» (به‌کسراول) با «بهی» (به‌کسراول) بهتر قافیه می‌شود تا با «شهی»، ولی فردوسی در شاهنامه بکرات به اعتبارحرف وصل اختلاف ترجیه یعنی اختلاف حرکت قبل از روی را روا داشته است و مثلاً بهی را با تهی، شاهنشهی، رهی و نظایر آن قافیه کرده است.

۴۵ - در هزار بیت دقیقی در توصیف شب و روز آمده است:

چو اندر گذشت آن شب و بود روز بتابید خورشید گیهان فروز

۴۶۶/۹۷/۶

قبلاً بگویم که «بودن» در مصراع اول به‌معنی «گشتن و شدن» است. نظیر بودن در این ابیات:

پر از نور مینو بپند دخمه‌ها وز آلودگی پاک شد تخمه‌ها

۶۲/۶۹/۶

چو از پور بشنید شاه این سخن سیاهش بپند روز روشن زبن

۶۸۷/۱۱۲/۶

و اما بیت مورد بحث در نسخهٔ برلین چنین است:

پس اندر شکست آن شب و بود روز چو بنمود خورشید گیتی فروز

به زین بر نشستند هردو سپاه...

به نظر من ضبط نسخهٔ برلین از نظر زیبایی و ظرافت سخن برضبط دیگر برتری مسام دارد. چون «گذشتن شب» سخنی عادی است، ولی «شکستن شب» هم‌سخنی تصویرمند است و هم‌حماسی.

اینها نمونه‌هایی بود از ضبط نسخهٔ برلین. نسخهٔ برلین، نسخه‌ای نیست که

→

ساکن بعد از مصوت بلند را برخلاف معمول در تقطیع نیانداخته است و در نتیجه در این موارد وزن شعر تمیز نیست اکنون برطبق نسخهٔ برلین باید بگویم که از این سه‌مورد دو مورد آن برطرف می‌گردد. یکی‌مورد فوق و دیگر در این مصراع: «به‌دندان درفش فروزنده شاه» بجای «به‌دندان درفش‌فروزن شاه»

در نسخ دیگر .

از تصحیفات و الحاقات بری باشد. ولی این نسخه علاوه بر اعتبار عمومی آن دارای سه اعتبار ویژه است:

یکی اینکه در موارد بسیاری قادر است به تنهایی مشکل متن را حل کند و آنهم به شیوه نسخ کهن و نه به شیوه نسخ جدید. یعنی ضبطی که نسخه برلین در اینگونه موارد ارائه میدهد غالباً ضبطی است استوار و شیوه سخن آن کهن، بطوریکه نمیتوان آنرا تراوش طبع يك کاتب دانست. وگرنه نسخه‌های جدید نیز غالباً مشکلات متن را حل کرده‌اند، منتها به این شیوه که در اینگونه موارد کلمات و عبارات و حتی تمامی مصراع را بکلی عوض نموده‌اند بطوریکه به شیوه سخن فردوسی و عصر او یا هیچگونه شباهتی ندارد و یا فقط شباهتی دارد ظاهری و فریبنده.

دیگر اینکه اغلب ضبط‌های نادر را که در نسخ دیگر کاتبان به مقتضی زمان عوض کرده‌اند در این نسخه بازمی‌یابیم. به عنوان مثال نسخه برلین نه تنها کلماتی چون فرش آورد، ویک، پامس و غیره را که اغلب فقط در نسخه ۶۷۵ دیده میشوند دارد، بلکه به نوبه خود ضبط‌های نادر دیگری چون باتن، روشن (به و اوصامت)، دین باور و غیره را ارائه میدهد که در نسخ دیگر نیست. بطوریکه اگر بخواهیم به کمک این ضبط‌های نادر به عنوان ضبط‌های محك اعتبار ویژه نسخ شاهنامه را بسنجیم، نسخه برلین از این امتحان حتی از نسخه ۶۷۵ نیز موفق‌تر بیرون می‌آید.

سوم اینکه نسخه برلین هر چند به نسخه ۷۳۳ نزدیک است و با نسخ ۸۴۹ و VI نیز اغلب هماهنگی دارد، ولی با هیچیک از آنها ارتباط مستقیم ندارد و از اینرو به شناخت چگونگی انشعاب نسخ شاهنامه و در نتیجه به تصحیح متن آن کمک میکند. با وجود این با مقایسه نسخه برلین با نسخ دیگر بکرات ثابت میشود که در نسخی که بی واسطه یا با واسطه اساس نسخه‌های ۶۷۵ و ۷۳۳ و ۷۴۱ و غیره بوده‌اند همان ضبط نسخه برلین را داشته‌اند که در نسخ اخیرالذکر گاه اندکی و گاه بکای دستخوش تصحیف و تحریف گردیده‌اند و چون از میان این نسخ حتی دو تائی آنها از روی يك نسخه واحد کتابت نشده‌اند، پس این تصحیفات و تحریفات در يك تا چند پشت از نسخه اساس اغلب این نسخ وجود داشته است (این حقیقت با توجه به مثال‌های ۲۰ و ۳۰ و ۳۲ و ۳۷ و ۳۸ و ۴۰ و ۴۱ ثابت میگردد).

نتیجه اینکه اساس نسخه برلین باید از نسخه اساس آن نسخ دیگر قدیم‌تر بوده باشد.

از مجموع تمام این دلایل من چنین نتیجه میگیرم که نسخه برلین از تمام نسخ قرن هشتم و نهم که در این گفتار از آنها استفاده شد معتبرتر و اعتباری حداقل برابر نسخه ۶۷۵ دارد.

یادداشت - هنگامیکه این مقاله در زیر چاپ بود آقای استاد پیمونزده کاشف نسخه شاهنامه فلورانس مورخ ۶۱۴ هجری با بزرگواری تمام اجازه دادند که ما میکروفیلمی از این نسخه تهیه کنیم و من اکنون پس از مطالعه کافی در این نسخه از کرم و چون آن بخوبی آگاه هستم. ولی گذشته از اینکه اینجا فرصت و محل معرفی این نسخه نیست، رعایت ادب نیز حکم میکند که تقدم در این کار را به کاشف نسخه واگذار کنیم. و اگر من ذیلاً در رابطه با نسخه برلین و مطالب این مقاله چند سطری درباره نسخه فلورانس مینویسم آن هم به این دلیل است که برطبق اطلاعی که دارم تقریباً مطمئن هستم که تا انتشار این نوشته از کاشف نسخه فلورانس مقاله‌ای درباره این نسخه منتشر شده است.

نسخه فلورانس که قرار است بزودی بصورت افست چاپ گردد متأسفانه فقط شامل نیمه اول شاهنامه است تا پایان پادشاهی کیخسرو و نسخه‌ای است کاملاً معتبر، ولی از دستبرد درامان نمانده است. بهترین نمونه این دستبردها وجود هشت بیت الحاقی سست است در دیباچه شاهنامه که یکنفر ابله گویا به قصد دفاع از مطالب شاهنامه یا توجیه آن در دهان فردوسی گذاشته است و در این هشت بیت سیزده واژه عربی چون: تصدیق، بعضی، معقول (۲ بار)، ولیکن، ظن، منقول (۲ بار)، خاص، حشو، عام، قصه، طبع، نفرت، جهد بکار برده است که جز دوسه‌تای آنها بقیه حتی در میان واژه‌های عربی الحاقی شاهنامه هم یافت نمیشوند. پس از مقایسه میان نسخه فلورانس و نسخه برلین تا آنجا که مربوط به مثال‌های این مقاله است نتیجه زیر بدست آمد:

از مجموع ۴۵ مثالی که در این مقاله نقل شد تعداد ۱۱ تای آن که اکثراً از نیمه دوم شاهنامه‌اند در نسخه فلورانس نیست. از ۳۴ مثال باقی‌مانده تعداد ۱۱ مثال آن ضبط نسخه برلین را تأیید میکنند که عبارت باشند از مثال‌های شماره

۸، ۱۶، ۱۹، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱. همین یازده مثال کافی است که نشان بدهند نسخه برلین و بالطبع نسخه فلورانس در میان نسخ دیگر از اعتبار ویژه‌ای برخوردارند. از میان بقیه مثال‌ها شماره‌های ۳، ۷، ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۵ و ۳۷، یعنی مجموعاً ۱۹ مثال نقیض ضبط نسخه برلین و موافق با ضبط نسخ دیگراند. ولی من همچنان معتقدم که در اکثر این مثال‌ها نیز ضبط درست، ضبط نسخه برلین است، چنانکه در درستی برخی از آنها از جمله مثال‌های شماره ۳ و ۹ و ۱۱ و ۱۲ و ۲۶ و ۲۷ و ۳۵ و ۳۷ جای هیچگونه تردیدی نیست. یعنی از اختلافاتی که در این ۹۱ مثال میان نسخه فلورانس و برلین است من نتیجه میگیرم که اعتبار نسخه برلین بر نسخه فلورانس میچربد و نه عکس آن. فقط در مثال شماره ۲۰ که برطبق ضبط نسخه فلورانس و نسخ دیگر سیاوش میگوید: «بیایم کنم هرچه او کرد یاد»، شاید بتوان گفت که ضمیر «او» در این مصراع به سوداوه برمیگردد و سیاوش میگوید که بامداد خواهد آمد و به آنچه که قبلاً سوداوه در حضور شاه یاد کرده بود عمل خواهد کرد. ولی با توجه به سخنان کیکاوس و با توجه به بیت قبل که سیاوش به پدر میگوید:

گر ایدونك فرمان شاه این بود ورا پیش من رفتن آیین بود^{۱۹}

ضبط «شه» محتمل‌تر از «او» است.

در ۴ مثال باقی مانده نسخه فلورانس ضبطی ویژه خود دارد. یکی در مثال ۲۴ که دارای ضبط «وزو یست بند ترا مغز و پوست» است. این ضبط درست نیست. چون «بند» را به معنی «فرزند» نمیتوان گرفت و به معنی «عهد و پیمان» هم در اینجا بی‌ربط است. چون گلشهر زن پیران که در این بیت سخن از اوست چه

۱۹ - مصراع دوم این بیت لفظی سست و بی‌معنی است. برطبق نسخه فلورانس که آمده است: «مرایش را رفتن آیین بود» معنی درست میگردد ولی لفظ همچنان سست است. در نسخه برلین هم معنی درست است و هم لفظ: «مرای راه پرده بآیین بود». چون برطبق رسم الخط قدیم «پرده» را بایک نقطه نوشته بوده‌اند، کاتب نسخه V I این کلمه را «برده» به معنی «زن» گرفته و مصراع را به این صورت تغییر داده است: «مرای راه پرده نه آیین بود». محتملاً تغییرات دیگری نیز که در نسخ دیگر در مورد این مصراع بوجود آمده است در اصل ناشی از غلط خواندن همین کلمه بوده است.

ارتباطی با پیمان بستن میان پیران و گیو دارد؟ به گمان من «بند» مصحف کلمه «پیدا» در نسخ دیگر است. دیگر در مثال ۳۴ که نسخه فلورانس ضبط «زشت پی» دارد. این ضبط نیز غلط است ولی درستی ضبط «شوم پی» را در نسخه برلین تأیید میکند. دیگر در مثال ۴۲ که نسخه فلورانس ضبط «جامس» دارد. این ضبط بی معنی نیست و مراد از این کلمه میتواند اشاره باشد به صخره جامسه یعنی سنگی که سر جای خود ثابت است (رکبه حاشیه برهان قاطع، ذیل جامسه). ولی محتمل تر آن است که فردوسی همان کلمه «پامس» را به معنی «پای بسته و بیچاره» که در لغت فرس هم بانقل شاهدی از دقتی آمده است بکار برده بوده است. دیگر در مثال ۴۳ که نسخه فلورانس ضبط «بنیز» دارد. این ضبط درست است و درستی تصحیحی را که من در چند سال پیش از این بیت کرده بودم (رکبه حاشیه ۱۶ همین مقاله) ثابت میکند. چنانکه دیدیم ضبط نسخه برلین به این صورت درست خیلی نزدیک است.

سخن آخر اینکه من اکنون پس از آنکه قدیم ترین نسخه موجود شاهنامه یعنی نسخه فلورانس را با نسخه برلین و نسخ دیگر مقایسه کردم به چند نتیجه رسیده ام: یکی اینکه نسخه برلین با وجود بعضی معایب و بعضی قطعات الحاقی که در آن هست در مجموع از تمام نسخی که در این مقاله از آنها نام برده شد معتبر تر است. دیگر اینکه نسخه ای که اساس نسخه فلورانس بوده تاریخ کتابت آن از اوایل همان قرن هفتم و یا حداکثر اواخر قرن ششم قدیم تر نبوده است، ولی با این حال اعتبار این نسخه بر نسخه ۶۷۵ لندن و ۷۴۱ قاهره میچربد و این دو نسخه اخیر الذکر فعلاً پس از نسخه برلین و نسخه فلورانس به ترتیب در ردیف سوم و چهارم قرار دارند. سه دیگر اینکه تا زمانیکه اکثر قریب به اتفاق نسخ شاهنامه که در قرن هفتم و هشتم و نهم کتابت شده اند معرفی نشوند و اعتبار آنها تعیین نگردد تنظیم متن انتقادی جدیدی از شاهنامه اتلاف وقت و سرمایه است و تا آن زمان بهتر است که چندتائی از نسخ معتبر این کتاب بصورت افست چاپ شود.

بر طبق برنامه ای که در بخش ایران شناسی دانشگاه هامبورگ با همکاری و رهبری آقای استاد امریک ریخته شده است قرار است که علاوه بر تدریس

بلاانقطاع شاهنامه (تاکنون چهار زیমستر است که تدریس شاهنامه با شرکت همه همکاران بخش و شرکت يك تن از همکاران دانشگاه کیل اجرا میگردد) از تمام نسخ حماسه‌های فارسی و تمام نسخ موجود شاهنامه که در قرن‌های هفتم و هشتم و نهم کتابت شده‌اند و تعداد آنها تقریباً به صد نسخه میرسد عکس تهیه گردد تا به مرور معرفی شوند. هم‌اکنون عکس مقدار زیادی از این نسخ فراهم آمده است. نگارنده امیدوار است که در طی چند سال آینده این نسخ را به مرور معرفی کند و سپس اگر از روزگار زمان یافت براساس معتبرترین این نسخ دست به تصحیح شاهنامه بزند. امید را که تا پایان عمر بتواند بخشی از این کار را انجام دهد و ادامه آنرا به دیگران واگذارد.

باستانی پاریزی (محمد ابراهیم)

دانشگاه تهران

حرف آخر

دیروز، در کنار دریاچه ژنو، و فواره پیران پرهیاهوی آن، یک لرزش کوچک استکان چای، یاد خراسان را درما زنده کرد. توضیح آنکه، من که کمی پیش از نصف عمر استاد سید محمدعلی جمالزاده را دارم، هنگام برداشتن چائی، بالرزش دست، شرمندeh شدم، و استاد که نودسال تمام دارند، با همان صلابت و استحکام پنجاهسال پیش جام خود را بلند کردند و گفتند: هنوز دود از کنده پیر می آید.

من برای اینکه خود را نشکسته باشم، گفتم: هستند در میان جوانان که با وجود لرزش دست، قلم و بیان آنان بوی کلام صدساله و هزارساله می دهد، آن گاه نام دکتر غلامحسین یوسفی به میان آمد، دوستی که طی سی و پنج سال آشنائی، هر وقت با او بوده ام، دست لرزان او، یک استکان چائی را به زحمت نگاه می داشت. ولی همین دست، پایه ها و ستونهای ادب خراسان را — در زادگاه بهار و فرخ — هم چنان پایدار و استوار نگاه داشته، شیوه کلام و بیانی دارد که گوئی بیهقی و نظام الملک و خواجه نصیر، درج کلام خود را به او به امانت سپرده اند.

این یاد دکتر یوسفی در کوچه فلوریسان Florissant نتیجه دیگری هم داشت. یاد استاد دکتر زمریدیان رئیس دانشکده ادبیات مشهد نیز پیش آمد و وفای به عهد، یعنی جواب نامه ایشان در مورد یادنامه دکتر یوسفی، و من فرصت را مناسب شمردم که از همین راه دور، ادای دین کنم. (البته در حدود امکانات و دسترسی به منابع و کمک حافظه).

حقیقت اینست باینکه در طی سی و چهار سال اخیر، تهران — به لطائف الحیل — توانسته، ولایات را از هر ذخیره ای خالی کند، و نان و آب و گوشت و سیب زمینی

و کاهو و بالاخره قلمدان و کتاب خطی و چاپی و فاضل و دانشمند و روحانی و هرچه را که در ولایات بوده درو کرده و به خود کشیده، با همه اینها، خوشبختانه، بعضی ولایات توانستند، تاحدودی بعضی ذخائر خود را حفظ کنند، و درمورد امر فرهنگی و معارف، دانشگاهها و دانشکده‌های شهرستانها کم‌وبیش توفیق بیشتری یافتند و نتیجه آن این بود که در تثبیت مسائل فرهنگی و ادبی محلی، قادر شدند تا بعضی ارکان و ستونهای ذوق و ادب ولایات را در همان ولایت باقی‌دارند و از جلای وطن و ادغام در طیف بی‌امان تهران پرآشوب، نجات دهند، و بنظر مخلص این توفیق آنها، از موفقیت در آزمایش‌های اتمی و پیوند قلب و استفاده از انرژی آفتابی مهمتر بوده‌است، دلیلم هم اینست که اهل ادب و ذوق وقتی مثلاً در شیراز به امثال دکتر نورانی وصال برمی‌خورند یا در اصفهان نوع دکتر هنرفر را زیارت می‌کنند یا در تبریز با امثال دکتر مرتضوی هم‌کلام می‌شوند، چنان‌می‌نماید که کل صفای پاک و مهمان‌نوازی و ذوق و تواضع یکایک افراد آن ولایت را در وجود هریک ازینها مجسم می‌بینند. علاوه براین، اینها سرمشق‌ها و نمونه‌هایی هستند برای جوانان که در هیچ مورد شهر و ولایت خودشان را فراموش نکنند و هرچه دارند در طبق اخلاص نهند و خدمتگزار قوم و ولایت خویش باشند.

قول مولانا: سر همانجا بنهند که باده خورده‌اند.

برای مخلص، هم‌نشینی درین محفل ادبی و شرکت در تحریر یادنامه دکتر یوسفی افتخاریست، که او یوسف مصر معنی است و حافظ چراغانمه استاد فرخ و زمرد نگین حلقه ادب خراسان - و دکتر زمردیان، ازین ناتوان خواسته است که «حاجی اناشریک» شوم و خر مهره به بازار گوه‌ر فروشان و زمردشویان طوس و فیروزه کاران نیشابور عرضه کنم.

در جزء کلام برای نگارش مقاله مناسبی درین یادنامه، با استاد جمال‌زاده گفتم که تردید دارم از چه راه داخل شوم، آیا به بحث ادبی بپردازم یا مبحث تاریخی پیش‌کشم؟ یا حرف‌ها در ستایش سخن و کلام معجز آسای دکتر یوسفی منحصر کنم؟ استاد جمال‌زاده فرمودند: از همین راه! تو شروع به نوشتن بکن، قلم خود به تو خواهد گفت که از چه راه داخل شوی؟.

این حرف استاد مرا به فکر افکند که ازین راه دور — راه پنجشش هزار کیلومتری هوئی — هیچ راهی بهتر از آن نیست که از «مسالك ممالك» شروع کنم . البته میشد درباب فضائل دکتر صحبت کرد؛ ولی این یادنامه جای این حرفها نیست، علاوه بر آن دلم نمیخواست که تابع «ره چنان رو که ره روان رفتند» بشوم، و این هم يك خاصه دهاتی بودن مخلص است که همیشه از بیراهه می زنم، و به همین دلیل از اغلب همراهان عقب افتاده ام.

عجب مدار که تنهای روزگار شدیم نمی رویم ز راهی که کاروان رفته است همیشه درین گونه یادنامه نگاری ها، من کوشش داشتم ام مطلبی که عنوان می کنم راهی به تاریخ کرمان داشته باشد، درین «چهارراه چه کنم؟» امروز نیز، باز خاك دامن گیر کرمان، راهی پیش پای من گذاشت، که به هر حال «راهی به دهی می برد».

حال که صحبت راه دور در میان است، چه بهتر آن که در حالی که در کنار دریای چهلمان، و فواره بی نظیر آن قدم می زنیم و ترشحات خنك آب بر چهره ما می باشد، یادی از راههای دور افتاده بیابانی میان کرمان و خراسان به میان آوریم. راههایی که پیش از آنکه راه قلب ها معنا به هم متصل شود، ارتباط میان قلب های آدمیان را ماده امکان پذیر ساخته اند.

كسان را مهر دل از دیده خیزد و كان القلب قبل العين يهواك
این راهم میدانیم که نخستین عامل ارتباط میان اقوام و سرزمینها «راه» است. درواقع قدمهایی که این رشته های باریک را برای نخستین بار طی کرده و آن را برای عبور آیندگان شسته و کوفته کرده اند، نخستین قدمهایی بوده اند که برای تلفیق قلوب و نزدیکی دلها برداشته شده اند. و به راستی اگر این راههای زمینی نبود، آن روحهای آسمانی و قلوب تابناك چگونه به هم نزدیک میشد.

این جاده ها که بردل صحرا نوشته اند یاران رفته با قلم پا نوشته اند

درواقع، یکی از پنج راه اصلی که «جزیره کرمان» را به معموره عالم متصل می کند، راهی است که از بیابان میگذرد و دریای جنوب را به بحر خزر متصل می سازد. این که گفتم «جزیره کرمان» تعجب نفرمائید، زیرا سرزمینها چه در محاصره دریائی آب قرار گرفته باشند و چه در محاصره اوقیانوسهایی از گرد و خاك و ریگ، در

نفس عمل تفاوت چندانی ندارد، در هر دو جا دست و پا زدن برای نجات از غرق، يك امر حیاتی است.

بنده متوجه شدم که بالاخره همین کوره راه بیابانی، یعنی راه طولانی برگردد - و خاك و بی آب و آبادانی لوت، از جهت روابط سیاسی و تاریخی نیز راه مخلص را درین مقاله به دهی خواهد برد، که در واقع مبنای تاریخ و تحولات تاریخی، عوارض اقتصادی است، و راه مهمترین عامل این عارضه است.

در طول تاریخ کرمان، به يك واقعه خیلی عجیب و درعین حال خوشمزه برمی خوریم که ارتباط با خراسان پیدا می کند. این واقعه کشف يك رابطه پنهانی میان دو حاکم مقتدر ایران عصر قاجاری است، و نوع جاسوسی و ارتباط آن نیز از انواع کم نظیر آن در دنیا محسوب میشود. البته ما در تاریخ داریم نوعی جاسوسی که مثلاً در عصر هخامنشیان چون مستحفظین دولتی راهها را داشتند و نامه ها را تفتیش می کردند، سربازی از غلامان را تراشیده، و بر پوست او کلماتی نوشته، غلام را چندان نگاهداشتند تا موی سرش روئید و بعد او را نزد طرف فرستادند و طی آن او را به طفیان تشویق کرده بودند.^۱

یا داریم باز خبرهایی که سلطان مسعود نامه های پنهانی که میفرستاد، پیکها آنرا در لابلای نمذین پنهان می کردند، و این کاغذها به قول بیهقی بر «ملطفه های خرد بود» و وقتی سلطان از رکبدار این نامه ها را خواست، او «گفت: من دارم، و زین فروگرفت، و میان نمذ باز کرد، و ملطفه های در موم گرفته بیرون کرد، و پس آن را از میان موم بیرون گرفت».^۲

یا داستان نامه رسان ابو مسلم که بدست سربازان خلیفه اموی دستگیر شد و او را وادار کردند که نامه را صحیح و سالم به ابراهیم امام برساند، و جواب بگیرد، و سپس همان جواب را دلیل گرفتند برای حبس و توقیف و تبعید و بالاخره قتل ابراهیم امام^۳ و دهها نوع از این ظریف کاریها. امروز که دیگر الی ماشاء الله، با اینکه در عصر الکترونیک و برق، دیگر احتیاج به این نوع اطلاع دادن ها

۱ - ایران باستان پیرنیا ص ۶۴۱ .

۲ - تاریخ بیهقی چاپ فیاض ص ۲۹ .

۳ - رجوع شود به ابو مسلم سردار خراسان، استاد دکتر غلامحسین یوسفی ص ۱۰۶ .

و اطلاع رسانی‌ها نیست^۴، با همه اینها باز می‌بینیم که در وقایع آذربایجان برای رساندن باطری دستگاه بی‌سیم و خبرگیری، فرمانده لشکر پیشنهاد می‌کند که آن را در یک عمامه پنهان کنند و حامل را در لباس روحانیت با عبا و عمامه به مقصد اعزام دارند^۵، یعنی باز هم لطائف‌الحیل انسانی باید در کارها بکار رود.

مطلبی که خواستم در مناسبات میان خراسان و کرمان یاد کنم تقریباً مربوط میشود به چنین واقعه‌ای که از جهت جاسوسی و یا مناسبات پنهانی و مکاتبات محرمانه اینگونه وجه شباهتی دارد.

داستان اینست که در اواسط سلطنت ناصرالدین‌شاه، دوحاکم دو ولایت وسیع او یعنی حاکم خراسان و حاکم کرمان بایکدیگر هم‌عهد می‌شوند که توطئه‌ای علیه سلطنت شاه اجرا کنند. اول به افسانه‌ای که در افواه مردم کرمان هست عیناً اشاره‌ای بکنم:

مردم کرمان می‌گویند، میان **وکیل‌الملک^۶** و حاکم خراسان مکاتباتی صورت میگرفت برای طغیان، و همدستی برای برافکندن سلطنت ناصرالدین‌شاه. اما کیفیت ارتباط، برای اینکه کاملاً سری و پنهان بماند، مکاتبات را بر کاغذهای کوچک می‌نوشتند، و بعد بر سم قاطرهای کاروان، زیر نعل، کار می‌گذاشتند و بعد نعل را میخ می‌کردند. کاروان راه می‌افتاد و به خراسان می‌رفت و در آنجا مأمور حاکم خراسان، در کاروانسرای معهود، به موقع نعل را باز می‌کرد و کاغذ را می‌برد، و باز جواب و دستور لازم را می‌آمد به همان ترتیب در سم قاطر جا می‌داد و کاروان باز می‌گشت. و بدین طریق این ارتباط، و تنظیم برنامه‌ها از تهییج

۴ - از آنجمله مثلاً آدم از جلوی گیشه هواپیمائی رد می‌شود، اشعه‌ایکس روی تابلو نشان می‌دهد که فلانی یک جاقو و یک خردنویس و احتمالاً یک هفت تیر هم دارد. همین و بس!

۵ - یادداشتهای یکی از افسران در وقایع آذربایجان، گذشته چراغ راه آینده است، ص ۲۸۹، ۳۰۴.

۶ - محمد اسماعیل خان وکیل‌الملک اصلاً پسر فتح‌علی خان کوه‌نور و اهل نور و کجور مازندران بود، و به همین جهت، در عین اقتدار خود در کرمان، دستور داد تکیه مولد خود قریه پوش مازندران را هم آباد کنند و این بنا بر طبق کتبه‌اش در محرم ۱۲۸۰ هـ / ۱۸۶۳ م. به سعی محمد ابراهیم بیگ کرمانی انجام پذیرفته. (رساله پوش، ص ۶۱)، نیما اسفندیاری پوشیچ نیز از همین خاندان بود.

عشایر، و ترتیب بودجه کار و ارتباط با رجال محلی و امثال آن پی‌درپی گزارش می‌شد.

بنده قبل از ادامه بحث باید عرض کنم که راه کرمان به خراسان یکی از آبادان‌ترین راههای تاریخی بوده زیرا کوتاهترین راه میان دریای عمان و جاده عظیم و معروف ابریشم بشمار میرفته^۷، و تنها بعد از کشف موتوروراههای شوسه است که راه اصلی به غرب منحرف شد و به تهران پیوست، و حال آنکه پیشتر از آن به علت موقعیت مهم سیاسی و اقتصادی نیشابور، و هم به علت کوتاهی راه، راه خراسان مهمترین راه بود، و حتی تا همین دوره قاجاریه نیز کالای کرمان — خصوصاً پنبه نوقی رفسنجان — از طریق راه بیابان و یزد و ساقد و خور و بیابانک و شاهرود به گرگان و روسیه می‌رفت.^۸

راه اصلی قدیم کرمان به خراسان از طریق راور و دربند و دهوک و طبس و گناباد و تربت و ترشیز به نیشابور می‌رسید، شعبه‌ای از آن از دربند جدا شده به بیرجند و سپس گناباد می‌رفت. و البته یک شعبه آن نیز در غرب به سبزوار می‌رسید. (اصلاً فتح خراسان توسط عبدالله بن عامر گریز، از همین طریق در صدر اسلام صورت گرفته است)^۹. راه دیگر که بسیار اهمیت داشت از طریق خیص (شهداد امروزی) به بیرجند می‌آمد (حدود چهارصد کیلومتر = هفتاد فرسنگ) و از آنجا به قائن و گناباد و تربت و نیشابور می‌پیوست^{۱۰}. این راه از جهت تجارتی

۷ - رجوع شود به مقاله نگارنده: راه ابریشم در اژدهای هفت‌سر.

۸ - شاعری کرمانی ترجیع‌بند مفصلی درباره اوضاع عصر قاجار دارد که یک بیت آن خطاب به عبدالحمید میرزا فرمانفرما ناصرالدوله است، در آن وقت که باغ شاهزاده‌ماهان را ساخته بود و عمارت نسترن‌را، او اشاره به صدور پنبه دارد

گر به افلاک زنی طاقچه	ایوان را	ور سوی عرش‌کشی باغچه‌ماهان را
ور به روسیه بری پنبه رفسنجان را	ناکه من باشم این باشم و،	تو آن باشی
	عاقبت مرگ بیاید که تو	حیران باشی

۹ - حماسه کویر ص ۴۵۴.

۱۰ - راه کاروان سابق از طبس تا کرمان صد و بیست فرسنگ بود. (طرائق الحقائق) ولی امروز کمتر

آنقدر اهمیت داشت، که به روایت صاحبان مسالك و جغرافیایانویسان اسلامی، وقتی کاروانهای خراسان برای حمل خرما به خبیص می‌آمدند، حاکم خبیص (هبیج) برای هر سر شتر يك جائزه خاص می‌پرداخت.

و این در واقع برای تشویق کاروانها به آباد داشتن این راه بود. امروز هم که جاده راور به مشهد تا حدودی تسطیح شده، حرکت بیشتر کاروانهای زوار از طریق همین راه صورت می‌گیرد که يك روزه می‌شود از کرمان به مشهد رسید.

حالا برگردیم به حرف خودمان. در افواه مردم کرمان روایتی است که ناصرالدین شاه ازین توطئه خبردار شد، و بالنتیجه شبانه، يك مأمور مخصوص از تهران به کرمان رسید، و پشت دروازه را کوفت (باینکه معمولاً از غروب بعد دیگر دروازه باز نمی‌شد و مسافران پشت در می‌خوابیدند) و اعلام کرد که باید دروازه را بگشایند و نشانی از فرمان شاه داد. در راگشودند، يك سر به باغ سمیون (کنار باغ‌های نشاط، منزل شخصی وکیل‌الملک) رفت و درزد و به خوابگاه وکیل رفت، و در آنجا بسته مخصوص **قهوه قجری** را درآورد و به وکیل‌الملک داد، و گفت اگر می‌خواهی حکومت در خانواده‌ات باقی بماند، و اگر می‌خواهی با احترام به خاک سپرده شوی، و اگر به آبروی خانواده‌گی خود احترام داری، قهوه را بخور، و گرنه با فضیحت تمام اسرار توطئه آشکار می‌شود، و به مرگ ننگین و نابودی خانواده‌ات منجر خواهد شد. مأمور، قهوه را داد، و فردا صبح‌زود، از همان دروازه که آمده بود بازگشت.

وکیل‌الملک که مرد عاقل و کارکشته‌ای بود، راه اول، یعنی خوردن قهوه قجری را انتخاب کرد^{۱۱}.

البته ما می‌دانیم که بسیاری از رجال و شخصیت‌های تاریخی قاجاریه بوده‌اند

۱۱- من در چاپ اول فرماندهان کرمان حدس زده بودم که این حادثه شاید منسوب به محمدحسن خان سردار حاکم کرمان باشد که در ذیحجه ۱۲۷۱ هـ/ اکتبر ۱۸۵۵ در سیدی يك فرسخی شهر به مرض سکه درگذشت. (فرماندهان کرمان ص ۱۰۲). و در افواه بود که با قهوه قجری کشته شده، و بچه‌ها هم می‌خوانده‌اند: سردار نمرودو کشتنش به آب سیدی شستنش!

اما بعداً متوجه شدم که روایت خود مردم از جهت تقارن سالها میتواند درست‌تر باشد. (رجوع شود به چاپ اول فرماندهان کرمان ص ۴۲).

که به قهوه قجری مسموم شده‌اند، و ما از آن میان اشخاص بسیاری را می‌شناسیم که به این طریق درگذشته‌اند، اتفاقاً، درمورد همین داستان، باز روایت کرمانیان، درمورد حاکم خراسان نیز اینست که سپهسالار حاکم خراسان که درین توطئه طرف قوی بود، به‌همین طریق کشته شد. ولی مردم کرمان این مسأله را مربوط به حسین‌خان سپهسالار مشیرالدوله می‌دانند که اوهم، از قضا، به روایتی «ناصرالدین‌شاه، یک نفر از طایفه روحانی را نزد سپهسالار فرستاد و خوردن قهوه حاضر کرده خود را به سپهسالار تکلیف نمود... سپهسالار زهر را در سرمزار یکی از ائمه مقدس‌دین (حضرت رضا) نوشید^{۱۲}. هدایت هم که درباره توطئه قتل مهدعلیا به‌امیرکبیر خرده گرفته می‌گوید «...می‌یابست در امر مهدعلیا، پیشنهاد به قهوه کرده باشد نه تیر و تفنگ که آوازش بلند شود...»^{۱۳}. محمدعلیشاه قاجار هم گویا بعد از مقاومت ناصرالملک، دستور داده، او و وزرایش را در اطاق حاجب‌الدوله زندانی نمایند، آنگاه دستور داد به‌او قهوه قجری بدهند^{۱۴}، ولی ناصرالملک به‌اقامه‌نماز پرداخت و نمازش را چندان طول داد تا سفیر انگلیس شخصاً بدربار رسید و به‌عنوان اینکه ناصرالملک از دربار امپراطور نشان دارد، او را از کشتن نجات داد^{۱۵}.

اینکه در ملحقات تاریخ وزیری اصرار شده که مرحوم وکیل‌الملک در سنه هزار و دویست و هشتاد و چهار، در عشره‌تسعين، در شهر کرمان به **اجل طبیعی** داعی حق‌اللبیک گفت^{۱۶}، دلیل بر این است که در افواه چیزکی بوده که نویسنده کوشش داشته برائت ذمه‌ای از قاجار بنماید، و شاید به‌همین دلیل هم بوده که در افواه انداختند «در اواخر عمر، مأمور رفتن به سیستان شد، و همین مسافرت تابستانی او سبب فوتش گردید...»^{۱۷}.

وکیل‌الملک - محمد اسماعیل‌خان - از مردان بانفوذ دوره قاجار است. آواز

۱۲- عصر بی‌خبری، ابراهیم تیموری ص ۶۳ بنقل از یک‌فرنگی.

۱۴- تلاش آزادی ص ۱۱۸.

۱۳- خاطرات و خطرات ص ۵۷.

۱۵- تاریخ وزیری، چاپ نگارنده ص ۶۲۶.

۱۶- اطلاعات ماهانه، خرداد ۱۳۲۷.

۱۷- ترجمه رساله سایکس، ص ۷۵.

سال ۱۲۷۲ هـ/ ۱۸۵۵ م. به علت بستگی بامیرزاهاشم خان نوری^{۱۸}، در زمان حکومت غلامحسین خان سپهدار به صورت تبعیدگونه مأمور توقف در کرمان بود، و در سال ۱۲۷۵ هـ/ ۱۸۵۸ م. «به سماعت بعضی از امنای دولت - که در کفایت و لیاقت او برجاه و مرتبه خود بیمناک بودند، و حکام کرمان نیز [ازو] در هول و هراس می‌زیستند - تحت الحفظ به اصفهانش بردند»^{۱۹}. و پس از چندی به طهرانش طلب داشتند، به ورود طهران، عمل کرمان را قبول کرد و سپهدار معزول شد^{۲۰}. آن‌طور که در افواه کرمانیان هست، گویا، مسأله سوءظن به وکیل‌الملک، مربوط می‌شود به همراهیهای او در اوایل سلطنت شاه باخدیجه خانم زن دیگر محمدشاه و حمایت از پسرش عباس میرزا ملک‌آرا، که مهدعلیا اصرار داشت، عباس میرزا کور شود و امیرکبیر از آن جلوگیری کرده بود، یعنی می‌گفتند که وکیل‌الملک از عباس میرزا حمایت کرده بود، و به هر حال مهدعلیا درین وقت خواسته بود انتقام گذشته را بگیرد، ولی وکیل‌الملک خود را به طهران رسانید، و با پرداخت مبالغ کلی، نه تنها گرفتاری برایش پیش نیامد، بلکه به سمت پیشکار حاکم جدید یعنی شاهزاده **کیومرث میرزا** پسر قهرمان میرزا پسر عباس میرزا - باز به کرمان بازگشت و به قول مرحوم شیخ یحیی «... چون محمد اسماعیل خان را طهران بردند، در حضرت ناصرالدین شاه، ذمه خود را از آن تهمت بری ساخت، و حقد و حسد ارباب فتنه را مدلل داشت، مالیات کرمان را بر ذمت نهاد و مبلغی مستمری و سالیانه درباره اهل علم پایدار کرد، و کیومرث میرزا را نامزد کرده و روانه مقصود کرد و در ۱۵ رمضان ۱۲۷۵ (هـ/ آوریل ۱۸۵۹ م) وارد شهر کرمان شد»^{۲۱}.

محمد اسماعیل خان وکیل‌الملک، اهل نور مازندران بود، و جد خاندان بزرگ اسفندیاری است^{۲۲}، او در حکومت کرمان موفقیت تمام داشت و از سال ۱۲۸۲ هـ

۱۸ - در باب میرزاهاشم خان نوری رجوع شود به تعلیقات جغرافی کرمان چاپ نگارنده، هم چنین به خاندان اسفندیاری ابوالفضل قاسمی ص ۴۱، و حقوق‌بگیران انگلیسی دوایران، تألیف اسماعیل رایین.

۱۹ - یعنی وکیل‌الملک را . ۲۰ - فرماندهان کرمان ص ۱۰۳.

۲۱ - فرماندهان کرمان ص ۱۰۵.

۲۲ - اسفندیار خان، فرد برجسته خاندان کیهانی نور بوده، و پسر کیا جمال‌الدین، پسر ملک عزیز

۱۸۶۵ م. که کیومرث میرزا معزول شد، خود محمد اسماعیل خان مستقلاً حاکم کرمان شد از سالهای پیش او «املاک آباد کرده، آبها جاری نموده و بازار و کاروانسرا و مساجد و حمامات و رباطات ساخته... تجار یزد و کاشان و اصفهان و طهران و خراسان... و اهل هر صنعت در صنع خود کوشش نمودند، شال کرمان به درجه‌ای ترقی کرد که رونق بازار کشمیر شکست و آوازه قالی کرمان از فارس و عراق گذشت. پیش ازین، اینقدر کم بود بناء، که مرحوم خان از کاشان [معمار] آورد، لکن به اندک زمانی اهل کرمان گرو از سنّمار [برده]، در ساختن امثال سدید و خورنق عارداشتند!... قنادی اسمی [داشت] و رسمی نداشت، قندیزی و نبات مصری مال التجاره بزرگی بود، قند ارسی محض داروی چشم بود، حلواهای دیگر را نه چشمشان دیده و نه کامشان چشیده، شکرپنیر نقل مجلس هرامیر و رونق افزای سفره هروزی بود - آنرا هم از یزد می آوردند! سماور مایه وحشت عوام و پایه حیرت خواص شده، فضلاء، تحقق اجتماع ضدین را به او اثبات می کردند! لکن از توجهات شافیه مرحوم خان، به اندک زمانی کرمان برابری با شهرهای بزرگ میکرد. از اقبال، محلول که قیمتی نداشت - سه سال متوالیاً یک من تبریز، سه هزار

→

حکمران عهد صفوی. به همین دلیل به پیشنهاد حاج محشم السلطنه حسن اسفندیاری، این نام به عنوان خانوادگی اسفندیاری برگزیده شد. (خاندان اسفندیاری، ابوالفضل قاسمی، ص ۱۱)

امروز این خانواده با بسیاری از خانواده‌های متنفذ ایران بستگی دارند چنانکه به روایت ابوالفضل قاسمی سهام السلطان بیات شوهر حاجیه شوکت الدوله خواهر سردار نصرت بود، و مجید آهی نوه دختری صدیق الملک اسفندیاری و عزیزالحاجیه خواجه نوری مادرزن محشم السلطنه، امیر دوست محمد خان تیموری جد خاندان کلای خراسانی داماد محمد ربیع خان اسفندیاری و وکیل الدوله برادر اتابک پدرزن موفق السلطنه اسفندیاری، و مرتضی قلی خان وکیل الملک داماد فیروز میرزا فرمانفرما باجناق مظفرالدین شاه، و دختر مختار الملک ابراهیمی عروس عدل السلطان، و محمود اسفندیاری داماد سردار اکرم فراگوزلو، و محسن اکبر داماد یمین اسفندیاری، و علی اقبال داماد محسن اکبر، و سردار مجلل داماد سردار نصرت، و موسی نوری اسفندیاری شوهر خواهر حکیم الملک و باجناق مورخ الدوله سپهر و مهدی فرخ و محمد حسین جهانبانی، و یمین اسفندیاری باجناق عبدالله امیر علائی، و رضا اسفندیاری داماد ناسر قلی اردلان بوده اند. به عبارت بهتر: تا کاشغر میدان سلطان سنجر است.

و پنجهزار و هفت هزار شد، قیمت املاك يك بر ده گشت؛ ارگ گور شیر راعمارت کرد، دروازه ناصری را باز کرد. در سنه ۱۲۸۰ ه/ ۱۸۶۳ م. دروازه وکیل را بساخت در سنه ۱۲۷۶ ه/ ۱۸۵۹ م. ماقب به وکیل الملك شد...»^{۲۳}.

وقایع شهر کرمان از سال ۱۲۸۲ به بعد کمی مشکوک و مرموز به ضبط میرسد. به روایتی «...کرار آ عوام نادان جمعیت کرده، خدمت شاهزاده [کیومرث میرزا عمیدالدوله] رفته شورش و غوغای زیادی نمودند، شاهزاده آنها را استمالت کرد، ولی عوام دست برنداشتند برای حرکات افزودند، عمیدالدوله نیز **بر دلداری آنان افزود**، این فقره باعث احضار شاهزاده شد»^{۲۴}. شاهزاده عمیدالدوله سخت جوان و کم تجربه بود و معلوم بود که وکیل الملك کاملاً براو مسلط شده، تحریکات شاهزاده نه تنها نتیجه نداد، بلکه اقتدار وکیل باعث شد که شاه، بنی عم خود را معزول کرد، یعنی «وکیل الملك بر قصد مفرضین مطلع شده، اسباب مراجعت شاهزاده را فراهم آورد، و در اواخر سنه ۱۲۸۲ ه/ ۱۸۶۶ م. شاهزاده روانه طهران شد»^{۲۵}. بدین طریق در ۱۲۸۳ ه/ ۱۸۶۷ م. یعنی سالی که سیم تلگراف ایران به سیم روس و انگلیس در بلوچستان به کوشش وکیل الملك متصل شد حکومت وکیل الملك نیز مستقلاً تثبیت گردید. اما همانطور که گفتیم این دوران طولی نکشید، و یک سال بعد، وکیل الملك در جمادی الاول ۱۲۸۴ ه/ سپتامبر ۱۸۶۷ م. به ملک جاویدان خرامید^{۲۶} و چون، اگر روایت مردم صحیح باشد، به حرف مأمور مخصوص که شبانه به کرمان آمد و فردا صبح به طهران بازگشت - درست عمل کرده - طبق وعده ای که شده بود، « جنازه او را بعد از چند روز روانه عتبات عالیات نمودند، در خارج دروازه نجف اشرف، در عمارتی که به فرموده آن مرحوم ساخته بودند - مدفون شد، اکنون^{۲۷} آن عمارت به توجه آقای عدل السلطنه^{۲۸} به خوبی آبادست»^{۲۹}.

۲۳- فرماندهان کرمان ص ۱۰۷. ۲۴- ملحقات وزیر.

۲۵- فرماندهان کرمان ص ۱۰۸.

۲۶- فرماندهان کرمان ص ۱۱۱، این کار در زمان وکیل الملك دوم صورت تکامل یافت (نشریه وزارت

خارج شماره)

۲۷- ۱۳۲۲ ق. ۱۹۰۴ م. وکیل الملك نهری نیز از فرات کنده و به نجف رسانده بود.

۲۸- میرزا حسین خان سردار نصرت پسر مرتضی قلی خان وکیل، و نوه محمد اسماعیل خان.

۲۹- فرماندهان کرمان ص ۱۱۲.

اما اگر قرار باشد، این ارتباط موجب «مرگ قهوه‌ای» حاکم کرمان و حاکم خراسان شده باشد، حاکم خراسان درین وقت، میرزا حسین خان سپهسالار نیست. درست است که میرزا حسین خان سپهسالار هم گویا به قهوه قجری از دنیا رفته، و درست است که کار میرزا حسین خان هم به آنجا رسیده بود که ناصرالدین شاه ازو وحشت تمام داشت و وقتی هم خبر مرگ او به طهران رسید- ۲۲ ذی حجه ۱۲۹۸ ق/ نوامبر ۱۸۸۱ م. شاه «اظهار تأسف ظاهری کردند، در باطن چندان متألم نبودند، زیرا که میفرمودند: این مرد به حالتی رسیده بود که **جز مرگ برای او چاره‌ای نبود**، و ما را همیشه در زحمت داشت...»^{۳۱} ولی به هر حال فاصله مرگ میان سپهسالار و وکیل‌الملک پانزده سال است و این درست نیست که تصور کنیم که شاه بعد از وقوف بر توطئه، ۱۵ سال صبر کرده باشد، این مشکل را مرحوم حسین سعادت نوری که خود در تاریخ قاجاریه کم‌نظیر بود، بعد از آن که من تردید خود را در چاپ اول فرماندهان کرمان ابراز کرده بودم - به صورتی حل کرد. او گفت، حرف مردم کرمان اگر درست باشد مربوط به میرزا محمد خان سپهسالار است که او نیز مدتها صدراعظم مقتدر ناصرالدین شاه بود. او قاجار دولو پسر امیر خان سردار و خالوزاده عباس میرزا بود و چون در جنگ ترکمن (۱۲۸۰ هـ/ ۱۸۶۳ م) توفیقی یافته بود ملقب به سپهسالار اعظم شد و به صدارت رسید، ولی جمعی مثل فرخ خان اسین‌الدوله با او مخالفت کردند و معزول شد و او را به حکومت دامغان منصوب نمودند، و در آنجا بود که امور خراسان و سیستان و استرآباد و شاهرود و بسطام و دماوند و فیروزه و کمره و جاجرم و نردین و خوار و سمنان و دامغان به وی محول گردید^{۳۲} و یا به قول اعتماد السلطنه از «گردنه دولاب» تا «سنگ بست هرات» را تحت حکومت او قرار دادند و سخت مقتدر شد، و اندکی بعد «پیشکاری و وزارت پسرشاه، یعنی سلطان حسین میرزا جلال‌الدوله - برادر که تر ظل‌السلطان- و

۳۰- میشود این اصطلاح را در مقابل «مرگ سرخ»- آنه‌اکه با گل‌وله و شمشیر کشته میشوند، بکار

برد. سابقاً مرگ سبز، مرگ سمی بود، مرگ قهوه‌ای هم باشد.

۳۱- یادداشت‌های اعتماد السلطنه، چاپ ایرج افشار، ص ۱۴۱.

۳۲- خلسه ص ۳۴.

تولیت آستان قدس رضوی هم به آن افزوده شد - اما بیش از دوماه و اندی نگذشت که «ناصرالدین شاه در اواخر سال ۱۲۸۳ هـ/ ۱۸۶۷ م. به خراسان رفت. درین هنگام سپهسالار بسیار تندرست و سالم بود، و سه روز پس از ورودشاه، ناگهان سپهسالار در ۱۷ ماه صفر ۱۲۸۴/ نیمه دوم ژوئن ۱۸۶۷ م. درگذشت، و شهرت داشت که ناصرالدین شاه به واسطه خوردن قهوه قجری او را مسموم و کشته است...»^{۳۳}.

حقیقت آنست که سپهسالار تا خسروگرد سبزوار، پیشواز شاه آمده بود، (محرم ۱۲۸۴ هـ/ مه ۱۸۶۷ م.) ولی از همراهان شاه پذیرائی شایانی نکرد، و چند روز بعد به شاه پیغام داد یا حضوراً به عرض رسانید که مرا از صدارت معزول کردید و به خراسان قانع ساختید، اینک به سعایت بدخواهان - که من مداخل زیاد دارم - گوش ندهید. اظهارات سپهسالار بیشتر شاه را رنجیده خاطر ساخت^{۳۴}. شاه در ماه صفر به مشهد رسید.

در سفرنامه خراسان ناصرالدین شاه - که البته تصحیح شده دیگری است - مینویسد: «...صبح هفدهم صفر ملیجک به حضور مبارک تشرف جست و عریضه ای سر بسته از دبیرالملک به نظر انور رسانید. شاه عریضه را گشودند، ابتدای آن همه راجع به بی وفائی دنیای دون، و چند سطر آخر حاکی ازین بود که سپهسالار هنگام نماز صبح - با آنکه هیچ آثار ناخوشی و بیبھاری درو مشاهده نمی گردید - بفته به مرض سکنه مبتلا گردیده به رحمت ایزدی پیوست... نظر به پاس حرمت شان و مرتبت آن مرحوم، مقرر فرمودند که جمیع وزراء و اعیان با خوانین و اعظام خراسان به تشییع جنازه حاضر شده، و با احترام تمام، جنازه او را به مقبره ای که خود آن مرحوم در صحن مقدس معین نموده حمل نمایند، و در ضمن انعقاد مجلس فاتحه، اطعام مساکین کنند...»^{۳۵}.

امیر گیلان شاه در یادداشت های خود می نویسد: «ناصرالدین شاه در ظاهر به

۲۲- رجال ایران، بامداد، ج ۳ ص ۲۳۲.

۲۴- سپهسالارها - مقاله سعادت نوری، یغما ۱۹ ص ۴۱۰.

۳۵- سفرنامه خراسان ص ۲۲۲.

سپهسالار مرحمت زیادی نمود، و در خفا به محمدخان قهوه‌چی‌باشی دستور داد به منزل که رسیدند، سپهسالار را به قهوه دعوت نموده و ایشان را مسموم نماید. این کار انجام گردید و سپهسالار در اثر مسمومیت دچار دل درد شدید گردید. شاه طبیب خود شیخ‌الاهیار را برای معالجه فرستاد، اوهم آبگوشت با چربی تجویز کرد، در نتیجه سپهسالار فوت نمود»^{۳۶}.

و این همان مرگی است که فرهاد میرزا معتمدالدوله عموی ناصرالدین‌شاه درباب آن گوید: سپهسالار «اینقدر آلوبالوپلو، شب‌خورد که مرد»^{۳۷}!

میرزا محمدخان سپهسالار، چندان معلوماتی نداشت...، خطش بسیار بد و لایق‌رء بود^{۳۸} و هم‌او بود که در ۱۲ ربیع‌الثانی ۱۲۷۸ هـ/ اکتبر ۱۸۶۱ م در روزنامه دولتی اعلان داد که «بعضی از اجامر و اوباش شهر، گفتگو از وضع و ترتیب فراموش خانه‌های یورپ می‌کنند و به ترتیب آن اظهار میل می‌نمایند، لهذا صریح حکم همایون شد که اگر بعدازین، عبارت و لفظ فراموش‌خانه از دهن کسی بیرون بیاید - تاجه رسد به ترتیب آن - مورد کمال سیاست و غضب دوات خواهد شد...»^{۳۹}. ولی در عین حال هم او بود که بنای مدرسه‌ای عالی در حیاط شاهی تهران کرده که امروز معروف است به مدرسه سپهسالار قدیم.

سپهسالار يك مرد عامی بی‌سواد بحت بسیط بود^{۴۰}، و آنقدر مورد خشم بعضی رجال قرار داشت که معروف است، «...میرزا یوسف مستوفی‌الممالک، قبل

۳۶. تلاش آزادی ص ۱۱۹ به نقل از یکصد و پنجاه سال سلطنت.

۳۷. اسناد فرخ‌خان‌کاشی، کریم‌اصفهانیان، روشنی، عمران، ج ۵ ص ۱۹، اتفاقاً صدرالتواریخ هم در مورد شکم‌پرستی او مینویسد: میرزا محمدخان سپهسالار ظاهری بد و قلبی رؤف داشت و مثل همه خوانین دولومسک بود... وی فوق‌العاده اکول بود، و همسایگان و آشنایانش اگر به‌عنوان هدیه، خوراکی برای او می‌فرستادند، به نظرش بهتر از طاقه‌شال و پیش‌کشی‌های دیگر جلوه می‌کرد... بیش از آنچه تصور شود فحاش و هتاک بود... شاه قدغن کرد فحش و دشنام ندهد، نتیجه‌ای نبخشید و همینکه مبرد مؤاخذه قرار گرفت عرض کرد که من مثل سایر صدور چوب و فلک ندارم، نان کسی را هم نمی‌برم، اگر فحش هم ندهم که کارها رو برآه نمی‌شود!

۳۸. نان جز و دوغ گو، محیط‌ادب، ص ۲۹۶

۳۸ - رجال بامداد ج ۳ ص ۲۳۲

۴۰. سعادت نوری، مجله یقما ج ۹۱ ص ۴۰۶.

از میرزا محمدخان سپهسالار تقریباً شخص اول مملکت بود، و غلیون او جلوتر به مجلس می‌آمد. بعد از انتصاب میرزا محمدخان به صدارت، اتفاقاً روزی هردو در يك مجلس بودند، و همین که پیشخدمت، غلیون **جناب آقا**^{۴۱} را - که بعد از غلیون سپهسالار وارد کرده بود - جلو او برد، [آقا]، غلیون را به عنوان اینکه تفنن را ترك نموده است - رد کرد، و تازنده بود - جز در اندرون خانه خود - غلیون نمی‌کشید، تا خلاف عمل آن يك روز، ازو مشاهده نشود...^{۴۲} باهمه اینها باید به تهور سپهسالار آفرین گفت که گویا وقتی «ظل السلطان مشق نظامی می‌کرد، شاه به دست خود سردوشی به او داد. چند روز بعد که سپهسالار دید، سردوشیهای نظامی ظل السلطان را با مقراض چید و گفت: امتیازات نظامی را باید رؤسای نظام بدهند تا همه بدانند که ترقیات نظامی از رهگذر کوشش و هنر است نه شرافت و گهر»^{۴۳}.

اما وکیل المالك، به قول مرحوم شیخ یحیی: «حاکمی بود بزرگو و دادرسی با کفایت، و با جربزه و با تجربه. عاقبت اندیش و نیکومنش، دارای تمام کمالات صوری و معنوی. خط نستعلیق را نیکو می‌نگاشت مطالب را ساده و سدید می‌نوشت. در علم تاریخ یگانه بود. رسوم دول و آداب مال را دانا مشاغل بزرگ دولتی را توانا بود. چنانکه **صدارت اعظم** را براو عرضه کردند»^{۴۴}. اگر درست باشد که وکیل المالك در اوایل سلطنت ناصرالدین شاه برخلاف اصرار مهدعلیا به عباس میرزا ملك آرا كمك کرده باشد، درین مورد با سپهسالار يك وجه اشتراك دارد، زیرا آنطور که خوانده ایم «وقتی قرار شد عباس میرزا برادر كوچك ناصرالدین شاه را - که از بطن خدیجه خانم چهریقی بود - از میان ببرند، و این به سال ۱۲۶۸ هـ/ ۱۸۵۱ م. بود؛ شاه در ذیقعه، به محمدخان، مأموریت داد تا عباس میرزا را از قم به سمنان تبعید کند و سوء قصدی هم در کار بود. خود عباس میرزا ملك آرا می‌نویسد: «میرزا محمدخان قاجار... مأمور شد با چهارصد نفر غلام آمده در قم مرا بگیرد و به

۴۱ - جناب آقا، لقب خاص مستوفی الممالك است.

۴۲ - شرح زندگانی من، عبدالله مستوفی ج ۱ ص ۲۲۹، واقعاً که برازندگی آقائی را داشته است!

۴۳ - سپهسالارها، سعادت نوری، به نقل از تاریخ اصفهان جابری انصاری .

۴۴ - فرماندهان کرمان ص ۱۰۸.

شهر سمنان برده در قلعه ای حبس نماید. خودش من باب حق نمک شاه مرحوم، ازگشتن من استعفا کرده بود و قبول شده بود که او مرا به قلعه سمنان رسانده مراجعت نماید...»^{۴۵}.

بنابراین بازخواست مهدعلیا از کسانی که در برابر نظر او مخالفت کرده بوده اند، ممکن است مبنی بر يك مسائل قبلی بوده باشد.

از همه جا حرف زدیم بدون اینکه بگوئیم این مسائل چه ربطی به مانحن فیه دارد، و ارتباط آن با حاکم قائن چیست؟ حق این بود پیش ازین می گفتم که کشف توطئه، به روایت مردم کرمان، مربوط به راه بیابانی کرمان به بیرجند می شود. توضیح آنکه، چنانکه گفتیم، نامه هایی را که بین حاکم کرمان و حاکم خراسان رد و بدل می شد، زیر نعل قاطری شناخته شده پنهان می کردند و همراه کاروان می فرستادند. يك وقت در بین راه قائنات، کاروان دچار دزدان می شود، و همه اموال و چارپاها به غارت می رود^{۴۶}. قاطرها را دزدان بعداً به فروش می رسانند، یکی از آنها را چارپادار امیرقائن خریداری می کند و مدتها او را داشته است. امیر قائن ازین چارپادار خود راضی نبوده و اغلب از او بهانه گیری می کرده، تا اینکه يك روز بهانه بدست می آورد، می بیند میخ نعل یکی از قاطرها سست شده و داخل گوشت سم رفته و حیوان می لنگد. امیر خشمگین شده و ازو بازخواست می کند که چرا حیوان را نعل بندی نکرده است. افسار را از دست چارپادار گرفته به سم او می کوبد و میگوید: برو به چکاو!^{۴۷}

سپس خود افسار قاطر را گرفته چند قدمی می رود، در همین وقت قاطر آویزان می شود و تکه ای کاغذ از زیر آن برابر میشود. امیر کاغذ را گرفته مشغول خواندن می شود.

بلافاصله، اولاً چارپادار را خواسته، ضمن عذرخواهی از عصبانیت خود، پنج تومان به او جایزه می دهد و میگوید برو مواظب حیوانات باش! سپس همان شب

۴۵ - سه سالارها ص ۶۴۱، به نقل از یادداشتهای عباس میرزا .

۴۶ - حاشیه فرماندهان کرمان، چاپ اول ص ۴۳ و چاپ دوم ص ۱۱۱

۴۷ - یکی از دهات امیر است .

وسائل حرکت را فراهم کرده ناگهانی عازم طهران شده ، شخصاً به حضور شاه می‌رسد و میگوید: من می‌خواهم، به جبران همراهی و خدمتی که جد من به دشمن جد شما - یعنی لطفعلیخان زند - کرده است، امروز تلافی کنم^{۴۸}، پس نامه‌ها را نشان داده و اهمیت توطئه را بازگو می‌کند .

مرحوم سعادت نوری به بنده می‌فرمودند که احتمالاً رئیس ایل ، و خانی که نامه‌های وکیل را در نعل قاطرهادیده، حیدرقلی‌خان بجنوردی بوده که با سپهسالار صفائی نداشت، و وقتی ناصرالدین‌شاه به مشهد میرفت محرمانه باشاه ملاقات کرد و نسبت‌هایی به والی خراسان داد و ذهن شاه را مشوب ساخت^{۴۹}.

بنده گمان کنم طبیعی‌تر همان باشد که تصور کنیم قاطرها، درین طرف بیرجند به‌غارت رفته باشند، و خیلی بعید است که به بجنورد رسیده باشند، مگر اینکه، بجنوردیها تاجنوب رسیده و راهها را بسته باشند - گرچه این راهها را بیشتر بلوچها می‌بسته‌اند. اما سعایت‌ها از همه‌طرف وجود داشته و علت آن بوده که سپهسالار با ایلات و خوانین خراسان زدوبند کرده بود امیرحسین‌خان ایلخانی زعفرانلو والله یارخان حاکم درگز و یوسف‌خان هزاره‌ای و بعض ترکمانان ساروق و تکه با او بودند و همه اینها در استقبال شاه با سپهسالار همراهی کرده‌اند، و «همین کبکبه و دبدبه او باعث حسادت دشمنانش شد»^{۵۰}. در واقع، انفصال یوسف‌خان هزاره و پسرش - که تحت‌الحمایه سپهسالار بودند - به این اتهام که در اسفراین مصدر بی‌حسابی و بی‌نظمی شده‌اند، و رفتن شخص شاه به خانه حیدرقلی‌خان سهام‌الدوله - دشمن سپهسالار - و اعطای گل‌کمر مرصع به‌الماس، به‌خان باباخان پسر دوازده‌ساله خان بجنورد - از جمله قرائن و اماراتی است که شایعه مرگ غیر طبیعی سپهسالار را قوت می‌دهد^{۵۱}.

بدین‌طریق واقعه عجیب مرگ دو حاکم مقتدر کرمان و خراسان بافاصله

۴۸ - مقصود پناهندگی لطفعلی‌خان زند به‌امیرعلی‌خان، پسر امیرقائن است که به‌کمک اوسپاهی برداشت و از طریق لوت زنگی احمد به‌کرمان آمد (تاریخ کرمان ص ۵۷۰) و با آقا محمدخان جنگ کرد و البته شکست یافت. (۱۲۰۸ هـ. ۱۷۹۳ م.) هم‌اوست که قلعه بیرجند را ساخته است

۴۹ - مجله یغما، سال ۱۹ ص ۴۰۹ - ۵۰ - صدرالتواریخ، چاپ محمد مشیری

۵۱ - سپهسالارها، حسین سعادت‌نوری ، یغما ص ۴۱۲

کوتاهی اتفاق می‌افتد و هردو با احترام تمام، یکی در مشهد، و یکی در نجف به‌خاک سپرده میشوند.

بنده نمیدانم این افسانه‌ها تاچه‌حد میتواند پایه تاریخی داشته‌باشد، و باهم ربط پیدا کند^{۵۲}، ولی این‌را می‌دانم که به‌گفته مرحوم صاحب‌اختیار، «مقام و منزلت و تقرب امیر علم‌خان نزد ناصرالدین‌شاه تا حدی رسید که شاه بدون وساطت صدراعظم و سایر اولیاء امور او را به حضور می‌خواست، در یادداشت‌های اعتماد السلطنه نیز اشاره شده که شاه، امیرقاین را حضوراً پذیرفت و بدون حضور و وجود شخصی ثالثی، مدتی عرایض او را اصفاء کرد، و به‌وی تعلیمات لازم را داد و اجازه فرمود به‌محل مأموریت خویش مراجعت نماید^{۵۳}».

برای بنده بسیار مشکل است تصور کنم که امیر حشمة‌الملک و فرزندانش شوکت‌الملک و حسام‌الدوله، تنها به پشتوانه «باغ زرشک» و فرستادن سالی ده پانزده‌من زرشک محصول آن باغ به‌طهران - که در اکبرآباد بیرجند بود - توانسته باشند، نظر و موافقت رجال و بزرگان پای‌تخت را آنطور جلب‌کنند که سالی صدها هزار من محصول سیستان و در واقع کلید انبارگندم ایران بی‌حساب و کتاب در اختیار آنان باشد و کسی بازخواستی نکند^{۵۴}.

این‌ها همه هست، مردم داری و تدبیر و به‌قول مرحوم ملك الشعراء بهار

۵۲ - هرچند که اتفاقاً در همین سال آخر عمر، وکیل‌الملک و علم در سیستان باهم يك توفیق همکاری نظامی هم یافته بودند و برطبق روایت منتظم ناصری: «...در ۱۲۸۴ [ه] از قرار عریضه محمد اسماعیل‌خان حکمران کرمان و میر علم‌خان حشمة‌الملک امیرقاین و سیستان، قلعه نادعلی‌را که آن سمت هیرمند و از قلاع محکم است از ابراهیم‌خان بلوچ انتزاع نموده و متصرف شده‌اند».

با همه اینها باید گفت، حساب سیاست با ریاست فرق دارد:

سیاست‌پیشگان در هر لباسند به‌خوبی یکدیگر را می‌شناسند

به‌قول عوام: یکی چهارشنبه پول‌گم می‌کند، و یکی چهارشنبه پیدا می‌کند.

۵۳ - امیر شوکت‌الملک امیرقاین، محمدعلی متصف ص ۳۰

۵۴ - تنها يك بار، انگلیسها، «ازحاکم قاین - که سیستان هم جزو اوست - پنجاه هزار خروار غله ابتیاع کرده‌اند و پول این غله را نقد دوسالی قبل به‌امیر قاین داده‌اند... (روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه ص ۱۱۵۴).

«رام کردن بلوچ و پخت ویز افغانه و جاب سرداران آن طایفه و مواظبت از سیاست خارجی بین انگلیس‌ها و روس‌ها و دهاء و حزم فوق‌العاده امیر علم‌خان سوم» همه هست، ولی يك چیز دیگر هم باید بوده باشد.

ما می‌دانیم که در همین سال ۱۲۸۴ هـ/ ۱۸۶۷ م. که ناصرالدین‌شاه به مشهد مسافرت کرد، او به حضور شاه رسید و به لقب حشمة‌الملك ملقب شد^{۵۵} و این همان سالی است که وکیل‌الملك و سپهسالار محترماً به‌گور رفتند، و جالب آنکه امیر، در همین سال با دختر امیر «نه» و «نه‌بندان» یعنی «نوابه‌خفی» که شاعره‌ای با احساس است ازدواج کرد^{۵۶}.

من چون کرمانی هستم، به پاس حق‌شناسی نباید بیش‌ازین درین مورد، مته به‌خشخاش بگذارم، زیرا، این امیر علم‌خان - که در واقع امیر علم‌خان سوم است - به قول میرزا خانلرخان اعتصام‌الملك، در گزارشی که به سال ۱۲۹۵ هـ/ ۱۸۷۸ م. در مأموریت خود به بیرجند داده، می‌نویسد: «...سه مدرسه در شهر قائن و بیرجند و درخش (باضم اول و دوم)^{۵۷} هست که سالی هفتصد تومان به هریک از مدارس مذکور برای طلاب از درآمد شخصی می‌پردازد. در حوزه قاینات یکصد و سی تکیه به خرج و به نام او تعزیه‌داری می‌کنند، در همه بلوک هرچه بقاع و امامزاده و مشایخ و سادات است شمع و چراغ و فرش و مواجب خادمش از دست. هر سالی، عید غدیر، دوبنده یا کنیز مخصوصاً از کرمان می‌آورند که می‌خرد و آزاد می‌کند. هر سال سه نفر نایب می‌گیرد، و نفری را دوست و پنجاه تومان می‌دهد، به مکه می‌فرستد و چند نفر را هم به کربلا و مشهد می‌فرستد...»^{۵۸}.

بنابراین، بنده، به آبروی همان دوبنده یا کنیزی که از کرمان می‌آورند و می‌خریده و آزاد می‌کرده^{۵۹}، درین باب دیگر باید کوتاه بیایم خصوصاً که امیر و

۵۵ - امیر شوکت‌الملك علم ص ۲۹ - ایضاً ص ۱۲۷ این شعر را بعضی منسوب به او دانسته‌اند:

ای صبا! از من بگو فرهاد بی‌بنیاد را در میان عاشقان، بد تخم ننگی کاشتی
بیستون را بهر شیرین‌گرتو می‌کندی به‌جان تیشه آهن چه میکردی؟ تو مژگان داشتی!

۵۷ - باضم اول و دوم.

۵۸ - یادداشت‌های خانلرخان اعتصام‌الملك (گویا جد دکتر خانلری بوده است).

۵۹ - در باب خرید و فروش کنیزك در سیستان و کرمان و بلوچستان، رجوع شود به مقاله نگارنده:

مأمور حاکم و محکوم اینک دیگر صد سالی است که همه در خاک خفته‌اند، و فردا باید جوابگوی آنها در روز قیامت باشیم.

اتفاقاً مرگ امیر علم‌خان هم دست‌کمی از مرگ دوحاکم نداشت. توضیح آنکه به سال ۱۳۰۹ ق/ ۱۸۹۱ م. سال گرفتاریهای ناصرالدین‌شاه و لغو امتیاز تنباکو و تظاهرات روحانیت، هنگامیکه امیر علم‌خان «از مشهد عازم بیرجند بود، و موکب مجل اوطی طریق می‌کرد، و خود داخل کالسکه‌ای تنها نشسته بود - در حدود گناباد - دچار گرفتگی قلب شد. ملازمین امیر... قالیچه‌ای در سایه کالسکه پهن کرده، امیر را روی آن خوابانیدند... امیر پس از دو ساعت درد و ناراحتی جان به جان آفرین تسلیم کرد... امیر اسماعیل‌خان خود را به جنازه پدر رسانید... جنازه را بی‌درنگ با تجلیل فراوان به مشهد حرکت داد. و در عین حال مراتب را تلگرافی به والی خراسان و اتابک صدراعظم اطلاع داد. جنازه با تشییع شایسته به مشهد رسید و پس از طواف در حرم مطهر، در مقبره خانوادگی، در دارالسعادة به خاک سپرده شد»^{۶۰}.

به عقیده من، بدترین چیزها این است که آدم از يك (رازشاهانه) مطاع باشد! اعتمادالسلطنه می‌نویسد: «...بعد از فوت امیرقاین، صدراعظم [اتابک] مبلغ گزافی پول گرفت، و کمی از آن را به حضور مبارک داد، و حکومت قاین و سیستان را دو قسمت کرد و به دو اولاد امیر قاین تقسیم نمود...»^{۶۱}.

عجیب اینست که ناصرالدین‌شاه، پس از مرگ سپهسالار هم املاک او را مصادره کرد و به قول امین‌الدوله «درین واقعه [مرگ سپهسالار]، شاه، رسماً وراثت خود را در مال مخلف نوکرها اظهار فرمود. آنچه میرزا محمدخان در مدت زندگی خود به خست و حرص اندوخته بود، به مداخله مأمورین سلطنتی برانداخته شد...»^{۶۲}. ما می‌دانیم که وکیل‌الملک هم بزرگترین ثروتمند روزگار خود شده بود و یکی از صدها نمونه آن قنات وکیل‌آباد ماهان است و کوثر ریز جوپار که در واقع رشته

→

«گذاری بازن از گذار زندگی» ص ۲۴۹ فرسنگ هفت قلم .

۶۰ - امیر شوکت‌الملک ص ۳۰ ، رجال بامداد ص ۲۴۱.

۶۱ - روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه چاپ ایرج افشار ص ۱۲۰۸ .

۶۲ - خاطرات سیاسی امین‌الدوله چاپ دکتر حافظ فرمانفرمایان ص ۲۷ .

هفتمی برقنات‌های جوپار افزود و شق‌النهر کرد، و کد خدا محمدتقی جوپاری هم^{۶۳} برسر آن رفت.

اما نکته لازم به تذکر اینست که بیشتر این املاک و ثروت را، پسرش، مرتضی قلی‌خان وکیل‌الملک، ناچار شد در تهران تسلیم شاه‌کند تا بتواند از چنگ تعقیب و هم اتهامات، خلاص شود، و اسناد آن بعضی‌گویا در آرشیو آقای دکتر اصغر مهدوی پسر حاج‌امین‌الضرب هست. در تعلیقات جغرافیای وزیری این مسأله، تحت‌عنوان «مجد و سخاوت آن‌جناب» چنین یادشده: از سخاوت آن بزرگوار همین بس که آن‌جناب کلی اندوخته موروثی را وقایه کرمان و کرمانیان فرمود، و معادل سالی چهل‌هزار تومان متجاوز حاصل و ارتفاع املاک را نیز به‌ارباب استحقاق بذل می‌فرماید و اکنون مبالغی مقروض است...^{۶۴}.

حکومت کرمان را بعد از محمد اسماعیل‌خان به حاجی حسین‌خان شهاب‌الملک امیرتومان دادند که به قول آقاشیخ یحیی «...مالیات کرمان را که مرحوم وکیل به خزانه‌نرسانده بود و از رعیت نگرفته بود، امیر، بالتام دریافت و به‌علاوه مبالغی از وکیل‌الملک ثانی بگرفت... وکیل‌الملک ثانی فراراً به طهران رفت و تعدیات امیر را مبرهن نموده^{۶۵}، حکومت کرمان را به‌عهده گرفت و ملقب به وکیل‌الملک گردید و در ماه صفر ۱۲۸۶ هـ/ مه ۱۲۸۶ م. وارد دارالحکومه شد»^{۶۶}. حالا باید حرف آخر را از يك کرمانی دیگر شنید، این کرمانی که به‌زودی نام او را خواهیم دانست، در جائی اظهار میکند: «...در زمان حکومت محمد اسماعیل - خان وکیل‌الملک - که در کرمان سالهای دراز حکومت کرده و صاحب اقتدار شده بود - به حدی تعدی می‌نمود که بسیاری از مردم چشم از املاک خود پوشیده و آواره شده بودند، من جمله پدر من بود که جزئی تنخواهی از کرمان برداشته به

۶۳ - جدخاندان شهید یزد جوپار، در هر شهر ایران يك خانواده شهیدی داریم که اجداد آنان

به‌صورتی شهید شده بودند. اینهم یکی از آنها.

۶۴ - جغرافیای وزیری ص ۴۲

۶۵ - درواقع مبالغ بیشتری به‌خودشاه سلفیده.

۶۶ - فرماندهان کرمان ص ۱۱۳

یزد برد و آنجا ملك خريده مشغول زراعت شد...»^{۶۷}.

همین مرد که يك روز حرف آخر را اوباید بزند و بزودی او را خواهیم شناخت، جای دیگر می گوید: «...محمد اسماعیل خان وکیل الملك حاکم کرمان، هر روزی برای حساب سازی و خرج تراشی و اضافه مواجب و منصب درجه، يك پادشاه و يك نفریانی به دولت جعل می کرد، و مدتها به اسم نوروز علی خان قلعه محمودی دولت را مشغول کرده بود ... نایب السلطنه هروقت يك امتیاز نگرفته داشت مرا می گرفت. عیالم طلاق گرفت. پسر هفت ساله ام به خانه شاگردی رفت. بچه شیرخواره ام به سر راه افتاد. واضح است انسان از جان سیر می شود. بعد از گذشتن از جان هر چه می خواهد می کند...»^{۶۸}.

گمان می کنم حالا دیگر کم و بیش این مرد را که **حرف آخر** را می زند، شناخته باشیم. او **میرزا رضا کرمانی** است که سی سال پس از مرگ وکیل و سپهسالار و چهار سال پس از مرگ مرموز امیرقاین، لازم دانست که نفر چهارمی حامل رازها را نیز به گور بسپارد، این بود که در ۱۷ ذی قعدة ۱۳۱۳ هـ. / ۱۹ آوریل ۱۸۹۶ م، در حالی که لباده فراخ پوشیده بود خود را به حرم عبدالعظیم رساند، و آنجا يك تیر، **تنه ايك تیر** به سینه ناصرالدین شاه خالی کرد، که قلب را شکافت، و شاه فقط تا مقبره جیران توانست خود را برساند. دیگر تمام شد. این حرف آخر بود که میرزا رضا با زبان گلوله زد و خودش هم سرسبز را بر اثر این زبان سرخ بر باد داد:

بسر برد آن خطبه شاهکار فرود آمد از منبر روزگار
آدم، یاد شعر عموی بزرگ همین ناصرالدین شاه می افتد، مقصودم شاهزاده محمد علی میرزا دولت شاه پسر فتحعلیشاه حاکم کرمانشاه است که در عین جوانی مرد ولی این يك بیت شعر او، حکایت از يك مرد با تجربه هزار ساله می کند که میگوید:

چند روزی پیش و پس شد، ورنه از دور سپهر

بر سکندر نیز بگذشت آنچه بردار گذشت

ژنو، پائیز ۱۳۵۸

وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ
 مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَسْذَكَّرُونَ. فَأَنَا عَرِيبًا غَيْرَ ذِي
 عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ
 (۲۸: ۲۷، ۲۹)

سیدجعفر شهیدی
 دانشگاه تهران

تفسیر، تفسیر به رأی، تاریخ و حدود استفاده از آن

قرآن کریم کتاب دینی و آسمانی مسلمانان به لغت قریش که تیره‌ای از مضر است بر پیغمبر اسلام نازل گردید. مطالعه ادبیات عصر جاهلی شعر و یا فقره‌های کوتاه مشتمل بر مثل و حکمت - هر چند مقدار آن اندک است - نشان می‌دهد که لغت این قبیله در چنان عصر از جنبه ادبی لغتی پیش رفته بوده است تا آنجا که توانست کلام خدا را در برگیرد و معانی حقیقی و مجازی، محکم و متشابه، صریح و ظاهر آن را در عبارتی که نمونه اعلای بلاغت است بیان کند.

این کتاب آسمانی چنانکه در جای‌جای آن آمده است روشنی‌راه^۲ راهنمای پرهیزگاران^۳ راهنمای مردم^۴ شفا و رحمت مؤمنان^۵ و مربی انسان است، تربیتی که او را به مرحله کمال اخلاقی برساند.

غرض از مجموع این تعلیم‌ها که با عبارت صریح و استعاره، کنایه و مثل، تذکار داستان ملت‌های گذشته در سوره‌های قرآن گنجانیده شده است این است که

۱ - و همانا در این قرآن برای مردم هرگونه مثلی آوردیم، شاید آنان یادآور شوند، قرآنی عربی، بی‌هیچ کجی، شاید آنان بهره‌مند.
 ۲ - ۳ (بقره): ۲
 ۳ - ۵ (مائده): ۱۷
 ۴ - ۳ (آل عمران): ۴
 ۵ - ۱۷ (اسراء): ۸۲

انسان را از تیرگی جهل بروشنائی علم برد، و از مرحله حیوانی به‌عالم انسانی ترقی دهد و از خودپرستی برهاند و به‌یکتاپرستی بکشانند. کتابی است که حکم خدا را در آنچه فرد یا اجتماع بدان نیازمند است، از عبادات و معاملات گرفته تا حدود و دیات باجمال و یا تفصیل متضمن است. بالاتر از همه الفاظ قرآن که این تعلیم‌ها، مثل‌ها، داستان‌ها و احکام را بیان میدارد در قالب عبارت‌هائی مرکب از بیست و هشت حرف هجائی ریخته شده، ترکیبی چنان بدیع که بلیغ‌ترین عربی گویان توانائی گفتن سوره‌ای همانند آنرا نداشته و ندارند.^۶

چنین ترکیب، مرحله اعجاز قرآن است، که باهمه پیشرفت علم بلاغت در شعر و نثر عربی تا آنروز سابقه نداشت و پس از آن نیز کسی با آن برابری نکرد. ترکیبی آسمانی که عرب نیز گواهی داد انسان عادی بر گفتن کلامی چنین تواناییست. اما چون در آغاز دیده حقیقت بین او بسته بود نزول قرآن را سحر و آورنده آنرا ساحر خواند^۷ نه تنها صورت و ترکیب این کلمات معجزه است، معنی آن اثر نیز معجزه دیگری است. این گفتار آسمانی‌گاه چنان کارگر می‌افتاد، که شنیدن چندآیه دل‌سخت‌ترین دشمنان اسلام و محمد(ص) را نرم می‌ساخت و او را در صف مسلمانان می‌آورد و چنان شیفته این دین میگردید که از مدافعان سرسخت اسلام و مسلمانی می‌گشت اما باهمه فصاحت و بلاغت قرآن و باهمه توانائی قریش بر فن عربیت، چنان نبود که فهم همه معانی قرآن برای عموم مردم آسان باشد. گاه آیه یا سوره، داستانی، یا نکته‌ای را متضمن بود که مسلمانان حقیقت آنرا از ظاهر لفظ در نمی‌یافتند و در فهم آن در میماندند ناچار برسول اکرم که آورنده قرآن بود رجوع میکردند تا مشکل آنانرا بگشاید. قرآن نیز این حقیقت را بیان میکند. « منه آیات محکمات هن ام‌الکتاب و اخر متشابهات » قرآن جز معنی ظاهری معنی

۶- ۲ (بقره) ۲۳ و ۱۰ (یونس) ۳۸

۷- ۷۴ (المدثر) ۲۴ .

۸- بعض آیه‌های قرآن محکمات است. این آیه‌ها ام‌الکتاب میباشد و بعضی دیگر متشابهات است.

۳- (آل عمران) ۷

و بلکه معنی‌هایی باطنی دارد که تنها آشنایان به عام قرآن می‌توانند آن معنی را از آیه استنباط کنند. «ولوروده الی الرسول والی اولی الامر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم»^۹.

در چنین موردها بود که یاران پیغمبر آنچه را در فهم آن درمانده بودند از وی می‌پرسیدند. هنگامیکه این آیه نازل گشت «الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن وهم مهتدون»^{۱۰}.

اصحاب پیغمبر گفتند کدام يك از ما ستم نکرده‌ایم؟ آنجا بود که این آیه معنی ظلم را روشن کرد که «ان الشریک لظلم عظیم»^{۱۱} آن ستمی که ایمان را نابود می‌سازد شریک بخداست. تنها این آیه نیست که صحابه در فهم ظاهر آن درمانده، هرگاه کسی تتبع کند نظیر چنین پرسشها را فراوان خواهد یافت و برای همین بود که در عصر رسول(ص) دسته‌ای از صحابه در فهم معنی قرآن و کشف مشکلات آن ممتاز گشتند که از جمله آنان عبدالله پسر مسعود و عبدالله پسر عباس است. این دسته از صحابه مفسران لقب یافتند و آنچه درباره روشن ساختن معنی آیات قرآن می‌گفتند تفسیر نام گرفت.

تفسیر چیست ؟

لغت‌نویسان عرب درباره مبدأ اشتقاق این کلمه با یکدیگر اختلاف دارند بعضی تفسیر را از ریشه «فسر» میدانند و گروهی گویند اصل آن سفر است که مقابوب گردیده است.

سفر بمعنی زدوده شدن ابر از آسمان، و روشن شدن صبح است. و آنان که تفسیر را مشتق از این کلمه میدانند گویند چون مفسر معنی مبهم را روشن می‌سازد، و حقیقت را بیان میکند چنانست که پرده از معنی برداشته است.

۹- و اگر باز میگردانیدند آنرا به پیغمبر و بخداوندان امر، از ایشان آنکه استنباط معنی میکنند

آنرا درمی‌یابند ۴ (النساء: ۸۲)

اما جوهری که از قدیمترین لغویان است گوید تفسیر از فسر مشتق و فسر بمعنی بیان است. چنانکه استفسار پرسیدن و طلب بیان حقیقت است و گوید تفسره (شیشه‌ای که پزشک در آن مینگرد تا از ادرار بیمار مرض او را دریابد) از همین ماده است.^{۱۲}

ابن‌درید گوید: تفسیر از تفسره است و تفسره آب بیمار باشد که برطیب عرضه‌کنند تا در آن نگرد و دستور دهد.^{۱۳} و گروهی دیگر گفته‌اند تفسیر و تأویل بیک معنی است.^{۱۴} ولی بیشتر مفسران این نظر رانمی‌پذیرند. نیشابوری گوید: در زمان ما گروهی پیدا شده‌اند که فرق بین تفسیر و تأویل را نمیدانند.^{۱۵}

راغب که کتابی در مفردات قرآن نوشته است نویسد: فسر اظهار معنی معقول است و شیشه بول را بهمین جهت تفسره گویند و تفسیر مبالغه در فسر است و گاه تفسیر را بجای تأویل آرند چنانکه تفسیر خواب و تأویل خواب گویند.^{۱۶} ابومسلم اصفهانی گوید: تفسیر در عرف علما کشف معانی قرآن و بیان مراد است خواه بجهت لفظ مشکل یا غیر آن و خواه بجهت معنی ظاهر یا غیر آن باشد. تفسیر گاه بخاطر غرابت لفظ است چون کلمه بحیره، سائبه، وصیله و خواه بخاطر ايجاز لفظ چون: «اقیموا الصلاة و آتوا الزکاة» و خواه بخاطر آنست که آیه قصه‌ای را در بردارد که بدون دانستن آن قصه معنی آیه روشن نمیشود چون «انما النسیئ زیاده فی الکفر».^{۱۷}

ابوطالب ثعلبی گوید: تفسیر بیان وضع لفظ است حقیقت باشد یا مجاز چون تفسیر صراط به راه و صیب به باران. تفسیر اخبار از دلیل مقصود است چنانکه در آیه «ربک لبالمصداد»^{۱۸}، تفسیر آن آنست که مرصاد مفعال از رصد است

۱۳- مقدمه تفسیر ابوالفتوح فصل هشتم

۱۲- صماح ذیل فسر

۱۴- درباره تأویل و معنی آن بعداً بحث خواهد شد.

۱۵- مفردات. ذیل فسر

۱۵ - الاقان ج ۲ ص ۱۷۹

۱۸ - ۸۹ (الفجر): ۱۴

۱۷ - ۹ (توبه): ۲۸

و رصد مراقبت بود. و گروهی گفته‌اند آنچه در کتاب خدا مبین و در سنت معین است تفسیر است، چه معنی آن ظاهر و واضح است و کسی در آن حق اجتهاد ندارد^{۱۹}. طبرسی مفسر معروف قرن ششم نویسد: «تفسیر کشف مقصود از لفظ مشکل و بیان مقصود است»^{۳۰}.

اکنون که نظر این لغویان و مفسران بزرگ را باجمال نوشتم باید گفت: که تفسیر از کلماتی است که ریشه آن از زبان بیگانه داخل زبان عربی گردیده است و باصطلاح «دخیل» است. آنچه درست‌تر بنظر می‌رسد این است که اصل کلمه از «فسر» است که در سریانی جریان معنی می‌دهد و همین ماده است که بعداً صورتی از آن در اصطلاح پزشکان بلفظ «تفسره» بکار رفته است^{۲۱} اما چنانکه دیدیم معنی کلمه، در لغت عربی تغییر یافته و معادل وضوح، روشنی یا واضح ساختن و روشن نمودن بکار رفته است.

تفسیر در اصطلاح:

معنی تفسیر در اصطلاح مفسران روشن ساختن معانی مبهم و مشکل الفاظی است که در آیات و یا کلمات قرآن کریم بکار رفته و همه آشنایان به لغت عرب از ظاهر لفظ برفهم آن توانائی ندارند، مفسران تفسیر را بدین معانی بکار برده‌اند:

- ۱ - اظهار رأی مفسر در معنی کلمه یا آیه‌ای از قرآن با قطع و یقین. مسلم است که چنین اظهار نظر باید مستند به اجماع و یا روایات متواتر مفید قطع باشد.
- ۲ - معادل لفظ ترجمه، یعنی نقل کلام از عربی بزبانی دیگر. و آنچه بخاری بلفظ تفسیر نوشته است گویا مقصود او همین ترجمه باشد. وی باسناد خود از ابوهریره آرد: که اهل کتاب تورات می‌خواندند سپس آنرا برای مسلمانان به عربی تفسیر میکردند رسول فرمود نه آنرا تصدیق کنید و نه تکذیب نمائید بگوئید بخدا و آنچه فرستاده است ایمان دارم^{۲۲}.

۱۹- الانقان ج ۲ ص ۷۹

۲۰- مجمع البیان ج ۱ ص ۱۳

۲۱- جفری: لغات دخیل قرآن ص ۹۲ ۲۲- بخاری، کتاب تفسیر. سوره ۲ ذیل آیه قولوا آمنا

۳ - آنچه در زمانهای متأخر تا عصر ما تفسیر نام یافته، و آن بیان معنی‌های متعددی است که از ظاهرایه احتمال آن می‌رود و سپس ترجیح یکی از معانی بردیگری است و چون این صورت تفسیر معادل تأویل خواهد بود بنابراین تأویل نیز باید معنی شود .

تأویل :

در لغت آشکار کردن و روشن ساختن چیزی است که میتوان بدان رجوع کرد^{۲۳}. راغب‌گوید^{۲۴} تأویل و تفسیر را گاه بجای یکدیگر بکار برند و در معنی تأویل گوید: مشتق از اول است بمعنی بازگشت باصل و مؤول (بازگشتگاه) بهمین معنی است. و تأویل بازگرداندن چیزی است به معنی که از آن مقصود بود، خواه علمی باشد و خواه فعلی، علمی چون «وما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم»^{۲۵} و در فعل چون «هل ينظرون الا تأویله یوم یأتی تأویله»^{۲۶} یعنی آنچه مقصود را بیان کند و در معنی آیه «ذلك خیر و احسن تأویلا»^{۲۷}. گفته‌اند یعنی نیکوترین معنی و ترجمه و گفته‌اند بهترین ثواب در آخرت^{۲۸}.

زمخشری گوید: تأویل برگرداندن لفظی است که دارای معانی گوناگون باشد بمعنی خاصی بموجب دلیل^{۲۹}. اصفهانی گوید: تأویل گاه عام است و گاه خاص، چون کلمه کفر که گاه در مطلق انکار استعمال شده است و گاه در انکار خدا و در این صورت تأویل بین معنی‌های مختلف مشترک است»^{۳۰}.

ابوطالب ثعلبی گوید: تأویل از اول مشتق است و اول بازگشت به عاقبت کار است و فرق تأویل و تفسیر این است که تأویل اخبار از حقیقت مراد و تفسیر

۲۳ - صحاح ذیل فسر

۲۴ - مفردات

۲۵ - ۳ (آل عمران): ۷

۲۶ - ۷ (اعراف): ۵۲

۲۷ - ۴ (نساء): ۵۸

۲۸ - مفردات ذیل اول

۲۹ - الاتقان ج ۲ ص ۷۹ و نیز رجوع شود به مقدمه کتاب

۳۰ - الاتقان ج ۲ ص ۷۹

اخبار از دلیل مراد است.

گروهی دیگر گفته‌اند تأویل معنی است که علمای ماهر در علم از کلام استنباط کنند و طبرسی گوید: تأویل بازگرداندن یکی از دو معنی محتمل است، بدانچه ظاهر لفظ با آن مطابق باشد.^{۳۱}

استنباط :

معنی لفوی این کلمه بآب رسیدن چاه ، یا آب برآوردن از چاه است^{۳۲} و در اصطلاح مفسران کشف معنی باطنی کلمات قرآن است از روی فهم و اجتهاد. آنچنانکه چاه کن از روی آثار و علامت زمین را می‌کند تا بآب برسد مفسر نیز از روی علامت‌های ظاهری معنی باطنی را از آیه درمی‌یابد.

نیاز مسلمانان به تفسیر قرآن :

اکنون که معنی سه کلمه: تفسیر ، تأویل و استنباط باختصار بیان گردید باید دید که چرا مسلمانان به تفسیر قرآن نیازمندند.

چنانکه گفتیم قرآن کتاب دینی مسلمانان است، کتابی است که از روز نازل شدن بر پیغمبر تا آنگاه که جهان باقی است مرجع مسلمانان، یعنی عالی‌ترین مرجع - و داور این ملت است، مسلمانان باید حکم این جهان و آن جهان را از آیات این کتاب دریابند (ما فرطنا فی الكتاب من شیء)^{۳۳}.

پیغمبر فرموده است پس از من فتنه‌ها خواهد بود. گفتند از آن فتنه‌ها چگونه بیرون آئیم؟ فرمودند «کتاب خدا» که در آن خبر پیش از شما و پس از شماست و داور میان شماست^{۳۴} و نیز فرمود کسیکه علم می‌خواهد به قرآن رجوع کند که خبر اولین و آخرین در آنست .

۳۱- مجمع البیان ج ۱ ص ۱۲

۳۲ - تاج المصادر بیهقی. تعریفات جرجانی

۳۳ - فروگذار نکردیم در قرآن چیزی را، ۶ (انعام): ۳۸

۳۴ - الاتقان ج ۲ ص ۱۲

چنانکه دیدیم فهم همه معانی قرآن برای همه مسلمانان حتی برای آنان که در صحبت پیغمبر بودند آسان نبوده و نیست مسلمانان صدر اسلام گاهگاه که معنی آیه را در نمی‌یافتند یا در فهم آن دچار اشکال می‌شدند، نزد پیغمبر می‌آمدند و او با تفسیر آیه آن مشکل را برطرف می‌فرمود.

برای همین است که از همان روزگار گروهی از صحابه به تفسیر آیات قرآن همت گماشتند و دقایق و رموز آنرا آشکار ساختند. سپس در عصر تابعین و عصر اموی و عباسی علم تفسیر رونقی به‌سز یافت و تفسیرهای گوناگون که هر یک جنبه‌ای از معانی و ترکیب و بلاغت و رموز و اشاره‌های قرآن را روشن میکرد، به عربی و فارسی نوشته شد. مدرسه‌های دینی و حوزه‌های علمی مفسران بزرگی تربیت کرد که نمونه آثار آن مفسران تا عصر ما نیز باقی است و بخواست خدا برای ابد باقی خواهد ماند.

پس اگر اصحاب پیغمبر در فهم معنی قرآن درماندند و به مفسران رجوع کنند تکلیف تابعان و پس از تابعان و دیگر مسلمانان چه خواهد بود؟ مسلمانان معتقدند سعادت واقعی انسان هنگامی تأمین میشود که کلام خدا بر اجتماع آنان حکومت کند و قرآن داور مسلمانان باشد. از تاریخ نزول قرآن تا امروز بیش از چهارده قرن می‌گذرد، در این مدت دراز هر روز مشکلی برای اجتماع اسلام‌پدید آمده و می‌آید و علمای مسلمانان باید با مراجعه به قرآن و احادیث که مبین قرآن است برای برطرف ساختن آن مشکل چاره‌ای بیندیشند ما میدانیم نمونه بعضی این مشکلات در عصر پیغمبر و اصحاب او نبوده است. بنابراین در شریعت حکم صریحی برای آن یافت نمیشود پس فقهای اسلام چاره‌ای جز تفسیر و بعبارت دیگر استنباط حکم آن مشکل از قرآن کریم ندارند. اما در این باره چه کسی و تا چه اندازه حق دخالت دارد.

حدود استفاده از تفسیر و تأویل :

اکنون که معنی تفسیر و تأویل را دانستیم و نیاز مسلمانان به علم تفسیر

مسلم شد، باید دید مفسر کیست و تاچه حد در استفاده از این علم مجاز است. نخست باید گفت که تفسیر یا تأویل یا استنباط در صلاحیت هر کس نیست هر چند از عربیت کامل هم برخوردار باشد. فهم معنی قرآن گذشته از توانا بودن بر عربیت و آشنائی به علوم ادبی چون صرف و نحو، معانی، بیان، لغت، نیازمند آشنائی باخبار پیغمبر و اهل بیت است، زیرا آنان در موارد مختلف و بر حسب احتیاج پرسندگان بسیاری از مشکلات قرآن را گشوده و معانی غامض آنرا بیان داشته‌اند. علاوه برداشتن این معلومات مفسر باید در قرآن و علم تفسیر ممارست کامل و ممتد داشته باشد. ناسخ را از منسوخ و محکم را از متشابه بشناسد. زیرا گاه چنانست که آیه‌ای مشکل آیه دیگر را می‌گشاید^{۳۵} با فقه اسلامی عبادات، معاملات، دیات آن - آشنا باشد زیرا فقهای مسلمان بسیاری از مشکلات قرآن را ضمن بحث در این ابواب حل کرده‌اند.

مفسری که این مقدمات را فراهم کرده باشد اگر بخواهد به تفسیر قرآن بپردازد دو راه پیش روی او خواهد بود:

- ۱ - تفسیر به مآثور یعنی تفسیر آیه‌های قرآن از روی گفته مفسران و یا با استفاده از اخبار پیغمبر و ائمه علیهم السلام.
- ۲ - تفسیر به رأی، یعنی مفسر آیه‌ای را بر طبق عقیده و استنباط خود تفسیر کند.

در مورد تفسیر به مآثور نیز بین مفسران خلاف است که آیا مفسر باید بدانچه میگوید یقین داشته باشد یا نه بعضی مفسران گفته‌اند تفسیر قرآن در صورتی جائز است که مفسر آنرا از شخص پیغمبر شنیده باشد^{۳۶} چه قرآن میگوید «فان تنازعتم فی شئ فردوه الی الله والرسول»^{۳۷} و همچنین در حدیث است که پیغمبر قرآن را جز با وحی جبرئیل تفسیر نمیکرد^{۳۸}.

۳۵ - چنانکه در معنی شرك دیدیم.

۳۶ - الجامع لاحکام القرآن ج ۱ ص ۳۳

۳۷ - ۴ (نساء): ۵۹

۳۸ - تبیان ج ۱ ص ۲ و نیز رجوع شود به الجامع لاحکام القرآن ج ۱ ص ۲۳

بدیهی است در چنین صورت نظری که مفسر در تفسیر آیه میدهد قطعی است. اما باید دانست که قطع و یقین در تفسیر آیات قرآن جز برای آنانکه معاصر پیغمبر بوده‌اند محال و یالاقل متعذر است. اخباری که مدار فتوای عام و مفسران بر آنست هیچیک قطعی الصدور و قطعی الدلاله نیست یعنی هیچ فقیه و یا مفسر نمیتواند یقین داشته باشد که این خبر را پیغمبر و یا امام فرموده است مگر در خبر متواتر که آنهم بسیار اندک خواهد بود و نیز نمیتواند یقین کند که آنچه ظاهر لفظ درمی‌یابد همان مقصود شرع است و این بحث در علم اصول فقه روشن شده است .

و اینکه ماتریدی گوید تفسیر، قطع بر مراد از لفظ یا شهادت برخداست که مراد او از این لفظ چنین است، و اگر جز این باشد تفسیر به‌رأی است^{۳۹} جز برای آنان که معاصر پیغمبر بوده‌اند مقدور نیست.

قرطبی گوید: اینکه گویند تفسیر باید موقوف بر سماع از پیغمبر باشد درست نیست، زیرا می‌دانیم صحابه پیغمبر قرآن می‌خواندند و در تفسیر آن نظرهای گوناگون دارند و چنین نیست که همه آنچه را در تفسیر آیه گفته‌اند از پیغمبر شنیده باشند .

پیغمبر درباره ابن عباس دعا کرد که خدایا فهم دین و علم تأویل بدو بیاموز. اگر تأویل چون تنزیل نیازمند شنیدن از پیغمبر باشد پس فائده این تخصیص چیست؟^{۴۰} بنابراین آنجا که مفسر معنی آیه را از گفته صحابه پیغمبر یا تابعین یا مفسران پیشین نقل میکند نیازی بدان نیست که یقین کند پیغمبر یا امام چنین گفته‌اند، چه گفتیم چنین قطعی برای او حاصل نخواهد شد. بلکه ظن اطمینانی وی کافی خواهد بود.

۳۹- الاقناع ج ۱ ص ۱۷۹. کشاف اصطلاحات الفنون ذیل کلمه تفسیر

۴۰- الجامع لاحکام القرآن ج ۱ ص ۲۳

تفسیر به‌رای :

اما اگر مفسری برای فهم آیه مستندی از روایت یا گفته پیغمبر یا امامان علیهم‌السلام یا مفسران پیشین و یا اجماع آنان نداشت در این صورت تکلیف او چه خواهد بود آیا میتواند قرآن را به‌رای خود تفسیر کند یا نه. در حدیث آمده است که هر کس قرآن را به‌رای خود تفسیر کند به‌رای خود نشیمنگاهی در آتش دوزخ آماده ساخته است. مفسران با توجه باین حدیث و نظایر آن درمانده‌اند که تفسیر به‌رای که از آن نهی شده است چیست و اصولاً رای یعنی چه .

راغب‌گوید: رای اعتقادی است بر چیزی از روی ظن «یرونهم مثالیهم رای‌الین»^{۴۱} یعنی آنچنان ظن می‌برند^{۴۲} و جوهری در معنی‌رای‌گوید، واضح است (؟) قرطبی‌گوید: تفسیر به‌رای که از آن نهی شده است به‌یکى از دو صورت خواهد بود:

یکی آنکه مفسر بکوشد تا آیه‌ای را به‌میل و هوای نفس خود تفسیر کند. که اگر آن میل وهوی نبود این معنی از قرآن بخاطر او نمیرسد.

۲- به‌صرف آشنائی با عربیت وبدون آنکه به‌نقل و سماع و آنچه به‌غریب قرآن و الفاظ مبهم و اختصار و حذف اضممار و تقدم و تأخر مربوط است توجهی داشته باشد آیه را تفسیر نماید^{۴۳} قرطبی بعد از نقل حدیث ابن‌عباس « هر کس به‌رای خود در قرآن چیزی بگوید برای خود نشیمنگاهی در دوزخ آماده ساخته» گوید ابوبکر محمد بن قاسم بن بشار بن محمد اخباری نحوی لفوی در کتاب رد ، حدیث ابن‌عباس را بدو صورت معنی کرده است :

یکی آنکه کسی در مشکل قرآن نظری دهد که صحابه و تابعین چنان نظری نداده باشند.

و دیگر که بهترین معنی است اینکه کسی قرآن را بصورتی تفسیر کند که

۴۱- ۳ (آل عمران): ۱۳

۴۲- مفردات

۴۳- الجامع‌لاحکام القرآن ج ۱ ص ۳۴

میداند تفسیر او باطل است. و در توجیه حدیث جندب: کسیکه قرآن را به‌رأی خود تفسیر کند و رأی او راست باشد خطا کرده است گوید: معنی آن اینست که کسی قرآن را به‌هوای نفس خود تفسیر کند و ابن‌عطیه در این باره گوید یعنی از کسی چیزی از قرآن پرسند و او بدون آنکه بنگرد علمای پیشین در این باره چه گفته‌اند و بدون اینکه به‌قوانین علم نحو و اصول آشنا باشد نظر دهد^{۴۴}.

شیخ طوسی رئیس طایفه شیعه در قرن پنجم گوید: جماعتی از تابعین و فقهای مدینه چون سعید بن مسیب و عبیده سلمانی و نافع و محمد بن قاسم و سالم بن عبدالله تفسیر به‌رأی را ناخوش میداشتند.

دقت در گفته این دانشمندان و مفسران نشان میدهد تفسیر به‌رأی که از آن نهی شده است اینست که کسی بدون صلاحیت علمی یا بدون مراجعه به مدارک لازم، یا برخلاف نص و اجماع آیه‌ای را بمیل خود و برای تثبیت نظر خویش تفسیر کند. یا در تفسیر آیه نظری دهد که ظاهر لفظ بهیچوجه آنرا تأیید ننماید یا به‌میل خود الفاظ قرآن را معنی کند، در صورتیکه آن لفظ در قرآن یا سنت معنی دیگری داشته باشد.

شیخ طوسی در این باره چنین میگوید: سزاوار نیست کسی آیه را چنان تفسیر کند که ظاهر آیه موافق رأی وی نباشد و نیز تقلید مفسر جائز نیست مگر آنکه آن تأویل اجماعی باشد^{۴۵}.

مسلم بن حجاج گوید: کسی نزد عبدالله عباس آمد و گفت مردی را در مسجد دیدم که قرآن را به‌رأی خود تفسیر میکرد و در معنی آیه «یوم یأتی السماء بدخان مبین»^{۴۶} می‌گفت: روز قیامت دودی مردم را فرامیگیرد که از آن به‌زکام مبتلا میشوند.

ابن عباس گفت کسی که چیزی را میدانند باید بگوید، و کسی که نمیداند بگوید خدا داناست.

۴۴- الجامع لاحکام القرآن ج ۱ ص ۳۴

۴۶- ۴۴ (الدخان): ۱۰

۴۵- التبیان ج ۱ ص ۲۷

نشانه فهم مرد این است که اگر چیزی را نمایند بگوید خداداناست. معنی آیه فوق این است که قریش چون نافرمانی کردند پیغمبر آنان را نفرین کرد خداوند قحطی برایشان مسلط ساخت که از شدت گرسنگی آسمان در دیده آنان چون دود مینمود^{۴۷}.

پس تفسیری که آن مرد از آیه کرده است مصداق درست تفسیر به رأی است که آنرا نهی کرده اند. اما اگر مفسری صاحب صلاحیت از ظاهر قرآن معنایی را استنباط کند که با گفته مفسران و علمای ساف مخالفت صریح نداشته و رأی او با فقه اسلامی و روح شریعت سازگار باشد، چنین تفسیری ممنوع نیست، بلکه ممدوح است چه می بینیم متکلمان و علمای علم اصول از قرآن دلیل های عقلی برای اثبات نظر خود در اصول وحی و یا تثبیت قواعد فقهی یافته اند. چنین تفسیر مشمول آیه «لعلمه الذین یستنبطونه منهم»^{۴۸} خواهد بود.

تفسیر به رأی از چه وقت شیوع یافت :

ظاهراً اینگونه تفسیر از اواخر عصر صحابه و آغاز تابعین بین مسلمانان پدیدگشت. چه می بینم کسانی که بر عثمان خروج کردند و او را کشتند برای توجیه کار خود بآیات قرآن متمسک می شدند. خوارج در تفسیر به رأی تا آنجا پیش رفتند که چون علی (ع) ابن عباس را برای مذاکره نزد آنان می فرستاد فرمود: « باقرآن با آنان احتجاج مکن زیرا قرآن تاب معانی گوناگون دارد تو آیه ای را بصورتی معنی میکنی و خصم تو آنرا بصورتی دیگر و تو در میمانی^{۴۹}. سپس چون علوم اوائل از یونانی و سریانی و پهلوی و زبانهای دیگر ترجمه گردید و در دسترس مسلمانان قرار گرفت و بحث های کلامی در حوزه ها متداول گشت و فرقه هایی چون مرجئه، اشاعره، معتزله و گروه خوارج برای تثبیت نظر خود به علم کلام متوسل شدند، هر فرقه و جمعیت برای درست نشان دادن نظر خویش و مغلوب ساختن خصم و جذب میل عامه آیات قرآن را بدلخواه خود معنی کرد. و از همین تاریخ بود که

۴۷- صحیح مسلم جزء ۸ ص ۱۳۱ طبع محمد صبیح. مسند ج ۱ ص ۳۸

۴۹- نهج البلاغه

۴۸- (نساء) : ۸۲

مفسران و اصحاب حدیث بر چنین تفسیر خرده گرفتند و آنرا مردود و مفسر را مستوجب عذاب قیامت دانستند.

در پایان قرن سیزدهم و سراسر قرن چهاردهم هجری دیگر بار ضرورت زمان نوعی تفسیر به‌رای را بین مسلمانان شایع گردانید، گروهی که از یکسو با اسلام و قرآن آشنائی داشتند و از سوی دیگر با پیشرفت علوم طبیعی در جهان غرب آشنا گشتند چون تقدم غرب و عقب ماندگی شرق و ملت مسلمان را در چنان زمینه‌ها مشاهده کردند، از روی غیرت دینی به نوعی تفسیر تازه همت گماشتند و خواستند منشأ هر کشفی در مغرب‌زمین را با الهامی از قرآن کریم مربوط کنند بدین رو با تأویل‌هایی که بسا دور از ظاهر لفظ و بلکه دور از ذهن سلیم مینمود آیه‌ای را توجیه و یا تأویل کردند. قسمتی از تفسیری که مرحوم طنطاوی نوشت از این مقوله است.

گروهی دیگر نیز که پیرو طرز تفکرهای سیاسی خاص بودند، برای آنکه نظر مسلمانان را بخود معطوف و آنانرا با خویش هم‌عقیده سازند در این راه بحد مبالغه و افراط پیش رفتند.

در پایان بحث تذکر يك نکته لازم مینماید و آن اینستکه علم و نظریه‌های علمی پیوسته در تحول و تغییرات است. تفکرات سیاسی نیز بر حسب شرایط زمان و مکان دستخوش دگرگونی میگردد اما کلام الهی و وحی آسمانی فضائی برتر از محدوده فکر انسانی دارد، اینگونه تأویلات را آنهم در صورتیکه شرایط آن — چنانکه نوشته شد — موجود باشد باید از مستحسنان شمرد، نه از مسلمیات و باقید احتمال و گمان بیان کرد نه قطع و یقین. خداوند همه ما را از خطا مصون دارد — آمین .

محمدعلی اسلامی ندوشن

دانشگاه تهران

اسوان*

اسوان ، پایانگاه مصر و آغاز سودان (نوبه)، پایتخت مصر علیا آنجا که آبشارهای نیل فرومی‌ریزند ناحیه آرام و بی‌ادعائی است؛ ولی بسیار عجیب، و ازدیدگاه نقش تمدنی بشر شاید بتوان آن را «سرزمین مادر» خواند، زیرا سرچشمه تمدن مصر کهن از آنجاست که خود مصر از همه تمدن‌های دیگر عمری درازتر دارد.

وقتی با هواپیما از قاهره به اسوان بروید، بین راه از بالا که نگاه بکنید نیل را می‌بینید که دو نوار سبزه و آبادی آن را درمیان گرفته‌اند و مجموع آن باریکه درازی تشکیل می‌دهد درمیان صحرای رمل؛ تا چشم کار می‌کند برهوت شن. و این دو نوار باریک و آباد که بیدرنگ به صحرای مالا مال از شن می‌پیوندند مانند دو وادی هستی و نیستی‌اند که پهلوی پهلوی خوابیده باشند؛ انسان حیرت می‌کند که چگونه یک چنین آبادانی نحیف باریک اندامی بتواند جوابگوی نیازهای چهل میلیون جمعیت مصر باشد.

ما ماه بهمن بود که بدانجا رسیدیم. هوا مانند اردیبهشت تهران بود، حدود ۲۰ درجه سانتیگراد؛ توی استخر هتل کسانی شنا می‌کردند و زن‌ها با لباسهای بسیار سبک در رفت و آمد بودند.

از همان فرودگاه که به هتل می‌روید صخره‌های عظیم را بر سر راه می‌بینید

* دیدار از مصر در بهمن ۱۳۵۴ صورت گرفت و من و همسرم به دعوت وزارت آموزش مصر

دو هفته‌ای در آن کشور به سر بردیم .

که مادهٔ اولیهٔ تمدن مصر کهن‌اند؛ خارای سرخ و کبود. از همین تخته‌سنگ‌ها بود که هرم‌ها و معبد‌ها برافراشته می‌شدند و مجسمه‌ها ساخته می‌گشت و از لابلای همین سنگ‌ها نیل به سوی جنوب سرازیر می‌گردد و برکت و آبادانی با خود می‌برد.

اسوان در پشت «سد بزرگ» قرار دارد که یادگار عمر عبدالناصر است و پس از کشمکش‌های بزرگ سیاسی ساخته شد؛ نمودار مصر جدید و مصر جمهوری. ناصر با ساختن آن خواست کاری کند به سترگی اهرام.

عصرگاهی به دیدار سد رفتیم. یکی از عظیم‌ترین سدهای جهان است؛ با ۱۱۱ متر بلندی و یک کیلومتر درازی و قطر دیوارهٔ آن ۲۰ متر است. دریاچه‌آن مصر را از سودان جدا می‌کند. آب که توده شده بود سورمه‌ای‌رنگ می‌نمود و بسیار زیبا. کف‌آلوده و خروشان از دهانهٔ مجراها بیرون می‌جهید، اوج می‌گرفت، قوس بر میداشت و فرو می‌ریخت، چون یک گلهٔ بچه‌فیل سفید که به همراه هم به جلو جست‌بزنند.

من در هیچ‌جای دیگر آب را به این عظمت ندیده بودم. مصر کشور تک‌واره است: یک‌رود، یک‌سد، یک‌راه، یک‌آبادی، و این آب در آغوش خروشان خود برکت و نعمت دارد که می‌رود تا آن را به خاک مصر ارزانی دارد.

آبی که از دهانهٔ سد بیرون می‌آید در منطقهٔ اسوان پخش می‌شود؛ و به صورت دریاچه‌گونهٔ کم‌ژرفائی در لابلای سنگ‌ها، گرداگرد جزیره پیلستان Elephatine جاری می‌گردد. بدینجا که می‌رسد چنان آرام می‌رود که گوئی می‌خرامد. آنسوی دریاچه رشته کوه‌های کوتاه بنفش و سرکه‌ای رنگ نمودارند، و نیز صف نخل‌های بسیار رعنا که سبزی آنها می‌پیوندد به رنگ کوه. آبی آب و سبزی درخت و سرخی کوه و لاجورد آسمان، یکی پس از دیگری قرار می‌گیرد و روی دریاچه قایق‌های بادی شناورند؛ با بادبانهای سفید، به همان سبک چند هزار سال پیش.

سنگ‌هائی که از میان دریاچه سربر آورده‌اند به مرور بر اثر سایش آب چنان انحناهائی به خود گرفته‌اند که گوئی جاندارهای منجمد شده‌ای هستند. همه چیز

در این جا سری به جاننداری می‌زند. نخل‌ها نیز شبیه به دخترهای مصری‌اند که تصویر آنها بر روی سنگ‌ها نقر شده است. همان کشیدگی خشك قد، همان چتر زلف و همان حالت خاضعانه نیایش کننده.

تا کسی اسوان را ندیده باشد نمی‌تواند به روح و جوهر تمدن کهن مصر پی ببرد. حتی بنظر می‌رسد که مصریهای باستان در ساختن مجسمه‌های خود از این سنگ‌ها و نخل‌ها الهام گرفته‌اند. طبیعت اسوان معلم آنها بوده است. پیوند انسان با گیاه و جماد یکی از بهترین تجلی‌های خود را در اسوان می‌نماید. این پیوند چنان محکم بوده است که درست روشن نیست که کجا جماد تمام می‌شود و گیاه شروع می‌گردد و کجا گیاه تمام می‌شود و انسان شروع می‌گردد.

وقتی توی یکی از این قایق‌های بادی می‌نشینید و بردریاچه روان می‌شوید، گویی از این عالم جدا شده به عالم دیگری می‌روید که در آن همه چیز سبك و بی‌وزن است. احتیاج به پارو نیز نبود و قایق‌ها با وزش ملایمی به جلو می‌رفت. شکن‌هایی بر آب می‌افتاد و نسیم شاخه‌های نخل را نرم‌نرم می‌جنباند. این نخل‌ها همیشه جوان می‌نمایند. سنّشان را نمی‌توان حدس زد. بی‌تردید دخترهای مصر کهن آرایش و هنجار خود را از این نخل‌ها تقلید می‌کردند، با موهای وزکرده و چتر جلو صورت و کشیدگی و خطوط راست در بدن.

قایق‌بان ما که نامش محمد بود جوان باریک‌اندامی بود با چشم‌های سیاه درشت برآمده، مانند همان پارو زن‌های عصر فرعون که تصویرشان را روی سنگ‌ها دیده بودیم؛ با بازوهای کشیده، گردن کشیده و پاهای پهن برهنه و بدن سیاه چرده. آدم تعجب می‌کرد که چرا عربی حرف می‌زند، توقع داشت که با همان زبان مصر کهن تکلم کند. به او برانزده‌تر بود که زبان هروگلیف حرف بزند.

اسوان بر خوردرگاه دو دنیای سیاه و سفید است، افریقای سیاه را به دنیای مدیترانه پیوند می‌دهد و مردم آن رگه‌هایی از هردو نژاد را در خود دارند. چون دست‌نخورده‌تر مانده‌اند هنوز آن حالت مردم مصر قدیم در آنها دیده می‌شود. بدنهای آبنوسی باریکشان زیر پیراهن بلند واقعا زیباست.

هیچ وسیله نقلیه‌ای باندازه قایق بادی یادآور دوران کهن نیست، پر از اساطیر و تاریخ و داستان، و اطراف ما همه چیز همان بود که هزاران سال پیش بوده است: آب و سنگ و گیاه؛ و سنگ‌ها چون سنگی هستند که گذرنده بر آنها یادگار بنویسد، نشانه‌ای از عمر رهگذران خود را در خود نهفته دارند.

دقایقی که روی آب بودیم و قایق‌بی‌کمک پارو و آرام آرام می‌رفت، احساس می‌کردیم که در يك آرامش بیفش غوطه‌وریم. طبیعت مصر جنوبی و بخصوص منطقه اسوان در برانگیختن احساس لطیف مذهبی در مصریان مؤثر بوده است. بی‌جهت نیست که زندگی آنان همواره سری به آرامش بهشت و دنیای دیگر داشته است.

هوای همیشه گرم آفتابی، روندگی آب و سکون سنگ‌ها، و سکوت پرولوله‌ای که در درون درخت‌هاست - و این سکوت را گاهی صدای مرغی برهم می‌زد - شخص را بیش از هر جای دیگر به یادولوله در خاموشی می‌افکند؛ و او را با جهان جان، با جهان پهناوری که تصور آن در این چند بیت مولوی آمده است پیوند می‌داد:

جماله ذرات عالم در نهان	با تو می‌گویند روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم	با شما نامحرمان ما خامشیم
چون شما سوی جمادی می‌روید	محرم جان جمادان کی شوید؟
از جمادی در جهان جان روید	غفل اجزای عالم بشنوید

باغ نمونه‌ای که در جزیره است نمایاننده وضع خاص اسوان است که در آن گرمسیری و اعتدال به هم می‌رسند. از هر نوع درخت در آن هست: موز و مامگو و قهوه و ماهوگانی و پاپایا و بامبوهندی و آبنوس و تمره‌ندی و کافور و صندل و جوز و زنجبیل، تا برسد به اقاکیا و سدر و نارون و نارنج و زیتون و گل‌کاغذی و گلهای یاس و بنفشه و شاه‌پسند و مینا و قرنفل. درخت مشتونیز بود که ریشه‌اش شاخه می‌دواند.

مرغ‌هائی که در پرواز بودند **نارس** و **آیپس** نام داشتند (ملقب به رفیق زارع)

که مرغ سفید کوچکی است. و در این باغ تحفه‌های دوقاره آسیا و افریقا در بساط دستفروش‌ها بود: انواع ادویه و گوهرهای بدلی و انگم‌های منطقه گرمسیری، همراه با دست دوزی‌ها و چرم‌ها و سبدهای محلی و آبنوس و صدف‌دریای سرخ... روز بعد به صحرا رفتیم که در آنسوی دریاچه گسترده است و به مرز لیبی می‌پیوندد. چقدر این خاک نرم، این رمل با آب آبادکننده فاصله‌اش کم است. فاصله میان زمین و آسمان، میان این جهان و جهان دیگر نیز در نظر مصریان گویا همین اندازه کم می‌آمده است.

شتر سوار شدیم تا به دیدار بناهای تاریخی برویم. قدری با شتر و قدری پیاده روی ریگ‌های روان، روان شدیم. پاها تا مچ توی شن‌های داغ فرو می‌رفت. من به یاد نوجوانی خود افتادم که در ندوشن چندبار با شتر سفر کرده بودم. شتر بیش از هر مرکب دیگر شما را در تماس با طبیعت نگاه می‌دارد زیرا سنگین و آرام می‌رود و مجال می‌دهد تا با طبیعت معاشرت کنید.

رفتیم به «گورستان اشراف گورهای عده‌ای از بلندپایگان مصری» در آنجاست، مربوط به انتهای امپراطوری کهن و آغاز دوران میانه (از ۲۲۵۰ تا ۱۸۰۰ پیش از میلاد). در شکم کوه ده‌ها مقبره کنده شده است، باستون‌های حجیم و روی سنگ‌ها نقش‌های گوناگون نقر گردیده از کسانی که در حال تقدیم هدیه به خدایان هستند؛ زن و مرد باهم، باشانه‌های به بالا کشیده و پنجه‌های کشیده، لنگ به کمر، یا لباس خیالی مختصر برتن.



روز بعد رفتیم به درون شهر اسوان. دکان‌ها به همان سبک دوران ناصر- خسروست، با این تفاوت که کوچه‌های کنونی قدری وسیع‌تر است و جنس‌ها توی قوطی‌های پلاستیکی جاداده شده است. خر و گاو و آدم آمیخته باهم. مردها با پیراهن‌های بلند یقه باز و کفش ساندال ویلان و بلفمی، هماهنگ با آرامش و بی‌دغدگی‌ای که در فضاست در حرکت بودند، یا آنکه جلو مفازهای خود نشسته و انتظار مشتری می‌کشیدند.

با همه کم‌نوائی قیافه‌های ناشاد نداشتند و نوعی خرسندی خو گرفتگی به فقر در سیمای آنان بود، لیکن فراوانی ارزاق حیرت‌آور بود، شاید برای آنکه کسی پول نداشت آنها را بخرد. سبزیهای مختلف در کنار کوچه ریخته‌بود. میوه‌های زمستانی و نان و گوشت، همه چیز در حد وفور بود.

ناصر خسرو نیز توی همین کوچه‌ها قدم زده بود ولى خیلی به‌اختصار از اسوان یاد کرده‌است:

«... به‌شهری رسیدم که آن را اسوان می‌گفتند، و برجانب جنوب این شهر کوهی بود که رود نیل از دهن این کوه بیرون می‌آمد و گفتند کشتی از این بالاتر نگذرد که آب از جایهای تنگ‌وسنگ‌های عظیم فرومی‌آید... و این شهر اسوان‌عظیم محکم است تا اگر وقتی از ولایت نوبه کسی قصدی کند نتواند... و مقابل شهر در میان رود نیل جزیره‌ای است چون باغی (منظور همان جزیره معروف به پیلستان است) و در آن زیتون و دیگر اشجار و زروع بسیار است و به‌دولاب آب دهند»^۱ اگر از من پرسند که در میان جاهائی که دیده‌ام کجا را از همه شیرین‌تر و دل‌آرام‌تر یافته‌ام خواهم گفت «اسوان» زیرا حالت عجیب تسلی‌بخشی دارد. شاید به‌سبب سیمای سالخورده همیشه جوانش است. با آنکه شش‌هزار سال تاریخ بر آن گذشته است، آبها و سنگ‌ها و نخل‌ها و رمل‌هایش، به همان شادابی و جوانی هستند که در آغاز بودند. اسوان جایی است که در آن بیش از هر جای دیگر که من دیده‌ام، هنر و طبیعت و زندگی و مرگ در همزیستی خواهرانه به سر می‌برند.

شهریور ۱۳۵۸

محمدتقی دانش‌پژوه
دانشگاه تهران

مرقع‌سازی و جنگ‌نویسی

دفتری که در آن مطالب گوناگون بگذارند بیاض و جنگ و جریده و خرقه و دستور و سفینه و کجکول و کشکول و مجموعه نامیده میشود، و اگر در آن چند رساله یا کتابچه باشد آنرا هم مجموعه خوانند، و اگر در آن قطعه‌های خط و تصویر و نقش‌ونگار باشد چون رقع‌ها ایست بهم پیوسته مانند مرقع و خرقه درویشان که پاره‌ها ایست بهم دوخته، و مرقع خوانده می‌شود. و بیاض آن دفتر را گویند که برگ‌های آن از پهنای بهم دوخته شده و از درازا باز شود.

نقش و تصویر در کتابهای ایرانی و اسلامی خواه نوشته‌ای باشد با عنوان خاص یا دفتری جنگ‌وار و مرقع‌مانند از دیرباز مرسوم بوده است.

در تاریخ نقش و تصویر در الواح و نوشته‌های ما بیشتر هنر دوستان اروپایی و امریکایی کار کرده و به زبانهای خود کتابهای سودمند و مقاله‌های ارزنده‌ای نوشته‌اند. امروز هم اگر کتاب یا مقالته مستدل و روشن بخواهیم باز باید به جستارها و تحقیقات آنان بنگریم و هنوز که هنوز است ما تاریخ این هنر را خود ننوشته‌ایم و کسی را هم نتوانسته‌ایم مانند استادان دانشمند اروپایی پیوریم؛ اگرچه در برخی از مجلات به گفتارهایی از دانشمندان ایرانی در این باره برمی‌خوریم ولی یا از روی روش عامی نیست و یابسنده نمی‌باشد و روی هم رفته ما مانند اروپائیان و امریکائیان کار نکرده‌ایم.

منابع ما در این زمینه دوگونه است:

۱ - اشارات تاریخی که در لابلای کتابهای تاریخ و ادب مانند دیوان ابونواس

جسته گریخته دیده میشود و هنوز کسی نتوانسته همه آنها را گرد بیاورد و با استناد بآنها کتابی مستدل و روشن بنویسد. تنها کسی که من می‌شناسم دانشمند محمد قزوینی است که در یادداشتها (۷: ۲۲۴ - ۲۳۰) در این باره سخن داشته است و با امانتی علمی ما را به‌ماخذ خود راه‌بری نموده است. همچنین دانشمند عباس اقبال که سخنانی در این زمینه دارد^۱ و یادداشت‌های او هم در کتابخانه مرکزی پیدا شده و در مجله دانشکده ادبیات چاپ شده است. یا استاد مجتبی مینوی که در یادداشت‌های چاپ نشده او بسیاری از این مطالب را می‌توان یافت. کسانی دیگر هم در این زمینه مقاله دارند که در فهرست مقالات فارسی دیده میشود. نیز مقاله تصویر از علی‌اصغر حکمت که در ایران‌شهر چاپ شده است.

۲ - خود تصویرها و نقش‌ها و مینیاتورها، خواه تکی و جداگانه، یا در میان کتابها، که آنها هم باگذشت زمان و در اثر بی‌اعتنائی و یانادانی ما از دست رفته، و یا اینکه آنها را به‌یفما برده‌اند، و یا به کتابخانه‌های بزرگ و موزه‌ها و گنجینه‌های شخصی کشورهای دیگر فروخته شده و در آنجاها نگاه‌داری میشود و ما را دسترسی بآنها هم آسان نیست. آنچه هم در کتابخانه‌های ما مانده است یا فهرست نشده و یا اینکه آن‌را در دسترس جویندگان نمی‌گذارند.

نقوش و پیکره‌های تاریخی ما یا در الواح و قطعه‌ها کشیده شده، و یا اینکه درنامه‌ها و دفترهای ادب و تاریخ و علم‌گذارده شده، و یا بر دیوارها و ساختمان‌ها یادژها و یا بر روی قالی و گسترده‌ها و فرش‌ها و یا در درون و بیرون کاسه‌ها و ظرف‌ها است.

سخن بر سر نقش‌ها نیست که در دفتر و نامه باشد و اینک نمونه‌ای از سرگذشت

تاریخی آنها را در اینجا می‌بینیم.

این نکته از پیش گفته شود که در اسلام حدیث‌های آمده که در آنها از نقش

۱- مانند گفتار او به‌نام «نقش‌ونگار داستانهای ملی ایران قدیم» در هزاره فردوسی ص ۱۵۱-۱۵۶

که در شماره ۲ سیمرغ ص ۱۷ - ۲۶ هم دوباره نشر شده است. (نیز سیمرغ سفید در هنر مردم ۱۷۵:

۵۴) (نیز نسخه ش ۸۶۶۴ دانشگاه).

و تصویر یادشده و آن را ناروا دانسته‌اند. داستان آن را می‌توانیم در کتبی که درباره آموزش و پرورش و آداب تعلیم و چگونگی روایت کتب و نوشتن قرآن و حدیث نوشته شده است بیابیم و باید آنها را خواند و جزئیات آن را دریافت. در مجامیع و مسانید احادیث نبوی چنانکه از المعجم المفهرس للأحادیث - النبویة در کلمات «زخرف ، زوق ، صور، نقش» برمی‌آید حدیثهایی دیده میشود که تائیدهای این داستان را روشن می‌سازد.

در فروع کافی کلینی چنانکه در یادداشت‌های قزوینی (۷: ۲۲۶) می‌بینیم و همچنین در اصول دیگر شیعی حدیثهایی هست .

این مسأله در کتابهای فقهی نیز آمده و در تفاسیر نیز ذیل کلمه «محاریب و تمایل» باید آن را جستجو نمود .

اینک از چند نکته تاریخی یاد می‌گردد :

۱ - در بیان‌الادیان درباره مانی آمده است که: «این مردی بود استاد در صورت‌گری... و برهان او صناعت قلم و صورت‌گری بود. گویند درباره حریرسپید خطی فروکشید چنانکه آن يك‌تار حریر بیرون کشیدند و آن خط ناپدیدگشت . و کتابی کرد که آن را ارژنگ‌مانی خوانند و در خزاین غزنین (ایشان) هست (نسخه خطی)

در چاپی آمده است «ارتنگ مانی در خزاین غزنین هست» (ص ۱۷).

(مقاله اقبال ش ۸۶۶، دانشگاه تهران ص ۵-۹- سیمرغ ۲: ۲۳) .

در حدود العالم (ص ۵۵ عکس) درباره سمرقند آمده است: «واندروی خانگاه مانویان است و ایشان را نفوشاك خوانند و از وی کاغذ خیزد که به‌همه جهان به‌برند».

پس دور نیست که در غزنین هم گنجینه‌های مانویان یافت می‌شده باشد.

ابن‌الجوزی در المنتظم (۱۷۶: ۶) می‌نویسد که: در ۳۱۱ در دروازه «عامه»

بغداد پیکره و نگارمانی و چهارتای بار از دفترها و نوشته‌های مانوی سوزانده شده که از آنها آب زر و سیم بر روی زمین راه یافت. (الواسطی یحیی بن محمود بن

یحیی [بن ابی الحسن کورپها] رسام و خطاط و مذهب و مزخرف از دکتور عیسی السلیمان چاپ ۱۹۷۲ بغداد ص ۴).

میگویند که مصحف مانی به نگارها و نقوش رنگارنگ آراسته بوده و مانویان کتابهای خود را می آراستند و نیکو و زیبا می ساختند پیکره ها و نقش و نگارها نزد چینیان مانوی گونه ای عبادت و نیایش به شمار می آمد و آن را سبب نزدیکی به خداوند میدانسته اند . در تورفان تارم ترکستان چین پاره هایی از نوشته ها و تصاویر مانوی پیدا کرده اند.^۲

۲ - ابن مقفع در دیباچه کلیله و دمنه (باب عرض الکتاب) می نویسد (ص ۷۸ چاپ ۱۸۹۶ بیروت) که خیال و اندیشه جانوران را در آن با گونه گون رنگ آمیزی نشان میدهد تا دل پسند پادشاهان گردد و آنان بیشتر بکوشند که خود را با دیدن آن پیکره های رنگین شاد سازند ، و یا اینکه فرمانروایان و بازاریان و توده مردم آن را بخواهند و بخوانند، و بیشتر از آن نسخه برداری شود ، و با گذشت زمان از میان نرود ، و از این راه مصور و پیگرنگار و ناسخ و نویسنده بهره مند گردند و به نوایی برسند .

۳ - طبری (۳: ۱۳۰۹) در داستان افشین اسروشنه ای می نویسد که محمد بن عبدالملک زیات در هنگام بازجویی بدو گفته است که این چه کتابی است نزد تو که آن را بازر و گوهر دیبا بیاراستی با اینکه در آن سخنانی کفرآمیز نوشته شده است؟ او پاسخ داد که آن از پدرم به من رسیده و در آن ادب و آیین ایرانی است و اگر هم کفری در آن باشد من از ادب آن بهره می برم و جز آن را به کنار می گذارم و بدان نمی نگرم من آن را آراسته و با زیور یافتن و نیازی نبود که زینت و زیور را از آن بردارم، و آن را آن گونه که بود گذاردم ، مانند کتاب کلیله و دمنه ، و کتاب مزدک^۳

۲ - مانی و دین او ص ۳ نیز ۸۴ و ۲۳۹ و ۲۴۶ به نقل از جاحظ در الحيوان و مروزی در طبایع الحيوان و سمعانی در الانساب . ابن هندو درباره چین و نگارارنگ سبیتی دارد که در تاریخ طبرستان ابن اسفندیار (۱۲۶: ۱) می بینیم .

۳ - در متن طبری چاپ دخویه «مزدك» و در حاشیه «مروتك» آمده است ولی استاد مینوی (مجله ادبیات

که در خانه توهست. گمان ندادم که آنها کسی را از مسلمانی به کفر بکشاند. این سخن گویا برساند که دو کتاب کلیل و دمنه و مزدک آراسته و نگارین بوده است.

۴ - در مقدمه کهن شاهنامه ابومنصوری که در محرم ۳۴۶ ساخته شده است درباره کلیل و دمنه سروده رودکی گویا آمده است که: چینیان تصاویر اندرو افزودند تا هر کسی را خوش آید دیدن و خواندن آن (فردوسی و شاهنامه او ص ۲۶۴ و ۳۱۵).

۵ - مسعودی در گذشته ۳۴۵-۶ در التنبیه و الاشراف (ص ۹۲ چاپ بغداد) چنین می‌نویسد:

در شهر استخر فارس در سال ۳۰۳ در خانه یکی از گرانمایگان ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در آن دانشهای بسیاری از مردم ایران و سرگذشت پادشاهان و سیاستهای آنان آمده بود که در کتابهای دیگر آنان مانند خدای نامه و آیین نامه و گاهنامه و جز اینها ندیدم. در آن تصویر پادشاهان ساسانی ایران دیده میشود: ۲۷ پادشاه، ۲۵ مرد و ۲ زن، پیکره هریک از آنها در آن روز که مرده‌اند پیر یا جوان با چهره او و زیور و تاج و رستگاه موی ریش او و گونه او چنین پیکره و صورت را هنگام مرگ آنها بهمان حال میکشیدند و در گنجینه‌ای می‌نهادند تا پسینان آنها را فراموش نکنند. این پیکره‌ها برای نشان دادن حال جنگ‌ایستاده و هنگام فرمان‌روایی نشسته کشیده میشده است. سرگذشت نزدیکان آن پادشاهان و حوادث روزگار آنان هم در آن کتاب بوده است.

تاریخ این کتاب چنانکه در گنجینه پادشاهان یافته‌اند این بود که آن را در ۱۵ ج ۱۱۳/۲ برای هشام پسر عبدالملک (۱۰۵-۱۲۵) از فارسی به عربی درآورده‌اند. ۶ - حمزه اصفهانی در گذشته نزدیک ۳۶۰ در سنی ملوک الارض (ص ۴۴ تا ۴۶) از «کتاب صور ملوک بنی ساسان» یاد میکند و «شعار» پادشاهان ساسانی را از آن می‌آورد. این همان است که مسعودی از آن وصف میکند. در مجمل التواریخ

→

مشهد ۲۸: ۷۳۴) می‌نویسد که در عبارت حمزه اصفهانی باید «ملوک» خواند. پس شاید هم این هم «ملوک» باشد.

والقصص (ص ۳۳ و ۳۷) هم از حمزه بهره‌برده شده و چگونگی پوشاک و وضع آن پادشاهان در آن آمده و از آن دفتر بنام «کتاب صورملوک بنی‌ساسان» یادگشته است
 ۷ - در مجمل التواریخ و القصص (ص ۴۷) به نقل از کتاب الاصفهان حمزه اصفهانی از سنگهای ساختمان کیکاوس که در آنها پیکره‌خوگ دیده میشود یاد می‌گردد.
 ۸ - مقدسی درالبدء و التاریخ ساخته ۳۵۵ (۳: ۱۳۸ و ۱۷۳) از شاه‌نامه منظوم آراسته مسعودی مروزی سه‌بیتی آورده و گفته اینها را آوردم چونکه ایرانیان آنرا بزرگ میدارند و در آن تصویر میکنند و آن را تاریخ خویش می‌پندارند (نیز نشر و نظم نفیسی ص ۱۹ و فردوسی و شاه‌نامه او ص ۲۹۸).

۹ - ابن ندیم درالفهرست (ص ۳۱۴) چاپ فلوجل و ص ۳۷۶ چاپ تهران) از میان کتابهایی که درباره فارسی و هندی و رومی و عربی نوشته شده است از الالفیه الصغیر و الالفیه الکبیر یاد کرده ولی نگفته است که آیا در آن تصویر و نقشی بوده است یا نه.

۱۰ - در تاریخ بیهقی (ص ۱۴۵ و ۱۴۶ و ۱۴۸ چاپ فیاض) آمده است امیرمسعود غزنوی در جوانی دستور داده بود که در کوشک باغ عدنانی او درهرات از بام تا به پای زمین صورتهای «الفیه» بکشند که در آنها گونه‌گونه گردآمدن مردان با زنان آنها همه برهنه دیده شود چنانکه همه آن کتاب از صورت و حکایت و سخن در آنجا نقش شده باشد و بیرون این، صورتهایی فراخور آن صورتهای نگاشته اند.

۱۱ - حکیم ازرقی هروی سراینده وراق درگذشته پیش از ۱۱۵۰ هجری قمری شاه فرمان‌روای هرات خواهرزاده طغرل سلجوقی الفیه و شلفیه سروده و فرموده است که آن را به خطی پاکیزه نوشتند و مصور کردند تاوی در آن کتاب و تصویر و اشکال آن بنگرد و از بیماری سستی باه برهد.

(چلبی در کشف‌الظنون - تعلیقات چهار مقاله ص ۲۱۹ و ۲۲۲ - تذکره دولت

شاه ۸۲ - لباب الالباب عوفی ۳۱۰).

در کتابخانه شاهنشاهی ایران مرقع تصویرات الفیه و شلفیه ایرانی است

(شماره ۱۵۳۷ نیم‌ورقی نیز ۱۰۰۵۲ چاپی الفیه فرنگی):

سه نسخه خطی (ایرانی) شماره ۱۶۵۹ و ۱۶۶۱ و ۱۶۶۲ یکی چاپی فرنگی شماره ۱۶۶۰ (مرقعات آتابای ص ۳۸۸).

۱۲ - در غرر السیر ابومنصور حسین بن محمد مرغنی ثعالبی یاد می‌شود از: **هفت‌خان** یارفتن اسفندیار به ترکستان که دنباله داستان رستم است و در میان مردم مشهور است و تصاویر آن در دفترها و ساختمان‌ها (الصحف والابنية) بسیار است (ص ۳۰۲).

نیز از تصویر و پیکره تهمورث سوار بر اهریمن (شیطان) که در نامه‌ها و دفترها و کاخها و آب انبارها (مصانع) ایرانی دیده می‌شود (ص ۴۱۴).
همچنین از کتابهای زردشت که به آب زر نوشته‌اند و اسکندر برخی از آنها را سوزانده و آنچه مانده بود اردشیر بابکان آنها را دوباره گردآورده و نگاه‌بداشت (ص ۴۸۵). نیز جام خسروانی بایکره شاپور که در دست یکی از همنشینان قیصر روم بوده و او آن را به وی نشان داده بود و قیصر بادیدن آن شاپور را که ناشناخته در مهمانی او بوده است شناخته است (ص ۵۲۳).

۱۳ - در جامع التواریخ رشیدی وزبده التواریخ کاشانی در بخش تاریخ فاطمیان (ص ۲، ۳۵، هردو چاپ نگارنده) آمده است که داعیان به عبدالله بن اسماعیل گفته بودند تا به مصر نزد ابوعبدالله صوفی شیعی مشرقی (۲۹۰ - ۲۹۸) برود. این بود که مکتفی عباسی (۲۸۹-۲۹۵) پیش عیسی نوشهری فرمانروای مصر فرستاد که: «هر که را به این صورت بینی او را گرفته به اینجا فرست».

۱۴ - در چهار مقاله نظامی عروضی (ص ۱۲۰) در داستان محمود غزنوی و ابن سینا و ابوسهل مسیحی آمده است که ابونصر عراق نقاش بود و محمود بفرمود تا صورت ابوعلی بر کاغذ نگاشت و نقاشان را بخواند تا بر آن مثال چهل صورت نگاشتند.

ابونصر عراق باید همان ابونصر منصور بن علی بن عراق گیلانی خوارزمی استاد بیرونی و همزمان ابن سینا و کشته به دستور محمود ترك غزنوی در ۴۰۸ باشد.
(ریاضی‌دانان ایرانی قربانی ص ۲۲۱).

۱۵ - درسرگذشت ادیب صابر ترمذی نوشته اند که او را سنجر سلجوقی (۵۱۱ - ۵۵۲) برای جاسوسی به خوارزم نزد اتسزخوارزم شاه (۴۲۱-۵۵۱) فرستاده بود، اتسز یک تن فدایی رامی خواست به دربار سنجر بفرستد که او را در روزآدینه زخم زند و بکشد. ادیب صابر پیکره او را چنانکه بود برکاغذی کشید و به مرو فرستاد. او را یافته و سیاست کردند. اتسز این را دانست و ادیب صابر را دست و پا بسته در آموی انداخت و این در سال ۵۴۶ رخ داده است (تذکره شعراء دولت شاه ۱۰۴ - ذریعه ۹: ۵۷۲).

۱۶ - ابوبکر نجم الدین محمد بن علی بن سلیمان بن محمد بن احمد بن حسین بن همت راوندی مؤلف راحة الصدور در ۵۹۹ که مدرسه ها رفته و فقه و خلاف خوانده از مکتب ادب و تحصیل لغت عرب فارغ گشته و تازی و پارسی و شعرها فرا گرفته به خط و تذهیب و جلد مصحف آشنا بوده است خود شاعر بود و آشنای به شطرنج و نرد و شکار و تیراندازی و شراب خواری خط و رقم هندسی و جمل و غالب و مغلوب، و از آنها در این کتاب آورده است (ص ۱۴ و ۳۹ و ۴۳۷).

او در سبب تألیف کتاب خود راحة الصدور می نویسد (۵۷) که در ۵۸۰ رکن الدین ابوطالب طفرل پسر ارسلان (۵۷۱ - ۵۹۰) مجموعه ای خواست از اشعار دایی من ابوالفضل احمد بن محمد بن علی راوندی که خوش نویس هم بوده است (ص ۳۹) آن نوشته و جمال نقاش اصفهانی پیکره هر شاعری را می کشید و در دنبال آن سخنانی چند خنده آور یا داستانی (مضحک) می نوشتند و صورت آن داستان و حکایت را رقم می زدند و آن پادشاه بدان مجلس می آراست و خودش نیز از طبع لطیف خود داستانی چند خنده انگیز ساخته بود و آنها را «غیبی» می خواند و برخی از آنچه را شنیده بود «جیبی».

او باز می نویسد که موبد گبران صورت نوشیروان دادگر را به مأمون نشان داده بود و او در آن روی دید چوماه چهره تازه و انگشتی از یاقوت سرخ در انگشت داشت که بر آن نوشته بود: «به مه نه مه به» (ص ۷۱).

جمال الدین محمد بن عبدالرزاق اصفهانی در گذشته ۵۸۸ در همانجا، شاعر

زرگر خوشنویس نقاش که خود را در شعرها بدین دو صفت خوانده و زرگر و نقش‌بند و صورت نگار نامیده و اصطلاحات این دو هنر را آورده است.

در راحة الصدور (ص ۳۳) از او بنام جمال‌الدین محمد بن عبدالرزاق اصفهانی رحمه الله یاد شده است. (هنر و مردم) ۷۱: ۷-۱۳.

او گویا همین جمال نقاش اصفهانی باشد.

۱۷ - در تاریخ طبرستان ابن اسفندیار (۲: ۱۲۲ و ۱۲۳) آمده است که: حسام‌الدوله اردشیر پسر حسن باوندی (۵۶۷ - ۶۰۲) چهار صفه و تاب‌خانه سه‌دله بام‌بربام بر سرزمین باغ قصر خود در اترابن ساخته که «ده‌من زرطلای بر صورت‌های آن سرای به قلم شرح داده بود» و بر آن چهار صفه و تاب‌خانه «صفت‌کین افراسیاب از اول تا به آخر به طلی نقش کرده بود» (سیمرغ ۲: ۲۲۰).

۱۸ - می‌گویند **محمود غزنوی** بفرمود که در پهلوی کاخ‌شاهی نگارخانه‌ای بسازند تا او بتواند شاه‌نامه را بسراید در آن نگارخانه پیکره‌های افزارهای جنگی و پهلوانان و جانوران و پیکره‌های پادشاهان ایران و توران و دیگر بزرگان با افزارهای جنگی در چهارسوی دیوار آن مصور نمودند.

(اقبال در مقاله خود ش ۸۶۶۴ دانشگاه ص ۵-۹ از مجالس المؤمنین شوشتری - سیمرغ ۲: ۲۳).

۱۹ - بیهقی در تتمه صوان الحکمة (ص ۱۰۶) چاپ دمشق بنام تاریخ حکماء الاسلام - ص ۹۹ چاپ لاهور) در سرگذشت حکیم ابوالفتح کوشک می‌نویسد: رأیت کتبه فی خزانه السلطان الاعظم سنجر وکان الساطان مشغولاً بکتبه بسبب حسن اعتقاده فیه.

در ترجمه آن در درة الاخبار و لمعة الانوار از ناصرالدین منشی یزدی (ص ۶۳ چاپ تهران) آمده است: «اکثر کتب او در خزانه سلطان [سنجر] بود و سلطان را به مطالعه کتب او شفقی عظیم بودی».

در تاریخ طبرستان ابن اسفندیار (۲: ۷۲) آمده است که: «سلطان [سنجر] آنجا بماند و قراچه را چنانکه در سنجرنامه است بفرمود کشت».

پس سنجر را کتابخانه‌ای بود و در سرگذشت او سنجرنامه‌ای هم ساختند که گویا به نظم بوده و شاید هم مصور.

در همان تاریخ طبرستان (۹۰:۲) آمده است: «چون سلطان سنجر را حشم غز بشکستند و بگرفتند چنانکه خاص و عام را معلوم است و شکل آن مصاف هنوز بر کاغذ نوشته و دایره کشیده می‌دارند و دیگران کیفیت آن نبشته‌اند».

اقبال در مقاله خود (ش ۸۶۶۴ دانشگاه ص ۵-۹- سیمرغ ۲۶:۲) این بند را از نسخه کامل خود مورخ ۷۹۸/۱۴ از تاریخ ابن اسفندیار که اکنون در دست نیست آورده و گفته که: «این شکلهای ظاهراً از سنجرنامه‌هایی بوده است که در شرح اعمال جنگی سنجر ساخته بوده‌اند و یکی از آنها را امیرالشعراء محمد بن عبدالملك معزی نیشابوری منظوم کرده بود».

قزوینی در یادداشتها (۵: ۱۶۲) هم می‌نویسد که در تاریخ طبرستان نسخه اقبال (۲: ۳۲ و ۵۱) از سنجرنامه یاد شده است.

در تاریخ بیهق (۲۷۱ و ۳۲۲ و ۵۵۰) چنین چیزی ندیده‌ام. در تاریخ رویان آمای (ص ۱۲۹) و تاریخ طبرستان مرعشی (ص ۶۰ و ۲۴۳) از یورش غزها یاد شده ولی از «شکل مصاف بر کاغذ» یادی نیست.

۲۰ - ابوالحسن علی بن محمد منجیک ترمذی (نیمه سده ۵) شاعر شیوا و بدله‌گوی هجوسرای موسیقار چنگ‌زن از درباریان خاندان چغانیان و سیستانیان و غزنویان در شعر خود:

به شاه‌نامه بر از هیبت تو نقش‌کنند ز شاه‌نامه به میدان رود به جنگ فراز
زهیبت تو عدو نقش شاه‌نامه شود کزو نه مرد بکار آید و نه برگ و نه ساز
به نقش نسخه‌های شاه اشارت کرده است.

(نظم و نثر نفیسی ۳۷ - لباب‌الالباب عوفی ۲۵۲ و ۶۵۰ و ۷۸۳ تا ۷۸۵)
- مجمع‌الفصحاء ۱: ۱۳۱ - اقبال در مقاله نقش و تصویر در ۸۶۶۴ دانشگاه ص ۵-۹- سیمرغ ۲: ۲۵).

۲۱ - ابن الطقطقی می‌نویسد (ص ۱۷۷ چاپ ۱۳۴۰ مصر): «جلس [المنتصر]

علی بساط لم یرالناس مثله و علیه کتابه عجیبه بالفارسیه» در تجارب السلف (ص ۱۸۲) در سرگذشت منتصر عباسی (۲۴۷ - ۲۴۸) آمده است که در این گسترده‌ی سرانجام زشت شیرویه کشنده پدرش خسرو پرویز نقش شده بود و منتصر بر روی آن نشست و بفرمود که نوشته فارسی آن را برای وی ترجمه کنند و ازان خوشش نیامده است چه او هم پدر خویش را کشته بوده است. در غرر السیر ثعالبی (ص ۷۳۰) از این گسترده‌ی یادی نگشته ولی در آن آمده است که این دوتن همانند بوده‌اند.

بسیاری از مرقعات ما در کشور ترك عثمانی نگاهداری میشود، در این زمینه زکی ولیدی طوغان Zeki Velidi Togan در مقاله‌ی خرد درباره‌ی نقاشی‌های کتابخانه‌های استانبول On the Miniatures in Istanbul Libraries چاپ ۱۹۳۶ استانبول میگوید که: شماره‌ی این مرقعه‌ها و آلبومهای خط و نقش به‌جز آنچه‌که در موزه هنر ترکی و اسلامی دانشگاه استانبول است از میان چهارصد اثر مصور به‌چهل می‌رسد.

طوغان رویهم چهل و دو مرقع رادیده است شماره‌های آنها در موزه طوقیوسرای از ۲۱۳۷ تا ۲۱۷۲ (۳۶ تا) و از ۲۱۵۲ تا ۲۱۵۴ (سه تا) است که میشود چهل مجلد. دوتای دیگر که او دیده است از موزه هنر ترکی و اسلامی است. برخی از این مرقعات در هرات و هند برای تیموریان و در بخارا برای خانهای اوزبك و برای خانهای آق قویونلو و صفویان در ایران آماده و تجلید شده، سپس به سلطانهای عثمانی هدیه شده یا آنان را از آذربایجان ایران به یغما برده‌اند (طوغان ۷ و ۵۱). شاید هم بسیاری از آثار هرات هنگامی بدست آمده باشد که فرمان‌روای اخیر خاندان تیموری بدیع‌الزمان میرزا در تبریز به سلطان سلیم پیوسته و با او به استانبول آمده است. نگریستن و بررسی نمونه‌های خط به‌درستی نشان میدهد که در کاخ عثمانیان ترتیب برگهای مرقعات آشفته شده ولی نقش و قطعه خط چسبیده به صفحات تکان نخورده و از این روی برای دانشمندان بعدی میسر شده که تاریخهای قطعات بی‌امضاء و نقشهای بی‌تاریخ را به دقت معین سازند.

یادداشت‌های عثمانیان ترك (مانند سلطان احمدیکم یا سوم در مرقع یعقوب بیک

آق قویونلو ش H2135 برگه ۸۷پ) بسیار کم و در برگهای اصلی مجلدات نوشته شده است .

آثار اروپایی هم در آلبومها می‌بینیم که گویا از دوران هرات و تبریز باشد. چون شاید دیدار کنندگانی مانند لودو ویکووارتمای ایتالیائی Ludovico Varthema که در روزگار اخیر تیموریان به هرات رفته بود و نیز غربیانی که در زمان اوزون‌حسن به تبریز رفته بودند نمونه‌هایی از آثار هنری غربی را با خود بدانجاها برده باشند. علی شیرنوی از خصایص آثار هنری فرنگی در محبوب القلوب خود وجامی از جامه‌های فرنگی، شیشه فرنگی، چشم فرنگی یاد میکنند. گذشته از J. Barbaro باربارو و کنتارینی A. Contarini که تبریز را زمان آق قویونلو دیده‌اند دیگران هم مانند Bratianu برای مطالعه روابط بازرگانی غربیان به ویژه ژنوی‌ها با نواحی دریای سیاه به شرق رفته بودند .

پس از این اشارات تاریخی^۴ از چندین مرقع سخن میداریم که به دستور فرمان‌روایان و گرانمایگان تهیه شده است تا زمینه‌ای برای تاریخ مرقع‌سازی باشد. همین مرقعات است که گذشته از نقلها و روایتها و رساله‌های روشن‌کننده تاریخ نقش و تصویر در میان مردم ایران سندهای زنده و گویای هنرمندان در آن فراهم آمده است. چه بسا نکته‌ها است که در کتابهای تاریخی و روایات نیست و در این قطعه‌های خط و تصویر یافت میشود. اگر ما روزی آنچه در مانند این سندها است فهرست کنیم و آنچه هم در اندرون کتابها است یادداشت نماییم و آنها را بروشی علمی مرتب نماییم شاید بتوانیم با کمک آنچه در کتابهای تاریخی می‌یابیم در تطور هنر نقش‌ونگار کتابی درست و روشن و مستدل بنویسیم.

۱ - گویا کهن‌ترین مرقع مجموعه شعر و داستان یا مرقع سلطان رکن‌الدین

۴ - عبدالستار حلوجی در گفتار خود «الكتاب العربی المخطوط فی نشأته و تطوره الى آخر القرن الرابع الهجرى (مجلة معهد المخطوطات العربیة ۱۲) از برخی از این اشارات یاد کرده و گفته که کتابهای جغرافیایی عربی (و فارسی) مانند احسن التقاسیم تصویرهای رنگی داشته و کتابهای ریاضی و طبیعی (حشایش و نباتات) نیز مصور بوده است .

ابوطالب طفرل پسر ارسلان سلجوقی (۵۷۱-۵۹۰) خواهد بود که در سال ۵۸۰ ابوالفضل احمد راوندی و جمال نقاش اصفهانی برای او ساخته‌اند و در آن پیکره‌های سرایندگانِ مجالس و تصویر داستانها آمده بود (راحة الصدور ۵۷).

۲- از این مرقعات مجموعه دارای شاهنامه و لغت فرس است، نوشته منصور بن محمد بن ورقه بن عمر بن بختیار بهبهانی از کوه‌گیلویه فارس در محرم ۸۱۱ که باید در شیراز نوشته شده باشد؛ پانچ‌گنج نظامی نوشته لطف‌الله بن یحیی بن محمد تبریزی. در سومی آن دوازده نقش و تصویر است که در یازده‌تای آنها از اندیشه خورنه مزدایی بندهشن الهام گرفته شده و از این روی بی‌ماند است. این نقشها نمایاننده منظره روستایی است بی‌پیکره انسان، دوازدهمین آنها منظره شکار است که سپس بدانها افزوده‌اند. رویم ۳۵ نقش در آن هست.

این مجموعه در موزه هنر ترکی و اسلامی استانبول است و چنانکه در نقش‌های ایرانی بازیل‌گری (ص ۶۸ و ۶۹) و نقش تیموری اسچو کین (ص ۵۷ و ۹۳) آمده است شماره آن ۱۹۵۰ (گری) یا ۱۵۶۱ (اسچو کین) است.

همین لطف‌الله بن یحیی (محبی) بن محمد تبریزی در ۷۹۶ در شیراز شاهنامه‌ای نوشته است که ۶۷ پیکره رنگین در آن هست و نسخه آن در قاهره است (فهرست فارسیهای قاهره از طرازی ۱: ۱۲۷ و فهرست نقاشیهای قاهره از او ص ۶) و فیلم آن را دانشگاه تهران دارد (فهرست فیلمها ۱: ۱۲۷-منزوی ۲۹۳۶).

در فهرست قرطای (ش ۳۴۸) آمده که شماره این نسخه H1510 ست و بخش یکم آن (شاهنامه و لغت فرس) در ۵ ذح ۹۰۳ و بخش دوم آن (پنج‌گنج) در رجب ۹۰۶ نوشته شده است. گویا اشتباهی در این فهرست رخ داده است و یا اینکه این نسخه از روی نسخه ۸۰۱ نوشته شده است.

طوغان (ص ۲۴) می‌نویسد که این شاهنامه H1510 نسخه با ارزشی است و لطف‌الله تبریزی در ۷۰۶ در شیراز آن را برای امیر حسین گورکانی جلایری از گرانمایگان ایلخانی روزگار اولجایتو و ابوسعید نوشته است.

اسچو کین در مقاله‌اش در مجله سوریا ش ۴۲ سال ۱۹۶۵ جزو ۱ و ۲ از

هردو نسخه بحث کرده است و از سخنان او هم مطلب روشن نمیشود او یکی را مورخ ۸۰۱ و دومی را مورخ ۹۰۶ می‌نویسد .

۳ - جنگ سلطان مفیث‌الدین یا غیاث‌الدین احمد بغدادی پسر اویس جلایر خداوند بغداد و آذربایجان و کشته در ۸۰۸ که بزبانهای فارسی و عربی شعر می‌سروده و هنرمند و هنرپرور بوده و بی‌مانند در تصویر و تذهیب و خاتم بندی و قواسی و سهامی و جزاینها ، و شاگردانی بسیار داشته است. او به شش قلم می‌نوشته و در موسیقی و ادوار صاحب فن بوده و عبدالقادر مراغی شاگرد وی بوده و ملازمت او می‌کرده است. تصانیف و سرودهای او چندی میان مطربان و مغنیان روایی داشته است .

دوست محمد هروی از این جنگ یاد کرده است. عبیدالله بن علی کاتب سلطانی در ۸۰۹ دیوان او را نوشته و نسخه آن در خزینه طوقپوسرای به شماره H909 هست .

فهرست قرطای ش ۶۵۲ و نسخه‌ای به شماره ۲۰۴۶ در موزه آثار اسلامی و ترکی استانبول نیز از آن نشان داده‌اند. همچنین در نسخه شماره ۳۹۲۴ ایاصوفیا. در مجمع الشعراء شماره ۵۳۰ سناهم شعر او هست (خوشنویسان بیانی ص ۱۹۸ و ۳۵۳ خوشنویسان و هنرمندان فکری سلجوقی ص ۱۳ - دولت‌شاه ص ۲۹۵ و ۳۴۱ - روضة السلاطین ص ۶۳ - یادداشتهای قزوینی ۷: ۲۲۷ - در عجایب المقدور فی اخبار تیمور ص ۴۳ و ۴۹ چاپ سنگی آمده که سلطان مفیث‌الدین احمد سننائی را تیمور شکنجه داده است).

در تحفه شاهی عبدالحسین نصیری طوسی نسخه SP1838 پاریس (عکس ۳۵۳۲ دانشگاه - ص ۵۱-۵۵) کتابت صدرالدین سلطان احمد جلایر درباره سفارش قاضی عمادالدین طوسی درع ۷۸۱/۱ دیده میشود .

محمد قزوینی گفتاری درباره حافظ و سلطان احمد جلایر دارد و فرمان سلطان احمد جلایر را هم نشر کرده است (یادگار ۱: ۱ ص ۷-۱۲ و ۱: ۴ ص ۲۵-۲۹).

۴ - جنگ جلال‌الدین اسکندر سلطان پسر عمر شیخ فرمان‌روای فارس از ۸۱۲

تا ۸۱۷ که رقیب شاه‌رخ بوده است .

او از میرسید شریف علی‌گرگانی (۷۴۰-۸۱۶) در ۸۱۵ از اصفهان چندین پرسش دینی و فلسفی کرده و پاسخ گرفته است (منزوی ۷۳۲).

از این جنگ دوبخش در دست هست یکی از آن گابنکیان در لیسبون گویا ساخته ۸۱۳ در شیراز از محمودبن مرتضی حسینی (اسچوکین ص. ۴۰).

دومی نسخه Add 27261 موزه بریتانیا نوشته ۸۱۳ و ۸۱۴ (ریو ۸۶۸) که پنج‌گنج نظامی و شاه‌نامه و شعرهای انوری و سوزنی و شفروه و عراقی و دیگران با قصیده قوام‌الدین ذوالفقار شیروانی و مختصر درهیئت غیاث‌الدین جمشیدکاشانی و مختصر در علم اقلیدس در آن هست (فهرست فیلمها ۱: ۴۰۱). آن را محمد حلوائی جلالی اسکندری و نصر کاتب در شیراز برای اسکندر سلطان نوشته‌اند.^۵ چهل‌ونه‌نقش و تصویر و چندین رنگ آمیزی دارد بازیرگری در نقاشی ایرانی (ص ۶۹-۷۹) هفت‌نقش این دو نسخه را آورده است.

نیز بنگرید به نقاشی تیموری اسچوکین (ص ۴۰ و ۴۱ ش ۱۴ و ۱۵) و نقاشی ایرانی در مجموعه‌های جزیره بریتانیا از روبینسن (ش ۱۳).

۵ - جنگ بای‌سنغرمیرزا فرزند شاه‌رخ (۸۰۲-۸۳۷) و برادر ابوالفتح ابراهیم سلطان فرمانروای فارس که خود خواننده و سازنده‌ای بی‌مانند و نقاش بوده و خوش‌نویس به شش قلم و سراینده به‌دوزبان فارسی و ترکی. در زبدۃ‌التواریخ حافظ ابرو (برگ ۴۵۰ ، نسخه شماره ۲ ب دانشکده ادبیات تهران) آمده

۵ - ص ۲۲۵ عکس دانشگاه پایان الهی‌نامه‌عطار تاریخ روز شنبه ۲۷ ج ۸۱۳/۱ نوشته محمد حلوائی دیده میشود.

در ص ۵۸۸ پایان اقبالیه نوشته محمد تاریخ/۱ ۸۱۴ آمده است.

در ص ۶۷۷ پایان‌مدخل منظوم تاریخ ۲۰ ج ۸۱۴/۲ را می‌بینیم .

در ص ۶۸۰ پایان دیوان حسن دهلوی نام‌محمدکاتب جلالی اسکندری خلداش سیحانه که نویسنده است آمده است.

در ص ۱۰۸۵ پایان روضة‌المنجمین آمده که آن‌درپایان ۲ ج ۸۱۴/۲ نوشته شده است .

است که شاه‌رخ درباغ سفید هرات کوشکی ساخته «بافنون‌آرایش و انواع تکاف و نمایش، عرصه حوالی آن از احجاریشم مفروش، و در دقت صنعت و حذاقت عمل تمائیل مصور و طاسمات منبت بر آن مثبت و منقوش».

داستان این جنگ بایسنفری را دوست محمدگواشانی در دیباچه مرقع بهرام میرزا چنین آورده است (بیانی ۱۹۸ و ۱۹۹):

بای سنفرمیرزا، استاد سیدی احمد نقاش و خواجه‌علی مصور و استاد قوام‌الدین مجلّد تبریزی را از تبریز آورده و فرموده که براسلوب جنگ سلطان احمد بغدادی و بهمان دستور و روش آن از قطع و مسطر و مواضع تصویرکتابی فراهم آورند و نوشتن آن را فریدالدین جعفر تبریزی برعهده گیرد و جلد آن را استاد قوام‌الدین مجلّد تبریزی که منبت‌کاری در جلد اختراع اوست درست کند و امیر خلیل که در آن روزگار بی‌مانند بوده است به تزیین و تصویر آن پردازد.

پیش از آنکه این جنگ به پایان برسد خود بای سنفر بمرد و پسرش علاءالدوله میرزا خواست آن را کامل سازد و همان‌گروه را در کتابخانه گردآورد و بنواخت و در همین هنگام غیاث‌الدین پیر احمد زرکوب را از تبریز بخواست و او به هرات آمد و به کتابخانه رسید و اوراق نقاشی را باقلم خود گرامی داشت و چند جای جنگ قلم‌گیری کرد و رنگ‌آمیزی نمود و ابرشستمان کرد و آن را به پایان رساند امیر خلیل همین‌که این را بدید دیگر دست از تصویر آن کشید.

این یکی باید همان باشد که شمس‌الدین محمد بن حسام‌هروی بای سنفری شاگرد معروف بغدادی در گذشته ۸۵۰ در هرات در آن به شش قلم خط نوشته است و نسخه آن در طوق‌پوسرای هست (H2153).

(خوش‌نویسان بیانی ۳۱۵ - فکری سلجوقی ۱۳ - مقاله اسپوکیان در مجله آسیائی ص ۱۳۸ - دولت‌شاه ۳۹۰ - مجالس النفایس ۱۲۵ و ۳۱۴ - روضه السلاطین ۳۲).

در سرگذشت بای سنفرمیرزا و حکیم فریدالدین جعفر تبریزی هروی زنده

میان ۸۱۶ و ۸۵۶ نوشته‌اند که در نگارخانه یاکتابخانه بایسنفر چهل‌تن خوشنویس و هنرمند با رهبری و سرپرستی جعفر تبریزی کار می‌کرده و به‌نویندگی و زرافشانی و مصوری و مذهبی و قطاعی و وصالی و مجلّدی و ازین‌گونه‌کارها می‌پرداخته‌اند و همه اینها به‌گفته کلمنت هوارت (ص ۲۰۹-۲۱۱) شاگرد میرعلی تبریزی واضح نستعلیق در گذشته ۸۵۰ یا پیرو روش او بوده‌اند و خود جعفر تبریزی هم شاگرد شاگرد او بوده است (بیانی ۴۴۱).

در مناقب هنروران (ص ۲۸) و کتاب کلمنت هوارت و خوش‌نویسان بیانی (۱۱۷) نام برخی از آنها آمده است و میتوان آنها را چنین برشمرد:

۱ - حافظ علی هروی پسر نورالدین غوریانی .

۲ - شمس‌الدین محمدنوایی کاشانی.

۳ - محمد بن سلطان محمد استرآبادی.

۴ - شوقی یزدی .

۵ - حافظ باباجان تربتی .

۶ - فیضی برادر او بنام فیض‌الله.

۷ - شهابی بلخی .

۸ - عبدالله قزوینی .

۹ - آیتی تبریزی .

۱۰ - نازکی مکتب‌دار.

۱۱ - ابراهیم شعار تبریزی .

۱۲ - ابراهیم تبریزی .

۱۳ - ابراهیم استرآبادی .

۱۴ - اسماعیل نجاتی هروی .

۱۵ - دوست محمدگواشانی .

۶ - بیانی ۱۱۷ - خط و خطاطان میرزا حبیب اصفهانی ۶۰ - تذکره خوش‌نویسان غلام محمد

هفت قلمی ۴۵ - تذکره دولت شاه ۳۹۰ .

- ۱۶ - محب‌علی نایی هروی .
- ۱۷ - خواجه محمود استرابادی .
- ۱۸ - ملاجان کاشی .
- ۱۹ - شیرعلی ممتنع تقلید .
- ۲۰ - محمدکاتبی تبریزی .
- ۲۱ - سیمی نیشابوری .
- ۲۲ - امیرشاهی سبزواری .
- ۲۳ - سیدجلال عضدیزدی .
- ۲۴ - خواجه محمود سبزواری .
- ۲۵ - یحیی سبک نیشابوری .
- ۲۶ - میرصنعی نیشابوری .
- ۲۷ - گویاهم میرحسین کلنگی که شاگرد میرعلی بوده است .
- ۲۸ - کمال‌الدین محمود رفیقی هروی که شاگرد جعفر تبریزی بوده است .
- ۲۹ - مظهرالدین اظهرتبریزی .
- ۳۰ - شیخ محمود زرین‌قلم خفی‌نویس^۷ .
- ۳۱ - دوست محمدگواشانی^۸ از کارکنان آن کتابخانه خود جعفر تبریزی را نام میبرد و از شهاب‌الدین عبدالله آشپز شاگرد جعفر تبریزی (نیز تربیت ۹۵) .
- ۳۲ - شرف‌گویا میرشرف‌الدین حسین‌سلطانی مشهدی زنده در ۸۷۸ و ۸۸۹ (بیانی ۱۵۶ و ۳۰۸) .

۷ - ش ۲۸ از فکری سلجوقی است (ص ۴۴) و ش ۲۹ و ۳۰ از دانشمندان آذربایجان (ص ۹۵) و فکری سلجوقی (ص ۷ و ۳۲) که از دوست محمدگرفته است، و ش ۲۹ و ۳۰ چنانکه تربیت نوشته است در حبیب‌السیرهم نام آنها آمده است .

۸ - بیانی ۱۹۴ و ۱۹۸ - فکری سلجوقی ۱۳ تا ۱۵ - طوغان ۶ و ۸، سرگذشت امیرخلیل‌سلطان شاعر و مربی شعرا و ظرفا و خوش‌طبعان در مجلس خود در مجالس النفایس ۱۲۵ و روضه‌السلطین ۲۹ هست .

۳۳ - استاد سیدی احمد نقاش .

۳۴ - خواجه علی مصور تبریزی .

۳۵ - استاد قوام‌الدین مجلّد تبریزی .

۳۶ - امیر (میرزا) خلیل‌الله هروی نقاش نوّه تیمور و پسر میران‌شاه.

۳۷ - خواجه غیاث‌الدین پیراحمد زرکوب .

گزارش جعفر بن علی تبریزی هروی بایسنغری در گذشته ۸۶۰ و ۸۶۲ رهبر و سرور کتابخانه بای سنغری درباره بیست‌وسه هنرمند نقاش هریک بنام و درباره بسیاری از گروه‌های دیگر از مذهبیان و مجلّدان و آرایندگان و کاشی‌کاران و رنگ‌کاران و کارهای سازندگی و نویسندگی و رنگ‌آمیزی و آرایش و تجلید و کنده‌کاری و قلم‌زنی و کشتی‌سازی آنها به خود او (بایسنغر) که نخستین آنها در فهرست امیر خلیل بوده و مسئول و عهده‌دار هنرمندان شاهنامه بایسنغری مولانا علی خواجه خوارزمی تبریزی نقاش مینیاتور و از میان نویسندگان جعفر بایسنغری .

همچنین درباره کارهای هنری کارکنان نگارخانه و کارهای هنری هنرمندان دستگاه جهان‌شاه میرزا قراقویونلو و پسرش پیربوداق و یعقوب‌بیک و رستم میرزا نوّه او و هنرمندیهای شیخ محمود و شیخ محمد هروی و شیخ بیک نقاش و محمد نقاش و درویش محمد نقاش و شرف‌الدین حسین و سلطان علی مشهدی و عبدالرحیم و عبدالکریم هردو خوارزمی پیروان روش بای سنغری و علی شیرنوازی. این گزارش در مرقع H2153 طوپقپوسرای (۹۸پ) آمده است.^۹

در این مرقع H2153 بنوشته طوغان هم يك گزارشى است درباره هنرهایی که زمان پیربوداق قراقویونلو هنگام فرمانروایی او در یزد انجام یافته است و هم آگهی دیگری در آن از یعقوب بیک است که هنرایاخوانی باکارهای احمد موسی نقاش و احمدیالچین نقاش و دولت‌یار نقاش در آن نشان داده شده است. از يك نقاشی بنام خطائی هم در گزارش جعفر بایسنغری به نگارخانه بایسنغر میرزا و وقف‌نامه ربع رشیدی (ص ۱۶۲) یاد شده است. مینیاتورهایی که نام او را دارد در این آلبوم

۹ - طوغان ۴ و ۹ و ۱۳ و ۱۴ و ۱۷ - بیانی‌ش ۱۸۱ - گفتار کمال‌اوزگین در مجله صنعت تاریخی

۶ - گلستان هنر ۲۵ و ۵۷ و ۷۲ - هنر و مردم ۴۲:۱۷۵ .

آمده و گویا ازان نقاش‌های چینی‌باشد که در تبریز در دوره‌های مختلف بوده‌اند. این مرقع که طوغان آن را جنگ یعقوبی خوانده است همتای آلبوم H ۲۱۶ است که وی بنام جنگ یعقوبی دوم نامیده است. باید گفت که امیرخلیلی که نخستین بار از او در این گزارش یاد میشود شاهزاده تیموری است، و مولانا علی‌مصور و قوام‌الدین مجلد ترك تبریزی هستند. بایسنقر میرزا امیرخلیل و غیاث‌الدین نقاش تبریزی را واداشته است که يك مرقع بسازند از کارهای هنری آن روزگار برپایه و به‌روش کارهای هنری سلطان احمد جلایر. این مرقع طبق سنت هنری ایلخانی و جلایری آماده شده و به‌گفته طوغان زندگی ترکی در آن منعکس است و يك نظم ترکی آمیخته از لهجه غربی و شرقی میرعلی تبریزی در این مرقع آمده است. محمود مذهب از بهترین هنرمندان پیرامون حسین بایسنقر و علی شیرنواپی یکی از رنگ‌آمیزان ایرانی است، و او پس از تصرف هرات بدست صفویان نزد اوزبکان رفته و در بخارا زیسته است. بسیاری از کارهای هنری او در پاریس و در کتابخانه‌ها و موزه‌های استانبول هست. استاد محمد سیاه‌قلم که بسیاری از کارهای او از دوران تیموری و آق قویونلو بما رسیده است و استاد محمدجامی نقاش هردو از خوش‌نویسان سلطان حسین‌بای‌قرا بشمارند مانند محمود بخشی اویغور و حاجی محمد بخشی اویغور که این دوتا مانند خود علی‌شیرنواپی از میان بخشیان اویغور هرات برخاستند. ولی محمود مذهب بیشتر خود را محمود کاتب (بن‌نظام‌هروی) خوانده و کار او هم کار بخشی بوده که دیر اویغوریان باشد.

کلمه‌های «بك، بخشی، باورچی، بیتکچی» که برنامهای هنرمندان ایلخانی و تیموری و آق قویونلو و صفوی افزوده میشود نژاد آنها را میرساند. سیدمیرعلی تبریزی که در روزگار بابر در بسیاری از صدها الواح حمزه‌نامه نامش آمده همانکه نخست در زمان بایسنقر بخشی از آن در این مرقع‌گذارده شده است، و نیز فرخ‌بیک قلموق به‌غلط ترك خوانده شده‌اند؛ چه، هرچند آنها کارهای خود را در هند کرده‌اند ولی نمی‌توان آنها را هندی خواند زیرا آنها زندگی جفتایی داشته‌اند. يك نسخه منقوش عالی از یوسف و زلیخای جامی در مجموعه خصوصی فهمی‌بیلگ را می‌توان به‌میرزا علی تبریزی نسبت داد چون به‌کارهای دیگر او بسیار مانده است با اینکه امضای او را ندارد، و آن‌شان میدهد که نقاشی‌های این کتاب

فارسی کار نقاشی روزگار بابر است و زندگی ترکی را نشان می‌دهد. چنانکه بلینی Bellini با کار هنری نقاشی اندکی که در استانبول کرده است يك نقاش عثمانی به‌شمار نمی‌آید. بلی اگر نقاشان شیرازی در زمان تیمور به‌سمرقند آمده و ناگزیر خود را با محیط فرمانروا تطبیق داده باشند و آثار هنری به‌روش ترکی بیرون داده و آفریده باشند، می‌توان بدرستی آنها را در شمار هنرمندان آن روزگار و آن محیط آورد. و شیرازی بودن آنها ایرانی بودن کار هنری آنها را نمی‌رساند و با سودگی ممکن است که آنها را بگفته حافظ ترك شیرازی خواند و آنها خود شیفته زندگی ترکانه‌اند و بس و آن را در کارهای خود منعکس می‌کنند. چون در هنر نقاشی اسلامی چندین روش هست، پس دشوار است که آنها را به‌یقین به قومی نسبت داد. جزئیات توصیف و زمینه کار آنها در نسبت آنها به قومی بسیار اثر دارد. يك نقش که خلف عالی در ترجمه ترکی کتاب ایرانی سیف‌الملک رسم کند آنهم بروش ترکی و خود را سوار بر اسبی ترکی نشان دهد، خواه ناخواه اثر هنری او ترکی خواهد بود. همچنین اگر او بهرام‌گور ایرانی را بکشد باز هنر او ترکی است. افسوس که برخی از دانشمندان آسان می‌توانند آثار فاقد چنین تفصیلاتی را به‌هر ناحیه‌ای که کتابخانه آنها در آن واقع است نسبت دهند. آنها گاهی هم با آثاری که نشانه قومی معین دارند چنین می‌کنند ؛ چنانکه با آلبوم هنر ایرانی نشر یونسکو که روی کار نقاشان و خطاطان بایسنغری و بابری نهاده شده است چنین کردند، و بازیل‌گری و گدار این نکته را که شاه‌نامه بایسنغری که چهار ترك ميرزا خلیل، جعفر بای سنغری تبریزی و مولانا علی مصور (خواج‌احمد علی مصور تبریزی) و قوام‌الدین ترك تبریزی مجلد است، فراموش کردند و آن را شاه‌کار هنری ایرانی پنداشتند ، آنها را گرانمایگان جفتائی دیدند ولی هنرمند ایرانی خواندند ؛ چونکه این اثر را در کاخ گلستان تهران دیدند. این بی‌شک اگرچه درست نیست ولی نابخشودنی نیست چون کسی نمی‌تواند میان خواص شخصی و روش زندگی او فرق دهد. از این روی برخی از مورخان هنر هر چیزی را در قالب هنر اسلامی جمع می‌کنند .

این بود سخنان طوغان (ص ۶۴-۶۵) که اصرار دارد که این هنرمندیا را ترکی نشان دهد و آن هنرمندان را ترك بدانند با اینکه در آن روزگاران از ترك و هنر ترکی سخنی بمیان نمی‌آمد و همگان پرورده فرهنگ و هنر ایرانی بوده‌اند که در سرزمین

ایران شهر از رودهای دجله و فرات تا آمودریا و یری‌دریا گسترده‌بوده است و عربها و عثمانیها و اوزبکها هم از آن بهره‌می‌برده‌اند.

جنگ‌بای‌سنغری که امیر خلیل آن را درهرات برای او فراهم آورده است، شماره آن در طوپقپوسرای ۱۲۵۲ H است و در ۱۰۰ برگ به اندازه ۸۹×۵۱ دارای ۶۵۰ نقش و تصویر، و در سال ۹۱۰ آن را در مونیخ در نمایشگاه هنر نشان داده‌اند. «جنگ‌بای‌سنغر» که دوست محمد می‌گوید باید همین باشد و آن را «مرقعات بای‌سنغر» هم خوانده‌اند. قطعه‌های خط‌بای‌سنغر و برادرش میرزا ابراهیم بانام آنها در آن هست.

کار هنری غیاث‌الدین نقاش و علی مصور و میر علی تبریزی و قوام مجلد در آن هست به روش جلایری و ایلخانی با خط علی خواجه تبریزی خوارزمی و خواجه عبدالحی و هارپ نقاش و محمود شاه خیام تبریزی و پسرش محمد خیام و علی‌یزدی. تصویر و پیکره تیمور در خیمه‌گاه و چادر و لشگرش در خوارزم در آن گذارده شده و صفحاتی از جداول نسب‌خاندان تیمور به خط اویغوری که در «شعبه پنجگانه رشیدالدین» از زمان شاه‌رخ‌بدان افزوده شده است. بانمونه‌هایی از قطعه‌های روزگار مماليك یزد و چندین مینیاتور روزگار ایلخانی. بانقش و پیکره میدانهای جنگ و صحنه معراج پیامبر و کارهای خواجه غیاث‌الدین تبریزی و جعفر تبریزی و احمد رومی و معروف نقاش و پاینده درویش که همه از کارکنان آکادمی یانگارخانه بایسنغر بوده‌اند.

نیز پیکره خلیل‌میرزا نوه تیمور که سمرقند را پس از مرگش بگرفت، منظره محاصره سمرقند، منظره کشاورزی و سواره‌کاری و ماهی‌گیری، افسانه و قصه حمزه و داستان سلیمان بابلقیس رهبر پریان، ولی‌پیدانیست که نقش این افسانه‌ها از چه کتابی است.

در بالای نقش‌ها که با افسانه‌ها است به زبان فارسی نامهای خنکاس دیو و تاتل کشتی‌گیر و امضای «جلال» نقاش دیده می‌شود و شاید بنام امیر جلال‌کاشی باشد و پدر نقاشی که نام خود را نظامی پسر امیر جلال‌کاشی می‌نویسد.

(پایان نسخه H1548) گویا هم‌کاشی است از خاسان Khasan فرغانه، برخی

از امضاها عبارتند از: «کار خواجه قیاس‌الدین» که گویا از خواجه‌غیاث‌الدین تبریزی هنرمند برجسته روزگار تیمور و شاه‌رخ است و یکی از کسانی که شاه‌رخ به چین فرستاد، همانکه در هنگام بازگشت سفرنامه چین نوشته است. در اینجا «غیاث» یا «قیاس» نوشته‌اند و گویا از املای آن در خط اویغوری پیروی کرده‌اند. از نقشهای این آلبوم این نمونه‌های تاریخی را یاد می‌کنم: دفاع خلیل میرزا از سمرقند، جلوس تیمور، کارحاجی محمدخیام، نقش دربار تیمور، نقش يك شاهزاده بر پشت اسب گویا تیمور که می‌خواهد خوارزم را بگیرد، نقشی که با مقایسه نقشهای دیگر گفته شده که از الغیك است، چادر آراسته از روزگار تیمور.

این آلبوم و شماره‌های ۲۱۵۳ و ۲۱۶۰ منبع عمده‌ای است برای درک واقعی

فرهنگ آسیای مرکزی و آذربایجان زمان تیموریان با ارتباط به ایران و چین و ذوق هنری شایع میان طبقات تربیت شده پس از اینکه تمدن و ادب عربها و ایرانیها و ترکان و اویغورها را بخود جذب کردند. بهمین دلیل آلبومها توجه علما را بخود کشیده است، سلطان حمیددوبار آنها را فراهم آورده به دست صحاف داده است. در سی و چهار سال اخیر و به ویژه در ده سال فساد و خرابی در آنها آشکار شده است، برخی از امضاها و خطها که در ۱۹۲۸ خوانده می‌شده امروزه ناخواناست این امر در آلبومهای ۲۱۵۳ و ۲۱۶۰ و ۲۶۶۱ به ویژه درست است.

در شماره H2153 ۹۰ برگ است و به همان اندازه شماره H2152 است.

قطعه‌های آن برای تیموریان در سمرقند و هرات و برای ترکمانان و شاهزادگان قراقویونلو و آق‌قویونلو در تبریز و یزد و بغداد ساخته شده است.

کارهای هنری در آن: نقش و تصویر احمد موسی شاگرد پدر خود و همزمان ابوسعید خدا بنده ایاخانی (دوست محمد در خوش‌نویسان بیانی ص ۱۹۷) است، و عبدالله تبریزی نقاش روزگار تیموری، و درویش محمد نقاش، و شیخ یك با نامه شیخ محمود کاتب هروی پیر بودا قی رهبر و سرور کتابخانه او که شاگرد جعفر تبریزی بای‌سنفوری بوده و تا ۸۹۴ زنده بوده است.

خط او مورخ ۸۶۳ و ۸۶۴ و ۸۶۹ و ۸۷۱ و ۸۷۷ در شیراز و ساوه در آن هست. همچنین خط عبدالرحیم انیسی خوارزمی رستمی یعقوبی.

مرقع دیگر بای‌ستقر میرزا، مورخ ۸۲۳ نوشته محمود کاتب حسینی برای

کتابخانه او است، نسخه آن درموزه قیصر فریدریش است و بیست و هشت پیکره و تصویر در آن هست. ۱. کونل E. Kuhnelt در ۱۹۳۱ گفتاری درباره آن دارد. در نقاشی تیموری اسچو کین (ص ۱۲ و ۱۶ و ۴۲ و ۴۵ و ۹۳ و ۹۹ و ۱۱۴ و ۱۴۵) از آن و از این منبع یاد شده است.

جنگ دیگر بای سنقر از مجموعه برنسن Berenson در ای تاتی I. Tatt در فلرانس است که بازیل‌گری در نقاشی ایران (ص ۸۴-۸۶) از آن یاد کرده و یک تصویر از آن را آورده است (ص ۸۶).

۶ - **مجموعه** اشعار بنام مفیث‌الدین ابوالفتح ابراهیم سلطان بن شاه‌رخ (۸۱۲-۸۳۸) فرمانروای فارس و لرستان، و هنرمند و دانش‌دوست که نسخ و ثلث را خوب می‌نوشت و ظفرنامه شرف‌الدین علی بنام اوست (نفیسی ۷۹۰، گلستان هنر ۲۴). در منشآت قوام و شرف یزدی (۲/۲۵۷۶) دانشگاه دیباچه آن هست. شماره چهارم این مجموعه هم دیباچه سفینه غزلیات است شاید از همین شاه‌زاده یاد دیگری.

۷ - **جنگ امیرزاده** مظهرالدین ابوالقاسم سلطان اسماعیل پسر مفیث‌الدین ابوالفتح ابراهیم سلطان که دیباچه آن از صدرجهان خواجه رکن‌الدین مسعود صاعدی است و نام خود جنگ جامع‌البدايع مظفری است. این دیباچه در منشآت قوام و شرف یزدی هست (۲/۲۵۷۶) دانشگاه است. صدرجهان پسر رکن‌الدین ابوالعلا صاعد بن مسعود صدرجهان درگذشته ۶۲۶ از صاعدیان اصفهان است (نفیسی ۷۴۰) پس خود او هم از دانشمندان سده هفتم خواهد بود.

۸ - **مجموعه غزلیها و قصیده‌های ابن عماد تانزاری** و همام تبریزی. گویا نوشته جعفر بای سنقری تبریزی برای عبدالله سلطان (۸۳۸ - ۸۵۰ و ۸۵۴ - ۸۵۸) پسر ابراهیم سلطان پسر شاه‌رخ گورکانی به نستعلیق و خطوط خوش دیگر با خط او یغوری آراسته وزیرین باهشت سر لوح و سی‌ودو تصویر (فهرست دیوانهای گلستان از بیانی ص ۵۵۵ و از آتابای ص ۱۰۸۸).

۹ - **مرقع خواجه کمال‌الدین عبدالقادر** گوینده موسیقار مراغی آذربایجانی (۷۵۴-۸۳۸ به طاعون) که قوام‌الدین محمد یزدی در گذشته ۸۳۰ برادر شرف‌الدین

علی‌یزدی در گذشته ۸۵۸ دیباچه‌ای بر آن نوشته و در آن شرحی از موسیقی و نغمات داده است، رساله مانند نیست در منشآت او و برادرش^{۱۰}.

مراغی گذشته از موسیقی‌شناسی شاعر و منشی و خوشنویس هم بوده و از نزدیکان سلطان احمد جلایر سپس ندیم میرزا میران‌شاه سپس امیر تیمور (خط و خطاطان میرزا حبیب اصفهانی ۶۵ - حبیب‌السیر ۴: ۱۳).

در این دیباچه دراز (۴۴ ص) به نثر و نظم نخست ستایش خداوندست سپس صلوات بر پیامبر و سخنانی فلسفی و عرفانی و شرحی درباره خط و یاد اصطلاحاتی چند و شرحی درباره موسیقی و نغمه و تعریف آن؛ ولی هیچ اشارتی تاریخی ندارد.

۱۰ - **مرقع سلطان حسین میرزای بای‌قرا** (۸۶۳-۹۱۲) با خط حبیب‌الله بن محیی مشتهر به امیر شیخ ثانی کرمانی و عبدالله آشپز هروی در دهه یکم ۸۵۵/۲۶ در سمرقند. نسخه آن به نوشته بیانی (خوش‌نویسان ۳۲۲ و ۳۶۳) در خزانه اوقاف بغداد است.

از بای‌قرا در مجالس النفایس (۱۲۷ و ۳۱۶) و روضة السلاطین (۴۱) یاد شده است. دوغلات (ص ۱۶۹) می‌نویسد که: «مولانا محمود تذهیب از یاری بهتر کرده است و به‌غایت نازک کرده است دیباچه‌ای برای میرزا سلطان حسین تیار (بنیاد) کرده است و ناتمام مانده در آنجا هفت سال کرده است، چنان باریک ساخته است که در مفاصل

۱۰- هشت نسخه از آن می‌شناسم:

(۱) برلین ش 40142 Or (ش ۱۰۱۰ فهرست پرچ به نستعلیق در ۵۳ برگ).

(۲) نسخه کیمبریج که در فهرست برون (ص ۱۰۷) یاد شده است (فهرست فیلمهای دانشگاه ۲:

۲۸۳ فیلم ۲۹۲۹).

(۳) دانشگاه تهران شماره ۲/۲۵۷۶.

(۴) شماره ۳۱۶ سنا (فهرست ۱۵۷) (فهرست فیلمها ۲: ۱۳۷ ف. ۳۴۱)

(۵) شماره ۱۰۱۹ روان کوشکو در ۲۳۷ برگ ۱۵ اس نوشته ۸۶۷

(۶) شماره ۳۶۸۵ ملك (سده نهم) در ۸۱ برگ.

(۷) (فهرست فیلمها ۱: ۲۵۹ فیلم ۶۸۴ عکس ۱۸۳۲- نیز فهرست منزوی ۳۵۷۱ - فهرست قرطای ۶۷۶

بند رومی که شاید مقدار نیم نخود بوده باشد در آنجا يك ماهه زرد زر ساخته که پنجاه برگ اسلیمی شمرده شده است باشد که همه را گذارده دست‌بان کرده».

محمود مصور و خوشنویس هم بود و در روزگار میرعلی شیر میزیسته و تصویر او از وی در آستان رضوی هست گویا وی هروی است و در ۹۵۱ زنده بوده و جامی را هم دیده است.

(فکری ساجوقی ۱۰۴ - اسچو کین در نقش تیموری ۵۴ و ۵۸ و ۵۹ - بیانی ۸۹۴).

۱۱- مرقع **یاجنگ** غزل‌های دیوان‌های دوازده سراینده فارسی به خط نستعلیق میرشرف‌الدین حسین کاتب سلطانی مشهدی در ۸۷۳/۲ در شماخی شروان با سرلوح در دو صفحه و با هفت مجلس تصویر در متن، در کاغذ رنگارنگ آراسته، شماره Add 16561 موزه بریتانیا (فهرست ریو ۷۳۴).

این نویسنده از درباریان یعقوب آق‌قویونلو و یا پیربوداق قراقویونلو است. قطعه‌های خط او که برای یعقوب در ۸۸۹ و در تبریز نوشته است در مرقعات خزینه اوقاف استانبول دیده میشود. همچنین نامه که او شاید به همو نوشته باشد. (خوش‌نویسان بیانی ۱۵۶ - نقاشی تیموری اسچو کین ص ۶۱ و ۱۱۹).

۱۲- مرقع یعقوب پسراوزن حسن آق‌قویونلو (۸۸۴-۸۹۶) که در طوقیوسرای به شماره ۲۱۶ هست. مرقعی است بزرگ، در ۹۰ برگ است با ۹۶ تصویر با رنگ آمیزی و پیکره، خط‌کهن و نوهم در آن هست.

در آن آثار هنری روزگار بایسنفر و امیرعلی شیر و دودمان آق‌قویونلو که در هرات و تبریز فراهم آمده دیده می‌شود از هنرمندانی مانند امیرخلیل تیموری و حاجی محمد مشرجی (چلنگر) و شاه محمود خیام تبریزی رنگ‌ساز و خردک و شیخی‌بیک و دوست او محمد نقاش سیاه‌قلم (هر دو از درباریان فرمان‌روایان آق‌قویونلو و قره قویونلو) و درویش محمد هروی و عبدالباقی باکوبی و صنعة‌الله که همه نقاش بوده‌اند نیز کارهای مورخ هنرمندان ایلخانی: عبدالله شرف و سلطان احمد جلایر یا احمد ویسی و بیشتر از شیخی بیک و سیاه‌قلم محمد. اثر این دو هنرمند که بیشتر شکل جانوران در آن دیده می‌شود تا ساختمانها در این مرقع آمده ولی در مرقع شماره ۲۱۵۳ بهتر نشان داده شده است. در این دو از مناظر

قبچاق و اردوی زرین مایه گرفته شده است. درخوش‌نویسان بیانی (۳۸۷ و ۸۹۲) از این مرقع یاد شده و در روضة السلاطین (۶۵) سرگذشت یعقوب آمده است. طوغان (ص ۱۴-۱۶) و اسچو کین در مجله آسیایی (ص ۱۱۸-۱۳۲) از این مرقع و هنرمندان آن به تفصیل سخن داشته‌اند.

۱۳- **مرقع تنجینه یوسف بایندری** گویا برادر یعقوب آق قویونلو (۸۸۴-۸۹۶) و پدر الوند میرزا (۹۰۵-۹۰۶)، شماره H2154 در طوقیوسرای در آن کارهای هنری است به روش تیموری و صفوی با نقش و تصویر از علی‌کاتب برای شاهزاده‌ای ترکی و نقشی ساخته در سمرقند از شهاب‌الدین عبدالله مروارید هروی نقاش خوشنویس و از پسر میرعلی تبریزی معاصر الفیک. باشعری مورخ رمضان ۸۰۶ از محمد بن خواجه عبدالحی تبریزی هروی نقاش معاصر تیمور. باشعر جفتایی‌نوایی و سلطان‌علی مشهدی و شعر شاه‌محمود نیشابوری با نثری از عبدالرحیم خلوتی پسر شمس‌تبریزی و محمد مؤمن خوش‌نویس نقاش پسر همان عبدالله مروارید خوشنویس هروی (طوغان ۱۸).

۱۴- **مرقع امیرعلی شیرنوایی** (۸۴۴-۹۰۶) که دیباچه‌ای دارد گویا از شهاب‌الدین عبدالله مروارید بیانی کرمانی فرزند خواجه شمس‌الدین محمد کرمانی. مروارید که خود موسیقار بوده و ماهر در زدن قانون، و مصور و مذهب و منشی و هنرمند و سازنده افشان غبار و رنگ‌آمیز ابری کاغذ و در ۸۶۵ زاده و در ۹۲۲ تا ۹۳۲ درگذشته است. او نخست از درباریان حسین بایقرا و الفیک بوده و سرانجام از نزدیکان شاه اسماعیل صفوی شده و به دستور او به سرودن «تاریخ شاهی» پرداخته ولی آن را پایان نبرده است.

نوایی هم خود موسیقار ساز زن بوده و خوشنویس و مذهب و مصور و نقاش و شاعر و بیشتر نقاشان و طراحان و مهندسان را خود می‌آموخته و بسیاری از هنرمندان را برکشیده و پرورده است (خلاصه الاخبار میرخواند، مجلس ۱۳۵). او چون دیده بود که در کتابخانه «خزاین کتب» اثر بسیاری از نگاشته‌های هنروان آستان او گردآمده است بفرمود آنها را فراهم آورند و باهم بپیوندند و از آنها مرقعی بسازند تا پراکنده نگردد و از میان نرود و جویندگان نیز از آن بهره‌برند. گروهی از خوشنویسان و خط‌شناسان و هنرمندان بدین کار پرداختند و این را

آنچنانکه درخور و سزا بود بیاراستند، تاریخ آن ۸۹۷ است «پی‌مرفع جمع‌آمده ورقها».

بیانی در شرف‌نامه خود (برگه ۷۴ تا ۷۶ رص ۴۹ تا ۵۱ چاپ‌عکسی روئمر) زیر عنوان «انشاء مرفع میرعلی‌شیر» این دیباچه را آورده و باید از خود او باشد. مایل هروی در لغات و اصطلاحات فن کتاب‌سازی ص ۱۳۵ از این دیباچه یاد کرده است.

همو در مجله هنر و مردم (۱۴۳: ۳۲ تا ۷۴) همان دیباچه را آورده و مرقعی دارای شانزده پاره خط و تصویر باجلد معرق ترنج‌ولچکی‌دار را وصف کرده و گمان برده است که شاید از روزگار تیموری و جزئی از مرفع نوایی باشد. برای سرگذشت امیرعلی‌شیر بنگرید به: خلاصه الاخبار میرخواند در بیان آن، دیباچه ترجمه مجالس النفایس، خیابان فکری سلجوقی ۶۰، تذکره دولت‌شاه ۵۵۹، روضة السلاطین ۸۸، با برنامه چاپ‌سنگی ص ۱۰۹ - تذکره گمنام ص ۶۴۸. برای سرگذشت بیانی بنگرید به: حبیب‌السیر ۴: ۱۳ و ۲۵۵ و ۳۲۵، خلاصه الاخبار ش ۵۵۸۳ (پ ۳۳) دانشگاه (برادرش خواجه نظام‌الدین یحیی هم خوش‌نویس منشی است) تذکره دولت‌شاه ۵۸۲، مجالس النفایس ۱۰۶ و ۲۸۱، تحفه سامی ۱۲۰، با برنامه در مجله ارینتل کالج میگزین ص ۴۸ و ۱۷۰ و چاپ‌سنگی ص ۱۱۱، خوشنویسان بیانی ۳۵۰، فهرست ریو ۱۰۹۴.

شرف‌نامه را روئمر از روی نسخه ۸۷ دانشگاه استانبول نوشته ۹۵۸ عکسی با ترجمه آلمانی چاپ کرده است. از نسخه‌های شرف‌نامه یاد شده است در: نشریه ۵: ۱۴۳ و ۷: ۶۱۶، فهرست سنا ۲/ ۵۱۶ نیز نسخه ۱/ ۲۳۴۲۷ آنجا، فهرست لنینگراد A1022 نوشته ۱۰۱۲ (فهرست عمومی ۱۱۵ ش ۷۳۵) تاشکند ۱۰: ۵۰ ش ۶۷۹، بادلیان ۱۳۶۰، فهرست فلوگل (۱: ۲۶۰ ش ۲۸۰)، دانشگاه استانبول ش ۲۷۰ و ولی‌الدین در استانبول ش ۲۷۳۲، فهرست ایوانف ۲: ۱۱۶ ش ۱۳۰، فهرست منزوی ۲۱۱۰.

در خلاصه الاخبار میرخواند (ش ۲۴۹ مجلس برگ ۴۹۰ پ - ۴۹۳ پ) و در تذکره گمنام کتابخانه ملی شماره ۱۱۷۰ (۱۹۸۳). از هنرمندان کتابخانه «عالی حضرت خداوندی» امیرعلی شیرنوایی که در این مرفع کار کرده اند چنین یاد شده است:

از خوشنویسان

- ۱ - سلطان علی مشهدی.
- ۲ - خواجه حافظ محمد.
- ۳ - سلطان علی قاینی .
- ۴ - زین الدین محمود داماد استاد میرعلی.
- ۵ - سلطان علی سبز مشهدی .
- ۶ - سلطان محمد نور .
- ۷ - علاء الدین محمد .
- ۸ - سلطان محمد خندان .
- ۹ - هجرانی .
- ۱۰ - عدیمی .
- ۱۱ - عبدالحمید ترکی نویس .

از نقاشان و مهندسان و مذهبیان و کتابه‌نویسان

- ۱۲ - خواجه میرک مذهب مصور کتاب‌نویس که نوایی بدو عنایت داشته‌است.
- ۱۳ - حاجی محمد ذوفنون چینی‌ساز که صندوق ساعتی در کتابخانه اوساخت و کتابدار او بود سپس در ۹۰۴ نزد شاه‌زاده میرزا بدیع‌الزمان رفته است.
- ۱۴ - حافظ محمد اصفهانی که اوهم صندوق ساعتی ساخته با طاوسی که از آنجا نیز ساعات بدست می‌آمد. او گویا مؤلف نتیجه الدولة باشد (راهنمای کتاب ۵۱۳: ۱۶).
- ۱۵ - استاد بهزاد که روزگاری او را امیر پیرورد و درسایه او به‌طرفه‌کاری می‌پرداخت و سرانجام ملازم او شده و سپس هم‌نشین صاحب‌قران شده است .
درسایه امیرعلی شیر کارش بجایی کشید که همه از وی در شگفت شدند و او را باخواجه عبدالحی عراقی همانند میکرده‌اند خود امیر میگفت که: «قام بهزاد محکم‌تر و قلم مظفرنازک‌تر».
- ۱۶ - استاد قاسم علی چهره‌گشای شاگرد بهزاد که این هنر را در کتابخانه

امیرآموخت و از او فراگرفت و برکشیده او بود و سرآمد شد.

۱۷ - یاری مذهب محرر شیرازی هروی خراسانی که با سفارش امیرعلی شیر پرورده شده است. او بسیار استاد بوده و تحریر او از تذهیب او بهتر بوده است.^{۱۱}

۱۸ و ۱۹ - شاه مظفر پسر شاه منصور که هردو نازك قلم و مصور بوده و به روش بهزاد میرفته و از نزدیکان سلطان ابوسعید بشمار آمده و در کتابخانه او ارجی داشته‌اند. امیرعلی شیر آن دو را دیده و مشق کرده و از آنها گذرانیده است. شاه مظفر در بیست و چهار سالگی در گذشته و در همه عمرش هفت تصویر کشیده است.

۲۰ - مولانا ولی (تذکره گمنام که در اینجا افتادگی دارد و سرگذشت او در این نیست)، گویا مولانا ولی‌الله قلندر هروی استاد امیر روح‌الله میرك نقاش هروی کتابدار سلطان حسین میرزا و درگذشته ۹۱۲ است که خود مذهب و مصور و خوش‌نویس و کتیبه‌نویس بوده و در زمان حسین بایقرا و علی شیرنوی و استاد یاری میزیسته است (دوست محمد در فکری سلجوقی ۱۶ و دو غلات ۱۶۸ و ۱۶۹ - اسچو کین ص ۲۰ و ۲۷ تیموری).

۲۱ - حافظ قزاق (فراق) قانونی خوش‌آواز از ساززنانی که امیر آنها را نواخته

بود.

۲۲ - استاد سید احمد قیچك نواز.

۲۳ - استاد شاه‌قلی قیچك نواز.

۲۴ - استاد قل محمد مصنف، نوازنده عود و قیزو قیچك.

۲۵ - استاد حسین عودی خوش‌آواز.

۲۶ - برادرش استاد محمد قانونی.

۲۷ - استاد شیخی نای.

اینک پیش از آنکه از مرقعات روزگار صفوی یاد کنیم از کارکنان کتابخانه‌ها

یا نگارخانه‌های آن روزگار نام می‌بریم.

۱۱ - نیز بنگرید به: دو غلات ص ۱۹۶ - گلستان هنر ص ۱۳۳ و ۱۴۴ - عالم‌آرای عباسی

۱۷۷ - مجالس النفایس ۱۲۰ و ۲۹۹ و ۳۹ و ۱۱۲ جزو یاری حافظ و یاری وزیرزاده بلخی و یاری

استرابادی (مجالس ۳۹ و ۱۱۲ و ۴۶ و ۲۱۹ و ۳۹۰) هم هست.

کتابخانه شاه اسماعیل یکم

- ۱ - بهزاد .
- ۲ - سلطان محمد مصور استاد شاه تهماسب.
- ۳ - استاد درویش .
- ۴ - خلیفه محمد خیوه‌ای گویاهمان محمدبیک خلیفه الخلفائی مصور نقاش و خوش نویس که صادق (۷۳) از او یاد کرده است .
- (گلستان هنر ۱۳۳ و دونسخه خطی سالار جنگ و ترجمه انگلیسی ۱۷۹ - ۶۷۴ - دیباچه مرقع احمد حسینی مشهدی چنانکه در فهرست مخطوطات شفیع (ص ۳۵۵) آمده است نیز خوشنویسان بیانی (ص ۵۲) .
- خلیفه محمد تنها در ترجمه انگلیسی گلستان هنر «خیوه‌ای» خوانده شده و در نسخه‌های هند و ایران و چاپی در دیگر جاها «خلیفه حیوة» دیده میشود و قصه‌خوان نام «محمد» بر آن می‌افزاید مانند سید احمد حسینی مشهدی.

نویسندگان کتابخانه همایونی یا کارخانه شاهی شاه تهماسب

- ۱ - شاه محمود نیشابوری شاگرد دائی خود عبدی نیشابوری.
- ۲ - کمال الدین رستم علی رنگه نویس.
- ۳ - نظام الدین شیخ محمد .
- ۴ - نورالدین عبدالله شیرازی .
- ۵ - دوست محمد گواشانی هروی جامع مرقع بهرام میرزا^{۱۲}.

مصوران و نقاشان کتابخانه شاه تهماسب

- ۶ - دوست دیوانه .
- ۷ - نظام الدین سلطان محمد هروی مصور که کار او در «شاه‌نامه شاهی»

۱۲ - چاپ شده در خوشنویسان بیانی (ص ۲۰۰ - ۲۰۳) و خوشنویسان فکری سلجوقی (ص ۱۷ - ۲۰) که پس از چاپ جفتائی نشر شده است .

آمده است .

- ۸ - میرزا علی پسر سلطان محمد .
- ۹ - آقا جلال‌الدین سیدمیرک حسینی اصفهانی مونس شاه‌تھماست .
- ۱۰ - میرمصور بدخشانی که با میرک در کتابخانه شاهی در «شاه‌نامه‌شاهی» و خمسة نظامی رنگ‌آمیزیها کرده‌اند و جامخانه شاهزاده را آراسته‌اند .
- ۱۱ - پسرش سیدعلی .
- ۱۲ - محمدعذیمی (قدیمی) مصور شاعر .
- ۱۳ - استاد کمال‌الدین حسین طراح بندرومی و کترمه‌ساز .
- ۱۴ - کمال‌الدین عبدالغفار خوش‌صورت برکار .
- ۱۵ - استاد حسن علی سرآمدروزگار .
- ۱۶ - حسن بغدادی مذهب^{۱۳} .
- ۱۸ - نظری قمی نقاش .
- ۱۹ - علی کله‌گوش .
- ۲۰ - میرحسن دهلوی .
- ۲۱ - میرزین العابدین استاد شاه‌تھماسب .
- ۲۲ - خواجه عبدالرزاق .
- ۲۳ - خواجه عبدالوهاب کاشانی .
- ۲۴ - پسرش خواجه عبدالعزیز شاگرد بهزاد .
- ۲۵ - صادقی کتابدار .

مذهبیان این کتابخانه

- ۲۶ - طالب میرک مذهب شیرازی زنجیره‌ساز سرلوحه آرای .
- ۲۷ - پسرش قوام‌الدین مسعود والہ جدول ساز و بوم‌زراندودساز .

۱۳ - استاد حسن مذهب بغدادی تبریزی پسر قوام‌الدین بغدادی کلاتر نقاشان که پروانچه سروری او به مسوؤد قاضی نورالله در مجمع الانشاء آمده و مورخ شعبان ۹۲۳ است ولی باید تاریخ آن پراز ۹۸۰ باشد ، این پروانچه در حاشیه گلستان‌هنر بی‌تاریخ آمده است (صادقی ۲۵۷) ، گلستان‌هنر ۱۴۵، یک پرده از زندگی شاه‌تھماسب (۱۶۴۰).

- ۲۸ - استاد کمال الدین عبدالوہاب خواجہ کاکای ہنرور شیرازی .
 ۲۹ - محسن مجلّد سازندہ زنجیرہ و شکنج و شیرازہ .
 این ہم گفته شود کہ او اصحاب کتابخانہ را مرخص کردہ بود، دربارہ آن من در مقالہ ام نوشتہ ام .

بنگرید بہ: دیباچہ مرقّع شاہ بہرام میرزا از گواشانی چاپ شدہ در خوش نویسان بیانی ص ۲۰۰ - ۲۰۳ و خوش نویسان فکری ساجوقی ص ۱۷ - ۲۰، دیباچہ مرقّع شاہ تہماسب از قطب الدین محمد قصہ خوان چاپ شدہ در مجلہ سخن سال ۱۳۴۶ شماره ۶ و ۷ ص ۷۷۴، عالم آرای عباسی ۱۷۴ تا ۱۷۷، گلستان ہنر ۱۳۵ تا ۱۴۴.

کارکنان ہنرمند کتابخانہ شاہی

- آنچنانکہ صادقی کتابدار در مجمع الخواص (ص ۲۵۱ و ۲۵۵ و ۲۶۰) یاد میکند:
 - خواجہ عبدالعزیز نقاش مصوّر نقش بند موزون ذوفنون کہ شاگرد بہزاد است .
 - مظفر علی تربتی نقاش شاہی فرزند حیدر علی خواہر زادہ استاد بہزاد کہ شاہ تہماسب او را بر بہزاد برتری میدادہ است .

ہنرمندان کتابخانہ شاہ اسماعیل دوم کہ از نو ساختہ است

- ۱ - عبداللہ شیرازی مذهب کہ کار او در شاہنامہ «دمت» فرانسوی دیدہ می شود.

این شاہنامہ کہ باید از نگارخانہ شاہ اسماعیل دوم باشد اکنون پراکندہ است.

- ۲ - علی اصغر کاشانی کہ کار او ہم در شاہنامہ «دمت» ہست .

- ۳ - شیخ محمد سبزواری .

این سہ در سبزواری در خدمت ابراہیم میرزا نیز بودہ اند .

- ۴ - خواجہ نصیر پسر عبدالجبار استرآبادی .

- ۵ - میرزین العابدین کہ کار او ہم در شاہنامہ «دمت» ہست .

- ۶ - سیاوش بیگ گرجی (شاہنامہ دمت).

- ۷ - حسن بغدادی مذهب.

- ۸ - صادقی‌بیگ افشار (شاه‌نامه‌دمت).
- ۹ - مراد دیلمی که در کارگاه شاه‌تهماسب بوده است .
- ۱۰ - نقدی‌بیگ.
- ۱۱ - محراب برجی.
- ۱۲ - برجی علی اردبیلی شاگرد سلطان محمد، این چهارتن هم در شاه‌نامه‌کار کرده‌اند .
- ۱۳ - شاه‌محمد اصفهانی .
- ۱۴ - محمدی پسر و شاگرد سلطان محمدتبریزی.
- ۱۵ - فرخ‌بیگ.
- (عالم‌آرای عباسی ۱۷۵ تا ۱۷۷ - گفتار من درباره شاه‌تهماسب ص ۹۴۹ - ولش در هنرمندان شاه ص ۲۰ شماره‌های ۹-۱۵ را افزوده است. نقاشی‌های صفوی اسچوکین ج ۱ و ۲ درایندکس).

کتابخانه شاه‌عباس

- ۱ - شیخ محمد سبزواری پسر شیخ کمال ثلث‌نویس و شاگرد استاد دوست دیوانه خوش‌نویس مقلد خوب و مثنی‌بردار مصور محرر رنگ‌آمیز و یکه‌صورت‌ساز و نخستین فرنگی‌ساز و گونه‌ساز چهره‌پرداز که در عمارت نو دولت‌خانه شاهی‌کار میکرده و پیشها در کتابخانه شاه‌زاده ابراهیم میرزا کار میکرده است .
- ۲ - علی‌اصغر کاشانی مصور بی‌مانند و پردازنده و رنگ‌آمیز کوه‌پرداز و درخت‌ساز.
- ۳ - پسرش آقارضای مصور یکه‌صورت‌ساز چهره‌گشای شبیه‌کش.
- ۴ - سیاوش‌بیگ گرجی‌نقاش شاگرد استاد علی مصور و مظفر علی که نازک‌قام و سپاه و کوه‌پرداز و مجلس‌ساز بوده است.
- ۵ - صادقی‌کتابدار.
- (گلستان هنر ۱۴۲ و ۱۴۹ و ۱۵۲ - عالم‌آرای عباسی ۱۷۵ و ۱۷۶ - صادقی ۲۵۵ - اسچوکین نقاشی‌های نسخه‌های شاه‌عباس یکم تا پایان کار صفویان (ص ۷۶ و ۸۲ و ۸۳ و ۸۴). در جاهای دیگر نامهای دیگر هنرمندان آن روزگار است - ولش

A. Welsh در Artists for the shah از سیاوش گرجی و صادقی و رضا بیشتر یاد کرده است.

۱۵ - مرقع شاه اسماعیل که دیباچه آن از شمس‌الدین محمد وصفی است در ۹۱۶، شماره H2138 در ۶۷ برگه با ۱۵ نقش و تصویر به روش تیموری بایکرة تیمور از عکاس کپک و بیشتر آثار در آن از روزگار تیموری است، و از آنها است قطعه خط اظهار تبریزی که برای ابوسعید گورکان نوشته است (بیانی ۷۲) و باشعر جغتائی گدا و با نثر ترکی، همچنین خط سلطان علی مشهدی و زین‌الدین محمود داماد و شاگرد او، و سلطان محمدنور (بیانی ۲۷۸)، یا نثر ترکی عثمانی در برگه ۵۷ و ۵۸ و خط محمد ابریشمی زنده در ۹۲۳ در دو قطعه، و محمدرضای مشهدی چرخ‌تاب در گذشته ۹۹۲ يك قطعه، و محمود هروی مذهب زنده در ۹۵۱ يك قطعه، از شاه محمود نیشابوری زرین‌قلم خواهرزاده و شاگرد عبدی نیشابوری و در گذشته در هشتادسالگی در ۹۷۲ یا ۹۸۹ در مشهد ۱۵ قطعه، یکی نوشته ۹۶۳، و عبدی نیشابوری پسر حسن قلندر دو قطعه، یکی نوشته ۹۹۶ و عبدالله هروی آشپز در ۸۳۴. در این دیباچه مانند دیباچه مرقع شاه تهماسب و بهرام میرزا تاریخ خط و تصویر است.

بیانی (خوش‌نویسان ص ۱۵ دیباچه و ص ۷۲ و ۳۰۵ و ۳۶۳ و ۴۲۵ و ۶۳۱ و ۷۳۶ و ۸۹۴) این مرقع را از شاه اسماعیل یکم دانسته با دیباچه همان وصفی در ۹۱۶، بی‌یادکردن شماره؛ ولی طوغان (۱۸) آن را از اسماعیل دوم دانسته و مورخ ۹۸۴ با دیباچه تاریخی که نگفته از کیست و با یادکردن همان شماره، شاید هر دو درست باشد و یا اینکه دو مرقع باشند.

۱۶ - مرقع استاد بهزاد

سام میرزای صفوی در گذشته ۹۷۵ در تحفه سامی خود ساخته ۹۵۷ دو نکته می‌آورد که گویا در منابع دیگر کمتر دیده شود:

۱ - در سرگذشت شیبک‌خان (سلطان محمدشیبانی ۹۰۵-۹۱۶) می‌نویسد: «و با وجود ترکیّت و جلفیّت خود را در اکثر فنون استعدادات مهندس دانسته و در تصویر استاد بهزاد نقاش که تا مصوّر قدرت صورت انسانی برتخته هستی

چهره‌گشایی نموده چونان مصوّر چابك دست نکشیده و در خط مولانا سلطان‌علی که كلك كرام‌الکاتبین مثل او خوشنویسی نگاشته دخل به جد نموده صورت آن (او) را به قلم (كلك) اصلاح نمودی و خط این را به‌نوڪ قلم مور رقم نسخ کشیدی و گفتی چنین می‌باید کشید و چنین می‌باید نوشت»^{۱۴}.

پیش از او بابرشاه (۸۸۸ – ۹۳۷) در بابرنامه (ص ۱۳۰ چاپ سنگی) چنین نوشته

است:

«از شیبان‌خان افعال و حرکاتی که در هری صادر شد: ... دیگر مثل یوران عزیزولی مردی را به مغول عبدالوهاب گیرانده و هر پسر او به یکی گیرانده، و دیگر جمیع اهل شهر را و اهل طبع را به‌ملابنائی گیراند... دیگر قاضی اختیار محمد میریوسف که از ملایان مشهور خراسان و هروی بودند بدگفت. دیگر در خط و تصویر ملاسلطان‌علی و بهزاد مصور قلم درآورده اصلاح نمود. دیگر هر چند روزی که يك بیت بی‌مزه میگفت بر منبر خوانده در چارسوی آویز آمده از مردم شهر علم قرائت را طوری میدانست، اما این چنین گولانه و ابلهانه و گستاخانه و کافرانه اقوال و افعال ازو بسیار صادر می‌شد».

نیز در آن آمده است:

«از مصوّران بهزاد بود، کار مصوّری را بسیار نازك میکرد اما چهره آدم بی‌ریش را بدمی‌گشاده، غبغب او را بسیار کلان می‌کشیده آدم ریش‌دار را خوب چهره‌گشائی می‌کرد»^{۱۵}.

(ص ۱۱۵ چاپ هند، ص ۱۴۷ اورینتل کالج میگزین مه ۱۹۳۴).

در گلستان هنر^{۱۶} گفته شده است «در هنگامی که شاه‌یک‌خان اوزبیک

۱۴ - چاپ ۱ تهران ص ۲۰ و چاپ دوم تهران ص ۲۸ - نسخه‌های حقوق ۱۸۷ ح مورخ ۹۷۶ و

ادبیات ۱۶۹ ج و دانشگاه ۲۵۹۱/۱۰۷ ص ۲۰۱ بانقص «كلك... رقم» - سرگذشت عبیدخان در

مجمع الخواص صادقی ص ۱۵ آمده است

۱۵ - اسچو کین در نقاشی‌های نسخه‌های تیموری (ص ۲۱) این بند را از روی ترجمه انگلیسی

پوریچ به فرانسه درآورده است.

۱۶ - ص ۶۱ چاپی و نسخه بزرگ سالار جنگ (۱۵) ولی در ترجمه انگلیسی (ص ۱۰۲) و نسخه

کوتاه سالار جنگ نیست این بند در تذکرة الخطاطین ضیاء الدین یوسف بن حسن لاهیجی نسخه ش ۱۲۹

دارالسلطنه هرات را بگرفت مولانا قطعه‌ای نوشته به دیدن او رفت. آن ترك جاهل قلم در دست گرفته مولانا را پیش طلبیده آن قطعه را به قلم تعلیم و اصلاح درآورده. اسچو کین در نقاشی تیموری (ص ۲۴) میگوید که بابر از روی دشمنی با شیبک خان چنین چیزی درباره او گفته است و گر نه او خود هنردوست بوده و هرگز به چنین کاری دست نمی‌یازیده است.^{۱۷} ولی دیده‌ایم که خود بابر هم از کار بهزاد خرده گرفته است.

۲ - همان سام میرزا در سرگذشت میرزا سلطان ابراهیم امینی هروی گفته است که وی «مردی ملازمت دوست بود. در اوایل صدر سلطان حسین میرزا گشته در شعر و انشاء خود را یگانه دوران خیال داشت و از جمله نتایج طبع او تاریخ فتوحات شاهی، معارضه مهر، مکتوب و دیباچه مرقع استاد بهزاد و رباعیه و ترجمه دیوان معجز نشان مقتدای مشارق و المفارب سرور غالب مظهر العجایب علی بن ابی طالب (ص) بر صحیفه بیان کشیده و مثنوی و قصیده نیز گفته از جمله جواب سلسله الذهب مولانا جامی است...»^{۱۸} پیداست که وی از خواند میر بهره برده است. در حبیب السیر او (۳۲۶:۴) درباره امینی چنین آمده است:

امیر صدرالدین ابراهیم سلطان امینی پسر میرک جلال الدین بن میرک محمد امین بن مولانا صدر الدین ابراهیم است و نواده صاحب الهدایه شیخ ظهیر الدین ابوالعلا، محدث. پدر مادرش جلال الدین عبدالرحمان بن عبدالله لسان است که سالها صدر

→

ج ادبیات ص ۳۶ و نسخه ش ۳۴۸ ج حقوق هم هست ولی در نسخه ش ۱۳۷ ج ادبیات ص ۷۹ نیست.

۱۷ - خانم قمرآریان در «کمال الدین بهزاد» (۲۸) نیز چنین گفته و پیداست که از او گرفته است. این هم گفته شود که عکس تصویر رنگین محمد شیبانی خان اوزبک با عنوان «صورت شاه بیک خان، العبد بهزاد» از آن آرمناگ بی‌ساکسیان در پاریس در کتاب مینیاتور ایرانی از بنیون، ویلکینسون، گری (ص ۱۵۹ ش ۳۱۷ B88) دیده میشود همچنین در کتاب خود ساکسیان لوح ۲ برابر ص ۶۸.

۱۸ - چاپ دوم تهران ص ۴۶ و در چاپ یکم نیست. در ۲۵۹۱ دانشگاه ص ۲۰۹ هست، بانقص از «فتوحات» تا «انام» مانند نسخه‌های حقوق و ادبیات. من در مقاله‌ام در یک پرده از زندگی شاه تهماسب (ص ۹۸۷) از روی گفتار سام میرزا از این دیباچه امینی یاد کرده‌ام.

میرزا بایسنقر و میرزا علاءالدوله بوده است. نسب مادر مادرش از یکسوی به ابوسعید ابی‌الخیر و از سوی دیگر به امیر عبدالحی بزرگ تقیب مشهد رضوی میرسد. سیدکمال‌الدین عرب‌شاه نیز از نیاکان مادری این زن است.

او مردی دانشمند و فرزانه بود و ماهر در نظم و نثر، در جوانی ملازم ابوالمنصور و سلطان مظفر حسین میرزا سپس صدرخاصه همایون خاقان منصور سپس باز صدرهمان مظفرشده و هنگام پیروزی شیبانی‌خان عبدالرحیم صدر او را مواخذه کرد و پس از رهائی او گوشه‌گزید و در ۹۱۶ به نزد شاه اسماعیل رفته است او در ۹۲۶ در هرات به اردوی شاهی رسید و سیوغالات گرفت و فتوحات شاهی را نوشت و اکنون بدان می‌پردازد. از اوست ترجمه دیوان علی و رساله در معارضه مهر و مکتوب به عبارت خوب، امید که پایدار بماند!

او دربارهٔ نیایش **امیر صدرالدین ابراهیم مشهدی** می‌نویسد که دانشمند و سیدزمان خود بود و در روزگار خاقان منصور سالها در مدرسه سلطانی و مدرسه بدیعیه و خانقاه اخلاصیه به درس و افاده می‌پرداخت و در ۹۱۹ بمرد. **امیر محمد امین و امیر محمد حسین** دویسرا و بوده‌اند محمد امین در اخلاصیه مدرس بود و محمد حسین در مدرسه جمالیه افاده میکرده است.

برادرش امیر عبدالجلیل نیز عالم بود و چندسالی به احتساب در زمان خاقان منصور و محمدخان شیبانی پرداخت (۳۵۲:۴).

صدرالدین میرزا سلطان ابراهیم امینی هروی که در ذی ۹۴۱ به دست اوزبکان کشته شده است^{۱۹} فتوحات شاهی خود را که سرگذشت شاه اسماعیل و جنگهای او را در آن آورده است در ۴۵ سالگی پس از پیوستن به شاه اسماعیل صفوی در سال ۹۲۷ ساخته است. این کتاب در چند دفترست هر یک دربارهٔ دوازده سال زندگی شاه اسماعیل.

او پیش از این در دستگاه سلطان حسین میرزابای قرا (۹۴۲-۹۱۱) بوده است. سرگذشت او در حبیب‌السیر خواندمیر و در تاریخ شاه اسماعیل و شاه تهماسب امیر محمود هروی پسر خواندمیر نگارش ۹۵۳-۹۵۷ همچنین در عرفات‌العاشقین

نگارش ۱۰۲۲-۱۰۲۴ آمده است.^{۲۰} در لطایف‌نامه که ترجمه مجالس النفایس است (ص ۱۳۸) نیز از او ستایش شده است.

گزارش زندگی شاه اسماعیل که بخشی از جزو چهارم مجلد سوم حبیب‌السیر است در نسخه ش ۱۱۰۳ دانشگاه نوشته ۱۰۷۹ بنام فتوحات شاهی است (فهرست دانشگاه ۲: ۶۳۶ - منزوی ۶۳۶۸).

میدانیم که حبیب‌السیر را خواند میردرد گذشته ۹۴۱ یا ۹۴۲ در ۹۲۷ آغاز کرده و در هرات در ۹۳۰ پایان برده است. (منزوی ۴۱۳۷) پس میتوان گفت که او از فتوحات برگرفته است نه اینکه امینی از این کتاب بهره برده یا کسی این بخش را گرفته و بنام فتوحات شاهی کرده است.

در نسب‌نامه محمدشفیع اصفهانی (ص ۱۲ ش ۵۶۴۶ دانشگاه) از آن یاد شده است و باید همان فتوحات یمینی هروی باشد که در عالم آرای عباسی (ص ۱۳) و ۱۴ و ۱۸ و ۲۰ و ۲۴) از آن یاد شده است.

از فتوحات شاهی تا آنجا که میدانیم هفت نسخه‌ای در دست هست که منزوی (۴۳۶۷) آن‌ها را بر شمرده است. از یکی از آنها که از آن آقای سلطان‌القرائی بوده و مورخ ۱۱۰۸ است در نشریه کتابخانه ملی تبریز (ص ۱۲) هم یاد شده است. این نسخه اکنون در مجلس است به شماره ۹۰۰۶. به نستعلیق محمدطاهر کجوری در ۱۱۰۸ در ۲۹۳ برگ ۱۵۰ س ربعی، عنوانها شنگرف و همان پنج فتح مقدمه است که میشود دفتر یکم درباره دوازده سال آغاز زندگی او، ساخته بنام شاه اسماعیل و بنام فتوحات شاهی که در دیباچه به نثر و نظم آمده، در سال ۹۲۷ در هرات. از آغاز گویا يك صفحه‌ای افتاده و انجام میرسد به تولد او در ۸۹۲ و نسب او در فتح پنجم. خوب است چنانکه مینورسکی به آقای کارنگ پیشنهاد کرده این کتاب از روی این نسخه‌ها نشر گردد، اما دستی در آن نبرند و گزیده نسازند.

عبدالغنی میرزایف دانشمند شهر دوشنبه تاجیکستان دو مقاله به‌روسی در سالهای ۱۹۵۷ و ۱۹۶۰ و يك مقاله به انگلیسی آنهم در سال ۱۹۵۷ درباره این کتاب نوشته است و در سرگذشتی که برای بنائی خراسانی شاعر هرات در سال ۱۹۵۷

۲۰ - تاریخ تذکره‌های فارسی ۲: ۷ و ۵۴۲ - نشریه کتابخانه ملی تبریز ۷: ۱۲ - منزوی ۴۲۴۹.

به زبان فارسی به لهجه تاجیکی نوشته است (چاپ استالین‌آباد دوشنبه کنونی به خط روسی، ص ۱۴۶ - ۱۵۲) از این کتاب که روی اشتباه درن Dorn خاورشناس در فهرست کتابخانه دولتی لنینگراد (ص. ۲۹۰) «شاهنشاه‌نامه» خوانده و از بنائی پنداشته شده است سخن داشته و سخنان درن و فرن Fraen و بارتولد Bartold و سالی Saleye را آورده ولی در آن مقاله اخیر روسی خود گذشته از نسخه شماره ۳۰۱ کتابخانه دولتی لنینگراد که درن آن را «شاهنشاه‌نامه» خوانده است و از نسخه‌های است که فتح‌علی‌شاه به وسیله خسرو میرزا برای امپراطور فرستاده است به نسخه‌های شماره ۱۱۰۳ دانشگاه و شماره ۹۸ بنیاد نسخه‌های خطی آکادمی شهر دوشنبه (فهرست ۱: ۱۴۱ ش ۱۳۹) هم آشنا شده بهتر توانست درباره آن بررسی کند. استوری هم در تاریخ ادب فارسی (۳۰۲: ۱) بنام نسخه لنینگراد درست پی‌نبرده و فریب درن را خورده و آن را «شاهنشاه‌نامه» خوانده است. بریگل در ترجمه روسی آن (ص. ۸۵۰) درست آن را شناخته است.^{۲۱}

در گنجینه شیخ صفی (ص. ۴۰) از تاریخ شاه اسماعیل یاد شده است. در سلطنتی تاریخ شاه اسماعیل صفوی است به شماره ۱۱۶۶ و زیری جلد مقوائی فرنگی ساز.

خواند میر در نامه‌نامی خود ساخته ۹۲۵ تا نزدیک ۹۲۹ بلکه پس از ۹۳۲ پس از تقریظ بر ترجمه مناجات امینی دیباچه مرقع بهزاد را با این عنوان «در توصیف موقع مرقع که جامع آن مظهر رشد و رشاد استاد بهزاد است نوشته شد» و «نشان کلانتری کتابخانه همایون باسم بهزاد نوشت» با همین عنوان آورده است.^{۲۲} این دیباچه تاریخی ندارد ولی آن نشان در ۲۷/ج ۱/۹۲۸ نوشته شده است. دانشمند محمد قزوینی و بووا Buvat در مجله جهان اسلام BMM در مجلد ۲۵

۲۱ - نیز بنگرید به: ذریعه ۱۴: ۹ - فرهنگ سخنوران ۳۳۵ - فهرست مقالات فارسی ۹۳۹ -

نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه ۱۱۰: ۷ (برای امینی و فتوحات شاهی و تاریخ محمود هروی).

۲۲ - از نامه نامی چندین نسخه در دست است (منزوی ۲۱۲۱) - نشریه کتابخانه مرکزی ۷:

۳۰۵ - فهرست سنا (ص ۱۵۹ ش ۳۱۷) من عکس دو نسخه تبریز (۱۵۵ و ۱۵۸) و مشهد (۶۷ و ۸۴) را

سال ۱۹۱۴ (۱۳۳۳) این دوسند را به عنوان « دوسند چاپ نشده درباره بهزاد » به فرانسه نقل کردند و خود قزوینی آن‌ها را در بیست مقاله خود (چاپ اقبال در ۱۳۱۳ ص ۲۰۵ - ۲۰۹ و چاپ دوم جلد دوم سال ۱۳۳۳ خ ص ۲۶۸-۲۷۳) گنجانده و گفته است که دیباچه و فرمان هردو ساخته و پرداخته خواند میر است. در دیباچه روضات الجنات زمجی (چاپ تهران ۱۳۱۰۲) و صنعت‌گران و خوشنویسان هرات علی احمد نعیمی (آریانا ش ۱۰ ص ۳۵) و حاشیه آقای احمد سهیلی خوانساری برگلستان هنر (ص ۱۳۵) و کمال الدین بهزاد قمر آریان (ص ۷۴-۷۹) به نقل از قزوینی هم اینها را می‌بینیم و همه از قزوینی گرفته‌اند.

بهر حال دیباچه مرقع بهزاد از امینی است و خواندمیر آن را درنامه نامی نقل کرده است و بس؛ نه اینکه انشاء کرده و خود او آن را ساخته باشد. خواند میر درنامه نامی^{۲۳} پیش از منشور کلانتری بهزاد از منشور صاحب عیاری مورخ ۲۷ ح ۹۹۲/۱ (گویا ۹۲۲) یاد میکند و همچنین در این کتاب یاد می‌شود از:

مقدمه دیباچه مرقعی که به خطوط استادان صاحب کمال اتصال داشت.
از صنع ازل چو قد برافراشت قلم در خطه خط زسر قدم ساخت قلم
ریحان خطش که یافت توقیع قبول اول به ادای حمد پرداخت قلم
«ن و القلم و مایسترون» که بهترین حرفی که خامه دو زبان در درج بیان
مسطور گرداند حمد و ثنای صانعی است... و ساعة القیام.
از امینی سه کتاب دیگر هم می‌شناسیم:

۱ - «کتاب مناجات» در ترجمه مناجات علی (ع) که در سال ۹۱۸ ساخته است.
او در دیباچه می‌گوید که «ترجمه هربیت رباعی مشتمل بر چهار قافیه بر زبان ترجمان قلم گذشته» و در پایان می‌گوید:

چو غواص کلکم درین بحر راز نهاد از سر ترجمانی قدم
بی نام و تاریخ این ترجمه «کتاب مناجات» کردم رقم
(دانشگاه ۱/۲۴۵۷ نوشته آغاز صفر ۹۵۲ (۹۱۸) - مجلاس ۱۵: ۱۲۳ ش

۲۳ - نسخه ش ۲۷۵۷ تبریز (فیلم ۳۵۱۴ و عکس ۶۶۱۳ دانشگاه برگ ۱۵۴ و ۱۵۵) و نسخه

ش ۱۰۴۵ مشهد (فیلم ۳۴۷۲ و عکس ۳۵۸۹ دانشگاه برگ ۶۶).

۵۱۳۸/۶۸.

این یکی‌گویا همان باشد که در تحفه سامی از آن به «رباعیه» تعبیر شده است.
 ۲ - شرح دعاء صباح که برای خواجه حبیب‌الله ساوجی همانکه خواندمیر حبیب‌السیر را برای او نگاشته است در ۹۲۹ ساخته و در پایان میگوید:
 کردم رقم از پی تاریخ آن «ثم دعاء لصباح الامیر» (۹۲۹)
 (دانشگاه ۲/۲۴۵۷ بهمان نستعلیق).

۳ - نظم الجواهر در شرح دیوان علی (ع) برای میرسلطان شاه‌حسین میرزا بای‌قرا (۸۴۲-۹۱۱) در سال ۹۲۲ چنانکه در پایان میگوید:
 زترصیع نظم الجواهر چو آمد مرصع به در ثمین رشته خط
 به تاریخ و سال و مه اختتامش رقم کردم از «شهر شوال اوسط»
 در تحفه‌سامی از آن به نام «ترجمه دیوان» یاد شده است. (۹۲۲).
 در پایان این نسخه تقریظ و ستایشی است ناتمام از خواندمیر براین رساله بدینگونه: «باسمه سبحانه

این‌نامه که کام‌بخش اهل نظر است نخلی است که میوه‌اش عقود گهر است
 اصلش چو درخت سدره معجز اثر است فرعش گل بوستان فضل و هنر است
 سبحان الله این چه گوهرها است که غواص قلم از لجه دوات بساحل این
 صفحات رسانیده و صیرفی طبع نقاد به انامل سعی و اجتهاد در رشته بیان منتظم
 گردانیده... و چون بنده فقیر و ذرّه حقیر خواند میر به مشاهده این نوادر مرقوم
 و جواهر منظومه... فایز و مستفید گردید و تمامی این ریاض دل‌گشای و گلزار
 روح‌افزای را به نظر درآورده درهر چمنی گلی دیگر چید و ازهر گلی عطری غیر
 مکرر به مشام جان رسانید... و مضمون این مقال را که نوشته میشود» (ناتمام) (دانشگاه
 ۲/۲۴۵۷ بهمان خط).

درنامه نامی خواند میرچنین آمده است «ترکیب رساله رباعیات که ترجمه
 مناجات نجات‌بخش حضرت مقدسه امیرالمؤمنین و امام‌المسلمین علی بن ابی‌طالب...

عالی‌جناب... صدرالدین امیرسلطان ابراهیم، مدت ظلال معالیه، درسلك نظام انتظام داده این ارقام ثبت افتاده بیت... و اقبال ناظم این ترجمه علیه ولایت مال گردد... درهمانجا نیز آمده است (برگ ۶۵ عکس نسخه مشهد و برگ ۱۵۱ عکس نسخه تبریز) «مقدمه رساله زایچه طالع قره‌العین ستوده مآثر امیرمعزالدین ابوطاهر ولد عالی‌جناب معالی ایاب‌امیر صدرالدین سلطان».

پیداستکه زایچه‌ای برای پسر او ساخته‌اند و این دیباچه یا مقدمه شاید از خود خواندمیر یا دیگری باشد.

نیز از امینی است يك بنده‌ماده تاریخ مرگ عبدالله بیانی‌کرمانی (خوشنویسان بیانی ص ۳۵۲).

۱۷- مرقع‌خواجه محمدمؤمن کرمانی^{۲۵} فرزند خواجه‌شهاب‌الدین عبدالله مروارید بیانی‌کرمانی، او از درباریان شاه اسماعیل بوده و استاد سام‌میرزا و در هرات و شیراز با او بوده است و از نزدیکان شاه تهماسب شده است تا ۹۴۷، سپس رنجیده و به‌هند رفته و در ۹۴۸ در آنجا درگذشته است.

درهفت قلم استاد بود و نقاش و خوشنویس و مخترع افشان بیخته. گویا او این مرقع را برای شاه تهماسب در ۹۲۴ یا ۹۴۷ فراهم آورده است. این مرقع پراکنده شده و برگهایی از آن در مرقعهای مالک دیلمی و سیداحمد مشهدی و مرقع کتابخانه دانشگاه استانبول دیده میشود.

۱۷- مرقع‌گنجینه عبدالعزیزخان فرمانروای بخارا (۹۴۷-۹۵۷) پسر عبدالله‌خان شیبانی (۹۴۰-۹۴۶) فرمانروای ورارودکه در آن کارهای هنری تیموری و صفوی است، در آن برگهایی است آراسته از مجالس النفایس نوایی و دیوان او با شعری ترکی با تخلص خطائی از شاه اسماعیل و با خط سلطان‌علی مشهدی و محمدبن سلطان محمدنور و شیخ‌بورانی، شماره آن چنانکه طوغان می‌نویسد H2159 است.

کارکنان هنرمند دستگاه عبدالعزیزخان

۱- شیخ‌زاده نقاش که سالیانی در دربار شاه تهماسب بوده و پس از ۹۲۱

(۱۵۲۷) به بخارا پای تخت اوزبك رفته و شاید در دربار عبدالعزیز خان هم بوده است. (ولش: دیباچه شاه‌نامه شاه‌تهماسب ص ۵۶-۶۰ و هنرمندان شاه ص ۱۷۵).
 ۲- میرسیداحمد استاد قاضی احمدقمی که در کتابخانه عبدالعزیز خان پسر عیدخان کارمیکرده است. (گلستان هنر ۹۰ و ۹۳).

۲- میرعلی که عیدخان او را به بخارا فرستاد و اومدتی در کتابخانه عبدالعزیز پسر او نویسندگی میکرده و در ۹۴۴ در بخارا درگذشته است (گلستان هنر ۹۲ و ۹۰).
 ۱۸- مرقع خواجه اختیار منشی گونابادی دبیرسلطان حسین بای‌قرا و از نزدیکان امیرعلی شیرنوازی که نوشته‌هایی بانام او مورخ ۹۴۹ و ۹۶۹ و ۹۷۰ دیده میشود.

(نمونه خطوط کتابخانه شاهنشاهی از بیانی ص ۱۰۹ و ۱۱۰ - فهرست مرقات آنجا از آتابای ص ۱۲۲ و ۳۹۹ - فیلم دانشگاه تهران (۲: ۱۵۳) از نسخه مجلس).

۱۹- مرقع دارای دیباچه مولانا محمدمیرك صالحی مشهدی نواده خواجه عبدالله مروارید که در دیوان انشاء شاه‌تهماسب (صادقی ۴۸-ذریعه ۵۹:۹) بوده است.

این دیباچه شیوا در جنگ خاتون آبادی نسخه کتابخانه ملی (فهرست فیلمهای دانشگاه تهران ۲: ۲۵۸ ش ۳۸۴۹) برگ ۲۲۹ پ- ۲۳۰ پ آمده است. پیداست که اوجز جلال‌الدین میرك حسینی مذهب اصفهانی^{۲۶} و امیرروح‌الله میرك کمانگر هروی خوشنویس کتابدار^{۲۷} و استاد سیدآقامیرك اصفهانی کرک‌راق شاه‌تهماسب که بیشتر در تبریز میزیسته و هنرمندی ارجمند و خردمند و نقاش و طراحی بی‌مانند بوده است^{۲۸} می‌باشد و گویا همان خواجه میرك کرمانی منشی و خوشنویس شاه‌تهماسب و درگذشته ۹۴۳ در ری باشد^{۲۹}.

۲۶ - گلستان هنر ص ۱۳۳ و ۱۳۴ و ۱۳۹ و ترجمه آن ص ۱۸۵ - دوست محمد در خوشنویسان

و هنرمندان فکری سلجوقی ص ۱۸ و ۲۵

۲۷ - خوش نویسان بیانی ۹۳۴

۲۸ - گلستان هنر ۱۳۹ و ترجمه آن ص ۱۸۰

۲۹ - همانجا ۵ و ترجمه ۹۲

خواجه محمد میرك در خطبه مرقع نوشته است

شكر بی حدّ کاتبی را که رقعات طبقات افلاك نگاشته قلم گوهر بار اوست، و ثنای بی حدّ مصوّری را که صور عالم ملک و ملکوت تصویر خامه دُرر نثار اوست، صانعی که بر مرقع برطبق مضمون: «قل یحییها الذی انشأها اول مرّة» انشاء عنوان حیات نمود، و بر قطعات لوح به مقتضای: «ن والقلم و ما یسطرون» از دوات به قلم قدرت خطوط وجود رقم فرمود، نظم:

توقیع کش امثاله و اخطب شاهی نقش قلم اوست سفیدی و سیاهی
درود نامحصور بر طغراکش نشان نبوت که مضمون پروانه رسالتش بر
خوش نویسان خطّه تحقیق محقق شده، و ریحان کمال نبوتش نسخ رقاع کتابخانه
ملل و ادیان نمود. نظم:

نوشته خطّ و صفحه دهرش به زیر خطّ بر مصحف رخس کره چرخ یک نقط
و تحیت با فیض و سرور بر آل و اولاد او که هر یک بیت القصیده دیوان
رسالت اند، و سرورق صفحه اتصال دفتر ولایت، و هر کدام شفاعت ربع مسکون
را خطّ نجات میدهند، و غبار حمایت را در دیده بصیرت اعیان ملک و ملت
صفای توتیای حیات می بخشند، صلوات الله علیهم اجمعین.

اما بعد، این مرقعی است مشتمل بر دُرر مستوره که از اشعه صفای معالی
آن مضمون: «کصحف مکرمه بایده سفره کمال اللؤلؤ المکنون» لامع، و محتوی
بر لالی منظومه که از سپهر لطایف الفاظ مرصع به گوهرش خورشیدوار معنی:
«کتاب مرقوم یشهد المقربون، کالشمس وضحیها» طالع. بیاضش مرآت خواطر
اهل فهم را مطالع صبح سرور، سوادش دیده ارباب هوش را منشأ نور، نظم:

جهانی مجملا چون صبح روشن شب قدری به کوکبا مزین
به هر حرفی نهان خلد برینی وزان هر نقطه خال حور عینی
اقبالش از روی صفا بر نجوم صفحه فلکی تفوق جسته، و سراوحش به
جدولهای رنگین بار لطافت به گیسوی حور بسته، نی قلم از صورت دل پذیرش
جان گرفته، و صورت چین از نسبت تدویرش روان پذیرفته.

بیت:

زهی صفای مرقّع که هر که دید رخس به هیچ وجه به دل نگذرانیداد بهشت
 بران خطوط هر آنکس که دیده بگشاید بعینه بودش در نظر سواد بهشت
 مثنی توقیع بر نشان خطّ خوبان نهاده، رقاعش گرها از حلقه‌های گیسوی
 حورا گشاده، تعلیقش خط نسخ بر ریحان باغ جمال دلبران کشیده، غبارش دو
 بهاستان رعنائی چون سبزه نوخیز دمیده، محقق است که سنبل نورسیده به
 ثلث نستعلیقش نرسیده.

شعر:

تعالی‌الله از کلك صورت گر چین چه خوش بست صورت معانی رنگین
 بود پایه این به‌غایت بلند کی آنجا رسد وصف مارا کمند
 رقصاتش چون خط سیمین بران گل رخسار فرح‌آباد، رقعاتش چون آیات
 رحمت مسرت بخش و غم‌گسار،

نظم:

چون کنم وصف اینکه روح‌آسا همه جان آمده است سر تا پا
 رشحات سحاب لطافتش چمن را کماینه‌فی موجب خرمی و صفاء، نسایم
 عنبر شمایمیش گلشن فهم را کطیبت الریاحین باعث فیض،

بیت:

بوستان نیست رسته ز ابر قلم وه چه بستان که رشك باغ ارم،
 برخواستی آن گل از زرناب هست چون آفتاب عالم تاب
 تا به خلوت سرای تحریرش مجمر آورده شخص تصویرش
 دماغ جان از شمایم ریاحین سطور بی‌قصورش معطر، و چشم جنان از
 مشاهده صور معانی فایض السرورش منور،

شعر:

باغی است که برخواستی آن سمن است چون صحن چمن زار گل یاسمن است
 ننشسته به صحن چمنش گردخزان لیکن چونظر کنی در آنجا سخن است
 هر سطرش چمنی است از ریاحین لبالب، و هر قطعه این دیبای است از حلی
 حال مرتب .

بیت :

عروسانند چون حورا به تمکین به صورت رشك صورت خانه چین
هر بیتش خانه‌ایست مزین از جواهر نفیسه، هر مصرعیش دری‌است باز
به بساتین اشعار لطیفه، از بیاضش صبح صافی ضمیر نور و صفا وام‌کرده، سواد
مدادش به طرز شام سیاهی انعام کرده، شمعش لمعات وقایعش محلی آینه‌طبع
تیره‌دلان، زمزمه فقرات فصیح‌آسایش صیقل زنگ بسته دلهای خونین‌جگران ،
جوهریست از اصداف فیض ولطایف جمع‌آمده، گوهریست از قعر بحر قلم‌به‌ساحل
رقم‌افتاده، هرورقش پاره ابریست گوهربار، و هر صفحه‌اش معدنی است مملو
از جواهر شاه‌وار،

نظم:

هر سطر خطی بر رخ گلفام نهاد تا بر سر صبح کاکل شام افتاد
نی‌نی که ز جعد حور بر صفحه نور مرغان اولی اجنه را دام نهاد
سخن مختصر، جریده‌ایست پر از ظرایف گهر طبعان زرین قام ، و مرقعی
است لبالب از لطایف نفایس طباع شیرین کلامان عجم،
شعر:

ملك دل از طراوتش گلشن چشم جان از نظاره‌اش روشن
باغی از آب خضر مالا مال روضه ماء نهرها سلسال
به هنر آب و سبزه لب‌کشت بی تکلف که رشك باغ بهشت
بلبلان سخن دران محزون دوحه سجع طیرها موزون
باشد از وصف او زبان قاصر همچو انشای صالحی نادر
امید که صرافان نقود گنجینه فهم و فراست را سرمایه سرور و بهجت
گردد ، و جوهرشناسان بازار درك و کیاست را پیرایه ذوق و حضور .

بیت :

تاجه‌بان باد در میان بادا محفل آرای دوستان بادا
رباعی خواجه حافظ شیرازی :
خط بین که فلك بر رخ دلخواه‌نوشت بر برگ گل از بنفشه ناگاه‌نوشت
خورشید به بندگیت میداد خطی کاغذ مگرش نبود بر ماه نوشت

۲۰- **مرقع شاه‌تهماسب** با دیباچه قطب‌الدین محمد قصه‌خوان در ۹۶۴ «فرخندگی» درباره خط و خطاطان و نقاشان^{۳۰}. این دیباچه از روی نسخه کتابخانه ملی ش ۶/۶۹۱ نوشته محمدرضابن حاج‌تهماسب قلی‌بیک در ۸ محرم ۱۰۵۷ (۲): (۱۹۶) درمجاه سخن سال ۱۳۴۶ ش ۶ و ۷ چاپ شده است. شادروان بیانی‌هم نسخه‌ای از آن نوشته ۱۰۹۶ داشته است (نمونه خطوط خوش کتابخانه شاهنشاهی ایران ص ۳۵۵ و فهرست نمایشگاه خطوط خوش نستعلیق کتابخانه ملی ص ۱۱ دیباچه) نسخه‌ای از آن در کتابخانه دانشگاه لس‌آنجلس است بنام قلمیه قطب‌الدین محمد [قصه] خوان به نسخ سده ۱۱ (ش D29) چهارمین نسخه آن در دانشگاه تهران است از سده ۱۲ (۶۰۸۶/۱).

قطب‌الدین محمد یزدی که در ۹۹۰ در خزینه بغداد دفتردار بوده است تذکره‌ای داشته است در سرگذشت پنجاه‌ودو خوشنویس که عالی‌افندی آن را به ترکی درآورده است، همانکه بنام مناقب هنروان چاپ شده است (خوش‌نویسان بیانی ص ۸۱۳)، ولی‌گویا هم او جز محمد قصه‌خوان است و هم کتاب او جز این دیباچه باید باشد.

عالی در مناقب هنروان (ص ۷ و ۱۲ و ۴۰ و ۵۳ و ۶۷) از او و از تذکره او یاد کرده است (هنرومردم ۸۶ و ۸۷: ۳۸ و ۹۳: ۳۱)^{۳۱}.

نوشته‌اند که در کتابخانه ییلدیز استانبول (شماره‌های ۱۴۲۲ و ۳۸۱۸) مرقع شاه‌تهماسب هست (گفتار من درباره شاه‌تهماسب ص ۹۵۳ و ۳۵۵).

۲۱- **مرقع امیر حسین بیک خزانهدار** از درباریان شاه‌تهماسب با دیباچه مالک‌فیلاوگوش قزوینی دیلمی در تاریخ خوش‌نویسی و نقاشی در سال ۹۶۷ «گلشنی از قطعه‌های دل‌گشا».

در این مرقع خط میرمعزالدین محمد کاشانی نوشته ۹۶۲ و ۹۷۶، و سلطان‌علی مشهدی، و شاه‌محمود نیشابوری نوشته ۹۶۲ و ۹۶۵، و عبدی نیشابوری،

۳۰- خوش‌نویسان بیانی ۳۵۳ - منزوی ۱۹۱۱ - هنرومردم ۳۸: ۸۶ - دیباچه سهیلی برگستان هنر ص ۶۱.

۳۱ - آقای میروودونویسی یادداشتی از خود به من نشان داده‌اند که قرآنی دیده‌اند آراسته و زرین نوشته قطب‌الدین‌بن علی‌شاه یزدی در روز ششم هفته ۲۲ ج ۱/۹۲۶ و او گویا خوشنویس دیگری باشد.

و جعفر تبریزی بای سنغری، و اظهر تبریزی، و سلطان محمد خندان، و سلطان محمد نور و علاءالدین محمد هروی، و زین‌الدین محمود داماد استاد میرعلی، و عبدی نیشابوری استاد و دایی شاه محمود نیشابوری، و غیاث‌الدین مذهب، و محمد ابریشمی، و محمد قاسم شادی شاه، شمس‌الدین محمد کرمانی، و پیرعلی جامی، و رستم‌علی، و حافظ باباجان عودی، و مالک دیلمی، و استاد مظفر علی آمده است. در خوش‌نویسان بیانی (ص ۷۲ و ۱۲۱ و ۳۰۵ و ۴۲۵ و ۶۰۱ و ۸۲) از آن یاد شده و این دیباچه هم از روی نسخه موزه طوق‌پوسرای نقل شده است، (سرگذشت مالک ۵۹۸) ولی من از مقاله زکی ولیدی طوغان نتوانستم شماره آن را بیابم. در روضات الجنات کربلایی (۱: ۳۶۹) از مالک یاد شده است.

۲۲ - **موقع امیرغیب بیک** از فرمان‌روایان روزگار شاه تهماسب بادیاچه میرسیداحمد حسینی مشهدی در ۹۷۳. گزیده این دیباچه در خوش‌نویسان بیانی (ص ۵۰-۵۴) آمده و از عکس این مرقع در فهرست مخطوطات شفیع (ص ۳۵۴) یاد شده است.

خط عماد محلاتی که در ۷۷ سالگی در ۸۹۰ نوشته در این مرقع گذارده شده؛ همچنین خط اظهر تبریزی، و زین‌الدین محمود قاینی نیشابوری، و شاه محمود نیشابوری در ۹۲۹ تا ۹۷۱، و عبدی نیشابوری، و غیاث‌الدین مذهب مشهدی، و حبیب‌الله کرمانی امیر شیخ‌ثانی، و عبدالله هروی آشپز، و عبدالله زیارت‌گاهی در ۹۳۲، و میرمعزالدین محمّد کاشانی نوشته ۹۶۲.

چنین است وصفی که بیانی در خوش‌نویسان (ص ۷۲ و ۳۰۵ و ۳۲۲ و ۳۵۶ و ۳۶۳ و ۴۲۵ و ۵۴۰ و ۵۵۹ و ۸۲۲ و ۸۶۵) از این مرقع کرده است.

ولی زکی ولیدی، طوغان می‌نویسد که از مرقع شاه تهماسب دو نسخه در دست هست:

-- به شماره H2167 در طوق‌پوسرای ساخته برای امیر غیب‌بیک بادیاچه تاریخی میرسیداحمد حسینی مشهدی خوشنویس نقاش.

در آن آثار هنرمندان دوران تیموری آمده، همچنین کارهای هنری استادانی مانند بهزاد، و شادگردش عبدالعزیز، و درویش محمد هروی، و زین‌الدین محمود، و شیخ محمد، و دوست محمد «به»، و میرعلی و سلطان محمد خندان، و سلطان

محمد نور، و محمود مذهب، و هنرمندان روزگار ایلخانی (طوغان ۱۶). بیانی (خوشنویسان ۴۹) شماره آن را ۲۱۶۱ نوشته است.

B - به شماره F1422 در کتابخانه دانشگاه استانبول (ییلدیز) که خود شاه تهماسب آن را برای مراد سوم در ۹۸۴ (۱۵۷۶) فرستاده و شاه‌قلی خلیفه آن را نزد وی برده بوده است. در آن ۸۸ برگ است.

نقش و پیکره شاه‌غریب میرزا پسر سلطان حسین بای‌قرا، و پیکره ترکی از قدیمی مصور دربار صفوی، و پیکره بهزاد، و کویک قران دران هست. همچنین قطعه خط شاه اسماعیل، و خط عبدالله هروی، آنگاه که درسمرقند با الغریب بوده است، و خط تهماسب.

(طوغان ۱۶ و ۴۴).

۲۳ - مرقع مظفرعلی نقاش شاهی شطرنجی خوشنویس شاعر، شاگرد بهزاد، و استاد صادقی افشار، طراح تصویرات دولت خانه همایون و مجلس ایوان چهل ستون زمان شاه تهماسب بوده است. (گاستان هنر ۱۴۱ و ۱۴۸، ترجمه ۱۸۶ و ۱۹۱ مناقب هنروران ۵۴ - فکری سلجوقی ۱۰۳ و ۱۰۶ - بیانی ص ۹۱۲ - هورات ۲۲۱ و ۳۳۲ - عالم‌آرای عباسی ۱۲۷ - مجمع‌الخواص ۹ و ۲۵۵ - حبیب‌اصفهانی ۲۲۷: مظفرعلی خراسانی در گذشته ۹۱۱، زمان سلیم - در تذکره خوشنویسان هفت قلمی ۸۶ و ۸۸ از مظفر علی‌خان امیربنگاله یاد شده است).

۲۴ - مرقع ابوالفتح بهرام بهرامی صفوی، فرزند شاه اسماعیل یکم، که دوست محمد بن نظام‌الملک سلیمان کاتب گواشانی خوارزمی هروی زنده در ۹۷۲. در ۹۵۲ «ابوالفتح عادل نهادی» برای آن دیباچه‌ای ساخته است.

این مرقع در موزه طوپقپو سرای به شماره ۲۱۵۴ هست، در ۱۴۸ برگ، با ۶۱ مجلس تصویر، و نقش و چهارلوح باهمان دیباچه در آغاز آن.

نقش‌ها و پیکره‌ها از احمد موسی هنرمند ایاخانی است، و بهزاد، و یاری مذهب، و مظفر سیاه قلم نقاش دربار ابوسعید تیموری، (۸۵۵-۸۷۲) که نقش و تصویر است مربوط به داستان سیف‌الملک، و از عبدالحی مصور و «باشدان‌قرا»، و میرزا عنایت پسر بکتلو یابگدلوبا پیکره خود بهرام میرزا، و شاه‌قلی نقاش که

به استانبول هم رفته بود، بابرگهایی آراسته که شعرهای حسین بایقرا در آن آمده و برگهای چندی از مجالس النفایس نوایی گویا برداشته از نسخه‌ای شاهانه است که گویا به بایقرا پیشکش کرده‌اند، باشعراهای ترکی عبدالرحیم خوشنویس نقاش خوارزمی. نیز با خط اظهر تبریزی و جعفر تبریزی بایسنغری و زین الدین محمودقائینی نیشابوری و محمودبن علی و محمدابریشمی مشهدی و شاه محمود نیشابوری و میرمصور و عبدالرحیم انیسی خوارزمی یعقوبی رسمی و نصیرگویا منشی نیشابوری و شیرعلی بایسنغری و عبدی نیشابوری در ۸۲۰ و غیاث الدین مذهب مشهدی و شیخ بیک نقاش و بایسنغری میرزا.

در این مرقع تاریخ صفر ۸۹۷ هم دیده میشود.

نیز با خط عیدالله خان اوزبک (۹۴۰-۹۴۶) و پسرش عبدالعزیز خان فرمانروای بخارا (۹۴۷-۹۵۷) و نوروز احمدخان فرمانروای تاشکند.

این دیباچه را نخستین بار محمدعبدالله جغتایی پیام «حالات هنروران در ۱۹۳۶ در لاهور سپس فکری سلجوقی باحواشی فراوان بنام ذکر بعضی از خوشنویسان و هنرمندان در کابل در ۱۳۴۹ خورشیدی چاپ کرده است. بیانی آن را از روی اصل خود نسخه در خوشنویسان (۱۹۲-۲۰۳) گذارده است. این چاپها کامل نیست.

ترجمه گزیده‌ای از آن به انگلیسی در نقاشی‌های ایرانی بینون و ویاکینسون و گری (۱۸۳-۱۸۸ و ضمیمه ۱) چاپ ۱۹۳۳ هست و اسچو کین در کتابهای خود از این ترجمه بهره برده است.

زکی ولیدی طوغان در مقاله خودش (ص ۱۷) و اسچو کین در مجله آسیائی فرانسوی (سال ۱۹۳۵ ش ۲۲۶ ص ۳۳) آن را وصف کرده‌اند، بیانی هم آن را دیده و از آن بهره برده است. در نقاشی صفوی از ۱۵۰۲ تا ۱۵۸۷ (ص ۳۳) و جاهای دیگر هم از آن بهره برده شده است. ساکیسیان در نقاشی ایرانی (ص ۵۳ و ۱۱۸ و ۱۲۰)، و گروبه در مقاله خود در کتاب نقاشی سرزمین اسلامی، و پلسن (ص ۱۰۷) در کتاب خود بنام روش ترکی در نقاشی از آن بهره برده است. نیز بنگرید به: گلستان هنر ۲۰ و ۳۳ و ۳۸ - عالم آرای عباسی ۴۴ - بیانی ۷۲ و ۹۶ و ۱۰۳ و ۱۲۱ و ۱۹۱

تا ۲۰۳ و ۳۰۵ و ۳۲۳ و ۳۲۴ و ۳۸۷ و ۴۲۵ و ۵۵۹ و ۶۳۲ و ۸۶۵ و ۸۸۲ و ۹۴۱
 - فهرست فیلمها ۱: ۶۷۸ - منزوی ۱۹۰۸ - هنر و مردم ۸۶: ۳۷ - مقاله من درباره
 شاه تهماسب ۹۵۱.

۲۵ - شاهنامه فردوسی که محمد باقی کاتب برای کتابخانه شهریار کامکار
 ابوالغازی عبدالله بهادرخان اوزبک فرمان روای بخارا (۹۶۴-۹۸۶) در محرم ۹۷۲
 در همان شهر فراهم ساخته و در بیست و هشت مجلس تصویر و نقاشی است ،
 شماره آن در موزه طوپتپوسرای H1488 است (طوغان ۲۳).

۲۶ - مرقع ابوالفتح سلطان ابراهیم میرزای جاهی، پسر بهرام میرزا (۹۴۶-
 ۹۸۵) که به گواهی قمی در گلستان هنر (ص ۱۴۳ متن و ص ۱۸۳ ترجمه انگلیسی)
 در مشهد ساخته و خطوط استادان خوشنویس پیشین در آن گذارده شده است،
 با تصویر استاد بهزاد و مانند او، ولی زنر گوهر سلطان خانم (بیگم) پس از مرگش
 آن را به آب کشیده است تا شاه اسماعیل دوم آن را نبیند. صادقی (ص ۲۵) و بیانی
 (ش ۱۹) از او یاد کرده اند. سرگذشت او در عالم آرای عباسی (ص ۱۳۶ و ۱۹۳ و ۲۰۹
 و جاهای دیگر) هم آمده و در آن گفته شده است که او کتابخانه عالی بهم رسانیده
 از خطوط استادان و خوشنویسان پیشین و تصویر مصوران بی مانند زرین قلم ،
 سایر تحف هم در سرکار او بسیار بود، چینی خانه اش رشک نگارخانه چین و
 خطا می نمود . زنش پس از مرگش بیشتر آنها را برای اینکه به دست اسماعیل در نیاید
 در آب ریخته چینه ها را خرد کرده بقیه را آتش زده است. دیوان مصور او که گویا پیکره
 خود او و خادم او هم در آن هست و هفت مجلس نقاشی آب و رنگ دارد و جمال
 مشهدی (بیانی ۱۹۰) آن را نوشته و ملازم و همدم او عبدالله مذهب شیرازی
 در ۹۸۹ در مشهد آن را آراسته و گویا همه آن را هم او فراهم آورده و دخترش
 گوهرشاد بیگم برای آن دیباچه گذارده است در کاخ گلستان هست، و در دو فهرست
 بیانی (۲۸۱) و آتابای (۳۳۷) و خطوط کتابخانه شاهنشاهی (۱۳۶) وصف شده است.
 از دانشمندان آذربایجان گویا برمی آید که قاضی احمد قمی دیوان او را نزدیک به
 سه هزار بیت تدوین کرده و دیباچه ای بر آن نوشته است (ص ۱۸، نیز ذریعه ۹: ۱۹۱)
 ولی از خود خلاصه التواریخ ص ۳۳ ۴ ش. ۱۶۵۷ دانشگاه) برمی آید که ترتیب دیوان

۱۰۶۸) در هند میزیسته و خدمت‌نویس و کتابدار خاصه بوده و در ۱۰۹۴ درگذشته است، یاد شده که جز آن یکی خواهد بود (نیز ذریعه ۹: ۲۰۸ و ۸۲ و ۷۵۳ و ۴۸۳ و نمونه خطوط خوش‌کتابخانه شاهنشاهی ۱۵۱).

در ذریعه (۱۹۲: ۹) به نقل از صحف ابراهیم آمده است که قصه حمزه ساخته جدایی در شانزده مجلد بوده و مصور.

شیخ عبدالعزیز در «کتابخانه پادشاهی مغول» (ص ۳۴) یاد کرده است از بیاضی که میرسیدعلی جدایی تبریزی نوشته و خط شاه جهان را هم دارد، و بیاض دیگر که خط شاهزاده خرم (همان شاه جهان) در آن هست و در ۱۰۱۴ نوشته شده است. محمد عبدالله جفتایی در هلال اردی بهشت ۱۳۳۳ (۱۹۵۴) ج ۲ ص ۱۴-۲۰ مقالتی به عنوان «امپراطور جهانگیر (همان شاهزاده سلیم) و مینیاتورهای ایران» بفارسی دارد و از ترك جهانگیری بهره برده و نوشته که: جهانگیر در ۲۲ رمضان ۱۰۱۷ دوهزار و پانصد روپیه به فرخ‌بیک قلماق نقاش داده بود، و ابوالحسن نادر الزمانی مجلس جلوس و تخت‌نشینی او را در دیباچه جهانگیرنامه کشیده و بدو نشان داده بود، و استاد منصور نقاش نادرالعصر در روزگار او بوده است، همچنین بیشان داس هندوی صورت نگار در نسخه بابرنامه و نگار کننده مجلس تصویر پذیرایی خان‌عالم در دربار شاه عباس. او از کتاب کونل و گوئتز (Kunel, Goetz) درباره مرقع جهانگیری بهره برده است.

۳۸ - مرقع جهانگیری

از کتاب Persian Miniatur Painting از لاورنی بینون Laurence Binyon و ژ. و. س. ویلکینسون J.V.S. Wilkinson و بازیل گری Basil Gray چاپ ۱۹۳۳ لندن (ص ۱۹۲) برمیآید که این مرقع در کتابخانه دولتی آلمان است و کونل Kunel و گوئتز Goetz راکتابی است Indische Buchmalerei aus Jahangir des Staats Bibliothek zu Berlin به نام چاپ ۱۹۲۴، برلین. آن دو را کتابی است بنام Indian Book Painting به انگلیسی چاپ ۱۹۲۶ که باید ترجمه از همان متن آلمانی باشد. گفته‌اند که دو مرقع گلشن ایران و جهانگیر برلین همتای یکدیگرند و یک اندازه.

ارنست کونل Ernest Kunel در کتاب

چاپ ۱۹۲۳ لوحی از مهمانی جهان‌گیر با چند لوح دیگر نشان داده است.
 Staatlich Museum im Berlin, Indisch miniaturen Bilderhafte die در
 islamischen abteilung Heft Islamische abteilung

چاپ ۱۹۳۷ از مرقع مورخ ۱۱۹۰-۱۱۹۹ و تصاویر رنگی اکبرشاه و جهان‌گیر و
 شاه‌جهان یادکرده است. گویا در همین مرقع خط میرعلی کاتب هروی بانام و تاریخ
 است (هفت قلمی ۵۱).

۳۹- **مرقع گلشن و گلستان**، در کاخ گلستان، بادیاچه محمدحسین کشمیری
 زرین قلم جهان‌گیرشاهی اکبرشاهی در ۱۰۱۹ با شش قطعه او نوشته ۱۰۱۷ و
 ۱۰۱۸ (بیانی ۷۰۳). در فهرست مرقعات آتابای (ص ۱۰ و ۱۷ و ۳۳۴-۳۶۷) این
 مرقع وصف شده است. مرحوم دکتر مهدی بیانی در خوش‌نویسان خود (ص ۱۱۹)
 از خط جعفر بایسنفری درهرات که در آن آمده است، یادکرده است (آتابای
 ۳۳۸). آقای سید محمد محیط طباطبایی و آقای احمد سهیلی خوانساری هم در
 مجله هنر و مردم (ش ۶۱ و ۶۲: ۴۰ و ۱۶: ۷۳ و ش ۷۷ و ۷۸: ۷۵) درباره آن سخن
 داشته‌اند. (نیز فهرست منزوی ۱۹۱۲).

آقای محیط از مرقع گلشن و چمن که از روزگار نورالدین محمد پادشاه و
 سلطان سلیم جهان‌گیر (۱۰۱۴-۱۰۳۷) است و دیباچه آن از عاشق محمدبن
 محمد منعم قادری هندی که در مجموعه‌ای نوشته ۱۱۱۲ از آن خودشان یافته
 است یادکرده، و همان دیباچه را در همین مجله حروفی و عکسی چاپ کرده است.
 آندره گداروبازیل‌گری در کتاب ایران Iran یا مینیاتور ایرانی در کتابخانه
 شاهنشاهی چاپ ۱۹۵۶ از مرقع گلشن سخن داشته والواحی از آن نشان داده‌اند.
 ۴۰- **مرقع پادشاهی** گویا بنام گلشن فردوس یا چمن یا گلستان شاه‌جهانی از
 صاحب‌قران ثانی شاه‌جهان شهاب‌الدین سلطان خرم (۱۰۳۷-۱۰۶۸)، که ابوطالب
 کلیم کاشانی درگذشته ۲-۱۰۶۱ آن را در دو بند شعر خود ستوده و تاریخ آن
 را در مرقع بی‌مثل و بی‌بدل (۱۰۴۶) یادکرده است.^{۳۷} از آن پیداست که این مرقع

۳۷ - دوبند شعر او را آقای احمد سهیلی خوانساری آورده، و آتابای هم آن را از روی دیوان

کلیم نسخه کاخ گلستان ش ۱۸ نوشته ۱۰۸۶ (فهرست بیانی ۴۰۹- فهرست آتابای ۹۹۸) نقل کرده است (ص ۱۳)

نه‌سال پیش از این تاریخ آغاز شده بود (در ۱۰۳۷).

ب. و. گ. در نقاشی ایرانی (ص ۱۹۲) از مرقع شاهنشاهی کاخ گلستان یاد کرده و از چند تصویر آن هم در جاهای دیگر آن سخن داشته‌اند، و آن را مانند مرقع جهانگیری دانسته‌اند.

در لوح ۶۷ A و B (ش ۸۱) دو نقش است از محفل درباری سلطان حسین میرزا باکتیبه‌ای که در آن آمده «سراپرده سلطان حسین میرزا، عمل بهزاد»، و همچنین «از دربار جهان‌گیر است» این گویا همان باشد که در فهرست آتابای (ص ۳۴۷) یاد شده است.

نیز صحنه‌ای درباری از رضایی که شاه در آن زیربام بر تخت نشسته با درباریان و موسیقاران با امضای «عمل رضایی مرید پادشاه سایم» (لوح ۱۰۴ A ش ۲۳۶ ب. و. گ. - ص ۳۵۳ آتابای).

نیز نمایش دادن اکبرشاه یک پیکره نقاشی رابه‌پدر خود همایون کار عبدالصمد (لوح ۱۰۴ ش ۲۳۰ ب. و. گ. - ص ۳۵۱ آتابای).

نیز دو نقش از پیکره دو شتر که می‌خواهند بخوابند با سه‌مرد، یکی کار بهزاد دیگر تقلیدی درست از آن از «نانهای» به فرمان جهان‌گیر پسر اکبرشاه در ۱۰۱۷ (لوح ۱۳۳ و ۱۳۴ ش ۱۳۰ و ۳۱ ب. و. گ. - در فهرست آتابای این دو تصویر بسیار زیبا نیامده است).

۴۱ - **مرقع دارا شکوه** محمدقادری شاهزاده عارف تیموری (۲۹ صفر ۱۰۲۴ - ۱۰۶۹) که در ۴۵ سالگی به بهانه زندگه‌کشته شده است. نسخه آن در کتابخانه دیوان هند است و در فهرست نام آن نیامده است.

در ارینتل کالج میگزین، محمدعبدالله جغتائی و محمدشفیع‌لاهوری (۱۳: ۳ ص ۹۷-۱۰۳ و ۳۱: ۲ ص ۳۵-۱) درباره آن دو مقاله به‌اردو دارند.

و جغتائی دیباچه آن را از نگارستان منیرلاهوری در خاتمه آن (نسخه پاریس ۲۷۴/۷۰۱ نوشته روز آدینه ۵ صفر ۱۱۴۱) نقل کرده است. و محمدشفیع

→

فهرست مرقعات آتابای در جنگی بادیباجه مورخ پایان شعبان ۱۰۵۰ که برای فروش به مجلس آورده اند هم چندبندی از آن دیده‌ام. در تذکره شعرا کشمیر از راشدی (۲: ۱۲۸) هم چندبندی از آن هست.

نه قطعه از خطوط خوشنویسان راکه در آن هست نشان داده و سرگذشت خوش-نویسان آن را بررسی کرده است .

در این مرقع تصویری است از نوجوانی ایرانی، کارمحمدخان مصور در ۱۰۴۳، داراشکوه این مرقع را در ۱۰۵۱ به همسر خود بانو نادره بیگم دختر سلطان پرویز پسر جهانگیر که در ۲ شعبان ۱۰۴۲ وی را گرفته بود بخشیده است؛ چنانکه محمد جامشرف در آن گواهی داده است. پس این مرقع میان ۱۰۴۳-۱۰۴۱ ساخته شده است.

در محرم سال سوم جلوس عالم‌گیری (۱۰۶۸-۱۱۱۸) (۱۰۷۱) عرض دیده شده، چنانکه سیدعلی‌خان حسینی جواهر رقم تبریزی، مرید و کتابدار اورنگ‌زیب عالم‌گیر بدان گواهی داده است و مهر مورخ ۱۰۶۹ او در آن هست.

در ۲۱ رجب سال سوم جلوس عالم‌گیری (۱۰۷۱) این مرقع به‌پوش عهده‌دار کتابخانه سرکار علیّه گویا زیب‌النساء بیگم که کتابخانه‌ای داشته است سپرده شده است و بهای آن هزار روپیه بوده است و در رمضان سال دهم جلوس عالم‌گیری (۱۰۷۸) مصادره گشته و تحویل محمد مظفر داده شده است.

در نسخه وصف آن چنین آمده است:

«مرقع بابت اموال بی‌شکوه (داراشکوه) چهارلوح و جدول طلارنگ‌آمیز، متن مخدّش (خراشیده)، تسمه گگون و حاشیه سراسر حل‌کاری، جلد رنگ روغنی حلکاری بعضی جاها داغ دار، همگی نوشته، و تصویر و ساده هشتاد و یک ورق به‌موجب تفصیل ذیل: قیمت الف.

ساده ۴ ورق			تصویر ۷۸ صفحه			خط ۷۶ صفحه		
آدمی	جانور	بونه	از مرکب	از رنگ	از طلا	جلی	تعلیق	
۴۳	۳	۳۲	۶۹	۴	۳	۳۰	۱۰	
			خفی					
			۳۴					
			نستعلیق					
			۳۲					

۲ رمضان المبارک ۱۰ جلوس معلی (۱۰۷۸).

تحويل محمد مظفر شد.

فی الحال

خط تصویر و بوته

۷۶ ۷۶

تصویر بوته

۵۴ ۲۲ صفحه

العبد محمد جا مشرف

نویسندگان قطعه‌های خط در این مرقع و نام يك نقاش آن

۱- سلطان علی مشهدی.

۲- سلطان محمد خندان .

۳- زین‌الدین محمود (نویسنده) و یاری مذهب (محرر) در هرات از ۹۰۴،

در يك قطعه .

۴- میرعلی کاتب هروی .

۵- محمود بن اسحاق شهابی یا سیاوشانی .

۶- شاه محمود نیشابوری .

۷- محمد حسین زرین کشمیری قلم اکبرشاهی.

۸- عبدالرحیم عنبرین قلم هروی.

۹- محمد صالح قدیمی .

۱۰- سیدعلی حسینی .

۱۱- يك تصویر از محمدخان مصور در ۱۰۴۳ .

در آن آمده است:

این مرقع نفیس به‌انیس خاص و همدم و همراز به اختصاص نادره بانویگم

داده شد. حرّ محمد دارا شکوه بن شاه‌جهان پادشاه غازی ۱۰۵۱.

نیز بنگرید به: گفتار نگارنده در هنر و مردم (۸۶ و ۸۷: ۴۰) و لفات و

اصطلاحات فن کتاب‌سازی از مایل هروی (ص ۱۳۶) و اطلس خط (ص ۵۰۱) و

خوشنویسان بیانی (ص ۱۱ دیباچه و ۱۸۵ متن).

۴۲- **مربع نقاشی** و خط، که مهر اورنگ زیب ابوالظفر محیی‌الدین محمد عالم‌گیر پادشاه‌غازی دارد، با تاریخ ۱۰۷۹، و در ۱۱۹۰ از آن نواب اوڈ وزیر- الممالک آصف‌الدوله آصف‌جاه‌یحیی‌خان بهادر حساب جنگ بوده است.

از این یکی در فهرست ریو (ذیل ش ۴۰۸، Stow or 16) یاد شده است.

۴۳- **مربع نقاشی** و خط، به‌روش هندی برای معتقدالدوله همت‌یار خان بهادر معتمد جنگ معتمد‌الملک امیردربار آصف‌جاه‌نظام‌الملک در ۱۱۷۶ تا ج ۱/۱۲۰۴ (ذیل ریو ۴۱۱، Or2788).

۴۴- بیاض یا مربع ظفرخان احسن تربتی درگذشته ۱۰۷۳ در کشمیر که هر شاعر غزلی در آن به‌خط خود نوشته و برپشت آن صفحه‌تصویر خود شاعر کشیده شده بود. شاید این تصویرها کاربشنداس بوده است. از این مربع در تذکره سرخوش و مآثرالامراء یادی هست و خوشگوهم آن را دیده است، ولی اکنون در دست نیست (صائب و سبک هندی ص ۱۰۷ و ۱۰۸ - تذکره شعرای کشمیر ۷۰:۰). ریو در فهرست خود از چندین مربع وصف کرده که یکی از آنها است مربع نقاشی‌های هنرمندان هندی روزگار جهان‌گیر و شاه‌جهان و اورنگ زیب وقف میرمحمد اشرف‌خان پسر اسلام‌خان مشهدی میر بخشی درگذشته ۱۰۹۷ در سال ۱۰۷۲ باپیکره و تصویر او (ص ۷۷۸ Add18801).

در این مربع‌ها که او شناسانده است پیکره‌ها و نشانه‌های روزگار تیموری و صفوی است و برای تاریخ هنر آن روزگار سودمند است. در فهرست مردیت اونس هم از چندین مربع خط و تصویر یاد شده است (ص ۳۰-۳۲).

۴۴- مربع شاه‌دخت زیب النساء بیگم خفی (۱۰۴۸-۱۱۱۴) دختر اورنگ زیب عالم‌گیر پادشاه و دل‌رس بانوبیگم دختر شاه‌نوازخان صفوی و شاگرد ملا محمد سعید اشرف مازندرانی. او را جواهر رقم رنگین‌نویس میخوانده‌اند. در این مربع نمونه‌های خطوط و نقاشی است و دیباچه آن از ملا محمد رضای راشد دهلوی است، نسخه این مربع اکنون در دست نیست ولی دیباچه آن هست. در ذریعه از تذکره روز روشن (ص ۳۳۳) از این دیباچه نقل شده است.

نسخه‌های آن

- ۱- دانشگاه ۱۹۹۷/۱۵ (۷۱-۷۴ پ).
- ۲- دانشگاه ۲۵۹۱/۹۰ ص ۳۰۲-۳۱۰.
- ۳- مجلس ۵۶۶۶/۹ (۱۷: ۱۱۸).
- ۴- خدابخش پتنه ش ۱۰۸۸-۱۰۹۸ (مرآة‌العوام مولوی عبدالمقتدر ۱۶۶۰:۱).
- نیز فهرست انگلیسی آنجا (۱۸:۱۱ ش ۴/۱۰۹۸) که آغازش چنین یاد شده است:
«تعالی‌الله زهی زهی پایه بلند سخن و رتبه ارجمندگفتار».
- ۳۰- **دیباچه جنگ حسین‌خان کهدمی** از احسنی لاهیجی، (فهرست احمد منزوی ۳۵۶۶).
- آغاز: شکر بی‌منتها صانعی‌را که اجزای وجود انسان‌را مجموعه صفات کلی ساخت.
- انجام: انسان جایز‌الخطا است.
- دونسخه از آن در دست است:
- ۱- جنگ ش ۱۰۴ حکمت‌گویانوشته در ۱۱۹۳ برگهای ۲۳-۲۴ پ (فهرست ادبیات ۱:۲).
- ۲- جنگ مورخ ۱۰۶۳ تا ۱۱۴۱ ش ۱۱/۳۴۵۵ مجلس (فهرست ۱۳۳۶:۱۰).
- ۳۱- **جنگ میرزا عبدالکریم قزوینی اصفهانی**

آلبوم اصل خطوط و چندگزیده گردآوری حاجی میرزا عبدالکریم قزوینی اصفهانی در سده ۱۲ و ۱۱ که از دانشمندان دوست خود درخواست تا در آن چیزی به خط خود بنویسند از ساخته خود یا گزیده کتاب خود یا دیگران. این نوشته‌ها از ۱۰۸۰ است تا ۱۱۲۶، بیشتر آن به‌نثر و درباره اخبار و کلام شیمی و فلسفه و طب و ریاضی. نویسندگان مهم آن که فقرات آنها مورخ است اینانند: خلیل قزوینی ۱۰۸۹، رفیع الدین محمد بن فتح‌الله قرومی و اعظم در ۱۰۸۳، محمدباقر برادر و شاگرد خلیل در ۱۰۸۰، محمدصالح پسر محمد باقر قزوینی روغنی، آقارضی‌الدین محمد بن حسن ۱۰۸۰، میرمحمد معصوم قزوینی ۱۰۹۱ در ۱۰۸۰، میر صدرالدین محمد بن محمد صادق قزوینی در ۱۰۸۰ محمد محسن بن شاه مرتضی فیض ۱۰۹۱، علی بن

محمد عاملی نوه شهید ثانی ۱۱۰۳، مرتضی بن محمد مؤمن نوه محمد محسن فیض کاشانی، محمد بن مرتضی نوه فیض در ۱۰۹۶، نورالدین محمد بن مرتضی برادر فیض در ۱۰۹۵، محمد باقر مجاسی در ۱۰۸۸، محمد بن عبدالفتاح تنکابنی ۱۰۲۴، محمد هادی بن محمد صالح مازندرانی در ۱۰۸۸، محمد محسن بن نظام الدین محمد ساوی در ۱۰۸۰، ابوالعالی علی بن محمد طباطبائی، آقا جمال الدین محمد بن آقا حسین خوانساری ۱۱۲۵، محمد حسین بن محمد صالح مازندرانی در ۱۰۸۸، علی اصغر بن یوسف قزوینی در ۱۱۰۹.

بخش اخیر این آلبوم برای اشعاری است بخط سرایندگان آنها:

صائب، بابا مرتضی قلی خان بن حسین خان شاملو، محمد داود مستوفی ۱۱۳۳ ایما میرزا اسماعیل ۱۱۳۲، حالی عبدالله کربلایی در ۱۰۹۰، تأثیر محمد محسن اصفهانی در ۱۰۹۱.

جزاینها، در آن، رساله‌ها و گزیده‌ها و یادداشت‌ها است به عربی و فارسی مانند تقویم الاولیاء آقا جمال الدین خوانساری، رساله فقهی وجدلی شیخ بهائی. نسخه را عبدالکریم به‌پسرش تقی الدین محمد داده است.

سراجم به دست نوه فتح علی شاه شاهزاده مؤیدالدوله تهماسب بن دولت شاه فرمانروای فارس رسید که در چند صفحه سفید آن فقراتی نوشت و در چند جای دیگر آن، کسان دیگر بندهایی به نظم و نثر نوشته‌اند برای او در ۱۲۷۷، او آن را به‌پسرش عبدالحسین خان به صد تومان داده است. خط نوه دیگر فتح علی شاه فرهاد میرزا در ۱۲۸۰ در آن هست.

عبدالحی منشی تفرشی سرخوش سرگذشت کسانی را در آن نوشت در ۱۱۳۱. در آن در چند جا به روضات الجنات چاپ ۱۳۰۶ ارجاع شده است، در نسخه برگهایی است (۲۳ ص) جداگانه و به خط تازه و به قلم دیگر که فهرست تفصیلی محتویات نسخه است به فارسی (موزه بریتانیا Or4937 در ۲۹۰ برگ به چند خط و قلم ش. ۴۰۰، ذیل فهرست ريو).

۳۲- دیباچه میرزا محمد مقیم کتابدار (نصر آبادی ۷۵ و ۲۰۸) در وصف «مجموعه» شاه صفوی، نکته تاریخی ندارد و تنها ستایش خدا و پیامبر و علی و شاه و خود

مجموعه است، فرمان شاه صفوی بنام میرزا مقیم کتابدار خاصه در مجلس ۱۷: ۳۷۳ ش ۳۹/ ۵۹۹۶ ص ۱۰۸-۱۰۶ هست.

گویاهم در جنگ ۸۸۲۳ دانشگاه (۱۱۶-۱۲۰).

آغاز: دیباچه که میرزا محمد مقیم کتابدار نوشته اند . بسمله . وبه نستعین،
اول و آخر به وجود و حیات هست کن و نیست کن کاینات...
مبدع عقل و جان ، معبود آشکار و نهان .

انجام: به حق پیغمبر و شاهی که اورا برادر است آمین یارب العالمین .
۳۳- جنگ یا تذکرات میرزا محمد مقیم پسر میرزا قوامای مستوفی شاه
عباس گنجور کتابخانه شاه عباس دوم (۱۰۵۲-۱۰۷۸) تدوین ۱۰۵۵-۱۰۶۱ که
سیواند دانشمند در آن خط نوشته اند و یکی از آنها شمسی گیلانی اصفهانی است.
(اعیان الشیعه ۳۶: ۱۲۷- ذریعه ۴: ۲۰۷ و ۱۶: ۲۳۷).
بیشتر خطوط از دانشمندان اصفهان و شیراز وقم و مشهد و جاهای دیگر است،
هریک یک برگ یا بیشتر بدرخواست میرزا محمد مقیم بنام یادبود :

- ۱- بدرالدین حسن عاملی مدرس مشهد رضوی استاد او پس از بازگشت از
قندهار و فتح آنجا در مشهد در ۱۰۵۶ .
- ۲- محمد تقی مجلسی .
- ۳- آقا حسین خوانساری .
- ۴- عبدالرزاق لاهیجی .
- ۵- میرزا ابراهیم پسر صدرا .
- ۶- شیخ حسین تنکابنی حکیم .
- ۷- آخوند نصیر شوهر دختر او .
- ۸- محمدعلی استرآبادی داماد مجلسی یکم .
- ۹- عبدالله تونی .
- ۱۰- برادرش احمد تونی .
- ۱۱- شمسی گیلانی .
- ۱۲- شیخ عبدالله خفری .

- ۱۳- آخوند رشید عبدالرشید کازرونی حکیم شاگرد صدرای شیرازی .
- ۱۴- سید میرزا حسن بن محمد زمان رضوی .
- ۱۵- محمد یوسف الموتی .
- ۱۶- شیخ علی عاملی اصفهانی (۱۰۱۴-۱۱۰۴) نگارنده الدر المنثور که بیش از همه نوشته «الأحادیث النافعه» در ۲۰ صفحه (ذریعه ۲۸۰:۱) ، (سپه ۷۹:۴ ش ۲۹۲۹) ، (فیلم ۵۵۲۸) .
- ۳۴- میرزا محمد مقیم جنگ‌دیگری هم دارد (سپه ۸۸:۴ ش ۵۸۳۸) با تاریخ ۱۰۹۸ (فیلم ۵۵۲۸) .
- ۳۵- **جنگ** یا بیاض و سفینه نشر و نظم عربی و فارسی میرزا محمد فیاض برادر محقق محمد باقر سبزواری در گذشته ۱۰۹۰ ، با فهرست کهن با شماره برگها با تاریخ ۱۲ ع ۱۲۴۱/۱ و در ۱۲۴۷ از آن امیر اسدالله خان بوده است، یادداشت تملك فرهاد میرزا دارد .
- نستعلیق و نسخ راسته و چلیپای ۱۰۴۸-۱۰۷۶ ربعی کوچک در ۳۵۲ برگ، این نسخه از آن آقای کریم امیری فیروزکوهی بوده و اکنون به دانشگاه آمده است (ش ۹۷۰۷ دانشگاه) .
- دانشمندانی چند در آن به خط خود چیزی نوشته‌اند و برخی از این نوشته‌ها تاریخی ندارد و یادداشت نکرده‌ام . اینک نام آنان که نوشته آنها تاریخ دارد در اینجا می‌بینیم :
- ۱- محمد کاظم اصفهانی در ۱۰۶۲ .
 - ۲- محمد جعفر بن عبدالله شریف در ۱۰۶۳ .
 - ۳- محمد باقر حسینی وزیر قوشچی در ۱۰۶۷ .
 - ۴- فرج الله در حیدرآباد در ۱۰۵۴ .
 - ۵- محمد باقر رضوی در ۱۰۶۶ .
 - ۶- محمد کاظم نایینی تبریزی مخدوم میرزا محمد فیاض در ۱۰۶۴ .
 - ۷- مرتضی بن محمد مومن برای برادر در ۱۰۶۲ .
 - ۸- محمد صالح بن احمد مازندرانی برای میرزا فیاض، بی تاریخ .

۹- حسن گیلانی برای میرزا محمد فیاض، بی‌تاریخ، نقل از فردوس الحکمة علی ابن ربن طبری.

- ۱۰- محمدباقر برای میرزا محمد فیاض در ۱۰۵۹.
- ۱۱- محمدصادق تبریزی در ذیقعدة ۱۰۶۲.
- ۱۲- سعدالدین محمد مشهدی (راقم وزیرهرات) در ۲۲ محرم ۱۰۶۰.
- ۱۳- نوشته‌ای در ۲۸ صفر ۱۰۶۶ در اصفهان.
- ۱۴- محمدمحسن برای میرزا محمد فیاض در ۱۰۶۰.
- ۱۵- محمدابراهیم اردوبادی برای او در ۱۰۶۲ در ۱ ج ۱/۱۰۶۳.
- ۱۶- بنده صاحب سفینه میرزاخان در بندرعباس به‌اشاره او (میرزا محمد ستایش) - انشائی نوشت، در ۱ ج ۱/۱۰۶۳.
- ۱۷- محمدصادق تبریزی در ۱۰۵۲.
- ۱۸- محمدشفیع بن محمدصالح یزدی برای او در ۱۰۶۰.
- ۱۹- حسین بن حسن جربادقانی در ۱۰۶۳ برای او.
- ۲۰- محمدصادق بن حسین سمنانی برای او در ۱۰۶۲.
- ۲۱- محمدحسین بن کمال‌الدین علی فسوی در ۱۱ شعبان ۱۰۶۵ برای او.
- ۲۲- محمدباقر سبزواری برای برادرش در ۱۰۶۷.
- ۲۳- محمدصادق خاتون‌آبادی برای او در ۱۰۶۷.
- در اینجا تاریخ روز چهارشنبه ۱۲۴۱/۱۴۱۲ (ص ۲۱۷) دیده می‌شود.
- ۲۴- رساله میر محمدزمان مشهدی مورخ بخط دیگر در ش ۱۰۴۸.
- ۲۶- کلمات طریقه فیض نوشته محمدرضای مشهدی، بی‌تاریخ.
- ۷۲- محمدابراهیم حسنی حسینی برای صاحب سفینه در نوزدهم ع ۲/۱۰۶۷.
- ۲۸- شعر حاجی عبدالواسع اقدس، پسر جامی محمدجان قدسی مشهدی به خط او در ۱۰۶۶.
- ۲۹- عبدالعظیم حسینی مدنی در ۱۰۶۶.
- ۳۰- محمدفاضل گیلانی در ۱۰۶۷.

- ۳۱- محمد مؤمن بن شاه قاسم سبزواری در مشهد رضوی، برای میرزا محمد فیاض در ۱۰۶۶.
- ۳۲- عبدالرشید مشهدی، برای میرزا محمد فیاض در ۱۰۷۶.
- ۳۳- حسین بن عبدالصمد خادم در ۱۰۶۶ برای میرزا عبدالغیانی صاحب البیاض برادر محمد باقر در مشهد. درص ۳۴۲ نوشته محمد تقی بن عبدالرحیم است در ۱۲۴۷ برای امیر اسدالله خان.
- ۳۴- رفیع‌الدین محمد الخادم یزدی در ۱/۱۰/۱۰۶۶.
- ۳۵- محمد یوسف الموتی برای میرزا فیاض، بی‌تاریخ.
- ۳۶- محمد محسن بن عبدالرشید شوشتری حکیم در رمضان ۱۰۶۶ در مشهد.
- ۳۷- درص ۴۱ آمده: هوثقتی روی عن سید المرسلین صلی الله علیه وآله الطاهرین: «المؤمنون هینون لینون کالجمل الآنف ان قید انقاد وان انیخ علی صخرة استناخ» وفی هذا الحدیث الشریف اشارة اجمالیة الی الأخلاق الجمیلة والاصواف المرضیة كما یظهر بالعقل الصادق وکتب مسئولا افقر فقراء باب الله الفنی الحقیقی محمد الشهیر بشمس الجیلانی غفر الله له ولوالدیه ولمن احسن الیهما والیه.
- دیاچه فیاض برجنگ (یا مرقع یا سفینه یا بیاض) خاتون آبادی (فهرست فیلمها ۲: ۲۵۸) با تاریخهای ۱۰۴۵ تا ۱۱۱۰، گویا از همین میرزا محمد فیاض باشد دارنده همین جنگ فیروزکوهی که در ۱۰۴۸ تا ۱۰۷۶ نوشته شده است.
- ۳۶- جنگ محمد صفی کتابدار سرکار نوشته ۱۰۶۹ (سپه ۸: ۴ ش ۲۹۳۱)، (فیلم ۵۵۳۰).
- ۳۷- سفینه میرزا ابوطالب مورخ ۱۱۰۰ (ذریعه ۱۲: ۱۹۲) نسخه آستان رضوی (۲۷۵: ۷ ش ۲۳۶).
- ۳۸- سفینه شماره ۷۷۰۳ آستان رضوی که در ذریعه (۱۲: ۱۹۳) و فهرست شهرستانها (۸۴۵) از آن یاد شده و وقف عماد فهرستی است.
- ۳۹- مجموعه المطالب محمد مؤمن ساخته ۱۰۲۱ نسخه شماره ۲۲۳۵ آستان رضوی (فهرست شهرستانها ۹۸۹).
- ۴۰- تذکرات سید محمد خطیب حسینی برای قطب‌شاه از ۱۰۲۱ تا ۱۰۶۴ که در ذریعه (۴: ۲۰) آمده که در آستان رضوی است و وقف عماد فهرستی.

سه تذکار دیگر هم هست که در ذریعه (۱۹۰۴-۲۱) از آنها یاد شده است .

۴۱- دیباجه محمد رحیمای وزیر ایروان بر سفینه شاه وردی خان بیگلریگی مشهد که نسخه آن در آستان رضوی (۲۷۶:۷ ش ۶۶۷) هست، ومن آنرا در یادنامه آقای محیط طباطبائی (۳۸۵) چاپ کرده ام .

۴۲- دیباجه سفینه ملاطفیلی لاهیجی بر مجموعه دورآق بیک (ملك ۳۸۴۶/۸۳ برگ ۱۴۷ را) .

۴۳- بیاض ابراهیمی از ابراهیم خان والی کشمیر از سوی اورنگ زیب عالم گیر شاه در ۱۱۱۸ که درباره گفتگوی دو گروه سنی و شیعی در ۱۱۱۶ در هفت مجلد ساخته و پرداخته و داستانی دارد که مایه آشوب میان آن دو گروه در کشمیر شده بود (به سال ۱۱۳۳) و ۱۶۷ شیعی کشته و خانه های آنها نیز ویران گشته بود. در سال ۱۱۷۲ نیز بر سر همین آشوبی به بار آمد (ذریعه ۱۶۶:۳ ، آستان رضوی ۴۱۰:۱ اخبار ۱۲۵) .

۴۴- بیاض کمالی میرزا کمال کمال الدین محمد بن معین الدین محمد فسایی زنده در ۱۱۰۳ که دارای فوائد تاریخی و رجالی است نوشته خود او نزدیک به هزار بیت در روزگار مجاسی و علاء الدین گلستانه (ذریعه ۱۷۰:۳) .

۴۵- بیاض امام قلی میرزا پسر نادر شاه که در منشآت میرزا محمد مهدی استرآبادی مازندرانی منشی نادر شاه از آن یاد شده است (ذریعه ۱۶۹:۳) .

۴۶- بیاض شمس محمد امقیا که گردآورنده منشآت نسخه مجلس (فهرست فیلمها ۱: ۲۲۳-۲۳۳) در آن به خط خود شعر نوشته است (ش ۱۷۲) و میرزا محمد کاظم در آن در اصفهان در ۱۰۵۵ خاتمه ای گذارده است (ش ۱۷۳) این شمس محمد ا مقیما همان کتاب دار است که در منشآت کتابخانه عمومی رشت (ش ۱۸۹- فهرست فیلمها ۱: ۲۱۱) از او یاد شده است .

۴۷- دیباجه بیاض میرزا محمد اسماعیل گویا پسر همان گردآورنده جنگ یاد شده است (ش ۱۸۷) .

۴۸- دیباجه بیاض نواب اشرف از همان میرزا محمد کاظم (ش ۱۸۰) .

باز هم از چند سفینه و جنگ که از آنها آگاه شده ام یاد می کنم

۱- سفینه تعلیقات اشعار که در تاریخ وزراء نجم الدین ابوالرضا قمی در ۵۸۴

- از آن یاد شده است (گ ۸۱ و نسخه ش ۷ تاریخ طلعت، قاهره مورخ ۷۷۲) .
- ۲- نزهة المجالس از جمال الدین خلیل شروانی در هفده باب برای علاء الدین فریرز پسر گرشاسپ خان شروان (۶۲۲-۶۴۹) . نسخه علی امیری جارا الله ش ۶۶۷ نوشته اسماعیل پسر اسفندیار ابهری در ۲۵ سوال ۷۳۱ (راهنمای کتاب ۵۶۹:۱۵) .
- ۳- سفینه شهاب الدین طفرانی که صدر سعید جمال الدین مسعود خجندی در آن انشائی گذارده است چنانکه در المختارات من الرسائل محمود بن بختیار اتابکی در ۶۹۳ (ص ۸۷) می بینیم .
- ۴- جنگ رسایل و اشعار سده ۷ و ۸ شماره ۲۴۴۹ دانشگاه که یغما به چاپ رسانده است .
- ۵- بیاض تاج الدین احمد وزیر فارسی ساخته ۷۸۲، چاپ دانشگاه اصفهان در ۱۳۵۳ (نشریه ۴: ۴۷۰ - فهرست فیامها ۱: ۶۸۴) .
- ۶- بیاض محمد بن یغمر برای مجد الدین شمس الاسلام انیس الملوك شرف المهندسين در ده قسم در قصاید و رباعیات سراینندگان فارسی، از سده ۷ و ۸ در شهر ترمذ، نسخه ۱۸۳ کتابخانه دولتی مدراس هند (گفتار سعید نفیسی در ارمغان عامی ص ۱۲۸ - گفتار امیر سید حسن عابدی، در همایی نامه ص ۲۲۹) .
- ۷- مجموعه لطایف و سفینه ظرایف از سیف جام هروی از سده ۸ در هند که در ۱۰۱ فصل سروده های سراینندگان از روی موضوع دران آمده است . (ارمغان علمی ص ۱۲۸ - فهرست افغانستان ص ۳۳۹) .
- ۸- جنگ ابوالثناء بدر الدین محمود مشعر بدری سرایی گلستانی به روش انیس الخلوة او در ۲۳ باب و ۸۳ فصل نسخه اصل از سده ۸ است (راهنمای کتاب ۹۵۷: ۱۸ - نشریه ۴: ۲۹۳ و ۴۷۱ و ۳۱۰۵ - فیلمها ۲: ۲۵۵ - فهرست تبریز ۳۷۸: ۱۸ ش ۳۰۴۷) .
- ۹- جنگ شعر فارسی از سده ۷ و ۸ نسخه ش ۹۰۰ مجالس (فهرست ۳ ج ۱: ۱۵۷ و ج ۲: ۱۴۴ و ۵۹۲) .
- ۱۰- مونس الاحرار فی دقایق الاشعار از لطیف الدین احمد بن محمد بن احمد بن محمد کلامی یا کلاتی اصفهانی در دشتی، در سی باب در روز پنجشنبه ۷۰۲/۱ع۱ .

نسخه کتابخانه حبیب گنج‌علی گره‌دکن (ارمغان علمی ۱۲۷ - نظم و نثر نفیسی ۱۷۶ و ۲۰۴ - فهرست فیلمها ۲: ۲۴۸).

۱۱ - مونس الاحرار فی دقایق الاشعار از بدرالدین محمد بن بدر جاجرمی در رمضان ۷۴۱.

(ادبیات ۱: ۵۰۴ و ۵۳۶ - نظم و نثر نفیسی ۲۰۴ - منزوی ۳۲۴۹ - فهرست تبریز ۱: ۳۴۷ - در دو جلد چاپ شده است).

۱۲ - جنگ نظم و نثر نوشته ابوالفضل محمد بن محمود بن علی بن سدید در ج ۷۵۰/۱ (مجلس ۲: ۳۹۴ ش ۶۳۳)

۱۳ - جنگ شمس حاجی شیرازی در روز آدینه ۱۷/۱ ۷۵۱

(فیلمها ۲: ۹۶)

۱۴ - جنگ عبدالحی ماردینی مورخ ۸۱۴ و ۸۲۲.

(یادداشت‌های قزوینی ۵۰۹ - مجلس ۱۲: ۴۴۱ ش ۴۵۵۹ - فیلمها ۱: ۶۱۵)

۱۵ - جنگ معروف بغدادی نزدیک ۸۳۴ در دوبخش، نخستین در سه‌باب، دومی گزالتالی در ۳۶ باب (گفتار بیانی در نشریه ۶۷۳:۷ - فهرست شاهنشاهی بیانی ۵۸۴ و آتابای ۱۰۸۴)

۱۶ - جنگ عبدالله سلطان پسر ابراهیم سلطان پسر شاه‌رخ گورکانی، گویا نوشته جمفر تبریزی بای سنغری است میان ۸۳۸ و ۸۵۵.

(فهرست شاهنشاهی بیانی ۵۶۵ ش ۶۴۷ و آتابای ۱۰۸۸)

۱۷ - مجموعه مدون برای شاه شجاع در ۶۴ باب به‌روش مونس الاحرار با دیباچه‌ای به‌نام او، مورخ ۱۶ ذی ۸۴۹ (فهرست شاهنشاهی بیانی ۵۸۷ ش ۲۷۱۵ و آتابای ۱۱۶۷).

۱۸ - مجموعه عبدالله کاتب اصفهانی در ۸۶۲ (بیانی ۵۵۰ - آتابای ۱۰۲۵)

۱۹ - مجموعه نوشته سلطان‌علی شیرازی در ۸۸۴ (بیانی ۵۱۰ ش ۱۸۲ - آتابای ۱۰۲۱ - خوشنویسان بیانی ۲۳۵).

۲۰ - جنگ سلطان حسین میرزای بایقرا، میان سالهای ۸۹۸ و ۹۱۲ گویا نوشته سلطان محمد خندان است.

(بیانی ۵۶۳ ش ۶۶۶ - آتابای ۳۴۷)

- ۲۱ - جنگ سلطان محمدنور در ۹۱۵ (بیانی ۵۶۸ - آتابای ۱۰۹۷ - خوشنویسان ۲۷۵).
 - ۲۲ - جنگ غزل‌های حسینی حسین میرزای بای‌قرا، به ترکی نوشته خلیل تبریزی در محرم ۹۴۳ از کتابت سلطان علی مشهدی (آتابای ۳۵۰ - خوشنویسان بیانی ۱۸۰).
 - ۲۳ - جنگ شعر و منشآت و ترسل فارسی، نسخه البستانی (فیلمها ۱: ۴۴۵۰).
 - ۲۴ - بیاض حافظ حسین کربلایی از سده ۱۰، دارای مطالب تاریخی و اجازات و اشعار و حکایات که پاره‌ای از آنها در روضات الجنان او آمده است، نسخه آقای سلطان القرائی (روضات الجنان ۱: ۹).
 - ۲۵ - جنگ عبداللطیف لطیفی بیرجندی در سیزده باب، از سده ۱۰ (نسخه ش ۵۱۷ سنا).
 - ۲۶ - جنگ یا بیاض منشآت صفوی از سده ۱۱ دارای اصطلاحات نقاشی. (فیلمها ۱: ۷۵۳).
 - ۲۷ - دقائق الاشعار میرعبدالوهاب دولت‌آبادی در ۱۱۷۲ (بادلیان ۱۳۳۳).
- این بود جنگها و دیباچه‌هایی که من از آنها آگاه شده‌ام. امید که کسی بتواند در این زمینه بررسی بیشتر بکند و من از دیدن و خواندن آن شادگردم.

حسین کریمان
دانشگاه ملی ایران

حالات و روابط جمله‌ها در زبان فارسی

موضوع سخن در این گفتار جمله‌ها و خصوصیات و احوال و روابط آنها در عبارات است، که در يك مقدمه و دو بهره فراهم آمده است. مقدمه بحثی است مختصر در تعریف انواع ترکیبها. بهره اول در جمله‌های وابسته، و بهره دوم در جمله‌های آزاد تنظیم یافته .

مقدمه: دو کلمه که به دنبال یکدیگر درمی‌آیند و ترکیبی را می‌سازند اگر میان آنها اسناد وجود داشته باشد آنها ترکیب کلامی گویند، و کلام و جمله را به وجود می‌آورند. ترکیب کلامی گاه يك کلمه است، و کلمه دوم به صورت ضمیر دروی مندرج است، و گاه دو یاسه کلمه یا بیشتر .

هرگاه نسبت میان دو کلمه اسنادی نباشد، بلکه اضافی یا وصفی باشد، و یا اصلاً نسبتی میان آن دو موجود نباشد، آنها ترکیب غیر کلامی گویند؛ و این نوع را اقسام متعدد است که نام پاره‌ای از آنها بدین قرار است:

ترکیب اضافی، چون: دست‌آدب، روز جمعه، صندوق سینه. **ترکیب وصفی، چون:** مرد دانا، راه راست، رهبر عادل. **ترکیب تمایزی، چون:** سود و زیان، هست و نیست، بیش و کم . **ترکیب انباعی، چون:** تار و مار، رخت و پخت، کار و بار. **ترکیب تناسبی، چون:** درو دشت، گیر و دار، بوم و بر. **ترکیب تکراری، چون:** لخت لخت، خوش خوش، خند خند. **ترکیب مزجی، چون:** سیمرغ، گلشکر، گاومیش و غیر اینها.

ترکیب کلامی: در مرکبات کلامی — چنانکه گذشت — باید میان دو کلمه اسناد وجود داشته باشد، و اسناد نسبت دادن یکی از دو کلمه است بدیگری. هرگاه

اسناد خود مقصود بالذات باشد آن ترکیب را جمله و کلام گویند، مثل: خدا داناست، و اگر اسناد خود مقصود بالذات نباشد آن ترکیب را تنها جمله گویند، مانند: چون انسان بکوشد، پیروز می‌شود که در آن نسبت کوشش بانسان مقصود بالذات نیست. از این روست که پس از گفتن لخت «انسان بکوشد» سکوت مخاطب، و بقولی متکلم، و بقول دیگر هردو، روانیست؛ و اهل فن بگفته آنها که جمله و کلام را مترادف و هردو را یکی می‌دانند اعتنا ندارند و مثلاً بجای جمله شرط و جمله جواب شرط و جمله صله، کلام شرط و کلام جواب شرط و کلام صله نمی‌گویند. شرط است در کلام اینکه مفید باشد، یعنی معنیی دربر داشته باشد که شنونده را فایده بخشد و از بدیهیات نیز نباشد مثل ترکیب «آتش گرم است» که بدیهی است و هر که آتش را می‌شناسد گرمی آنرا نیز می‌داند.

از آنچه گذشت توان دریافت که جمله اعم از کلام است و این دوجنبه عام و خاص مطلق دارند و جمله‌هایی که خود - بتفصیلی که بیاید - مسندالیه یا مسند یا مضاف‌الیه یا صفت یا قید یا شرط یا صله و غیر اینها واقع می‌شوند کلام نتوانند بود، زیرا اسناد در آنها مقصود بالذات نیست. در هر جمله مسندالیه و مسند و رابطه ارکان و مازاد بر اینها چون مفعول صریح و مفعول بواسطه و قید و ادوات شرط و نفی زوائد و فروغند. لکن گروهی این مجموع را در يك حکم گیرند.^۱

هر يك از ارکان و فروع جمله ممکن است متممی داشته باشند که چگونگی آنها را بیان کند. فی‌المثل موصوف یا مضاف واقع شوند و صفت و مضاف‌الیه آنها ممکن است مفرد و يك کلمه باشد و ممکن است جمله باشد (و تفصیل این دعوی در صفحات بعد بیاید). در این صورت مضاف و مضاف‌الیه و صفت و موصوف در حکم يك کلمه خواهند بود.

اینکه درباره‌ای از کتب دستور مسندالیه و فاعل مساوی و يك حقیقت دانسته شده^۲ ظاهراً از تسامحی خالی نیست، زیرا بگفته خود مؤلفان آن کتب فاعل

۱- مفنی، اوایل باب دوم

۲- دستور مرحوم قریب، طبع ۱۳۳۹، ص ۱۶؛ دستور پنج استاد، بدون تاریخ طبع، ج ۲ ص ۹۰.

برجاء آورنده فعل گفته می‌شود^۳ در صورتی که در بسیاری از موارد کلمه‌ای که مسندالیه واقع می‌شود فاعل نیست مثل «دزد دستگیر شد» و «مقتول پیدا شد» که در این دو جمله دزد و مقتول مسندالیه هستند لکن فاعل نیستند و نیز در این جمله «صندلی از آهن است» کاری صورت نگرفته و فعلی وجود ندارد تا مسندالیه (صندلی) فاعل نیز باشد. پس مسندالیه اعم است از فاعل و مفعول و چیزهای دیگر. اینکه می‌گویند:

«فعل هرگز مسند الیه واقع نمی‌شود» و حروف از قبیل حروف اضافه و حروف ربط و اصوات نه مسند واقع شوند و نه مسندالیه^۴.

گرچه درست است اما بظاهر از تحکمی خالی نیست، چون خود این کسان در تمرین تجزیه و ترکیب این کلمات را بصورت ارکان جمله بکار می‌برند. مثل: «مده: فعل نهی است» که در این جمله فعل «مده» مسندالیه است. و «که: حرف ربط است» و «از: حرف اضافه است» که در این دو جمله نیز «که» و «از» مسندالیه جمله هستند. و بر همین قیاس است اصوات.

می‌توان دعوی بالا را با افزودن عبارت زیر بدنبال «...نه مسند واقع می‌شوند و نه مسندالیه» کامل کرد تا مطلب برای دانش‌جویان روشن‌تر شود:

مگر آنکه از این کلمات لفظ آنها مراد باشد بدون توجه به معنی، و در این صورت حکم اسم را خواهند داشت.

یا آنکه لفظ «کلمه» برای آنها بصورت مضاف در تقدیر گرفته شود مثل: «کلمه مده» و «کلمه از» و «کلمه که» چنانکه فردوسی سروده:

جز «احسنت» از ایشان نبذ بهره‌ام بکفّت اندر «احسنتشان» زهره‌ام^۵
که در هر دو مصراع از «احسنت» (که در زبان فارسی از اصوات است) لفظ آنرا اراده کرده که در حکم اسم است، و خاقانی گفته:

۳- دستور پنج استاد، ج ۲، بدون تاریخ طبع، ص ۴۶، دستور مرحوم قریب، طبع ۱۳۳۹، ص ۹۵-۱۰۱

۴- دستور پنج استاد، ج ۲، بدون تاریخ طبع، ص ۹۲.

۵- شاهنامه، طبع بروخیم ۱۳۱۴، ص ۳۰۱۶ بیت آخر.

آن ب‌وت‌شکن که بتعریف او گرفت هم «قاف و لام» رونق و هم «کاف و نون» بها^۶ که مقصود از «قاف و لام» فعل امر عربی «قل» و مقصود از «کاف و نون» فعل امر عربی «کن» است و در این بیت مراد لفظ آنهاست که در حکم اسم است.

بهره اول در جمله‌های وابسته: جمله‌ها را چون در عبارات بسنجیم دو نوع می‌یابیم. یک نوع آنکه خود رکنی یا فرعی برای جمله دیگرند، چنانکه در این جمله: «بکار خویش برگردیم بهتر است» لخت اول یعنی «بکار خویش برگردیم» که خود نیز جمله است، مسند الیه جمله اصلی است، چون اگر پرسند چه بهتر است؟ این لخت در پاسخ گفته خواهد شد و «بهتر» مسند و «است» رابطه آن خواهد بود.

در این نوع واجب است که جمله قابل تأویل به مفرد باشد، یعنی بتوان مفردی را بجای آن قرار داد، و در جمله مورد مثال می‌توان «برگشتن» را بجای «برگردیم» قرار داد و در این صورت جمله چنین خواهد شد: «برگشتن بکار خویش بهتر است».

در این نوع، جمله اصلی «بکار خویش برگردیم بهتر است» را جمله بزرگ یا جمله رئیسیه یا جمله کبری، و جمله قابل تأویل بمفرد «بکار خویش برگردیم» را جمله کوچک یا جمله غیر رئیسیه یا جمله صغری می‌توان نامید.

نوع دیگر آنکه جمله خود مستقل است و از فروع جمله دیگر نیست و نمی‌توان آنرا به مفرد برگرداند، و اصل در جمله این است.

نوع نخستین را جمله وابسته، و نوع دوم را جمله آزاد توان خواند. اهل فن جمله‌های وابسته را بعد از نکره صفت، و بعد از معرفه قید یا حال می‌گیرند. صفت مانند گفته سعدی:

یکی کرده بسی آبروئی بسی چه غم دارد از آبروی کسی^۷
که «کرده بی آبروئی بسی» (= که بسی بی آبروئی کرده است) برای «یکی» صفت است. قید یا حال چون: «رانندگی نکنید در حالی که خسته هستید». جمله

۶- دیوان خاقانی بتصحیح دکتر سجادی، ص ۴ بیت ۱۶

۷- بوستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، ص ۱۲۸

«درحالی که خسته هستید» که بعد از ضمیر «ید» درنکنید آمده قید یا حال است یعنی: بحال خسته بودن رانندگی نکنید.

جمله‌های وابسته جز صله و موصول یکی از حالات نه‌گانه زیر را خواهند داشت: ۱- مسندالیهی - ۲- مسندی - ۳- فاعلی - ۴- مفعول صریحی ۵- مفعول بواسطه‌ای - ۶- قیدی - ۷- مضاف الیهی - ۸- صفتی - ۹- تبعیت از مفرد یا جمله وابسته دیگر.

صله و موصول در حکم يك کلمه‌اند و از متبوع خویش در حالات مذکور تبعیت دارند، و شواهد آنها بیاید. اینک شواهدی از هر کدام:

۱ - حالت مسند الیهی: - مسندالیه در جمله رکن اعظم و پایه اقوم و نیاز بدان پیش از مسند است، بدین سبب حالت مسند الیهی براحوال دیگر مقدم افتاد. در گلستان در ضمن داستان درج آمده:

«...ملوك آن طرف قدر چنان بزرگواری را ندانسته و بی‌عزتی نمودند، بر ما گران آمد...»^۸.

در این جمله کبری لخت اخیر یعنی «برماگران آمد» مسند و رابطه است، و اگر سؤال شود: چه گران آمد؟ مجموع «ملوك آن طرف قدر چنان بزرگواری را ندانسته و بی‌عزتی نمودند» در پاسخ گفته خواهد شد.

این سؤال و پاسخ را چون به مفرد تأویل کنیم بدین صورت درمی‌آید: «ندانستن ملوك آن طرف قدر چنان بزرگواری را و بی‌عزتی نمودن، برما گران آمد».

نیز:

نیک باشی و بدت بیند خلق به که بد باشی و نیکت بینند^۹
در این بیت مجموع دو جمله واقع در مصراع اول مسند الیه، «به» مسند، «که» بمعنی از اینکه علامت مفعول بواسطه، و مجموع دو جمله بعد از که در مصراع

۸- گلستان، ضمیمه کلیات سعدی طبع ۱۳۲۷ باب اول، ص ۱۷ س ۱۰.

۹- گلستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷ باب اول، ص ۲۷ س ۱۴.

دوم مفعول بواسطه است، و رابطه «است» محذوف است، و این مجموع پس از تأویل به مفرد چنین می‌شود:

«نیک بودن تو و بد دیدن خلق از بد بودن تو و نیک دیدن خلق به»

و نیز: «محالست که هنرمندان بمیرند و بی‌هنران جای ایشان گیرند»^{۱۰}
مستقیم این جمله مقلوب چنین تواند بود:

«اینکه هنرمندان بمیرند و بی‌هنران جای ایشان گیرند محالست»

در این جمله «که» موصول با دو جمله بعد که صله آنست در حکم مفردند و مشارالیه برای اسم اشاره محذوف هستند، و تأویل آنها چنین است: «این حقیقت: مردن هنرمندان و گرفتن بی‌هنران جای ایشان را محال است»
لخت پیش از «محال» مسندالیه، «محال» مسند، و «است» رابطه است.
و نیز: «(ترکان) حرمت مناقب خوانان که دارند از اعتقاد پاکیزه و دوستی امیرالمؤمنین باشد»^{۱۱}.

در اینجا نیز صله و موصول (که دارند) در حکم یک کلمه (داشتن) است، و جمله پس از تأویل چنین خواهد بود:
«داشتن (ترکان) حرمت مناقب خوانان را از اعتقاد پاکیزه و دوستی امیرالمؤمنین باشد».

لخت پیش از «از اعتقاد» مسندالیه، «از اعتقاد پاکیزه و دوستی امیرالمؤمنین» مسند، «باشد» رابطه است.
و نیز:

هرچه می‌خواهی بکن بر من رواست بی‌نصیم زان لب شیرین مکن^{۱۲}
شاهد در مصراع اول است، و در آن صله و موصول در حکم یک کلمه و تمیز برای مبهم «هر» است، بصورت «هرخواسته‌تو»، و «بکن» نیز به تأویل مصدر می‌رود و مضاف برای مبهم و تمیز آن می‌شود، بصورت «کردن هرخواسته»

۱۰- گلستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، باب اول ص ۸ س ۶.

۱۱- النقص، تألیف عبدالجلیل رازی، طبع ۱۳۳۱، ص ۷۷ س ۹.

۱۲- کلیات هراقی، طبع ۱۳۳۸، ص ۲۵۸ س ۱۷.

تو» ؛ و این ترکیب مسند الیه ، و «روا» مسند، «واست» رابطه و برحرف اضافه و علامت مفعول بواسطه است و من مفعول بواسطه است . و نیز :

باطل است آنکه مدعی گوید خفته را خفته کی کند بیدار^{۱۳}

که پس از تأویل بمفرد و مستقیم کردن جمله مقابوب چنین می‌شود:

«آن گفته مدعی: بیدار نکردن خفته هرگز خفته را، باطل است».

لخت قبل از باطل مسندالیه «باطل» مسند، و «است» رابطه می‌باشد.

و نیز: «سخن که از آن بوی هنر نیاید ناگفته به»^{۱۴}.

که بدین صورت به مفرد تأویل می‌شود:

«سخن بی‌بوی هنر ناگفته به».

که صله و موصول در حکم يك کلمه و صفت برای سخن هستند.

لخت «سخن بی‌بوی هنر» مسندالیه، «ناگفته» قید، و «به» مسند، و «است»

که محذوف است رابطه است.

این نوع جمله‌های مسند الیهی در زبان عربی نیز معهود و معمول است،

نظیر آیه شریفه: «سواء علیهم اندرتهم املم تنذرهم لایؤمنون»^{۱۵} که همزه همزه

تسویه است نه استفهام، و ترجمه آن بقولی چنین است:

«یا بترسانی یا نترسانی ایشانرا مساوی است ایمان نمی‌آورند» .

که تقدیر آن بدین صورت است:

«ترساندن و ترك آن برایشان برابر است، ایمان نخواهند آورد»، و براین

قول «اندرتھم املم تنذرهم» مسندالیه موخر و «سواء» مسند مقدم است^{۱۶}.

و نیز نظیر: «تَسْمَعُ بِالْمُعِیدِ خَیْرَ مِّنْ اَنْ تَرَاهُ» .

یعنی: درباب معیدی (نام شخصی) خبر بشنوی بهتر است از اینکه اورا ببینی»

که تقدیر آن چنین است: «خبرشنیدن تو معیدی را بهتر از دیدن تو او

۱۳- گلستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، ص ۳۲ س ۱

۱۴- قابوسنامه، طبع ۱۳۳۵، ص ۲۰، باب ششم.

۱۵- قرآن کریم، سوره بقره، آیه ۶.

۱۶- رجوع شود به تفسیر مجمع البیان، طبع صیداسال ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۴۲ س ۱۶ بعد

راست» .

بنابراین «تسمع» مسند الیه، «خیر» مسند است^{۱۷}.

۲- حالت مسندی: جمله وابسته‌ای که حالت، مسندی دارد نظیر این بیت از سعدی:

وجودت پریشانی خالق از اوست ندارم پریشانی خلق دوست^{۱۸}
در مصراع اول این بیت «وجودت» مسند الیه و «پریشانی خلق از اوست» مسند آن است. این مسند خود جمله‌ای است که «پریشانی خلق» مسند الیه آن و «از او» مسند و «است» رابطه آنست.
و نیز:

«بخارائیان تنی چند به‌وفد سوی برسخان (شهری در ترکستان) رفتند»^{۱۹}.
در این جمله کبری «تنی‌چند... الخ» که جمله صغری است مسند برای «بخارائیان» است، و «بخارائیان» مسند الیه است در این مسند نیز «تنی‌چند» مسند الیه، «رفتند» مسند رابطه، «به‌وفد» قید حالت، «سوی» حرف اضافه و علامت مفعول بواسطه، و «برسخان» مفعول بواسطه است.
جمله مسندگاه ممکن است خود جمله کبری باشد و جمله صغرای دیگری برای آن مسند باشد، مانند:

«تهران، شمالش، هوایش لطیف است» .

در این مثال، در جمله صغرای «هوايش لطيف است»، «هوايش» مسند الیه، «لطیف» مسند، «است» رابطه است، و این جمله خود مسند است، و «شمالش» مسند الیه آنست، و مجموع «شمالش هوايش لطيف است» نیز مسند است، و «تهران» مسند الیه آنست، بنابراین چنانکه مشاهده می‌شود، جمله «شمالش هوايش لطيف است» باعتباری جمله کبری، و باعتبار دیگر جمله صغری است.
۳- حالت فاعلی: جمله‌ای که حالت فاعلی داشته باشد نظیر این جمله از

۱۷- مفتی، تالیف ابومحمد عبدالله جمال‌الدین بن یوسف، طبع ۱۲۷۳ قمری، باب دوم، ص ۱۸۶ س ۷

۱۸- بوستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، ص ۸۸ س ۴

۱۹- چهار مقاله، باهتمام دکتر معین، طبع ۱۳۳۳، ص ۳۸ س ۶.

گلستان: «بازرگانان گریه و زاری کردند، و خدا و پیغمبر شفیع آوردند فایده نکرد»^{۲۰}.

می‌دانیم فاعل در جمله در جواب «که» یا «چه» می‌آید. در جمله مورد مثال اگر سؤال شود «چه فایده نکرد؟»، «بازرگانان...الخ» در جواب گفته خواهد شد. و تقدیر آن چنین خواهد بود:

«گریه وزاری بازرگانان، و خدا و پیغمبر شفیع آوردن ایشان فایده نکرد». و نیز در این بیت عراقی:

جانا ، بنشین و ماتم خود می‌دار کان رفت که آید ز توکاری دیگر^{۲۱}
که فاعل «رفت» در مصراع دوم «آیدز توکاری دیگر» است، و جمله مؤول آن چنین است: «آمدن کار دیگر از تو رفت یعنی گذشت».

و نیز:

زیبد، بجمال خود بیارایی دل زیرا که تو بس لایق حالی دل را^{۲۲}
که فاعل «زیبد»، بجمال خود بیارایی دل» است، و بدین طریق به مفرد بر می‌گردد:

«آراستن تو دل را بجمال خویش ، زیبد».

و نیز:

رفت که بودی مرا کار بسامان، دریغ ثوبت کارم کنون بی‌سروسامانی است^{۲۳}
یعنی: «کار بسامان بودن من رفت».

فاعل «رفت»، «بودی مرا کار بسامان» است.

و نیز از حافظ است:

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد بعشق ثبت است بر جریده عالم دوام ما^{۲۴}

۲۰ - گلستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، باب دوم، ص ۲۶ س ۴.

۲۱ - کلیات عراقی، طبع ۱۳۳۸ ص ۳۱۵ س ۳.

۲۲ - کلیات عراقی، طبع ۱۳۳۸، ص ۳۰۵ س ۱۳.

۲۳ - کلیات عراقی، طبع ۱۳۳۸، ص ۱۴۹ س ماقبل آخر .

۲۴ - دیوان حافظ، باهتمام محمدقزوینی، طبع ۱۳۳۰، ص ۹ س ۸.

که فاعل «نمیرد»، «آنکه دلش زنده شد بعشق» است، که موصول وصله است،
و تقدیر آن چنین است:
«آن دل زنده بعشق هرگز نمیرد».

و نیز از سعدی است:

هر که عیب دگران پیش تو آورد و شمرد بیگمان عیب تو پیش دگران خواهد برد^{۲۵}
که فاعل «خواهد برد» در مصراع دوم، مبهم «هر» و تمیز آن یعنی صله و
موصول پس از «هر» است، و بدین صورت به مفرد قابل تأویل است:
«هر شمارنده عیب دگران پیش تو، بیگمان عیب ترا پیش دگران خواهد برد».
و نیز:

گر گلشکر خوری بتکلف زیان کند ورنان خشک دیرخوری گلشکر بود^{۲۶}
که فاعل «زیان کند»، «گلشکر خوری بتکلف» است، بدین تقدیر:
«بتکلف گلشکر خوردن تو زیان کند».

در عربی نیز معمول است، نظیر: «تعجبینی، قام زید»^{۲۷}.

۴- **حالت مفعول صریحی:** جمله بحالت مفعول صریحی نیز زیاد بکار می‌رود،
جمله‌هایی که حالت مسند الیهی و مسندی و فاعلی داشتند و شرح آنها برفت،
ارکان جمله کبری بودند، ولی جمله در حالت مفعول صریحی و مفعول غیر صریحی
و حالات دیگر - که بیاید - یا فروغ جمله کبری هستند و یا متمم یکی از ارکان آن.
اینک شواهدی برای حالت مفعول صریحی، از چهار مقاله:

«این طایفه (افاضل مقیم در دربار خوارزمشاه) در آن خدمت از دنیاوی
بی‌نیازی داشتند و با یکدیگر انسی در محاورت و عیشی در مکاتبت می‌کردند،
روزگار برنپسندید، و فلک روا نداشت»^{۲۸}.

۲۵- گلستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، باب دوم، ص ۲۲ س ماقبل آخر

۲۶- گلستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، باب سوم، ص ۳۵ س ۱۲.

۲۷- ر.ک - منشی، باب دوم ص ۱۸۶

۲۸- چهار مقاله، باهتمام دکتر معین، طبع ۱۳۴۳، مقاله چهارم، ص ۱۱۸ س ۹

عبارت قبل از «روزگار برنپسندید و فلک روا نداشت» مفعول صریح برای «برنپسندید» و «روا نداشت» است و تقدیر آن «بی‌نیازی داشتن و عیش در مکاتب و انس در محاورت کردن این طایفه در آن خدمت را روزگار برنپسندید و فلک روا نداشت» خواهد بود.

و نیز: «همی‌خواهم از علم نجوم بر مولانا چیزی خوانم»^{۲۹}.

که در آن «از علم نجوم... الخ» مفعول صریح برای «همی‌خواهم» است و مفرد آن چنین تواند بود: «چیزی از علم نجوم بر مولانا خواندن را همی‌خواهم». و نیز این عبارت از شرح نهج‌البلاغه ملاصالح: «و اگر توانید که هم خوفتان از خدای سخت باشد و هم گمانتان و امیدتان باو نیکو باشد، جمع کنید میان هردو»^{۳۰}.

که تأویل آن به مفرد چنین می‌شود:

«سخت بودن خوفتان از خدا و نیکو بودن گمانتان و امیدتان باور اگر توانید، میان هردو جمع کنید».

و نیز: این بیت ناصر خسرو:

بدان که بر تو گواهی دهند هردو بحق دو چشم هر چه بدید و دو گوش هر چه شنود^{۳۱}
لخت بعد از «بدان» تا آخر بیت مفعول «بدان» است. و همچنین جمله صله و موصول در «هر چه بدید» و «هر چه شنود» که تمیز برای مبهم «هر» هستند جمعاً مفعول برای «گواهی دهند» خواهند بود، و فاعل آنها «دو چشم» و «دو گوش» است.

و این بیت عراقی:

هر چه می‌خواهی بکن بر من رواست بی‌نصیبم زان لب شیرین مکن^{۳۲}

۲۹- چهارمقاله، باهتمام دکتر معین، طبع ۱۳۳۳، مقاله سوم، ص ۹۱ س ۱۰.

۳۰- شرح نهج‌البلاغه ملاصالح قزوینی، طبع تبریز، ۲۱ - ۱۳۲۰، ج ۲ ص ۲۴ س ۱۵.

۳۱- دیوان ناصر خسرو، طبع ۱۳۳۵، ص ۹۲ س ۱۱.

۳۲- کلیات عراقی، طبع ۱۳۳۸، ص ۲۵۸ س ۱۷.

که صله و موصول در حکم يك کلمه و تمیز برای مبهم «هر» است، بصورت مؤوَل «هرخواسته تو»، و مفعول صریح برای «بکن» می‌شود. و نیز این بیت سعدی:
دوست مشمار آنکه در نعمت زند لاف یاری و برادر خواندگی^{۳۳}
با تقدیری بدین صورت:

«آن لاف یاری و برادر خواندگی زننده در نعمت را دوست مشمار».
که اسم اشاره «آن» وصله و موصول، که در حکم يك کلمه و مشارالیه برای «آن» هستند، جمعاً مفعول صریح «دوست مشمار» خواهند بود.

۵- حالت مفعول بواسطه‌ای :

مانند این عبارت چهار مقاله:
«...همه‌نامه‌پراز : آنکه بیایم، و بگیرم، و بکشم...»^{۳۴}.
در این عبارت «آن» اسم اشاره، و «که» موصول و «بیایم» صله آن و دو فعل «بگیرم» و «بکشم» عطف بر «بیایم» است، وصله و موصول در حکم يك کلمه و مشارالیه برای «آن» می‌شود، و این مجموع در حکم مفرد است بدین صورت:
«...همه‌نامه پر از : آمدن و گرفتن و کشتن بود».

و نیز این بیت سعدی :

نیک باشی و بدت بیند خلاق به که بدباشی و نیکت بینند^{۳۵}
در مصراع دوم حرف «که» بمعنی «از» و علامت مفعول بواسطه، و مجموع دو جمله بعد از این حرف اضافه مفعول بواسطه است، و صورت بیت پس از تأویل به مفرد چنین می‌شود:

«نیک بودن تو و بد دیدن خلاق، از بد بودن تو و نیک دیدن خلق به‌است».
و نیز این بیت سنائی:

۳۳- گلستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، باب‌اول، ص ۱۴ س ۲

۳۴- چهارمقاله، باهتمام دکتر معین، طبع ۱۳۳۳، مقاله‌اول ص ۲۳ س ۱۳.

۳۵- گلستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، باب‌دوم، ص ۲۷ س ۱۴.

راست خواهی بدین تِلَیْنِگ خوشم این کنم به که بار خلق کشم^{۳۶}
 «که» در لَختِ اخیر مصراع دوم بمعنی «از» و علامت مفعول بواسطه است
 و صورت مصراع دوم پس از بازگرداندن جمله‌ها به مفرد چنین می‌شود:
 «کردن من این کار را از بار خلق کشیدن به است».

۶- **حالت قیدی:** قید ازفروع جمله است، و بیشتر در مواردی که نویسندگان
 عربی زبان ظرف و حال و تمیز و تأکید آورند، در فارسی قید بکار می‌رود، مانند
 این جمله از نفثة المصدور:

«...سحرگهان که نفس سر بهر صبح سرد مهری آغازید، سپیده دم سرد
 بتدریج دهن بازکرد، خویشتن به خرابه‌ای انداخته بودم»^{۳۷}.

در این عبارت لختهای پیش از «خویشتن...الخ» مفهوم قید زمانی دارد، و
 می‌توان آنرا بدین صورت به مفرد بازگرداند:

«سحرگهان، در سرد مهری آغاز کردن نفس سر بهر صبح و دهن بازکردن
 تدریجی سپیده دم سرد، خویشتن به خرابه‌ای انداخته بودم».

و نیز این عبارت از گلستان:

«چندانکه پاسی از شب گذشت، بیت:

قرص خورشید در سیاهی شد یونس اندر دهان ماهی شد
 مردان دلاور از کمینگاه برجستند و دست یکان یکان برکتف بستند»^{۳۸}.

قسمتهای قبل از «مردان دلاور...الخ» مجموعاً در حکم قید زمانند، و تأویل
 آنها بمفرد بدین تقریب تواند بود:

«باگذشتن پاسی از شب، و در سیاهی شدن قرص خورشید، و در دهان
 ماهی شدن یونس، مردان دلاور از کمینگاه برجستند، و دست یکان یکان برکتف
 بستند».

۳۶- حدیقه سنائی، باهتمام مدرس رضوی، ۱۳۲۹، ص ۳۶۸، س ۱۱

۳۷- نفثة المصدور، باهتمام دکتر یزدگردی، ۱۳۴۳، ص ۹۲، س ۱۰.

۳۸- گلستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، باب اول، ص ۸، س ۱۷.

و نیز از قابوسنامه:

«خسرو بنشست، چنانکه رسم ملوک عجم بود»^{۳۹}.

که لختِ «چنانکه...الخ» قید وصف و کیفیت است، و می‌توان آنرا بدین صورت به‌مفرد باز گرداند:

«خسرو، برسم ملوک عجم بنشست».

و نیز: «(بوعلی) دست‌برپهلوی او نهاد چنانکه عادت قصابان بود»^{۴۰}
در اینجا نیز «چنانکه...الخ» قید وصف و کیفیت است و پس از تأویل به‌مفرد چنین می‌شود:

«(بوعلی) بمادت قصابان دست برپهلوی او نهاد».

و نیز، سعدی سروده:

بامدادان که تفاوت نکند لیل و نهار خوش‌بودد امن صحرا و تماشای بهار^{۴۱}

که تأویل آن به مفرد چنین تواند بود:

«بامدادان، هنگام بی‌تفاوتی لیل و نهار خوش بود...الخ».

چنانکه مشهود است مصراع اول قید زمان است.

و نیز حافظ گفته:

سحر چون خسرو خاور عام بر کوهساران زد

بدست مرحمت یارم در امیدواران زد^{۴۲}

در اینجا نیز مصراع اول قید زمان است، و بدین صورت به‌مفرد باز می‌گردد:

«سحر، وقت علم بر کوهساران زدن خسرو خاور، بدست مرحمت...الخ».

و نیز:

امروز که بازارت پر جوش خریدار است دریاب‌وبنه گنجی از مایه‌نیکویی^{۴۳}

مصراع اول این بیت قید زمان و وصف است با این تأویل:

۳۹- قابوسنامه، طبع ۱۳۳۵ ش، ص ۳۱۰.

۴۰- چهار مقاله، باهتمام دکتر معین، طبع ۱۳۳۳، مقاله چهارم، ص ۱۲۷ س ۱۶.

۴۱- کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، ص ۱۹۰ س ۱۴.

۴۲- دیوان حافظ، باهتمام محمد قزوینی، طبع ۱۳۲۰، ص ۱۰۴ س ۵.

۴۳- دیوان حافظ، باهتمام محمد قزوینی، طبع ۱۳۲۰، ص ۳۵۳ س ماقبل آخر.

«امروز، در حال پرچوش بودن خریدار بازاری، دریاب و بنه... الخ».

۷ - **حالت مضاف الیهی :** درجمله‌گاه مضاف و دیگرگاه مضاف الیه یکی از ارکان یا توابع و فروع بصورت جمله می‌آید و این دعوی را شواهد فراوان است از جمله در این عبارت از چهار مقاله:

«رسم است که در مجلس پادشاه و دیگر مجالس زر و سیم در طبقها بنقل بنهند و آنرا «سیم طاقایا جفت (طاقه یا جفت)» خوانند»^{۴۴}.

در این عبارت «سیم» مضاف، و جمله «طاقایا جفت» مضاف الیه است. در این قبیل موارد، از جمله لفظ آن مراد است نه معنی آن؛ بنابراین جمله بجای اسم مفرد خواهد بود^{۴۵}، و در این عبارت نیز تقدیر اضافه بدین صورت است: «سیم طاق و جفت».

و نیز سعدی از قول بزرجمهر حکیم آورده:

«اندیشه کردن که چه گویم به از پشیمانی خوردن که چرا گفتم»^{۴۶}.

در این گفته دو مصدر «اندیشه کردن» و «پشیمانی خوردن» بد و جمله صله و موصول «که چه گویم» و «که چرا گفتم» اضافه شده است و بدین صورت به مفرد باز می‌گردند:

«اندیشه کردن چه گفتن از پشیمانی خوردن چرا گفتن به است».

و نیز: «...ای ملک بموجب خشمی که بر من گرفتی آزار خود مجوی...»^{۴۷}.

در این قول «خشم» به «که بر من گرفتی» اضافه شده، و عبارت پس از بازگرداندن مضاف الیه - که صله و موصول و در حکم يك کلمه است - به مفرد چنین میشود:

«...ای ملک بموجب خشم من آزار خود مجوی...».

۴۴ - چهارمقاله، باهتمام دکتر معین، طبع ۱۳۳۳، مقاله دوم، ص ۷۴ س ۱۴

۴۵ - مفتی، تألیف ابو محمد عبدالله جمال الدین بن یوسف، طبع ۱۲۷۳ قمری، باب دوم ص ۱۷۸ س ۲۲

۴۶ - گلستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، دیباچه، ص ۶ س ۷

۴۷ - گلستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، باب اول ص ۱۹ س ۱۴

و در این بیت:

از مرگ حذر کردن دو روز روانیست
روزی که قضا باشد، روزی که قضانیست^{۴۸}

«روزی که قضا باشد» بصورت «روز بودن قضا» ، و «روزی که قضانیست» بصورت «روز نبودن قضا» بمفرد باز می‌گردند.

۸- حالت صفتی: در کتاب النقص در ضمن بیان مطلبی آمده:

«...عایشه و حفصه را که زنان رسولند و از امهات المؤمنین اند چگونه قذف کنند...»^{۴۹}.

در اینجا صله و موصول «که زنان رسولند و از امهات المؤمنین اند» در حکم مفرد و صفت «عایشه و حفصه» است. بدین تأویل: «عایشه و حفصه زنان رسول و از امهات المؤمنین را چگونه... الخ».

و نیز این بند از سعدی:

خبری که دانی دل بیازارد تو خاموش باش تا دیگری آرد^{۵۰}
در این عبارت «که دانی دل بیازارد» صله و موصول است و حکم کلمه واحد را دارد و صفت است برای خبر، و جمله را بدین صورت می‌توان به مفرد برگرداند.
«خبر دل آزار را تو خاموش باش... الخ».

و نیز این بیت عراقی:

نسیم لطف تو از کوی می‌برد هر دم غمی که بردل این جان فگار می‌گذرد^{۵۱}
در مصراع دوم این بیت لخت پس از «غمی» صله و موصول و در حکم مفرد و صفت برای «غم» است و پس از تأویل به مفرد مفهوم بیت چنین می‌شود:
«نسیم لطف تو هر دم غم گذرنده بردل این جان فگار را از کوی می‌برد».

۴۸- کلیله و دمنه، باهتمام استاد مینوی، ۱۳۳۴، ص ۱۱۳ س ۱.

۴۹- النقص، تألیف عبدالجلیل رازی، ۱۳۳۱، ص ۸۳ س ۵.

۵۰- گلستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، باب ۸، ص ۶۶ س ۲۰.

۵۱- کلیات عراقی، طبع ۱۳۳۸، ص ۱۷۷ س ۱۴.

و نیز از وی است:

نخستین باده کندر جام کردند ز چشم مست ساقی وام کردند^{۵۲}
در مصراع نخستین این بیت «کندر جام کردند» صله و موصول و در حکم
يك کلمه و صفت برای «نخستین باده» است، و مفهوم بیت پس از بازگرداندن
صله و موصول به مفرد چنین تواند بود:
«نخستین باده در جام کرده شده را از چشم مست ساقی وام کردند».

و نیز سعدی در بوستان سروده:

درختی که بیخش بود برقرار بی‌رور، که روزی شود سایه دار^{۵۳}
در اینجا نیز «که بیخش بود برقرار» صله و موصول و در حکم يك کلمه و
صفت برای درخت است، و مفهوم بیت با تأویل بمفرد صله و موصول چنین می‌شود:
«درخت بیخ برقرار بی‌رور که روزی سایه دار شود».

. و نیز :

من از بصره آورده‌ام بس عجب حدیثی که شیرین‌تر است از رطب^{۵۴}
یعنی «حدیث شیرین‌تر از رطب را».

۹- حالت تبعیت از مفرد یا جمله وابسته دیگر: تبعیت از مفرد مانند :
«خداوند آمرزنده و لطفش عام است».

در این مثال «خداوند» مسند الیه و «آمرزنده» که مفرد است مسند اول و
«لطفش عام است» که خود جمله است عطف به آمرزنده و مسند دوم است.
تبعیت از جمله وابسته دیگر مثل این سخن سعدی:
«دو نیت و ناسپاس و سفله و حق‌ناشناس، که باندك تغییر حال از مخدوم
قدیم برگردد، و بساط حقوق نعمت سالیان در نوردد»^{۵۵}.

۵۲- کلیات عراقی، طبع ۱۳۳۸، ص ۱۹۳ س ۲.

۵۳- بوستان ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، ص ۱۳۸ س ۱۱۱.

۵۴- بوستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، ص ۱۴۰ س ۷.

۵۵- گلستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، ص ۱۲ س ۱۵.

در این عبارت، «که باندک تغییر حال از مخدوم قدیم برگردد» صله و موصول و در حکم يك کلمه و صفت مسندالیه محذوف مؤخر است (مثل انسانی)، و جمله «بساط حقوق نعمت سالیان در نوردد» عطف به جمله صله ما قبل خود است، و «دونست و ناسپاس» مسند و «سفله و حق ناشناس» برعطف برمسند است و این مجموع پس از بازگشتن به مفرد بتقریب بدین صورت درمی‌آیند:

«انسان برگردنده از مخدوم قدیم باندک تغییر حال، و در نوردنده بساط حقوق نعمت سالیان، دون و ناسپاس و سفله و حق ناشناس است».

از این مقوله است سروده حافظ:

بیا ساقی، آن می که حال آورد کرامت فزاید کمال آورد^{۵۶}
 بمن ده که بس بی‌دل افتاده‌ام وزین هردو بی‌حاصل افتاده‌ام
 در بیت اول «که حال آورد» صله و موصول و صفت می است و دو جمله «کرامت فزاید» و «کمال آورد» تبعیت از صله و موصول دارند و صفات «می» می‌شوند و رویهم پس از تأویل بمفرد بصورتی بدین تقریب درمی‌آیند:

«ای ساقی، بیا آن می حال آور کرامت فزاینده کمال آور را بمن ده ... الخ».

این بود شرح حالات نه‌گانه‌ای که جمله‌های وابسته در زبان فارسی می‌پذیرند و با حالت صله و موصولی بر رویهم ده حالت می‌شوند.

بهره دوم در جمله‌های آزاد :

چنانکه در سابق اشارت رفت، جمله‌ها دونهند: يك نوع آن‌ها که خود رکنی یا فرعی برای جمله دیگرند، و شرح آنها در بهره نخستین برفت، و شواهد لازم اقامه شد.

نوع دیگر آن‌ها که جزء جمله دیگری نیستند و خود استقلال دارند، و نمی‌توان آنها را بمفرد بازگرداند چون قابل تأویل بمفرد نیستند.

در این گفتار باین نوع جمله‌ها، جمله‌های آزاد نام داده شده است. در زبان فارسی انواع هفتگانه زیر جمله‌های آزاد را تشکیل می‌دهند.

۱ - **جمله آغاز سخن:** و آن جمله‌ای است که گفتار بدان آغاز می‌شود چنانکه ابتداء یگوئی: «امروز هوا سرد است».

و مانند جمله اول این بیت از نظامی:

خدایا جهان پادشاهی تراست ز ما خدمت آید خدائی تراست^{۵۷}

۲- **جمله منقطع از جمله سابق خویش:** و آن جمله‌ای است که بمقابل خود ارتباطی نداشته باشد، نظیر جمله دوم این بیت از سعدی:

ره عقل جز پیچ برپیچ نیست بر عاشقان جز خدا هیچ نیست^{۵۸}
و نیز جمله دوم این بیت:

عذرخواهان را خطاکاری ببخش زینهار را ببجان ده زینهار^{۵۹}

۳- **جمله مقترضه:** این جمله میان اجزاء جمله دیگر و یا در آغاز و یا انجام آن و یا میان دو جمله درمی‌آید، و به سخن استواری و لطف و تحکیم و تسدید می‌بخشد و محل مخصوصی در جمله ندارد، بدین قرار:

۱- در آغاز جمله، عراقی سروده:

دور از تو - نماند در جگر آب مرا از بس که دو چشمم گهرافشانی کرد^{۶۰}
حافظ گفته:

دور از رخ تو - دمدم از گوشه چشم سیلاب سرشک آمد و طوفان بلارفت^{۶۱}

۲- پس از قید آغاز جمله، از انوری است:

دی بامداد عید - که بر صدر روزگار هر روز عید باد بتایید کردگار -
بر عادت از وثاق بصحرا برون شدم با یک دو آشنا هم از ابنای روزگار^{۶۲}

۵۷- شرفنامه حکیم نظامی، باهتمام وحید دستگردی، ۱۳۱۶، ص ۲۳.

۵۸- بوستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، ص ۱۱۸ س ۱۹.

۵۹- بوستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، ص ۱۹۱ س آخر.

۶۰- کلیات عراقی، طبع ۱۳۳۸، ص ۳۱۲ س ۶.

۶۱- دیوان حافظ، باهتمام محمدقزوینی، طبع ۱۳۲۰، ص ۵۷ س ۷.

۶۲- دیوان انوری، باهتمام سعید نفیسی، ۱۳۲۷، ص ۱۳۵ س ۱۲.

- ۳- میان ادات شرط و شرط، فردوسی گفته:
- وگر - دورازاید - توگردی هلاک از ایران براید یکی تیره خاك^{۶۳}
- ۴- میان مسندالیه و مسند، از عراقی است:
- دیدن رویت - که دیرینه تمنای داست - آرزویی در دل این ناتوان انداخته^{۶۴}
و همو گفته:
- دل - که در سر زلف توشد - طمع دارد زپای بوس تو برگردنان سرافرازی^{۶۵}
از سعدی است:
- باران - که در لطافت طبعش خلاف نیست -
در باغ لاله روید و در شوره زار خس^{۶۶}
و نیز:
- مطربی - دور ازین خجسته سرای - کس ندیدش دو بار در یکجا^{۶۷}
- ۵- میان مسند و رابطه، فردوسی سروده:
- و گرتو شوی - دوراز ایدر - تباه نبینم کسی از در تاج و گاه^{۶۸}
- ۶- میان مفعول و یکی از ارکان جمله، از عراقی است
- وصالت - ای زجان خوشتر - بیابم عاقبت روزی
ولیک از زنده بگذارد فراقت روزکی چندم^{۶۹}
در گلستان سعدی است:
- «خواجه برآن وقوف یافت، از خطر اندیشید، و در حال جوابی مختصر -

۶۳- شاهنامه فردوسی، طبع بروخیم، ج ۵، ص ۱۲۹۸ س ۶

۶۴- کلیات عراقی، طبع ۱۳۳۸، ص ۲۶۶ س ۲۳

۶۵- کلیات عراقی، طبع ۱۳۳۸، ص ۲۸۰ س ۱۳

۶۶- گلستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، ص ۹ س ۱۳

۶۷- گلستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، ص ۲۶ س ۲۱

۶۸- شاهنامه، طبع بروخیم، ج ۳، ص ۷۳۰ س ۶

۶۹- کلیات عراقی، طبع ۱۳۳۸، ص ۲۳۳ س ۵

چنانچه مصلحت دید - نوشت»^{۷۰}.

۷- میان دومفعول بواسطه، در چهار مقاله است:

« محمود شبی در مجلس عشرت - بعد از آنکه شراب درو اثر کرده بود، و عشق درو عمل نمود - بزلف ایاز نگریست»^{۷۱}.

۸- از شرط و جزای شرط، فردوسی گفته:

چو آزوده گشتی تو ای پیلتن پشیمان شدم - خاکم اندر دهن-^{۷۲}

۹- در آخر جمله، فردوسی گفته:

بیاراستند دختر شاه را - نباید خود آراستن ماهرا-^{۷۳}

در حدیقه سنائی است:

قحطی افتاد وقتی اندر ری - دور از این شهرز نواحی وی-^{۷۴}

۱۰- میان دوجمله بصورتی که تاب آن را دارد که به اولی یا به دومی تعلق

داشته باشد، عراقی سروده:

لحظه لحظه بترم - دور از تو - دمبدم از غم تو زار ترم^{۷۵}

۴- **جملة تفسیریة**: جملة تفسیریة جملة زائدی است که مقصود و حقیقت آنچه

را که پیش از آن آمده است بروشنی بیان می کند، در چهار مقاله است:

«امروز برساهره این کره اغبر، و در دائره این چتر اخضر، هیچ پادشاهی مرفه تر از این خداوند نیست، و هیچ بزرگی برخوردارتر از این ملك نیست: موهبت جوانی حاصل است، و نعمت تندرستی برقرار، پدر و مادر زنده، برادران

۷۰- گلستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، ص ۱۷ س ۱۲

۷۱- چهارمقاله، باهتمام دکتر معین، طبع ۱۳۳۳، مقاله دوم، ص ۵۵ س ۸

۷۲- شاهنامه، طبع بروخیم، ج ۲، ص ۴۷۲ س ۲

۷۳- شاهنامه، طبع بروخیم، ج ۷ ص ۱۸۲۷ س ۱۶

۷۴- حدیقه سنائی، بتصحیح مدرس رضوی، ۱۳۲۹، ص ۶۷۴ س ۱۴

۷۵- کلیات عراقی، طبع ۱۳۳۸، ص ۲۳۴ س ۱۸

موافق بریمین و یسار»^{۷۶}.

چهار جمله اخیر تفسیر دو جمله پیش از آن است.
عراقی سروده:

بطواف کعبه رفتم به حرم رهم ندادند :
که برون در چه کردی؟ که درون خانه‌آبی^{۷۷}

مصراع دوم تفسیر مصراع اول است.
نظامی در خسرو شیرین در این باب حق مطلب را به‌نیکوترین وجه ادا کرده،
آنجا که گفته :

چه خوش‌نازیست ناز خو برویان : ز دیده رانده را دزدیده جویان :
بچشمی طیرگی کردن : که برخیز بدیگر چشم دلدادن : که مگرین^{۷۸}
مصراع دوم بیت اول تفسیر مصراع اول آن بیت، و تمام بیت دوم تفسیر
مصراع دوم بیت اول، و لختهای دوم هردو مصراع بیت دوم تفسیر لختهای اول
این دو مصراع است .

گفته نظامی بسیار لطیفتر و استادانه‌تر از این بیت شاعر عرب در این
زمینه است:

وَكَّرَ مِئْنَى بِالطَّرْفِ أَى اتِّ مَذْنِبٍ
وَكَقْلَيْنِ لَكِنْ أَيْكَ لَا أَقْلَى^{۷۹}

یعنی: باشارتی بمن نظر می‌اندازی بمعنی اینکه تو گناهکاری، و تو مرا دشمن
می‌داری اما من ترا دشمن نمی‌دارم .

در گلستان سعدی است :

« ملك زوزن را خواجه‌ای بود کریم‌النفس، نيك محضر: که همگان را در

۷۶- چهار مقاله، باهتمام دکتر معین، طبع ۱۳۳۳، دیباچه، ص ۴ س ۱۰.

۷۷- کلیات عراقی، طبع ۱۳۳۸، ص ۲۹۶ س ۷ و ص ۲۹۹ س ۸.

۷۸- خسرو و شیرین، باهتمام وحید دستگردی، ۱۳۳۳، ص ۱۴۶ س ۷۶.

۷۹- رك جامع‌الشواهد.

مواجهه حرمت کردی، و در غیبت نکوئی گفتی»^{۸۰}.

در این عبارت « که همگان را... الخ » تفسیر جمله ماقبل است .

و نیز :

«شیادی گیسوان بافت: که من علویم، و با قافله حجاز بشهر آمد، گفت از

حج می‌آیم»^{۸۱} .

در این عبارت جمله «من علویم» تفسیر «گیسوان بافت» است.

حافظ سروده:

مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس

توبه فرمایان چرا خود توبه کمتری کنند^{۸۲}

مصراع دوم تفسیری است از «مشکلی دارم».

۵- **جمله جواب سوگند:** جواب سوگند نظیر این جمله گلستان:

«گفتا بعزت عظیم و صحبت قدیم، دم برنیارم و قدم برندارم مگر آنکه سخن

گفته شود بعبادت مألوف و طریق معروف»^{۸۳}.

که «دم برنیارم» جواب سوگند و «قدم برندارم» نیز تابع آنست.

و نظیر این بیت از بوستان :

بمردی که ملک سراسر زمین نیرزد که خونی چکد بر زمین^{۸۴}

« ملک سراسر زمین... الخ » جواب سوگند است .

و نیز این بیت :

زابروان تو بسی اختیار می‌ترسم بمرتضی که از این ذوالفقار می‌ترسم^{۸۵}

در مصراع دوم «از این ذوالفقار می‌ترسم» جواب سوگند است.

۸۰- گلستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، ص ۱۷ س ۵

۸۱- گلستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، باب اول ص ۱۹ س ماقبل آخر

۸۲- دیوان حافظ، باهتمام محمدقزوینی، طبع ۱۳۲۰، ص ۱۳۵ س ۶

۸۳- گلستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، دیباچه ص ۴ س ۱۸

۸۴- بوستان، ضمیمه کلیات سعدی، طبع ۱۳۲۷، ص ۸۵ س ۱۱

۸۵- آندراج، حرف «ب» ج ۱، ص ۳۴۴، طبع هند.

۶- جمله جواب شرط : نظیر این بیت از حافظ:

اگر بزلف دراز تو دست ما نرسد گناه بخت پریشان و دست کوتاه‌ماست^{۸۶}
 که مصراع دوم جواب شرط است.

گاه ممکن است جواب شرط پیش از ادات شرط مذکور افتد، نظیر:

روز می‌خوردن و شادی و نشاط‌طرب‌است

ناف هفته است اگر غرّه‌ماه رجب‌است^{۸۷}

در مصراع دوم «ناف هفته‌است» جواب شرط و مقدم بر «اگر» آمده است.

و این در صورتی است که «اگر» بمعنی «یا» استفهامی نباشد.

گاه جواب شرط بقرینه حذف شود مثل.

گر دونیمه کنی برو، سیمت ورنه دردم کند بدو نیمت^{۸۸}

یعنی: اگر سیمت را با او نصف کنی با تو خوب است.

۷- جمله تابع یکی از جمله‌های مستقل : این نوع را شواهد فراوان است،

نظیر این قول که در سابق مذکور شد:

« (محمود) شبی در مجلس عشرت - بعد از آنکه شراب درو اثر کرده بود،

عشق درو عمل نمود- بزلف ایاز نگریست»^{۸۹}.

که «عشق درو عمل نمود» تابع جمله معترضه ما قبل است.

و این بیت حافظ:

اگر غم لشکر انگیزد، که خون عاشقان ریزد

من وساقی بهم تازیم و بنیادش براندازیم^{۹۰}

در مصراع دوم «بنیادش براندازیم» تابع «من وساقی بهم تازیم» است که

جواب شرط است و معترضه.

تبصره: جمله در تمام احوال مذکور در هر دو بهره می‌تواند جمله کبری باشد.

۸۶- دیوان حافظ، باهتمام محمدقزوینی، طبع ۱۳۲۰، ص ۱۸ س ۶

۸۷- آندراج، کلمه «اگر» ج ۱ ص ۲۵۷، طبع هند

۸۸- حدیقه سنائی، ۱۳۲۹ ص ۶۵۶ س ۵

۸۹- چهارمقاله، باهتمام دکتر معین، طبع ۱۳۳۳، مقاله دوم، ص ۵۵ س ۸

۹۰- دیوان حافظ، باهتمام محمدقزوینی، طبع ۱۳۲۰، ص ۲۵۸ س ۹

احمد اقتداری

تهران

برای کتابی که بیاس رنج مدام دکتر یوسفی
بهمت دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه
فردوسی مشهد منتشر خواهد شد.

سقراط زهرنوش

تنها از هنر شاعری و قلمزنی دکتر یوسفی سخن گفتن و این شاعر آزاده را تنها بعنوان استادی چیره دست در ادب پارسی ستودن، بی گمان حق معرفت او را ادا نمی کند، چه دکتر یوسفی انسانی بزرگوار، آزاداندیش، نجیب و عاشق حقیقت است، همه عمر را بر سر این عشق جان سوز گذاشته است و تکاپوی لایزال اندیشه او در راه آزاد اندیشی و اصالت حقیقت و تفکر تابناکش در راه عشق و محبت از همه گفته ها و نوشته هایش، در نظم و در نثرش، در تقریرات و مفاوضاتش، در محضر دوستانه اش، در جلسات درس استادانه اش همه جا آشکار است. روزی که درخواست نامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد را برای ارسال مقالاتی دریافت داشتیم، بخواندن دوره آثار افلاطون^۱ و ماجرای زندگی سقراط، آزاد مرد بلاکش یونانی که جان بر سر آزادی و عشق به فضیلت و حقیقت گذاشت و زهرنوش راه آزادی شد سرگرم بودم و بر آن شدم که در تحلیل مختصری از این مجموعه که برآستی ام الکتاب آزادی و حق طلبی است مقالاتی بنویسم و برای کتابی که بیاس رنج مدام «یوسف خراسان» منتشر می شود، تقدیم دارم، اگرچه برعایت اختصار، تنها درباره صفحه‌ئی از آن مجموعه و با انتخاب قطره‌ای از آن دریا باشد.

۱ - دوره آثار افلاطون - ترجمه دکتر محمد حسن لطفی تبریزی، چهار مجلد، انتشارات خوارزمی.

اگر سقراط زهرنوش راه حق و عدالت و آزادی نوع انسان شده و در اعماق قرون متمادی برای آزادی انسان و در جستجوی زیبایی فریادها برکشیده است و افلاطون نامدار آنهمه گفتگو و خطابه را در هزاران صفحه برشته تحریر کشیده و کتابها پرداخته است. دکتر یوسفی هم شعرهایی زیبایی خود زیبایی و نوشته‌هایی به حقانیت عین حقیقت از خود برجای گذاشته است، آخر یوسفی هم زهرنوشی سرپوش و سرپوشی خاموش است.

وصف صورت نیست اندر خامه‌ها عالم و عادل بود در نامه‌ها
عالم و عادل همه معنی است و بس کش نیابی در مکان پیش و پس
«دفتر اول مثنوی باخی»



من مجموعه آثار افلاطون را فریاد و فغان آزاد اندیشان مظلوم می‌دانم که از زبان آزادمردی عاشق حقیقت و زیبایی بنام سقراط در مجموعه کتابهای افلاطون فیلسوف بازیبائی و فصاحت کم نظیری تحریر و تدوین شده و برجای مانده است، برجای مانده است تا طی قرون و اعصار، نزدیک به سه هزار سال، ادعای نامۀ اندیشمندان مظلوم علیه قشریون ظالم باشد، برجای مانده است تا آدمیزادگان شرق و غرب و سیاه و سفید و سرخ و زرد، از هر مذهب و هر ملت و هر آب و خاکی را چراغ راهی برای رهبری در راه آزادی و فضیلت انسانی و حقیقت عدالت و ایمان و شرافت و آزادگی نوع بشر باشد. راستی را که سخنی نیست که در آثار افلاطون نیامده باشد و نکته‌ای نیست که در گفت و شنودهای سقراط و یارانش و هم صحبتانش به بحث و گفتگو گذاشته نشده باشد: از زیبایی و ظرافت و هنرهای خدایان کهن و عشق و کین و مهر و شقاوت آدمیان، از تخیلات و اندیشه‌های فلسفی و دینی و روایات اساطیری و هنرها و ابداعات و قابلیت مردمان تا مواضع جامعه‌شناسی و اداره حکومت و اندیشه‌های سیاسی و هنری و درك شأن و جلال زیبایی و حقیقت تا معارضه حق باناحق و روشنی باظلمت و قانون با بی‌قانونی و زیبایی بازشتی و داد با بیدادگری تا دشمنی عوام با خواص و غرور و تعصبات نژادی و قومی و دینی، وطن و مرز و آب و خاک و خون، از تمایلات و خویشن‌داریها، تساحل و آزادمنشی، فراز و نشیب‌های روح آدمی،

عیب‌ها و نقص‌ها، فرد و خانواده و جامعه و شهر و حکومت و ملیت تا هزاران نکته و دقیقه فکری و فلسفی دیگر، در گفت‌وگوهای سقراط و سخنان راویان و مخالفین او از قلم فلسفه آفرین افلاطون فیلسوف کم‌نظیر جهان خاکی به حلقه ثبت و ضبط افتاده است.

«نوشته‌های افلاطون در تاریخ فلسفه موقعیتی یگانه دارد که با آثار هیچ فیلسوف دیگری قابل قیاس نیست: تقریباً همه اندیشه‌ها در جامه گفت‌وگو عرضه می‌شود، درحالی‌که هیچ‌یک از گفت‌وگوکنندگان حتی سقراط، همواره در آنچه می‌گوید محقق نیست، از این گذشته بحث در بیشتر رساله‌ها به بن‌بست می‌انجامد و گفت‌وگو به پایان می‌رسد، بی‌آنکه نتیجه‌ای بدست‌آید. گاه‌هم آنجا که نتایج جزئی بریکدیگر استوارند و منتظریم که نظریه‌ای کلی و قاطع روی بنماید، سقراط بایک نیش‌خند همه نتیجه‌ها را نقش بر آب می‌کند. علاوه بر همه اینها، بارها از زبان سقراط می‌شنویم که اصلاً دانش آدمی ناچیز است و چون خواب و خیالی مبهم. و یگانه چیزی که فیلسوف می‌داند این است که نمی‌داند، و از اینرو صفت بارز فیلسوف عشق به دانائی و جستجوی دائم اوست. اروس خدای عشق نیز که مراد و مقتدا و برانگیزاننده فیلسوفان است همین حال را دارد: همواره همدم تهیدستی و نیازمندی است و آنی از تلاش باز نمی‌ایستد و هرچه بدست آورد زود ازدست می‌دهد و همواره حالتی میان دانائی و نادانی دارد (رساله مهمانی ۲۰۳)»^۲.

«سقراط یگانه در درون افلاطون جوان چیزی را بیدار کرد که ارزش و اعتبار هرچه هست بسته‌بدان است. عشق افلاطون به سقراط با جنبش و عروجش یکی بود و این پیوند ناگسستنی که تا واپسین دم زندگی‌اش سستی نپذیرفت پایه فلسفه افلاطون گشت. هسته اصلی فلسفه افلاطون نه طبیعت است، نه جهان، نه آدمی، نه یک موضوع پژوهش و نه یک نظریه بلکه همه اینهاست، از آن‌رو که نقطه ثابتی که این فلسفه بر آن بناشده است و به‌گردآن می‌چرخد یک انسان است.

۲ - از مقدمه مترجم بر کتاب افلاطون «افصلی از کتاب فیلسوفان بزرگ» نوشته کارل یاپرس،

ترجمه دکتر محمدحسن لطفی تبریزی تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷ شمسی.

می‌توان گفت آنچه افلاطون در قدم اول بما می‌نماید فلسفه نیست، بلکه فیاسوف است ولی فیلسوفی که او دیده است. افلاطون مردی واقعی را، مردی را که شناخت و دل درگرو او کرد، بصورت فیلسوف می‌آراید. از این رو ارتباط فلسفه با موضوع فلسفه غیرمستقیم است نه مستقیم، چنانکه گوئی سخن از فلسفه در ضمن وصف فیلسوف به میان می‌آید ولی آنچه وصف می‌شود تنها تصویر یک فرد انسانی نیست بلکه خود انسان است با همه امکانات و قابلیت‌ها و فضیلت‌های بی‌نهایتش همچون یک موجود اندیشمند متفکر و سقراط بی‌افلاطون هم واقعیتی تاریخی است. ولی سقراط تاریخی از سقراط افلاطونی جدائی‌پذیر نیست، آنچه افلاطون در سقراط دید، سقراط راستین بود یعنی ایده سقراط که بصورت واقعیتی دیدنی جاوه‌گر شده بود، واقعیتی که بظاهر ممکن بود همچنان دیده‌شود که گزنفون^۳ دیده و وصف کرده است»^۴.

دوره آثار افلاطون شامل بیست و هشت رساله و کتاب و سیزده نامه است که حاوی آثار اصیل افلاطون است و در زبانهای مهم دنیا ترجمه و نشر شده است و فیلسوفان و اندیشمندان بزرگ، تقریباً در طول حیات تاریخی بشر، درمباحث مختلف تفکر بشری بدان‌ها توجه کرده‌اند.

در زبان فارسی کتاب جمهوریت افلاطون با ترجمه‌های گوناگون شهرت دارد و خود شامل ده‌بخش یا ده‌رساله یا کتاب است. اخیراً بهمت فاضل فرزانه افلاطون‌شناس پرکار بصیرایرانی آقای دکتر محمدحسن لطفی‌تبریزی دوره کامل آثار افلاطون و آن بخش از کتاب «فیلسوفان بزرگ» بنام افلاطون تألیف کارل یاسپرس آلمانی که خود فیلسوف بزرگی است، از زبان آلمانی با مقابله با نسخ

۳ - گزنفون (۳۵۴-۴۰۰) پیش از میلاد) سردار و سیاستمدار آتنی هواخواه و معاصر سقراط بود. رساله «اخاطرات سقراطی» او درباره سقراط یکی از مهم‌ترین منابع تحقیق درباره سقراط است ولی از اندیشه و فلسفه سقراط در آن اثری نیست.

۴ - کتاب افلاطون نوشته کارل یاسپرس، ترجمه دکتر محمدحسن لطفی‌تبریزی، قطعاتی از صفحات

فرانسوی و انگلیسی، بفارسی روان، ساده و بی تکلف و قابل درک و فهم و بسیار سلیس و متین و پخته (مجموعه آثار افلاطون و کتاب یاسپرس) بفارسی ترجمه شده و در چهار مجلد و یک کتاب جداگانه در (۱۸۸+۲۴۵۰ صفحه) با قطع و چاپ صحافی خوب منتشر شده است (ناشر: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی). امید آن دارم که نقدی مختصر یا مفصل براین دوره ام الکتاب آزادی و معارف بشری بنویسم و در مجله ای انتشار دهم. اما از میان رسالات و کتب افلاطون رساله آپولوژی یا خطابه دفاعی سقراط، رساله مهمانی و کتاب جمهوریت و رساله فایدون، بنظر من، درزیبائی و انسجام و قوت سخن و استدلال و هنر آفرینی و شادابی از همه زیباتر و جذاب ترند و البته دلنشین تر، شاید چنین نباشد، اما من رساله آپولوژی یا خطابه دفاعی سقراط را که از رسالات اوایل کار پنجاه ساله افلاطون است و عشق و احترام افلاطون و سقراط را به پاکی و حقیقت و فضیلت انسانی آشکار می سازد بهتر می پسندم. بدین جهت آن رساله کوتاه را با تلخیص و انتخاب یکی دو قطعه از آن برمیگزینم و ناله های سقراط در رثاء آزادی را از قلم افلاطون باز می نویسم و به دکتر یوسفی و عاشقان حقیقت و عدالت تقدیم می کنم باشد که صدای آشنائی از اعماق قرون برخاسته باشد.

سقراط که مردی وارسته و از طبقه متوسط روزگار خود بود و روزگار داریوش اول هخامنشی و نبردهای او با یونانیان می زیست و در جنگهای آتن شرکت کرده بود، وطنش را بی قید و شرط دوست می داشت و فضیلت آتنی بودن را لمس و حس می کرد و مایه غرور او بود و تا هفتاد سالگی همچنان آرام و آگاه به نشر عقاید فلسفی خود می پرداخت و باناپاکی ها و زشتی ها و سستی ها و دورویی ها پیکار می نمود. جوانان باو گرویدند و پر آوازه شد. افلاطون از بیست سالگی شاگرد و مرید او شد و در ثبت مفاوضات و ضبط افادات او می کوشید. دشمنانش براو حسد بردند و او را به بی دینی و بی اعتقادی به خدایان و گمراه ساختن جوانان متهم ساختند. ملتوس یکی از مدعیان او ادعا کرد که: «سقراط رفتاری خلاف دین پیش گرفته و در پی آن است که به اسرار آسمان وزیر زمین پی ببرد، باطل را حق جلوه می دهد و این کارها را بدیگران نیز می آموزد».

آنی‌توس ولیکون مدعیان دیگر او بودند، او را بدادگاه آتن بردند، سقراط بدفاع از خود برخاست، اما دفاع سقراط، دفاع از خود او نیست بلکه دفاع از حقیقت است. قسمتی از سخنان سقراط در دادگاه آتن چنین است:

«ای آتنیان ! فرق من بادیگران اینست که من چون درباره جهان دیگر هیچ نمیدانم خود را نمی‌فریبم و گمان نمی‌برم که می‌دانم، پس تنها در این نکته است که دانایتر از دیگرانم. من تنها از چیزهائی که براستی می‌دانم زیان آورند می‌ترسم مانند بی‌اعتنائی به قانون و سرپیچی از فرمان کسی که بهتر و برتر از من است خواه خدا باشد خواه آدمی. از چیزی که نشناسم و ندانم که برای آدمی سودمند است یا زیان‌آور، نمی‌هراسم و نمی‌گریزم، چنانکه اگر امروز شما ادعای آنی‌توس را نپذیرید و مرا تبرئه کنید از راهی که پیش‌گرفته‌ام برنخواهم گشت... از اینرو تا جان در بدن دارم از جستجوی دانش و آگاه ساختن شما به آنچه باید بدانید دست برنخواهم داشت و هرگاه یکی از شما را ببینم به‌عادت پیشین خواهم گفت: ای‌مرد، با آنکه اهل آتن هستی، یعنی شهری که به‌دانش و نیرو مشهورترین شهر جهان است، چگونه شرم نداری از اینکه شب و روز در اندیشه سیم وزر و شهرت و جاه‌طلبی باشی ولی در راه دانش و بهتر ساختن روح خود گامی برنداری؟ اگر یکی از شما سخن مرا نپذیرد و ادعا کند که در این راه نیز گام بر میدارد، از او نخواهم گذشت بلکه گفت‌وگوئی آغاز خواهم کرد و او را خواهم آزمود و اگر در نتیجه آزمایش آشکار شود که از قابلیت انسانی و فضیلت والای آدمی بی‌ بهره است، خواهم کوشید تا براو روشن کنم که او به‌گران‌بها ترین چیزها بی‌اعتنا است در حالیکه چیزهای بی‌ارج را گران‌بها می‌شمارد. با همه مردم اعم از پیر و برنا و هموطن و بیگانه، بدینگونه رفتار خواهم کرد ولی به‌شما آتنیان که به‌من نزدیکتر از دیگرانید بیشتر خواهم پرداخت زیرا خدا به‌من فرمان داده است که چنین کنم... خدمتی که از من برمی‌آید اینست که سر در پی پیران و جوانان بگذارم و به‌آنان ثابت کنم که پیش از آنکه در اندیشه تن و مال و جاه باشند باید به روح خود پردازند و در تربیت آن بکوشند و آشکار سازم که قابلیت از ثروت نمی‌زاید، بلکه ثروت و همه نعمت‌های بشری اعم از شخصی و اجتماعی از قابلیت و فضیلت

می‌آید... و اگر مرا به مرگ محکوم کنید شما بیش از من زیان خواهید برد. ملتوس و آنی‌توس نمی‌توانند به من بدی کنند زیرا نظم جهان اجازه نمی‌دهد که بدان‌بخوبان زیان برسانند. آنان می‌توانند مرا بکشند، یا از کشور برانند یا از حقوق اجتماعی محروم سازند و شاید این امور در نظر دیگران بدبختی بزرگی بشمار آید ولی در نظر من چنین نیست. بدبخت کسی است که مانند آنان بکوشد تا کسی را برخلاف عدالت از میان بردارد. از اینرو ای آتینان من برای خود از خود دفاع نمی‌کنم، بلکه در اندیشه شما هستم تا با کشتن من دست به گناه نیالائید و در برابر خدا مرتکب کفران نعمت نشوید....

ای آتینان! من هیچگاه در دستگاه دولت شغل و مقامی نداشته‌ام و تنها هنگامی که اداره امور شهر در دست ناحیه، یعنی انطوکیه بود عضو انجمن شهر بوده‌ام. در آن هنگام روزی شما مردم آتن می‌خواستید ده تن از سرداران سپاه را که در اثنای نبرد دریائی در جمع‌آوری اجساد و کشتگان کوتاهی کرده بودند محکوم کنید. این حکم چنانکه اندکی بعد بر شما نیز روشن شد خلاف قانون بود. من آن روز در هیئت رئیسه انجمن یگانه کسی بودم که برخلاف نظر شما رای دادم تا شما نتوانید به کاری خلاف قانون دست بزنید. هرچند سخنوران شهر بر آن بودند که بر من اقامه دعوی کنند و مرا بزنند بیفکنند و شما نیز با آنان همداستان بودید و با فریاد و غوغا از دولت می‌خواستید مرا محاکمه کنند. من از راهی که پیش گرفته بودم برنگشتم زیرا تحمل خطر را در راه قانون و عدالت بهتر از آن می‌دیدم که باشما هم‌آواز شوم و از ترس مرگ یا زندان خود را به بیدادگری بیالایم. این واقعه زمانی اتفاق افتاد که حکومت هنوز در دست ملت بود...»^{۵۰}

دادگاه سقراط، وی را به مرگ محکوم ساخت و سقراط در پایان سخن از دادگاه تقاضائی کرد، آن تقاضا چنین بود:

«چون پسران من بزرگ شوند و ببینید که به توانگری و جاه بیش از قابلیت و فضیلت انسان بودن ارج می‌نهند انتقام خود را از آنان بگیرید و همچنانکه من شما را آزوده‌ام آنان را بیازارید و اگر خود را دانا به چیزی بیندارند بی‌آنکه برآستی دانا باشند، آنان را سرزنش کنید همچنانکه من شما را سرزنش کرده‌ام. اگر چنین

کنید از شما سپاسگزار خواهیم بود زیرا خیر و صلاح فرزندان من در این است. اکنون وقت آن است که من به استقبال مرگ شتابم و شما در پی زندگی بروید»^۶.

سقراط با متانت و شجاعت و شکیبائی بی نظیرش جام زهرشوکران رانوشید و جان در راه حقیقت طلبی و عدالت خواهی گذاشت. اما پس از او و پس از افلاطون و ارسطو و پس از انبیاء و اولیاء هم، از پس هزاران رنج و تعب که اولاد آدم از بی عدالتی و نداشتن آزادی جانش بلب رسیده است، باز هم آزادی و عدالت را همین بشر مظلوم خود بدست خود و برای خود قربانی می کند و گمان دارم تا جهان باقی است گوسفند آزادی و عدالت در سلاخ خانه پیداد اولاد آدم هر روز و هر ساعت قربانی شود! بقول نویسنده آزاداندیش بزرگوار سید محمدعلی جمالزاده: «اگر بخواهیم باخونی که در راه آزادی در طی تاریخ نوع بشر بخت ریخته است کتاب بنویسیم بی شک کتابخانه بزرگی را پر خواهد کرد»^۷. شاید هزار و دویست سال کمابیش، پس از نشر عقائد و آراء افلاطون و سقراط، بیکن دانشمند معروف انگلیسی را در نتیجه حجت ندانستن اقوال پیشینیان بزدان انداختند و شکنجه کردند، گاليله عالم مشهور ایتالیائی را بدلیل اعتقاد به حرکت زمین در کلیسا بزانو درآوردند و استغفار کرد و در کوری جان سپرد، سروت عالم اسپانیائی کاشف دوران صفیر خون را چون به بعض اصول دین مسیح معتقد نبود بحکم کالون مؤسس مذهب پروتستان یا یکی از مؤسسان آن مذهب، زنده سوزانیدند. وائینی ایتالیائی را زبان بریدند، پیرلارمه فرانسوی را بجرم نوشتن رساله ای در رد فلسفه ارسطو آزار دادند و در قتل عام پروتستانهای سال ۱۵۷۲ میلادی در پاریس کشتند.

اتین دوله فرانسوی و جیوردانو برونو ایتالیائی را که از پیشقدمان بزرگ فلسفه جدید غرب بشمار می روند یکی را بجرم لایتنهای دانستن عالم و موجودات و دیگری را به تهمت لایتنهای شمردن زمان سوزانیدند. کریستف کلمب را بخاطر

۵ و ۶ - مجلد اول دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه دکتر محمدحسن لطفی تبریزی، انتشارات

خوارزمی، تهران ۱۳۵۵ شمسی از رساله آپولوژی یا خطابه دفاعی سقراط.

۷ - مستفاد از کتاب «آزادی و حیثیت انسانی» تألیف سید محمدعلی جمالزاده.

کشف سرزمینی که در تورات و انجیل پیش‌بینی نشده بود زندانی کردند و «دی‌رمنس» را بجرم اینکه معتقد شده بود قوس و قزح تیر و کمان جنگی خداوند نیست بلکه انعکاس نور خورشید در ابر و قطرات باران است پس از اینکه در زندان درگذشت او را محاکمه کردند و جسدش و کتابهایش را سوزانیدند. کوپرنیک را که برای بار اول حرکات دورانی کرات و حرکت انتقالی زمین را ثابت کرده بود تکفیر کردند و بدستور پاپ مورد آزار قرار دادند. عقاید علمی و فلسفی دکارت را محکوم کردند و او را در دیوان عدالت مجرم شناختند»^۸.

این بیدادگریهای شرم آفرین را چه کسانی مرتکب شدند؟ مدعیان آزادی، مدعیان دینداری، مدعیان اخلاق و مدعیان حق‌طابی و عدالت خواهی و عجب!!! و این مردان از کجای عالم برخاستند؟ از سرزمین‌هائی که همه‌چیزشان از تمدن یونانی و از تعالیم و اندیشه‌های آتنی بود و بیش از همه و پیش از همه با تعالیم و عقاید و آراء سقراط و افلاطون آشنائی داشتند و کتابهای آن آزاد اندیشان بلاکشیده را بمثابة کتب درسی می‌خواندند و راستی را که عجب!!!.

از سر صدق و راستی و خلوص عرض می‌کنم که «فاعتبروا یا اولی‌البصار». بی‌گفتگو بیداد آدمی بر آدمی و ستم بنی‌نوع آدم بر بنی‌نوع آدم کمتر از قرون وسطی و روزگار سقراط نیست. اما همانگونه که بعض جوامع بخود آمده‌اند و به نسبت از ظلم و ستم کاسته‌اند و راه معدلت و نصفت و احترام به حقوق و آزادی و حیثیت انسانی در پیش گرفته‌اند. باید آرزو کنیم، چنانکه سقراط برای مردم آتن آرزو می‌کرد، آرزو کنیم تا مردم ما احترام واقعی و قلبی و بدون ریا و بی‌غل و غش و بی‌قید و شرط برای انسان قائل شوند و ارزش والای انسانی چنانکه باید محترم شمرده شود، آنروز است که آرزوی سقراط و افلاطون و هنر نویسندگان و سخنور و شاعر و هنرمند و متفکر و اندیشمندان آزاده‌ای چون دکتر یوسفی برآورده می‌شود و می‌توان امیدوار بود که شاگردان دکتر یوسفی در احترام به

۸ - مستفاد از صفحات ۴۲۲-۴۲۱ کتاب «محیط ادب»، مقاله فطرت و آزادی نوشته آقای

علی‌اصغر مدرس تهران ۱۳۵۸ شمسی.

حقیقت و حیثیت انسان راه بجائی خواهند برد و چنانکه یوسفی نجیب بیداردل
آزاده به معنویت گوهرا انسان وقوف پیدا کرده است وقوف خواهند یافت.

بامید آن روز:

فیض روح القدس از باز مدد فرماید دیگران نیز کنند آنچه مسیحامی کرد
«حافظ»

عبدالرحمن عمادی
تهران

دوبیتی - دیلمی طبری قابوسنامه و یازده مثل دیلمی

در کتاب معروف قابوسنامه نوشته کیکاووس زیاری دیلمی که سند بازمانده‌ای از چگونگی آموزش و پرورش پیش از اسلام در خاندانهای فرمانروا، بویژه در ایران شمالی، بزبان فارسی ادبی تراز اول است، چنین میخوانیم:

«اندر کارزار کردن... و چون در میدان، در کارزارافتی، هیچ تقصیر مکن و برجان خویش مبخشای. که آنرا که، بگور باید خفت، بخانه نتوان خفتن. چنان بیتی که من گویم بزبان طبری:

می شیر تو داری دمونه نهراسمی وری مینوکهون ورددونه
حنین کته دوناک بس هرردونه بگور خته این کسی نخسبی بخونه
و هم این بیت را بپارسی، بلفظداری، بگویم تا هرکسی را معلوم باشد:
گرشیر شود عدو، چه پیدا چه نهفت با شیر بشمشیر سخن خواهم گفت
کان را که بگور خفت باید بی جفت با جفت بخان خویش نتواند خفت^۱
رضاقلیخان هدایت، که در انجمن آرای ناصری، در زمان قاجارها، در لغتنامه خویش، برای بسیاری از واژه‌ها تعبیرهای عامیانه ساخته، بگمان خود، دوبیتی کیکاووس زیاری دیلمی را، لابد به نمایندگی از طرف شاعر، تصحیح کرده، بصورت شعر سست زیر در آورده:

«سی دشمن بشیر توداری رمونه نهراسم ورمیرکهون، ورددونه

۱ - قابوسنامه. نوشته: ابولمعالی کیکاووس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر بن زیار بکوش و تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، سال ۱۳۵۲ صفحه ۹۸-۹۹.

چنین گنه دو ناکه : بوین هر زونه بگور خته نخسه آنکس بخونه «

و چنین معنی کرده است :

« اگر دشمن داری باکی نیست نهراسم از وی و میرکیهان نیزداند

چنین گوید دانا که ببین هرکس بگور خفته ، نخسبد آنکس بخانه »

آقای دکتر غلامحسین یوسفی ، استاد دانشگاه و ادیب و محقق آگاه ، که سرانجام چاپ کامل و بسیار خوب کهنه‌ترین نسخه شناخته شده قابوسنامه باهتمام و تصحیح و تعلیقات مفصل ایشان در دسترس دوستداران ادب قدیم فارسی گذارده شده ، در باره این دو بیت طبری در تعلیقات چنین نوشته‌اند : « این دوبیتی که به زبان طبری است در متن بهمان صورتی که در نسخه اساس نوشته شده بود نقل گردید . همچنانکه بیش از این اشاره شده ، دو بیت مزبور فقط در نسخه اساس و چاپ هدایت دیده میشود . . . آقای سعید نفیسی آنها را از آن چاپ نقل و اصلاح کرده‌اند در چاپ هدایت این دو بیت بدینصورت است :

صی دشمن بشر تو داری رمونه نهراسم وری مبرکھون وردونه

چنین گنه دوناکه ببین هر زونه بگور خته نخسی آنکس بخونه

آقای دکتر صادقی کیا نیز در کتاب واژه‌نامه طبری (صفحه ۱۲) دوبیتی منظور را بهمان صورت که آقای سعید نفیسی در قابوسنامه نوشته‌اند ، آورده‌اند و در حاشیه تفاوت‌های ضبط چاپ هدایت را نقل کرده‌اند و توضیحی در این باب نیز فرموده‌اند . نویسنده این سطور ، از آقای دکتر کیا - که در باب لهجه طبری تحقیق کرده‌اند و خود نیز اهل همان سرزمین هستند - خواهش کرد که با نگارش آنچه در این زمینه بنظرشان میرسد وی را راهنمایی فرمایند . ایشان در جواب فرموده‌اند که بصورت این دو بیت در واژه‌نامه طبری اطمینانی ندارند و هنوز موفق نشده‌اند ضبط و معنی صحیح ابیات را تعیین فرمایند . فقط گمان میکنند نخستین کلمه مصراع اول (صی) بمعنی : هن باشد . آقای دکتر محمدمعین نیز در پاسخ استفسار بنده مرقوم فرموده‌اند : (در مورد دو بیت طبری باید عرض کنم که من تخصصی در این لهجه ندارم... همینقدر میتوانم بگویم در بیت دوم ، مصراع اول ، باید چنین باشد : چنین گته دوناک . یعنی : چنین گوید دانا...

قسمت بعد، شاید: پیش ردونه یعنی: نزد ردان و بزرگان . . . و مصراع چهارم یعنی: در قبر خفته، این کس، در خانه نمی‌خسبد... و مصراع اول بیت اول یعنی: اگر دشمن من بشیر مانده باشد... چون نگارنده نتوانست بیش از این اطلاعاتی در این باب بیاورد و معنی ابیات را روشن کند، احتیاط را در آن دانست که ضبط نسخه اساس را در متن، و اصلاح آقای سعید نفیسی و ضبط چاپ هدایت را، با اظهار نظر استادان محترم، در حاشیه و تعلیقات بیاورد شاید کسی بتواند با استفاده از آنها، صورت درست و معنی دقیق ابیات را بدست دهد. این بود تعلیق و توضیح آقای دکتر یوسفی. نگارنده که این دوبیتی را بی‌کم و کاست دیلمی یافته و در این نوشته برای نخستین بار معانی کامل آنها را بدست میدهم خشنودم که ایشان امانت و دقت علمی را مو بمورعایت کرده ضبط نسخه اساس و قدیمی و نیز دستکاری بی‌معنی رضاقلیخان هدایت هر دو را برای سنجش چاپ کرده است. چنانکه پس از این در ضبط و معانی کلمات و ابیات می‌آورم، ضبط نسخه اساس چنان درست است که هیچ نیازی به تغییر آنها نیست. اینک ضبط و معناهای کلمات و دوبیتی قابوسنامه از روی گویش دیلمی:

می‌دشمن شیر تو داری دَمَوَنَه

mi dosman sir a tu dari damuna

دشمن من شیر است. تو پنداری دمان است

نهراسمی، وری، مینوکهون، وَرَدروَنه

naharasmi, vri meno kohun, vre daruna

از او نمی‌هراسم برادر، چه میان کوهستان یا به درون خانه است.

چنین گتَه دُوناک بیس هر ردونه

cenin gotah donak bisharar dona

این مصراع سه جور معنی میدهد:

۱ - چنین گفته دانائی که دانای بسیاری از مردم است.

۲ - یا: چنین گفته دانائی که بسیاری از مردم آن گفته را میداند (یعنی: گفته

معروفی است).

۳ - چنین گفته دانائی برای بیشتر مردم دانا^۲.

بگور خته انن کسی ، نخسبی بخونه^۳

ba gūr xotānen-kaasi noxosbi baxona

یعنی : بگور خفتنین کس، نمی خسبد بخانه.

معناهای واژه‌های این دو بیت در دیلمی کنونی

همه واژه‌ها و ترکیبها و صرف‌افعال این دوبیتی امروزه نیز در دیلمی

کاربرد و نمونه دارند :

۱ - می = mi : مال من - ضمیر ملکی معادل my انگلیسی.

۲ - شیر = šira : شیر است . A = ا : است . از فعل اسن = asan

بمعنی : هستن - بودن .

۳ - داری = dāri : پنداری - گمان کنی - از فعل : داشتن که در دیلمی بمعنی :

پنداشتن - انگاشتن نیز هست .

۲ - مرحوم دکتر معین ترکیب (بس هرردونه) را : (پیش هرردان، نزد هرخردمندان و بزرگان) گمان برده

بوده است. باین معنی نیز میتوان گرفت. اما نگارنده این ترکیب را بصورتی که در متن آمده و بمعناهایی

که یادکردم بیشتر می‌پسندم.

۳ - بگمانم حرفه ی در دنبَل (کس) و حرف ب در سرکلمه (بخونه) زیادی است و در اصل چنین

بوده :

بگورخته انن کس نخسبی خونه

ba gur xot'anen - kas nxosbi x'ona

یعنی بگور خفتنین کس، بخانه نمی خسبد .

امروز نیز مردم غیور در دیلمی بمثل میگویند:

بگور ختائن کس ، نخوسه خونه

بگور خسانن کس ، نخوسه خونه

ba gūr xot'an'en - kas (= xosan'en-kas) noxosa x'ona

یعنی کسیکه بگور خواباندنی است، بخانه نمی خوابد.

۴ - **دمونه** : damun. a : دمان است بمعنی : دمان فارسی .

۵ - **نهراسمی** : nahrâsmi : نمی هراسم - ترسی ندارم. از فعل دیلمی :
نهراسئن = naharâsen یعنی : نهراسیدن فارسی.

۶ - **وری** = vri : این واژه در گفتگوی مردم تنکابن ، در دیلم خاوری
چند معنی دارد : یکی تکیه کلامی است برابر با : ایله = ilya در ترکی و بالام در
قزوینی و ره = ré در گیلکی رشتی و ری = ray در گیلکی گیلان خاوری و کره =
kora در کردی کرمانشاهی و **داش** در اصطلاح عامیانه تهرانی و ... و **بر** = bra
و **ور** = vra در دیلمی .

رو بهمرفته یعنی : ای بزرگه، ای برادر، ای دوست ، ای گرامی، ای که نزد منی. دوم:
ور = var بمعنی : پهلو - نزد - کنار نیز هست که در اینجا باین معناها نیز
جور درمیآیند. سوم : آنکه **وری** = vri در این دو بیتی ، معنی ویرا - او را -
گر - اگر - اگرچه - نیز میدهد. چون حرف (و) در ایرانی با (گ) بهم بدل میشوند.
۷ - **مینو** = meino = میان - وسط - میانه - درون ، از کلمه : mein
= مین بمعنی : میان و وسط و حرف O حرف ربط .

۸ - **کھون** = khon = کوهان - کوهها.

۹ - **ور** = vra بهمان معنی : وری یعنی : تکیه کلام و یا گردگر است.

۱۰ - **درونه** = darun. a : درون است. داخل است . در خانه است.

وردرونه) : کنار و پهلو درون و خانه است - اگر درون خانه است.

۱۱ - **گته** : gota : گفته است. از فعل : گتن = gotan گفتن. اصل این فعل

با ه غیر ملفوظ و بصورت gohtan است. که ه در فارسی بدل به ف شده .

۱۲ - **دوناک** = donâk = دانا - دانشمند - خردمند.

۱۳ - **بیس هر** = bis-har : بسیار - فراوان - انبوه - زیاد - امروز نیز :

بیسار = bis-ar و بیس هر گویند. - که از دو واژه (بیس) و هر (= ار) درست شده.

۱۴ - **ار** = ar : برای - به .

بیس هر = bis-ar.ar : برای بسیار - به بسیاری - با فزونی - از بسیاری.

۱۵ - دونه = dona: میداند. از فعل دونسن: donassan: دانستن - دانا

بودن-دانش و خردداشتن.

(بیس هرر دونه) یعنی: دانای بسار- دانا برای بسیاری از مردم - دانائی که از بسیاری مردم دانش گرفته-بسیاری از مردم آنرا (آن گفته را) میداند . برای بسیاری از مردم دانا .

۱۶ - خته = xota: خفته - خوابیده از فعل: خوتن = خهتن: خفتن.

۱۷ - خته انن = xotânén = خفتنی- آنکه در خور و سزاوار خفتن است -

آنکه سرانجام ناگزیر خفتنی است.

از فعل متعدی: خوهتائن = xohtanen یا خوسائن = xosanen بمعنی:

خواباندن - وادار بخواب کردن - ناگزیربخوابیدن کردن .

۱۸ - کس = kas: شخص -مرد-نجیبزاده - شریف از تباروگوهری والا.

۱۹ - نخسبی = naxosbi: نمیخسبد-نمیخواهد - نخواهد خوابید.

۲۰ - بخونه = ba xona: بخانه -درون خانه .

برگردان آزاد دوبیتی قابوسنامه به شعر چنین میشود:

دشمنم را گرگمان داری بود شیر دمان
زونت رسم گر درون خانه باشد یا کُهان

این چنین گفته است آن فرزانه بسیار دان
مرد در خانه نخواهد زانکه گوراست آشیان

قابوسنامه و چند مثل دیلمی

گواه دیگری که نشان میدهد کیکاووس زیاری همچنان از فرهنگ قومی خویش که دیلمی بود، بسیار متأثر مانده بوده، مثل‌های قابوسنامه است. آقای دکتر یوسفی بیش از دوست‌وسی و چند مثل، از مثل‌های فارسی قابوسنامه را جدا کرده با عنوان فهرست امثال و حکم فارسی در آخر کتاب بزیور چاپ آراسته است. نگارنده، در باب بیستم قابوسنامه، که درباره کارزار کردن است، و سه صفحه بیشتر نیست، و همین دو بیت معروف در آن باب آمده بود، بیش از یازده مثل یافتیم که ترجمه فارسی مثل‌هایی است که امروز هم در دیلمی زبانزد است. اینک آن مثل‌ها:

اول:

قابوسنامه: «تاخصم تو بر تو شام خورد، تو برو چاشت خورده باشی»
مثل دیلمی بشعر:

دیگر ئن شئم هنر سئن

digaron š'om hanaras'an

تئدی بدئر چاشت هر سئن

t'adi bad'ar câšt haras'an

اگر دیگران کاری را تا شام انجام ندادند
تو شتاب کن همان را تا چاشت انجام بده

دوم:

قابوسنامه: مصرع: «بگورخته ان کس نخسبی خونه»

مثل دیلمی بشعر:

ایمه واگور بخوسیم

ima va gûr boxósim

خننه چروادخوسیم

xóna car vâ doxósim

اگر سرانجام باید بگور بخوابیم

چرا در خانه پنهان شویم ۱

یا : اخرواگوره خهتن خُنه چروا دخهتن

axar va gûr a xohtan xóna car vâ doxohtan

اگر باید بگور خفتن چرا در خانه باید پنهان شدن

سوم :

مثل دیلمی بشعر : پاپیش بَنَه پاپس نَنَه (شعر)

یا : pâ pas nana pâ piš bana

آنکه پای پیش نهاد ، پا پس نمی‌نهد .

درکارزار نباید گریخت .

قابوسنامه : « در معرکه تاگامی‌پیش توانی نهادن ، هرگز گامی باز پس منه »

چهارم :

مثل دیلمی بشعر :

هزار جئن بدئره یتِه بدر نبوره

hazâr jo'n bad'ara ya ta badar nabûra

هزار جان داشته باشد یکی را بدر نمی‌برد

در باره کسیکه مردنش ناگزیر باشد گویند .

قابوسنامه : « اگر هزار جان داری ، یکی نبری » .

پنجم :

مثل دیلمی بشعر :

نامردی روزردی (شعر)

nâmardi o rûzardi

نامردی بازردروئی همراه است .

قابوسنامه : « چون بنا مردی میان‌مردمان معروف شوی از نان برآیی و در

میان همالان خویش شرمسار باشی » .

ششم :

قابوسنامه : «چون نان نباشد و نام نباشد کم ارزی در میان همالان حاصل شود».

مثل دیلمی بشعر :

نن نندری نئم نندری

n'on nad'ari n'om nad'ari

نان نداری نام نداری

هفتم :

مثل دیلمی بشعر :

با مردی و نئم مردن

ba mardī o nom mordan

بیز ننگی جئن بئردن

beiza nengi jon bordan

با مردی و نام مردن بهتر از جان بدربردن به ننگ است.

قابوسنامه : « بنام نیکو مردن به که به ننگ زندگانی کردن».

هشتم :

مثل دیلمی بشعر :

مزہ توگیری جزہ دیگری (شعر)

maza tû giri jezza digari

مزہ اش را تو میبری. سوزشش را دیگری.

بهره اش بتو و زیانش بدیگری میرسد .

یعنی : چنان شده که کار کردن خرو خوردن

یابو است. یکی مظلومه می برد و دیگری زر.

۴ - جز = Jez: مصدرش جزاثن = Jezaneen

بمعنی جزاندن و جزاندن است که در اصطلاح مردم تهران نیز بکار میرود .

قابوسنامه: « مزه آن توگیری و بزه آن بگردن دیگران بود».

وارونه‌اش نیز در دیلمی بکار میرود .

جزه تو گیری مزه دیگری (شعر)

jezza tû giri mezza digari

یعنی: سوختن و برشته شدن بهره‌تو

میشود مزه‌اش را دیگری میبرد .

در مثل‌های بالا بجای مزه ترکیب مزه

Mezz - A یعنی: پاداش را - مزدرا

هم بکار می‌برند . در اینصورت معانی دو

مثل بالا چنین میشود :

۱ - مزدرا تو میبری - مکافات و

سوختن را دیگری .

۲ - سوختن و مکافات را تو میبری،

مزد و پاداش را دیگری.

نهم:

مثل دیلمی بشهر:

جئن نکنی خوردی سکان

j'on nakûni xordi sakon

نم در نیاری با شیران

nom dar nyâri bâ širon

: تا جان خویش بخورد سکان نکنی با

شیران نام در نمی‌آوری و شیر نمیشوی.

قابوسنامه: «تا تن خویش را بخورد سگان نکنی، نام خویش بنام شیران نتوان

کرد».

مثل دیلمی بشعر :

هرکس کی بچه ببون

harkas ki bace babûn

یه روزه یه روز شون

ya rûz hae ya rûz šûn

هرکس که زاده شود . یکروز میآید و یکروز میرود .

قابوسنامه : «بدان که هرکه بزایدروزی بمیرد».

یازدهم :

مثل دیلمی بشعر :

پردئن پرگوئن

por - dón por gûon

پرداندها پرگوی میشوند.

یا : بیساردئن بیسار گوئن

bissâr - d'on bissâr - gûon

قابوسنامه : «گفته اند: بسیاریان بسیارگوی باشد»

این دوبیتی طبری چگونه دوبیتی دیلمی نیز میتواند باشد ؟

میدانم برای خواننده این پرسش پیش خواهد آمد که چرا کیکاووس زیاری
دوبیتی خود را دیلمی ننامیده و بصراحت نوشته است «بیتی که من گویم بزبان طبری»؟
پاسخ پرسش بالا اشاره کوتاهی است که در زیر میآورم :

آنچه که امروزه از زبان کتاب خوانده ها میشود شنید این است که
طبرستان را نام قدیمی دیگری از مازندران و طبری (= تبری) را گویش و زبان ویژه
مردم آن سامان میدانند که دارای ادبیات نیز بوده است . برخی ها با دقت بیشتر ،
مانند تفاوتی که میان دیلمستان و گیلان بوده ، در زمانهائی از تاریخ ، طبرستان
را نام ناحیه کوهستانی و مازندران را نام بخش جلگه ای آن استان می شمارند . براین

پایه اگر در جایی واژه و شعر و مثلی بنام طبری بیابند ، خودبخود آنرا در همین چهارچوب جا میدهند . این باور، با اینکه درست است ، همه مطلب را در برنمیگیرد. زیرا طبر و طبری معنای گسترده‌ای داشته و دارد که از این دایره تنگ بسی فراتر می‌رود . طبر و تهر^۵ toor یکی از واژه‌های کهنسال ایرانی است که از قدیم‌ترین اسناد تا کنون نشانه‌های زیادی از آن برجا مانده^۶، معنای گوناگونی داشته و دارد که هریک از آنها روزه‌ای بسوی تاریخ گذشته و از یادرفته مردم شمالی می‌گشایند. برخی از معانی واژه طبر ایزدان قدیمی مردم البرز کوه و ابزارهای جنگ و جنگ پیشه‌گی آن مردم را می‌رسانند. پاره‌ای از معنای آن ویژگیهای جغرافیائی و طبیعی رشته کوهستان البرز را بازگو میکنند. یکدسته از معنای دیگر طبر نوعی از شعرها را که باید باهنگی ویژه در زمان و مراسمی خاص خوانده شوند می‌فهمانند. اگر نگارنده بخوادم بشرح يك يك اینها بپردازم رشته بدرزا خواهد کشید.

از این رو در اینجا تنها بچند معنی از معنای (تبر = طبر) که با این نوشته کوتاه سازگاری دارند بسنده میکنم. از قدیم به تفاوت میان طبرستان و مازندران توجه داشته‌اند . در تاریخ بیهق ، تألیف ابوالحسن علی بن زید بیهقی که اوایل نیمه دوم از قرن ششم هجری نوشته شده ، جاهای معروف دنیا را به پنجاه ولایت تقسیم کرده که از جمله ولایتهای زیر است:

«... بیست و یکم ولایت جیلان. بیست و دوم ولایت دیلمان. بیست و چهارم ولایت طبرستان. بیست و پنجم ولایت مازندران»^۷ نام یکی از کتابهای سیدظهرالدین مرعشی که در ۸۸۱ هجری تألیف شده چنین است «تاریخ طبرستان و رویان

۵ - thabar و tohr یا toor هر دو در دیلمی بکار می‌روند و هریک در زمینه ویژه‌ای کاربرد دارند.

۶ - واژه تبر = طبر در نامهای جغرافیائی ایران ، بویژه در شمال کم نیست. یکی از آن نامها تبریز است که در کتابها بصورت توریز نوشته شده. همین نام در اسناد آشوری و ارمنی و کتب قدیم بصورت توریز، توریزم آمده است.

۷ - همان کتاب ، چاپ دوم فیاض. صفحه ۱۸۰.

و مازندران ابوالفداء نیز در تقویم البلدان «طبرستان و مازندران و قومس»^۸ نوشته: یکی از معناهای طبر، کوه و کوهستان بلند است. تبر در فارسی بمعنی: مطابق دژ و قلعه استوار آمده. این واضح یعقوبی که در ۲۹۲ هجری قمری در گذشت و در دوران جوانی شمال ایران و ارمنستان را دیده بود در کتاب **البلدان طبرستان** را سرزمین دژهای فراوان نوشته است:

«طبرستان سرزمین مستقلی است... دارای دژهای بسیار و با رودخانه‌های استوار و مردم آن اشراف عجم و شاهزادگان‌نشانند و خوشکلت‌ترین مردم هستند»^۹.

سیدظهرالدین مرعشی در کتاب (تاریخ طبرستان و رویان و مازندران) که در ۸۸۱ هجری قمری نوشته درباره معنی واژه طبر آورده است: «افراسیاب مقابل منوچهر در دولا ب تهران لشکرگاه کرد و هرروز به منوچهر چیرگی می‌یافت. چون چنان دیدند بفرمود تا قلعه **طبرک** را بساختند. و اول کسی که قلعه بنیاد کرد او بود و طبرک اولین قلاع عالم است.

و بزبان طبری طبر کوه را گویند. و چون در میان صحرای ری تپه بزرگ واقع است آن تپه را **طبرک** می‌خوانند یعنی: کوهک»^{۱۰}.
 «طبر بزبان محلی کوه است. بنابراین طبرستان یعنی: کوهستان»^{۱۱}.
 «طبر در زبان بومی کوه، و بنابراین طبرستان بمعنی: ناحیه کوهستانی است»^{۱۲}.

پس طبرستان یعنی: کوهستان و طبری یعنی **گوهی**^{۱۳} این طبرستان یا

۸- ابوالفداء - تقویم البلدان - ترجمه عبدالمحمد آیتی - چاپ بنیاد فرهنگ صفحه ۴۹۸.

۹- البلدان - ترجمه دکتر محمد ابراهیم آیتی. صفحه ۵۲.

۱۰- البلدان - ترجمه دکتر محمد ابراهیم آیتی صفحه ۱۱ چاپ عباس شایان.

۱۱- رابینو - مازندران و استرآباد - ترجمه وحید مازندرانی صفحه ۱۵.

۱۲ - جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، گی‌لسترنج، ترجمه عرفان. صفحه ۳۹۴.

۱۳ - تبر = طبر باین معنی در لغتنامه هانیامده .

کوهستان از نظر مردم شمالی بمعنی : همه کوهستان البرز از آذربایجان تا پایان گرگان بود که در مرکز آن کوه دماوند و پیرامونهای آن جادارند و طبرستان خاص بشمار میآمده و میآیند. از این رو طبری یا کوهی بمعنی گروه معینی از شعرها و دوبیتی‌های قدیمی ناظر بر همه این کوهستان و مردم آن و از جمله دیلمیان بوده است. همچنانکه شعرا و نویسندگان قدیم جاهای مختلف ایران نوشته‌های فارسی را (دری) مینامیدند، حتی امروز نیز چوپانان و روستائیان قدیمی دهستانهای سُومام و اشکور، در دیلم، دوبیتی‌ها و شعرهایی را که بازگوکننده روایات کهن آنها باشد و باید با آهنگی ویژه در مراسم خاص خوانده شود تبری مینامند که بمعنی مطلق کوهی است. زبان کوهی، بمعنی زبان سراسر کوهستان البرز، در قدیم هم مصطلح بوده است. حکیم عمر خیام نیشابوری، ریاضیدان و شاعر حکیم ایران، زبان کوهی را زبان وشمگیر پسر زیاد دانسته و نوشته است.

« وشنودم از بازرگانی که در ایام ما بودند که : هیچکس از ماهان مه (= لقب وشمگیر زیاری بود)، وشمگیر، بهتر نشناخته اند، اشکره^{۱۴} را. که کار ایشان (= زیاریان) سال دوازده^{۱۵} ماه شکار کردن بود... هیچکس از ماهان مه، به ندانستی. او را بزبان کوهی کتابی : شکره نامست بزرگ، تصنیف وی ...^{۱۶} »

مؤلف فرهنگ صحاح الفرس نیز از زبان کوهستان یاد کرده. او د زیر لغت تبرزه بمعنی: تبرزد نوشته «تبرزه: بزبان کوهستان بمعنی: بدرزه باشد. اعی: خوردنی که در ازار یا در رکوی بندند» شعوری هم به نقل از صحاح الفرس در همین واژه از زبان کوهستان نام برده است.

بخشی از قابوسنامه، که دو بیت کیکاووس زیاری در آن آمده، درباره

۱۴ - اشکره نام همگانی همه مرغان شکاری از خاندان بازها است.

۱۵ - دوازده یعنی: دوازده. امروز هم دردیلمی دوازده را دوازده مینامند.

۱۶ - نوزدهم خیام. نقل از کلیات آثار پارسی حکیم عمر خیام. بکوشش محمدعباسی - چاپ

کارزار و جنگ است. تبر که در دیلمی toor یا tohr تلفظ میشود، و تبرزین از انواع آن است، و امروزه برای چوب‌بری و کشاورزی بکار میرود یکی از ابزارهای عمده جنگ نزد مردم البرزکوه بوده است.

در يك رشته از کتابهای قدیم که خواسته‌اند ریشه نام طبرستان را بدست بدهند، آنرا از این بنیادشمرده‌اند. چنانکه ابن فقیه در البلدان، همین کار را کرده و از نوشته‌اش پس از این گواه خواهم آورد. نکته جالب این است که از یکسو دیلمیان که مردم کوهستان گیلانند شعرهای قدیمی خود را طبری میگویند و از سوی دیگر مازندرانیها خود را گیل و گیلک و زبان خویش را گیلکی می‌شمرند.

نگارنده، خود، در چند سفر که به کوهستان مازندران داشته‌ام اینرا از زبان آنها شنیده‌ام. آقای دکتر صادق کیا دو بار باین نکته اشاره کرده، یکبار در کتاب **واژه‌نامه طبری** و بار دیگر در مقاله خود بنام **ماها**:

« همه مازندرانیها خود را گیلک = gelak میدانند و گویش خود را **گیلکی** مینامند»^{۱۷}.

«مازندرانیان خود را **گیلک** یا **گیل** و زبان خود را **گیلکی** مینامند. گیل در برابر ایل بکار میرود. و ایل بکردهائی میگویند که بمازندران کوچانیده شده‌اند و پاره‌ای از ایشان هنوز بکردی سخن میگویند»^{۱۸}.

اینکه مردم طبرستان گیل و گیلانی‌شمرده میشدند، گویا پیشینه‌ای کهن داشته است.

ابن فقیه که کتاب البلدان را حدود ۲۹۱ هجری قمری نوشته درباره گیل بودن مردم طبرستان و گرفته شدن نام آن از تبر نوشته:

«آنجا را طبرستان گفتند زیرا مردمی از گیلان داخل آن جا میشدند. در آن درختان بسیار بود... گفتند خوبست این درختان را با تبرها ببریم... اینکار را کردند و به زبان خود آن جای را **طبرستان** نامیدند. به نام تبرها»^{۱۹}.

۱۷- مجله هنرورم شماره ۴۶ - ۴۵ صفحه ۲ سال ۱۳۴۵.

۱۸- واژه‌نامه طبری، دکتر صادق کیا، صفحه ۹.

۱۹- ترجمه: ح. مسعود. چاپ بنیاد فرهنگ صفحه ۱۴۷.

پس از این راه نیز پیوند طبری بادیلمی و گیای روشن شده طبری و کوهی
بهمان اندازه بکوهستان مازندران و مردم و گویش آنان مربوط میشود که بکوهستان
گیلان ، یعنی دیلم و مردم و شعرها و ترانه‌های قدیمی آنان . بنابراین بی‌دلیل
نبوده که کیکاووس زیاری دوبیتی خود را طبری نامیده است .

محمد اسلم خان

دانشگاه دهلی

ظفر خان احسن و روابط او با صائب

مماکت وسیع هند برای مدت طولانی یعنی کم و بیش شش صد سال مهد و گهواره فارسی بوده است . و چه نویسندگان و شعرای بزرگ درین سرزمین پرورش نیافته و در پیشرفت و توسعه این زبان شیرین بذل مساعی ننموده اند . دوره امپراطوری سلاطین گورکانی هند در این مورد از همه بیشتر قابل ذکر است ، نهال زبان و ادبیات فارسی در هند با تشویق و کمک پادشاهان و امرای دربار غرس و آبیاری شده است ، چنانکه می دانیم این وضع مختص به هند نبود بلکه در سایر کشورهای مشرق زمین احوال بر همین منوال بوده است ، قدردانیهای پادشاهان مانند اکبر شاه و جهانگیر و شاهجهان ، شعرا و ادبا و ارباب سایر علوم و فنون را از ممالک دیگر بخود جلب کرد و هر صله و پاداشی که به شاعر داده می شد موجب ترقی شعر و ادب می گردید ، گاهی در ازاء يك بیت زیبا و نفز دهان شاعر را از زر می انباشتند و گاهی او را باسیم و زر تقد وزن می کردند ، همین امر موجب ترغیب شعرا و نویسندگان می شد تا اینکه از ایران و ممالک دیگر بسوی هند رخت سفر بر بندند ، تشویق و تقدیر این پادشاهان و امرای دربار فقط به شعرا محدود نمی شد ، نویسندگان و علما را نیز با عطیات گرانبها می نواختند و فرصتی برای اظهار لیاقت و انجام کارهای مهم و تخلیق آثار علمی فراهم می آوردند .

در عصر مغول ، فارسی در کشمیر وضع خاصی بخود گرفت ، قبل از این سلسله سرپرستان و مشوقین شعر و ادب فارسی درین سرزمین سلاطین کشمیر بودند و سلیقه قضاوتشان مبنی بر آشنای کتبی و غیر مستقیم از شعر فارسی

بود ، زیرا فارسی برای آنان زبان بیگانه‌ای محسوب می‌شد اما پس از روی کار آمدن پادشاهان گورکانی و تسخیر کشمیر استانداران که به این سرزمین اعزام شدند بیشتر ایرانی‌الاصل بودند و آنها کسانی را مورد تشویق قرار می‌دادند و از کلام‌شان تقدیر می‌کردند که از هدف‌های ایشان پیروی کنند ، از جمله کسانی که در کشمیر به پیشرفت و توسعه زبان و ادبیات فارسی کمک بزرگی کرده‌اند ، ظفرخان احسن بوده است .

احسن‌الله ظفرخان احسن بن ابوالحسن المتخلص به احسن در سال ۱۰۱۴ هجری مطابق ۱۶۰۵ میلادی پابندنیادداشت، زادگاه وی معلوم نیست ولی مآثرالکرام درباره شرح حال پدرش می‌نویسد: «خواجه در عهد اکبر شاه وارد هند شد و بوزارت شاهزاده دانیال و دیوانی دکن اختصاص یافت»، شاهزاده دانیال در سال ۱۰۰۹ هجری مطابق ۱۶۰۰ میلادی در دکن برای این منصب برگزیده شد و در سال ۱۰۱۴ هجری مطابق ۱۶۰۵ میلادی شاهزاده دانیال از این دنیا رخت‌سفر برپست — بنابرین معلوم شد که ظفرخان احسن در هند تولد یافته‌ولی درباره محل تولد هیچگونه اطلاعی در دست نیست .

ظفرخان در سرپرستی از اهل هنر و ارباب دانش براقران خود برتری داشت. در این عهد دربار شاهان مغولی هند مرکز صاحبان علم و دانش و شعرای نازک‌خیال بوده و بسیاری از اعیان و امرای دربار به شعر میل داشته‌اند ، اما دربار ظفرخان در این باب از امرای دیگر این عهد ممتاز بود زیرا وی، شاعری نازک‌خیال بود و شعرای بزرگ این عهد بدو توسل داشتند و هر یکی کوشش می‌نمود تا از دیگری گوی سبقت را بر باید ، به شعرا و امرا و ادبا انعام فراوان می‌بخشید چنانکه صائب تبریزی در مدح او شعر می‌گفت و او را در رزم و بزم همقران عبدالرحیم خانخانان امیر شهیر دربار جلال‌الدین محمد اکبر شاهنشاه هندوستان می‌شمرد و می‌گفت:

خان‌خانان را ببزم و رزم صائب دیده‌ام

در سخاو در شجاعت چون ظفرخان تونیست

از شعرای مشهوری که تحت سرپرستی ظفرخان چندی بسرمی بردند یکی صائب بوده است که در سال ۱۰۲۱ هجری مطابق ۱۶۱۷ میلادی در اصفهان پا بعرصه جهان گذاشته .

نویسندگان دربارهٔ مسافرت صائب نظریات مختلفی دارند : صاحب تذکره مرآة الخيال می نویسد ، «درعنفوان شباب برسم تجارت بهندوستان رسید»^۲ . ولی صائب خود میگوید :

برسر بخت سیه خاك سیه زینده است

ما بهندوستان نه بهرمال دنیا می رویم^۳

جناب آقای زین العابدین مومتن می نویسد: «مشار"الیه برائربعضی پیش آمدها و ناسازگاریها از وطن و ابنای وطن دلگیر شده و خیال سفر هندوستان که صیت شهرت سلاطین و امرای شعر دوست و شاعرنوازان در اقصای ممالك فارسی زبان پیچیده بود بیش از پیش در خاطرش قوت یافته است»^۴ .

آقای امیری فیروزکوهی دربارهٔ مسافرت صائب به هندوستان می نویسد : « آنچه دربارهٔ تعلیل این سفر صحیح بنظر می رسد اولاً شیوه مستمر شعرای این عهد در سیر و سیاحت هند و ثانیاً روایت خوشگو در سفینه اوست که می نویسد باستدعای ظفرخان دعوت او را اجابت و از اصفهان حرکت کرد»^۵ .

بهرحال صائب در سال ۱۰۳۴ هجری مطابق ۱۶۲۴ میلادی اصفهان را ترك گفته بهرات رسید و از آنجا به کابل آمد و بخدمت ظفرخان احسن صوبه دارکابل رسید ، چون ظفرخان هنرپرور و علم دوست بود از میرزا صائب قدردانی کرد و از ظفرخان احسن اکرام و احترام و نوازش کلی یافت .

میرزا صائب چون از ایران بکابل رسید قصیده ای در مدح ظفرخان احسن سرود این بیت از آن قصیده مشهور است:

خان توئی کز تو زر برند بخوان خان دیگر بیک خانی است
صائب هنگامی که به کابل رسید در وصف کابل و در مدح ظفرخان قصیده ای

۲- ص - ۸۸

۳- دیوان صائب ص ۶۸۲

۴- اشعار برگزیده صائب ص ۱

۵- دیباچه دیوان صائب ص ۲۴

سرود و باید گفت این اولین قصیده در مدح ظفرخان می‌باشد ، مطلع آن قصیده چنین است :

خوشا عشرت‌سرای کابل و دامان کهسارش
که ناخن بردل‌گل می‌زند مژگان هرخارش

در همین قصیده دربارهٔ ظفرخان احسن می‌گوید :

تکلف برطرف این قسم ماکی را باین زینت
سپهداری چو نواب ظفرخان بود درکارش
نوا ی جفد چون آوازهٔ عنقا بگوش آید
خوشا ملکی که باشد شهنشاه عدل تو معمارش
نباشد حاجت سرمایه بال هما او را
سعادت همچو گل می‌روید از اطراف دستارش
ز بس در عهد او دزدی بر افتاده است از عالم
نیارد خصم دزدیدن سر از شمشیر خونبارش
رباید تیزی از الماس و سرخی از لب یاقوت
نماید جوهر خود را چو شمشیر گهر بارش
سزی کز جنبش ابروی فیض بر زمین افتد
که بر می دارد از خاک مذلت جز سردارش
چگویم از بلندیهای طبع آسمان سیرش
بدوش عرش کرسی می‌نهد از رتبه افکارش

وقتی که ظفرخان مأموریت خود را در کابل با تمام رسانید و عازم اکبرآباد شد میرزا صائب را به شاهجهان معرفی نمود ، شاهجهان از معرفی صائب و آشنائی با او خوشنود گردید ، صائب در تاریخ جلوس وی قطعه‌ای نوشته بود ، شاهجهان به عنوان صائب آن قطعه به صائب لقب مشهورخان و منصب هزاری و دوازده هزار رویه داد .

شاهجهان برای تسخیر بعضی نواحی دکن عزیمت نمود، ظفرخان هم در التزام رکاب شاهجهان بود ، صائب نیز با ظفرخان رفت ، در دوران مسافرت شاهجهان و امرایش در شهر برهانپور اقامت نمودند ، صائب درین ایام در مدح ظفرخان قصیده‌ای نوشت که یادگاری از آن مسافرت می‌باشد، مطلع آن قصیده چنین است:

زهی ز چین جبین آیه آیه سوره نور ز خال تازه کن داغهای لاله طور

بعد مدح ظفرخان می‌کند و میگوید :

بهار عدل ظفر خان که وقت پرسش داد نهد ملایمتش پنبه بردل ناسور
اگر چه دانه دل رزق مور خال بود ز عدل او نتواند بسینه برد بزور
بزیر چرخ ننگجد شکوه دولت او کجا بساط سلیمان کجا خزانه مور
درمورد فتح ظفر خان می گوید :

همان فتح بود چتردار دولت او بهر طرف رود آید مظفر و منصور
بعد درباره سخاوت ظفر خان می گوید :

کجاست معنی که گیرد از وسخاوت بار کجا حاتم طائی کزو برد دستور
سپس خود اعتراف میکند که هر چه می گوید لاف و گزاف نیست بلکه عین
حقیقت است :

سخن پناها هر چند رسم لاف زدن بچون تو نکته شناسی ز عقل باشد دور
چون ظفر خان مأموریت کشمیر یافت صائب را همراه خود به کشمیر برد و
صائب در تعریف کشمیر آیات بسیار گفته است ، وقتی که صائب در برهانپور
بود خبر رسید که پدرش از اصفهان به آگره آمده است و می خواهد او را با خود
باصفهان ببرد ، بنابراین از آنجا باتفاق پدر رهسپار ایران گشت و هر چند که این
مفارقت بر ظفر خان بسیار گران آمد اما برعایت پدر پیر ، وی او را با اعزاز و اکرام
کامل و تقدیم مبلغی خطیر و امتعه و اقشمه فراوان روانه ایران کرد .
صائب دو قصیده دیگر در مدح ظفر خان احسن سروده بود ، در یکی از آن
که مطلع آن باین بیت شروع میشود :

بحر طبعم در سخن چون گوهر افشانی کند
در صدف گوهرز خجالت چهره مرجانی کند
از فیض تربیت ظفر خان احسن سخن می گوید :

هر که چون من از ظفر خان یافت فیض تربیت
می رسد گر در سخن دعوای حقانی کند
قبله ارباب معنی خان فطرت دستگاه
آنکه ملزم عقل کل را در سخندانی کند
و در مدح ظفر خان ، چنین می سراید :

در حریم دل چو افروزد چراغ حدس را
راز دلها را بیان از خط پیشانی کند

پرده چون بردارد از رخسار طبع انورش
 کیست خاقانی که دعوای سخندانی کند
 دست گوهر بار او نگذاشت در روی زمین
 اشک در چشم یتیمی سبزه گردانی کند
 قصیده دیگر را باین بیت شروع میکند:

اگرچه از نفس گرم برق سوزانم صدف چو وا کند آغوش ابر نیسانم
 صائب بمداچی و مدحتگری ظفرخان احسن افتخار میکند و میگوید:
 کلاه گوشه بخورشید و ماه می شکم باین غرور که مدحتگر ظفر خانم
 ز نوبهار سخایش چو قطره ریزشوم قسم خورد بسر کلك ابر نیسانم
 باند بخت نهالا بهار تربیتا که از نسیم هوا داریت گلستانم
 سپس چنین می سراید:

تو پایتخت سخن را بدست من دادی توتاج مدح نهادی بفرق دیوانم
 بروی صفحه مدحت که چشم بدمرساد گشود دیده شق خامه سخندانم
 تو جان ز دخل بجا مصرع مرا دادی تو در فصاحت دادی خطاب سبحانم
 صائب در غزلیات شش جا از ظفرخان یاد کرده است:

صائب چوشوم گرم بتوصیف ظفرخان از خامه من بال سمندر بگریزد
 فکر من همچو ظفرخان همه باشد بصواب
 صائب از مبداء فیاض خطابیم دادند
 تا اقتدا نمودیم بر فطرت ظفرخان چون فکرهای صائب پیوسته بر صوابیم
 محسود روزگار ظفرخان که همچو او دریا دلی نشان ندهد چشم روزگار
 چسان شکر ظفرخانم را نسازم درو خود صائب
 که حق عرش پروازی ببال شهرتم دارد

تلاش نام کند هر که در جهان صائب سخن ز مدح ظفرخان نیکنام کند
 چون صائب بایران برگشت از آنجا يك بیت سرود و برای ظفرخان فرستاد:

دور دستان را با حسان یاد کردن همت است

ورنه هر نخلی بیای خود ثمر می افکند
 سرخوش^۶ و میرغلامعلی آزاد^۷ به این عقیده می باشند که این بیت را صائب
 برای نواب جعفرخان نوشته بود ولی بعید بنظر می رسد زیرا جعفرخان در عهد
 اورنگ زیب عالمگیر عهده دار صدارت بود و صائب که خیلی قبل از آن از هند
 بایران مراجعت کرده بود ارتباطی با نواب جعفرخان نداشت بنابراین واضح است
 که صائب این بیت را برای ظفرخان نوشته بود نه برای جعفرخان ، و ظفرخان
 چنانکه عادت او بود مبلغ پنجهزار روپیه بعنوان صله این بیت برای صائب فرستاد.
 ظفرخان احسن همنشینی صائب را گرامی داشته و بشادگری او مفتخر بوده
 است چنانکه می گوید :

طرز یاران پیش احسن بعد از این مقبول نیست

تازه گوئیهای او از فیض طبع صائب است
 و نیز در خاطر داری و سرپرستی صائب غلو روا داشته معتقد است که
 خوبی و بلندفکری در اشعارش از فیض همنشینی صائب بوده است :
 همچو احسن شعر من از طرز صائب رتبه یافت
 طرز یاران کی پسند طبع رنگین منست
 در بزم تیموریه آمده است : «...ظفرخان برمیدح میرزا صائب و صائب
 برشاگردی ظفرخان افتخار می کردند»^۸.

ظفرخان از نظر ادبیات فارسی بویژه شاعری اهمیت خاصی دارد زیرا او
 بود که مشاعره را در کشمیر رواج داد و این رسم باعث ترقی و پیشرفت شعر
 بخصوص غزل فارسی گردید و تعداد زیادی از شعرای کشمیر بغزل گوئی پرداختند،
 ظفرخان خود شاعر بود و دیوانش مشتمل بر غزلیات و مثنویات و رباعیات می باشد،
 وی که بتربیت و پرورش شعرا همت گماشته بود مرقعی داشت که هر شاعری
 با خط خود بیتی چند در آن می نوشت و در پشت همان اوراق عکسی از آن شاعر
 ترسیم می شد ولی حیف که این مرقع گرانبها تا به حال به دست کسی نیفتاده و

۶ - کلمات الشعراء ص ۶۲ .

۷ - خزانه عامره ص ۲۸۸ .

۸ - ص ۸۴ ، ۱۸۳ .

احتمالاً از بین رفته است ، مولانا شبلی راجع به این مرقع چنین نوشته‌اند : «...اگر امروز این مرقع بدست بیاید شاید صدها هزار ریال بهای آن باشد»^۹.

مختصر اینکه این شاعر تبریزی و استاندار کشمیر ایرانی‌الصل در استحکام اساس فرهنگی هند و ایران سهم بسزایی داشته و شایسته است درختم این مقاله درود فراوان بر روح پرفتوح این دوشخصیت برجسته تاریخ و زبان و ادبیات فارسی درهند بفرستیم .

احمد گلچین معانی
مشهد

میر رباعی و شیخ رباعی (دوشاهر همزمان و هم زبان از سرزمین خراسان)

شعر فارسی در قرن دهم هجری برخلاف تصور برخی از دانشمندان نه تنها رو به تنزل و انحطاط ننهاده ، بلکه تحول و تکامل نیز یافته است ، و اینکه علل و جهات سیاسی و مذهبی و جنگهای مداوم و لشکرکشیهای پیاپی این عصر را باعث بی توجهی به شعر دانسته اند ، به قیاس ظواهر امر و نتیجه عدم التفات به آثار منظوم این دوره بوده است ، چه علاوه بر شعرای قادر و توانایی که در قرن دهم ظهور و بروز کرده اند ، طبقه اعلای جامعه از مقامات روحانی و رجال سیاسی نیز غالباً شاعر بوده اند و اشعار نفز و دلپذیری از آنان در دست است . شیوع طرز وقوع در شعر فارسی خصوصاً غزل ، از تحولات شعری و امتیازات برجسته همین عصر است که نگارنده در کتاب (مکتب و وقوع) به تفصیل مذکور داشته است .

و نیز درین قرن عده ای شعرای عارف و عرفای شاعر وجود داشته اند که مکنونات خاطر خویش را به روش متصوفه در قالب رباعی به نظم آورده اند ، و اگرچه سرزمین خراسان که بیشتر به قصیده مشهورست ، در سایر انواع شعر بخصوص غزل ، پای کمی از سایر نقاط ندارد ، در رباعی هم شاعران برجسته ای به دامن خود پرورش داده است که میر رباعی و شیخ رباعی دو تن از آنانند ، و از آنجا که دیوان این دو شاعر گرانقدر و بزرگوار دردست نیست و شاید هم از میان رفته باشد ، به دنبال ترجمه حال هریک از ایشان ، چهل رباعی نقل خواهم کرد ، چه یکی از منابع عمده درین باب ،

قسمتی منحصر و نایاب از خاتمه خلاصه الاشعار است که در دسترس علاقه‌مندان نیست .

میر رباعی

سید محمد جامه‌باف متخلص به فکری و مشهور به میر رباعی از سادات حسینی تربت است و چون در مشهد نشو و نمایافته به مشهدی معروف گردیده است ، وی مردی دیندار و پرهیزگار و متواضع و بردبار بوده و رباعی بیشتر از سایر اقسام شعر سروده ، گویند صورتی غریب و هیأتی عجیب داشته ، چندی در هرات بسر برده و در سال نهصد و شصت و نه به هند شتافته و در خدمت جلال‌الدین محمد اکبر شاه راه ملازمت یافته و از فواید صلوات و انعامات وی محظوظ و بهره‌مند گردیده و روزگاری به آسایش گذرانیده و عاقبت بسال نهصد و هفتاد و سه در سفر جونپور دارفانی را بدرود گفته است ، عبارت (میر رباعی سفر نمود) ماده تاریخ فوت اوست .

امیر تقی‌الدین محمد ذکری کاشانی که مدت چهل سال تذکره عظیم و معروف خود (خلاصه الاشعار و زبدة الافکار) را در دست تألیف داشته ، در سال نهصد و هشتاد و پنج به ذکر احوال میر پرداخته ، و چون وی مقیم کاشان بوده و میر رباعی در هندوستان بسر می‌برده از تاریخ فوت او خبر نداشته و تصور می‌کرده که هنوز در قید حیات است ، در اصل دوازدهم از خاتمه تذکره خلاصه الاشعار چنین مسطور است :

« فکری مشهدی ، سید محمد جامه‌باف ، فضلا متفق‌اند و اکثر شعرا نیز بر این اتفاق قایل که از متأخرین به لطافت وی کسی رباعی نگفته ، والحق رباعی قسم کلامی شیرین است ، چه صاحبان آن قسم سخن در ایجاز مدعی کوشیده و کلمه خیر الکلام ماقبل و دل را قانون آن طریق ساخته^۱ و لهذا مشایخ صوفیه تنبغ آن وادی نموده‌اند و رباعیات پسندیده بر منصه ظهور جلوه‌گر ساخته و

۱ - ملامحسن فیض کاشانی راست :

گاهی به قصیده می‌شود دور و دراز

گه در غزل سخن کشد جانب راز

تا به حرف لب ، بندد باز

نظام به رباعی سخن کوتاه کن

ما بسیاری از آن رباعیات را تضمین منشورات این نسخه گرامی گردانیده‌ایم. اما سید مشارالیه از جمله اعظم سادات مشهدست ، و به‌صفت تواضع و پرهیزگاری و حام و دین‌داری اتّصاف داشته و همواره رباعیات محققانه و اشعار عارفانه بر صفحه خاطر مستعدان می‌نگاشته ، و گاهی نیز به شعر قصیده و دیگر اقسام شعر توجه نموده ، و در سایر اشعار (فکری) تخلص فرموده ، گویند در اوایل حال شاعری از خویشان خود رنجیده از مشهد به جانب دارالسلطنه هرات رفت و چندگاه ساحت آن ولایت را به یمن مقدم شریف مشرف داشت ، و در آن مدت با اصحاب حال و ارباب کمال به احسن وجهی سلوک می‌نمود ، چنانکه در محل مراجعت به صوب وطن مألوف ، خاطر ایشان ازان مفارقت آروده گشته ، انواع کلفت و دماغ خشکی به ایشان راه یافت ، و بعد از آن به اندک زمانی باز از آنجا به طرف دیار هند شتافت ، و الحال که سنه نهصد و هشتاد و پنج است در آنجا ساکن است و برمسند عافیت متمکن ، . . .».

خواجه نظام‌الدین احمد هروی صاحب طبقات اکبری گوید : «فکری، سید محمد جامه‌باف سالها در خدمت حضرت خلیفه الهی (= اکبرپادشاه) گذرانیده ، در رباعی امتیاز دارد ، چون همه وقت رباعی گفتی به میررباعی مشهورست». در هفت اقلیم آمده است : «میرسید محمد جامه‌باف ، از مشاهیر زمان بوده ، خاطرش در اختراع معانی و اقتراح الفاظ یدبضا و دم‌مسیحا داشته ، امروز بود به نزد اشراف در طرز رباعی او ز اسلاف در نهصد و شصت و نه به‌هند آمده از فواید انعامات حضرت شاهنشاهی محظوظ و بهره‌مند بوده روزگاری در آسایش داشت تا در نهصد و هفتاد و سه به مقراض اجل [رشته حیاتش منقطع] گردید^۲. (گفتا خرد که میررباعی سفر نمود) تاریخست ، و میر را در صورت و خلقت ترکیبی خاص بوده ، ...»

نخستین تذکره‌نویسی که ورود میررباعی را به هندوستان ثبت کرده میرعلاء الدوله کامی سیفی حسنی قزوینی صاحب نفایس‌المآثر است، و ملا عبدالقادر بداونی که تراجم شعرای عصر اکبرشاهی را از آن تذکره در منتخب التواریخ نقل کرده است، چنین مینویسد :

«فکری ، سید محمد جامه‌باف مشهور به میر رباعی است ، درین وادی خیام زمانه است، در سفر جونپور در سنه ثلث و سبعین و تسعمایه از عالم‌رفت و (میر رباعی سفر نمود) تاریخ شد».

تقی‌الدین محمد اوحدی بایانی اصفهانی در عرفات العاشقین آورده است :
 «سیدی عالی گهر ، دیده ارباب معانی ، فکری خراسانی المشهور به نام خود میرسید محمد جامه‌باف و میر رباعی ، و وی از تربت‌پاک (تربت) است، عالی‌فکرت بوده ، شاعرست ساحر پیشه ، قادری کامل‌اندیشه ، طبعش جامه‌باف فراش معانی ، و فکرش حاله دوزخواری سخندانیست ، نساج فطرتش ساحر ، وقماش فکرتش نادر است ، اشعار وی بیشتر رباعی است ، همه عالمگیر و بارتبه واقع شده ، و در زمان دولت شاه‌جلال‌الدین اکبر درهند بوده ، در مدح آن شهریار اشعار بسیار فرموده ، طبعی درست ، راست ، بامزه ، متین ، رزین داشته ، و تخم سخن را دهقانانه در مزرع جان می‌کاشته ، و نقاشانه صور بدیع غریبه در صفحه اندیشه می‌نگاشته ، و گویند خود صورت غریب و عجیب داشته^۳.
 و در شهر سنه نهصد و هفتاد و سه به مقبر اصلی علم افراشته ، و ازین مصراع وفات او ظاهرست : (گفتا خرد که میر رباعی سفر نمود) ...».

ناظم تبریزی نوشته است : « محمدالحسینی المشهور به جامه‌باف ، از اکابر اهل وحدتست ، و در رباعی‌گویی ثانی خواجه‌افضل کاشانی است ، بغیر از رباعی به قسمی دیگر از انواع شعر رغبت نموده و آنچه از اشعار او به نظر فقیر رسیده دویست رباعی زیاده نیست ، و او از خاک پاک تربت است ، و در خدمت اکبرشاه میبوده و فکری تخلص داشته ، ...»

در خلاصه‌الاشعار ذیل ترجمه میر رباعی (۱۳۵) و در عرفات العاشقین (۴۶) و در تذکره ناظم (۲۴) و در سایر منابع از دوتا پنچ رباعی او مسطورست، و نسخه دیوانش در فهرستها دیده نشده است،

۳ - یکی از طرفا درین باره رباعی گفته که این مصراع از آنجاست : «قدتسمه ، دو چشم حلقه

ازوست:

عاشق که غمش بر همه کس ظاهر بود جمعیت او تفرقه خاطر بود
 در دهر، دم خوش نزد وشاد برفت گویی که دم خوشش دم آخر بود

ننهاده به ملک جان قدم ، میگذریم نگرفته قرار ، دمبدم میگذریم
 زین بحر پر آشوب که بی پایانست پیوسته چو موج از پی هم میگذریم

از مردن و زیستن در اقلیم وجود جز شمع مرا دلیل روشن ننمود
 کز زندگیش نبود جز سوز و گداز تا آن نفسی که مرد ، گفتند آسود

اغیار کجا و ذوق دیدار کجا بی درد کجا و دل افکار کجا
 او دردل و خلق، روی در کعبه و دیر بنگر که کجاست یار و اغیار کجا

از مملکت وجود می باید رفت دیر آمده ایم و زود می باید رفت
 زین بحر هر آنکه سر برون زد چو حباب تا چشم زهم گشود می باید رفت

آن روز که آتش محبت افروخت عاشق روش سوز ، زمعشوق آموخت
 از جانب دوست سرزد این سوز و گداز تادر نگرفت شمع ، پروانه نسوخت

یارب مددی کن که ز هستی برهم وز نخوت نفس و ننگ مستی برهم
 یعنی ز می شوق خودم بیخود ساز شاید که ز قید خودپرستی برهم

قانون طرب که ساز کردیم گذشت بردل در غم فراز کردیم گذشت
 ایام شباب ، گویا خوابی بود کان لحظه که چشم باز کردیم گذشت

تا چند فلک در بدرم گرداند سرگشته به کوه و کمرم گرداند
 با جسم ضعیف و موی ژولیده مدام همچون قلم مو ب سرم گرداند

زهرست شراب ارغوانی بی تو مرگست حیات جاودانی بی تو
 چون می که جدا ز بزم احباب خورند تاخست و حرام ، زندگانی بی تو

ای آنکه ترا به طرف بستان گذریست بگشای نظر اگر زخویشت خبریست
 هر غنچه حنا بسته سرانگشت بتی است هر شاخ شکوفه ساعد سیمبریست

تاکی بردل غم کم و بیش نهیم داغ از دوری بر جگر ریش نهیم
 سرهاست فتاده در ره عشق ، بیا کز سر گذریم و قدمی پیش نهیم

کردیم به بزم دهر چون شمع مقام
 چون شمع تمام گشت، میمیرد و ما
 آن قوم که از قید من و ما گذرند
 گردند چو خورشید سرآمد که نهند
 در خانه خمّار، صلای عشق است
 بی عشق، دلا زندگیت باد حرام
 موجیست به روی بحر، این دیر خراب
 القصّه که دور چرخ و دنیا چو حباب
 میکوش که در رهش به جایی برسی
 در بحر امید، دست و پای میزن
 آن شوخ که جا در دل ناشاد گرفت
 آتش به جهان زدن ز آهم آموخت
 ایّام دمی، می وصال ندهد
 این دم که مجالست، دمی شاد نشین
 مجنون تو کوه را ز صحرا نشناخت
 هر کس به تو ره یافت ز خود گم گردید
 در عشق توام امید بهبود نماند
 آن عیش و حضوری که دلم داشت برفت
 چون گردش چرخ را مداری نبود
 خواهم که چنان زیم که از رفتن من
 در مزرع دهر، کز نشاط آمد پاک
 چون دانه گندم همه زان بادل چاک
 چون خاک زمین اگر جفاکش باشی
 زنهار، زدست ناکسان آب حیات
 در عشق بتان غیر گرفتاری نیست
 مردم زخمار، ساقیا جامی ده
 بر صفحه هستی چو قلم می گذریم
 حرف غم خود کرده رقم می گذریم

بحریست جهان وما در موج ضعیف
پیوسته عروس دهر را آریند
ما غافل و باهم شده میزان مه و مهر
قومی که طریق عشق می پیمودند
در روی زمین ندیده آسودگی
عمرم همه صرف شد به فکر کم و بیش
ای کاش بجای هر مژده دیده شود
تاکی هوس جهان به دلها گذرد
خورشید که عالمش بود زیر نگین
از ناله تنم بی تو چو نالی مانده
بگداخته آنچنان خیال تو مرا
ای گشته درین سراچه سست نهاد
انگار که آن آب بر آتش خورده
فردا که نماند از جهان جز خبری
چون سبزه بر آرند سر از خاک، بتان
زاهد می صاف ارغوانی به کف آر
دایم به گفت رشته تسبیح چه سود
در وادی عشق، بی سرانجامی به
زاهد شده نیکنام و عاشق بد نام
از محنت هجر، جان زن بگذشته
در سوزن مژگان چه کشم رشته اشک
تا جان زغم تو بر نخواهد آمد
بیمارم و نیست بر سرم جز نفسی
فارغ دمی از بتان مهوش نشدیم
افسوس که در بوته اندوه، دمی
در عشق تو جز ناله نشد همدم دل

تا چشم بهم زنی، زهم می گذریم
هر لحظه به صورتی دلی بریابند
برما شب و روز عمر می پیمایند
دایم هدف تیر بلا می بودند
آخر همه در زیر زمین آسودند
عمری رفت و نرفت کاری از پیش
تا من به هزار دیده گریم بر خویش
خرم دل آنکه زین تمنا گذرد
بنگر که چسان از سر دنیا گذرد
وز زیستن من احتمالی مانده
کز هستی من همین خیالی مانده
وابسته چار عنصر بی بنیاد
وان خاک ز گردش فلک رفته به باد
ظاهر شود از بهار محشر اثری
ما نیز به عاشقی برآریم سری
سرمایه عمر جاودانی به کف آر
سر رشته عشق اگر توانی به کف آر
کام دل نامراد، ناکامی به
چون نیک نظر کنیم، بدنامی به
وز شرح، حدیث درد من بگذشته
چون چاک دلم ز دوختن بگذشته
انده دلم بسر نخواهد آمد
آن هم نفس دگر نخواهد آمد
ایمن نفسی ز نفس سرکش نشدیم
صدبار گداختیم و بی غش نشدیم
فریاد که نیست هیچکس محرم دل

حاصل من و دل دویار غمخوار همیم گه دل غم من خورد، گهی من غم دل
 آنرا که قضا ز خیل عشاق سرشت آزاد ز مسجدست و فارغ ز کشت
 دیوانه عشق را چه هجرو چه وصال از خویش گذشته را چه دوزخ چه بهشت

شیخ رباعی

درویش مقصود تیرگر، هروی الاصل است، در اوایل جوانی به صنعت تیرگری اشتغال داشته و مردی وارسته بوده، نسبت ارادت وی به شیخ حاجی محمد خبوشانی از اعظم مشایخ سلسله کبرویه میرسد، چندی در مشهد با سلطان ابوالفتح ابراهیم میرزای جاهی صفوی (م: ۹۸۴ق) بسربرده، و بدین جهت بعضی او را مشهدی دانسته‌اند، نخست (شوقی) تخلص داشته و پس از آنکه در شاعری ترقی کرده و به رباعی سرایی عام گردیده، موزونان عهد او را شیخ رباعی خوانده‌اند، به همین سبب تغییر تخلص داده و (شیخ رباعی) را اختیار کرده‌است، در اواخر عمر به بخارا رفته و در مسجد جامع بیگم ساکن شده و همانجا درگذشته و هنگام وفات نزدیک به نودسال داشته است ولی تاریخ دقیق آن معلوم نیست. در نسخه‌ای از خاتمه خلاصة الاشعار که به دست نگارنده رسیده است تاریخ فوت او (سبع و سبعین و تسعمایه) مذکورست، و تصور می‌کنم که (سبعین) سهواً القلم کاتب بوده و (ستین) درست باشد، چهری قبل از نهصد و هفتاد و چهار که سال تألیف (مذکر احباب) است درگذشته بوده است.

اقوال برخی از تذکره‌نویسان عصری یا قریب‌العصر وی به شرح زیر است: سلطان محمد فخری هروی بسال نهصد و بیست و هشت در مجلس نهم از (لطایف‌نامه) که تكملة (مجالس النفايس) و تألیف خود اوست، و نخستین تذکره‌نویسی است که از صاحب عنوان یاد کرده است، درباره‌ی وی چنین نوشته‌است: «ملا مقصود تیرگر از شهر هرات است و مردی نامراد و فانی صفت است، اوقات به کسب می‌گذرانند، و طریق رباعی را خوب میدانند».

سام میرزای صفوی گوید: «شیخ رباعی، مشهدی است، و مردی فقیر و گوشه‌نشین است، و از اقسام شعر به رباعی میل دارد، و بدین واسطه او را شیخ رباعی می‌گویند».

خواجه بهاء الدین حسن نثاری بخاری در (مذکر احباب) آورده است: «درویش مقصود تیرگر مرد آزاده و بی تعین بوده ، و در کسوت انقطاع و تجرد تعیش می نموده و از مریدان حضرت شیخ حاجی محمد است ، به صنعت تیرگری مشغولی داشت ، طبعش راست و بلند پرواز بود ، هر کجا به معنی رنگین پی می برد ، تیر نظر بدان می انداخت و خاطرنشان خود می ساخت ، طبع لطیفش به لطیفه مایل بود ، به تقریبی می گفت که روزی در خانه شیخ علی خواجه که عم فقیراند باشیخ خود رفته بودیم ، بعد از ضیافت همه درویشان را لباس کردند ، و جامه ای که به فقیر تالطف نموده بودند کوتاه بود ، من فرجی خود را بر بالای آن پوشیده به مجلس خواجه آمدم ، ایشان فرمودند که جامه ما را نپوشیده ای ؟ گفتم جامه شمارا (پوشیده ام) بسیار شکفته شدند و تحسین کردند ، این مطلع او بسیار مشهور است:

خوبان هری خوب تر از آن حیاتند بسیار رباینده و شیرین حرکاتند

و این رباعیش شهره آفاق است :

ای دل غم یار و ناله زار خوشست خون جگر از دیده خونبار خوشست

غیر از غم یار هر چه حاصل کردی حاصل همه هیچست ، غم یار خوشست

قریب به نود سالگی رسیده بود که وفات یافت ، در مسجد جامع بیگم ساکن بود و همانجا مدفونست» صاحب هفت اقلیم گوید : «...همواره دستی به گردن نیستی حمایل و خاطری به ذکر حق مایل داشته...».

استاد صادقی افشار شاعر و نقاش نامدار نوشته است: «شیخ رباعی درویشی و ریاضت کشی داشت و مقبول سلطان ابراهیم میرزا و بلکه میرزا منظور وی بود، خیلی حالت دارد ، از درویشی خالی نبود و به همین جهت از اقسام شعر به رباعی تمایل داشت ، ...».

در خلاصه الاشعار مسطورست : «شیخ رباعی از اقران سید محمد جامه باف است ، و در فن خود او نیز بی مثل و یگانه عهدست، در طرز رباعی و شیوه سخن- گستری نظیر خود ندارد ، بعضی او را بر سید مشارالیه ترجیح می نهند ، و رباعیات او را در چاشنی و حالت بلندتر و بهتر میدانند ، والحق در آن وادی سبقت او راست ، گویند وقتی شعرای خراسان جهت امتحان این رباعی کمال الدین

اسماعیل را به وی فرمودند :

ز آمد شد آن دو زلف عنبر بویت آزرده همی شود گل خود رویت
زانگشت نمای مردمان در کویت ترسم که نشان بماند اندر رویت
شیخ رباعی در جواب گفت :

محراب نشین و گوشه ابرویت زَنّار پرست و زلف عنبر بویت
یارب تو چه قبله‌ای که باشد دایم روی دل کافر و مسلمان سویت
شعرا و فضیای آنجا چون این رباعی ازو بشنیدند برطبعش آفرین کردند ،
و او را بعدالایوم محترم و گرامی داشتند ، و به (شیخ رباعی) شهرت یافت ، و
شعرا و مستعدان این جانب را نیز در حق وی اعتقاد عظیمست ، و سخنانش
نزد همه طوایف عزیز و باتکریم ، وفی‌الواقع فنّ رباعی را نیکو تتبع کرده و
رباعیات وی در آفاق شهرت تمام دارد ، اما اصل وی از هرات است ، لیکن در
اول سنّ رصبی به مشهد مقدس آمده و در آنجا نشو و نما یافته و لهذا منسوب
به آنجاست ، و نام اصلی وی مقصود است ، و در اوایل جوانی به صنعت تیرگری
اوقات میگذرانیده و تخاص (شوقی) نموده و بعد از شهرت و ترقی دروادی رباعی
آنها به شیخ رباعی بدل فرموده و این نظم شاهد این مدّعاست :

حرف گرمی به غم اندوخته خود نزدی آتشی بر جگر سوخته خود نزدی
پیرگشتی به جهان شیخ رباعی و هنوز بخیه بر چشم هوس دوخته خود نزدی

جمعی که به صحبت وی رسیده‌اند ، گویند بسیار نامراد و فانی صفت و
محزون و رقیق‌القلب بود، چنانکه هرگاه شروع در خواندن رباعی نمودی، چندان
گریه کردی که محاسن وی از آب چشمش تر شدی ، و به سبب تواتر گریه هرگز
رباعی را بیش از سه مصرع نخواندی ، مجملّا طریق صوفیه و طرز تجرّد،
جامه‌ای بود بر قد او دوخته ، و شمع‌وار در مجلس عشاق جهان به سوز تمام
برافروخته ، همواره در معرض نفحات محبت فارغ‌البال و متمکن الحال بودی ،
و درین چهار دیوار ارکانی و شش جهات این جهانی جز به نفحات واردات ربّانی
اعتماد نمودی ، و درین خرابه دنیا مدت‌العمر کسب جمعیت نکردی ، و دایم-
الاقوات هرچه یافتی صرف نمودی ، و قریب به نودسال عمر یافت ، و در حدود

شهور سنه سبع و سبعین و تسعمایه در منزل جاودانی ساخت ، و این چند رباعی از جمله رباعیات اوست که درین اوراق تحریر یافته ، و بسیاری از رباعیات وی و سید محمد جامه باف درین کتاب در ارکان اربعه تقریباً تضمین ذکر شعرا شده و در بیان احوال عشق ایشان مذکور گردیده ، حذرأمن التکرار در انتخاب این دو شاعر مسطور نیست ، اگر خواهند بجای خود طلب باید کرد.

تقی الدین کاشی هشتاد و شش رباعی در ذیل ترجمه وی به قلم آورده است و تذکره نویسان دیگر بیش از چند رباعی از او مذکور نداشته اند ، دیوانش در هیچیک از فهرستها به نظر نرسیده است ، ولی میرزا محمد علی سنگلاخ خوشانی در (امتحان الفضل) ذیل ترجمه سلطان علی مشهدی ، پنج تن از شاگردان وی را نام برده که یکی از آنها سلطان محمد نور است ، و از جمله آثار وی که به خط وی رؤیت کرده است یکی هم دیوان درویش مقصود تیرگر است ، متأسفانه نوشته است که نسخه آنرا در کجا دیده و متعلق به کدام کتابخانه بوده است .

ازوست:

با آنکه حریم دل فضای غم تست	دل چیست که گویم از برای غم تست
لطفیست که میکند غمت با دل من	ورنه دل تنگ من چه جای غم تست
دل ترک محبت نگیرد هرگز	این مهر ، زوال کی پذیرد هرگز
هر دل که شد از آتش عشقت روشن	تاحشر چراغ او نمیرد هرگز
ماییم ز جرم معصیت نامه سیاه	بر درگه رحمت تو آورده پناه
تو گنج عنایتی و ما مفلس عور	تو بحر کرامتی و ما غرق گناه
خون گشت دل و دم نزدم پیش کسی	وین درد نکردم به تو ظاهر نفسی
کار دل من دگر رسیده ست بجان	فکر دل من کن که خرابست بسی
ای محرم راز خاوت جان غم تو	ای مونس خاطر پریشان غم تو
ما از غم تو راحت جان یافته ایم	ای راحت جان دردمندان غم تو

از باد صبا دلم چو بوی تو گرفت	و اکنون زمنش هیچ نمی‌آید یاد
و اکنون زمنش هیچ نمی‌آید یاد	بوی تو گرفته بود و خوی تو گرفت
از کوی تو من رخت اقامت نبرم	وز دست غمت جان به سلامت نبرم
بردار نقاب از رخ و بنمای جمال	تا حسرت رویت به قیامت نبرم
دیروز رسید و آشنایی‌ها شد	چون غنچه به من شکفت و چون گل واشد
حیرانم ازینکه با من آن بد خورا	لطفی که نبود ، از کجا پیدا شد
ای آنکه تویی مراد و مقصود دلم	مقصود تویی ز بود و نابود دلم
در آتش عشق اگر بسوزم ، ناید	جز بوی محبت تو از دود دلم
بوی گل و مل ، نوای مرغان بهار	هست این همه و تو غایب ای زیبایار
آنجا که تو غایبی از اینهام چه حظ	و آنجا که تو حاضری به اینهام چه کار
آشفته چو زلف عنبر افشان توایم	افتاده چو کاکل پریشان توایم
گفتی که مرا به دردمندان نظریست	ما نیز یکی ز دردمندان توایم
دل بسته به عشقت ز ازل عهد درست	دارد طلب وصل تو از روز نخست
هر کس که نجست وصل تو هیچ نیافت	و آنکس که ترا یافت دگر هیچ نجست
کی لایق هرسری بود افسر عشق	کی در خور هر بری بود زیور عشق
تا پاک سرشتی نبود همچو صدف	در سینه او جا نکند گوهر عشق
در ذکر تو هر دلی زبانی دارد	هر ذره به تو راز نهانی دارد
ذکر تو بود صیقل آئینه جان	بی ذکر تو نیست هر که جانی دارد
دل درد ترا به راحت دهر نداد	جان بار غمت یکنفس از دل ننهاد
تا چاشنی درد تو دریافته‌ام	از کام دو عالم نمی‌آید یاد
دورم ز تو و تو با من ای گنج حضور	بر من ز حجاب من نیایی به ظهور
یارب که ز نزدیک منش دور فگن	هر چیز که داردم ز نزدیک تو دور

ما دل به فریب چرخ پر خم ندهیم با مرغ نشاط ، دانه غم ندهیم
 ما گنج جهان به رنج او بخشیدیم گنج غم خود به گنج عالم ندهیم
 از لطف خودم گر نوازی چکنم گر ز آتش قهرم بگذاری چکنم
 با اینهمه بیچارگی و سوختگی گر چاره کار من نسازی چکنم
 دل واقف حسن بی زوال نبود جان را خبر از کنه کمال نبود
 ره سوی حریم حرمت نتوان برد تا روشنی شمع جمال نبود
 ماییم دل از عشق تو شیدا کرده در سینه غم عشق ترا جا کرده
 برداشته دل ز حاصل هردو جهان وز هر دو جهان ترا تمنا کرده
 زان پیش که کوی تو شود منزل من بود از غم تو سرشته آب و گل من
 در خاطر نازنین گرت هست غمی آنرا بگذار از برای دل من
 گل از تو چراغ حسن در گلشن برد از روی تو آئینه دل روشن برد
 هر خانه که شمع رخت افروخت درو خورشید چو ذره نور از آن روزن برد
 در باغ جهان بسی گل بی خارست در جلوه بسی سرور سهی رفتارست
 کو دل که برند دلربایان به فریب ؟ دل نیست ، و گرنه دلربا بسیارست
 دور از تو بجز گنج غم مسکن نیست بی روی توام میل گل و گلشن نیست
 تا شمع رخت رفته ز پیش نظرم مرده ست چراغ دل من ، روشن نیست
 در عشق تو همچو من گرفتاری نیست بر بستر هجر تو چو من زاری نیست
 تا چهره نهفته ای تو ای شمع ، مرا جز سوختن و گریستن کاری نیست
 میرفتم و خون دل به راهم میریخت دوزخ دوزخ شرر ز آهم میریخت
 می آمدم و ز شوق آن گلشن کو صحرا صحرا گل از نگاهم میریخت
 کو غم زده ای که عاشق روی تو نیست کو اهل دلی که خاطرش سوی تو نیست
 يك جان گرفتار و دل زار کجاست کو بسته زلف و حلقه موی تو نیست

ای شمع ز سوز من خبر یافته‌ای	برچهره‌ام از درد ، اثر یافته‌ای
سوزی که مرا از تو نهان بود به دل	دریافته‌ام از تو که دریافته‌ای
پیوسته منم بجان طلبکار غمت	نقد دل و دین به کف خریدار غمت
خوشحال کسی که داد جان در غم تو	آسوده دلی که شد گرفتار غمت
خوش آنکه اسیر و مبتلای تو بود	بیگانه ز خویش و آشنای تو بود
گرجان دهد ، از غم تو باشد باری	ور زنده بماند ، از برای تو بود
ای حسن تو در لطافت افزون ز همه	وی برده قرار از قد موزون ز همه
هستند بتان ، ولی ز اسباب جمال	چیزی دگرست با تو بیرون ز همه
وصل تو نکرد چون دل افروزی‌ما	زد شعله فراق به جگر سوزی‌ما
روزی که فراق و وصل قسمت کردند	گویا که شب فراق شد روزی‌ما
ای گل ز تو بوی بی وفایی تاکی	ما را ز تو برگ بی‌نوایی تاکی
بی‌مهری و حرف مهربانی تا چند	بیگانه و لاف آشنایی تا کی
شوقیست درین میکده مستان ترا	کز چنگ نیفکنند ، دستان ترا
قومی دگرند جرعه نوشان غمت	حالی دگرست می‌پرستان ترا
چشمان تو هر فرشته خو را نکشند	راحت طلبان وصل‌جو را نکشند
برگشته آن دو چشم ، کی رحم بود	رحمت بر آنکسی که او را نکشند
ای گل دلم از تو گوندیم غم باش	محروم ز وصل و غیرگو محرم باش
مرهم نه داغ دل بی‌دردان شو	گو داغ دل من از تو بی‌مرهم باش
حیرانم و از حد شده حیرانی من	زاندازه برون بی‌سرو سامانی من
هرچند به حال خویشتن می‌نگرم	جمع آمده اسباب پریشانی من
جانا همه از تو تند خویی آید	وز خوی تو بوی فتنه جویی آید
گفتی که بجز جفا نیاید از من	بالله که از تو هرچه گویی آید

حمید فرزام
دانشگاه اصفهان

نسخه خطی سراج السالکین به قلم میرزا احمد نیریزی

در کتابخانه مرکزی دانشگاه اصفهان نسخه‌ی خطی بشماره ۱۱۷۷۱ بقطع ۲۳×۱۴ سانتیمتر از رساله سراج السالکین تألیف علی بن شیخ حسین کربلایی موجود است که بسال ۱۰۹۷ هجری قمری در عهد سلطنت شاه سلیمان صفوی (۱۰۷۷-۱۱۰۵ هـ) به خواهش مریم بیگم^۱ دختر شاه صفی درباب: «اعتقادات حقّه اهل حق و معتقدات باطله ارباب باطل» تألیف یافته و ۳۵ سال بعد یعنی در سنه ۱۱۳۲ به قلم خطاط معروف میرزا احمد نیریزی^۲ به خط نسخ خوش بر کاغذ اصفهانی نخودی کتابت شده، دیباچه را سرلوحی زیبا با حاشیه‌ی پرنقش و نگار و دیگر صحایف را جدول زر و لاجورد آراسته است^۳ اوراق آن مرتب و ۹ سطری است و از لحاظ مطالب و محتویات و همچنین مشخصاتی که ذیلاً به برخی از آنها اشارت می‌رود در خور پژوهش و بررسی است:

۱ - نسخه مزبور پس از بسمله بدین عبارت آغاز شده: «الحمد لله الذی رفع منار الهدی دلیلاً علیه و نصب اعلام الحق سبیلاً الیه...» و این عبارت با آنچه مؤلف محترم فهرست نسخه‌های خطی فارسی در معرفی رساله مزبور تألیف علی بن شیخ حسین کربلایی با همین خصوصیات ذکر کرده است اندکی تفاوت دارد چه آغاز آن بدین قرار است:

الحمد لله الذی شرح صدورنا بالاسلام...^۴

از اینرو با همانندی دیگر مشخصات نخستین احتمال می‌رود که نسخه مورد بحث ما تحریری دیگر از رساله مزبور باشد و توجه و عنایت بدین معنی برای طالبان تحقیق و نسخه‌شناسان بویژه مؤلف فهرست نسخه‌های خطی فارسی بسیار

سودمند تواند بود .

۲ - چنانکه در فهرست مزبور اشارت رفته و نیز در متن نسخه خطی سراج السالکین تصریح گردیده است این رساله به امر مریم بیگم دخترشاه صفی تألیف یافته است . عین عبارت مؤلف در این باره بدین قرار است «...و بعد چنین گوید اَقْتُلْ الْعِبَادَ عَمَلًا وَاكْثَرَهُمْ خَطَاً وَزَلَالًا حَوْجَهُمُ إِلَى عَفْوِ اللَّهِ الْفَنَى عَلَى بَنِ الشَّيْخِ حُسَيْنِ الْكِرْبَلَائِيِّ که بعد از فراغ از تألیف معراج السالکین الی الحقّ الیقین که به زبان عربی سَمَتَ تحریر یافته به خاطر قاصر رسید که سالک را ناچار است از چراغی که به روشنائی آن از راه راست عدول نکرده به راه کج یعنی وادی ضلالت و غوایت نیفتد و آن چراغ عبارت است از معرفت لوازم اکمال دین مبین و ضروریات اتمام نعمت مذهب قویم سید المرسلین یعنی دانستن اعتقادات حقّ اهل حقّ و معتقادات باطله ارباب باطل... و همواره عنان عزیمت و وجهه همت به صوب صواب انتمای تألیف رساله‌یی مختصر معطوف می‌داشت... تا اینکه درین ولا به مددکاری بخت والا ، فرمان لازم الاذعان نواب مستطاب خورشید احتجاب قمر رکاب عصمت و خدات مآب فاطمی القاب مریمی آداب غره ناصیه سلطنت و شهریاری... چراغ افروز انجمن ایمان شاهزاده عالم و عالمیان مریم بیگم... عزّ اصدار یافت که اعتقادات فرقه ناجیه امامیه علیهم الرضوان و التحیه را با اعتقادات مشهوره مخالفان ایشان یعنی حکما و صوفیه و معتزله و اشاعره از یکدیگر جدا ساخته هر یک را بوجه کافی و طریق شافی بیان کند... پسر کمر اطاعت بر میان امثال بسته همین رساله را بر سبیل استعجال بی‌ادله تألیف نموده به سراج السالکین موسوم ساخت...» .

مفاد این مقدمه حاکی از توجه و علاقه کامل شاهزاده مزبور به پیروی از سیاست خاص پادشاهان صفوی به تقویت مبانی مذهب تشیع است که خواه ناخواه در قبال دشمنان سرسخت و متعصب خود یعنی قوم ازبک و بویژه آل عثمان که دم از خلافت اسلامی هم می‌زدند در پیش گرفته بودند . این سیاست گاهی به عدول از جاده صواب حتی جعل نسب و بهره‌برداری از تظاهر به تعظیم شعائر مذهبی نیز منجر گردیده است^۱ و بیان این معانی را من بنده در مقاله دیگری تحت عنوان : «سیاست مذهبی در دوره صفوی» بشرح آورده است^۲ که در اینجا

مجال بحث آن نیست . با اینهمه نباید این مطلب را تعمیم داد چه بطور مسام بعضی از افراد خاندان صفوی برای ادِّخار حسنات اخروی بدین امر پرداخته‌اند و بنا به برخی شواهد و قرائن ظاهراً شاهزاده مریم‌بیگم به سائقه علائق مذهبی از روی اخلاص به امور عام المنفعه و خیرات و مبرّات عنایت داشته است زیرا علاوه بر تشویق علما به تألیف آثاری از این دست به تأسیس مدارس و ساختن مساجد نیز اقدام می‌کرده چنانکه هم‌اکنون مدرسه مریم‌بیگم اصفهان یادآور این حقیقت است :

«... تاچند سال قبل نزدیک محلّه خواجه ، مدرسه‌ای... که مریم‌بیگم دختر شاه‌صفی در سال ۱۱۱۵ هجری بنا و وقف کرده بود وجود داشت و از دیرزمانی غیر مسکون گردیده بود حتی هنگامی که فرصت‌الدوله شیرازی برای سیاحت و بازدید این مدرسه می‌رود می‌نویسد که یک طلبه در آن ندیدم... در محل این مدرسه قدیمی امروز دبستانی بناشده و از مدرسه تاریخی مریم‌بیگم چیزی به‌استثنای دو سرلوح سنگی مرمری برجای نمانده است . کتیبه سردر مدرسه به‌خط ثلث سفید برزمینه کاشی خشت لاجوردی بقلم علی‌تقی‌امامی و مورخ بسال ۱۱۱۵ هجری بشرح زیر است :

بسم الله الرحمن الرحيم . لقد وفقت هذه المدرسة المباركة النواب العلیّة العالیة الموفقة لأفعال الخیر ابنة الساطان الاعظم... شاه صفی‌الصفوی الموسوی الحسینی... اعنی ملكة الآفاق علی‌الاطلاق سَمِیَّةٌ مَن افصح عن وصفها الذكر المبین بكریمة : یا مریم ان الله اصطفیک و طهّرك واصطفیک علی‌نساء العالمین - مریم‌بیگم لازلّت موفقة لخیر الدنیا والآخرة بحق محمد و عترته الطاهرة ، علی نقی‌الامامی ۱۱۱۵...

و اشعار کتیبه ایوان شرقی مدرسه به فارسی است که نمونه را دوبیت نقل می‌شود :

نیکو نتیجه شه‌ رضوان مکان صفی مریم بیگم که باد بعمر ابد قرین...
بحریست این مدینه علم از برای آن هر حجره‌اش بود صدف گوهریقین...^۸
۳ - چنانکه از این پیش بیان گردید این نسخه بقلم خطاط و خوشنویس

معروف میرزا احمد بن شمس الدین محمد نیریزی است که خود امتیاز خاصی برای نسخه مزبور بشمار می‌رود چه وی «... از معروفترین و زبردست‌ترین استادان خط نسخه ایران است و از آثار قلم وی آن مایه بجای مانده که از کمتر استادی دیده شده است... و با اینکه خط نسخ را از آقا ابراهیم قمی تعلیم گرفته و از روی خطوط علاء الدین تبریزی مشق بسیار کرده است خود واضع شیوه مخصوصی در خط نسخ بود که همان سرمشق نسخ نویسان ایران گردید...»^۹.

خطاط مزبور در پایان این نسخه تاریخ تحریر و نام خود را بروشنی آورده و نوشته است: «تراب اقام المؤمنین احمد النیریزی فی ۱۱۳۲» و زین العابدین محلاتی در صفحه آخر نسخه در سال ۱۲۱۲ هجری قمری خط میرزا احمد نیریزی را مورد تأیید و تصدیق قرار داده است بدین شرح:

« آنچه بنظر احقر عباد میرسد این کتاب خط جناب میرزا احمد نبی زیست بسیار محکم تحریر فرموده اند اعلی الله مقامه کتبه العبدین العابدین الم غره رمضان المبارک سنه ۱۳۱۲ ».

۴ - نکته مهم اینست که مؤلف سراج السالکین که از فضلا و دانشمندان معاصر علامه مجلسی بوده است در رساله مزبور علاوه بر ضدیت با حکما و معتزله و اشاعره به تکفیر صوفیه نیز پرداخته و بعضی از اکابر این طایفه را بدعتگر و خارج از شریعت مقدس اسلام شمرده است و این معنی چنانکه من بنده در مقاله: «صوفیه در عهد صفویه»^{۱۰} بشرح بیان کرده است در بادی امر نظر هر پژوهشگری را از لحاظ جنبه‌های مذهبی و اجتماعی در عهد مزبور به تضاد گونه‌ی معطوف می‌دارد چه با اینکه پیشرفت سلسله صفوی در آغاز بر مبنای تعالیم صوفیانه بوده ، بر اثر سیاست خاص مذهبی که ازین پیش بدان اشارت رفت تدریجاً به مخالفت با صوفیه انجامید و بقول بعضی از ارباب تحقیق: «... پس از جلوس شاه طهماسب اول در مدت پنجاه سال احوال دگرگون گشت... و با آنکه بنای صوفیه بر ارشاد بود ، در ارشاد بسته شد... و صوفیگری واقعی از فقها و اخباریون شکست خورد...»^{۱۱}.

المؤمنین وصلى الله على خير خلقه
 محمد وآله الطاهرين وسلم تسليماً
 كثيراً
 قد وقع الصواعق من نالينها في
 صاع شهر جمادى الثاني بسبع
 تسعين ألف من حجر النبوة
 كتب التاريخ ولا يكلفنا مشقة
 راجعاً فإنا المؤمنون عاينهم في
 حفرة الله ولما لم يحرقوا بالظان

باری این مؤلف ضمن شرح معتقدات مدعیان اسلام از حکما و صوفیه در باب عقاید اهل تصوف بحثی مستوفی کرده که در مقاله سابق الذکر قسمتی از سخنان وی نقل گردیده و اینجا برای رعایت جانب ایجاز تنها به ذکر چند جمله اکتفا می‌شود: «... مذهب ایشان بهم آمده است از اصلی چند از اصول متابعان فلاسفه... می‌گویند که قایل شدن به این مذهب امریست که از طور عقل بیرونست... و عمده اقوال صوفیه و رد آنها در کتاب: کشف‌الاباطیل که بزبان عربی تصنیف شده بتفصیل تمام بیان کرده‌ام... و حاصل آنکه اکثر حلولیه و اتحادیه و تناسخیه و ملاحده که در ملت اسلام واقع شده‌اند همه از راه مذهب تصوف همراه شده‌اند و اتفاق افتاده و از برای فقیر با شخصی از متصوفه گفتگویی پرسیدم از او که بزرگان اهل تصوف مثل شیخ‌محبی‌الدین و ملای روم و مغربی و شیخ محمود شبستری آیا توحید را ذکر می‌کنید در کتابهای خودشان یا چیز دیگر؟ گفت که توحید را. گفتم توحید از کدام سخن ایشان مفهوم می‌شود؟ آیا از کلام شبستری که گفته است:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت پرستی است
... یا از کلام محیی‌الدین که گفته است:

ثم بدا فی خلقه ظاهراً فی صورة الأكل و الشارب

... معنی این بیت آنست که الله تعالی ظاهر شد در خلق خود بصورت خورنده و آشامنده تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً. پس هرگاه که این کلام توحید باشد پس کفر کدام است؟ آن شخص در جواب گفت که این جماعت صوفیه توحید را به رمز و اشاره ذکر می‌کنند و مراد ایشان از این کلام معنی ظاهری او نیست تا آنکه کفر لازم آید... و مخفی نماید که مراد آن جماعت به آن سخنان که مذکور شدند همان معنی ظاهری است زیرا که آن معنی منطبق است بر اصل مذهب ایشان اما هرگاه کسی بایشان بصدد بحث درآید می‌گویند که این کلام همه رمز است و مراد از او این معنی ظاهری نیست...».

چنانکه از این پیش اشارت رفت صاحب سراج السالکین از علمای معاصر مجلسی دوم (متوفی بسال ۱۱۱۰ یا ۱۱۱۱ هـ) و ظاهراً از شاگردان او بوده است

چه در مبحث جبر و تفویض ضمن نقل و ترجمه جمله‌یی از بحارالانوار - علامه مجلسی را شیخ و استاد خویش خوانده و نوشته است :

«...بدان که حضرت فاضل محقق مدقق متبحر شیخنا و استادنا و من الیه فی جمیع العلوم استنادنا مولانا محمدباقر ولد مولانا محمدتقی که ملقب است به مجلسی ادام الله ایام افاداته و افاض علینا من برکاته در کتاب بحارالانوار خود چنین فرموده‌اند...».

نکته جالب توجه اینست که این شاگرد در مخالفت و تضاد عقیده نسبت به اهل تصوف از استاد خویش پیشی گرفته زیرا علامه مجلسی در رساله‌یی که در پاسخ ملاخلیل نوشته و به عنوان : «اجوبه ملا محمدباقر مجلسی قدس سره به ملاخلیل رحمة الله علیه» به طبع رسیده و هم در بیان چند مسأله که صاحب ریاض السیاحه و دیگر تذکره نویسان از قول وی نقل کرده‌اند^{۱۲} ضمن اشاره به مشرب عرفانی پدرش ملا محمدتقی مجلسی درباره صوفیه به تقسیم قائل گردیده و نسبت به بعضی از فِرَق این طایفه جانب احتیاط را مرعی داشته است اما مؤلف سراج السالکین چنانکه گذشت خط بطلان بر وجود همه اهل تصوف کشیده و عقیده وحدت وجود را نیز بکلی مردود دانسته است^{۱۳}.

این رساله بدین عبارت پایان می‌یابد : «... و صلی الله علی خیر خلقه محمد وآله الطاهیرین و سلّم تسلیماً کثیراً قد وقع الفراغ من تألیفها فی سابع شهر جمادی الثانی سنة سبع و تسعین و الف من الهجرة النبویة و کتب الدّاعی... تراب اقدام المؤمنین احمد النیریزی فی ۱۱۳۲ غفر الله له و لوالدیه بمحمد و آله الطاهیرین»^{۱۴}.

مآخذ و یادداشتها :

۱ - ذکر مریم بیگم و کتیبه‌های مدرسه‌یی که هم‌اکنون در اصفهان بنام او معروفست در جای دیگر

مقاله آمده است .

۲ - برای شرح احوال و آثار او رجوع شود به : کارنامه بزرگان ایران ، بخش ترجمه احوال

خوشنویسان بقلم دکتر مهدی بیانی ، تهران ، ۱۳۴۰، ص ۲۶۸ - ۲۶۹ .

- ۳ - این نسخه با مشخصات مزبور به لطف آقای مرتضی تیموری سرپرست کتابخانه در سال ۱۳۵۶ در اختیار اینجانب گذارده شد .
- ۴ - فهرست نسخه‌های خطی فارسی ، تألیف احمدمنزوی ، جلد دوم ، ص ۱۱۹۰ . برای مقابله این دو سرآغاز به نسخه عکسی نخستین صفحه سراج السالکین که ضمیمه همین مقاله است مراجعه فرمائید .
- ۵ - همان فهرست و صفحه .
- ۶ و ۷ - رجوع شود به مقاله : سیاست مذهبی در دوره صفوی ، بقلم نگارنده این سطور در جلد دوم مجموعه مقالات پنجمین کنگره تحقیقات ایرانی ، دانشگاه اصفهان ، ص ۲۵۵ - ۲۷۹ ؛ ایضاً شیخ صفی و تبارش ، تألیف احمدکسروی ؛ و تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران ، ابوالقاسم طاهری ص ۱۵۵ - ۱۵۶ .
- ۸ - گنجینه آثار تاریخی اصفهان ، دکتر لطف‌الله هنرفر ، چاپ دوم ، ۱۳۵۰ ص ۶۶۲-۶۶۴ نقل به اختصار . در مورد نسبت خانوادگی مریم بیگم باشاه صفی باید دانست اگر چه در کتیبه فارسی : نیکو نتیجه شه... آمده ولی تصریح کتیبه عربی به : ابنة السلطان الاعظم شاه صفی... هرگونه توهمی را در این باره رفع می‌کند .
- ۹ - کارنامه بزرگان ایران ، بخش ترجمه احوال خوشنویسان ، بقلم دکتر مهدی بیانی ، ص ۲۶۹ نقل به اختصار و تقدیم و تأخیر عبارات .
- ۱۰ - این مقاله در مجموعه مقالات نهمین کنگره تحقیقات ایرانی بطبع خواهد رسید .
- ۱۱ - سبک‌شناسی ، ملک الشعرای بهار ، ج ۳ ، تهران ۱۳۲۶ ، ص ۲۵۵ .
- ۱۲ - ریاض السباحه ، زین العابدین شیروانی ، بتصحیح اصغر حامد (ربّانی) ، تهران ۱۳۳۹ ، ص ۶۱۷ - ۶۲۰ و طرائق الحقایق معصومعلی نعمه‌اللهی و مأخذ دیگر از جمله رساله اجوبه علامه مجلسی ضمیمه تشویق السالکین ۱۳۱۱ هجری قمری .
- ۱۳ - در این باره مطالب مفصلی نوشته است که بدین عبارت آغاز می‌شود : «... اصل اصول صوفیه وحدة وجود است و این اصل مبتنی است بر مقدمه‌یی از مقدمات مذهب فرقه‌یی سخیف از فلاسفه...» .
- ۱۴ - رجوع شود به نسخه عکسی آخرین صفحه رساله مورد بحث که ضمیمه این مقاله است ؛ ایضاً فهرست نسخه‌های خطی فارسی ، جلد دوم ، ص ۱۱۹۰

نیمه‌واژه در زبان فارسی

سازه^۱ نامستقل یا واژه‌ساز بر دو قسمت: پاره‌واژه و نیمه‌واژه. فرق اساسی این دو در اینست که پاره‌واژه به طبقه بسته یعنی طبقه دستوری زبان تعلق دارد ولی نیمه‌واژه به طبقه باز یعنی لغوی زبان متعلق است.

تفاوت دیگر آنکه جای پاره‌واژه در کلمه ثابت است زیرا پاره‌واژه یا پیشوند است یا پسوند یا میان‌نوند در حالی که جای نیمه‌واژه ثابت نیست و یک نیمه‌واژه واحدگاهی در اول و گاهی در آخر و گاهی در وسط کلمه می‌آید مانند: باور در باورکردن (اول)، زودباور (در آخر)، زودباوری (در وسط) در حالی که جای «نا» که پیشوند است همیشه در آغاز کلمه است (نادان، ناکام، نامراد) معینا بعضی از نیمه‌واژه‌ها فقط در اول کلمه می‌آیند مانند بعضی از پیش فصلها: (وادار) و بعضی دیگر در آخر قرار می‌گیرند مانند الفاظ مهمل در زبان رسمی: رخت و پخت، کتاب متاب. بنابراین ما نیمه‌واژه را چنین تعریف می‌کنیم:

«نیمه‌واژه یا شبه‌کلمه عنصریست لغوی که مستقلاً و به تنهایی بکار نمی‌رود

و فقط در ساختمان کلمات مرکب و مشتق و شبه‌مشتق استعمال میشود».

تعریف دیگر نیمه‌واژه چنین است: «سازه‌ایست نامستقل و مقید که پاره‌واژه نیست و در عین حال استقلال هم ندارد، مثال برای نیمه‌واژه عبارتست از: باور، بازگو، متاب، گیر، جو، شعر، خند که فقط در کلمات مرکب و مشتق و شبه‌مشتقی از قبیل بازگوکردن، باورداشتن، کتاب متاب، شست و شو،

خنده ، میجویم بکار می‌رود .

ساختمان نیمه‌واژه‌ها

نیمه‌واژه‌ها بر سه قسمند : ۱ - بسیط مانند : باور و گول و جو . ۲ - مشتق یعنی آنکه با پاره‌واژه اشتقاقی ساخته شده باشد ، مانند : وانمود . ۳ - مرکب یعنی آنهایی که با کلمات یانیمه واژه‌ها بوجود آمده‌اند مانند : سرشاخ و دست‌پاچه . اینک شرح این مختصر :

نیمه‌واژه‌های بسیط

نیمه‌واژه‌های بسیط خود بر چند قسمند : ۱ - ریشه‌امری مانند : گو ، رو ، ۲ - ریشه ماضی مانند : ساخ و سوخ (در ساخت و سوخت) . ۳ - الفاظ مهمل یا پیرو ۴ - نیمه‌واژه‌های پسوندی ۵ - غیر از اینها . اینک شرح هر یک از این موارد :

۱ - ریشه‌امری یا نیمه‌واژه‌امری - در این نیمه‌واژه این عناصر بوجود می‌آید :

الف - کلمه مرکب عطفی که خود بر سه قسم است :

یک - کلمه مرکب که از دو نیمه واژه امری بدست می‌آید مانند گیرودار ، پرس‌وجو .

دو - نیمه‌واژه امری در آغاز و نیمه‌واژه مصدری یا کلمه دیگری بعد از آن قرار می‌گیرد مانند : دار و برد (در قدیم) خور و خواب .

سه - نیمه‌واژه مصدری در اول و نیمه‌واژه امری در آخر است مانند : گفت‌وگو ، جست‌وجو ، شست‌وشو ، گرفت‌وگیر ، جست‌وخیز .

نیمه‌واژه در موارد فوق معنی اسم مصدری و اسم معنا دارد .

ب : اسم فاعل مرخم که از اسم یا قید و ریشه امری بوجود می‌آید مانند : دانشجو ، قند شکن ، فراخور ، که دو کلمه اخیر به متمم نیاز دارند و بامتمم صفت مرکب می‌سازند و مانند : کار درخور سرزنش ، سخنی فراخور حال .

ج - فعل مرکب مانند : گیر آوردن و گیر کردن .

د - کلمه مشتق مانند صفت‌مشبیه و اسم فاعل و اسم مصدر و صفت‌حالی و اسم آلت و غیره مانند : دانا ، شنوا ، خندان ، راننده ، خنده ، ماله ، خندان ، آموزگار . که خود بر چند قسمند : ۱ - اسم فاعل (راننده) . ۲ - صفت مشبیه (دانا) .

۳ - صفت حالی (خندان)، ۴ - اسم مصدر (خنده) ، ۵ - اسم آلت (رنده) ،
۶ - صیغه مبالغه (آموزگار).

ه - صورتهای دستوری فعل مانند ، امر (برو)، مضارع التزامی (برود) ،
مضارع اخباری (می‌رود).^۲

۲ - نوع ریشه ماضی یاریشه مصدری - مراد از این نیمه واژه ساخ ، سوخ ،
بر ، رف در فعلهای رفتن ، بردن ، ساختن ، سوختن است . این نیمه‌واژه‌ها با
پسوند ماده سازت‌ود ترکیب می‌شوند و این عناصر را بوجود می‌آورند :
الف - مصدر کوتاه مانند : ساخت ، برد ، سوخت ، خواهم رفت .

ب - اسم مفعول کوتاه مانند : آلود و آمدوپرورد در پیش‌آمد . خواب‌آلود
و دست‌پرورد .

یادآوری - اسم مفعول کوتاه خود نیمه‌واژه است و امروز فقط با کلمات
مرکب و مشتق بکار می‌رود .

ج - ماده ماضی مانند : رفت ، دید ، نشست و غیره که افعال ماضی مطلق
و استمراری از آنها بوجود می‌آید مانند : رفتم ، می‌دیدم ، نشستی .

د - مصدر تام مانند : رفت و آمد که پس از چسبیدن بدان مصدری تبدیل
به مصدر تام می‌شود مانند : رفتن و آمدن .

۳ - نیمه واژه‌های مهمل یا پیرو - اینها واژه سازهائی هستند که غالباً بعد
از واژه‌ای که واژه پیشرو نام دارد می‌آید و نیمه‌واژه پیرو معمولاً با عبارت دیگر در
يك یا دو واج با واژه پیشرو تفاوت دارند مانند : چرند و پرند ، رخت و پخت ،
قبول‌مبول .

بسیاری از واژه‌های پیرو تنها در حرف اول با واژه پیشرو تفاوت دارند
یعنی فقط از تبدیل واج اول واژه پیشرو به واجی دیگر بوجود می‌آیند مانند :
قبول‌مبول ، خربزه‌مریزه . این واج نیز در زبان رسمی غالباً میم است اما گاهی هم

۲ - بعضی از نیمه‌واژه‌های امری در زبان رسمی و عامیانه مستقلاً هم بکار می‌روند بنابراین
نیمه واژه نیستند مانند : گیر ، میگوئیم گیر این کار چیست؟ بنابراین گیر در گرفت و گیر و گیر کردن
و گیر آوردن در زبان عامیانه نیمه واژه نیست . یا در زبان رسمی ساز ، آرام که ویشه امری هستند چون
مستقلاً هم بکار می‌روند دیگر نیمه‌واژه نیستند ، بلکه تبدیل به واژه شده‌اند .

چنین نیست مانند: چرت و پرت و رخت و پخت .

ولی در زبان عامیانه پیروهائی دیده می‌شوند که با پیشرو در چند واج یا بیشتر تفاوت دارند مانند: جادو جنبل ، پرت و پلا .

واژه پیشرو معمولاً معنی دارد مانند: پول مول ، پول و پله ، رخت و پخت ، ولی در بسیاری از موارد واژه پیشرو نیز معنی ندارد به این ترتیب کلمه جدید از عناصری بوجود می‌آید که هیچکدام به تنهایی معنی ندارند مانند «آس و پاس» و معنی از مجموع دو عنصر بدست می‌آید .

یادآوری - در زبان عامیانه ضوابط رابطه بین پیشرو و پسرو با زبان رسمی متفاوتست که به چند نکته از آن اشاره کردیم . از موارد مهم این تفاوت اینست که در این زبان گاهی جای پیشرو و پسرو عوض می‌شود یعنی لفظ بی‌معنی پیش از لفظ معنی‌دار می‌آید بنابراین اطلاق نام پیشرو و پسرو به آنها درست نیست مانند تق و اق به جای اق و تق .

۴ - نیمه‌واژه‌های پسوندی - نیمه‌واژه پسوندی آنست که مانند پسوندها به عناصر دیگر می‌چسبند و از لحاظ خطی و آوایی با آنها يك واحد می‌سازد بدون آنکه از لحاظ خطی و آوایی با آنها يك واحد می‌سازد بدون آنکه از لحاظ معنایی و دستوری يك واحد بوجود آورد مثلاً «کنایم» و «باکی» از لحاظ خطی و آوایی يك واحد ندا ، از نظر معنایی و نحوی دو واحد بشمار می‌روند ، این نیمه‌واژه‌ها هیچگاه مستقلاً بکار نمی‌روند اگر چه معنی آنها مستقل هم باشد [از دو نوع نیمه‌واژه پسوندی (فعل پسوندی و ضمیر پسوندی) معنی نامستقل ولی معنی ضمائر پسوندی مستقل است].

نیمه‌واژه‌های پسوندی بردو قسمند: فعل پسوندی و ضمیر پسوندی (ضمیر متصل) اینك ویژگی هريك از این دو را باز می‌نمائیم:

الف - فعلهای پسوندی عبارتند از: ام ، ای ، است ، ایم ، اید ، اند که در جمله به مسندیا جانشین آن می‌چسبند مانند: پاکم ، پاکی ، پاکست ، پاکند . بنابراین جدا نوشتن «است» که اخیراً بوسیله خط آفرینان و رسم الخطب مداران اختراع و مد شده است درست نیست زیرا دیدیم که این افعال از لحاظ

خطی استقلال ندارند و پیشینیان نیز آنها را غالباً سرهم می‌نوشته‌اند .
 ب - ضمیر پسوندی یا ضمیر متصل یا ضمیر پیوسته - ضمائر پسوندی
 که به ضمائر متصل معروفند به آخر اسم یا صفت یا فعل و فعلیاری می‌چسبند مانند:
 کتابم ، کتاب مفیدم ، دیدمش ، برش‌دار ، خاموشش‌کن و بصورت مفعول یا
 مضاف‌الیه بکار می‌روند ولی در قدیم به همه اقسام کلمه از جمله به حرف ربط و
 حرف اضافه و قید هم می‌چسبیده‌اند .

این ضمائر در زبان عامیانه مردم تهران به حرف اضافه هم الحاق می‌شوند
 مانند: ازش پرسید، درش فکر کن .

برایت دسته‌گل آوردم امروز به این بیچاره زیباییایم (لاهوئی)
 این ضمائر عبارتند از: ام ، ات ، اش ، مان ، تان ، شان .

یادآوری - عناصر ام ، ای ، اد ، یم ، ید ، اند^۳ که به آخر فعلها می‌چسبند
 برخلاف آنچه در بعضی دستورها نوشته شده است ضمیر فاعلی نیستند بلکه
 جزء پایانی‌ها و پسوندهای صرفی هستند و بهتر است آنها را پسوند پایانی فعلی
 نامید نه ضمیر پسوندی یا ضمیر فاعلی .

ه - غیر از اینها مانند: نگاه ، گرد ، صورت ، رخ ، روی ، یاد ، پا ، قرار ،
 ار ، گیر ، جمع ، گول ، پدید که این نقشها را دارند:
 کلمه مرکب می‌سازند و در این موارد بکار می‌روند :

الف - بصورت پیش فعل و فعلیاری قبل از فعل کمکی می‌آیند و فعل مرکب
 می‌سازند مثال: گول‌زدن ، نگاهداشتن ، گرد آمدن ، گرد آوردن ، صورت دادن ،
 رخ دادن ، یاد دادن ، پادا دن ، پاگرفتن ، پاشدن ، قراردادن ، گیر آوردن ، گیر کردن ،
 پدید آمدن ، پدید آوردن ، جمع شدن ، جمع آمدن ، روی دادن .

بعضی از این عناصر در هیچ حال مستقلاً بکار نمی‌روند مانند: پدید، گیر ،
 گول، باور . ولی بعضی دیگر امروز به معنایی که در فعلهای مرکب یاد شده آمده‌اند
 بکار نمی‌روند مانند: گرد ، نگاه ، جمع ، قرار ، رخ ، روی و غیره که در فعلهای

۳ - در این موارد نشانه فتحه است و بر اثر نقص دستگاه چاپ آن را به این صورت نوشته‌ایم .

مرکب به معنی اصلی خود استعمال نمی‌شوند بنابراین نیمه واژه‌اند نه واژه مگر اینکه آنها را واژه‌هایی بگیریم با معنای مجازی که با آن معنا به تنهایی بکار نمی‌روند .
 ب - در داخل صفت مرکب مأخوذ از فعل بکار می‌روند مانند : گول خورده، گول زن .

ج - شکل اسم مأخوذ از فعل مرکب می‌آیند مانند : رویداد .

د - به صورت صفت مرکب غیر مأخوذ از فعل بکار می‌روند و این در صورتیست که با کلمه دیگر ترکیب شوند مانند : زود باور ، دیر باور .

یادآوری - از آنجائی که «باور» فقط در داخل کلمات مرکب و مشتق بکار می‌رود نه به تنهایی بنابراین استعمال آن به صورت مستقل و به معنی اعتقاد درست نیست ولی متأسفانه این کاربرد غلط بوسیله «رسانه‌های گروهی» در زمان ما «مد روز» شده است .

بهر حال عباراتی نظیر «باور من اینست» غلطست و بدرد همان «رسانه»ها می‌خورد که نام خود آنها نیز غلط ساخته شده است^۴.

نیمه‌واژه‌های مشتق

این نیمه واژه‌ها خود برچند قسمند و میتوان آنها را به دو دسته عمده مصدری و غیر مصدری تقسیم‌بندی کرده نیمه‌واژه‌های غیر مصدری عبارتند از اسم مفعولهای کوتاه و نیمه‌واژه‌های امری .

نیمه‌واژه‌های غیر مصدری

۱ - اسم مفعولهای کوتاه - در زبان پهلوی دونوع اسم مفعول بوده است یکی کوتاه که برای ساختن فعل بکار می‌رفته است مانند «داده‌م» یعنی «داده‌ام» که «داد» به معنی «داده» است . دیگر اسم مفعول بلند که آخر آن فتحه و ک بوده است و برای ساختن صنعت گذشته (اسم مفعول) استعمال می‌شده است .

۴ - بعضی از نیمه واژه‌های امروز در قدیم بصور واژه و بطور مستقل هم بکار میرفته‌اند مانند باوروگول (به معنی احمق و نادان).

مانند: «بشد لك بخت» یعنی بخت برگشته در عبارت «اردوان بشدك بخت» (کارنامه اردشیر بابکان).

اسم مفعول کوتاه در فارسی دری قدیم هم کم‌وبیش به چشم می‌خورد مانند: پیوست به معنی پیوسته و یافت می‌شود (گفتم که یافت می‌نشود جسته‌ایم‌ما) ولی امروز استعمال این نوع اسم مفعول بطور مستقل بکلی منسوخ شده است و تنها در ترکیبات دیده می‌شود از اینقرار: در کلمات مرکب که خود بر چند قسمند:

الف - در صفات مرکب در این صورت اسم مفعول کوتاه بعد از اسم می‌آید و صفت مرکب می‌سازد مانند: خواب‌آلود ، دست پرورد .

ب - در زمان مرکب و آن تنها در مورد فعل مجهول «یافتن» است به صورت «یافت می‌شود» و «یافت شد».

ج - در نیمه‌واژه‌های مرکب یا مشتق مانند: وانمود ، وخواست ، واگفت .
۲ - نیمه‌واژه‌های امری - این نیمه‌واژه‌ها از پیشوند و ماده امری بوجود می‌آیند مانند: واگو ، وادار ، ورمال ، ورائداز ، واریز ، وارد ، ورگزار ، واگذار ، واگیر ، ورساز ، نارو ، ماده امری در این عناصر به معنی اسم مفعول یا اسم فاعل است مثلاً بازگو یعنی بازگفته نه بازگوینده .

بیشتر این نیمه‌واژه‌ها به صورت فعلیاری مرکب و غالباً با فعل کمکی کردن بکار می‌روند و به صورتهائی مانند آنچه ذکر می‌کنیم می‌آیند: وادار کردن، بازگو کردن، واگیر داشتن ، فروکش کردن .

بنابراین یکی از اقسام مهم فعلیاری مرکب آنهائست که بانیمه‌واژه‌ها (چه بسیط چه مشتق چه مرکب) بوجود می‌آیند (مانند گول خوردن ، باور کردن) و اصولاً این نیمه‌واژه‌ها نشانه فعل مرکبند و اینگونه فعلها در زبان عامیانه بسیار است و بسیاری از نیمه‌واژه‌هائی که نوشتیم نیز متعلق به زبان عامیانه‌اند. از این رو یکی از خصوصیات زبان عامیانه وجود نیمه‌واژه‌های فراوان و افعال مرکب بسیار است که با این نیمه‌واژه‌ها بوجود آمده‌اند .

اگر کلماتی «مانند: فرا ، فرو ، وا ، بر ، در ، اندر ، را پیشوند بگیریم باید نیمه‌واژه‌هائی مانند برانداز ، برگزار ، فروگذار ، فروکش ، بازگو را هم مشتق فرض کنیم .

در اینکه بعضی از این عناصر مانند: در، بر، وا، فرو، و، امروز پیشوندند شکی نیست اما اینها در قدیم چنین نبوده‌اند.

در این موارد مسأله مهم اینست که نیمه واژه خود از دوجزء نامستقل تشکیل شده است زیرا هم عناصری مانند: در، بر، فرا، فرد، نامستقلند و هم ریشه‌های امری فعل یعنی گیر، کش، گذار.

نیمه‌واژه‌های مشتق مصدری

این عناصر خود برچند قسمند از قبیل:

۱ - آنهایی که از ریشه مصدری یا ماضی و پسوند ماده ساز «د» یا «ت» بوجود می‌آیند مانند: زد، خورد. این نیمه‌واژه‌ها خود اینگونه عناصر را بوجود می‌آورند:

اول - کلمات مرکب عطفی مرکب که خود اقسامی دارند:

یک - از دونیمه‌واژه موردبحث بوجود می‌آیند و اسم مصدر مرکب تشکیل می‌دهند. مانند: زدو خورد، هست و نیست، بود و نبود، گفت و شنید، نشست و برخاست.

دو - از یک نیمه‌واژه مصدری و یک نیمه‌واژه امری بوجود می‌آیند و اسم مصدر مرکب تشکیل می‌دهند مانند: جست‌وجو، شست و شو. دوخت و دوز، گفت و گو.

سه - با اسم مصدری دیگر و غیر از آنچه دیدیم می‌آیند و اسم مصدر مرکب بوجود می‌آورند مانند خورد و خوراك.

دوم - کلمات مشتق یا مرکب غیر لفظی بوجود می‌آورند مثلاً باكمك فعلها می‌آیند و اسم مصدر مرکب می‌سازند مانند: بازگشت، سرنوشت بازدید، دستبرد. سوم - باقیدها می‌آیند و اسم مصدر مرکب می‌سازند مانند: بهبود، بهداشت. چهارم - با فعل معین می‌آیند و وجه مصدری می‌سازند مانند: باید رفت، میتوان دید.

پنجم - کلمات مشتق می‌سازند که خود اقسامی دارند:

يك - بآپسوند «ار» مصدری اسم مصدر می‌سازند مانند : رفتار و گفتار و کردار .

دو - بآپسوند «ار» غیر مصدری ، صفت فاعلی یا مفعولی یا صیغه مبالغه می‌سازند مانند : مردار ، خواستار .

سه - با «ن» مصدری می‌آیند و مصدر تام می‌سازند مانند : رفتن ، گفتن ، آمدن .

چهار - با پیشوند «نه» در زبان عامیانه اسم مصدر منفی بوجود می‌آورند مانند : نخورد .

پنج - «گار» وصفی می‌آیند و صیغه مبالغه می‌سازند مانند : پروردگار ، آفریدگار .

یادآوری ۱ - امروز مصدر کوتاه (مصدر مرخم) در بیشتر فعلها به‌تنهایی بکار نمی‌رود این عنصر غالباً در ترکیبات استعمال می‌شود و مصدرهای کوتاهی که به‌تنهایی بکار می‌روند بیشتر از گروههای فعلی و فعلهای مرکب می‌آیند مانند : بازگشت ، برگشت ، دریافت ، بازیافت ، عمل کرد ، بازدید .

معهداً بعضی از مصدرهای کوتاه غیر مرکب نیز به‌تنهایی بکار می‌روند مانند : پرداخت ، سوخت ، دوخت ، خواست .

اینگونه مصدرها در قدیم بیشتر بوده‌اند مانند : گفت ، خورد (عالمی راکه گفت باشد و بس) .

باری مقداری از بررسی ما بر روی مصدرهای کوتاهیست که امروز بکار نمی‌روند و به‌صورت نیمه‌واژه‌اند و ما آنها را نیمه واژه‌های مصدری می‌گوئیم :

یادآوری ۲ - هست و نیست وقتی صورت اسمی داشته باشد مصدر کوتاهست (از مصدر فرضی هستن و نیستن). هست و نیست یعنی بود و نبود و آنکه بعضی آنها را ماضی‌گرفته‌اند درست نیست همچنین است دید و بازدید به معنی دیدن و بازدیدن که بهیچوجه معنی فعلی ندارند ، همچنین شبه واژه‌هایی از قبیل : گیر ، جو ، بگیر ، بزن ، شو همه معنی مصدری دارند نه معنی امری مانند «بگیر و ببند» و «گفت و گو» : بگیر و ببند یعنی گرفتن و بستن این عناصر از

صورت امری به صورت نیمه واژه درآمده‌اند .

۲ - اسم مصدر شینی - زَنِش امروز به صورت مستقل بکار نمی‌رود و فقط به شکل نیمه واژه در ترکیب سرزنش می‌آید بنابراین اسم مصدر شینی است که بصورت نیمه واژه است و چون اسم مصدرهای شینی مشتق نیز هستند بنابراین «زنش» از نیمه واژه‌های مشتق است .

نیمه واژه‌های مرکب

این نیمه واژه‌ها ساختمانها و اقسامی دارند از قبیل :

۱ - آنهایی که از قید و نیمه واژه امری بوجود می‌آیند، بعضی از نیمه واژه‌ها از قید و نیمه واژه امری ساخته میشوند مانند : بازگو ، برمال، برانداز، دم‌خور، درگیر ، فروکش ، فروگذار ، پیشکش .

این گونه نیمه واژه‌ها این نوع کلمات را می‌سازند :

الف - کلمات مشتق می‌سازند - این نیمه واژه‌ها با پاره واژه ترکیب می‌شوند و کلمه مشتق می‌سازند مانند : درگیری ، واگذاری . تنها شماره اندکی از این نیمه واژه‌ها چنین خاصیتی دارند .

ب - کلمات مرکب می‌سازند که عبارتند از :

اول به صورت فعلیار و پیش فعل مرکب فعل می‌سازند - این فعلیارها^۵ و فعلها با فعل کمکی ترکیب می‌شوند و فعل مرکب می‌سازند مانند : بازگو کردن ، ورنانداز کردن ، دم‌خور شدن ، فروگذار کردن ، پیشکش کردن ، فروکش کردن . فعل کمکی در این موارد بیشتر فعل کردن است .

دوم - کلمه مرکب عطفی بوجود می‌آورند - این نیمه واژه در زبان عامیانه به کمک واو عطف با لفظ مهمل یا معنی دار ترکیب می‌شوند و کلمه مرکب عطفی می‌سازند مانند : وردار و ورمال ، ورجه و ورجه .

۵ - مراد از فعلیار کلمه یا پاره واژه و نیمه واژه‌ایست که با فعل کمکی می‌آید و فعل مرکب یا گروه

فعلی شبیه مرکب می‌سازد مانند وادار ، کار ، پا ، بدر وادار کردن، کار کردن، و پانشدن و برگشتن کردن و گشتن شدن و مانند آنها را فعل کمکی می‌گوئیم .

یاد آوری - اگر قیدهائی که اینگونه نیمه‌واژه‌ها را می‌سازند به‌صورت پیشوند درآمده باشند (مانند: بر، در، ور، وا) کلمه نیمه‌واژه تازه‌ساز مشتق است نه مرکب مانند: واگو، وردار، ورمال و چون تشخیص قید از پیشوند در این موارد مشکلاست بنابراین تمیز نیمه‌واژه مرکب از نیمه‌واژه مشتق نیز در این موارد دشوار است. مثلاً تشخیص اینکه فروکش یا فروگذار مرکبست یا مشتق کار آسانی نیست.

۲ - آلهائی که از حرف اضافه و اسم بوجود می‌آیند - این نیمه‌واژه‌ها عبارتند از: باز پس، واپس، فراهم، درهم، برهم که به‌چند صورت بکار می‌روند: الف - به‌صورت جزئی از کلمه مرکب که خود اقسامی دارد: اول - به‌صورت جزئی از فعل مرکب مانند: واپس رفتن، فراهم شدن، فراهم کردن، برهم زدن، درهم ریختن، درهم کشیدن. دوم - به‌شکل صفت مرکب که از فعلهای یادشده بوجود آمده است مانند: فراهم شده، فراهم کرده، واپس رفته. ب - به‌صورت پایه و بنیاد کلمه مشتق، مانند بازپسین، واپسین، درهمی، برهمی.

یادآوری ۱ - درهم و برهم گاهی به‌صورت صفت مستقل هم بکار می‌رود مانند: اطاق درهم.

یادآوری ۲ - بعضی از اینگونه عناصر را میتوان پاره‌واژه مرکب نیز بشمار آورد مانند: واپس، فراهم، بازپس درکلماتی مانند: واپس گرفتن، فراهم کردن. بنابراین گاهی تشخیص پاره‌واژه از نیمه‌واژه دشوار می‌شود.

۳ - نیمه‌واژه‌های مرکب دیگر - نیمه‌واژه‌های مرکب دیگری هستند که به تنهائی بکار نمی‌روند و گاهی نیز کلمه مرکب می‌سازند و عبارتند از: دستخوش، دست‌پاچه، جاخالی، سرشاخ، پیش‌دستی، دم‌خور که غالباً فعلی‌ارند و فعل مرکب می‌سازندش مانند: دستخوش احساسات شدن، پیش‌دستی کردن، سرشاخ شدن، دست‌پاچه شدن، دست‌پاچه کردن، منتها از این میان دستخوش نیمه‌واژه فعلی‌اریست که به متمم نیاز دارد و با متمم خود مجموعاً به‌صورت مکمل (مسند) بکار می‌رود.

یادآوری - مطابق آنچه دیدیم نیمه‌واژه‌ها را میتوان به فعلی و غیر فعلی تقسیم کرد. نیمه‌واژه‌های فعلی که مهمترین اقسام این نوع عناصرند بر سه قسمند:

۱- ریشه امری مانند گووشو ۲- ریشه مصدری یا ماضی مثل «پرورد» فعلهای پسوندی. اهمیت دو نوع اول در اینست که از آن اقسام فعل و اسم و صفت و کلمه مرکب و مشتق بوجود می‌آید از این رو آنها را میتوان نیمه‌واژه‌های زاینده نامید، مانند: آفرید در آفریدم که «آفری» ریشه و «د» سازه ماده‌ساز است. گاهی بعضی از ستاکها بدل به کلمه می‌شوند مانند ساخت وقتی مصدر مرخم یا ماضی است. ستاک فعل که امروز از لحاظ واجهای زنجیری یکسانست خود بر سه قسمت: ۱- ماضی ساز مانند: رفت و رفتم. ۲- مصدر ساز مانند رفت، درخواست رفت. ۳- اسم مفعول ساز مانند: آمد در پیش آمد. تفاوت این سه نوع نیمه‌واژه از تکیه آنها معلوم می‌شود مثلاً تکیه شنید وقتی ماضی است در هجای اول و هنگامی که مصدر کوتاهست در هجای آخر آنست.

ما اینگونه نیمه‌واژه‌ها را نیمه‌واژه‌های فعلی می‌نامیم و بقیه را نیمه‌واژه غیر فعلی.

یادآوری ۱ - بعضی از نیمه‌واژه‌ها پیش فعل یا فعلیاری یعنی پیش از فعل می‌آیند یا بپاره‌واژه‌ها و کلمات دیگر درمی‌آمیزند و واژه‌های مرکب و مشتق می‌سازند مانند: باور، در خور، از در، دست‌پاچه، قلمداد، گول، سرشاخ، وادار، واگو، بازگو، گیر، سپری، پدید، درگیر، پدیدار، اعلام، دستخوش، وانمود، ورنانداز، نگاه، رخ.

مثال برای اینگونه عناصر در داخل فعلها و کلمات مرکب: درگیر شدن، درگیری، سرشاخ شدن، قلمداد کردن، پدیدار شدن، پدید آمدن، پدید آوردن، باشند، پاگرفتن، رخ دادن، نگاهداشتن، گردآوردن، فراهم آوردن، بازپس رفتن، واپس رفتن.

اینگونه نیمه‌واژه‌ها وقتی با فعل بیایند فعل مرکب می‌سازند مانند مثالهایی که زدیم. یادآوری ۲ - چنانکه دیدیم بعضی از این نیمه‌واژه‌ها خود مرکب یا مشتقند مرکب مانند: دستخوش و سرشاخ و مشتق مانند: وادار و بازگو و واگو.

یادآوری ۳ - بعضی از اینها به معنایی غیر از آنچه با کلمات مرکب می‌آیند مستقلاً بکار می‌روند مثلاً «گرد» در گرد آمدن که در اینجا به معنی جمع است و این کلمه به این مفهوم به تنهایی بکار نمی‌رود. همچنین است یاد، رخ، روی، پا، نگاه در کلماتی مانند: پاشدن، پاگرفتن، رخدادن، نگاهداشتن. بعضی دیگر باید بوسیله کسره یا کلمات دیگر مربوط شوند مانند: دستخوش، درخور، ازدر. یادآوری ۴ - چنانکه دیدیم برخی از اینها به پیشوند نزدیک می‌شوند و میتوان آنها را از پیشوندها نیز شمرد مانند: فراهم، بازپس، واپس، واپیش، از در، در خور. در: فراهم آوردن، فراهم کردن، بازپس گرفتن، واپس رفتن و غیره.

فرق اینگونه نیمه‌واژه‌ها با پیشوند و پسوند در اینست که پیشوند و پسوندها به کلمات بیشتری می‌چسبند و فعالیت بیشتری دارند اما اینگونه نیمه‌واژه‌ها به کلمات محدودتری متصل می‌شوند مثلاً «نا» پیشوند است و به بسیاری از صفات می‌چسبد و هم نیز به همه اسمها ملحق می‌شود اما «باور» یا «یاد» با افعال محدودی می‌آیند مثلاً باور بآداشتن و کردن و نمودن می‌آید «یاد» باکردن و آوردن و گرفتن همراه می‌شود مانند: یادکردن و یادآوردن و یادگرفتن.

بنابراین اینگونه نیمه‌واژه‌ها از پاره‌واژه‌های اشتقاقی فعال و قیاسی فاصله می‌گیرند. از پاره‌واژه‌هایی مانند «هم» ولی به پاره‌واژه‌های اشتقاقی سماعی و نابارور نزدیک می‌شوند به پاره‌واژه‌هایی مثل: بر، در، فرا، فرو در فارسی امروز. یادآوری ۵ - نیمه‌واژه‌ها جز در موارد انگشت‌شماری در هیچیک از ساختمانهایی که دیدیم فعال نیستند و بنابراین برای ساختن واژه‌های جدید چندان مفید نمی‌باشند.

نیمه‌واژه‌های اتباعی فعالند و ریشه امری نیز در مواردی فعالست از آن جمله است: هنگامی که با «نده» ترکیب می‌شود و اسم فاعل می‌سازد مثل راننده، گوینده، خواننده، بیننده.

ریشه امری هنگامی که با اسم یاقید یا کلمه و متمم ترکیب می‌شود و اسم فاعل مخرم می‌سازد نیز فعالست مانند: دانشجو، سخنگو و غیره ماده ماضی

وقتی که اسم مفعول می‌سازد فعالست مانند: نشسته، آمده، رفته و غیره. این ریشه‌ها و ماده‌ها هنگامی که صورت‌های دستوری افعال را می‌سازند نیز فعالند. یادآوری ۶ - بسیاری از نیمه‌واژه‌ها و ترکیب‌هایی که با آنها بوجود می‌آیند متعلق به زبان عامیانه‌اند که نباید بازبان رسمی مخلوط شوند از آن‌جمله‌اند بیشتر عناصری که با «وا» و «ور» ساخته می‌شوند.

بعضی از نیمه‌واژه‌ها و عناصری که با آنها ترکیب می‌شوند متعلق زبان قدیمند و امروز فراموش شده‌اند مانند: «اندر» و «فا» در «فأخور» و «اندرخور». این دو دسته عنصر به این سبب در این رساله آمده‌اند که نظیرشان در زبان رسمی امروز نیز وجود دارد و تأییدی بر قواعد فارسی رسمی امروز است مثلاً درکنار، ورنانداز و واگو برانداز و بازگو که نظیر آنست نیز دیده می‌شود.

یادآوری ۷ - بعضی از نیمه‌واژه‌ها بدل به‌واژه می‌شوند و این امر بیشتر در بین ریشه‌ها و ماده‌ها و واژه‌ها دیده می‌شود مثلاً داریم سوز، گداز، ساز، نام، کام، برد، باخت، کشت، دید.

اینگونه واژه‌ها را هم می‌توان بسیط گرفت و هم مشتق اگر بخواهیم آنها را مشتق بگیریم باید برایشان «پسوند صفر» قائل شویم و یا قائل شویم که پسوند آنها حذف شده است مثلاً بگوئیم: جوش و سوز در اصل سوزش و جوشش بوده‌اند و «اش» آنها حذف شده است و جوش و سوز بوجود آمده است و یا برد و باخت بر اثر حذف پسوند «ان» مصدری از آخر بردن و باختن به‌صورتی که دیده‌ایم درآمده‌اند.

منابع

- جمالزاده، محمدعلی: فرهنگ لغات عامیانه، چاپ نخست، تهران.
- معین، محمد: فرهنگ فارسی، چاپ نخست، چهار جلد، امیرکبیر، تهران.
- فرشیدورد، خسرو: دستور امروز، ۱۳۴۸، چاپ صفی‌علیشاه فرشیدورد، خسرو، کلمه مرکب و معیار تشخیص آن (مقاله) مجموعه سخنرانی‌های دومین کنگره تحقیقات ایرانی جلد اول، ۱۳۵۱، مشهد.
- فرشیدورد، خسرو: شیوه واژه‌سازی و واژه‌گزینی فردوسی شاهنامه (مقاله).
- فرشیدورد، خسرو: فردوسی و شکوه پهلوانی و مجموعه سخنرانی‌های سومین جشن طوس، ۱۳۵۶، تهران، انتشارات سروش.
- راستگوبووا: دستور زبان فارسی میانه، ترجمه دکتر شادمان، چاپ نخست، بنیاد فرهنگ ایران.

خلیل خطیبرهبر

دانشگاه تهران

پژوهشی در مرزبان‌نامه تصحیح علامه قزوینی

برای آنکه رابطه‌معنوی و فرهنگی دانشجویان ما که پاسداران راستین ادب و فرهنگ میهن‌گرامی ما بشمار می‌روند باگذشته درخشان علمی و ادبی ایران گسسته نشود باید تحولی در شیوه آموزش زبان و ادبیات فارسی پدید آید. یکی از راههای رسیدن باین مقصد عالی آنست که آثار گرانقدر ادبی‌زبان فارسی‌باشرح و تفسیر و توضیحات سودمند از سوی معلمان و استادان و کارشناسان ادب‌نشر یابد. نگارنده بحکم وظیفه آموزشی ازشالها پیش باندازه توان ناچیز خود در این راه‌گامی نهاد و گلستان سعدی تصحیح شادروان محمدعلی فروغی‌را باشرح مناسب از نظر معانی واژه‌ها و اشعار و توضیح برخی عبارات دشوار و نکات دستوری دهسال پیش بچاپ رساند که پسند خاطر دانشجویان و همکاران افتاد و مکرر تجدید طبع شد.

نظر بتشویق همکاران دانشمند گامی فزاینده نهاد و بهمان شیوه که درگلستان بکارگرفته بود مرزبان‌نامه تصحیح علامه قزوینی را پس از هفت سال کوشش خستگی‌ناپذیر و فیض جوئی از محضر استاد ادب محمدعلی ناصح رئیس دانشمند انجمن ادبی ایران با شرح لازم در ذیل هرصفحه از نظر لغوی و دستوری و بیان معنی اشعار عربی و فارسی و بجور آنها و توضیح عبارات مشکل و برخی نکات دستوری و ادبی بعنایت اولیای دانشکده ادبیات دانشگاه ملی‌ایران بویژه استاد دانشمند دکتر گوهرین در سلسله انتشارات آن دانشگاه بچاپ میرسانند تا کار دانشجویان را اندکی آسانتر سازد امید است که تا چند ماه دیگر کار چاپ این کتاب پایان پذیرد و بدست علاقه‌مندان برسد.

اکنون که بپاس خدمات ارزنده سی ساله استاد دانشمند پرهیزگار جناب آقای دکتر غلامحسین یوسفی بزبان و ادب و فرهنگ ایران بابتکار دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی کتابی برای اهداء باستاد انتشار مییابد بنده نیز باکمال افتخار بخشی از نکاتی را که در ضمن پژوهش در مرزبان نامه بآن برخورد و تاکنون کمتر بآن توجه شده است بعنوان ره آوردی ناقابل بحضور استاد یوسفی دوست بزرگوار خود تقدیم میدارم و تندرستی و توفیق بیشتر آن وجود عزیز را از خداوند خواستارم . تهران یکم شهریورماه ۱۳۵۸ هجری خورشیدی

خلیل خطیبرهبر

صفحه ۹ مرزبان نامه سطر ۶ و ۷

فی الجمله از بدایت تا نهایت که دل براندیشه این اختراع نهادم و همّت برافتراع این بکر آمده غیب گماشتم برهرمایه دار معنی و پیرایه بند هنر که رسیدم او را براتمام آن مرغّب و محرّض یافتم .

بکرآمده غیب : یعنی دوشیزه پرده مستوری و باستعاره مراد مرزبان نامه بگویش طبری است که بتصرف منشیانه سعدالدین وراوینی بزبان فارسی دری صورتی پیراسته و آراسته یافت ، در چاپ مرزبان نامه تصحیح علامه قزوینی در زیر کلمه بکر کسره ای دیده میشود که بنظر میرسد درست نباشد یا اشتباه چاپی است که در چاپهای بعد از چاپ نخستین نیز برجای خود باقی مانده است ، چه «بکر آمده» معنی مستقیمی ندارد و «بکرآمده» باحذف کسره اضافه صفت مرکب جانشین موصوف (=عروس هنر) است .

بکرآمده یعنی بکر با تأکید بیشتر ، چنانکه ناصر خسرو هم «فریفته شده» را گاه بجای «فریفته» بکار برده است :

فریفته شده میگشت در جهان وبلی چند فریفته بود این جهان فراوان را

ص ۱۱۷ دیوان ناصر خسرو ، تصحیح مینوی و محقق

و از این قبیل است «مبتلا شده» بمعنی مبتلا و گرفتار ، سعدی فرماید :

دانشمندی را دیدم بکسی مبتلا شده ص ۵۳۲ گلستان بکوشش نگارنده

و از اینجا میتوان استنباط کرد که دربرخی از صفتهاگاه «شده» یا «آمده» برای مبالغه و تأکید در وصف پس از صفت افزوده میشود .

صفحه ۱۰. مرزبان‌نامه سطر ۳

و يك روز بتازگی بادی در آتش هوس من دمید و بانشاد این بیت خوش‌آمد
خاطر مرا مشتعل گردانید و برمن خواند:
اِذَا سَنَحَ السَّرُورُ فَايُّ عَذْرِ لِيذِي الرَّأْيِ الْمُسَدِّدِ فِي التَّوَانِي
خوش‌آمد: بمعنی خوشایند و دلپذیر، صفت مرکب دارای معنی فاعلی است
و بیت موصوف آن، سعدی هم در غزلی «خوش‌آمد» را بصورت صفت جانشین
موصوف بکار برده است یعنی حال خوش و مطبوع.
خوش‌آمد نیست سعدی را درین زندان جسمانی

اگر تو یکدلی با او، چو او در عالم جای آی

ص ۲۷۶ کلیات سعدی تصحیح فروغی

در بوستان سعدی هم «حسرت‌آورد» که از لحاظ قیاس مشابه «خوش‌آمد»
است بمعنی صفتی «حسرت‌آور» بکار رفته است، آنجا که سعدی در وصف
مشت‌زن بی‌بخت و روزی می‌فرماید:

مدام از پریشانی روزگار دلش حسرت آورد و تن سوکوار

ص ۵۸ بوستان سعدی تصحیح فروغی

اما در مرزبان‌نامه تصحیح محمد روشن صفحه ۱۶ در متن «خوامد» و در
حاشیه «خوش‌آمد» نقل شده است. خوامد ظاهراً جمع خامده بمعنی فرونشسته
و مرده و افسرده است و گویا مقصود این باشد که باخواندن این بیت آتش‌افسرده
دل مرا شعله‌ور ساخت.

علاوه براین بنظر میرسد که «مشتعل» مصحف «مشتغل» باشد یعنی باخواندن
این بیت خوشایند دل مرا باین کار شیفته و مشغول کرد، سعدی هم فرماید:
خداوند نعمت بحق مشتغل پراگنده روزی پراگنده دل

ص ۸۱ گلستان بکوشش نگارنده

چه بعید مینماید که در جمله پیش «آتش‌هوس» گفته باشد و باز درجمله
بعد از «خوامد خاطر و مشتعل» سخن بمیان آرد.

صفحه ۱۹. مرزبان‌نامه سطر ۵ و ۶

و آنجا که مواهب ازلی قسمت کردند ، ولایت ورج الهی بخرج رفت اول‌های سلطنت سایه برپیغامبران افکند ...

مرحوم علامه قزوینی درحاشیه نوشته‌اند ، مقصود ازین عبارت «ولایت ورج الهی بخرج رفت» معلوم نشد و جمیع نسخ مبهم و مضطرب است...

عبارت مذکور درنسخه مرزبان‌نامه تصحیح محمد روشن است صفحه ۳۶ نیز بهمین صورت آمده است .

در لفت‌نامه دهخدا ذیل «ورج» چنین میخوانیم : قدر ، مرتبه (برهان قاطع) بزرگی و بزرگواری و عظمت و شأن و شوکت... (ناظم الاطباء) فرایزدی فره، خوره (فرهنگ فارسی معین) کیخسرو بالغ شده بود و باورج و دانش و رای و مردمی تمام بود (فارس‌نامه ابن‌بلخی)...

سرافرازان دولت‌رأبفر ایزدی یاور ستمکاران ملت را بورج‌حیدری قاهر
ابونصر احمد رافعی

بنظر میرسد جمله بهمان صورتی که در متن آمده قابل توجیه باشد یعنی با ملاحظه معانی «ورج» میتوان جمله‌ها را چنین معنی کرد: درآن جایگاه که دهشهای یزدانی را برآفریدگان بخش کردند ، حکم و سلطه فر ایزدی اعمال شد نخست مرغ همایون فرمانروائی برتارک پیامبران سایه‌گسترده...

صفحه ۲۲ مرزبان‌نامه سطر ۶

« درداستان شیفته‌شدن بهرام‌گور بر دختر خرّه‌نما آمده است » شاه را پای‌دل‌بگلی فروشد که ببیل دهقان نبود و هم بدان‌گل چشمه آفتاب می‌اندود و مهره عشق آن زهره عذار پنهان می‌باخت».

مرحوم قزوینی درحاشیه نوشته‌اند : مقصود ازین جمله علی‌وجه یرضاه‌الطبع معاوم نشد .

نگارنده گمان میکند که عبارت بهمین صورت قابل توجیه است و معنی آن چنین تواند بود : شاه‌بهرام در ورطه عشقی افتاد که دهقان نمیتوانست پای او را ازگل برآورد (بکنایه یعنی وی را ازکمند عشق برهاند) وگوئی وی باگل شیفتگی پنهانی خویش چشمه مهر خود را برجمال دختر پوشیده میداشت و باآن‌ناهید-

روی نرد محبت می‌باخت .

در نسخه مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن صفحه ۴۲ درحاشیه بنقل از نسخه «تق» پیش از «نبود» این عبارت دیده میشود «بیرون کردن آن ممکن» این عبارت خود تأییدی است برمعنی که ذکر شد و ظاهراً در بیت انوری هم که در تعلیقات مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن در صفحه ۵۷۶ از قول آقای دکتر سجادی نقل کرده‌اند قریب بهمین معنی مرادست نه بمعنی رهین منت کسی نبودن و احتیاج و اعتنا بکسی نداشتن و آن بیت این است .

به بیل عشق تو دل گل ندارد که راه عشق تو منزل ندارد
بکنایه یعنی دل من حریف عشق تو نیست .

و این معنی بتقریب بامثلی از فرهنگ عوام که در صفحه ۵۷۹ مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن آمده است مطابقت دارد «بیل ما گل ترا بر نمی‌دارد» .
صفحه ۲۵ مرزبان سطر ۸

در داستان گرگ خنیاگر دوست باشبان ، این بیت آمده است :

نسای و چنگی که گریگان دارند موش را خود برقص نگذارند
مرحوم قزوینی درحاشیه نوشته‌اند : کذا فی النسخ الخمسة و شاید صواب «بگذارند» باشد؟

گمان میکنم که «نگذارند» که در متن آمده صحیح باشد ، چه مقصود آنست که گربه‌ها با گلو و چنگالی که دارند بموش رخصت بازیگری نمیدهند و او را دردم صید میکنند ، بکنایه گرگ هم میگوید من نایستی بآن بزغاله فرصت چاره‌اندیشی میدادم که ناله سینه را آهنگ چنان باند کند که صدای آن از کوهسار بگوش شبان رسد و چون باد بسر من دود .

در نسخه مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن در صفحه ۴۸ نیز «نگذارند» ضبط است .

صفحه ۲۹ سطر ۱۴

در داستان شکال خرسوار که بکنار باغی خانه داشت و هرروز درباغ میرفت و انگور و میوه‌ها را میخورد و تباه میکرد تا باغبان ازو بستوه آمد چنین آمده‌است «باغبان... شکال را در دام بلا آورد و بزخم چوبش بیهوش گردانید شکال خود را

مرده ساخت چندانك باغبانش بمرودَكی برداشت و از باغ بیرون انداخت». مِرودَك چنانکه علامه قزوینی ضبط آن را داده‌اند مصفّر «مرود» است که در عربی بمعنی میل سرمه است که مناسب با سیاق سخن نیست چه شغالی که خود را مرده ساخته باشد با میل سرمه ازجا نتوان برداشت .

در نسخه بدل مرزبان تصحیح محمدروشن صفحه ۵۵ «به‌مرودگی» آمده است ، بنظر میرسد «بمرودگی» و «به‌مرودگی» مصحف «بمردگی» باشد یعنی باغبان شغال را بحالی که مرده مینمود ، از جای برداشت و از باغ بیرون افکند. در بازشناختن این تصحیف خود را رهین لطف همکار دانشمند آقای دکتر آدمیت میدانم .

صفحه ۳۶ مرزبان سطر ۸

«أَنكَ بدروغ‌گوئی منسوب گشت، اگر راست‌گوید، از و باور ندارند مَن عَرَفَ بِالكَذِبِ لَمْ يَجْزُ صدقه» بنظر برسد که لَمْ يَجْزُ مصحف لَمْ يَجْزُ باشد که فعل مضارع مفرد مغياب است از جاز يجوز جوازاً بمعنی «رواشدن» و معنی عبارت عربی چنین تواند بود : هر که بدروغ شناخته شد ، راست‌گوئی وی روانشود و پذیرفته نیاید ، سعدی هم در بیت مشهور خود بهمین معنی نظر داشته و فرموده است :

و گر نامور شد بقول دروغ دگر راست باورندارند ازو

در صفحه ۱۹۴ ج ۲ تاریخ و صاف بمناسبتی این مثل بهمین صورت که گفتیم آورده شده و نویسندۀ میگوید : در امثال ابوذر جمهر آمده است ، مَن عَرَفَ بِالْصَدَقِ جاز كَذِبُهُ و مَن عَرَفَ بِالْكَذِبِ لَمْ يَجْزُ صدقه .

فعل «جاز» در قرینه اول مثل دلیل بر آنست که در قرینه دوم هم باید «لَمْ يَجْزُ» باشد .

اگر مطابق ضبط مرزبان‌نامه «لَمْ يَجْزُ» بخوانیم عبارت معنی مستقیمی نمیتواند بدهد چه «لَمْ يَجْزُ» فعل مضارع مجزوم از «اجزاء» مصدر باب افعال میشود که در منتهی‌الارب فی‌لغة العرب درباره معنی آن چنین آمده است : اجزی کذا عن کذا نایب غیر کافی وی شد و اجزی عنه مجزی فلان بی‌نیاز کرد از آن ،

و چنین می‌نماید که باسیاق سخن سازگاری ندارد .

در صفحه ۶۹ مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن نیز «لم یجزر» مانند نسخه علامه قزوینی ضبط شده است .

صفحه ۴۴ مرزبان‌نامه سطر ۷

«چون (کودک) بدروازهٔ حدوث رسد ، در آن حال چندین کسی از مادر و پدر و دایه و دادک و حاضنه و راضعه بتربیت او قیام می‌نمایند» «راضعه» در عبارات بالا درست بنظر نمی‌رسد چه «راضعه» بمعنی دختر شیرخواره است و حال آنکه مناسب با سیاق عبارت «مرضعه» اسم فاعل بصیغهٔ مؤنث یعنی دایه یا زنی که کودک غیر خود را شیردهد و اگر گفته شود که «دایه» بمعنی «مرضعه» در آغاز عبارت آمده است میتوان چنین تصور کرد که «دایه» در آغاز عبارت بمعنی «مربی و پرورنده» بکار رفته است . فردوسی هم «دایه» را بمعنی مربی و پروردگار بکار برده است :

سیاوش جهاندار و پرمایه بود ورا رستم زابلی دایه بود
صفحه ۹۷۹ ج ۴ شاهنامه چاپ بروخیم -

در خطاب برستم درجای دیگر فردوسی «پروردگار» را بجای «دایه» آورده است .

بگیتی خردمند خامش توئی که پروردگار سیاوش توئی
از شاهنامه بنقل لغت‌نامهٔ دهخدا

در مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن در صفحه ۸۳ نیز «راضعه» آمده است.

صفحه ۴۷ مرزبان‌نامه سطر ۱۸

ملك‌زاده گفت : اقسام دوستی متشعبست و دوستان متنوع. بعضی آن بود که از تو طمع کند تا او را بمطلوبی رسانی. چون نرسانی آن دوستی برخیزد و یمن که بدشمنی اداکند .

صفحه ۱۷۰ سطر ۱۲

ناگاه برجهد و روی بگریزند مبادا که آن حرکت بتحریش و تشویش اداکند.
صفحه ۱۹۰ سطر ۵ تا ۸

قدم اقتحام بمسارعت درچنین کاری نهادن بچند سبب لازم میشود و بچند موجب واجب آید یکی اندیشه تنگی آب و تعذر علف که اگر از خصم محاصر شوند بعجز اداکند . گمان میرود که «اداکند» بمعنی برسد و بکشد و منتهی شود بکار رفته و فعل مرکب است اما جزء اول «ادا» باید بکسر اول و تشدید دال خوانده شود و مخفف «اداء» است با الف ممدوده که در سیاق فارسی بشیوه متعارف همزه آخر آن حذف شده است. «اداء» در عربی مصدر باب تفعیل است بمعنی تأدیه که بروزن «فعلال» بکسر اول و تشدید ثانی آمده است و بر همین قیاس کذاب بمعنی تکذیب و مصدر باب تفعیل که در قرآن کریم دیده میشود و کذبوه بآیاتنا کذاباً ، لایسمعون فیها لقوا ولا کذاباً آیات ۲۹ و ۳۶ سوره النبأ (۷۸).

بر همین قیاس است قِضَاء (= تقضیه بمعنی قاضی گردانیدن) و حَمَال (= تحمیل) نگاه کنید بمنتهی الارب فی لفة العرب و لسان العرب .

در تفسیر ابوالفتوح رازی تصحیح استاد شادروان شعرانی در چند مورد «اداء» بکسر اول و تشدید ثانی ضبط شده است و در يك مورد با «اداء» بفتح اول که اسم مصدر است و بمعنی قضاء باهم بکار رفته است، اینک عین عبارت: «وهدیناهما صراط المستقیم... و روا باشد که براه راست بهشت خواهند برای آنکه اداء طاعات و تمسک بدین حق کند اداء کند براه بهشت و ثواب (ص. ۳۳۰ ج ۹ تفسیر ابوالفتوح رازی).

بدا برخدای تعالی روا نبود بدا بر آنکس روا بود که عالم باشد بعلم محدث و عالم نباشد بعواقب امور چیزی بفرماید که نداند که مال آن بچه اداء خواهد کردن . ص ۳۲۸ ج ۹ تفسیر ابوالفتوح رازی

نسخه مرزبان نامه تصحیح محمدروشن در مورد این کلمه با نسخه مصحح قزوینی یکسان است (صفحه ۸۸).

صفحه ۵۳ مرزبان نامه سطر ۱۸

لَقَدَرَقَّ لِي حَتَّى النَّسِيمِ عَلَى الشَّرَى وَ سَاعَدَنِي بِالشَّجْوِ وَرَقٌ تَنْفَمُ
 مرحوم قزوینی در حاشیه نوشته اند : «كذا في ثلث من النسخ ولعل الشرى يراد بها هنا الليل أو السحر مجازاً لا السير في الليل و في نسخة أخرى على الشرى

وهو ايضا صواب بل هو احسن ومن المتن و لكننا لم نرد ان نغيّر نسخة الاساس A مهمامكن».

در فرهنگ عربی بفارسی منتهی‌الارب فی‌لغة العرب چنین می‌خوانیم سَرّی کَهْدی شبروی و نیز سَرّی سَرّی کَهْدی... بشب رفت. بنابراین سَرّی بمعنی السیر فی‌اللیل (=شبروی) مناسب مقام است و معنی بیت بهمین صورت مستقیم بنظر میرسد و از نظر نحوی «علی‌السری» جار و مجرور است متعلق به «کائناً» مقدر و مؤول بحال است برای «النسیم» و معنی بیت چنین میشود: هرچیز تا نسیم شب گذار (=شبرو) را دل برمن بسوخت و کبوتران نغمه‌پرداز بامن دراین اندوه همدردی و یاری کردند.

در صفحه ۹۹ مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن بیت مذکور بهمین صورت دیده میشود.

صفحه ۵۸ مرزبان‌نامه سطر ۱۴

«بطر ابواعث تحرص برآمدن روباه آوردن دار و لحظة فـلحظة زیادت میگشت...».

مرحوم علامه قزوینی درباره کلمه «تحرص» در حاشیه نوشته‌اند: کذا فی غالب النسخ و در یک نسخه «تَحْرَض» دارد و تحرص و تحرض هیچکدام در لغت نیامده و صواب درین موضع حرص است.

در منتهی‌الارب فی‌لغة العرب آمده است: تحرص هنگام جستن وانه‌لیتحرص غدائهم و عشائهم انتظار وقت ناشتا و طعام شام آنها میکند و در اقرب‌الموارد می‌خوانیم تحرص: تکأف الحرص، تحيّن (هنگام‌جستن).

باین ترتیب معنی عبارت بهمین وجه درست بنظر میرسد یعنی انگیزه هنگام جوئی و فرصت‌طلبی بط لحظه بلحظه می‌افزود (لحظه‌شماری میکرد) تاکی روباه بازگردد.

در نسخه مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن صفحه ۱۰۸ در متن «تَحْرَض» و در حاشیه «تحرص» ضبط شده است.

صفحه ۵۹ مرزبان‌نامه سطر ۷

« تاکنون سگی زیرک‌نام که بفرط شجاعت و علو همت باشیران عالم از سرپنجه میگوید و در قناعت و خویشنداری از سایه همای‌نگ می‌دارد ».

مرحوم قزوینی در حاشیه نوشته‌اند: «از سرپنجه گفتن اصطلاحی مخصوص است(؟) فلیحترر».

«سرپنجه» در لغت‌نامه دهخدا باین معانی ضبط است: پنجه دست و زور و قوت و کنایه از مردم پرقوت... مجازاً بمعنی ظلم و تعدی .

در عبارت مرزبان‌نامه هم‌چنانکه از سیاق سخن برمیآید بمعنی نیرو و قوت و قدرت بکار رفته است و از سرپنجه گفتن در اینجا یعنی با اعتماد نیرو و قدرت خود بی‌ترس و بیم سخن گفتن و لاف سرپنجه‌زدن ، حافظ نیز سرپنجه را بمعنی زور و قوه و توانائی بکار برده است .

حافظ از سرپنجه عشق نگار همچو مور افتاده شد در پای پیل
ص ۲۱۰ دیوان حافظ تصحیح قزوینی

ضبط عبارت‌مذکور در صفحه ۳۰۴ مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن با ضبط مرزبان‌نامه تصحیح قزوینی اختلافی ندارد .

صفحه ۵۹ مرزبان‌نامه سطر ۲۰

«پدرگفت اگرچ خرق فجور از طبع تو دورست و نراحت نهاد تو از آرایش فسق مشهور اما میدانم که بکودکی و ناآزمودگی صرف مال نه در مصب صواب کرده».

چنانکه میدانیم خرق: بضم اول و سکون دوم بمعنی گولی و نادانی است و فجور بضم اول بمعنی دروغ گفتن و تباهی کردن و گناه‌ورزیدن. اضافه کردن بفجور بی‌معنی یا متکلفانه است . بنظر میرسد دراصل «خرق و فجور» بحالت عطف بوده است که بسو کاتبان واو حرف ربط برای عطف از درج افتاده باشد.

در حاشیه صفحه ۵۹ مرحوم قزوینی درباره کلمه «مصب» در ترکیب اضافی «مصب صواب» نوشته‌اند: کذا فی غالب النسخ .

باید گفت که مصب بمعنی جای ریزش اسم مکان از صب بفتح اول تشدید دوم است که در اینجا مجازاً بمعنی «راه» بکار رفته و ظاهراً اشکالی ندارد.

در صفحه ۱۱۰ نسخه مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن نیز در این دو مورد بانسخه قزوینی تفاوتی دیده نمیشود .
 صفحه ۶۴ مرزبان‌نامه سطر ۱
 « نیم دوست گفت : من مرد مفلسم از مواخذت جنایت شحنه نترسم و درین مسامحت بخل نمی‌نمایم ».

مرحوم قزوینی در حاشیه صفحه ۵۹ درباره ترکیب اضافی «مواخذت جنایت» نوشته‌اند : کذا فی غالب النسخ ؟ وفی نسخه الاساس از مؤاخذت و جنایت؟
 ظاهراً مقصود نویسنده مرزبان‌نامه از «مواخذت جنایت شحنه» مقصود «مواخذت شحنه برجنایت» است یعنی کیفری که شهربان بگنجهکار در برابر گناه می‌دهد ، عبارت بسبب تقدیم و تأخیر نابجا و حذف حرف اضافه «بر» پیچیده و مغایق مینماید .

در مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن صفحه ۱۱۷ نیز عبارت بهمین صورت آمده است .

صفحه ۷۳ مرزبان‌نامه سطر ۸

این دوست نمای دل دشمن اعنی حرص که دندان در شکم دارد او را در نفس خود راه مده که چون درآید تاخانه فروش عافیت تمام نروبد بیرون نرود .
 در نسخه مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن صفحه ۱۳۳ عبارت مذکور بهمین صورت ضبط است .

مرحوم قزوینی در حاشیه نوشته‌اند : «خانه فروش کنایه از تارک دنیا و راغب آخرتست (برهان) و این معنی درست اینجا مناسب نیست...»

بنظر میرسد «فروش» مصحف فراش بکسر اول بمعنی گستردنی یا مصحف فرش بضم اول و دوم جمع فراش باشد که ضمه راء در کتابت بصورت «و» درآمده است . فرض اول بصواب نزدیکتر مینماید و میتوان گفت «خانه فراش» اضافه مقلوب است (فراش‌خانه) و بمعنی گستردنی ورخت واثاث منزل و معنی قسمت‌اخیر عبارت چنین تواند بود : آ ز را بخود راه مده که چون بخانه تو پانهد تا رخت سرای آسودگی و سلامت را پاک نروبد و نرباید بیرون نشود ، بکنایه

مقصود آنست که حرص آدمی را سخت گرفتار رنج و تشویش میسازد .

صفحه ۸۰ مرزبان‌نامه سطر ۱۸

«مردم در ایام دولت از نکبات متأثر نگردد و قواعد کار او از صدمات احداث خلل نگیرد... و چون روزگار دولت بسرآمد درختی را ماند که مایه نداوت و طرادت از او برود و ذبول و فتور بدو راه یابد نرم تربادی شاخ او بشکند و بکمر دستی که خواهد از بیخش برآرد...».

مرحوم قزوینی در حاشیه همین صفحه درباره کلمه «برآرد» نوشته‌اند :
کذا فی نسخه‌الاساس و فی غالب النسخ الآخر .

بنظر میرسد که جمله اخیر بهمین صورت صحیح باشد ، چه «برآرد» در اینجا بمعنی «برکند» بکار رفته و مقصود این است که ناتوانترین دستی که قصد کند میتواند این درخت را از بن برکند .

در متن مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن صفحه ۱۵۰ سه جمله اخیر بدین صورت آمده است «اگر نرم‌تر بادی بجهد شاخ او را بشکند و اگر کمتر دستی خواهد ، از بیخش برآرد» .

صفحه ۸۴ مرزبان‌نامه سطر ۱۴

«شك نیست که آینه زنگار خورده عیش را صیقلی چون شراب نیست و طبع مستوحش را میان حریفان وقت که بقای صحبت ایشان را همه‌جای بشیشه شراب شاهد خواند و وفای عهد ایشانرا بسفینه مجلس از مکاره زمانه مونس ازوبه‌نشین‌ترنه» مرحوم قزوینی در حاشیه نوشته‌اند : عبارت ثقیلیست... گویا مقصود تشبیه صحبت حریفان باشد بشیشه شراب در عدم بقاء و تشبیه وفاء عهد ایشان بسفینه مجلس یعنی مجموعه اشعار و جامع در تشبیه دوم مقاوم‌نشد.

گمان میرود که وجه شبه در تشبیه دوم این باشد که چون مجلسی آراسته گردد و می بگرددش آید دوستان برای افزایش شادی بخواندن غزل یا ترانه‌ای از مجموعه نظم یا جنگی میل‌کنند و همینکه غزل یا ترانه خوانده شد دفتر شعر بکناری جدا از یاران افتد چنانکه گوئی بیوفا یاری است که تبرک هم‌پیا لگان گفته است در نسخه مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن ۱۵۷ نیز عبارات یاد شده بهمین صورت

آمده است .

صفحه ۹۰. مرزبان‌نامه سطر ۳

«موش‌گفت این فصل اگرچه مشبع گفتم اما مرا سیری نمیکند چه حمیت نفس و ابیت طبع رخصت آن نمیدهد که با هرناسازی درسازد» «ابیت» در اینجا بفتح اول و کسر دوم و تشدید سوم مفتوح بمعنی مصدری بکار رفته یعنی داشتن صفتی در نفس که مرد را از کارهای ناپسند و پست بازدارد ، بنظر میرسد که نویسنده مرزبان‌نامه «ابیت» را بقیاس «حمیت» خود بناکرده است یا آنکه «ابیت» مصدر صناعی (= جعلی، باشد که از صفت «ابی» ساخته شده دو یک‌یای مشدد را با الحاق «یت» نشان مصدر صناعی برای تخفیف حذف کرده‌اند چه در فرهنگهای عربی باین صورت بمعنی مصدری دیده نمیشود و «ابیة» مضبوط در فرهنگ‌ها صفت مؤنث «ابی» است نه مصدر صناعی .

در ضمن لازم بیادآوری است که در تاج‌العروس «أبیة» بضم اول و تشدید دوم مکسور و تشدید سوم و در ملجم متن اللغة تألیف شیخ احمد رضا «ابیة» بضم اول و کسر دوم و تشدید سوم بهمین معنی مذکور در عبارت مرزبان‌نامه ضبط شده است . در نسخه مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن صفحه ۱۶۸ نیز «ابیت» آمده و بانسخه قزوینی یکسان است .

صفحه ۹۸. مرزبان‌نامه سطر ۲۳

«وآنچ باز نتوان آورد ایام شباب وریهان جوانی که ریحان بستان امانیست... و چون برگ درخت که وقت ریختن بهمه چابک‌دستان جهان یکی را بصد هزار سریشم حیات بر سر شاخی نتوانند داشت» . مرحوم قزوینی در حاشیه در مورد «بهمه» نوشته‌اند: کذا فی جمیع النسخ و الظاهر «همه» .

عبارت بهمین وضع دارای معنی مستقیم است باین وجه که «بهمه» بمعنی باستان و یاری همگان و معنی عبارت چنین تواند بود که هنگام برگ‌ریز یک برگ را باستان همه‌زیرکان و تردستان بصد هزار چاره از جدا شدن و برخاک افتادن باز نتوان داشت .

بکار بردن بای حرف اضافه بمعنی استعانت بسیار شایع است، فردوسی فرماید:

بدو یابم اندر جهان خوب و زشت بدویست دوزخ بدویم بهشت

ص ۱۶۸ شاهنامه جلد ۱ چاپ بروخیم

پس بنگریستم تلی بزرگ دیدم ، جهد کردم بسیار حیاه خویشان را بر سر آن بالای افکندم .

ص ۱۲ منتخب اسرار التوحید تصحیح مرحوم بهمنیار

جمله اخیر در متن مرزبان‌نامه تصحیح محمد روشن در صفحه ۱۸۵

بدین صورت است .

چون برگ درخت که وقت ریختن آمد به همه چابک‌دستان جهان یکی را بصد سریشم حیلت بر شاخی نتوان نشاند .

صفحه ۱۰۸ مرزبان‌نامه سطر ۱۴

» (دزد) در زیر تخت پنهان شد و تقدیر درخت سیاست از بهر او میزد».

مرحوم قزوینی در حاشیه درباره فعل «میزد» تردیدی داشته و نشان پرسشی گذاشته‌اند .

گمان می‌رود جمله بهمین شکل درست باشد، چه مقصود نویسنده مرزبان‌نامه آنست که بگوید : دست سرنوشت دارکیفر برای برکشیدن دزد بر میافراشت. در برهان قاطع ذیل کلمه «دار» چنین آمده است : دار بوزن خار مطلق درخت را گویند و چوبی که دزدان را از آن بحلق آویزند و چوبیکه بدان خانه پوشند .

در لغت‌نامه دهخدا ذیل «درخت» آمده است : دارسیاست ، صلیب ، دار که گناهکاران را بدان آویزند .

ترا بدان خوانده‌بودم تا براین کنار درختی بزنند و ترا بر آن درخت کنند (لغت‌نامه دهخدا بنقل از اسکندرنامه نسخه مرحوم سعیدنقیسی).

شاه فرمود تا بر بالای قلعه آنجا که قاتل را آویخته بودند درختی بزنند و لند را بیاویختند (لغت‌نامه دهخدا بنقل از اسکندرنامه نسخه مرحوم سعیدنقیسی) از این جا میتوان استنباط کرد که «درخت زدن» بمعنی «دار برافراشتن» تعبیری

شایع و متعارف بوده است .

در نسخه مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن صفحه ۲۰۳ در متن «می‌نشاند»

و در حاشیه «می‌زد» ضبط است .

صفحه ۱۲۰ مرزبان‌نامه سطر ۱۰

« ساعتی برطرف آن حوض نظاره کارگاه قدر میکردند تا خود آن مرغان بحرکت را از جامه تموج آب که بشعر آسمان‌گون‌ماندی نقش‌بند کن فیکون چگونه پدید آورد».

مرحوم قزوینی در حاشیه نوشته‌اند: معنی این جمله درست معلوم نشد.

مشکل معنی و پیچیدگی آن در تعبیر «از جامه تموج آب» نهفته است . گمان می‌رود که «از» حرف اضافه در این عبارت بمعنی «در» باشد برای بیان معنی ظرفیت . در آثار شاعران و نویسندگان دیگر هم گاه «از» بمعنی «در» بکار رفته است ، فردوسی فرماید :

همی تاختی تا دماوند کوه کشان و دوان از پس اندر گروه
ص ۳۷ ج ۱ شاهنامه چاپ بروخیم

گفتمش آن چه حالت بود گفت بلبلان را دیدم که بنالش درآمده بودند از درخت و کبکان از کوه وغوکان در آب و بهائم از بیشه .

ص ۷۰ گلستان سعدی بکوشش نگارنده

بنابراین معنی جمله چنین تواند بود : تا همانا پرندگان جنبنده را در لباس موج که ببرند ظریف شباهت دارد صورتگر جهان هستی چون آفرید و برآورد. در صفحه ۶ مرزبان‌نامه سطر ۱۴ نیز «از» بمعنی «در» برای ظرفیت بکار رفته است. پنداری این عروس زیبا که از درون پرده خمول بماند و چون دیگر خواری منشآت در بر و بحر سفر نکرد...

صفحه ۱۲۴ مرزبان‌نامه سطر ۴

«چون عنایت ملک را بادامه برین عیار دید از هرچ گفته بود پشیمان شد... و در پرده لعب الخجل از پیش شهریار برخاست و بخانه رفت و متفکر و غمناک بنشست».

مرحوم قزوینی در حاشیه در مورد ترکیب «لعب الخجل» نشان پرشش

گذاشته‌اند .

«لعب‌الخجل» چنانکه از سیاق سخن برمی‌آید یعنی بازی آنکه درقمار باخته و شرمسار شده باشد و پردهٔ لعب‌الخجل از نظر علم بیان تشبیه صریح است نظیر حجاب شرمساری و از نظر دستوری «درپردهٔ لعب‌الخجل» در جمله متمم قیدی است یعنی خجل‌وار .

در متن مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن صفحه ۲۳۱ در متن «لعب‌الخجلی» درحاشیه «لعب‌الخجل» ضبط شده است .

صفحهٔ ۱۳۳ مرزبان‌نامه سطر ۷ .

«تاشبان ازو (=زروی) بستوه آمد باخود گفت آن به که من این زیان ازپهلوی زروی کنم او را ببازار برد تا بفروشد» .

مرحوم قزوینی بنقل از برهان قاطع کلمه «پهلو» را درحاشیه چنین توضیح داده‌اند: پهلوکنایه از نفع و فایده .

گمان می‌رود که نیاز باین دوران‌دیشی نباشد و «پهلو» در اینجا بمعنی معروف خود «جانب و جنب» بکار رفته که باسیاق عبارت سازگارترست و چند جمله را میتوان چنین معنی کرد :

تا چوپان از زروی بتنگ آمد و اندیشید که بهتر آن باشد که زروی را بپهلوی کم بفروشم و از جانب او زیانی ببرم (تابدیگر گوسفندان آسیبی نرساند) پس زروی را ببازار برای فروش برد .

چند جمله اخیر در مرزبان تصحیح محمدروشن صفحه ۲۴۷ با نسخهٔ قزوینی یکسانست .

نویسنده مرزبان‌نامه در صفحهٔ ۱۴۶ سطر ۱۴ باردیگر «پهلو» را بهمین معنی که ذکر آن رفت بکار برده‌است :

«گر به را شکم از نعمت او (=موش) چهارپهاو شد و از پهلوی او آکنده‌یال و فربه سرین گشت» .

در زبان متعارف معاصر «پهلو» هنوز بهمین معنی دوران استعمال دارد.

صفحهٔ ۱۴۰ مرزبان‌نامه سطر ۱۹

به در نگر ای دل مرو آنجای بخیره کان ره نه‌پای چوتوئی بافته باشد
برکیسه طرار منه چشم که ناگاه تا درنگری جیب تو بشکافته باشد
مرحوم قزوینی در مورد مصراع دوم این رباعی درحاشیه نوشته‌اند «کذافی
غالب النسخ و فی بعضها «یافته».

بنظر میرسد که «یافته» بجای «بافت» که در برخی نسخ آمده مناسب مقام
باشد و معنی بیت اول بتقریب چنین تواند بود :

دلا نیک بیندیش و بگستاخی پای در آن راه منه ، چه پای ناتوان ترا توان
پیمودن آن طریق نباشد و بیایان آن نتوانی رسید یا پایان آنرا درنتوانی یافت .
در نسخه مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن در صفحه ۲۶۱ «باشند» بجای
«باشد» آمده است .

صفحه ۱۴۶ مرزبان‌نامه سطر ۶

(گره) موش را گفت ... که درین محنت‌زدگی و کارافتادگی که نه من در مقام
خوفم و نه در معرض طمع باهداء این تحف و هدایای این لطف افتتاح کردی و
قدم تو در جلسه مسابقت فضل تقدم یافت .

مرحوم قزوینی درحاشیه همین صفحه درباره کلمه «لطف» نوشته‌اند : کذا
فی جمیع النسخ و لایخلو عن حَزَازَةِ (حَزَازَةُ پیچیدگی و دشواری و بیراه‌رفتن).
بنظر نگارنده پیچیدگی و دشواری عبارت بسبب آن است که «هدایای این
لطف» را بصورت ترکیب اضافی آورده‌اند و حال آنکه اگر «هدایا» بحال اضافه
خوانده نشود و «لطف» راهم بفتح اول و دوم بخوانیم بمعنی نیکوئی و احسان ،
معنی عبارت روشن میشود «باهداء این تحف و هدایا این لَطَف افتتاح کردی...»
معنی عبارت چنین تواند بود : دراین آزمایش سخت و گرفتاری دشوار که
نه‌کس از من بیمی دارد و نه بمن امیدی ، بافرستادن این ارمغانها و ره‌آوردها
چنین نیکوئی آغاز کردی و در میدان مسابقه گام تو بردیگران پیشی گرفت.
در نسخه مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن صفحه ۲۷۴ عبارت مذکور دراین
مورد با نسخه قزوینی اختلافی ندارد .

صفحه ۱۴۸ سطر ۱۴

تادرین سخن بودند موش از در درآمد . گربه بنظر سخط و عداوت درونگاه کرد تا هرآنچه از محاسن صفات او باباس مقابح پیش خاطرآورد .

صورتی از فرشته نیکوتر دیو رویت نماید از خنجر مرحوم قزوینی دربارهٔ این بیت درحاشیه آورده‌اند : کذافی‌ثلث نسخ(؟) و فی‌الرابعه از خنجر و فی‌نسخه‌الاساس اجنجر و در یک نسخه اصلاً این بیت را ندارد . گمان می‌رود که در بیت بالا «ازخنجر» بمعنی «باخنجر» است چه «از» حرف اضافه بمعنی «با» برای بیان معنی سببیت و استعانت بکار میرفته است مولوی فرماید :

کنگره ویران کنید از منجنیق تا رود فرق از میان این فریق
ص ۳۶ دفتر اول مثنوی چاپ بروخیم

هرکه نان از عمل خویش خورد منت حاتم طائی نبرد

ص ۹۵ گلستان سعدی تصحیح فروغی

بنابراین معنی مرزبان‌نامه شاید چنین باشد : فرشته‌روئی که با تیغ تیز قصد توکند از اهرمن هم در دیدهٔ تو زشت روی‌ترست درنسخهٔ مرزبان‌نامه تصحیح محمد روشن صفحه ۲۷۸ بیت مذکور بهمین صورت ضبط شده است .

صفحه ۱۵۶ مرزبان‌نامه سطر ۱۵

«زروی را ازین حال پیشانی گشاده شد و برگلوی او ساخته‌آمد و بمظاهرت او پشت قوی‌کرد».

مرحوم علامه قزوینی درحاشیه دربارهٔ جمله «برگلوی او ساخته‌آمد» نوشته‌اند اصطلاحی مخصوص است (؟) فایحّرر .

چنانکه از سیاق سخن برمی‌آید معنی جمله شاید این باشد : «زروی را این حال دلپذیرآمد و با مشرب او موافق افتاد و گوارآمد» و ضد این «گلوگیر» است یعنی چیزی که ناگوار باشد و در گلو بماند و راه نفس را بریندد ، نظامی فرماید :
بدارا رساند از سکندر جواب جوابی گلوگیر چون زهر ناب

نقل از لغت‌نامهٔ دهخدا ذیل گلوگیر

درنسخه مرزبان تصحیح محمد روشن در صفحه ۲۹۸ جمله مذکور باین صورت آمده است «کار را آماده‌تر و ساخته‌ترآمد» .

صفحه ۱۶۰ مرزبان‌نامه سطر ۳

« (زیرك) فصلی شیع و مستوفی درباب كرم و وفا پرداخت و غرركامات و درعبارات از حقّه خاطر و درج ضمیر فروریخت الی ان غرتهم محاسنّه الفّر و صفّر الخبر الخبر».

مرحوم قزوینی درباب عبارت عربی درحاشیه نوشته‌اند: کذا فی جمیع النسخ؟ گمان می‌رود که پیچیدگی عبارت ناشی از «غرتهم» باشد. در منتهی‌الارب فی لفة العرب آمده است غره غراً و غروراً فریفت او را و بیهوده امیدوار نمود از باب نصر بصورت متعدی و اندکی پس از آن آمده است غرّ غرارة مفتون شد از باب سمع بصورت لازم.

در اینجا چنانکه از سیاق سخن برمی‌آید غرت را بمعنی شیفت و مفتون ساخت بصورت فعل متعدی بکار برده است و ترجمه عبارت عربی بفارسی چنین تواند بود: تا آنان را خویهای پسندیده وی شیفته خود ساخت و عیان خبر را خرد شمرد؛ بگفته فردوسی:

«بدیدن فزون آمد از آگهی»

بعبارت دیگر میتوان گفت که غرت را بمعنی مطلق امیدوار کرد و شیفته ساخت بکار برده است « سعدی دلفریب را دریتی بهمین معنی بکار برده یعنی آنچه دل را شیفته سازد:

ولیکن بدین صورت دلفریب فریبا مشو سیرت خوب گیر
درنسخه مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن صفحه ۳۰۶ نیز عبارت بهمین صورت ضبط است.

صفحه ۱۸۴ مرزبان‌نامه سطر ۱۹

«انصار دولت و اعوان روز حاجت را از زنده پیلان رزم آزمای ونره دیوان آتش‌خای ... همه را حشر کرد... گاوهای از حمل قوایمشان چون گردون درناله آمده دود خیشوم بخرمن ماه رسانیده».

مرحوم قزوینی درباره کلمه «گردون» درحاشیه نوشته‌اند کذا فی جمیع النسخ. «گردون» چنانکه میدانیم بمعنی گردونه یا ارابه است، سعدی گردون را

بجای گردونه بکار برده است :

درختی که اکنون گرفتست پای نیروی مردی برآید ز جای
وگر همچنان روزگاری هائی بگردونش از بیخ برنگسلی
ص ۵۸ گلستان سعدی بکوشش نگارنده

درلغت‌نامه دهخدا برای «گردون» بمعنی ارابه و گردونه شواهدی چند از
نثر و نظم دیده میشود از آن جمله :

گردون بیاوردند و گاوان درآن بستند و بجرجیس راندند

ترجمه تاریخ طبری

یکی نفر گردون چوبین بساخت بگرداندرش تیغها در نشاخت

فردوسی

با توجه بشواهد مذکور معنی قسمت اخیر عبارت مرزبان‌نامه چنین تواند بود:
گاوای که پای برپشت‌ماهی دارد و زمین را برشاخ‌گرفته از کشیدن سنگینی‌بار
چهاردست و پای این پیلان چون ارابه (= گردونه) در زیربارگران خروش برمی‌آورد
و دود بینی این دیوان بگردد ما برمیشد ،

نسخه مرزبان تصحیح محمدروشن صفحه ۳۶۱ دراین مورد بانسخه مرزبان‌نامه
تصحیح قزوینی یکسان است .

صفحه ۱۹۰ مرزبان‌نامه سطر ۴

«رای آنست که هم‌امروز رسولی فرستیم مردی رسم‌شناس سخن‌گزار
هنرور بآلت که بکفالت او کفایت مهمات باز شاید گذاشت و آب لطف با آتش‌عنف
جمع تواند کرد».

مرحوم قزوینی در حاشیه درباره «بآلت» نوشته‌اند : کذافی اکثر النسخ (؟)
وفی واحدة منها «بآلت»...

«بآلت» چنانکه معلوم است صفتی است مرکب از بای پیشوند و يك اسم ،
بمعنی متجمل و آراسته و از اینگونه صفت میتوان بسامان، بنام، بهوش و بهنجار
را ذکر کرد .

در مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن صفحه ۳۷۳ «بآلت» در متن و «بآلت» در

حاشیه آورده شده است .

صفحه ۱۹۲ مرزبان‌نامه سطر ۵

«سگی داشت از باد دونده‌تر از برق جهنده‌تر... عیاران دشت را از سیخ‌کارد دندان او همیشه جگر کباب بودی».

مرحوم قزوینی در حاشیه درباره «سیخ‌کارد» نوشته‌اند : کذا فی جمیع النسخ. گمان می‌رود «سیخ‌کارد» اسم مرکب باشد از دو اسم یعنی چیزی که مانند کارد برنده و مانند سیخ نوک تیز است . از این نوع اسم‌های مرکب «تبر تیشه» را میتوان ذکر کرد که قسمتی از تبر است مانابه تیشه (لفتنامه نقل از ناظم الاطباء). ارّه رنده که نیز افزاری است که بقول لفت‌نامه دهخدا نخست چوب را صاف کند سپس آنرا با ارّه تسمه می‌برد . و از این قبیل باشد اردک‌ماهی، گرگ سگ. عبارت مرزبان‌نامه در توصیف دندان سگ است و مقصود آن است که جانوران چالاک و پوینده صحرا از دندانهای تیز این سگ که مانند سیخ سوراخ میکرد و چون کارد می‌برید جگر سوخته بودند . در متن مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن صفحه ۳۷۳ نیز «سیخ‌کارد» آمده است .

صفحه ۱۹۵ مرزبان‌نامه سطر ۷

«هرگز بردل او (= شتربان) نگذرد که پاره ازین بار عذاب ازو وضع کنم مثقال ذره ازین تنگ و بند اثقال کمتر گردانم لاجرم پشت طاقتم بدین صفت که می‌بینی شکسته شد».

در لفت‌نامه دهخدا برای «تنگ» بفتح اول و سکون دوم چند معنی ذکر شده است از جمله تنگ بمعنی استوار و محکم .

بی‌ظن میرسد در «تنگ و بند» واو زائد باشد و «تنگ‌بند» بمعنی «تنگ‌بسته» یعنی سخت و محکم بسته است و صفت مقدم است برای اثقال (جمع ثقل بمعنی بار) یعنی بارهای استوار بسته . تقدیم صفت بحالت اضافه بر موصوف در زبان فارسی دیده میشود . سعدی فرماید :

ببخشید بر حال مسکین مرد فرو خورد خشم سخنهاى سرد

ص ۹۱ بوستان تصحیح فروغی

حافظ نیز فرماید :

فرح بخشی درین ترکیب پیدا است که نفز شعر و مفز جان اجزا است

ص ۳۵۶ دیوان حافظ تصحیح قزوینی

سوزنی نیز گفته است .

آنجا که سیم بود در آن ماند باد پاک و آنجا که آب بود ازورفت نابخون

درمرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن صفحه ۳۸۲ نیز عبارت مذکور بانسخه

متن قزوینی اختلافی ندارد .

صفحه ۱۹۸ مرزبان‌نامه سطر ۱۹

«خداوند جنگ را در سه وقت از اوقات محتاط و بیدار باید بود یکی وقت

پیروزی و ظفر بر خصم تا سهواً و عمداً حرکتی حادث نشود که فایده سعی را

باطل کند دیگر وقت صلح و مسالمت تا باحسن‌الوجه کارچنان دست‌درهم‌دهد که

خصم را مقام خوف و طمع باقی ماند».

مرحوم قزوینی درباره کلمه «ماند» درحاشیه نوشته‌اند : کذا فی‌اربع نسخ

و فی‌آخری «بماند» و فی‌نسخة‌الاساس «نماند» ؟

بنظر میرسد همان صورت منتخب در متن «ماند» صحیح باشد و باسیاق

سخن سازگار ، چه مقصود آنست که جنگ آزموده درهنگام صلح‌بایدچنان‌عاقلاًنه

رفتارکند که دشمن از شکوه وی ترسان و باشتی‌کردن با او امیدوارباشد.

در متن مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن صفحه ۳۸۷ نیز جمله بهمین‌صورت

مذکورست .

صفحه ۲۱۱ مرزبان‌نامه سطر ۱۹

«نقاب تعامی بردیده عاقبت بین بستند و سیماب تصامم درگوش‌نصیحت

نیوش ریختند» .

مرحوم قزوینی درحاشیه در مورد «تصامم» نوشته‌اند : کذا فی‌جميع‌النسخ

و الصواب «تصام» .

لازم بیادآوری است که در زبان‌عربی «تصام» و «تصامم» هردو دیده میشود

و این دو مصدر باب تفاعل است که بصورت ادغام شده «تصام» و ادغام نشده

«تصامم» هردو بکار رفته است در منتهی‌الارب فی‌لغة العرب آمده است : تصامم خویشان را کر نمودن .

در متون فارسی شهادت لغت‌نامه دهخدا بیشتر تصامم بکار رفته است نه

تصامم^۳ ، باین مثالها که در لغت‌نامه آمده توجه شود :

از دعوت مرگ تغافل و تصامم می‌سازیم (ترجمه یمینی صفحه ۱۸۰ چاپ اول) محمدامین حماد را گفت : شنیدی ، تصامم نمود (جهانگشای جوینی بنقل لغت‌نامه دهخدا).

در صفحه ۱۰۴ مرزبان‌نامه تصحیح قزوینی «تصامم» بهمین صورت بازبکار رفته است :

«سمع ملك حسن آن دریافت و بشناوم و تصامم خویش را برجای میداشت».

در نسخه مرزبان تصحیح محمدروشن ۴۰۷ نیز «تصامم» دیده میشود.

صفحه ۲۱۲ مرزبان سطره

«صدای اصطکاک صخرتین هنگام ملاقات ایشان از بسیط این عرصه مسدس

درمحیط گنبداطلس افتاد و طنین ذباب‌الفضب هیبت ازوقع مقارعت‌هردو فریقین بگوش روزگار آمد» .

مرحوم قزوینی در حاشیه درباره «ذباب‌الفضب» نوشته: کذا فی جمیع النسخ؟

در نسخه مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن در صفحه ۴۰۷ بجای «ذباب‌الفضب»

ذباب‌الفضب آمده است .

بنظر میرسد «غَضَب» مصحف، غضب باشد و «عَضِب» بفتح اول و سکون

دوم بمعنی شمشیر بران در منتهی‌الارب فی لغة العرب ضبط شده است. بنابراین

«عَضِب‌هیبت» یعنی شمشیر شکوه و مهابت ، تشبیه هیبت است بشمشیر بران.

«ذباب» بالضم مگس و زنبور عسل... و ذباب‌السيف تیزی او یا کرانه آن که باریک

و هردو طرف تیز باشد (نقل از منتهی‌الارب فی لغة العرب). طنین کامیر آواز مگس

و بانگ تشت و پنگان و بط و جز آن (نقل از منتهی‌الارب فی لغة العرب) .

با توجه باین معانی «طنین ذباب‌العضب هیبت» یعنی آواز زنبوران تیغ

مهابت و شکوه . درسیاق فارسی در این مورد بیشتر «موران تیغ» گفته میشد .

در اینجا بابهم مقصود بانگ و چکاکاك حدسیف یالبه شمشیر است که در برابر نورشبهه صفی از زبوران یا موران دیده میشود و معنی جمله بابهم چنین تواند بود: چکاکاك و بانگ لبه تیغهای شکوه و مهابت آنان در هنگام بازگرفتن بریکدیگر بگوش سپهر میرسید .

برای تأیید معنی مذکور باین جمله از جهانگشای جوینی نیز میتوان استناد کرد:

اکثر حشم طعمه ذباب شمشیر آبدار و لقمه ذئاب گفتار شدند .

ص ۱۳۳ ج ۲ جهانگشای جوینی تصحیح محمد قزوینی

صفحه ۲۱۳ سطر ۱۷

«جمله را (پیلان را) در پیش داشت و جهت نتایج فتح و فیروزی مقدمه کبری انگاشت و دفع صدمه اولی را صبر بردل گماشت .
مرحوم قزوینی در حاشیه درباره «اولی را» نوشته اند: کذافی غالب النسخ؟ و فی واحد «صدمه اول را» و فی آخری «صدمه اورا» .

گمان میرود که عبارت بهمین صورت که در متن نقل شده درست و بی عیب باشد و معنی جمله اخیر چنین تواند بود :

برای دورکردن صدمه اول یا آسیب نخست دشمن شکیبائی ورزید .
در مرزبان نامه تصحیح محمدروشن صفحه ۴۰۹ جمله اخیر بانسخه قزوینی یکسان است .

صفحه ۲۱۳ مرزبان سطر ۱۳

«شاه پیلان فرعون وار بفر خویش و عون بازوی بخت استظهار کرد و جمعی را از فیل آن قوم که جثه هریک برهفت ارکان اعضاء چنان مبتنی بود و پیکر هریک برد عایم چهارقوایم چنان ثابت و ساکن که تحریک ایشان جز بکسری که از تأیید الهی خیزد ممکن نشدی بگزید» .

مرحوم قزوینی در حاشیه نوشته اند: کذا فی نسختین و «فیل» جمع فیل است ولی در اینجا معنی ندارد چه همه فیله بودند ، پس «فیل آن قوم» یعنی چه و در سه نسخه دیگر بجای فیله «قبیله» دارد و آن نیز هیچ مناسبتی بامقام ندارد .

بنظر میرسد که کسرۀ اضافه بر آخر «فیلۀ» زائد باشد و ابهام معنی از اضافه کردن «فیله» بآن قوم پدید آمده است، چه بهترست «آن قوم» را عطف بیان یا بدل کل از کل برای «فیلۀ» گرفت و اضافه را مردود شمرد و مقصود آن است که دسته‌ای را از پیلان آن گروه که پیکر هریک از آنان چنان برهفت اندام بنیاد کرده بود... بگزید.

در نسخه مرزبان تصحیح محمدروشن صفحه ۴۰۹ نیز عبارت مذکور در این مورد با نسخه قزوینی اختلافی ندارد.

صفحه ۲۲۵ سطر ۱۶

«زن باز آمد دیگچه تهی دید کراج آب فی کفیه طینه».

مرحوم قزوینی در حاشیه نوشته‌اند: وفی نسخه‌الاساس: کراج آب فی کفیه طیه و فی نسخه آخری: کراج آب فی کفه طیه ولایوجد فی نسختین اخیرین و تفسیر این مثل و تصحیح آن برای من ممکن نشد.

بنظر میرسد که طینه، طیه، طبه مصحف «خیه» باشد که بفتح اول و سکون دوم و فتح سوم بمعنی نومیدی است و معنی مثل چنین تواند بود: چون امیدواری که بازگشت و در دودست خود جز نومیدی بهره‌ای نداشت.

این مثل مشابه مثلی است که در صفحه ۱۳۸ مرزبان‌نامه آمده است کراج آب مکسورالنصاب (مانند امیدواری که کاسته بهره و محروم بازگردد). در نسخه مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن در صفحه ۴۲۹ «طیه بجای طینه آمده است.

صفحه ۲۴۵ مرزبان‌نامه سطر ۷

ای شکسته بنقش رخسارت سر پرگار و هم در کارت
همه صورتگران چین بایند تا بچینند درد رخسارت

مرحوم قزوینی درباره «درد» در حاشیه نوشته‌اند: کذافی نسخه‌الاساس (؟) و فی نسخه شفر «در» و فی نسختین «گلز» و گویا همه نسخ مفلوط است و مناسب مقام کلمه‌ایست که بانقش و پرگار و صورتگر مناسبت داشته باشد چه غرض اصلی شاعر مراعات نظیر است در مصطلحات نقاشی.

گمان می‌رود که متن بهمین صورت قابل توجیه باشد و معنی قطعه چنین

تواند بود: ای که در نگاشتن نقش باریک و دقیق چهره تو نوک پرگار خیال شکسته و از پرداختن فرومانده است. همه نگارگران چنین باید بلاگردان و دردچین یا برخی و قربان روی زیبا تو شوند، چنانکه حافظ «دردچیدن» را دریتی بهمین معنی بکار برده است.

بمژگان سیه کردی هزاران رخنه دردینم بیاگر چشم بیمارت هزاران درد برچینم
ص ۲۴۳ دیوان حافظ تصحیح قزوینی
نظامی فرماید:

زچینم والی درد چین توام بدین آسمانی زمین توام
در نسخه مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن صفحه ۴۶۲ در متن «ورد» و در حاشیه «درد» آمده است.

صفحه ۲۴۹ مرزبان سطر ۱۳

«بعد ما که سبب خشم برمنکوحه خویش بگفت فرمود که او را ببرد و هلاک کند. دستور در آن وقت که پادشاه را سورت سخت چنان در خط برده بود الا سر برخط فرمان نهادن روی ندید».

مرحوم قزوینی در حاشیه نوشته‌اند: «درخط بردن» چنانکه از سیاق کلام معلوم میشود بمعنی فروگرفتن و متصرف شدن و احاطه کردن و مانند آن باشد فلیحرر.

بنظر میرسد که «درخط بردن» و در «خط شدن» بمعنی خشمناک کردن و خشمناک شدن باشد برای مزید توضیح نگاه کنید بمقاله نگارنده در صفحه ۱۶۱ یادنامه ابوالفضل بیهقی چاپ دانشگاه فردوسی مشهد.
سعدی فرماید:

خال مشکین توازبنده چرادرخط شد مگر از دود دلم روی تو سودا گرفت
ص ۷۵ غزلیات سعدی تصحیح فروغی

ابوالفضل بیهقی هم «درخط شد» را بهمین معنی بکار برده است که در چاپ اول تاریخ بیهقی تصحیح دکتر فیاض بصورت مصحف «درخطر شد» آمده است و صحیح «درخط شد» بمعنی سخت خشمناک گشت.

مرد را پوشیده بجائی بنشانند و ملطفها را نزدیک امیر برد... امیرازین سخن سخت درخط شد وگفت نامه باید نبشت... وگفت این نیکو نباشد که چنین رود.
ص ۵۲۸ سطر ۱۱ تاریخ بیهقی چاپ اول تصحیح دکتر فیاض
متن نسخه مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن صفحه ۴۶۹ در این مورد با نسخه قزوینی اختلافی ندارد.

صفحه ۳۵۱ مرزبان‌نامه سطر ۲

«ازین باب کلمات گفتن نه اندازۀ منست ، ع ، کناطیح صخرة بقحف رأس»
مرحوم قزوینی درباره کلمه «قحف» و این مصراع درحاشیه نوشته‌اند :
لم اظفر به فی مجمع الامثال و لم اجد فی کتب اللغة قحافاً فی جمع قحیف والمسموع فی جمعه اقحاف و قُحُوف و قَحْفَة...».

نظر مرحوم قزوینی صائب است ، جز آنکه در منتهی‌الارب فی لغت العرب آمده است قحف بکسر اول بمعنی کاسه ، بنابراین معنی مصراع مذکور که در حکم مثل است شاید چنین باشد : چون کسی که باکاسه سر بر سنگ بزرگ شاخ‌زند.
در نسخه مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن در صفحه ۴۸۲ نیز مصراع بهمین صورت نقل شده است .

صفحه ۲۵۳ مرزبان‌نامه سطر ۱۲

«همچنین نظارگیان که از دور حضرت پادشاه در وفق حاضران بینند ، دست در حبایل و وسایط او زنند و اسباب و وسایل طلبند تا خود بچه حیل و کدام وسیلت در جمله ایشان منحصر شوند و راست که غرض حاصل شد و مطلوب در واصل آمد با لطف الوجوه فاصلی جویند که میان خدمت پادشاه و ایشان بیگانگی افکند» .

مرحوم قزوینی درباره «درواصل آمد» درحاشیه نوشته‌اند : کذا فی نخستین مصححتین اعنی نسخه الأساس و نسخه شفر و فی باقی النسخ «واصل» .
متن بهمین صورت که هست قابل توجیه است یعنی «درواصل آمد» فعل مرکب است از سه جزء پیشوند در + واصل + آمد . پیشوند «در» برای تأکید بر فعل مرکب «واصل آمد» افزوده شده است یعنی همانا بدست افتاد و حاصل گشت

پیشوند «در» برای تأکید بر سایر فعلها هم افزوده میشود از جمله بر فعل آموختن و آویختن در این مثال که از لغت‌نامه دهخدا نقل میشود :

مرا باید بچشم آتش برافروخت به آتش سوختن باید در آموخت
نظامی

کباب از تنوره در آویخته چو خونین ورقهای جوشنوران
منوچهری

در نسخه مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن صفحه ۴۷۶ جمله مذکور بهمین صورت ضبط شده است .

صفحه ۲۵۴ مرزبان‌نامه سطر ۱۴

«رای آنست که ملک فرمان دهد تا مجمعی غاص^۳ باصناف خلق از عوام^۳ و خواص و صفار و کبار و اوضاع و اشراف بسازند».

مرحوم قزوینی در حاشیه درباره «اوضاع» نوشته‌اند : کذا فی جمیع النسخ، و در جمع وضع و ضعاء مذکور است و «اوضاع» بهیچ وجه نیامده است .

بنظر میرسد که «اوضاع» مصحف «اوضاع» باشد بکسر اول جمع مکسر وضع ، درباره‌ی فرهنگها جمع وضع را هم وضعاء و هم «اوضاع» ضبط کرده‌اند، نگاه‌کنید بذیل قوامیس العرب از دزی.

صفحه ۲۸۰ مرزبان‌نامه سطر ۴

«پای در دامن صبر کشیدم و از همه این طاق و رواق مروّق دنیا و طمطراق مزور مطّوق او بگوشه قانع شدم» مرحوم قزوینی در حاشیه درباره «مطوق» نوشته‌اند . کذا فی خمس نسخ (۴) و لیست مذکوره فی نسخه طهران .

بنظر میرسد عبارت بهمین صورت صحیح باشد «مطوق» بضم اول و فتح دوم و تشدید سوم مکسور اسم فاعل است از تطویق مصدر باب تفعیل بمعنی کمند و طوق درگردن افکننده ، و جمله را باین‌گونه معنی کرد :

شکیبائی ورزیدم و از جمله ایوان و خرگاه آراسته این جهان و شکوه و آوازه دروغین گرفتار سازنده و اسارت آورش تنها بکنجی خرسندشدم.

در نسخه مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن صفحه ۵۱۸ نیز جمله مذکور با

نسخه قزوینی اختلافی ندارد جز آنکه میان مزور و مطوق واو عطف افزوده شده است .

صفحه ۲۸۲ سطر ۲

«مقام ما در جوار اقبال او از جوایر دیگر پرندگان شکاری و شکنندگان ضواری معمورگردانی» .

مرحوم قزوینی در حاشیه درباره «جوایر» نوشته‌اند: کذا فی اغلب النسخ (۴) و فی واحدة «جوار» و فی آخری «جوائر» .

«جوایر» چنانکه مرحوم قزوینی یادآوری کرده‌اند در فرهنگها دیده‌نمیشود گمان میرود «جوایر» مصحف جوره باشد و جوره بفتح اول و دوم و سوم جمع جائز است بمعنی ستمگار (نگاه کنید به منتهی‌الارب فی لفة العرب) .

صفحه ۲۸۹ مرزبان سطر ۱۰

«دیری بود تا ظلمه روزگار خانه فروش استظهار من زده بودند من از دست نهب و نهیب تاراج ایشان لیس فی البیت سوی البیت برخوانده» .

مرحوم در حاشیه درباره «خانه فروش» نوشته‌اند از اینجا و از صفحه ۷۳

سطر بخوبی معلوم میشود که «خانه فروش» بمعنی تجمل و اثاث البیت و اسباب وامتعه خانه است و این معنی برای خانه فروش از فرهنگها فوت شده است...

بنظر میرسد که میان این «خانه فروش» تا «خانه فروش صفحه ۷۳ که مصحف»

خانه فراش است بمعنی فراش خانه یا عبارت دیگر گستردنی درخت و اثاث منزل فرق باشد، چنانکه گفته شد. اما در عبارت بالا مراد از «خانه فروش استظهار زدن» ظاهراً اعلام فروش مال کسی را کردن و بانگ من یزید یا مزایده برکالای کسی زدن است .

نسخه مرزبان‌نامه تصحیح محمدروشن در صفحه ۵۳۲ در این مورد بانسخه

قزوینی اختلافی ندارد .

صفحه ۲۹۷ مرزبان‌نامه سطر ۱۴

بی شبهت شناخته که جاهلان مسوف و کاهلان متوقف را تأجیل آمال با تعجیل

حوادث احوال برنیاید .

بِبرَد روزگار ایشان زود گر در آن هیچ روزگار برند
مرحوم قزوینی در حاشیه نوشته‌اند: کذا فی اکثر النسخ و فی نسخه «بِبرَد»
و فی آخری «نبرد».

گمان می‌رود «بِبرَد» که در متن آمده صحیح باشد و مناسب با سیاق کلام
و معنی بیت چنین تواند بود: (جاهلان) اگر در انجام دادن کاراندک تأخیری روا
دارند (حوادث زمانه) وقت فرصت را از دست آنان میرباید و کار ناکرده میماند
و عمر بزیان آمده - در ضمن چنانکه میدانیم «هیچ» در مصراع دوم قید کمیت
است برای تقایل نه قید نفی و از این نظر فعل «برند» بوجه مثبت آورده شده
است، مسعود سعد گوید:

نان کشکین اگر بیابم هیچ راست گوئی زلیبیا باشد
نقل از لغت‌نامه دهخدا

در نسخه مرزبان تصحیح محمدروشن در صفحه ۵۴۴ در مصراع اول «ازایشان»
بجای «ایشان» آمده است.

ترجمه‌ای بسیار کهن از رسالهٔ ذهبیه

که در سال ۶۱۴ هـ. نوشته شده ،

بخط مترجم آن،

ابوعلی حسن بن ابراهیم سلماسی - دانشمندی ناشناخته

نامه‌شماره ... زیارت شد و از موضوع آن اطلاع حاصل گردید ، جای تأسف بسیار است ، استاد دکتر غلامحسین یوسفی زیده نیکان روزگار و از برگزیدگان افاضل و اخیارند ، کناره‌گیری ایشان از افاده و افاضه موجب ایجاد خلأئی خواهد شد که ترمیم آن در این برهه از زمان بسیار دشوار بل که مممتنع است ، « صبر بسیار باید پدر پیر فلک را ، تادگر مادر گیتی چو تو فرزند بزاید » فضائلی نظیر وی را نه در دانشگاه فردوسی که در سراسر کشور نیز کمتر میتوان یافت ، من بنده پیش از سی و اند سال که افتخار آشنائی و دوستی ایشان را دارم در این مدت طولانی رفتار یا سخنی که بقدر ارزنی موجب رنجش طبع و آزر دگی خاطر گردد از ایشان ندیده و نشنیدم سراپای وجودشان مظهر فروتنی و صفای کامل و خیر اندیشی و مهربانیست . مقصودم آنست که استاد یوسفی علاوه بر مراتب دانش و فضل از فضیلت کامل اخلاقی نیز برخوردار است و شاید بتوان او را نمونهٔ انسانی کامل دانست . و بنظر من این حد اعلای تعریف و توصیف است ، چه سجایای ملکوتی برای انسان صدره برتر از مقام والای علمی است .

جای آن داشت تا برای مجموعه‌ای که باید بحضور ایشان تقدیم گردد مقاله‌ای مناسب چنانکه فراخور این اثر نفیس باشد فراهم سازد ولی چون بیم آن میرفت که با گرفتاریهای پی گیر هر روزه که امان از مردم زمان گرفته است

در موعد مقرر این توفیق حاصل نیاید ، مقاله‌ای را که حاضر داشت بضمیمه تقدیم کرد ، این مقاله نتیجه و دسترنج چندین ماه تحقیق و مطالعه این بنده است که مدتی پیش از وصول این نامه تهیه گردیده درباره ترجمه «رساله ذهبیه» منسوب به امام همام حضرت رضا علیه السلام و شرح حال مترجم آن .

این مقاله برای نهمین کنگره تحقیقات ایران شناسان در ارومیه تهیه شده بود که بسبب دگرگونی اوضاع و واقعه شوم هفده شهریور نه کنگره تشکیل گردید و نه بنده بدان شهر عزیمت کرد و مقاله همچنان عرضه ناکرده ماند، و اتفاق را برای درج در این مجموعه بی‌مناسبت نیست که هم اقامت استاد در جوار آستان ملک پاسبان حضرت رضاست و هم در چند مورد ذکر نام و آثار علمی ایشان زیبافزای مقاله گردیده است .

توفیق آن دانشکده را در انجام این گونه امور خیر باسلامت کامل و طول عمر استاد ارجمند دکتر یوسفی از خداوند متعال خواستارم

مهدی درخشان



رساله ذهبیه نام کتابیست کوچک ولی بسیار ارزنده و گرانبها و بنابر مشهور از سخنان گهربار امام هشتم علی بن موسی الرضا است علیه آلاف التحية والثناء در علم طب و بهداشت .

این رساله را چنانکه گفته‌اند حضرتش برای مأمون خلیفه عباسی نوشته است در نیشابور و بطوری که راویان و شارحان آورده‌اند چون این رساله به مأمون رسید بسیار شادمان شد و فرمان داد تا آنرا بآب زر نویسند. بدین سبب رساله «ذهبیه» یا «مذهبیّه» نامیده شد .

دانشمندان فرقه ذهبیه آنرا نخستین رساله جامعی دانسته‌اند که بعد از اسلام در طب و بهداشت نوشته شده^۱ از روی این رساله در همان آغاز کار نسخه‌های عدیده تهیه و در گنجینه‌ها و خزاین ملوک نگهداری شد و بعد از آن نیز از سده چهارم هجری تا کنون از آن نسخه‌ها برداشتند و بر آن گزارشها نوشتند ، به پارسی و تازی و اردو که بعضی نیز بطبع رسیده است^۲.

۱ - ر ك فهرست كتابهای خطی اهدائی مشكات ج ۵ ص ۱۳۱۶ و الذریعه ۱۰ : ۶۴ .

۲ - مانند ترجمه محمد ملك الكتاب شیرازی که سال ۱۳۰۷ ه . ق در بمبئی بطبع رسیده (ر.ك) ←

نسخه‌های مخطوطی که هم‌اکنون از این رساله شریف در دست است ، و شرحهائی که بر آن نوشته شده شاید به‌پنجاه نسخه بالغ گردد که به‌پاره‌ای از آنها در فهرست کتابهای خطی اشاره شده^۳ : مانند ترجمه و شرح رساله ذهبیه از ملا فیض‌الله عصار شوشتری (نوشته‌شده بسال ۱۰۷۸ هـ)

و رساله ذهبیه از ملا محمد شریف خاتون آبادی (نوشته‌شده بسال ۱۱۲۰ هـ) و ترجمه ملا محمد مؤمن الموتی قزوینی (نوشته‌شده بسال ۱۱۲۵ هـ) .

و ترجمه‌ای از سید شمس‌الدین محمد رضوی مشهدی (نوشته‌شده بسال ۱۱۳۵ هـ) . و تحفه شاهیه عباسیه یا هدیه سلیمانیه (نوشته‌شده بسال ۱۰۵۲ هـ) و کنز الذهب یا فوائد الرضویه ، و شرح طب الرضا ، و شرح محمودیه ، و شرح عافیه البریه ، و شرح احمد هندی بزبان اردو ، و شرح ذهبیه از محمد باقر بن محمد حسین مشهور بغلام مکنون و دهها شرح و ترجمه دیگر .

انتساب این رساله را به امام‌همام حضرت رضا علیه‌الصلوة والسلام غالب بزرگان شیعی و صاحبان کتب رجال تصریح کرده‌اند و مجلسی قسمتی از آنها را با اسنادی در غایت بسط و تفصیل به‌نقل آورده^۴ : از آن جمله می‌نویسد :

من آنرا در نسخه‌ای بخط علامه کامل نورالدین علی بن عبدالعال کرکی از علمای قرن دهم یافتیم که از موسی بن جابر اسلامی و او از سدیدالدین یحیی بن علی الخازن و او از ابو محمد حسن بن محمد بن جمهور روایت کرده . که این جمهور از ملازمان خاص حضرت رضا بود سلام الله علیه .

→

فهرست خانباامشار) و ترجمه مرحوم طاهری شهاب (رک سالنامه کشور ایران سال ۱۳۲۸ خ) و شرح احمد هندی بزبان اردو و طبع حیدرآبادهند و شرح جامع و فاخر دکتر سید صاحب‌زینی در عراق و طب الامام رضا از سید محمد مهدی خراسان چاپ نجف سال ۱۳۸۵ و طب و بهداشت مرحوم جوادفاضل و...

۳ - رک فهرست نسخه‌های خطی منزوی ج ۱ طب و بهداشت و نسخه‌های خطی مدرسه سپهسالار

و فهرست نسخه‌های اهدائی سید محمد مشکات .

۴ - بحار الانوار ج ۱۴ . السماء و العالم ص ۵۵۴ . مجلسی این رساله را میان علماء از مشهورات

می‌شمارد و مینویسد : هریک بطریقه و بسندی آنرا نقل کرده اند ولی در نسخه‌ای که بدست ما رسیده با

آنها اختلاف فاحش دیده میشود و من آنرا بصورتی نیکو در آوردم .

دیگر از اسناد مجلسی قول و نوشته ابو جعفر شیخ طوسی مشهور به شیخ الطایفه است (متوفی بسال ۴۶۰ هـ) قدس الله روحه در کتاب فهرست که ضمن شرح حال محمد بن حسن بن جمهور و تألیفهای او می نویسد . اوراست رساله ذهبیه از حضرت رضا علیه السلام الله ، مگر در آن ضعف و غلو و تخلیطی است .

دیگر از اسنادوی قول نجاشی است عالم بزرگ علم الرجال متوفی بسال ۴۵۰ هـ که می نویسد : خبر داد مرا محمد بن علی الکاتب از محمد بن عبدالله از علی بن الحسین الهذلی المسعودی که او گفته حسن بن محمد بن جمهور را دیدم که گفت پدرم ابی محمد بن جمهور نقل کرد برای من این حدیث را همچنین ابن شهر آشوب (متوفی بسال ۵۸۸) مؤلف کتاب معالم العلماء در شرح حال محمد بن الحسن الجمهور آورده است که می نویسد : « رساله ذهبیه در طب از حضرت رضا علیه السلام می باشد » . چنانکه می بینیم علامه مجلسی با آنکه این رساله را از مشهورات بین علما شناخته و خود بتفصیل عین حدیث و راویان آنرا ذکر کرده است تصریح میکند که شیخ طوسی قول محمد بن جمهور را که سلسله روایت بدو منتهی می شود آمیخته باغلو و تخلیط میداند .

برخی محققان شیعی نیز بطور مستقیم یا غیر مستقیم انگشت بر این سند نهاده و آنرا مورد ایراد قرار داده اند چنانکه مؤلف امل الامل در پاین کتاب خود مینویسد : مؤلف رساله ذهبیه ناشناخته است نجاشی مینویسد : محمد بن جمهور ابی عبدالله العسّمی در حدیث ضعیف است و مذهبش فاسد است درباره او چیزها گفته اند که خدا بآنها داناتر است از بزرگترین آنها روایت اوست از حضرت رضا (ع) . هم چنین سایر صاحبان کتب رجال از متقدمان و متاخران چون علامه حلی در خلاصه الاقوال و ابن طائوس در حلال الاشکال و ابن الفضایری و صاحب منهج المقال و منتهی المقال ، محمد بن جمهور را در بیان حدیث ضعیف دانسته اند و سخنانی را که نقل کرده در خور اعتماد نشناخته اند .

اگرچه شیخ نوری در مستدرک الوسائل در این نامه به آنها پاسخی داده و مینویسد :

ضعیف بودن محمد بن جمهور در نقل احادیث سبب بطلان و ردّ این حدیث

نتواند بود چه ضعف وی در بیان تمام احادیثی که نقل کرده صادق و قطعی نیست و چون در موارد دیگر احادیثی از وی نقل شده که مورد قبول علمای علم الرجالست بنابراین ایراد آنها در رد کردن این حدیث شایان اعتنا نمی‌باشد .

ولی گمان می‌رود که این دفاع صاحب مستدرک نیز در تحکیم و تثبیت این حدیث آن‌چنان مؤثر نیفتاده باشد چه احادیثی که از محمد بن جمهور مورد قبول قرار گرفته است ناقلان و راویان دیگری نیز داشته‌که از سوی آنان مورد تأیید قرار گرفته است ولی در این حدیث سلسله روایت تنها بوی منتهی می‌شود بی‌آنکه دیگران آنرا نقل و تأیید کرده باشد .

و آنگاه مجلس آراستن مأمون را با طبیبان در مرو یا نیشابور هیچ‌یک از ائمه تاریخ و سیر متذکر نشده‌اند بل که ورود مأمون را به نیشابور به‌مراهی حضرت رضا سلام‌الله علیه نمی‌توان پذیرفت و از کتب عامه نیز اشارتی بدین حدیث یا مجلس آراستن مأمون آن‌هم در نیشابور دیده نمی‌شود . شیخ طوسی که در کتاب مناقب خصوصیات احوال حضرت را بیان میکند و مجالس متعددی را که باحضور وی تشکیل یافته برمی‌شمارد ذکری از این مجلس و رساله ذهبیه مطلقاً بمیان نیاورده سهل است که محمد بن جمهور را نیز در ردیف صحابه امام هشتم نمی‌شمارد !! چنین می‌نماید که انتشار و شهرت این حدیث در عهد صفویه بوده است و بدستکاری عالمان و فقیهان آن زمان و نیز نسخه‌های مخطوطی که از آن فراهم و دستنویس شده است و بدانها اشاره شد تاریخ تحریر هیچ‌یک از قرن دهم فراتر نمی‌رود . ولی این نه بدان معنی است که پیش از این قرن و ظهور سلسله صفویه این حدیث نبوده یا اعتباری نداشته یا بدان اعتنائی نمی‌شده است چه بطوری که اشاره شد از قرن‌های پیش در کتب رجال و معارف اهل دانش ذکر آن آمده و بزرگان دیگر آنرا مکرر در مکرر استنساخ و ثبت و شرح و ترجمه کرده‌اند که شاید چون انتشار آنها موجب رواج مذهب تشیع می‌شده است بدست مخالفان متعصب که همواره غلبه داشته‌اند و حکومت در دست آنان بوده و شیعیان را رافضی می‌خوانده و سرکوب می‌کرده‌اند از میان رفته یا بر اثر بروز حوادث دیگر پوسیده و سوخته و نابود شده است چنانچه بنا بنقل علی بن عبیدالله بن حسن معروف به منتجب الدین

(از بزرگان علمای شیعه و متوفی سال ۵۸۵ هـ) ابوالرضا فضل الله راوندی در سال ۵۴۸ هجری بر این حدیث شرحی نوشته و آنرا «ترجمة العلوی لِإِطْبِ الرضوی» نامیده است.

و شاید هم اکنون شرحهای دیگری از آن به تازی یا به پارسی مانده باشد که در گوشه خانه‌ها یا کتابخانه‌های جهان مضبوط یا مدروس و متروک افتاده و شناخته نشده است. دلیل این مدعا سندیت زنده و گویا از ترجمه آن به پارسی، که در اوایل قرن هفتم هجری نوشته شده به خط مترجم آن ابوعلی حسن بن ابراهیم سلماسی که هم اکنون در کتابخانه فاتح استامبول بشماره ۵۲۹۷ مضبوط و محفوظ است این نسخه نفیس جزئی از مجموعه‌ایست که از اسناد نادارالوجود و معتبر و عزیزالقدر ادبیات ایران و معارف اسلامی است و عکس آن بدستیار^۵ و همت استاد فاضل فقیه مجتبی مینوی تهیه گردیده و نخستین بار در ۲۲ سال پیش خود آن شادروان شرحی مختصر در معرفی و بیان محتویات و مندرجات آن مجموعه بقلم آورده است.^۶

این مجموعه در یکصد و شست و یک برگ (۳۲۲ صفحه) تهیه و تدوین شده و مشتملست بر چهار رساله و دو کتاب، که نخستین آنها: الرسالة الشرفیه است فی تقاسیم العلوم الیقینیّه که تألیفی است مشتمل بر «انواع علوم و اصناف رسوم»^۷ و در روز سه شنبه هفته آخر ماه ذی القعدة سال ۶۱۴ - اتمام یافته و ظاهراً هنوز طبع و نشر نشده است دیگر پندنامه امیر عنصر المعالی کیکاوس بن اسکندر است بفرزندش گیلانشاه، مشهور به قابوسنامه که ظاهراً قدیم ترین نسخه‌ایست از این کتاب که تاکنون بدست ما رسیده و همین نسخه اساس کار استاد فاضل کامل - العیار دکتر غلامحسین یوسفی قرار گرفته و از آن قابوسنامه‌ای مصحح و منقح با حواشی و مقدمه‌ای متمتع ترتیب داده که مکرر بطبع رسیده است. جزء سوم مجموعه ترجمه‌ایست از کتاب تقویم الصحة اثر ابن بطلان بغدادی پزشک مشهور

۵ - در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران مهر و دیماه ۱۳۳۶ خ.

۶ - از اول تا ورق چهاردهم مجموعه عبارت بین دو قلاب از مؤلف است

سده پنجم هجری^۷. این کتاب را نیز استاد یوسفی بامقدمه‌ای مشروح و مفصل و تحقیقاتی ارزنده تصحیح نموده که هفت سال پیش در سلسله انتشارات بنیاد فرهنگ ایران بطبع رسیده است. ناگفته نماند که این کتاب را یوسفی از روی نسخه‌ای قدیم‌تر تصحیح کرده ولی چنانچه خود تصریح کرده است از این نسخه نیز بخصوص در موارد ابهام و اشکال فایده‌ها برده است^۸.

از برگ ۱۳۸ تا ۱۴۵ مجموعه ترجمه رساله ذهبیه است بفارسی که از آن به تفصیل سخن خواهم گفت.

قسمت پنجم یعنی از برگ ۱۴۶ تا ۱۵۵ مجموعه رساله ایست در سیاست عامه و خاصه آن‌هم بفارسی و به‌انشای مؤلف آن، در ترجمه و صیای بقراط حکیم و سایر حکمای قدیم که از یونانی عبری آورده‌اند و در ماه ذی‌قعدة سال ۶۱۴ نوشته شده. این رساله بامقدمه و شرحی لایق بقلم استاد محمدتقی دانش‌پژوه در سلسله انتشارات دانشکده الهیات تهران در زیرچاپست. آخرین رساله این مجموعه «مختصر فی الامثال والاشعار» است «گزیده‌ای از کتب افاضل و اخیار» که حسن بن ابراهیم سلماسی آن را در غره ربیع‌الاول سال ۶۱۵ هجری فراهم آورده و شش‌برگ آخر مجموعه را شاملست. در این رساله کوچک مؤلف سخنان و مطالبی را از کتب فضلالی پیشین چون یتیمه‌الدهر ثعلابی، محاضرات راغب، عقدالفرید و غیره فراهم آورده. و کلماتی از پیغمبر اکرم (ص) و خلفای راشدین (رضه) و حسنین (ع) و برخی از صحابه و بعضی پادشاهان پیشین ایران و روم و خلفای عباسی و همچنین وزیران بیان می‌کند و در نقل سخنان خلفای راشدین نامه ابوبکر: عمر و عثمان را پیش از نام علی علیه‌السلام و سخنان گهربار او می‌آورد (شاید این مطلب قرینه‌ای باشد بر آنکه مؤلف پیرو مذهب عامه بوده و یا قصد تقیه داشته است.

بنابراین محتویات و مندرجات این مجموعه شامل يك پندنامه است که سلماسی آنرا از روی نسخه‌ای قدیم‌تر استنساخ کرده و دو ترجمه و سه تألیف که تمام آنها دستنویس خود او میباشد و همه را برای شرف‌الدین ابوالحسن علی بن حاج اسماعیل

اصفهانی نوشته برسم خدمت و برای دوام و بقای نام او . اکنون ببینیم این :

حسن بن ابراهیم سلماسی کیست؟

ابوعلی حسن بن ابراهیم بن ابی بکر سلماسی چنین مینمایند که از مردم آذربایجان بوده، و از ناحیت شاهپور که تا چهل و اندسال ازین پیش سلماس خوانده میشد^۹. نام این بزرگمرد که امروز موجب سربلندی مردم زادگاه خویش و افتخار ساکنان این سرزمین گردیده در کتب اعلام و تذکره‌ها و تواریخ و تراجم رجال نیامده (یامن ندیدم) بنابراین از آغاز زندگانی و دوران جوانی و تاریخ مرگ و ولادت وی و شرح حال و سایر خصوصیاتش اطلاعی در دست نیست . و آیا آثار دیگری نیز از این مجموعه از وی بجای مانده است یا نه چیزی^{۱۰} نمیدانیم.

بطوری که از لابلای این اثر و مندرجات آن برمیآید: وی بهنگام تدوین و تألیف یکی از رسالات خویش یعنی سال ۶۱۵ هجری در حالتی که از کربت غربت و محنت فرقت یاران دچار رنج و ناکامی بوده ، دوران ضعف و پیری را میگذرانیده است آن چنان که نضارت طبع و قدرت فهم و وحدت ذهن و قوت طبیعی را از دست داده و بدین قیاس در این سال لااقل بیش از پنجاه مرحله را از عمر پشت سر نهاده است . بنابراین تولد وی را میتوان در حدود سال ۵۶۰ هجری احتمال داد یعنی اوائل نیمه دوم قرن ۶ هجری .

چنانکه معلومست عمده اشتغال سلماسی در این اوقات وراقی و تعلیم اطفال و فرزندان اکابر شهر (شاید اصفهان) بوده که از این راه ارتزاق مینموده است.

برخی از این مطالب را در اواخر رساله «الشرفیه» چنین بیان میکند :

«اگرچه من داعی بامحنت غربت و تراکم بلیت و نکبت زمان و فرقت اخوان و کساد فضل و فساد عقل و نفاذ جهل بحرفتی مبتلا گشتم که عقلاء حماقت بدان

۹ - پس از انقلاب عظیم ملت ایران این شهر دوباره نام اصلی خود را بازیافت .

۱۰ - ولی چون رسالات این مجموعه را بطوری که استنباط میشود در دوران پیری نوشته است

بعید مینماید که پیش از این کتابی استنساخ نکرده یا رساله‌ای نوشته یا اثری از خود باقی نگذاشته باشد و این مجموعه تنها اثر علمی و کتابت او باشد .

منسوب کنند و فضلا مروت و رزانت از ایشان مساوب دانند و بلغاء هر عصر نوادر مضحك بر افعال و اقوال ایشان وضع کنند و ظرفادهرشان با جحی دريك سلك جمع آرند .

شعر :

كفى المرء نقصاناً ان تُقال انه^{*} معلم الصبيان و ان كان فاضلاً^{*}

نه طبع را نصارتی مانده است تا شایسته آن مجلس تألیفی بردارد ، و نه فهم را قدرتی و نه ذهن را شهامتی بایسته که بطور کافی او را تصنیفی سازد و نه طبیعت را قوتی که بخط مستحسن از کتب افاضل مجموعه‌ای نقل کند و آنرا تحفه بحضرت آرد... و گفته‌اند که قلم سفیر عقلست و رسول فکر و ترجمان ذهن...» .

گویا سلماسی کار وراقی و تعلیم اطفال را اختصاصاً برای یکی از معاریف و بزرگان شهر انجام میداده که معاش او را تکفل میکرد است ، بنام «ابوالحسن علی بن حاج اسماعیل اصفهانی» و هم‌بدین سبب همه جا او را مخدوم خود میخواند و از او به بزرگی و جلال نام می‌برد چنانکه تمام رسالات این مجموعه را برای او و با ذکر نام او و بیاس انعام و اکرام او آغاز میکند .

نام این ابوالحسن علی بن اسماعیل اصفهانی را نیز در کتب اعلام و تراجم احوال رجال مطلقاً نیافتم و شاید که از معاریف شهر بوده و ظاهراً وزیری حاکم وقت را بعهدہ داشته و بکار دانش و ادب نیز رغبتی نشان میداده . هرچه هست مترجم همه‌جا او را با عنوان وزیر بزرگ ، امیرکبیر ، قدوه افاضل و پیشوای امثال و عنوانهایی از این دست میخواند .

بجز آنچه گفته شد اطلاعات ما از این مؤلف و مترجم فاضل گرانمایه چون احتمالاتی بیش نیست دم فرومی‌بندیم و سخن را در این زمینه به‌پایان می‌بریم .

اما دلیل علو قدر و کمال فضل و براعت و تسلط وی بر علم و ادب پارسی و تازی وجود همین اثر نفیس است که خود با عباراتی عذب و استوار و باخطی خوش نگاشته و از بخت بلند گردش روزگار آنرا برای ما تا بامروز باقی گذاشته است .

ان آثار نا تدل علینا فانظروا بعد نا الی الآثار

اکنون باز میگردیم بآنچه که باید در اینجا بتفصیل از آن سخن گفت . و پیش از این نیز بدان اشاره شد و آن ترجمه رساله ذهبیه است که اصل آن از امام ثامن ضامن حضرت علی بن موسی الرضا علیه صلوات الملك المنان نقل شده و سلماسی آنرا با قلمی توانا برای مخدوم خود پیاری برگردانیده است و ذکر نکته‌هایی چند که پیش از آغاز ترجمه آمده است .

بطوریکه سلماسی در مقدمه این رساله آورده است با آنکه پیش از این کتاب دیگری برای مخدوم خود در علم طب نوشته است^{۱۱} ولی بدین کار اعتبار بیشتری داده و ترجمه این رساله مبارک را بر آن ترجیح نهاده است . به سبب صدق گفتار و شرف و بزرگواری منشی این رساله دیگر آنکه مترجم آنرا دستاویزی شناخته برای نزدیکی بحق و امید شفاعت از خاندان رسول (ص) و اولاد بتول (ع) و این نشانه اخلاص اوست باین خاندان و ایمان اوبدین دودمان که در آثار و افکار سایر اهل تسنن آن هم بدین شدت کمتر دیده می‌شود .

و اگر چند باملاحظه قرائنی مترجم در افکار و عقاید دینی پیرو اهل سنت بنظر میرسیده اما با ترجمه این رساله و توجهی که بدقایق آن داشته و ارزشی که بدان داده و حرمتی که بر آن نهاده و نیز چشمی که بشفاعت آل رسول و صله قبول داشته و تصریح به شهادت حضرت رضا امام هشتم شیعیان^{۱۳} شاید و باقید احتمال بتوان او را و هم مخدوم و ممدوح او را در «ردیف شیعیانی نهاد که در آن روزگار باقتضای زمان شیوه «تقیه» را پیشه ساخته‌اند .

نکته دیگر آنکه در بیان سلسله راویان ، مترجم از ابو عبدالله محمد بن وهنان بَصْرَی نام می‌برد که این نامه در سلسله راویان مجلسی و دیگر ناقلان حدیث دیده نمی‌شود و شاید وهنان تصحیفی باشد از کلمه وهبان و مراد ابو عبدالله محمد بن وهبان دیلی بَصْرَی بوده که اصحاب رجال او را از ثقات شمرده‌اند .

۱۱ - ترجمه رساله ابن بطلان بغدادی بنام تقویم الصحة.

۱۲ - رءك ص ۶

۱۳ - بنابر اعتقاد بیشتر علمای عامه حضرت رضا (ع) ، برگذ طبیعی مُرد بر اثر بسیار خوردن انگور.

این مطلب نیز شایان یادآوریست که در نسخه دیگری که بنظر رسید و ظاهراً در قرن یازدهم نوشته شده^{۱۴} ترتیب بیان مطالب و ذکر ناقلان حدیث باین ترجمه سلماسی بسیار نزدیکست و در مقدمه‌ای مختصر که در این نسخه بفارسی نوشته شده چنین آمده است «خبرداد مرا شیخ جعفر بن محمد کوری که خبرداد مرا ابو عبدالله محمد بن وهنان که خبرداد مرا محمد بن بشیر بصری که معروفست به ابن ابی عبدالله که او روایت میکرد از محمد بن حسن بن جمهور القمی (العمی)».

هرچه هست وجود همه این اختلافها چه در ترتیب بیان مطالب چه در کاستن و افزودن پاره‌ای از آنها و چه در نام راویان حدیث و موارد دیگر خود دلیل آنست که این حدیث مدتها از این پیش بطرق مختلف و بروایات متعدد و متفاوت مشهور بوده و شاید مترجم ما سند دیگری از آن در دست داشته که بترجمه آن پرداخته است و چون این سند قرن‌ها پیش از مجلسی نقل شده به سبب قدمت آن و ذکر جزئیات مطلب دارای اعتبار و ارزشی خاص است که سزاوار است اهل حدیث در کتب خود برای آن جایی فراخور بازکنند و بیشتر از این در صدد تحریر حقیقت و اطمینان باصالت اصل آن برآیند.

نظری بسبک نشر رساله و خصوصیات ادبی آن

نشر رساله بسبکی بدیع و بی تکلف آراسته است. سخته و پخته و استوار. آثار استحکام عبارات و انسجام کلمات و متانت لغات و فخامت الفاظ و وضوح معنی همه‌جا در بیان مطالب نمایان است تعقید و تکلفی در آن دیده نمیشود.
* با آنکه در اوایل قرن هفتم و مقارن غلبه سبک نشر فنی نوشته شده مطالب آن تمام ساده و روان و آسان بیان گردیده، بجز مقدمه آن که برسم زمان از صنایع لفظی و معنوی بیش و کمی رنگ پذیرفته است، در فصول دیگر اثری از خصوصیات

۱۴ - این نسخه را که بخط نسخ بسیار خوش نوشته شده در کتابخانه آقای فخرالدین نصیری امینی دیدم متعلق بفرزندش احتشام‌الدین که آن را باگشاده‌روئی و سماحت چندی برای استفاده در اختیار بنده گذاشت در این نسخه تشکیل مجلس مأمون و توقف امام را در مرو مینویسد نه نیشابور و این بحقیقت نزدیکتر است.

نشر فنی در آن مشهود نیست .

در مقدمه رساله که نزدیک به پنج صفحه نخست را شاماست گاهی تمثیل و تشبیه و تضمین و تلمیح و درج آیات و احادیث و امثال و تنسیق الصفات دیده می‌شود؛ همراه با سجعهای ملایم و قرینه و موازنه و جمله‌های مترادف . ولی استعمال این صنایع نه چنانست که رونق عبارات را ببرد و سخن را به پیچیدگی و تکلف کشاند و معنی را فدای لفظ سازد . و نه چندانست که مانند دیگر نثرهای فنی که در آن دوره نوشته شده است خواندنش خستگی و ملال افزایش دهد و درک مطالب آن دشوار باشد . نظیر ترجمه تاریخ یمنی و عقد العلی و الترسل و سندبادنامه و روضه العقول و غیره و غیره که همه آنها با آنکه از نثرهای فنی ممتاز و از کتابهای مختار ادبی زبان فارسی هستند ولی عبارات آنها غالباً از کثرت تصنع و تکلف بمرحله تعقید و تعسف می‌گراید .

مقدمه رساله ذهبیه نثریست لایق و رایق با فصاحت کامل و بلاغت تمام که با نثرهای بدیع و بلیغ اواسط قرن ششم نظیر چهارمقاله و تاریخ بیهق پهلوی می‌زند و اگر از مختصر صنایعی که در آن بکار رفته چشم‌پوشیم سزاوار است آنرا در ردیف نثرهای فصیح و بلیغ زبان فارسی در اواخر قرن پنجم قرار دهیم؛ که اسلوب عبارات و استخوان‌بندی جملات و شیوه ادای کلمات سخت بدانها مانده است .

اما نشر اصل رساله که ترجمه منشآت امام است علیه السلام؛ از جهت رعایت ایجاز و تلیق کلمات و ترکیب عبارات و بکاربردن افعال و دیگر خصوصیات لفظی و معنوی به نثرهای دوره اول شبیه‌تر است تا نشر دوره‌های دیگر و در سراسر رساله همه‌جا جمله‌ها کوتاه و عبارات رسا و کلمات فصیح و گویا و الفاظ استوار افتاده خالی از هرگونه حشو و زوائد و نویسنده را منظوری جز بیان مطالب و ادای مقصود نبوده و شاید در همه این فصول کلمه‌ای نتوان یافت که از حذف آن خالی بمعنی راه نیابد . مگر آنکه برخی از خصوصیات و امتیازات لفظی نثرهای دوره اول در آن دیده نمیشود (چون لفظ ایدر و ایدون و اندر و چنان و چنان‌چون و کجا به معنی که و اگر بمعنی یا و غیره).

مورد دیگر از اختلاف آن با نثرهای دوره اول آنست که واژه‌های تازی در آن

بیشتر بکار رفته که پاره‌ای از آنها کلماتیست که باگذشت زمان و تحول زبان در فارسی راه یافته و قسمتی دیگر نامهای خاص است و واژه‌های مخصوص داروها و بیماریها و اصطلاحات علمی که شاید لفظ فارسی معادل آنها اگرهم بوده مهجور و متروک گردیده .

علاوه بر اینها تعدادی ترکیبهای تازی و پارسی و نوادر واژه‌ها در آن دیده می‌شود که در سایر آثار کمتر آمده و شماره آنها نسبت بحجم رساله درخور اهمیت است مانند :

آب خانه و حاجت‌گاه = مبال - آبناک . بستو = خمره کوچک . آژیدن . چشم برگردیدن = احولی - تباهه = ماهیچه و گوشت پخته نرم . ختم کردن = مهرنهادن و سرچیزی را بستن . گوفا = فرورفتگی پس گردن . رکو = جامه و پارچه کهنه . گزنده = شپش . نشستگاه = مقعد . کردار کردن = عمل کردن - تنک . باز نمودن = نشان دادن . واروی = بازگونه . نوره کردن = نوره کشیدن . نگیه = نگین . بازگرفتن = سنجیدن و اندازه گرفتن و معین کردن . بازگرفتن آب = نگهداشتن و جلوگیری کردن از انزال . بازن صحبت کردن = مواجهه و جماع . ناخن بریدن = ناخن چیدن . صلابت پوست = پوست کلفت . ماتقدم . مالابد . لاجرم . مادام . دوام = پیوسته . وگر و خایه و پیسی ، و وایاد آمدن . و خنب ، و بادشکستن و دامن گیر شدن . من حیث = از جهت و درخور . پالایند (پالودن) = صاف کردن . خود را رنجانیدن = عصبانی و خشمگین شدن . خود را نرنجانند = خشمگین نشود . از اختصاصات بارز رساله یکی تسمیه و خواندن فرزند است بنام پدر با افزودن لقب فرزند بدان . بعبارت دیگر ذکر نام پدر با لقب فرزند و حذف نام فرزند برای تسمیه فرزند . چنانچه علی بن موسی الرضا (ع) را بیش از هشت بار موسی الرضا ، موسی رضا ، ابوالحسن موسی رضا ، یا ابوالحسن الرضا آورده و در همه آنها لفظ و نام (علی) را که نام خاص و اصلی امام هشتم است حذف کرده .

نمونه این گونه نامگذاری را (یعنی خواندن پسر بنام پدر) نخستین بار در چهارمقاله می‌بینیم که یکی دوبار نام پدر را بفرزند اطلاق کرده و شمس‌الکفایه احمد بن حسن میمندی را «حسن میمندی» خوانده است . و در اواسط قرن هفتم در گاستان سعدی، که آنجا نیز حسن میمندی بجای احمد بن حسن میمندی آمده

است و در اواخر قرن هشتم در هدایت‌نامه ناصر بخارائی که او نیز صریح نام پدر را بجای پسر آورده و پسر را بنام پدر خوانده است و گوید :

درآمد به تمجیل از درحسن (= احمد بن حسن) بگفتا که باشاه دارم سخن^{۱۵}.
دیگر از اختصاصات سبک نشر رساله اختیار شیوه‌ای ظریف و مطلوب است در بکارگرفتن افعال و تغییر ضمیر فاعل از خطاب به غیاب و بالعکس از غیاب بخطاب که در غالب صفحه‌ها نمونه‌های آنرا توان یافت . نظیر : بدان یا امیرالمؤمنین چون خواهی خفتن باید که برپهلوی راست خسبد آنگه برپهلوی چپ بازگردد ص. ۱۰. یا : چون خواهد که دندانهای سپید گردد بستان زبدالبحر (= کف دریا) يك جزو و بهم بساید و دندانها را بدان بمالد ص. ۱۰.

دیگر بکاربردن «شین» ضمیر سوم شخص است در آخر بعض کلمات که بیشتر بجای آن لفظ «او» و «آن» استعمال میشود . مانند: بدان که خدای عزوجل بنده را برنجی مبتلی نگرداند تا داروش مهیا نگرداند .

و یا : اکنون باز نمایم امر مجامعت را و اوقاتش را (ص ۱۷) - دارو بخاصیت درعلت آویزد و بیرونش کند (= آنرا بیرون کند).

دیگر استعمال فعل شرطی و التزامی است بصورت وجه اخباری که نمونه آن در سفرنامه ناصر خسرو و عقد العلی نیز دیده شده^{۱۶} مانند: انار ملیسی بستاند و میمکد (= بمکد) ص ۱۳.

یا : چوب را بر لب دیگ نهد و آن خرقة را در دیگ اندازد و هرگاه این خرقة را بدست میزند (= بزند) تا اندك اندك داروها در دیگ میرود (= برود) و می‌جوشاند (= بجوشاند) .

۱۵ - ر.ک. ص ۱۴۹ - ۲۷۹ و ص ۱۵ متن و مقدمه و تعلیقات چهار مقاله از مرحوم دکتر معین و ص ۲۳۲ گلستان بتصحیح مرحوم عبدالعظیم قریب و ص ۴۲۶ دیوان ناصر بخارائی بتصحیح و حواشی نویسنده این مقاله .

۱۶ - ر.ک. یادنامه ناصر خسرو از انتشارات دانشگاه فردوسی مقاله‌ای از نگارنده این سطور در سبک نشر ناصر خسرو در سفرنامه و مقاله دیگری درباره افضل کرمان و تصنیفهای ارزنده او، مجموعه هشتمین کنگره ایران‌شناسان در کرمان .

دیگر: نوبتی کلمه «ابناء» را که جمع عربیست در حکم مفرد آورده و فعل آنرا مفرد ذکر کرده است مانند: ابناء روزگار دعاء من بخواند و مناقب بزرگانه او را بداند (ص ۱) و حال آنکه بسیاق قواعد زبان پارسی معمولاً فعل آنرا باید جمع آورد چنانچه سعدی گفته است:

ابنای روزگار غلامان بزر خرنند سعدی ترا بطوع و ارادت غلام شد
نوبتی نیز معدود عدد و صفت آنرا بمطابقت از موصوف جمع آورده مانند
گرمایه را چهارخانه است بر چهار طبایع (ص ۱۶).

در عبارتی دیگر دو کلمه «الا» و مگر را بایکدیگر ذکر کرده چنین آورده است.
در نقصان هلال حجامت مکن الا مگر محتاج باشی (ص ۱۱) و از این نمونه ترکیب
در سایر آثار فارسی تاکنون ندیده‌ام شاید که بتوان آنرا سهوالقلمی از نویسنده و
مترجم دانست و عبارت را در اصل چنین انگاشت «الا که محتاج باشی» یا «مگر که
محتاج باشی».

آنگاه را مکرر بجای «آنگاه» با حذف الف بکار برده. مصدرهای تمام فراوان
دارد اگرچه مصدر مرخم نیز بسیار استعمال کرده است.

کلمات «دارچین» و «کز» را بصورت معرب آن «دارصین» و «قز» بکار برده
«صافی» را چهاربار درست و مطابق تلفظ عربی آن و بجای کلمه‌ای که امروز در
فارسی «صاف» گفته میشود (و ادبا و سخنوران نیز بصورت اخیر مکرر استعمال
کرده‌اند) آورده.

راء زاید را در یکی دو مورد استعمال کرده: آنکس که چنین گوید از علم و
ادب بهره‌ندارد و چون بهیمه‌ای باشد بالك بتر زیرا که بهیمه گیاهی را که او را زیان
دارد نمیخورد. (اگرچه این تکرار علامت مفعول صریح را نمیتوان در ردیف راء زاید
شمرد ولی معمولاً در فارسی «رای» نخستین را حذف می‌کنند).

رسم الخط نسخه - شیوه املائی رساله در این نسخه مانند نسخه‌هائی است
که از قدیم بازمانده است. همه جا پ و چ و گ را بصورت ب و ج و ک عربی نوشته
است ولی حرف «ژ» در یک مورد بکار رفته که مانند امروز سه نقطه بر بالای آن
گذاشته شده است. همچنین در معرض دال ذال را نشانده است یعنی کلماتی را
که ماقبل آنها ساکن بوده یا حروف «و، ا، ی» بر آنها مقدم نشده ذال نوشته و

همه جا نقطه آنرا نیز گذاشته است که و چه را بصورت «کی» و «چی» و آنکه و آنچه را «آنچ» و «آنک» ضبط کرده که بهمان صورت ضبط شد کلمه «مؤثر» را يك بار آورده و بصورت «مأثر» نوشته است. بای حرف اضافه را غالباً برسر کلمه چسبانیده است حتی در نامهای خاص مانند «بنیشابور».

در کلمات مختوم بالف هنگام اضافه بجای «ی» کسره ای افزوده مانند: حکماء - براء (= برای). غذاها (= غذاهای). «می» علامت استمرار را جدا از افعال نوشته و بافعال نجسبانیده است. نخود را بصورت نخد خراسان را خوراسان نوشته . در تصحیح این رساله بین دال و ذال فرقی نهاد نقطه پ و چ و سرکچ گاف را گذاشت در بقیه موارد بهمان صورت که بوده باقی گذاشت و اگر تغییری داده شد بدان اشاره کرد .

پایان

بسم الله الرحمن .

متن ترجمه رساله

چون امداد مواهب و اعداد عواطف سروری برزیردستی متوالی گردد و از آثار شفقت و انوار نعمت مخدومی روزگار خدمتکاری متحلی شود شکر انعام و ذکر اکرام او واجب بود «اما بنعمة ربك فحدث» اگرچه با رسول علیه السلام خاص است اما با جمله خلائق عام است و امین خویش راهم بدین قضیت اشارت فرمود «من كانت عليه نعمة فليشكرها» چون احسان و انعام صدر صدور الروم و العراق سرور باستحقاق امیر اجل کبیر عالم عادل مؤید مظفر کامل متقی متورع زاهد متعبد ، شرف الدولة و الدین قوام الاسلام و المسامین مخلص الملوك و السلاطین ملك الملوك الاسخيا سيد العباد و الاتقيا مربی الفضلا قدوة الاکابر و العلما مجد الدولة تاج الملة قوام الملك عز المعالی و الفضایل ابو الحسن علی بن الحاج اسماعیل الاصفهانی حرس الله معالیه و فرس معادیه برخادم و داعی دیرینه از حد احصا تجاوز نمود و هر روز تازه موهبتی و هر دم بی اندازه عاطفتی پی نمود و بر قضیه «لئن شکرتم لازیدنکم» علی التوالی شفقتها بزرگانه که عادت طبیعت و جوهر جبلت اوست در حق این ضعیف مبذول می داشت خواستم کی براء ذکر شکر آن نعمت سببی سازم تا بعد از نعمت بر روی روزگار باقی ماند و ابناء روزگار در هر زمان دعاء من بخواند و مناقب ذات شریف و مآثر بزرگانه او را بداند تحفه سازم و مجلس مأنوس او را بخدمتی تازه اخلاص خدمتکاری فاتحه پردازم چون بدیده عقل ملاحظت می افتاد حضرت بزرگ او را حرسها الله از آن جلیل تر دیدم که بتصنیف و تألیف من که در این عداد نیایم و پیش اهل هنر این مایه ندارم زحمتی دهم «کجالب العودالی الهنود و التمرة الى البصرة» باشم و خود را در این سالک کشیده کی آفتاب را بچراغ رونق دهم و گل را در باغ بگللاب طراوت بخشم . چون عجز دامن گیر آمد و اجلال و علو منصب بزرگوارش مانع و مدهش گشت بعد از تفحص و تدبر و استخارت اختیار بر آن افتاد که کمینه از عام طب که بحفظ صحت تعلق دارد در قلم آرم که صحت ذات مبارکش مطلوب عظیم است و دست گهربارش مفتاح ارزاق و ضیع و شریف گشته و عقل کامل او آئینه فیض قدسی و نگینه خاتم ممالک سعادت

انسی گشته است و محبوب جهانیان شده و مطلوب عالمیان آمده ، هم سروری و مهتری دنیا و بزرگی آخرت او را ثابت چنانکه گفته اند «سیدالدنیا الاسخیا و سیدالآخرة الاثقیاء» . تا رساله ای یافتیم مبارك در حفظ صحت که از معدن گوهر نبوت و دریاء جواهر امامت آمده از سخنان موسی رضا علیه السلام کی مشهد مبارکش بطوس است و این رساله را برای امیرالمؤمنین مأمون ساخته بود و رسالة الذهبیه نام کرده و آنچ او را از قوه الهام قدسی و نور صفاء نفس کامل و عام شامل درین باب روی نموده و یقین گشته نبشته بود و بمأمون فرستاده و مأمون این رسالت بزر بداد نبشتن از برای اجلال مصنف ، و نیک عزیز داشتی و از اعتقاد و صفاء و داد خاندان پیوسته بدین سخنان کردار کردی لاجرم در ایام عمر صحت و سلامت ملازم ذات او بود و عقل و قوتها بکمال . و این رساله از خزینه خلافت بهدایا بملوک رسید تا این حال که نسختی باقبال صدر صدور الروم ادام الله دولته بدست آمد بتازی از لفت تازی بزبان پارسی برسم خدمت ترجمه کردم و آن را خدمتی شایسته دانستم تا مگر بوسیلت این خدمت بعضی از حقوق گذارده باشم و خلوص هواخواهی و صفاء خدمتکاری باز نموده . و اگر چه کتابی دیگر درین باب که معروفست بتقویم الصحه از آن ابن بطلان هم برآن ترتیب براء خدمت مجلس بزرگوارش ترجمه کردم و در آن تنوق بقدر طاقت خویش واجب دیده . و آن کتاب کتابی مشهور و مطلوبست اما این رساله را برآن ترجیح است بچند وجه یکی آنکه شرف و بزرگواری منشی رساله امام موسی الرضا رضی الله عنه و دوم آنکه صدق مقال و برکت خاندان ثابت و مقرر است . امید چنانست که بفضل باری تعالی و برکت خاندان رسول علیه السلام این ترجمه مبارك گردد برمخدوم ومنعم حرس الله ایامه و روز قیامت ایمه هدی بدین وسیلت شفیع باشند و درد دنیا صیت و نام مبارکش با این رساله مبارك تا آخر عمر عالم بماند .

و من حیث ثنا و دعا و آفرین باشد انشاالله تعالی . و این ضعیف را که ناقل این رساله است از حضرت روح پاک نور دیده مهتر عالم و پسندیده هر دو عالم مالک ملوک اولاد رسول صله آل بتول گوهر دریاء علی مرتضی موسی الرضا رضی الله عنهما نگرش

شفاعت و گشایشی از بند غفلت و آسایشی در جوار رحمت میسر گردد و حق جل ذکره این گمان و این امید برومند گرداند و برصاحب این ترجمه که صدر و صاحب است ادام الله دولته همایون و خجسته گرداند انه اکرم مأمول و اشرف مسؤول و الحمد لله رب العالمین .

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاح رساله ذهبی

الحمد لله وحده و الصلوة علی محمد بعده . روایت کرد ابو عبدالله بن محمد بن وهنان البصری از محمد بن حسن بن جمهور که حسن بن جمهور پیوسته ملازم خدمت ابی الحسن موسی الرضا بودی و باحوال او عالم بود و سخنان او مؤثر^۱ در آن زمان که از مدینه رسولش علیه السلام پیش مأمون بردند و تا آنکه که بخوراسان رفت و بطوس شهید گشت قدس الله روحه ملازم خدمتش می بود گفت چون مأمون به نیشابور^۲ بود روزی نشسته بود باموسی رضا رضی الله عنه و جماعتی از طبیبان فاخر و حکماء فاضل حاضر بودند چنانک یوحنا بن ماسویه و جبریل بن بختیشوع و صالح بن بهلمه الهندی^۳ و جماعتی دیگر از اهل بحث و ارباب نظر و بحثی از علم طب می رفت و از آنج صلاح تن آدمی در آن باشد و صحت را بدان قوامی باشد تا هرکسی از تجارب خویش و اقوال اوایل می گفتند و سخن باطناب و اسهاب انجامید و در عجایب تقریر علم تشریح بدن آدمی خوض می کردند و از عجایب ترکیب طبایع و اختلاف مزاج هریک و اختلاف غذاها متضاد و منفعت و مضرت با بدن آدمی می نمودند و هرکی سخن خود را رونقی می داد و در بحث مسابقتی می جست و ابوالحسن الرضا رضی الله عنه خاموش بود و هیچ نمی گفت تا در اثناء کلام مأمون روی بدو کرد و گفت یا ابا الحسن چه می گوئی درین باب که ما امروز

۱- در نسخه مائر

۲ - در نسخه : نیشابور

۳ - این نام در بحار الانوار (ج ۱ ص ۵۵۴) صالح بن سلیمه و صالح بن سلیمه و درعین الإبناء فی طبقات الاطبا (ج ۲ ص ۳۴) صالح بن بهله و در طب الامام رضا نیز صالح بن بهله و در کتب دیگر صالح بن سلیمه و سلمه و بصورتهای گوناگون ضبط شده . در لغت نامه دهخدا نیز ص ۸۷ او را صالح بن بهله هندی مینویسد . یکی از طبیبان هندی بوده در روزگار رشید .

در بحث آنیم و مارا لابد است از دانستن این قدر که منفعت و مضرت غذا بدانیم و تدبیر این بدن که در معرض چندین رنجهاست بشناسیم و طبیبان و علما هر کسی چیزی بدین باب نمودند آنچ شما را روی نموده باشد و معلوم گشته بیاید گفت موسی الرضا علیه السلام جواب داد یا امیرالمؤمنین من ترا اعلام دهم در آنچه التماس کردی از مجربات من که روزگار دراز و تجربتهاء بسیار صحت آن معلوم کرده ام و آنچه از آباء و سلف خویش رضی الله عنهم بوصایا یافته ام چنانک لایق بود و از آنچ ملابد باشد نشاید ترك آن کردن برای امیرالمؤمنین جمع کنم تا امیرالمؤمنین بدان کارکند و آنچ می طلبد بامر الله تعالی بداند . مأمون بدان شادمانه گشت و بجانب بلخ عزم کرد و نامه بموسی الرضا نبشت که باید که از آنچ گفت و وعده داد و از تجارب مبارک خویش و از آنچ بدورسیده است از منافع طعام و شراب و خوردن ادویه و استعمال مسواک و حجامت و حمام و نوره و از آنچ مسافر و مقیم بدان محتاج باشد بنویسد و بقاصدی دهد تا بزودی برساند که اعتماد ما بدان خواهد بود و السلام . موسی الرضا نامه نبشت بمأمون و آنچ خواسته بود در مضمون نامه درج کرد نسخه نامه اینست . والله اعلم .

بسم الرحمن الرحیم .

اما بعد رسید نامه امیرالمؤمنین و بر مضمون آن وقوف افتاد در باب آنک اعلام کنم از آنچ تجربه کرده ام و شنیده از منافع و مضار اطعمه و اشربه و فصد و حجامت و نوره و تدبیر شهوت و آنچ بصحت تن تعلق دارد . بدانک خدای عزوجل بنده را برنجی مبتلا نگرداند تا داروش مهیا نگرداند تا بدان علاج کند و هر نوعی را از دردها نوعی از داروست و هر يك خاص تدبیر است و اسباب و علامت است . زیرا که این ابدان بنی آدم را بر مثال شهری اساس نهاد و دل بر مثال پادشاه شهرست و رگها و پیهها عمال ملک اند و خانه ملک جسد است و چشم و گوش و زبان و دست و پای بر مثال رعیت اند و معده خزینه است و سینه بر مثال پرده دار و هردو چشم دلیل کنند بر چیزها و هردو گوش خبرها بملك آرند و زبان بآن ترجمه کند بآلات بسیار ، چنانکه باد نفس و بخار معده و یاری تنفس و پردهاء حلقوم و قوت

دندان و حرکت لب و زبان و تقاطع هوا تا آنکه سخن پیدا گردد، و سخن نیکو نگردد الا^۳ بترجیع بینی زیرا بینی سخن را آرایش دهد چنانکه زمار درنای دمد و همچنین دو سوراخ بینی هرچه بوی خوش باشد بدان طریق پیش ملک برند و چون بوی بد باشد پادشاه بدست بفرماید تاراه بینی از آن نگاه دارد و این ملک را هم عذاب باشد و هم ثواب و عذاب او بتر از عذاب ملوک قاهر در دنیا باشد و جزا و نیکوتر از جزا و ثواب ملوک دنیا است. اما عذابش غم و اندوه است و صوابش شادیست که بدورسد و اصل غم و اندوه در سپرز است که خانه سود است و اصل شادی درگرده کی خانه شهوت است و از گرده دورگ و آرووی پیوسته است تا بدان فرح در روی پدید آید و جمله استخوانها اساس بنای این جسد است و بعضی چون ستون است و بعضی چون دیوارها و سقف است و جمله رگها راهها و عاملان اندکی برهم دیگر می آیند و عمارت خانه را بدان راست می دارند و مصداق این سخن آنست که چون دارو خورده شود رگها آن دارو را بردارند و تاپیش علت برند تا دارو بخاصیت در علت آویزد و بیرونش کشد تا دیگر باره رگها آنرا بردارند و بیرون آرند. و بدان یا امیرالمؤمنین که بدن بر مثال زمینی است خوش که محتاج عمارت باشد اگر آتش بسیار دهند غرق گردد و اگر اندک دهند بسوزد و چون اعتدال دهند معمور گردد و زراعتش برومند شود و چون از آن غافل گردد بفساد آید پس جسد آدمی بر این مثبت است چون تعهد کند زرع عافیت برومند گردد و تازه و بانما باشد و اگر تعهد نکنند چنانکه تشنه آب ماند زرد گردد و خار بیماریها سر برآرد.

و بدان یا امیرالمؤمنین که هر غذائی که آن موافق معده تو باشد و معده برهضم آن قوت دارد و بدن را از آن قوت افزاید و زود گوارش کند غذاء خود از آن مقدر گردان و هریکی از چهار طبایع آن خواهد که مشاکل او باشد پس جسد خود را از آن غذا ده که مشاکل او بود از طعامها و هرچ زیادت باشد غذا ندهد و چون بمقدار معلوم که نه زیادت بود و نه نقصان غذاء بسیار دهد و نافع باشد و چون بطعام نشینی چنان باید [خورد] که چون دست از او بازداري هنوز اشتها طعام باقی باشد کی آن صحت بدن آرد و در عمل نشاط افزاید و معده را سبک تر بود و درهضم قوی تر باشد. انشاء الله تعالی و هر آن طعام که آن گرم بود غذاء زمستان ساز

و آنچ سرد بود . در [تا] بستان خورد و آنچ معتدل باشد در بهار و خریف بکار می‌دارد براندازه قوت و شهوت خویش ، و ابتداء خوردن بسبکتر طعامی کن که تنت از آن غذاگیرد و آن بقدر عادت خویش باید و بحسب زمان و آنچ غلیظتر بود بآخر باید خوردن بقدر اندازه و نشاط و قوه معده ، و چنان باید که هنگام غذا خوردن هرروز هشت ساعت از روز گذشته باشد یا سه گرت در دوشبانروز اول روز بامداد طعام بخورد و شبانگاه نخورد و روز دوم بعد از نیمروز طعام بخورد و شبانگاه هیچ نخورد و لیکن باید کی طعام باندازه باشد نه زیادت باشد و نه کم و دست از طعام بازدارد و اشتها هنوز باقی باشد .

و اما شراب که بعد از طعام بکار داری ازین شراب باید که من صفت می‌کنم و شرب این شراب حلاست و منفعتش بسیار چنانک معلوم شود^۴.

تدبیر شراب نافع - بستاند مویز منقی نیکوده رطل و بیارد آب صافی یا آب باران یا آبی که از چشمه روشن آید که منبعش از جانب مشرق باشد و آبی پاک و براق و سبک بود و خوش طعام ، و سبکی آب چنان دانند که زود گرم گردد و زود خشک شود و مویز را در این آب تقوع کند چنانک مقدار چهار انگشت بر بالای مویز زیادت باشد و بگذارند سه روز در زمستان و در تابستان یک شبانروز بعد از آن در دیگی پاکیزه کنند و بپزند تا مویز متنفخ گردد و پخته شود آنگه آنرا بپالایند و صافی گردانند و چون سرد شود باز در دیگ کنند و مقدارش بخوبی بدانند تا بدانند کی چند جوشیده باشد و جوشی نرم باید تا آنگه که دو بخش برود و یک بخش بماند . آنگه بستان انگبین صافی یک رطل و در آن بیامیزد و مقدار آن و مقدار آب باز بگیرد و مقدار آب دانسته باشد کی در دیگ تا کجا بوده باشد چندان بجوشاند که مقدار عسل برود و باحد اول آید آنگه بستان پاره‌ای جامه پاکیزه تَنک و مقدار یک درم زنجیل و نیم درم قرنفل و نیم درم دارصین و یک درم زعفران و نیم درم سنبل و عود هندی نیم درم و نیم درم مصطکی بعد از آنک هر یک را جداگانه کوفته

۴ - در اصل رساله که بانشای امام است . از این پس بذکر فصول سال و شرح ماههای رومی

می‌پردازد که در این ترجمه نیست و این ذکر ماههای رومی در بحار و نسخه خطی کتابخانه نصیری امینی

(ر.ک پاورقی شماره ۱ مقدمه) و طب الامام رضا و نسخ دیگر که بنظر رسید آمده است ، و شاید که الحاقی باشد.

و بیخته باشد [و آن را در]° رکوپاره‌ای بریسمانی محکم بندد و يك سرریسمان دراز بگذارد و در میان چوبی بندد و چون را بر لب دیگ نهد و آن خرقه را در دیگ اندازد و هرگاه این خرقه را بدست می‌زند تا اندك اندك داروها در دیگ می‌رود و می‌جوشاند تا با حال خود آید و زیادی عسل ازو برود و آتش باید که نرم باشد و هیزم چنان باید که ازو دودی بد نیاید. آنگه فرو گیرد و صافی کند و در بستو می‌کند و سرش را ختم کند و سه‌ماه باز نگشاید چون مدت بسر آید باز گشاید چون طعام خورده باشد ازین شراب مقدار يك وقیه با دو وقیه آب بیامیزد و سه قدح بخورد بعد از طعام ایمن گردد در آن شب و آن روز از بیماری‌های سرد و بادها بد و نقرس و قولنج و بلغم و بیماری‌های بسیار. باذن الله تعالی.

بعد از آن اگر آب خواهد نیم‌چندان که عادت او باشد بخورد تن را بصحت دارد و قوت شهوة مجامعت زیادت گرداند و رجولیت و شجاعت آرد و حفظ را نیک گرداند و رنگ روی نیکو کند.

و بدانك صلاح جسد و قوام او بطعام و شراب است و فسادش بفساد د و شراب است و بدانك قوتهاء نفس تابع مزاج بدن‌اند و مزاج بدن تابع تصرف هوا و طعام و شراب و خفت و خیز است. چون این اسباب از حال خود بگردد بدن نیز از حال خود بگردد و چون هوا و دیگر اسباب باعتدال باشد بدن باعتدال باشد زیرا که آفریدگار سبحانه و تعالی اجسام را بر چهار طبع بنانهاد، بر صفرا و خون و سودا و بلغم، دو از ایشان گرم است و دو از ایشان سرد است و بحکمت در میان ایشان خلاف کرد تا یکی را گرم خشك گردانید و دیگر را گرم و نرم و دو دیگر را سرد خشك و سرد و نرم و این چهار خلط را بر اعضا پخش کرد صفرا را بر سر و سینه و شش پخش کرد و سودا را باستخوانها پخش کرد و سپرز را خزینة آن ساخت و زهره را خزینة صفرا کرد و بلغم را در مفاصل نهاد تا از حرکت استخوانها نسوزد^۶ و خون چون بنده‌ایست اگر باعتدال باشد خدمت کند و اگر

۵ - متن بیخته باشد در آن رکوپاره... متن عربی چنین است: ... بعد ان یسحق کل واحدۃ علی حده

و ینخل و ینجعل فی خرقۃ و تشد بخیط شدآ جیداً.

۶ - از اینجا تا «خون زاید و مراعات کند» در متن عربی نیست.

از اعتدال بگردد صاحب خود را بکشد . پس بدانك ماده این چهارچیز از خورش است و از هریکی خونی موافق آن چیز در بدن پدید آید اگر نيك بود نيك آید و اگر بد بود بد آید و خون چون متعفن گردد از سببی یا از خود هلاک کند پس باید کی در خوردن غذا که از خون زاید مراعات کند . و بدان یا امیرالمؤمنین که چون خواهی خفتن باید که بر پهلوی راست خسب آنگه بر پهلوی چپ باز گردد و چون خواهد که برخیزد از پهلوی راست برخیزد . و عادت کن پیش از خفتن در شب نشستن مقدار دو ساعت ، آنگه در حاجتگاه رو و بیش از حاجت توقف مکن زیرا که بسیار نشستن در حاجتگاه رنجهای پنهانی دارد.^۷

در حفظ دندان – و بدانك چیزهای قابض که آن آب ناك باشد دندان را پاك گردانند و بن دندانها را قوی کند و خورده دندان را سود دارد مادام که باعتدال بود. اما اگر چنانك بسیار بکار دارد دندانها را باریک کند و از جای خود بحرکت آرد خهء آنرا ضعیف کند . اما چون خواهی که پیوسته دندانهای تو سلامت باشد این دارو بکار دار.

صفت دارو دندان – بستاند سروگاو کوهی سوخته و تخم چوب گز و سفد و گل و سنبل طیب از هریکی جزوی متساوی و نمك اندرانی ربع جزوی ، جمله را بکوبند و بدان دندانها را بمالند دندانها را از آفات نگه دارد.^۸

فصل – چون خواهد که دندانها سپید گردد بستان زبد البحر يك جزو و نمك اندرانی يك جزو بهم بسایند و دندان را بدان بمالد .

در سالهای عمر – و بدانك احوال سالهای عمر آدمی که خدای تعالی بر آن بنا نهاده است چهار حالت است اول پانزده سالگیست و درین حال بدن را طراوت و نضارت و نرمی و گرمی باشد.^۹ و سلطنت خون را بود . و حالت دوم

۷ – این عبارت در حاشیه نوشته شده بخط مترجم؛ چنین گویند که بسیار توقف کردن در آبخانه بواسیر پیدا کند .

۸ – در حاشیه ؛ عود سوخته دندان را سپید کند . ۹ – این عبارت نیز در حاشیه نوشته شده مزاجش گرم و تر باشد از این جهت موی بر روی برناید .

بیست سال^{۱۰} تا سی و پنج سال قوه صغرا را بود و قوت جوانی و حرارت قوی باشد تا چهل سال آنگه وقوف باشد. حالت سیم تا بشصت سال و سلطنت سودا را بود و درین حال رای و اندیشه قوی بود و درکارها نظر بهتر دارد تا درحالت چهارم رود که هفتاد سالگی بود و آخر عمر باشد و سلطنت بلغم را بود و رطوبت اصلی برود و اندامش سست گردد و فراموشی غالب شود و پیش مردم می‌خسبد و در هنگام خواب بیدار بود و هرچ ما تقدم گذشته باشد و یادش آید اما هرچ حادث گشته باشد فراموش کند و طراوت او از بشره‌اش زایل گردد و ناخشن کمتر روید و چندانک می‌رود تنش در نقصان باشد زیرا که در سلطنت بلغم است و آن سرد است و جامدست و سبب فناء جسم بدین باشد و جملی [ظ. مجملی]^{۱۱} از احوال تن بگفتم کی بیش از این برنتابد.

اکنون فصلی چند دیگر بگویم در خوردن و آنچه از آن پرهیز باید کردن و آنچه در وقتها بکار باید داشتن.

فصل در حجامت - و چون حجامت خواهی کردن آنگه کند که دوازده روز از هلال گذشته باشد تا پانزده روز تابندت [را] سودمند بود و در نقصان هلال حجامت مکن الا مگر که محتاج باشی زیرا که خون نقصان پذیرد در نقصان هلال و حجامت آنگه باید کردن که از عمر بیست و دو سال گذشته باشد و هریست روز حجامت باید کرد و چندانک زیادت شود بحساب نگه دارد. و بداند که حجامت خون از رگها ستاند که در ظاهر پوست باشد لاجرم قوه ضعیف نگردد. چنانک برگزیدن ضعیف می‌گردد و حجامت گوقفا گرانی سر را سود دارد و حجامت رگها گردن سبکی سر آرد و روی و چشم را سود دارد و درد دندان را نافع بود و باشد کی فصد بجاء همه قیام نماید و حجامت زیر زنج دان فساد بن دندان را سود دارد و درد دهان را نافع بود. و حجامت میان هر دو دوش خفقان را سود دارد که با امتلا بود و حرارت و حجامت بر ساقها امتلا را کم کند و درد مثانه و گرده را سود دارد و حیض براند و باشد که

۱۰- در متن عربی از پانزده سالگی تا سی و پنج سالگی.

۱۱- متن عربی: وقد ذكرت لامير المؤمنين جميع ما يحتاج اليه في سياست المزاج و احوال جسمه

و علاجه.

بی‌هوش آرداکن نافع بود خداوند بشره را و دمل را و درد حجامت را نرمی مکیدن بنشانند در اول بعد از آن نرم نرم می‌مکند چنانکه مکیدن دوم سخت‌تر از اول بود و سیسم از دوم و آنکه [نیشترا] آژند که بمحجمه جایگاه را سرخ کرده باشد و مشراط را نرم کرده بر پوستی نرم، و جایگاه فصد را بروغن چرب گرداند و نقطه^{۱۲} روغن بر آن جایگاه چکاند تا بهم بیاید و جهد کند جائی فصد کند کی کم گوشت باشد زیرا که چون بالاء رگد گوشت کمتر باشد بیشتر رگه‌اء که بزدن درد کند جبل الذراع و قیفاست زیرا بیازو متصل است و صلابت پوست . اما باسلیق و اکحل را از فصد الممش کمتر بوده و باید که جای رگزدن بآب گرم بمالند تا خون خالص بیرون آید خاصه در زمستان و واجب است در بیرون کردن خون که از صحبت زنان بدوازده ساعت اجتناب باید نمود . و حجامت در روزی باید کردن که ابر نباشد و هوا ساکن و صاف بود و خون چندان بیرون کند که در خون تغییر پدید آید و در آن روز در حمام نرود زیرا که بیماری بد حادث کند و آب گرم بر سر و تن ریزد و بعد از حجامت در گرما نرود زیرا که تب دائم از آن باشد و چون حجامت کرده باشد رکوی قز بر آن پیچد یا جامه نرم و اگر فصل زمستان باشد بقدر يك نخد تریك بخورد و چون تابستان بود شربت سیکنجبین بخورد عنصلی ، چون چنین تدبیر سازد ایمن باشد از برص بهق و لقوه و جذام باذن الله تعالی . و انار ملیسی بستاند و می‌مکد تانفس را قوه دهد و بعد از حجامت طعام شور و نمک نخورد کی گرآرد . و اگر زمستان بود بعد از حجامت تباهه باید خورد و از آن شراب که یاد کرده آمدهم يك قدح اگر بخورد نافع بود . و چون فارغ شود روغن خیری و مشک بر سر ریزد چون [تابستان]^{۱۳} باشد بر سر خود روغن بنفشه بماءورد باید ریخت و از آن شراب قدری بخورد و باید که در آن روز حرکت بسیار نکند و

۱۲ - قطره ۴ متن «نقطه» است شاید بی‌مناسبت نباشد هر قطره چون بر روی چیزی فروافتد

بمانند نقطه است .

۱۳ - در متن : و چون زمستان باشد و این سهو کاتب و مترجم است چه زمستان را قبلا گفت

در متن عربی نیز « و اما فی الصیف » است .

خشم نگیرد و از مجامعت اجتناب نماید .

در جمع کردن و ناکردن طعام - باید که میان خایه و ماهی در خوردن جمع نکند زیرا که چون در شکم جمع شوند قولنج و بادها بواسیر حادث گردد و درد دندان پیدا شود و میان شیر و نبید جمع مکن زیرا که نقرس تولد کند و پیسی بارآرد و پیوسته پیاز خوردن کلاف در روی تولد کند و چیزهای شور و نمکسود بعد از حجامت و رگزدن گر و دمل آرد و دوام خوردن گرده گوسفند مثانه را سست کند . و در گرماوه رفتن بر سر سیری و گرسنگی قولنج آرد . و غسل کردن با آب سرد پس از ماهی خوردن فالج بارآرد و خوردن ترنج بشب چشم برگردیدن تولد کند . بازن حایض جمع آمدن جذام بارآرد در فرزند و جماع بعد از جماع کردن بی آنک آبی بریزند سنگ در مثانه اندازد . و جماع بعد از جماع بی آنک در میان غسلی بود زیرا که اصناف جنون تولد کند و بر تو باد که از غسل غافل نگردی و از بسیار خوردن تخم مرغ و مداومت کردن بر آن درد سپرز آرد و بادها در معده اندازد و گوشت خام خوردن کرم در شکم اندازد و خوردن انجیر گزنه در جامه پدید کند . و آب سرد بعد از چیزی گرم خوردن و بعد از حلوا خوردن دندان را ببرد و بسیار خوردن گوشت شکار و گوشت گاو عقل را بیوشاند و فراموشی آرد و زیرکی را باطل کند و خاطر را کند گرداند .

و چون خواهی که در گرماوه روی و سرت درد نکند اول چون در گرماوه در آئی پنج کف آب گرم بخورد بامر خدای تعالی ایمن گردد از درد سر و درد شقیقه . و هر که خواهد که از درد مقعد ایمن باشد و از باد بواسیر سلامت بود هر شب نه دانه خرما بروغن گاو [آلوده] بخورد و نشستگاه را بروغن زنبق بینداید^{۱۴} . و هر کی خواهد که در حفظش زیادت گردد هر شب سه پاره زنجیل پرورده بخورد و خردل در طعام کند پیوسته . و هر کی خواهد که در عقلش بفرزاید بامداد از خانه بیرون نیاید تا سه هلیله سیاه پرورده بشکر بخورد^{۱۵} . و هر کی خواهد که ناخنش

۱۴ - متن عربی : فلیأکل کل لیلۃ سبع تمرات بری سمین البقر . ولی ترجمه نه دانه خرما است در

حاشیه بخط مترجم نوشته شده : روغن زنبق روغن یاسمن باشد .

۱۵ - در حاشیه بخط مترجم نوشته شده است : گوشت مرغ خانگی در عقل بیفزاید خاصه دماغش .

نشکافد و نه بن‌ناخنها، روز پنجشنبه ناخن ببرد و هرکی خواهد که از درد گوش ایمن گردد در وقت خواب پاره‌ای پنبه در گوش نهد. و هرکی خواهد که در زمستان زکامش نرنجاند هر روز سه لقمه شهد بخورد و بوی نرگس و سونیز زکام را ببرد و در تابستان خیار خوردن از زکام ایمن کند. [و در آفتاب‌نشستن]^{۱۶} و هرکی از درد شقیقه و شوصه ترسد نخسبد در تابستان تا ماهی تازه نخورد و در زمستان هم سود دارد. و هرکی خواهد سبک باشد و بامداد بنشاط خیزد بشب کمتر خورد. و هرکی خواهد کی از درد جگر ننالند هندبا با سرکه بخورد و هرکی خواهد کی از درد مقعد ننالند چون سر را بروغن مالد نشستگاه را [نیز] بمالد. و هرکی خواهد کی دندانهایش نیفتد چون حلوا بخورد سرکه مضمضه کند. و هرکی [خواهد] دندانهایش بفساد نیاید بعد از خوردن حلوا پاره‌ای نان بخورد. و هرکی خواهد کی رویش زرد نگردد و از یرقان ایمن باشد در تابستان بامداد چون در خانه بگشاید در خانه نرود^{۱۷}. و هرکی خواهد کی از بادها ایمن باشد در شکم هفت روز سیر بخورد. و هرکی خواهد کی بلغم از [او] زایل گردد هر روز جوارشی حریف^{۱۸} بخورد. و هرکی خواهد کی بلغم فاسد از او برود در گرماوه بسیار رود و بازن صحبت کند^{۱۹} و در آفتاب‌نشیند و از سردیها پرهیز نماید. و هرکی خواهد کی مَرّه صغرا را فرو نشانند ماست سرد و دوغ ترش خورد و خود را نرنجاند. هرکی خواهد سوداش نسوزاند قی کند و پیوسته بر آن مداومت کند و در آنچ دوست می‌دارد نظر کند و رگ‌زدن و بنوره طلا کردن نیک بود و هرکی خواهد کی بادهاء سرد را بشکند حقنه می‌کند و روغن‌ها نرم بکار می‌دارد و تن را آب گرم بمالد نیکو بود [و اجتناب‌کنند از]^{۲۰} هر چیزی کی

۱۶ - عبارت متن چنین است: از زکام ایمن کند و در آفتاب نشستن ایمن گرداند ظاهراً «آفتاب

نشستن» باشد مطابق متن عربی آن.

۱۷ - مراد آنست که در اطاق‌های در بسته پیش تهویه در تابستان وارد نشود.

۱۸ - معجون تند و زبان‌گزنده و تیز.

۱۹ - مراد نزدیکی و مواجهه با زنانست.

۲۰ - در متن «و احتیاز کند» و این سهو است عبارت عربی چنین است و یجتنب کل بارد و یابس

و یلزم کل حار یابس.

آن سرد و خشك باشد و هرچ گرم و نرم بود بكار دارد. و هرکی خواهد که بلغم ازو زایل گردد هرروز اطرifel كوچك خورد .

منافع گرماوه — بدانك درجهان هیچ بنائی پرحكمت تر و بامنفعت تر از گرماوه نكرده اند و تركيب بناء گرماوه برتركيب جسد آدمی كرده اند، و گرماوه را چهارخانه است بر چهار طبایع خانه اول سرد و خشك است و خانه دوم سرد و تر است و خانه سیم گرم و تر است و خانه چهارم گرم و خشك است و منفعت گرماوه بسیار است [مزاج را] باعتدال آورد و عضوهاء بزرگ را قوی گرداند و فضاهارا بگذارد و در گرماوه رفتن بر سیری و گرسنگی قولنج تولد كند و اندام زیر را بآب سرد شستن عادت كند و پیش از آنك در گرماوه رود نوره كند از مجامعت پرهیز كند بده یا بدوازده ساعت و در نوره چیزی از اقا قیا و صبر و حضض در اندازد و آنكه در اندازد كه نوره مرده باشد در آبی گرم كه درو بابونه و مرزنجوش و بنفشه خشك پخته باشند و زرنیخ چندان باید کی سدس^{۲۱} نوره و بعد از آن كه بكار برده باشد دستها را بچیزی بشورد کی بوی آن برود و هرکی خواهد کی از نوره و سوزش نوره ایمن باشد نوره را بسیار نشوراند و زودتر بشورد و دستها بروغن گل بمالد و اگر العیاذ بالله بسوزاند بستاند عدس پوست كنده با سرکه و گلاب و بر آن جایگاه کی سوخته باشد طلای كند و چون خواهند کی نوره خشکی نكند بعد از نوره جایگاه را با سرکه و روغن گل نيك بمالد و در گرماوه اندك نشستن تری فزاید و بسیار نشستن خشکی فزاید و چون بیرون آید خود را بمئزری پیچد و حرکت نكند و ساعتی بیاساید و شربتی لایق مزاج بكار برد و عود بخور كند و جامه مبخری پوشد.

فصل در منفعت مجامعت : صفت كردم امیر المؤمنین را از آنچه مالا بد بود اکنون باز نمایم امر مجامعت را و اوقاتش را اول چون بزنی نزدیکی خواهی كردن در اول شب نزدیکی مكن خواه زمستان و خواه تابستان زیرا كه رگها و معده ممتلی

۲۱ — در متن «دوثلث» و ظاهراً سهوالقلمی است از مترجم در السماء و العالم عبارت اصل نامه

چنین است : «ولیکن الزرنیخ مثل سدس النوره» رلك بحار الانوار ج ۱۴ و همچنین در طب و بهداشت

مرحوم جواد فاضل و سایر ترجمه ها نیز می نویسد يك ششم بیشتر نباشد .

باشند و آن پسندیده نیست زیرا که بیم قولنج باشد و بیم فالج و نقرس و سنگ مثانه و تقطیر بول و باد فتق و ضعف بینائی و خشکی دماغ باشد .

اما بایدکی در آخر شب زیراکی صحت تن را بهتر بود و فرزند را امیدوارتر باشد و بازن جمع نشود الا آنکه کی با او بازی کند و پستانهایش بمالد تا شهوتش در چشمها پدید آید و همان اشتهی کی ترا باشد زن را نیز پدید آید و مجامعت نکند الا آنکه که زن طاهر باشد و چون آنها بهم اتفاق افتد بفرمان خدا فرزند نیکو آید آنکه خود را بشورد و چیزی از مومیا شربت بخورد شراب عسل یا بعسل تنها زیراکی آنچ از تو بیرون آمده باشد از آب باز باتو رجوع کند . و جمع شدن چنانک قمر در برج حمل باشد بهتر باشد یا در برج ماده بود و بسیار جمع نگردد^{۲۲} زیرا که زن از اندک یارگیرد و از بسیار بفساد آید و الله اعلم . و منی را در وقت نزول باز نگیرد زیرا که سنگ در مثانه اندازد^{۲۳} و برسر زن بسیار توقف نکند کی از آن رنجها تواند کند .

در مسافر و تدبیر سفر : — و مسافر باید کی از گرما احتراز کند و بر امتلا سفر نکند و همچنین بر گرسنگی و لیکن براعتدال و چون حرکت خواهد کردن غذاء سرد بخورد چنانک قریص و سرکه است و آب حصرم و آنچ بدین ماند . و بدانک سفر سخت اندام لاغر را زیان دارد و بدن فربه را نافع بود مادام کی از طعام خالی بود و اما اصلاح آب برای مسافر رفع مضرت آن آنست که چون میراب خود باشد آب با خود بردارد و باب منزل دیگر بیامیزد و همچنین آب هر منزلی را آنکه میدارد و واجب است که مسافر از خاك شهر خود با خود بردارد و در هر شهری که برود از آن خاك در گوزه آب اندازد تا بهم بیامیزد و بهترین آبی مقیم و مسافر را آن باشد که از سوی مشرق آید سپید و براق بود و بهترین آبی آنست کی در آفتاب رود تا آفتابش غلیظی بستاند و بهتر آن بود کی بر خاك خوش رود چنانک در زمستان گرم باشد و در تابستان سرد بود نافع بود آبهاء شور ثقیل بود و شکم را ببندد و آب یخ و برف بد باشد بسیار مضرت باشد . اما آب خنب که قرار گرفته باشد سبک باشد مادام کی صافی

۲۲ — در حاشیه نوشته است جماع بصر را و دماغ را و دل را ضعیف گرداند .

۲۳ — در حاشیه نوشته است جالینوس گوید .

بود و بسیار در خنب نبوده باشد . اما آبهاء بطایح و بیشها گرم و غلیظ بود از براء دیرماندنش و دوام تاختن آفتاب برو و از بسیار خوردنش صفرا تولد کند و سپرز را بزرگ گرداند . والله اعلم .

و بدانك هرکی حکم کند و عمل کند بدانچ وصف کردم در این کتاب و تدبیر خود بدین نسق دارد و خلاف نکند سلامت بماند بفرمان خدای تعالی و عافیت یابد و پیوسته صحت ملازم ذات او باشد و باید کی امیرالمؤمنین التفتات ننماید بقول آنکس که گوید که [من] چندین مدت بزیستم و هرچ توانستم کردم و هرچ بایست بخوردم و هیچ زیان نداشت . آنکس که این چنین گوید از علم و ادب بهره‌ ندارد و چون بهیمه‌ای باشد بلك بدتر زیرا که بهیمه گیاهی را که او را زیان دارد نمی‌خورد و چیزی که آن منفعت دارد بخورد و مثال انك اول چیزی بخورد و زیانش ندارد چنانست کی کسی چیزی بدزد و بگذارندش تا باری دگر همان کند تا دستش را جدا کنند و آنرا که خدا عافیت داده باشد بچیزها مضر اقدام نماید و زیانش ندارد تا بدان گستاخی دلیری می‌کند تا بیک بار درافتد کی بداروها بسیار از آن نرهد و این جمله بایرادت خداست عز و علا چنانک درد را فرو فرستاد دواهم فرستاد و بندگان را هدایت داد و راه نمود تا تن خود را بصحت دارند تا عمل آخرت بدان کنند .

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله اجمعین و حسبنا الله و نعم الوکیل»

تمام شد رساله ذهبیه و ترجمه آن بعون الله تعالی روز دوشنبه دهم ماه ذی‌القعدة سنه اربع عشر ستمائه . غفر الله ذنوب هذا الساطر و ذنوب قاریه معاً و الناظر .

شمس‌الدین احمد
دانشگاه کشمیر - هند

امیر خسرو دهلوی بعنوان شاعر غزل‌گوی پارسی‌هند

«طوطی‌هند» ، امیر خسرو دهلوی سرآمد شعرای پارسی‌سرایان هند می‌باشد، وی شاعریست که با کلك سحرانگیز خود و بواسطه استعداد و قریحه فطری و تتبع در اشعار استادان قدیم ایران ، سبکی را ایجاد کرد که دارای امتیازاتی خاص و جلوه و آب و رنگ سعدی شیرازی است ، در وصف اخیر غزل‌های وی کاملاً بروش آن افصح‌المتکلمین می‌باشد ، خسرو از لحاظ سوزسخن ، لطافت معنی ، روشنی بیان و حسن تناسب کلمات و سادگی و عذوبت کلام، در نوع خود شاعر کم‌نظیر هند است ، غزل‌های وی دارای آهنگی مخصوص است اگرچه در عین حال اشعار وی سبكِ هندی را نیز در بردارد .

با وجود آن‌که ، چنانچه گفتیم ، خسرو سبك شعر استادان قدیم ایران مانند نظامی و خاقانی و سنائی را تتبع کرده است اما مخصوصاً در غزل پیرو شیوه سعدی شیرازی بوده ، می‌گوید :

جلد سخنم دارد شیرازه شیرازی

سعدی مسلماً استاد غزل فارسی است ولی خسرو سعدی شعر فارسی‌هند است ، وی عواطف و کیفیات عشقی خود را که حامل سوز و گداز و عجز و نیاز است ، بازبانی بسیار ساده و شیرین و روان و خالی از تقید بیان میکند. مثلاً این غزل پرسوز وی را ملاحظه فرمائید :

ابر میبارد و من می‌شوم از یار جدا چون کنم دل‌بچنین روز زدلدار جدا
 ابر باران و منویار ستاده بوداع من جداگریه‌کنان، ابر جدا، یار جدا
 سبزه‌نوخیز و هواخرم و بستان‌سرسبز زاغک روی‌سیه مانده ز گلزار جدا
 نعمت دیده نخواهم که بماند پس ازین ماند چون دیده از آن نعمت دیدار جدا

حسن تو دیرنماند چو ز خسرو رفتی

گل‌بسی دیر نماند چو شد از خار جدا

این غزل که نمودار تمایلات منزه قلبی خسرو است بسی دلپذیر است و میرساند که گوینده دلی سوخته و خاطری آشفته داشته و از سر سوز سخن گفته و در عین حال در پیشگاه معشوق حسن ادب را نیز نگاه داشته است، رقت کلمات و لطافت معنی و آهنگ عبارات همان شیوه سعدی را بخاطر می‌آورد.

خسرو به پیروی از سعدی غزل‌های مسلسل بسیار دارد، غزل مسلسل تنها وسیله‌ایست که توسط آن میتوان حالات و معاملات عشق را بتفصیل بیان نمود، خسرو کیفیات خاص عشق را با چیره‌دستی و بهره خود طوری در برابر چشم ما مجسم می‌سازد که این نوع غزل‌ها یکی از پرشورترین و برجسته‌ترین قسمت غزلیات فارسی وی را تشکیل میدهد، هنر تصویر کشی بقدری استادانه است که از لحاظ اصول فنی و کایه‌مزایای ذوق و لطافت در خور توجه و تمجید است مثلاً این غزل را ملاحظه فرمائید:

کجکله‌ها، ستمگرا! تنگ قبا‌ی کیستی؟

لعب گرا و دل‌برا! عشوه نمای کیستی؟

زیر کلاه جعدتر تا کمرت کشیده سر

بسته بچابکی کمر چست قبا‌ی کیستی؟

مرکب ناز کرده زین داده بغمزه تیغ کین

ساخته آمده چنین تا ز برای کیستی؟

سینه بنده جای تو دیده بزیر پای تو

ماه‌مه در هوای تو تو بهوای کیستی؟

تا رخ خود نموده‌ای جان ز تنم ربوده‌ای

آتش من فروزده‌ای، مهر فزای کیستی؟

خسرو خسته را سخن بسته شد از تو دردهن

طوطی شکرین سخن! نغمه سرای کیستی؟

یکی از برجسته‌ترین مشخصات شعر خسرو تازگی اسلوب وی می‌باشد ، اگرچه سعدی شیرازی از لحاظ این خصوصیت مقامی شامخ دارد که مخصوص بخود اوست، ولی طبع شوریده و بیقرار خسرو احساسات گوناگون را در پیرایه‌های رنگین و لباس‌های زیبای مختلف بروز میدهد ، و الحق خسرو درین زمینه اعجاز کرده است و داد فصاحت داده ، میدانیم که شاعر وقتی يك موضوع را با بیاناتی مختلف بکار می‌اندازد نمیتواند از تصنع و تکلف برکنار بماند مثل اغلب شاعران پارسی‌گوی هند که از لحاظ اشتغال بر تکلفات ادبی، بیشتر اشعار آنان، متأسفانه، مصنوع و غیر طبیعی بنظر میرسد ، منظور این نیست که خسرو اصولاً از بکار بردن صنایع شعری احتراز ورزیده است ولی او هیچگاه آن را بر خواننده تحمیل نکرده است ، و با آنکه در جاهائی تکلفات شعری وجود دارد ، خواننده بهیچوجه متوجه آن نمی‌شود ، علت آن اینست که این سخنگوی چیره‌دست بشرح احساسات عادی و حسیات آنهائی را که ذوق و طعم عشق را چشیده‌اند ، پرداخته و مناسبات صمیمانه را حسب حال هر مردی عاشق تلقی کرده است ، بعنوان نمونه مثلاً این چندتا شعر را ملاحظه بفرمائید :

میروی و گریه می‌آید مرا ساعتی بنشین که باران بگذرد
چشم بد دور از چنان روئی که ازو چشم دور نتوان کرد
زلفت زهر دو جانب خونریز عاشقانست
چیزی نمیتوان گفت روی تو در میان است
مردمان درمن و بیهوشی من حیرانند
من در آنکس که ترا ببند و حیران نه‌شود
جانا ! اگر شبیت دهن بردهن نهم
خود را بخواب‌سازو مگو کاین دهان کیست
هر دو عالم قیمت خود گفته‌ای نرخ بالا کن که ارزانی هنوز
بتی و آفت تقوی و آخر این نمیدانی
که در شهر مسلمانان نباید اینچنین آمد

میدانیم که در اول ، غزل برای بیان افکار و عواطف خالص عشقی مخصوص بود - خواجه حافظ شیرازی با گنجاییدن موضوعاتی از قبیل تصوّف و پند و موعظه و اخلاق و طنز و شوخی ، غزل را وسعت بخشید - ما در غزلهای خسرو شاهد اینگونه تنوع موضوعات نیستیم ، غزلهای وی همواره فقط بربك موضوع شعری اساس و اختصاص دارد ، و ازین لحاظ محدود است به مفهومی که در اول با غزل سروکار داشته است ، موضوعاتی که غزلهای خسرو در بردارد ، گرد سرزلف ، و گیسو ، و خال ، و رخسار ، و ابروی و سرپای محبوب میگردد ، در غزلهای وی ناله های فراق نیز بگوش خواننده طنین می افکند و تمنّیات وصال نیز بچشم میخورد ، آرزوی دیدار چهره خورشیدوش محبوب نیز در غزلهای وی وجود دارد و شکوه های ناتوان ، از محروم دیدار نیز بصدا درآمده است ، ولی بنده باید عقیده خودم را بعرض برسانم که غزلهای خسرو از عرفان و تصوّف عاری است و عشقی که غزلهای وی از آن حاکی است عشقی است که جنبه مجازی صرّف دارد و بدین سبب محبوب خسرو محبوبی است خالص و جسمانی که از محبوب سنائی ، رومی و عطار کاملاً جداست محبوبی را که خسرو در برابرمان جلوه گر میکند محبوبی است از همان گوشت و پوستی که ما داریم ، در تغزلات وی ما همان زیبایی را می بینیم که خسرو آنها از نزدیک مشاهده و ازان تأثیری عمیق برای خود قبول نموده است ، عشق خسرو همان عشقی است که در میان دوتنفر ، آدمیان این عالم زیبا وجود دارد و بوجود می آید ، عشقی خالصاً انسانی ، بهمین علت عشق خسرو مصنوع و متکلف نیست و برای همین است که عواطف و احساسات درونی خسرو واجد بیانی بسیار ساده و روان و بدون تکلف و تصنع می باشد ، غزلهای خسرو دنیای عشق و محبت را برای ما مجسم می سازد ، دنیائی که خسرو آن را بتمام و کمال مشاهده نموده و با هر گوشه ای از آن آشناست ، درین سفر طولانی وی با شدائد و آلامی روبرو گردیده که بالاخره آتشی را در درون وی شعله ور ساخت و وی را به عشق گرایی و باظهار احساسات آتشین بطرزی خاص خود وادار کرد ، در نقاشی و صحنه سازی و مجسم نمودن احساسات لطیف و رقیق و درعین حال عمیق عشقی ، هیچ شاعر پارسی سرای هند با خسرو هم سنگ نیست ، غزلهای

خسرو نماینده سوزنده‌ترین آرزوهای عاشق بیقاراری است و بیقین می‌پیوندد که سینه وی مثل يك آتشکده شعله‌ور بود و عشق وی عشقی تشریفاتی نبود، اشعار وی چکیده تجربیاتی است که باذوق و شور و انجذاب درونی وی ارتباط داشته و این است که اشعار وی نه از برای شعر گفتن بود و نه از برای تجملات ذهنی.

محبوب خسرو دارای آن همه صفاتیست که يك محبوب نمونه‌ای حامل آن می‌باشد اما محبوب وی در عین حال ما را به هوس‌رانی و شهوت و طبع ما را مانند تغزلات متقدمین بر غبت جنسی و تمایلات شهوت آلود نمیکشاند بلکه برعکس در طبع ما نوعی تجلیل و تکریم را رشد میدهد، این است محبوب خسرو:

ای چهره زیبای تو رشك بتان آذری

هر چند وصفت میکنم درخسن از آن بالاتری
تو از پری چابکتری وز برگ گل نازک‌تری
از هر چه گویم بهتری حقاً عجائب دلبری
آفاقها گردیده‌ام مهر بتان ورزیده‌ام
بسیار خوبان دیده‌ام اما تو چیز دیگری
ای راحت و آرام‌جان! باقدچون سرور روان
زینسان مرو دامن‌کشان کارام‌جانم می‌بری
عزم تماشا کرده‌ای آهنگ صحرا کرده‌ای
جان و دل ما برده‌ای، اینست رسم دلبری!
من تو شدم تو من شدی من تن شدم تو جان شدی
تا کس نگوید بعد ازین من دیگرم تو دیگری

خسرو غریب است و گدا افتاده در شهر شما

باشد که از بهر خدا سوی غریبان بنگری

خسرو شاهد زمان پادشاهانی بوده است که اغلب آنان هوس‌ران و شهوت‌طلب بودند، پادشاهانیکه با شاهدان نو خطر ترك نرد عشق می‌باختند و در محافل نغمه و سرود روز را بشب و شب را بروز میرساندند، حتی شعرای درباری آن زمان در اشعار خود از معاشقه بایندگان ترك و در موضوع عشق و رزی با مردان آشکارا سخن می‌گفتند، قاعده می‌بایست که خسرو در بحبوحه این وضع محیط اجتماعی متأثر می‌گردید، ولی با وجود قرب وی باین گونه مجالس شاهانه و تقرب وی بچنین پادشاهان و امرای هوس‌ران خسرو توانسته است روشنائی طبع خود را از این

تاریکی جانکاه حفظ کند و تصور محبوبی کامل عیار را ارائه بدهد. با وجود آن که خسرو هندی بود عناصر هندی در غزلهای وی ناپیداست ، ازین بابت میتوان شعر وی را بعنوان شعر سنتی بحساب آورد ، ولی باید گفت که خسرو فقط برای اظهار شعر عشقی سنت شعر ایران را دنبال کرده ، و نیز اینکه وی باسانی می توانست عواطف درونی خود را بزبان فارسی شیرین بروز دهد ، دیگر این که پادشاهانیکه خسرو دوره سلطنت آنها را شاهد بوده اغلب آنان ترك نژاد بودند که محیط ایرانی و تركستانی را در دربارهای خود بوجود آورده بودند ، همین است که در اشعار خسرو مثل شاعران ایرانی ذکری از شاهدان ترك نیز مشهود است و برخلاف سنتهای هند ، در اشعار وی ، طبق سنتهای ایران ، مرد برای مرد اضطراب را نشان میدهد ، در صورتیکه در ادبیات هند قلب زن برای مرد می طبد ، پس خسرو از تأثیر و نفوذ محیط دربار زمان خود برکنار نبوده است و ازین لحاظ شعر وی حامل رنگ و جلوه منفرد میباشد .

در میان عناصر درونی و خارجی شعر خسرو، جنبه درونی برجسته خارجی آن می چربد و علت آن چنانچه گفتیم احساسات و کیفیات عشقی است که شاعر با آنان سروسری داشته و سراپای وجود او را دربر گرفته بوده است، شکی نیست که خسرو می توانست بیاناتی را در مورد بیداد آفرینش و ظواهر غم انگیز جهان هستی ، که بشر را محزون و گرفته خاطر میکند ، در اشعار خود فراهم سازد، زیرا وی در برابر چشم خود سقوط چندین سلطنت ها را مشاهده کرده ، و شاهد کشته شدن چندین پادشاهان معاصر بوده ، و بسیاری از شاهزادگان را گرفتار حرمان و رسوائی و ذلت و خواری میدیده است ، ولی همه این احساسات مربوط به حوادث روزگار ، در شعله های آتشین و در سوز و گداز درونی وی آب میگردد است ، البته این محیط خارجی ، ضبط ، و مناعت نفس ، و تسلیم ، و رضا ، و قدرت و توانائی برای مقاومت بادگرگونی و تغییرات روزگار را در طبع وی بوجود آورده است ، همین است که در اشعار وی تا حدی غم روزگار باغم عشق هم آهنگ میباشد ، میگوید :

چو کارهای جهان است جمله بی بنیاد
حکیم در وی نهاد کارها بنیاد

مبین که ملک فروبست شمع دولت را
 بسی چراغ سایمان که کشته گشت زباد
 چنان بزی که نمیری اگر توانی زیست
 چو هر که هست بعالم برای مُردن زاد

ولی خسرو اساساً عاشقی دلباخته بود که عشق و محبت و زیبائی و جمال را،
 هر جا که میدید، دلش را به شور و هیجان می‌آورد و همین ذوق سرشار و عشق
 بجمال بود که خسرو را باکائانات و ظواهر تجلیات دنیوی نیز مربوط ساخته است،
 ابیات زیر را در وصف جمال طبیعت در فصل نوروز ملاحظه فرمائید:

خیمه نوروز بر صحرا زدند چارطاق لعل برخارا زدند
 لاله را بنگر که گوئی عرشیان کرسی از یاقوت بر مینا زدند
 کار داران بهار از زر گل زال زر بر روضه خضرا زدند
 از حرم طارم نشینان چمن خرگه گلریز بر صحرا زدند
 گوشهای باغ ز آب چشم تر خنده‌ها برچشمهای ما زدند

خسرو عشق را برای عشق می‌ستوده است و از یار بجز یار تمنائی نداشته،
 روح وی تشنه عشق و محبت است و در مسائل مربوط به عشق و حال و شور و
 جذبه بیش از هر شاعر پارسی‌سرای هند دروادی عشق مجازی گام زده است،
 عشقی که آن را مطابق حوصله و ذوق و سلیقه خویش تعبیر میکند غایت نهائی
 خسرو است مثلاً می‌گوید:

دلم در عاشقی آواره شد آواره‌تر بادا
 تنم از بیدلی بیچاره شد بیچاره‌تر بادا
 رخت تازه است و بهر مردن خود تازه‌تر خواهم
 دلت خاره است بهر کشتن من خاره‌تر بادا
 گر ای زاهد! دعای خیر میگوئی مرا این گو
 که آن آواره کوی بتان آواره‌تر بادا
 همه گویند کز خونخواریش خلقی بجان آمد
 من این گویم که بهر جان من خونخواره‌تر بادا
 دل من پاره گشت از غم نه زانگونه که به‌گردد
 و گر جانان بدین شاد است یارب! پاره‌تر بادا

چو با تردامنی خو کرد خسرو باد و چشم تر
 بآب چشم پاکان دامنش همواره‌تر بادا

همین عشق است که غزل‌های وی را مزیت ویژه‌ای بخشیده است، این عشق تجربه واقعی خسرو است و صدای روح وی، اشعار وی بیان درد و کرب وی است که دچار آن گردیده، دردی که درد واقعی و کربی که کرب حقیقی بوده است، همین است که اشعار خسرو تا اعماق قلب خواننده رسوخ میکند و دردل می‌نشیند.

بیانات وی ساده است و شیرین، روان است و طبیعی، زبانش از تصنع و تکلف خالی است، احوال عشق را همان طوری که حس نموده است بیان می‌کند، و این خصائصی است که نصیب هیچکدام از شاعران پارسی‌سرایان هند نگردیده، و همین است که در طول هفتصد سال خالک‌هند چنین فرزندی برومند دیگری را نزائیده است.

ابوالقاسم حبیب‌اللهی (نویسند)

مشهد

مرادی ، از معاصران رودکی

محمد عوفی در باب الالباب چاپ لیدن ج ۲ ص ۸ دوییت به رودکی نسبت داده است که در مرثیه مرادی گفته است و آن دوییت این است:

مرد مرادی و همانا نمرد مرگ چنان‌خواجه نه‌کاری است خرد
جان گرامی به پدر باز داد کالبد تیره به مادر سپرد

شادروان استاد فروزانفر در انتساب این دوییت به رودکی تردید کرده است (سخن و سخنوران چاپ دوم ص ۲۰) و دلیلی که آورده است چنین است :
عبدالملك ثعالبی در یتیم‌الدهر (چاپ دمشق ج ۴) این دوییت را به مرادی نسبت

داده است که در مدح بکر بن مالک و تهنیت او به سپهسالاری گفته است :

قَلَدُ الْجِيشِ سَيِّدٌ و هو جيشٌ عالى حده
يَدُ بَكْرٍ و سيفه و يد الله واحد

یعنی : سپاه سالاری لشکر را بزرگی به عهده گرفت که خودش به تنهایی سپاهی است جداگانه دست بکر بن مالک و شمشیر او بادست خدا یکی است.
این بکر بن مالک که کنیت او ابوسعید است به تصریح گردیزی در زین‌الخبار و ابن اثیر در ذیل حوادث ۳۴۳ در آغاز پادشاهی عبدالملك بن نوح به فرمان او به امارت خراسان و سپهسالاری منصوب شد سال ۳۴۳ .

بنابراین مرادی تا سال ۳۴۳ زنده بوده است و ممکن نیست رودکی که به سال ۳۲۹ وفات یافته است او را مرثیه گفته باشد . مگر اینکه بگوئیم ثعالبی در انتساب این قطعه به مرادی دچار اشتباه شده است ، آن‌هم بعید به نظر می‌رسد ، زیرا ثعالبی با شاعران دوران سامانی بسیار قریب‌العهد بلکه معاصر بوده است .

استاد بزرگوار مدرس رضوی در مقدمه‌ای که بر دیوان سنائی نوشته است این ابیات را که به رودکی منسوب است در مرثیه سنائی دانسته لیکن نامی از گوینده آن نبرده است . (در کلیات شمس تبریزی نیز ابیاتی با همین وزن و قافیه آمده است که بیت اول آن بابت اول قطعه رودکی مطابق است لکن به جای مرادی سنائی آمده است ، و بعضی از آن ابیات چنین است:

گفت کسی خواجه سنائی بمرد	مرگ چنان خواجه نه کاریست خرد
قالب خاکی به زمین بازداد	روح طبعی به فلک وا سپرد
ماه وجودش بدر آمد ز ابر	آب حیاتش بدر آمد ز درد
پرتو خورشید جدا شد زن	هر چه ز خورشید جدا شد فسرده
صافی انگور به میخانه رفت	چونکه اجل خوشه تن را فشرد
شد همگی جان مثل آفتاب	جان شده را مرده نباید شمرد

منتخب کلیات چاپ هدایت

معلوم نیست این ابیات از مولوی است یا اشتباهاً در دیوان او راه یافته است و اگر فرض کنیم که از مولوی میباشد ممکن نیست آن را در مرثیه حکیم سنائی که بنابه‌اصح اقوال به سال ۵۳۵ وفات یافته است گفته باشد ، زیرا مولوی در آن تاریخ هنوز متولد نشده بوده است . و شاید مقصود از این ابیات بیان این مطلب باشد که بزرگانی امثال سنائی که جانیشان زنده به عشق است هرگز نمی‌میرند و زنده جاوید هستند ، و مفارقت روح از جسد نیستی و فنا نیست بلکه انتقال از عالمی به عالم دیگر است چنانکه این موضوع را مولوی مکرر با بیانات مختلفی بیان کرده است . بهر جهت مقصود من از این مقاله معرفی مختصری است از مرادی که متأسفانه در هیچیک از کتب و تذکره‌های فارسی نامی از او برده نشده است و شعر فارسی هم از او نقل نشده است ، در صورتیکه او هم مانند اغلب شاعران دوره سامانی ذواللسانین بوده است یعنی به عربی و فارسی هر دو شعر میگفته است . اینک مختصری از آنچه ابومنصور عبدالملک ثعالی نیشابوری در کتاب مشهور خود یتیم‌الدهر راجع به این شاعر نوشته است نقل میکنیم (رجوع شود به قسمت چهارم یتیم‌الدهر چاپ دمشق ص ۷۴) .

ثعالبی در قسمت چهارم کتاب خود که آن به شاعران خراسان و ماوراءالنهر اختصاص داده است راجع به مرادی چنین مینویسد :

ابوالحسین محمد بن محمد المرادی ، وی شاعر بخارا است که شعر بسیاری گفته است و دارای دیوان شعر میباشد . از جمله اخبار او این است که روزی نصر بن احمد سامانی به قصد چوگان بازی سوار شد و هنگام حرکت او بارانی بارید و زمین را شست و گرد و غبار راه را فرونشاند در مراجعت مرادی شاعر بر سر راه او ایستاد و این ابیات را انشاء کرد .

یَخدمِهِ الْفَيْثُ و السَّحَابُ	اشهد انَّ الامیرَ نصرًا
یوذیه فی الموکب التراب	رشَّ تراب الطریق کی لا
العز و الملك و الشباب	لا زال یبقی له ثلاث

خلاصه معنای این ابیات مبالغه آمیز بلکه نفرت انگیز که ما آن را فقط برای تعیین عصر شاعر و روش او در شعر آوردیم این است :

شهادت میدهم که ابر و باران خدمتگزاران امیر نصر میباشد راه او را آب پاشی کردند تا گرد و غبار او را آزار نرساند همواره سه چیز برای او پایدار بماند عزت و پادشاهی و جوانی . پس از شنیدن این اشعار امیر نصر دستور داد تا سه هزار درهم به شاعر بدهند و گفت اگر بیشتر گفته بودی ماهم بیشتر میدادیم . سپس ثعالبی قطعه ای بسیار زیبا و ظریف از او نقل میکند که سبکی خاص دارد یعنی قوافی آن همه با صیفه مصغر آمده است و شاعران دیگری نیز بر همین وزن و قافیه از او تقلید کرده اند .

ما برای احتراز از تطویل به نقل دوسه بیت آن قطعه اکتفا میکنیم :

و اِدام مِن قَدیره	انما همی کسیره
بلفتی منها سَکیره	و خُمیر فی زَکیره
بات فی ضمن صَریره	و دینیر لدَکِیا
عاش لا یطلب غیره	من رای عیشی هذا

ترجمه این اشعار به فارسی لطف آن را از دست میدهد. و خلاصه مضمون این است که شاعر قناعت خود را بیان میکند و میگوید : من درد دنیا به پاره نان و مختصری نان خورش ، و اندکی شراب ، و چند دینار که در کیسه کوچکی باشد

قانعم :

ثعالبی مینویسد : مرادی برای کاری به نیشابور وارد شد و چون از مردم آنجا رنجیده خاطر شد این دوبیت را گفت :

لا تنزلن بنیشابور مفترباً الاّ و جلك موصول بسلطان
اولا بلا ادب یفنی ولا حسب یجدی ولا حرمة یرعی لانسان
میگوید : هیچگاه غریب به نیشابور داخل مشو ، مگر اینکه باسلطان و والی رابطه داشته باشی ؛ وگرنه در آنجا نه اصل و نسب بکار میآید ، و نه فضل و ادب ، و نه حرمتی برای انسان .

ثعالبی مینویسد : هنگامیکه مرادی در حال احتضار بود جیهانی وزیر معروف پارچه ای برای کفن او فرستاد و او در همان حال این دو بیت را گفت :

کسانی بنوجیهان حیا و میتاً فآحییت آثاراً لهم آخرالزمان
فاول بر منهم کان خلعتہ و آخر بر منهم صارلی کفن
یعنی : بنوجیهان مرا در زندگی و مرگ جامه پوشانیدند و من هم آثار آنان را زنده کردم . نخستین احسان آنها خاعت بود و آخرین آن کفن .

پس از گفتن این دوبیت بیهوش شد و چون به حال آمد این دوبیت دیگر را خواند و پس از آن دیده فرو بست و در خاموشی ابدی فرو رفت .

عاش المرادی لا ضیافه فصّار ضیفاً لإله السماء
والله اولی بقری ضیفه فایدع الباکى علیه الکاء

میگوید : مرادی همواره برای مهمانان خود زندگی میکرد و اکنون خود او میهمان خداوند آسمان میباشد و خداوند از هر کس بهتر از مهمان خود پذیرایی میکند ، این است که نباید بر مرادی گریست .

ابراهیم قیصری
دانشگاه جندی شاپور

خلقیات نیما

«پیرمرد چشم ما بود» عنوان احترام آمیز مقاله‌یی است از جلال آل احمد درباره نیما یوشیج که در آن با گوشه‌هایی از زندگی خصوصی و خلق و خوی شاعر «افسانه» آشنا می‌شویم. آغاز این مقاله اشاره به نخستین دیدار است و مقدمه آشنائی آن دو روانشاد. می‌گوید «بار اول که پیرمرد را دیدم در کنگره نویسندگانی بود که خانه «وکس» در تهران علم کرده بود، تیرماه ۱۳۲۵. زبر و زرنگ می‌آمد و می‌رفت. دیگر شعرا کاری به کار او نداشتند. من هم که شاعر نبودم و علاوه بر آن جوانکی بودم و توی جماعت بر خورده بودم. شبی که نوبت شعر خواندن او بود - یادم است - برق خاموش شد. و روی میز خطابه شمعی نهادند و او در محیطی عهدبوقی «آی آدمها» یش را خواند. سر بزرگ و تاسش برق می‌زد و گودی چشمها و دهان عمیق شده بود و خودش ریزه تر می‌نمود. و تعجب می‌کردی که این فریاد از کجای او در می‌آید؟ بعد اولین مطلبی که درباره اش دانستم همان مختصری بود که بعنوان شرح حال در مجموعه کنگره چاپ زد. مجله موسیقی و آن کارهای اوایل را پس ازین بود که دنبال کردم و یافتم»^۱.

این آشنائی دورادور طی سالهای بعد بدوستی می‌انجامد و پس از آن که همسایه می‌شوند کار به رفت و آمد خانوادگی و دیدار هر روزه می‌رسد و ادامه دارد تا شب آخر که نیم شب بر بالین نیمای از دست رفته و الصافاتِ صَفّاً می‌خواند. آل احمد - در فاصله اولین دیدار و آخرین بدرود - از خلق و خوی نیما چیزها دستگیرش شده بود که بقلم آورده است. از آن جمله می‌نویسد:

«... پیرمرد در امور عادی زندگی بی‌دست و پا بود، درمانده بود، و اصلاً با

ادب شهرنشینی آخت نشده بود . پس از اینهمه سال که در شهر بسر برده بود هنوز دماغش هوای کوه را داشت و بچیزی جز لوازم آن جور زندگی تن در نمی داد . حتی جورابش را خودش نمی خرید و پارچه لباس ازین سرسال تا آن سر دردکان خیاط می ماند . بسیار اتفاق افتاد که باهم سر یک سفره باشیم اما عاقبت نفهمیدم پیرمرد چه می خورد و بچه زنده بود . در غذا خوردن بد ادا بود . سردی و گرمی طبیعت خوراکیها را مراعات می کرد . شب مانده نمی خورد...»^۲

«درعالم شعر وشاعری پناهگاهی شده بود برای خیل جوانان . اما تحمل آنهمه رفت و آمد را نداشت بخصوص در چنان معیشت تنگی . حساسیتی پیدا کرده بود که: بله فلان شعرم را فلانی برداشته و برده ! حالانگو که فلانی آمده و باصرار شعری ازو گرفته برای فلان مجله یا روزنامه . پیرمرد خودش شعر را می داد بعد بو حشت می افتاد که نکند شعر را به اسم خودش چاپ کنند یا سرو-تفش را بزنند . و درین مورد دوم دوبار خودم موجب وحشتش بودم : یکبار در قضیه «پادشاه فتح» و بار دوم در قضیه «ناقوس» . خودش که دست و پایش را نداشت تاکاری را مرتب منتشر کند . آنهایی هم که داشتند و این کار را برایش کردند - شاملو و جنتی - گمان نمی کنم تجربه خوشی ازین کار داشته باشند . و این جواری می شد که کارهایش نامرتب درمی آمد و درباره او بیشتر جنجال کردند تا حرفی بزنند . و او بجای اینکه کارش را شسته و رفته دست مردم بدهد خودش را دست مردم داده بود . یکبار نوشته ام که شعر را می پراکند بجای اینکه هردفتری را مثل خشتی سر جایش بنشاند . و اینجا اذعان می کنم که اگر من دست و پای «پادشاه فتح» و «ناقوس» را شکسته ام بقصد این بوده است که گزک تازه ای بدست و لنگاری معاندان نداده باشم . و می بینید که اینجواری می شد که همیشه نیما را از ورای چیزی یا صنی یا ذوق شخص ثالثی می دیدیم . بزرگترین خط او این بود که او خود را مستقیم پیش روی این آینه نگذاشت . همیشه حجابی درمیان بود ، یا واسطه ای ؛ یا سلسله مراتبی...»^۳

«...بیمار آسا گمان می کرد همه در تعقیب او هستند . اینطور که می نمود

عمری در «وای برمن» خود زیست*... ابراهیم گلستان یکی دوبار پاپی شد که چطور است فیلم کوتاهی از او بردارد و صدایش را - که چه گرم بود و چه حالی داشت - ضبط کند ، دیدم بدنمی گوید . مطلب را با پیرمرد در میان گذاشتم . به لیت ولعل گذراند و بعد شنیدم که گفته بود : بله انگلیسها می خواهند از من مدرک... و این انگلیسها گلستان بودند که در شرکت نفت کار می کرد که تازه ملی شده بود و خود انگلیسها همه شان با سلام و صاوات از آبادان به کشتی نشسته بودند . همیشه همینطور بود ، وحشت داشت . تحمل معاش گسترده را نمی کرد و گاهی حقیر می نمود و من همیشه از خودم پرسیده ام که اگر پیرمرد در زندگی چنین دچار تنگی نبود و دچار حقارت جزئیات ، آن وقت چه می شد ؟ اگر دستی گشاده داشت و مثلاً برمسند مجله ای از آن خود نشسته بود و دست دیگران را بسوی خود دراز می دید ؟ و اگر توانسته بود این تنگ چشمی روستایی را همان در یوش بگذارد و برگردد چه می شد ؟ آن وقت خودش و کارش و نتیجه کارش بکجا می کشید ؟...»^۴.

نیما تابستانها با اهل و عیال در «یوش» می گذراند . به اصطلاح ییلاق می رفت «اما من می دیدم که خود پیرمرد در این سفرهای هرساله به جستجوی تسلائی می رفت برای غم غربتی که در شهر به آن دچار می شد... اما هرسال که برمی گشتند می دیدی که «یوش» تابستانه هم دردی از او را دوا نکرده است . پیرمرد تا آخر عمر يك دهاتی غربت زده در جنجال شهر باقی ماند . يك دهاتی به اعجاب آمده و ترسیده و انگشت بدهان ! مسلماً اگر درها را برویش نبسته بودند و او در دام چنین توطئه سکوتی فقط به تریاک پناه نبرده بود - که چنین لخت و آرام می کند - شاید وضع جور دیگری بود . این آخریها فریاد را فقط در شعرش می شد جست . نگاهش چنان آرام بود و حرکاتش ؛ و زندگی اش چنان بی تلاطم بود و خیالش چنان تخت انگار که سلیمان است به تماشای هیکل ایستاده و در تن دیوها نیز

* نام قطعه ای است از نیما که اولش با این بیت شروع می شود : کشتگاهم خشک ماند و یکسره تدبیرها / گشت بی سود و ثمر... و آخرش چنین ختم می شود : بکجای این شب تیره بیاویزم قبای زنده خود را / تاکشم از سینه پردرد خود بیرون / تیرهای زهر را دلخون / وای برمن /.

قدرت کوبیدن چنان عظمتی را نمی‌بیند . اما همیشه چنین نبود بارها وحشتش را نیز در چشمش خوانده‌ام...».

« مسخرگی هم ازو شنیده‌ام . از مازندرانیه‌ها و اداهاشان ، از ترکمنها و از قیافه این دوست یا آن خویشاوند . و چه خوب هم از عهده برمی‌آمد . حتی گاهی فکر می‌کردم که اگر شاعر نشده بود یا اگر در دنیای گشاده‌تری می‌زیست حالا بازیگر هم بود . «میمیک» بسیار زنده‌ای داشت . با اینهمه وقتی کسی یا چیزی یا مفهومی یا عددی از گزاشنای او درازتر بود آن وقت باز همان پیرمرد ساده دهاتی بود با اعجابش و درماندگی‌اش . و بهمین طریق بود که پیر مرد دور از هرادایی بسادگی درمیان ما زیست و بساده دلی روستایی خویش از هر چیز تعجب کرد و هرچه براو تنگ‌گرفتند کمربند خود را تنگتر بست تا دست آخر با حقارت زندگی همامان اخت شد . همچون مرواریدی در دل صدف کج و کوله‌ای در گوشه تاریکی از کناره پرتی سالها بسته‌ماند . نه قصد سیر و سیاحتی کرد و نه آرزوی نشیمن بلند سینه زیبای زنانه‌ای ؛ و نه حتی آرزوی بازار دیگر و خریدار دیگری را . هرگز نخواست با کبکبه احترامی دروغین این عفرینه روزگار عفن مارا زیبا جا بزند و در چشم او که خود چشم زمانه مابود آرامشی بود که گمان می‌بردی - شاید هم بحق - از سر تسایم است . اما درواقع طمأنینه‌ای بود که در چشم بی‌نور يك مجسمه دوره فراغنه هست...»^۵.

اینها شمه‌ای بود از برخی روحيات و خلقيات نیما یوشیج که دوستی پس از سالها نشست و خاست با او دریافته بود و دوسال پس از مرگ آن مرد ، این مرد با صدق نیت و صفای باطن بیادبود وی برصحیفه کاغذ نگاشت و بیادگار گذاشت و خودهم از پی‌نیما رفت . نامه‌های نیما که دفتر به دفتر چاپ و نشر شد و خواندیم ، دیدیم صاحب این‌نامه‌ها - با چنین خلق‌وخوی - همان نیمایی است که آل‌احمد در مقاله «پیرمرد چشم مابود» به‌خواننده شناسانده است .

و اما حدیث نامه‌ها . در این‌نامه‌ها با خلقيات نیما بیشتر آشنا می‌شویم و بخوبی حس می‌کنیم که در اندرون دل خسته‌اش چه غوغاهاست . از کلمه به کلمه و سطر به سطر نامه‌ها صراحت و صمیمیت نیما در بیان مافی‌الضمیرش آشکار است .

هیچ‌جا روح و جان و اخلاق خود را در پشت پرده کلمات و جملات و تعبیرات پنهان نمی‌کند که نشناسندش. برعکس آنها که پرده‌ها بر سر صدعیب‌نهان می‌پوشند عیبها و کاستیهای خود را بیشتر می‌نمایاند. اخلاق نیما در این خصوص شعر آن شاعر را بخاطر می‌آورد که گفت:

در جهان بی‌دامن تر نیست امدیگران بازمی‌پوشند و ما در آفتاب افکنده‌ایم

نامه‌ها شهادت می‌دهد که نیما مردم‌گریست و از شهر و آداب شهرنشینی نفور. عاشق طبیعت است و شیفته وطنش یوش. عصبی مزاج است و در بعضی امور بی‌قید و تنبیل. درگوشه انزوا به سه‌کار مقدس مشغول است: اندیشیدن، خواندن و نوشتن. به شهرت و کسب‌نام بی‌علاقه است. عقل معاش ندارد. متظاهر و متملق نیست. آزاده است، متکبر است مثل شیر...

گفتیم نیما مردم‌گریست - همی‌گریزد از مردمان بکوه و بدشت - تاب‌حدی که اطرافیانش او را غیرقابل معاشرت پنداشته‌اند. درباره‌ای به‌یچی ریحان می‌نویسد: «...میل‌داری از زندگانی یکی از دوستان چند ساله خود - که غیر از سایر دوستان بوده است - باخبر شده و بدانی در دره‌های وطن خود چطور بسر می‌برد؟ همان‌طور که وحوش. و نهایت اشتیاق من در اینست که باقی‌ایام خود را نیز بهمین نهج بگذرانم. به‌من می‌گویند: غیرقابل معاشرت. این برای من بهتر از اینست که بواسطه معاشرتهای خود، خود را به‌من نزدیک ساخته اوقات گرانبهای بمصرف صحبت‌های بیهوده برسد. من سالها مردم را سنجیده‌ام، در فکر و عقیده خود مجرب و زبردست شده‌ام. انقلاب و اشخاص را شناخته‌ام. به‌آن‌کشتی شباهت دارم که از طوفان گریخته است. آیا حماقتی از این بالاتر وجود دارد که خود را کوچک و بچه ساخته، دوباره با طرارها و خیانتکاران رفاقت کنم یا خود را از لذات و فوائد زندگی بازدارم برای اینکه شایان تماشای مردم شوم؟»^۶.

از آشناسدن بادیگران بیم دارد. در پاسخ کسی که از او مقاله خواسته می‌گوید: «دوست مهربان! نوشتن این‌جور چیزها درخور حوصله من نیست. بگذار شدايد زندگانی را با عادت‌ی که دارم به خاموشی در ریختن اشک تسکین بدهم. مرا با کسی آشنائی مده. حوصله صحبت کردن با آنها را ندارم. آن وقت از من

دلتنگ خواهند شد یا چیزهایی خواهند شنید که به من خواهند گفت دیوانه. بگذار حالا که به تنهایی عاقل بنظر می آیم بحال خود باقی باشم. قلب من خوش است که صاحبش همیشه درانزوا و دامنه های کوه باشد. این روزها می لرزد برای اینکه مناسبات دوره زندگی در انزوای من می خواهد خللی وارد سازد...».

سؤال مقدر درباره علت این امر را نیز پاسخ گفته است: «...عذر مرا قبول کن که محالست خیالات و عادات من ترك شود. حوصله و فرصت معاشرت و صحبت کردن را ندارم و بی فایده می دانم که بگویم چه دقایقی مرا اینطور کرده است»^۷.

نیما از عالم دوستی و معاشرت تجربه های تلخ دارد و همین موجب آمده است که نسبت به مصاحبت و دوستی با مردم سخت بدبین باشد. بنظر او «دوستیهای مردم نسبت بهم از همه چیز سهمناکتر و بدعاقبت تر است. همین که بعنوان دوستی ترك خجالت کردند شروع به لجاجت می کنند. عده ای اول گمان می برند طبیعت مساعدت بزرگی را در حق آنها بعمل آورده است که مرد بزرگواری مثلاً فیلسوفی معروف یا شاعری زبردست را با آنها دوست گردانیده است. پس از آن خودشان با این حسن تصادف می جنگند و مساعدت می کنند در اینکه آن شخص محبت و حمایت خود را از آنها دریغ بدارد. دسته دیگر به این شخص نزدیک نمی شوند مگر برای اینکه کوچکترین منفعتی را فدای بزرگترین منفعتی کنند... چه احتیاجی است که روز بروز بر عده دوستان خود بیفراییم»^۸. و تأکید در تأکید است که «اینها را می نویسم که بدانی و مرا با کسی آشنایی ندهی. به آشنایان خودم هم غالباً این سفارش را کرده ام...»^۸.

نیما چون از مهم جلوه کردن و مشهور شدن بیزار است و داشتن دوستان و معاشران زیاد را یکی از عوامل کسب شهرت و افتخار می شناسد ترك یاران می گوید. به ارژنگی می نویسد: «... سایر اوقات فرار می کنم که بر عده دوستانم نیفزاید. متأسفانه سر عجیبی است که مردم با من زودتر دوست می شوند ولی من نمی خواهم با آشنای زیاد داشتن به خود اهمیت بدهم... هر وقت به قرائت خانه کوچک این شهر (بارفروش) می روم و خیای به من احترام می کنند متفکر می شوم

قصده چه اذیتی را درباره من دارند ؟ و تو می دانی که حق دارم من تاکنون عمر خود را به خیلی بدبختیها گذرانیده ام. پس از آن با خودم عهد می کنم به قرائت - خانه که محل اجتماع مردم است بروم...»^۹.

همچنان که با شهرت طلبی ، سخت مخالف بود از تعریف و تمجید هم - مخصوصاً اگر جنبه تبلیغات روزنامه ای داشت - روی برمی تافت و اظهار ملال می کرد. می گفت «می دانید که من از چند قطعه شعر خودم که به روزنامه ها داده ام و آنها به عادت خودشان مانند تعارفات دیگر در تعریف من آب و تاب داده اند بسیار دلتنگم . مثل این که خاری بزرگ پپای من چسبیده ، مثل این که کفشهایم از گل سنگین شده و نمی توانم راه بروم ، مثل کسی که مورچه ها به او چسبیده اند»^{۱۰}.

نیما معتقد بود اگر جوهر حقیقی لیاقت داشتن شهرت و رسیدن به افتخار و نام و کام ، ذاتاً در کسی وجود داشته باشد لازم نیست برای مشهور شدن زحمت بکشد و در این خصوص مثالی طنزآمیز می آورد بدین مضمون که «برای مطالعه و دقت در این مسأله (شهرت) لزومی ندارد به تاریخ اشخاص بزرگ و مشهور نگاه کنیم. من از «میرکا» گاو جنگی معروفی که در حوالی جنگل نزدیک منزل دارد یاد می گیرم. «میرکا» جان دل است . بواسطه فتوحات خود همه جا مشهور است ولی ابداً برای شهرت خود زحمت نکشیده است . اینست حقیقت لیاقت داشتن یک شهرت واقعی . من نصف نظریات خود را در اینگونه چیزها از زندگانی این وحوش پیدا می کنم . این حیوانات کتب معرفت الروح هستند ، کتبی که چاپ نمی شود...»^{۱۱} در نامه دیگری نوشته : «ابدأ برای نوشتن و انتشار کتابهای خود نه تشویق می شوم نه ذوق خود را خفه می کنم. قبل از همه چیز هر چه هستم برای خودم هستم . وقتی که من یقین دارم کیم چه لزوم دارد دیگران یقین کنند. زیرا اگر من دارای خاصیتی که می خواهم نباشم دیگران به حرف نمی توانند آن خاصیت را در ذات من بوجود بیاورند . شهرت و افتخار برای کسی که دور از مردم زندگی می کند نقل دلکشی است که منافع وقت او را غارت می کند...»^{۱۲}.

این سخن مردانه نیما - که در نامه «لادین» آمده - و از آزادگی و طبع بلند گوینده اش حکایت می کند ، نیز شنیدنی است . «... فقط یک چیز در محرومیت

به من تسلی می‌دهد که کیسه خیالم را با فروتنی در مقابل ناحق و تملق نزد مردم و دوستی با متمولین پر نمی‌کنم و برای مشهور شدن اسم خودم ، قلبم را ذلیل نکرده زیر پای هیچکس نمی‌اندازم...»^{۱۳}.

نیما در مقابل وحشت از زندگی شهرنشینی و حشرونشر با جماعات ، شیفته کوه و دشت و عاشق تنهایی و انزواست . هرطور شده می‌خواهد خود را از این مکانها دور بدارد و از چشم خلاق شهری پنهان شود اینست که می‌گوید: «قلب من مثل قطره‌آبی است که یا می‌خواهد بصورت بخار بهوا بالا رود یا اینکه به قعر زمین خود را فروبرده بهر صورت می‌خواهم خود را مخفی کنم . خیال نکن مرا می‌بینی . من ، من واقعی حقیقت دیگری هستم که در نوشته‌های خود جا گرفته‌ام و هنوز مردم از من صدایی نشنیده‌اند تا چه رسد به يك نغمه که قاب مرا برای آنها تشریح کند . مردم از من پرهیز می‌کنند همانقدر که من از آنها پرهیز دارم»^{۱۴}. و چون از حال و روزگارش جويا شوند جواب می‌دهد «روزگارم را مثل ستاره در زیر ابر می‌گذرانم»^{۱۵} و چه تعبیر زیبا و شاعرانه‌ای است این عبارت از انزوای يك شاعر دردمند و مردم‌گریز !

در یادداشتی از «حرفهای همسایه» ضمن ستایش از خلوت و تنهایی به نتیجه‌ای می‌رسد که به گفتار عارفان خلوت‌نشین می‌ماند. «خلوت اختیار کرده‌اید و کار می‌کنید این توفیقی است هنگامی که باعمل پیوسته باشد. غالباً در شرح حال نویسندگان و شعرا خوانده‌اید، یا درپی نصایح آنها رفته‌اید که خلوت رامی‌ستایند. اما این شیوه‌ای برای شهرت است ، راهی است برای تجارت که هنر خود را متاع آن قرار می‌دهند . در قفسه می‌چینند و مسطورۀ آن را به مردم می‌دهند و رو پنهان می‌کنند .

اما این کار شما از روی صدق و صفاست . من از حالت شوریدگی که دارید و می‌کاوید که چیزی را پیدا کنید و همیشه می‌گویید این آن چیز نیست مطلب را بخوبی دریافته‌ام . چون هیچ تعصب از روی خودخواهی در شما نیست پیدا می‌کنید... نیما یوشیج دوست مخلص شما هم همینطور بوده است وقتی که می‌خواست شاعر باشد و پس از آن که در سربازانها افتاد خلوت خود را از دست

نداد . از همین خلوت تن به خلوت دل می‌توان رسید»^{۱۶}.

و درکار شاعری معتقد است که «بدون خلوت باخود ، شعر شما تطهیر نمی‌یابد و آنچه را که باید باشد نخواهد بود . بهراندازه در خودتان خلوت داشته باشید بهمان اندازه این کیفیت بیشتر حاصل آمده است . ازین حرف کودکانه و جوان فریب بگذرید که شعر از جمعیت ساخته می‌شود . کسی که معترف به این است خود منم . اما شاعر این‌کالا را که از جمعیت می‌گیرد در خلوت خود منظم و قابل ارزش می‌کند . باشاعر است که این‌کالا، کالامی‌شود. دلیل آن‌رامی‌توانید به‌آسانی پیداکنید که هرکس شاعر زبردستی نیست...»^{۱۷}.

از همین مقوله است نصیحت و اندرزی که به‌شاعر جوان می‌دهد و خطاب به‌او می‌گوید «برادر جوان که دراندیشه خوب‌کارکردن هستی! شاعر بایدتنهاباشد و خیال او بادیگران . دریک تنهائی مدام ، دریک تنهائی موزی و گیج‌کننده باید بسربرد . تااینکه طبع او تشنه شده معاشرت‌هم بتواند برای او سودمند باشد و فوائد آن را در حین حشرونشر بامردم بیابد»^{۱۸}.

نیم ، گاه بنابه مقتضای طبیعت آدمی - که اصولاً اجتماعی خلق شده - از تنهائی خود ، درعین‌حال که دل از آن برنمی‌دارد ، دلش می‌گیرد . عقده‌گشایی و حدیث نفس او در این باب خواندنی است : «شما دراین تاریخ تنهاکسی‌هستید که کاغذ من از «آستارا» به‌سراغ شما می‌آید و ازحال و کار خودم برای شما می‌نویسم. یعنی وضعیت طوری پیش‌آمدکرده است و بقدری از مردم وازهمه‌چیز دورم که هم‌فراموش شده‌ام و هم‌شخصاً نمی‌خواهم بمردم بپردازم . با همه قوه درعین حیات ، مرده‌ام . امروز آن منتهای بحران احساسات من است . نه‌عده‌ای هم‌فکر دارم که اقلّاً به‌واسطه معاشرت باآنهارفع دلتنگی بشود و نه‌قادرم براینکه دنیا را بدست خودم برای خودم مجلس قرار ندهم ! این‌توانایی بکلی از من سلب شده است . درگوشه این‌ساحل مثل جغد زندگی را بپایان می‌رسانم... اگر از شدت تنهائی فریاد بزنم فریاد من بخود من بازگشت می‌کند...»^{۱۹}.

برای دوست دیگر خود - ارژنگی - همین حالات و روحیات را بازگو می‌کند : «در آستارا تقریباً باهیچکس معاشرت ندارم. این مکان‌بواسطه فشردگی

و تنگی معیشت مردم غمناک است مخصوصاً برای اشخاص غریب که هیچ آشنا و معاشری ندارند... در این جاها درحقیقت باید نایب مناب جغد بود . برای همین است که امسال دور از دریا ، در انتهای يك خرابه طولانی منزل گرفته‌ام... کدام پرنده است که بپرد و من کینه آن پرنده را در دل نداشته باشم عیناً مثل جغد»^{۲۰}.

نیما در دوران معلمی بحکم وظیفه و جبر مکان و اقتضای محیط در جمع همکاران و شاگردان خود حضور می‌یافت . ولی چه حضوری ! او در میان جمع و دلس جای دیگر است . ازین روزگار معلمی در آستارا بادوستی درد دل گفته است : «مدتهاست مثل اینکه در وطن اموات منزل گرفته‌ام باوجود اینکه از یک طرف من جنگلهای انبوه طالش و از طرف دیگر منظره قشنگ بحر خزر است به نظرم می‌آید که در محبس گرفتارم... برای معاش خودم کار می‌کنم و شغلی را که بعهده دارم در گوشه این قریه آباد بصورت يك جنایت به ثبوت نرسیده است . نظر به مناسبتی کاغذم را از همین مطلب پرمی‌کنم . وقتی که احتیاج مرا به این تنگنا انداخت بقدری بیگانه بودم که بیگانگی من بخودم هم محسوس بود و هیکل خاکی من بمعرض تماشای من درآمد . از همان وقت دانستم بعهده‌ای از خودم بی‌نوا تر بحسب شغل همقطار هستم که نمی‌توانم در عقاید و اخلاق آنها تصرف کنم... اخیراً به شاگردهای خودم گفته‌ام که من در وسط طاء کلمه غلط منزل گرفته‌ام و بیرون آمدن از آن راهی ندارد . باید خود را بلند و فوق همه چیز نگاه داشت ، به این نحو خود را بخارج پرواز داد یا اینکه در اعماق این محبس فرو رفته از بنیان آن برآمد به این جهت این پنج‌شش ماهه را تماماً به سکوت گذرانیده‌ام .

همقطارهای من این سکوت مرا علامت بی‌زبانی و بی‌اطلاعی من فرض می‌کنند و از این که من میخ چشم آنها نیستم خوشحالند . من هم از سکوت خودم درس می‌گیرم...»^{۲۸}.

نیما این تنهایی و سکوت را موهبتی می‌داند که وجودش را نگاه می‌دارد . در نامه‌ای به «لادین» می‌نویسد : «امروز در این تنهایی که موی سرم سفید می‌شود و پیشانی من عریان و شکل من کریه و اخلاق من بد و بامردم عصبانی ، باید خود

را به آتش تشبیه کنم . این اصل واقع است: می سوزم برای این که از خود بکاهم . برای نگاهداری من همین انزوا لازم بود ، یعنی قدری خاکستر که مرا بپوشاند . و حوادث هم خوب مساعدت کرد»^{۲۲} .

در همین خلوتهاست که گاه بنوعی کشف و شهود می رسد و می گوید : «... پیشرفت روح خود را می بینم . مثل این که روح من يك وجود خارجی است . در برابر چشم من شعله می کشد که در این تاریکی به من راه نشان بدهد . حقایق مثل ستاره های آسمان می درخشد . بنظر می رسد که میان آسمان و زمین سیر می کنم . هروقت نورانی می شوم هاتفی درونی بمن تلقین می کند . یقین دارم درخود من قوه ای ورای همه قوا مستقر است که من نمی توانم با این قابلیت خاکی آن را بطوری که می باید ، بشناسم . سال نو برای من همین کیفیات روحانی است ، مفهوم دیگر ندارد . من اگر نو نشوم ، همه چیز کهنه است . باسبز شدن نباتات و سپری شدن ساعات ، کلمه نو همان برای زمین مفهوم پیدا می کند . نو ، یعنی نظر انسان...»^{۲۳} .

نیمای مردم گریز را در میان ماهیگیران ، زارعان و روستائیان ساده دل می توان یافت . او که از معاشرت با شهریان و جامعه متمدن نما تن می زد و با آنان نمی آمیخت اینجا باشتیاق تمام و درکمال صفا و صمیمیت با طبقه فرو دست جامعه همنشینی می کند . اینک چهره نیما را در صحنه هایی از این معاشرتها که با روستائیان دارد ببینید :

«... شبهاگاهی به شب نشینی فقیرترین و ناتوان ترین اشخاص از قبیل زارعین و ماهیگیرها می روم . پیش آمد از روی مساعدت آنها را بمن عطا کرده است . مثل اینکه از حوادث سهمگین عبور کرده ام و به انتظار آتیۀ فرح انگیزی هستم پهلوی آنها می نشینم ، مرا دوست دارند . مخصوصاً وقتی که می فهمند من نیز دهاتی هستم . پس از آن برای من نی می زنند ، قصه های عاشقانه «نجما» و «طالب» و تصنیف ها و آوازهای دهاتی شان را می خوانند . این مشغولیات در بین تمام مشغولیات من ، مفرح ترین و از آن چیزهایی است که من هرگز از آن خسته نمی شوم زیرا عادات طفولیت مرا بیاد من می آورد . زیاد حرف می زنیم ولی مجاری

صحبت ما به مباحثه و رقابت و حسد منتهی نمی شود . نه آنها جز برای محصول مزارعشان فکر می کنند و نه اینکه من به آنها می خواهم الزام کنم که مرا شاعر و نویسنده بزرگی بدانند . اینست معنای يك معاشرت سالم»^{۲۴}.

«هر وقت دلتنگی زیاد در خود حس می کنم ، خود را بنوعی مشغول می دارم و بمردمانی که بزندگی ما می خندند نزدیک می شوم . درحوالی آستانه پیش پیرمرد زارعی می روم . این شخص دروسط باغی از مرکبات منزل دارد . برای خودش از نی و گل کومه ساخته است . بزبان دهاتی می خواند . به من قول داده است شعرهای «طالب» را بخواند من بنویسم . شعرهای دهاتی است . من آنها را به تاریخ ادبیات ولایتی خود نقل خواهم کرد . جز او آشنایان دیگر هم دارم که نی می زنند . به تماشای دخترهای دهاتی می روم که دست یکدیگر را گرفته و حشیانه می رقصند و طشت می زنند . با پیرزنهایی هم صحبت می شوم که صحبتهاشان مملو است از افسانه های دلکش دیو و جن و پری و وقایعی که برای خودشان شبیه بهمین افسانه ها در جنگاها و راههای تاریک روی داده است...»^{۲۵}.

«... هرگز آزارمان بهم نمی رسد . هریک از ما از لیاقت رفیقش ، اگر بتواند استفاده می کند بدون آن که بیکدیگر بخل و حق شناسی نشان بدهیم . درحقیقت مزایا و صفاتی هم به انسان نسبت می دهند که شخص دارای آنها نیست . یعنی من دربین اهالی (یوش) همه چیز هستم : مربی مذهبی و در بعضی مواقع طبیب هم . اگر دیگران هم شکسته باشد برای درست کردنش پیش من می آورند . من دربین بعضی از آنها مثل پدر دربین اطفال زندگی می کنم و با سایرین برادرم...»^{۲۶}.

«بازارعین و چوپانها طوری صحبت کرده ، نشست و برخاست می کنم که برادر با برادر . این اخلاق دیرینه من است که خود را هرگز به آن وادار نکرده ام . نه برای اینکه وکیل یا وزیر بشوم . زیرا من قادرم از جهت دیگر از روح ساده آنها استفاده کنم و بی نهایت خوشحالم که این قدرت درمن وجود دارد و چیزهایی را در روح و سیمای اشخاص پیدا می کنم که در کتابهای متنوعه نظیر آنها رانخواهید یافت»^{۲۷}.

« من درضمن صحبت بادهاتی ها از حرفهای آنها و از حرفهای خودم

مطالب تازه‌ای را می‌فهمم و یادداشت می‌کنم . هم از خودم ممنونم هم از آنها .
بخانه محقرم همه‌نوع منافع وارد می‌کنم»^{۲۸}.

نیما که از زندگی شهری عذاب می‌کشد پیوسته آرزوی داشتن يك زندگی ساده روستایی در دل دارد و چون میسرش نمی‌شود حسرت می‌خورد و می‌گوید «يك وقت نشد مثل ماهیگیری که در ساحل این رودخانه منزل دارد زمستانم را به‌خرسندی در يك کومه سیاه و دودزده به‌بهار برسانم . یا آتش اجاقم را روشن کنم یا دامنم را وصله بزنم . یا مثل زارعی که در حوالی خانه من زراعت می‌کند از کار و زحمت خود برزحمات دیگر خود نیفزوده باشم . یا مثل بعضی افراد خانواده خود در دامنه کوه‌های باصفای وطنم به چرانیدن گوسفندها و آوازخواندن در دنبال آنها مشغول باشم . پس اگر خسته شدم و حرارت آفتاب وسط روز مرا به التهاب آورد آنها را بافریاد مخصوص خود در سایه دره خنکی . بخوابانم و خودم روی سنگ بلندی نشسته بوی «آبشن» و «ولها» بمن بدمد و من نی‌بزنم و همین طرز زندگانی‌ام را بگذرانم»^{۲۹}.

همین معاشرت‌ها و همدمی و همدلی با روستائیان انگیزه‌ای می‌شود برای نوشتن تاریخ ادبیات ولایتی . نیما می‌گوید این تاریخ ادبیات ولایتی «مبصر جدیدی است که من آن را در مقابل ادبیات جنوب باز می‌کنم ، البته غیر از آنچه دیگران نوشته‌اند . يك مکتب متمایز ادبی که تفاوت اقلیم و وضع معیشت اهالی آن را به این شعرای گمنام داده است . صاف‌ترین و پاک‌ترین احساسات را در این گروه پیدا کنیم که در کلبه‌های چوبین وحشی منزل دارند . گاو می‌دوشند و در اطراف جنگل به زراعت مشغولند و در زیر ابرهای دریا صید ماهی می‌کنند و در شب‌های تاریک در دخمه‌های مهیب جنگل ، نیم‌سوزهای آتش را بجای چراغ مشتعل می‌دارند .

عنصری شوکت‌پرست و پول‌دوست است . دیوان یکنفر غریب را پاره می‌کند . خاقانی برای این که عنصری آلات سفره‌اش را از طلا ساخته است تشویق می‌شود . ظهیر فاریابی نه‌کرسی فلک را پست می‌سازد که يك مرد خودرای کیسه‌اش را پر کند . ولی يك شاعر دهاتی برای این که گرگد ، گوساله محبوبه‌اش را برده است

با کمال تأثر محبوه اش را تسلیت می دهد من از این قبیل شعرها را پیدامی کنم...»^{۳۰}.

جایی دیگر باز این علاقه مندی نسبت به روستا و روستانشینان را تکرار می کند: «از اول دردهات متولد شده ام و تا آخر می خواهم در آنجا بمانم و بعلاوه دهاتی را ترجیح می دهم . فکر و ذکر من دهاتی ها و زندگی آنهاست . پدرم دهاتی، جدم دهاتی و تمام آنها که در زیر دستشان بزرگ شده ام دهاتی هستند . مثل معروف است که دهاتی را جان بجانش کنی دهاتی است . کی عادت و آمال خود را کنار می گذارد برای این که ببینند فلان دهاتی چطور گوساله اش را از طویله به صحرا می برد ، یازنش چطور گندم را آرد کرده از آسیاب برمی گرداند ؟ نصف افکار من این چیزهاست»^{۳۱}.

نیما مرد اندیشه و تفکر است . این مصاحب محبوب از دوران طلبگی همراه اوست . در خاوت سرای خود را فقط بروی این یار دیرینه باز می گذارد . می گوید «پرده ها را از هم می درم درها و پنجره ها را همه بازمی کنم که افکار از هر طرف به طرف من پرواز کرده ، مرا احاطه کنند اگرچه این احاطه به خرابی وجود من منجر شود»^{۳۳}.

«متصل یا فکر می کنم یا یادداشت . يك دفتر مرتب برای این کار دارم . هرچه که بفکرم می رسد یا از جزئیات اخلاق مردم می بینم و می شنوم به آن دفتر می برم . وقتی که آن را ورق می زنم و مطابق میل خود موضوعی را از آن برمی دارم که بسط بدهم يك قطره از يك دریا به دست می آورم . همانقدر از این کار لذت می برم که يك نفر متمول از بهم زدن جعبه جواهرات خودش... بقول تو [لادین] من که نمی خواهم وزیرشوم» مثل اینست که خلق شده ام که چیزی بخورم و درخصوص این کارخانه مجهول الحقایق فکر کنم . تا دوسه سال یاکمی بیشتر یا کمتر از ۱۳۳۰ شمسی هم، اگر بمرطبیعی برسم زنده بمانم چنانکه گوزن و آهو خلق شده اند برای اینکه علف بچرند . اما کدام فرماندهی بالاتر از فرماندهی فکر است . لشکر و قلعه ها می شکنند ولی فکر و کتاب ، لشکر و قلعه باقی است .

بتو اگر بخواهم از سلامتی واقعی خود سطری بنویسم باید بگویم که خوب فکر می کنم . وجودی که نمی تواند علامات شخصیت نوعی خود را ابراز بدارد

سالم نیست . کالبد سالم که مصدر فکر و تأملی روحانی نباشد همان کالبد آهو و گوزن است که گفتیم»^{۳۳}.

نیما حصار تنهائی را بادیوارهای بلند و استوار اندیشیدن ، خواندن و نوشتن برآورده است ، هیچ وقت از فکرکردن فارغ نیست . عمر خود را در میان انبوهی کتاب و اوراق می گذراند ، مثل مرغابی که در وسط امواج دریا غوطه می خورد^{۳۴}. درکار نوشتن و سرودن به مسأله تعهد اجتماعی ، ایمان داشت . می گفت : «اگر از این ساعت بدانم که شعر و ادبیات من، مفید به حال جمعیت نیست و فقط لفاظی محسوب می شود آن را ترك گفته برای خودنمایی داخل بازیگران يك بازیگر خانه شده به جست و خیز مشغول می شوم . باید منزّه شد و قطع علاقه کرد تا به چیزهای منزّه و قابل علاقه رسید . به هیچ چیز این قدر شوق ندارم مگر به نوشتن . بیشتر فکرها هم برای من هر قدر اساسی باشند در همان موقع نوشتن پیدا می شوند. هر وقت می خواهم مطلب تازه ای بفهمم ، چیز می نویسم . هاتف درونی به من درس دهد...»^{۳۵}.

«در موقع نوشتن - قطع نظر از اصول صنعتی معینی که در نظر دارم - اول فکری که به مغز من در موقع طرح فلان قطعه شعر یا غیر آن پیدا می شود ، تعیین احتیاج است . برای چه می نویسم ؟ آیا فلان عادت یا اخلاق با حرف من اصلاح می شود ؟ برای که می نویسم ؟ آیا ممکن نیست بهتر از این یعنی نافذتر نوشت ؟...»^{۳۶}.

با این که نوشتن را نوعی وسیله تفریح در تنهایی و معالجه احساسات خود می داند ، گاهی هم از حاصل کار مأیوس و ناخشنود بنظر می رسد و می گوید : «من فکر می کنم اگر دقیقه ای هم از وقت من تلف نشده بود چه می شد یا با آن مقدار که از آن برای نوشتن استفاده کرده بودم چه می کردم ؟ اگر چنانچه حاصل کار من برای خود من باقی می ماند و از اتاق من بیرون نمی رفت همان نتیجه را می گرفتم که امروز در حقیقت يك رشته کار بی فایده و غیر معلوم العاقبه و ناشی از جنون کار و احساسات دیگر از نظر اجتماعی پیشه من بوده است . نتیجه ای که امروز باقی می گذارد فقط حاصل زحمت انجام آن در مغز و تن من است . علاوه

براین هردفعه هم کم و بیش تامدتی احساسات اولیه خود را نسبت به وضعیات و کار خاموش کرده ام . به عکس اگر هرچه می نوشتم چنان بود که مطبوعه بدون رعایت صرفه خود از زیر دست من می قاپید و در معرض مطالعه مردم می گذاشت که این فلان قطعه شعر است یا فلان موضوع اجتماعی باز هم برای جمعیت مطابق با وضعیتی که ما آن را می شناسیم بی فایده بودم چنان که مردگان بی فایده اند .

به این جهت مدتهاست که نوشتن مثل راه رفتن ، عادت من شده است . در حقیقت يك نوع وسیله تفریح و معالجه احساسات است . همین که چیزی را با فشار تأثرات و احساساتی تازه نوشتم و تمام کردم احساسات دیگر به آن ملحق نمی شود و رضایت های قلب من از آن حاصل نشده است . بعد از آن طوری ترك می کنم که در بین چیزهایی که نوشته ام فراموش می شود و می پردازم بکارهای دیگر...»^{۳۷}.

خمودی و خموشی جامعه آن روزگار — قوم خفته جان باخته بی خبر — هم در ملال خاطر نیما از کار سرودن و نوشتن بی تأثیر نبود . اگر فکری و آرزویی بقلم می آورد به امید نسل بعد دل خوش می کرد : « فکر و آرزوهایی که دارم مع التأسف باید بماند برای آن صنفی که وضعیت ، افراد آن را فهیم تر از افراد صنف حالیه از میان طبقه بیرون می دهد . برای اینست که من امروز خوب به مفاسد همه چیز و حقیقت همه قضایا پی برده با اصول معین و طرز تفکر جدیدتر می خواهم هر جزء از اجزاء این دنیای شعبده را برای مطالعه در برابر چشم خود بگذارم . نمی توانم هم با آتشی که در خود دارم قوی تر از وضعیات حاضر که به مردم فکر می دهد در مردم کارگر بوده باشم . زحمت چند ساله فقط يك سنگر از کاغذ پیش روی من درست کرده است که اغلب در میان آن یادداشتها فکریایی یافت می شود که هنوز بکاغذ در نیامده ولی بهتر از آن چیزها که می توانند بکاغذ در بیایند در مغز من تجسم دارند . شخص حریص من مثل يك قراول مجروح در شب پایان جنگ در پشت سنگر جا گرفته است . اگر همه شفا بیابند من باید بالای همین سنگر که بدست خودم درست شده است بخواب ابدی بروم . این سنگر بمنزله مدفن من است...»^{۳۸}.

نیما اهل کتاب بود . همه کتابی می خواند . از منهج الطلاب فی عمل الاسطرلاب

عمر بن علی خوارزمی گرفته تا تحفه حکیم مؤمن . معتقد بود که «... شاعر باید از هر خرمن خوشه‌ای بردارد . من نمی‌گویم تمام خرمن را ، اما می‌گویم گاه چند خوشه بیشتر . این کار را ما تازه نمی‌کنیم و کشف و اختراعی هم ننموده‌ایم . قدم‌ها می‌کرده‌اند...»^{۳۹} .

به برادرش - لادین - می‌نویسد : « از تو می‌خواهم دو جلد کتاب برای من بدست بیاوری که خیالی به تهیه وسایل سرگرمی من کمک کرده‌ای . اول دیوان امیرپازواری ، دوم تاریخ طبرستان بقلم سیدظهیرالدین مرعشی . هر دو کتاب را برنهاردارن مستشرق معروف روسی چاپ کرده است . برای سوقاتی بهتر از فرستادن این دو کتاب نیست»^{۴۰} .

این درخواست را درنامه دیگر تکرار می‌کند: «کار دیگر من در این جا (لاهیجان) پیدا کردن کتابهای خطی است . بعضی قسمتهای تاریخ مازندران را در تحت قلم دارم . این بود که سابقاً نوشتم در کتابخانه‌های قدیمی مسکو یالنین‌گراد از تألیفات مسیو برنهارد دارن مستشرق معروف روسی برای من چند جلد کتاب پیدا کنی . باز هم می‌نویسم ، بعد هم خواهم نوشت . مخصوصاً دیوان «امیر» شاعر پازواری که «دارن» آن را بفارسی و طبری جمع‌آوری کرده است . تو می‌توانی با این همراهی چیزی از زحمت من کم کنی . زودتر بمن جواب بده...»^{۴۱} .

به نجات‌زاده مدیر کتابخانه بارفروش هم سفارش می‌کند که «در کتابخانه خود در صورت امکان ، در نظر داشته باش من کتابهای خطی تاریخی و بعضی اشعار راجع به مازندران و جنگهای قدیمی را - اعم از این که نظم باشد یا نثر - همیشه طالبم»^{۴۲} .

نیمای چند صباحی در استخدام یکی از ادارات دولتی بوده و بقول قدما عمل دیوان داشته است ولی چون این شغل با خلیقات او سازگار نبود از آن کناره می‌گیرد . ماجرای این اشتغال و انفصال را درنامه‌ای برای برادرش چنین شرح می‌دهد : «کاش می‌توانستم تمام وقایع این یکسال را که در نبودن تو برای من روی داده است کاملاً شرح بدهم . اگر فرصت داشتم مفصلاً می‌نوشتم که در این یکسال خیالات من مرا بچه‌شکل حرکات بدون اراده وامی‌داشته است و چطور این مدت

بر من می‌گذشته است . من تمام این مدت را در شهر اقامت داشتم . مشغول انجام دادن کاری بودم که مقتضی طبیعت من نبود و زندگانی را که این قدر با قدر و قیمت است و می‌توانستم آنرا برای انجام کاری مفید بمصرف رسانیده باشم ، در بهای هیچ به هدر دادم... آه ! باچه کسی می‌توان گفت که مرتب کردن کاغذجات يك اداره دولتی و سنجاق زدن به آنها برای من کار خوبی نبود . سرانگشتانی که می‌تواند کتابها نوشته و به عالم انسانیت خدمت کرده باشد اگر به وظیفه خودش عمل نکرده باشد خیلی جای تأسف است...

از همه چیز گذشته چرا باید من که به زحمت و مشقت خودم نان می‌خورم دربندگی و تملق باشم . چه زندگی پستی بود ! چرا باید من کاری را انجام دهم که در نظر عامه ملت ، خائن به حقوق مردم محسوب شوم و هیچ کس بامن تجانس نداشته باشد ؟ چرا باید کاری را انجام دهم که باعث ذلت و خواری باشد ؟ و من چطور بکاری مایل باشم در صورتی که دشمن منصب و دشمن آقایی هستم ! برادر عزیزم این نوع خیالات مرا واداشت از کاری که داشتم کناره کنم همانطور که خودت کردی .

وقتی اداره دولتی را ترک کردم بیش از همه پدر من بود که با اقوام من مشغول ملامت من شدند - مغزهایی را که اوضاع و حیثیات قرون مظلمه استبداد نشوونما بدهد از آنها جز این توقعی نباید داشت - همه می‌گفتند «بدکاری می‌کند» و غالباً می‌گفتند «بیچاره دیوانه است» . راست می‌گفتند . من آدم بدی هستم زیرا جنسیت من با آنها متفاوت است . برای این که بخود زحمت رسیدن به منصب آقایی را نمی‌دهم ، برای این که نمی‌خواهم ظالم و بدکرداری کرده باشم»^{۴۳}.

هشت سال بعد که به لادن نامه می‌نویسد و اتفاقاً موضوع کار و امرار معاش مطرح است هنوز بر سر همان عقیده قبلی پابرجاست و حاضر نیست پشت میز نشین بشود . «کاملاً واضح شده است که من به کار زندگی در اینجاها نمی‌خورم . يك تقاضا تاکنون به يك اداره دولتی برای کار خودم ننوشته‌ام . اولاً مغز من اداری نمی‌شود . یعنی نمی‌توانم از روی اجبار و مرتباً کار کنم . ثانیاً نمی‌خواهم خط من در دوسیه‌های ادارات ضبط شود . وانگهی من صبور و متحمل نیستم که به من

باحقوق کافی کار بدهند و محتاج نیستند که اشخاص مثل مرا انتخاب کنند به این جهت باید به این بازیگرخانه فجیع که عدالت یا حکومت یا جمعیت اسم دارد تماشاکنم و اثرات غیر قابل تحمل آن را در خود محسوس بینم . از همه کس آزرده باشم و وقتی که از چیزهای دیگر نیز یادمی کنم مثل «عارف» همیشه تأسف بخورم . نسبت بهر چیز دقیق ، و نسبت به گذران مادی خود بی قید باشم . متکبر مثل موج ، در معرض بادهای مخالف زندگی کنم»^{۴۴}.

خوشبختانه در این میان ، عالیه همسر فداکار نیما بیکار نیست و باحقوق معلمی چرخ زندگی خانواده را می چرخاند . نیما در بیشتر نامه هایش از این موجود مهربان به نیکی یادمی کند . «زن بیچاره ام مدیره مدرسه است و باید خرج مرابدهد و مرا با خودش به لنگرود ببرد . گمان نمی برم دو هفته بیشتر بکشد . مثل این که وجود ضعیف برای اعانت و دستگیری من خلق شده است . طبیعت می دانست من بدبخت واقع می شوم او را رحیم آفرید و نسبت به من مطیع...»^{۴۵}.

سرانجام طبع دیرپسند نیما شغل معلمی را - بنابه ملاحظاتی - باب طبع خود می یابد . معلم می شود و به آستارا می رود . «فردای آن روز که به آستارا آمدم جوانی فقیر و کوچه گرد مرا به محل مدرسه هدایت کرد . حقیقه با آن تصمیم از دالان مدرسه داخل شدم که قطعاً همه روزه آنجا حاضر شوم . اگرچه بیش از چهل و شش تومان می ارزم و از قلت این مبلغ ناراضی هستم در باطن خوشحالم که بکاری مشغولم که با آن می توانم از مضرات وضع تعالیم ناقص برای این زیردستها حتی - المقدور بکاهم . به همین جهت این کار کمتر مرا خسته می کند»^{۴۶}.

در حسب حالی که از آستارا به دوستی می نویسد نشانه های خرسندی و ملال خاطر از کار معلمی هر دو هست :

«دوست من آقای کدیور... حالا من هم به همان کاری که شما به آن اشتغال دارید مشغولم . در مدرسه متوسطه آستارا تاریخ و فارسی و عربی درس می دهم . فکر نمی کنم چه پیش آمدی مرا به این مکان خلوت و بی صدا آورد . زندگی سیل است . جریان آن را به هرنحو باید گذرانید با هر ساعت عمل ، می توان فکرهای بسیاری را اصلاح کرد . اگر بواسطه آنسی که این شغل باروح من دارد ، همین از خستگی من می کاهد

به عکس از حالت يك نواختش قدری اسباب كسالت فراهم می شود .

از وقتی که خورشید از کمین گاه خود - که این امواج مثل نقره هستند ، بالا می آید و من دوباره چشمهایم را به حیات مادی باز می کنم به خود تذکر باید بدهم که معلم اطفال نقصی ناچار در قوای دماغ خود دارد . یکی دوحکایت شرقی را که در موضوع معلمها گفته اند بیاد می آورم . حقیقهٔ اینهمه سروکله زدن، نقصان فکری می آورد... اکنون می توانم افسوس بخورم برای آن زمانی که گاهی تا مقارن ظهر در زیر سایهٔ يك درخت وحشی یا در دامنهٔ سبز و معطری که مشرف سرای گوسفندها بود استراحت می کردم و در جزئیات اعمال و افعال طبیعت دقیق می شدم . اگرچه آن استراحت هم تا اندازه ای ورطه ای بود که مرا خیلی به عقب انداخت . اما این زحمت هم که خدمت به میز دولت باشد ورطهٔ دیگری است...»^{۴۷}.

به دوستی دیگر نوشته است : «... در آستارا اگرچه دور از همه چیز هستم شاید بحقایق این قبیل چیزها و بعضی چیزهای دیگر نزدیک باشم و روز بروز نزدیکتر هم بشوم . مخصوصاً با شغل حاضر . این شغل معلمی که بعهد گرفته ام چشم مرا از راه محسوس و عملی باز کرده است . سابقاً فکر می کردم ، حالا می بینم . خیلی تفاوت دارد . می دانم که این عناوین معلمی و امثال آن که بعقیدهٔ عده ای خدمت به معارف است ، بهانه برای امرار معاش است . با مزد شروع می شود و با حذف آن مزد خاتمه می یابد . برای خدمت حقیقی به اصول این معرفتها باید شمشیر ساخت و با آن گردن این مؤلفین و مصنفین رازدکه دست از سر يك مشت اطفال بی زبان بردارند . ولی عجالةٔ باید همهٔ اینها را دید»^{۴۸}.

نیما از بدی وضع معیشت خود و عدم کفاف حقوق معلمی برای هزینه زندگی پریشان خاطر است ولی طبع بلند او اجازه نمی دهد که بقول خودش به مقامات عالیه عریضه نگار شود یا بمنظور بهبود وضع معیشت برای تغییر مأموریت به سلام این اتاق و آن اتاق وزارتخانه برود . وقتی پس از پنج ماه ونیم کار طاقت فرسای معلمی در آستارا مبلغ ناچیزی بدستش می رسد می گوید : «این حقوق من به يك ریسمان سروته پوسیده شبیه بود و نمی دانستم ، بعد که احتیاج مادی فشار آورد و دست به آن زدم ریسمان از هم گسیخت ولی چون مقصود من ترقی با این قبیل چیزها

نیست بلکه بهر نحو که ممکن باشد گذراندن حیات است ، اهمیت نمی‌دهم . تازه من به این اوضاع آشنا نیستم . افتخارهم ندارم که آلت اجرای این اصول غلط بوده باشم . یقیناً کسی هم نخواهم بود که به تحسین و تصدیق آنها مقام و شهرت علمی کسب کنم...»^{۴۹}.

نیما تاسن بازنشستگی در خدمت فرهنگ بود و پیشه دیگر اختیار نکرد . اما میل باطنی و آرزوی قابلی او دیگر بود . می‌گفت : «...اگر دوباره جوانی‌ام را از سر می‌گرفتم در یکی از مدرسه‌ها ترتیب علم زراعت را یاد می‌گرفتم یا در یکی از مراکز ، تحصیل صنعتی می‌کردم و یاطب می‌خواندم و طبیب می‌شدم . پس از آن روزها را در کارخانه یا مطب یا مزرعه خود مشغول کار می‌شدم . حیوانات را تربیت می‌دادم . جوجه می‌نشاندم . خروس بزرگ می‌کردم . سیب زمینی و بعضی چیزهای با منفعت می‌کاشتم . فصل پاییز با نهایت شغف ، بطور قطع حاصل می‌بردم . وقتی پنجره اتاقم را باز می‌کردم . می‌فهمیدم حال که باد سردی می‌وزد و برگها زرد شده‌اند برای زمستانم چیزی دارم که بخورم . مگر من از مورچه کمترم ، من که نویسنده وحشی‌ها هستم نباید آذوقه مرتب داشته باشم ؟ آن وقت شبها را شعر می‌گفتم ، رمان می‌نوشتیم ، به مردم حمله می‌بردم ، پیس می‌ساختم و از این اشخاص انتقام می‌کشیدم . این ابداً منافاتی با فن و صنعتی که دارم نداشت . انوری و خیام منجم بودند ، موسه و بوعلی طب می‌دانستند . منتها موسه مردد بود حقوق را شغل رسمی خود قرار بدهد یا طب را...»^{۵۰}.

نیما بارها برنامه‌هایش به تنبلی و بی‌قیدی خود در برخی امور اشاره می‌کند . درباره این خلق و خوی پیکی از دوستان توضیح می‌دهد : «دفعه اول نیست که به تنبلی خود اعتراف می‌کنم دوستانم یا کسانم تمام از من همین گله را می‌کنند . اگر به اسرار زندگی مخفی و پر از مشقت من پی‌بری می‌دانی تهیه چه روزی رامی‌بینم و اگر چیزهایی را که نوشته‌ام بخوانی تعجب خواهی کرد که من چگونه آدمی خلقت یافته‌ام . هر کس بحسابی در وجود خود جستجو می‌کند که به آن واسطه محبوب نظر دیگران واقع شود و من بالعکس ازینجاست که به معایب خود نگاه می‌کنم... با این بی‌قیدی ، که آن را از خصایص شاعرانه باید محسوب داشت بادوستان و کسانم

همانطور می‌گذرانم که باخودم . دوست من ! تو نیما را باید از جنس دیگران مستثنی کنی - چنانکه مستثنی می‌کنند - و او با وجود تنبلی و بی‌قیدی و اخلاق مخصوص خود محبت را فراموش نمی‌کند...»^{۵۱}.

حتی همسرش که از او تقاضا کرده است نیما دوره ادبیات جدید را به او درس بدهد تنبلی می‌کند . می‌گوید من باخودم هم درخیلی موارد همینطور بی‌قید معامله می‌کنم . برای فرار از دلتنگی‌ها و فراموش کردن غمها بخواب‌پناه می‌برد که عاملی از عوامل تنبلی است : «چون خیلی دلتنگم بهتر اینست که مطابق عادت دیگر خود قدری بخواب بروم . رنگ تاریک دیوارهای اتاق من بیشتر مرا به این دعوت می‌کند . فی‌الواقع من اتاق خواب کرایه کرده‌ام، نزدیک سبزه میدان، طبقه فوقانی است . روح برزندگانی موجودات تسلط پیدا می‌کند . ولی چقدر خوب این اتاق برای من اتفاق افتاد : کاملاً مطابق دلخواه من برای تنبلی .

قال دور دست جنگلها را مثل يك سایه تماشامی‌کنم . از وقتی که آفتاب می‌دمد تا وقتی که غروب می‌کند و شهر مثل مرده‌ای ساکت می‌شود هیچ‌کس درزیر این پنجره‌ها به سراغ من نمی‌آید . از چرنده و خرنده یکی‌هم مکانی برای تنبلی‌های خود بهتر از من ندارد . من سلطان چرنندگان و خرنندگان تنبلم . به‌آشناهایم تماماً خبر داده‌ام که معاشرت نمی‌کنم . از این حیث راحت‌م...»^{۵۲}.

به جوانی از مردم مرنده که به او نامه نوشته و ضمن اظهار ارادت تقاضای رابطه دوستی و راهنمایی از وی دارد قبل از هر چیز متذکر این نکته می‌شود که: «...کسی را که از راه دور به دوستی اختیار کرده‌ای کمتر برای دوستانش چیز می‌نویسد . اهمال درکار ، اغلب همه‌جا درمن وجود دارد و بالاخص در آنچه مربوط به ارتباط من بادیگران باشد . ولی این مسأله نمی‌تواند برای شاعری که قلبش از جنس دیگر آفریده شده است دال بر بی‌محبتی باشد . بعضی اوقات نسبت به چیزهایی که دوستی می‌ورزیم بی‌قید می‌شویم و این برای اینست که ذهن مجری بالاجبار هر نوع وظیفه است و چون هر وظیفه را يك اقتدار مطلق طبیعی ایجاد می‌کند حس می‌کنیم نسبت به خیلی چیزها بی‌قید هستیم . مخصوصاً وقتی که این اقتدار از بعضی مصائب ناگهانی ناشی شده باشد»^{۵۳}.

دست حادثات روزگار ، نیما را مردی عصبی ، خشمگین و زود رنج بار آورده است و او از این خالق و خوی رنج می برد . درنامه مفصلی - که پر از خشم و خروش است - به حسام زاده می نویسد : «...یقیناً دوباره به توسط این صفحه کاغذ بامردی خشن روبرو می شوید که خشونت را از کوچکی به حسب عادت و زندگی در میان طوایف وحشی و جنگجوی کوهپایه ، ارث برده است . باوجود این اگرچه هنوز فکل نمی زند ، معناً خیلی فرنگی مآب و بکلی با همه ناجور است و تقریباً همه چیز را بانظر انتقام از این نویسندگان و شعرا و علما و مورخین جانی استقبال می کند . می توانم بگویم با این نوع افکار خوب یابد که بعضی وضعیات به من داده است در خیلی موارد به قدری بیرحم هستم که باعث شرم آور ساختن خلقت بشرم . مثل تیغی که حوادث آن را به زهر آلوده و تیز کرده باشد . روح خشکی پیدا کرده ام که به اندک اشاره ای آتش می گیرد ، چه بسا که خود من هم به واسطه آن می سوزم . حق دارم که از خودم با این اخلاق بترسم . فرض يك قطره اشك در چشم من ، مثل فرض ستاره ای سوزان در قلب زمین است...»^{۵۴}.

علت عمده عدم توفیقات خود را در برخی کارها و سواس مفرط و عصبانیت ذکر می کند و می گوید : « حقیقهٔ ازین دو مرض بستوه آمده ام . يك کاغذ را که درپاکت می گذارم باید چندین بار آن را بیرون بیاورم ببینم مبدا بنظم بیاید که بدر پاکت جا گرفته است . هر قدر سنبال الطیب می خورم فایده نمی بخشد . گاهی اصلاً بدون این که مداوا کنم مدتها خوب هستم . باوجود این خیالی ظروف و ائانه شکسته ام...»^{۵۵}.

تجربیات زندگی نیما را به این نتیجه می رساند که «درمورد عصبانیت باید فکر کرد . در مورد عصبانیت های سال گذشته خود دربار فروش چه فایده ای بردم ؟ وقایع یکایک گذشتند . در این ساعت در نظر پست می شوند و دورنمای آن وقایع ابداً مرا به هیجان نمی آورد . معلوم می شود من چیزی را علاوه بر مدافعه به مصرف آن وقایع رسانده ام که جسم من در این معامله و ارتباط مستقیم خود باروح من از خود کاسته است . آنچه کاسته شده حقیقهٔ عمر و توانائی من بوده است . نه «کینالاروش» دیگر بدل مایتحلل آن واقع می شود نه «کلروبوسفات دوشو» و نه بدر خانه این طبیب و آن طبیب دویدن...»^{۵۶}.

«... معنای زندگی اساساً همین جریان تلخ و شیرین است . درعین حال که می‌خواهیم برمحسّنات آن بیفزاییم ، محسّنات از راه‌هایی می‌رسند که به توسط فکر نمی‌توانیم آن را بیابیم . من دراین خصوص همیشه حالت تسلیم مخصوص درمقابل طبیعت داشته‌ام که ظاهراً جنبه نفی و باطناً جنبه ایجاب را دارا بوده است . با این ایمان و عقیده ، کمتر مخصوصاً نسبت بمردم عصبانی می‌شوم . يك منفعت آن اینست که وجودم را محفوظ نگاه دارم که اساساً بتوانم برای وضع چیزهای اساسی فکرکنم...»^{۵۷}.

پیش از این اشاره شد که نیما از اقامت درشهر و تن دادن به ادب‌شهرنشینی بیزارست . عدم رضایت و تنفر او از محیط شهر - که غالباً تهران منظور نظر اوست - در بیشتر نامه‌هایش دیده میشود . درهمین نامه‌هاست که به دوستان خود علت این روحیه ضد شهرنشینی را توضیح می‌دهد . به یحیی ریحان نوشته : «... من يك بچه‌کوهی بوده‌ام . جنگلها و تماشای قله‌های کوه‌ها و مناظر گوناگون قشنگ صحراها و امواج دریا ، زندگی در روش ساده و دهقانی مرا این طور تربیت کرده است . به من حالاتی داده است که بالطبیعه از شهر و رسوم شهر متنفرم»^{۵۸}.

او حتی ییلاق کنار شهر را نمی‌پسندد : «من ییلاق ترا که نزدیک شهر است دوست ندارم کسی نمی‌تواند در آنجا به اراده طبیعی حرکت کند . اوضاع طبیعت در آنجا با مصنوعات انسان آمیخته شده است . درختی نیست که بی حرکت دست انسان کاشته باشد . غیر از آن يك رودخانه كوچك که زمزمه‌ای دارد ، آبی نیست که اراده انسان راهنمای آن نشده باشد . زیر هر درختی ، روی هرسنگی در آنجا دیده‌ام یکی از این شهرها نشسته است . مزاحم انسان و مستعد نزاع ، مستعد استهزا و اذیت»^{۵۹}.

با خانواده‌اش برسرترك زندگی روستایی و سکونت در شهر اختلاف نظر دارد . و چون به حرفش گوش نمی‌دهند باخاطری آزرده به مادر می‌نویسد : «...فامیلی که خود را به ترجیح دادن معیشت گران و دشوار شهر برمعیشت کوهپایه اجبار کند و خانه‌اش را که به نهایت قشنگی و تلاؤ درقریه گوشه افتاده مصفائی واقع شده

است ترك گفته بخواد برود در شهرهای خفه پی سوراخی برای مسكن بگردد ؛ كار چنین فامیلی بكجا می كشد ؟ بدبختی ، می داند . فقر و سرشكستگی ، شهادت صدق حرف مرا می دهند . و هر دو پشت درخانه منتظر ورود و سرکوبی این فامیل هستند . چه می پنداری ؟ شاید گمان کنی خواب است یا از آن نصیحت هاست که همیشه پدر قانع و زارع مرا از شنیدن آنها منصرف ساخته اند . عقاب اگر بخواد مثل ماهی به دریا شناوری کند آیا جز اینست که غریق شود ؟ ماهم اگر خود را از ساحت طبیعت به سوراخ و چاله های شهر بیندازیم و رسم زندگی پدران عاقل خود را به تقلید از شهرها ، کمتر رعایت کنیم جز اضمحلال چیزی نصیب مانیت ...»^{۶۰}.

عقاب یوش فضای تنگ و تاریک شهر را بر نمی تابد . خیال آسمان شفاف و هوس قله های مینایی رنگ کوهستان یوش او را به هیجان می آورد . مثل طوطی مثنوی از دیار غربت شکوه ها دارد . و برای رهایی از قفس شهر ، یاران رابیاری می طلبد : کاش شماها از این پرنده ها کمتر نمی شدید و مرا ازین زندگی خفه و مرعوب شهر برای همیشه خلاص می کردید .

نیما دوست دارد که بدامان پرمهر طبیعت برگردد . گوشه دلخواهی ازین طبیعت زیبا و آزاد «یوش» وطن اوست . «می دانی که من چقدر به «یوش» علاقه دارم . قطعاً تو هم به آن علاقه داری چنانکه امسال به من توصیه کردی که برای هیچ وقت یوش را ترك نکنم . پدر ما هم البته در نظر داری که همیشه همین را به ما توصیه می کرد . يك تکه از این کوه ها و دره های قشنگ نیست که ما در آن خاطره ای نداشته باشیم . مملو از خون و خیال ماست . کلمه وطن را من همه وقت برای همین نقطه استعمال کرده ام چه در شعر و چه در هرچه که نوشته ام . همان عقیده و آرزوی مرحوم آقاشیخ هادی یوشی خودمان را دارم که در مدرسه خان مروی به ما عربی درس می داد . می دانی که آن آدم عالم و فاضل هم همیشه آرزو داشت برود در کنج «کهریزسر» به زراعت يك قطعه زمین و تربیت گوسفند و مرغ و گاو بپردازد و علت آن هم معاوم بود . اولاً این که اهل آنجا بود بعلاوه ماده انسان طبیعت مستعد برای هر نوع استفاده از طبیعت است . انسان کم از كبك و بزکوهی نیست . كبك و بزکوهی هم سبزه و آب روان را دوست دارند ... حسی که همیشه باقی می ماند

همین شیفتگی به آب و هوا و سبزه و گل است که هر قدر افکار و احساسات تربیت بیابند بیشتر می شود...»^{۶۱}.

بی شک محیط زادگاه و محل اولیه تربیت نیما در خلق و خوی او تأثیر فراوان داشته و در فکر و جان او یادها و یادبودهای بسیار برجای نهاده است. بی سبب نیست که از دوری آنجا رنج می برد. جسم او در شهر غربت و جانش در هوای وطن پرواز می کند. اینک وصفی از یوش و یوش نشینان را از خود نیما بشنوید:

«قریه ای که من در آن مسکن دارم جایی است که در آن متولد شده ام. طفولیت خود را در آنجا بسر آورده ام. در دوردست ترین کوه های خلوت و در انتهای دره سرایشی واقع شده است. اهالی آن عمرشان به چرانیدن گوسفند و بکار مزرعه می گذرد. بندرت دیده می شود یک نفر از اهل شهر از آنجا عبور کند مگر اینکه راهش را گم کرده یا با کوه نشینها بستگی و آشنائی داشته باشد. این نیز بندرت اتفاق می افتد که اهالی کار و فکر خود را کنار گذاشته به بحث در مسائل بی فایده بگذرانند. آنچه می گوئید جدی و مطبوع، من آن را در زندگانی این اشخاص می بینم که از شوق و عمل خود نتیجه می گیرند و عمرشان هرگز و مطلقاً به عیاشی نمی گذرد هر وقت راجع به آنها فکر می کنم به من محسوس می شود که صفات و عادات ارتباط کامل به مکان و وضع زندگی دارند. تسلیم دائمی عیاشی بودن نتیجه مفتخواری و زندگانی بدون شجاعت در روی بستر و در معرکه شهرهاست.

این اشخاص گردشگاه معین ندارند. یکدیگر را فریب نمی دهند زیرا منافع و کار آنها معلوم است. به ناموس همسایه دست اندازی نمی کنند برای اینکه نمی خواهند همسایه به ناموس آنها دست اندازی کند. این کاملاً زندگی بدون ریا و بیرون از پرده است، یعنی مفهوم کامل یک اخلاق صالحه... وقتی که به آنها بر نمی خورم به فراز کوه ها می روم. مدتها نشسته، در گذشته و آینده خود فکر می کنم. افکار من اغلب آمیخته با مسرتها و خیالاتی است که از گردش در این کوه ها برای من پیدا شده است. در این وقت شهر و اوضاع زندگانی آن در نظرم پست و حقیر شده به آنها لعنت می کنم و به مناظر کوه های قشنگ و طنم سلام می فرستم»^{۶۲}.

«... یوشیجها يك طایفه‌اند نه طوایف متعدد . يك طایفه وحشی و جنگلی هستند . شعر و ادبیات را نمی‌فهمند . ادبیات آنها گوسفند چرانیدن و شعر آنها نزاع بادرندگان جنگل است . بهترین همه آنها منم...»^{۶۳}.

نیما درد تلخ ایام فراق و دوری از وطن را بایادخاطره‌های شیرین ایام وصال تسکین می‌دهد . یاد شب‌نشینیهای زمستان و نقل و صحبت‌های ساده روستائیان، یادگردش در جنگل و کوه ، یادشکار و صدها خاطرات دل‌انگیز دیگر . ولی این تسکین و درمان موقت است ، آرام نمی‌تواند گرفت . به پدرش می‌نویسد : «...مرغ وحشی و صیاد شناسی که پرواز می‌کند پسر شماست . می‌گریزم ، به هیچ‌جا پناه نمی‌برم مگر به وطن محبوبم . آنجا دیگر همه چیز بدلخواه من است .

کی می‌شود همه چیز بدلخواه ما باشد ؟ همه یکجا جمع شویم . يك درخت بما سایه بیندازد ، يك رمه ما را تغذیه کند ، از شهر تهران که می‌گویند خاکش دام‌نگیر است خلاص شویم . ما باشیم و قلبمان و وطنمان و دوستان ولایتی مان . بخوشی و سلامتی هیچ کدورتی در احوال معیشت ما پیدا نشود»^{۶۴}.

این هم از فراق نامه دیگر اوست که می‌گوید : «...برای من شهر و ده و کوچکی و بزرگی آنها تفاوت نمی‌کند . از همه جا بهتر وطن من بود که با برادر و خواهرم آنجا بزرگ شدم . دهکده کوهستانی خلوتی که بدبختانه از آن دورم و هنوز زنده‌ام ! در این صورت چه خوشی بر من می‌گذرد ؟ من که بیاد يك شب زندگی در وطن خود متصل آه می‌کشم . و چه احتیاجی است که روز به روز بر عده دوستان خود بیفزایم»^{۶۵}.

علاقه نیما به وطنش باعشق به طبیعت توأم است . طبیعت سرشار از زیبایی و نعمت شمال . و نیما درستایش از این طبیعت و سپاس نعمت آن سخنها دارد : «از همه جا بی‌خبرم . همه دنیا ، همه اخبار من در این محوطه (جنگل کلارزمی) است . سبزه ، ابر ، جنگل ، گاو ، گوسفند ، هیاهوی چوپانها ، دوشیدن شیر . نمی‌دانی چه خوش است این زندگانی ! می‌بینی چطور قلب حریص من اظهار رضایت می‌کند . آه ! اگر من يك نقاش بودم با این همه رنگا که طبیعت درهم ریخته است چه می‌کردم ! از آنها متصل می‌ساختم و قلب مشتاق و دیوانه‌ام را بهتر قانع می‌کردم .

شسته و رفته جنگل کلارزمی از زیر مه رقیق صبح خیلی قشنگتر از گیسوان
شانه زده دخترها تجلی دارد. دائماً مثل اینکه موج می زند . متصل زیر تیغ آفتاب
که از غلاف این پرده رقیق بیرون و درون می کند ، بدنه رنگارنگ خود را حرکت
می دهد .

اوه ! این باد صبح است که مثل گهواره آن رامی جنباند...عجالة به خرسندی
این که از شهر دورم برخیزم و دیگ کوچ شیری را که مایه زده اند سرکشی کنم و
با خیالات انزوای خود رو به قلعه جنگل حرکت کنم ...»
هوای آزاد این قلعه را بهیچ چیز نمی فروشم . کامتر از کتاب ، طبیعت و
بهرتر از شراب آب سرد و گواری این چشمه کوچک است که صدای ترشحات آن
از این تخته سنگ دور نمی شود ... هر قدر به سبزه و کوه ها نگاه می کنم . هر چه به
صدای آبها گوش می دهم سیر نمی شوم»^{۶۶}.

عشق بازی او با گلها شنیدنی است . در نامه ای از خواهرش می پرسد : «آیا
روی تپه ها گل های زرد ارژن که تذکار کدورت های طبیعت اند باز شکفته می شوند ؟
سلام من بتمام گلها از اینجا به آنجا . چشم های من به آنها خیره شده است ، عنقریب
می آیم لب هایم را به ساقه های وحشی آنها می چسبانم و روی پای آنها برفراز تخته
سنگها می ایستم . می خواهم چشمهایم را ببندم و در حالتی که باد بالای سرم آواز
می خواند به خواب بروم . پاییز برگ های زرد خود را به من هدیه می دهد و من غمگینی
خود را به او»^{۶۷}.

در این نامه ها بانسانه هایی از زندگی دلخواه و دنیای آرمانی نیما نیز روبرو
می شویم . اینجا هم طبیعت بیشترین سهم را دارد . در سطور زیرین عقیده و پسند
او را درباره ازدواج می خوانید :

«... هر وقت زناشویی را در نظر می گیرم آشیانه ساده و محقری را روی
درختها به خاطر می آورم که دو پرندۀ همجنس ، بدون این که بهم استبداد و زورگویی
بخرج بدهند روی آن قرار گرفته اند . پرندۀها چطور همجنس شان را انتخاب
می کنند : بدون اینکه پدر و مادرشان برایشان رای بدهند ، بجای این که الفاظ
دیگران بین آنها عقد ببندد قدری خودشان آواز می خوانند. آن وقت محبت و یگانگی

در بین آنها این عقد را محکم می‌کند . شیرینی آنها به شاخه‌های درخت‌ها چسبیده است . خودشان باهم می‌خورند . مسؤول خوراك دیگران نیستند . بجای آینه و قالی نمایش دادن ، بساط آشیانه‌شان را باهم مرتب می‌کنند . راستی و دوستی دارند. بعدها بچه‌هاشان هم باهمان اخلاق بزرگ می‌شوند . ولی خدا به انسان آن تقوی و شادی را نداده‌است که مثل پرنده زندگی کند...»^{۶۸}.

در خلال نامه‌ها به جملاتی می‌رسیم که نیما زندگی مطلوب خود را پیش چشم خواننده ترسیم می‌کند . زندگی بی‌تکلف و ساده روستائی وار :

«...عمر شاعر در وطن اجدادش به مطالعه در اوضاع گذران آسان کوه‌پایه و اخلاق نجیب کوه‌نشینها می‌گذرد . با وجود این که دور از شهر و اخبار علمی هستم يك نویسنده اخلاقی و در عین حال مثل شیر متکبرم . سایر اوقات ، پشت‌پا بهمه چیز زده‌ام . تا کارد فولادم به کرم و چماق من در دست من است ، تایک پوست‌گاو پشم‌آلود با ریسمن پیابسته شده و يك پاره‌نمد روی موهای ژولیده ، کلاه و کفش مرا معرفی می‌کند ، به هیچ چیز اعتنا ندارم حتی به نوشته‌های خودم...»^{۶۹}.

«قدری خوراك و پوشاك ، پس از آن گردش در کوه‌ها و جنگل‌ها ؛ مثل شیر و عقاب . یا آواز خواندن در کنار آبها ، مثل پرندگان . بالاخره خود سری و طفیان به موقع و چیز نوشتن . این است معنی واقعی زندگانی . سایر چیزها مثل تحصیل مقامات ، تماماً چیزهای بی‌معنی هستند...»^{۷۰} .

نیما معتقد بود که باید بی‌تکلف زیست . می‌گفت «اگر خود را مکلف بداریم زندگانی عبارت از تکلفات مضاعف است ولی من از این حیث راحتم . عادت کرده‌ام که بدون تغییر عقیده ساده‌زیستی کنم»^{۷۱} . متظاهر و دورو نیست پیش‌خود به این نتیجه رسیده بود که «هرگز نباید از گریه و خنده خود شکایت یا اظهار شعف کنم برای این که می‌خواهم همانطور بگذرانم که خلق شده‌ام . از بابت سایر چیزها ابداً دلتنگ نخواهم بود برای چه اینطور اتفاق افتاده است زیرا دلتنگی من وقتی است که چیزی از من و توکم شود . مثلاً اگر حسود باشم هرگز سعی نخواهم کرد اینطور نبوده باشم . بخودم می‌گویم این لازمه زندگی من است ولو اینکه قوانین

اخلاقی یا اجتماعی آن را رد کند . باید همانطور که طبیعت مرا ساخته است و می‌خواهم خود را ثابت و مرتب بدارم...».

«هرکس به حسابی در وجود خود جستجو می‌کند که به آن واسطه محبوب نظر دیگران واقع شود و من بالعکس ازینجاست که به معایب خود نگاه می‌کنم... مع هذا از خودم می‌پرسم آیا لازم است خود را از این معایب مبرا بدارم ؟ به حسب ذائقه تفاوتی در بین این تبرئه و اجتنات نمی‌بینم جز اینکه يك دسته مرا پسندند در حالی که من همانم که هستم و فقط ظاهراً خود را آنطور وانمود کرده‌ام . تا متوجه این بشویم چه چیز را از راه فکر خود دریافته و آنرا جزو محسنات و واجبات قبول کنیم قسمتی از عمر کوتاه ما گذشته است . از این جهت من چندان مقید به آداب و رسوم نیستم بالعکس سعی می‌کنم که مثل حیوانات باشم . خوش می‌خورم ، می‌آشام ، راه می‌روم ، می‌پریم ، بازی و تفریح می‌کنم»^{۷۲}.

تصدیق می‌کند که سالهای بسیار به اغتشاش طلبی و شرارت در بسط زمین پرواز کرده است . مثل عقاب بالای کوهها متواری شده ، مثل دریا عریان و منقلب بوده . بدی طینت مخلوق خون قلبش را روی دستش ریخته است در نتیجه باخوب به بدی و با بد بخوبی رفتار کرده است و زودباوری ، صفا و معصومیت بچگی به بدگمانی ، خفگی و گناهان عجیب بدل شده‌اند^{۷۳}.

تصویری از درماندگی و استیصال و پریشان خاطری نیما را هم در عبارات زیر ملاحظه کنید :

«دیروز عکس «فانتن سرگردان» را در کتاب «میز رابل» دیدم . خیالی حالت او را با خودم از يك حیث ، جور مشاهده کردم . دلم می‌خواست از این بدتر مبتلا بشوم ، فکرم پریشان بشود . بین سرسختی بچه حداست . هر تصمیمی را بگیرم مثلاً کتابهایم را به مطبعه بدهم یا از این خاك بگیرم ، این دیوار را بشکنم ، یخام را پاره کنم ، فریاد بزنم تا دیوانگیم را ثابت تر کنم . تصمیم من مثل تصمیم آن پرنده پروبال شکسته است که از ترس دشمن تصمیم می‌گیرد به مکان دوری پرواز کند پس در هر حال پر می‌زند ولی از بالای صخره‌ها پایین می‌افتد و پروبالش بیشتر مجروح می‌شود . در جریان سریع يك رودخانه طغیانی چقدر بد است پروبال شکسته بودن . در ته این دره مخوف چه بجانش می‌افتد؟»^{۷۴}.

اخلاقی یا اجتماعی آن را رد کنند . باید همانطور که طبیعت مرا ساخته است و می‌خواهم خود را ثابت و مرتب بدارم...».

«هرکس به حسابی در وجود خود جستجو می‌کند که به آن واسطه محبوب نظر دیگران واقع شود و من بالعکس ازینجاست که به معایب خودنگاه می‌کنم... معهدا از خودم می‌پرسم آیا لازم است خود را از این معایب مبرا بدارم ؟ به حسب ذائقه تفاوتی در بین این تبرئه و اجتنات نمی‌بینم جز اینکه يك دسته مرا پسندند در حالی که من همانم که هستم و فقط ظاهراً خود را آنطور وانمود کرده‌ام. تا متوجه این بشویم چه چیز را از راه فکر خود دریافته و آنرا جزو محسنات و واجبات قبول کنیم قسمتی از عمر کوتاه ما گذشته است . از این جهت من چندان مقید به آداب و رسوم نیستم بالعکس سعی می‌کنم که مثل حیوانات باشم . خوش می‌خورم، می‌آشام ، راه می‌روم ، می‌پریم، بازی و تفریح می‌کنم»^{۷۲}.

تصدیق می‌کند که سالهای بسیار به اغتشاش‌طلبی و شرارت در بسط زمین پرواز کرده است . مثل عقاب بالای کوهها متواری شده ، مثل دریا عریان و منقلب بوده . بدی طینت مخلوق خون قلبش را روی دستش ریخته است در نتیجه باخوب به بدی و با بد بخوبی رفتار کرده است و زودباوری ، صفا و معصومیت بچگی به بدگمانی ، خفگی و گناهان عجیب بدل شده‌اند^{۷۳}.

تصویری از درماندگی و استیصال و پریشان‌خاطری نیما را هم در عبارات زیر ملاحظه کنید :

«دیروز عکس «فانتن سرگردان» را در کتاب «میز رابل» دیدم . خیالی حالت او را باخودم از يك حیث ، جور مشاهده کردم . دلم می‌خواست از این بدتر مبتلا بشوم ، فکرم پریشان بشود . بین سرسختی بچه حداست. هر تصمیمی را بگیرم مثلاً کتابهایم را به مطبعه بدهم یا از این خاك بگیرم، این دیوار را بشکنم، یخه‌ام را پاره کنم ، فریاد بزنم تا دیوانگیم را ثابت‌تر کنم. تصمیم من مثل تصمیم آن پرنده پروبال شکسته است که از ترس دشمن تصمیم می‌گیرد به مکان دوری پرواز کند پس در هر حال پرمی‌زند ولی از بالای صخره‌ها پایین می‌افتد و پروبالش بیشتر مجروح می‌شود. دو چریان سریع يك رودخانه طفیانی چقدر بد است پروبال شکسته بودن . در ته این دره مخوف چه بجانش می‌افتد؟»^{۷۴}.

من سلیقه شمارا نمی‌پسندم و...»^{۷۶}.

این نوشته را بانقل نکته‌هایی از «مقاله داستان دوستان» استاد حبیب‌یغمائی پایان می‌برم. در این مقاله، استاد، نیما یوشیج را چنین معرفی کرده‌اند:

«نیما یوشیج را قامتی و قیافه‌ای و حتی نامی شاعرانه بود. تنی لاغر، سری بزرگ، چهره‌ای بیضی، پیشانی بلند، مویی سفید و آشفته، چشمی درخشانده داشت. کلاه بر سر نمی‌گذاشت، لباس ساده می‌پوشید، ملایم و آهسته حرف می‌زد، سر بزیر افکنده و مؤدب و متواضع بود ...

در حدود پانزده شانزده سال پیش مجمعی مجلل از شعرا تشکیل یافت و مقرر شد هر یک قطعه‌ای از خود بخوانند. یکی از شعرای معروف قصیده‌ای در نکوهش اشعار نیما ساخت و بطور خصوصی برای نیما خواند و اجازه خواست که همان اشعار را در محفل عام بخواند. نیما از بلند نظری اجازه داد. وقتی از جایگاهی که بلندگو بدان قرار داشت بر شد و اشعار را خواندن گرفت، همین‌که به‌نام نیما رسید، ملک‌الشعرای بهار که ریاست جلسه را داشت سخت منقلب شد و اجازه خواندن نداد. نیما برپای خاست و استدعا کرد که آن اشعار خوانده شود. رئیس جلسه به‌تعرض گفت در جلسه عمومی چنین اشعار نباید خوانده شود. گویا بعدها این قصیده در جراید بچاپ رسید...»^{۷۷}.

منابع

- ۱ - ارزیابی شتابزده (چاپ دوم): ۳۴.
- ۲ - ۵، همان کتاب، بترتیب: ۳۹ و ۴۰-۴۱ و ۴۴ و ۴۵-۴۶.
- ۶ - کشتی و توفان، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول: ۶۵.
- ۷ - همان کتاب: ۱۸-۱۹.
- ۸ - دنیا، خانه من است، کتاب زمان، چاپ اول: ۳۶، کشتی و توفان: ۲۱.
- ۹ - ستاره‌ای در زمین، انتشارات توس، چاپ اول: ۶۹-۷۰.
- ۱۰ - تعریف و تبصره و یادداشت‌های دیگر، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم:
- ۱۱ - کشتی و توفان: ۶-۷.

- ۱۲ - ستاره‌ای در زمین : ۷۰ .
 ۱۳ - همان‌کتاب : ۴۶ .
 ۱۴ - همان‌کتاب : ۲۸ ، دنیا ، خانه من است : ۲۰ ، ستاره‌ای در زمین : ۲۸ .
 ۱۵ - دنیا ، خانه من است : ۲۰ .
 ۱۶ - حرفهای همسایه ، انتشارات دنیا ، چاپ اول : ۲۵-۲۶ .
 ۱۷ - همان‌کتاب : ۱۱
 ۱۸ - همان‌کتاب : ۴۲ .
 ۱۹ - دنیا ، خانه من است : ۴۱ .
 ۲۰ - ستاره‌ای در زمین : ۱۲۹ .
 ۲۱ - دنیا ، خانه من است : ۱۳۳ .
 ۲۲ - همان‌کتاب : ۱۰۲
 ۲۳ - ستاره‌ای در زمین : ۱۰۲
 ۲۴ - همان‌کتاب : ۷۸ .
 ۲۵ - دنیا ، خانه من است : ۳۹ .
 ۲۶ - کشتی و توفان : ۶۴ - ۶۵ .
 ۲۷ - ستاره‌ای در زمین : ۶۳ - ۶۴ .
 ۲۸ - دنیا ، خانه من است : ۱۰۲ .
 ۲۹ - همان‌کتاب : ۳۷ - ۳۸ .
 ۳۰ - ستاره‌ای در زمین : ۷۷ .
 ۳۱ - کشتی و توفان : ۸۴ .
 ۳۲ - دنیا ، خانه من است : ۴۲ .
 ۳۳ - ستاره‌ای در زمین : ۱۰۱ .
 ۳۴ - ستاره‌ای در زمین : ۱۱۸ ، کشتی و توفان : ۱۱۱ .
 ۳۵ - دنیا ، خانه من است : ۱۳۴ .
 ۳۶ - ستاره‌ای در زمین : ۱۱۷ .
 ۳۷ - دنیا ، خانه من است : ۴۴ .
 ۳۸ - همان‌کتاب : ۴۱ - ۴۲ .
 ۳۹ - حرفهای همسایه : ۱۴۷ - ۱۴۸ .
 ۴۰ - دنیا ، خانه من است : ۷۷ .
 ۴۱ - همان‌کتاب : ۱۰۲ .
 ۴۲ - همان‌کتاب : ۱۰۷ .
 ۴۳ - ستاره‌ای در زمین : ۲۰-۲۱ .
 ۴۴ - دنیا ، خانه من است : ۶۴-۶۵ .
 ۴۵ - همان‌کتاب : ۶۶ .
 ۴۶ - همان‌کتاب : ۱۱۲ .
 ۴۷ - همان‌کتاب : ۱۱۶-۱۱۷ .
 ۴۸ - کشتی و توفان : ۹۸ .
 ۴۹ - دنیا ، خانه من است : ۱۲۸-۱۲۹ .
 ۵۰ - همان‌کتاب : ۳۸ .
 ۵۱ - ستاره‌ای در زمین : ۸۶ و ۸۸ .
 ۵۲ - دنیا ، خانه من است : ۷۳ .
 ۵۳ - همان‌کتاب : ۲۴ .
 ۵۴ - ستاره‌ای در زمین : ۹-۱۰ .
 ۵۵ - همان‌کتاب : ۱۰۱ - ۱۰۲ .
 ۵۶ - دنیا ، خانه من است : ۷۹ .
 ۵۷ - همان‌کتاب : ۱۲۹ .
 ۵۸ - کشتی و توفان : ۲۰ .
 ۵۹ - همان‌کتاب : ۲۵ .
 ۶۰ - ستاره‌ای در زمین : ۳۳ .

- ۶۱ - همان کتاب : ۱۱۱-۱۱۲ .
- ۶۲ - همان کتاب : ۵۹-۶۰ و ۶۴ .
- ۶۳ - کشتی و توفان : ۵۳ .
- ۶۴ - همان کتاب : ۴۳ .
- ۶۵ - دنیا ، خانه من است : ۳۶ .
- ۶۶ - ستاره‌ای در زمین ۴۲ ، کشتی و توفان : ۱۰ و ۶۳ .
- ۶۷ - کشتی و توفان : ۷۸ .
- ۶۸ - نامه‌های نیما به همسرش : ۱۲-۱۳ .
- ۶۹ - کشتی و توفان : ۶۶ .
- ۷۰ - همان کتاب : ۶۵ .
- ۷۱ - دنیا ، خانه من است : ۳۶ .
- ۷۲ - ستاره‌ای در زمین ۸۶ - ۸۷ و ۵۸ .
- ۷۳ - نامه‌های نیما به همسرش : ۸ .
- ۷۴ - دنیا ، خانه من است : ۳۲ .
- ۷۵ - حرفهای همسایه : ۱۱۶-۱۱۷ .
- ۷۶ - همان کتاب : ۹-۱۰ .
- ۷۷ - یغما ، سال بیست و یکم ، شماره یازدهم : ۶۲۹ .

سیدحسین خدیوچم

تهران

شریف دفتر خوان

مؤلف نخستین فرهنگ شاهنامه فردوسی

نخستین بار در مقدمه نسخه خطی «معجم شاهنامه» با نام این ادیب خراسانی آشنا شدم. اما چون مقدمه کتاب با تاریخ همراه نبود، و کاتب نسخه در مورد دوکلمه از مشخصات مؤلف خطائی دوپهاو مرتکب شده بود، هرچه بیشتر کتب مرجع و فهرستهای ایرانی و اسلامی را واری کردم کمتر به نتیجه دلخواه رسیدم. سرانجام از راه ناچاری در مقدمه خود بر «معجم شاهنامه» اعتراف کردم که: آنچه در مورد مؤلف این فرهنگ، و تاریخ تألیف آن، و «مدرسه تاج الدین» در شهر اصفهان که این فرهنگ در آنجا تدوین شده است تحقیق کردم، راه به جایی نبردم که باعث اطمینان خاطر شود. بنابراین آرزو کردم که تا عمر باقی است، در آینده ای نزدیک، به همت پژوهشگران از این «راز» آگاه شوم.

خوشبختانه در اواخر سال ۱۳۵۶ - به هنگامی که در کابل در زمینه سرزمینهای شاهنامه تحقیق می کردم - استاد سیدمحمد محیط طباطبائی در برنامه عامی خود - که همه هفته روزهای پنجشنبه از رادیو تهران پخش می شد - از این راز پرده برگرفتند و با بحثی مشروح کلید حل این معما را به دست دادند.

توضیح آنکه: مصحح متن، عبارت «**شریف دفتر خان العادلی**» را مطابق نوشته کاتب نسخه، ضبط نموده و عکس همان صفحه از نسخه خطی را در برابر آن کلیشه کرده بود تا پژوهشگران را برای حل معما مجال باشد.

استاد محیط، عبارت یادشده را با اندکی تصرف به «**شریف دفتر خوان**»

ابوعلی» تصحیح کرده بودند ، و در تأیید سخن خود به شرح حال مختصری که مؤلف کتاب «عروبة العلماء»^۱ برای «علی بن محمد» معروف به «ابن دفترخوان» – فرزند این شریف دفترخوان – نوشته است استناد کرده بودند و به این نتیجه رسیده بودند که : مؤلف در اواخر قرن ششم هجری می زیسته و کتابش کهن ترین فرهنگ شاهنامه است .

اکنون بحث خود را به یاری نکاتی که از مآخذ ایرانی و اسلامی برگزیده ایم دنبال می کنیم ، به امید آنکه دایرة احتمال را در حد امکان تنگتر کنیم و یقین را جایگزین تردید سازیم .

دفترخوان : دفتر خواننده . کتابخوان . شاهنامه خوان . کارنامه خوان . کسی که در برابر پادشاه یا بزرگان دفترها را خواند . آنکه برای شاهی یا امیری کتاب بخواند . ابوالحسن علی بن محمد شایبستی ، کاتب و کتابدار «عزیر بن المعز العبید» و دفتر خوان او بوده که کتاب برای او می خوانده است.^۲

شریف دفترخوان : «بنام یزدان پاک : سپاس و ستایش خدای را ، و درود بر محمد مصطفی که خاتم انبیا و شفیع مؤمنان است ، و براهل بیتش الی یوم الدین . چنین گوید : شریف دفترخوان، ابوعلی محمد بن الرضابن محمد العلوی الطوسی – غفرالله ذنوبه – که : در عنفوان جوانی مرا هوس «دفترخوانی» و سخن نظم و نثر خواندن به پارسی و تازی افتاد . و هرکجا و هرکس که مشهور بودی در این باب ، قصد او کردمی و از او فایده حاصل کردمی .

و چون به جانب عراق افتادم، به شهر اصفهان رسیدم . در کوچه ها و مدرسه ها و بازارها – چنانکه شرط غرباست – می گشتم تا به «مدرسه تاج الدین» رسیدم . چون در رفته جماعتی دیدم نشسته و در کتابخانه باز نهاده و هرکسی چیزی می نوشت .

چون آن جمعیت دیدم ، پیش رفتم و سلام کردم و نشستم و گفتم : «در این

۱ – عروبة العلماء – المنسوبین الی البلدان الامجیة فی خراسان – تألیف دکتر ناجی معروف ،

چاپ بغداد ، ص ۳۵۳ .

۲ – لغتنامه دهخدا ، به نقل از ابن خلکان

خزانه شهنامه فردوسی هست ؟ » صاحب خزانه گفت: «هست». برخاست و مجدداً اول از شهنامه به من داد. گفتم: «چند مجلد است ؟ » گفت: «چهار جلد است و هر مجلدی پانزده هزار بیت». چون باز کردم خطی دیدم که صفت آن باز نتوان داد، و جدولی و تذهیبی که به از آن نباشد. گفتم: «مجلد چهارم بده تا بینم که خط کیست و کجا نوشته؟» برخاست و جلد چهارم به من داد. به آخر نگاه کردم، چنان نمود که به از همه نوشته‌اند. و خط مردی خطائی، معروف در خراسان، و به نام «ملك مؤید» نوشته. چون آن را می‌خواندم و در دل تأمل می‌کردم، هربیتی که در او لفظ مشکلی بود از زبان «دری و پهلوی» معنی آن برخی در زیر نوشته بود. با خود گفتم که: مثل این نسخه کس ندیده است! و این الفاظ را جمع باید کرد، که بسیار خوانندگان هستند که این شعر می‌خوانند و معنی این الفاظ نمی‌دانند.

گفتم صاحب خزانه را که: مرا می‌باید که این ابیات که مشکل است اختیار کنم. گفت: مبارک است «کاغذ و دوات و قلم» از ما و نوشتن از شما.

روزی چند از بهر آن فایده بنشستم و از اول شاه‌نامه الی آخر، هر کجا لفظ مشکلی بود بنوشتم. و چون ابیات پراکنده بود، من آن را «معجم» نام نهادم...^۳

این بود آنچه «**شریف دفتر خوان**» در مقدمه «معجم شاه‌نامه» راجع به اصل و نسب خود نوشته و انگیزه خویش را برای تألیف این «معجم» بیان داشته است. باید اعتراف کرد که در این نوشته دونکته اساسی مجهول مانده:

یکی: زمانی است که مؤلف به اصفهان وارد شده، و پس از ورود به مدرسه تاج‌الدین، و رؤیت شاه‌نامه زیبای ملك مؤیدی در کتابخانه این مدرسه، بر آن شده که برای شاه‌نامه فردوسی فرهنگی مستقل تدوین کند.

دیگری: بی‌نام‌ونشان شدن محل مدرسه تاج‌الدین است با آن کتابخانه‌ای که مؤلف درستایش شاه‌نامه‌اش می‌گوید: «...با خود گفتم که: مثل این نسخه کس ندیده است!» زیرا در کتابهای فراوانی که دانشوران ایرانی و اسلامی پس از حمله

۳ - معجم شاه‌نامه، به کوشش حسین خدیوچم، بنیاد فرهنگ ایران، ص ۲۱۰.

مغول تا امروز - در مورد آثار و بناهای تاریخی و فرهنگی اصفهان نوشته‌اند کسی از این مدرسه یادی نکرده است . البته مقصود کتابهای فارسی و عربی چاپ شده‌ای است که دسترسی به آنها برای نگارنده این سطور امکان‌پذیر بوده است . پس اگر در این مختصر بتوانیم دو مجهول یاد شده را بادلیل و مأخذ به «معلوم» بدل کنیم ، از یکسو عبارت «**الفضل للمتقدم**» در مورد شریف دفترخوان به‌عنوان نخستین کسی که برای شاهنامه ، فرهنگ اختصاصی تألیف کرده است مصداق پیدا می‌کند . و از سوی دیگر عبارت بی‌نام و نشان شدن «مدرسه تاج‌الدین» در شهر اصفهان شناخته خواهد شد . مدرسه‌ای که به روزگار مراجعه مؤلف به کتابخانه‌اش ، از چنان رونقی برخوردار بوده که به‌تصریح مؤلف ، متولیاناش حتی کاغذ و قلم و مرکب رایگان در اختیار مراجعان می‌گذاشته‌اند . مدرسه‌ای که به‌احتمال زیاد و با شواهدی که بزودی ذکر خواهد شد ، تا سال ۶۲۵ هجری - که مصادف است با نخستین حمله مغولان بر شهر اصفهان - دایر بوده است .

ابن دفترخوان : ابوالحسن ، علی بن محمد بن الرضا الشریف الطوسی . الادیب الشاعر ، المعروف بابن دفترخوان . توفی بحماة ، سنة ۶۵۵ هـ . امتدح المستنصر بالله العباسی^۴ . (۶۲۳ - ۱۲۴۲/۶۴۰ - ۱۲۵۸ م) .

مؤلف کتاب «النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة» ضمن نگارش حوادث سال ۶۵۵ هجری می‌نویسد: «و فیها توفی الشیخ الادیب ، ابوالحسن علی بن محمد بن الرضا الموسوی الحسینی الشریف ، المعروف بابن دفترخوان . ولد سنة (۵۸۹) بحماة . وكان فاضلا وله تصانیف و شعر جید . من ذلك قوله :

اذا لُمتُ قلبی ، قال عیناک أبصرت و ان لُمتُ عینی ، قالت الذنب للقلب
فعینی و قلبی قد تشارک فی دمی فیارب کن عونى على العین والقلب^۵

مؤلف کتاب «أعیان الشیعة» ابن دفترخوان را چنین معرفی کرده است : الامیر الاجل ، السید الشریف ، علی بن محمد بن الرضا بن محمد الحسینی الموسوی الطوسی ، المعروف والده بدفترخوان المعالی . له کتاب «الفجاریة و جاریة» -

۴ - الوافی بالوفیات ، ج ۱۲ نسخه خطی ، ورق ۱۶۵ .

۵ - النجوم الزاهرة ، ج ۷ ، چاپ قاهره ، ص ۵۷ .

فرغ من ثانی المحرم سنة ۶۵۴ . توجد منه نسخة فی «فینا» عاصمة النمسا.^۶
 رضاقلی خان هدایت نیز در مقدمه فرهنگ انجمن آرای ناصری از شریف
 دفترخوان و «معجم شاهنامه» او یاد کرده است ، البته به اجمال و تقریب . وی
 در سال تألیف یا انتشار چاپسنگی فرهنگ خود - که با تاریخ غره جمادی الآخر
 ۱۲۸۸ هجری همراه است - چنین می نویسد : «لفات شاهنامه که محمد طوسی
 علوی زیاده از سیصد^۷ سال (؟) از این پیش در اصفهان از روی شصت هزار بیت
 شاهنامه که معانی در حواشی آن مرقوم بوده ، نقل و جمع نموده ، حاضر است» .
 از مجموع اسناد و مآخذی که نقل شد می توان چنین نتیجه گرفت :

۱ - **شریف دفترخوان** ، ابوعلی محمد بن رضابن محمد علوی طوسی ، مؤلف
 «معجم شاهنامه» و پدر «ابن دفترخوان» ابوالحسن علی بن محمد بن رضا، شریف
 طوسی است که در نیمه دوم قرن ششم و آغاز قرن هفتم می زیسته .

۲ - با در دست داشتن تاریخ دقیق میلاد و مرگ **ابن دفترخوان** «ابوالحسن
 علی بن محمد بن رضا...» که عبارت است از (۵۸۹-۶۵۵ هجری)، یک مجهول ما-که
 به دوران زندگی پدر این ادیب سخنور مربوط می شود - با قید احتیاط در سالهای
 (۵۶۰ - ۶۲۰ ه) محصور می گردد .

۳ - ابن دفترخوان «مستنصر» عباسی را بین سالهای (۶۲۳-۶۴۰) مدح کرده
 که عبارت است از سالهای خلافت این خلیفه عباسی به گواهی اکثر منابع معتبر
 اسلامی . و این گواه دیگری است که تاریخ زندگی پدر وی «شریف دفترخوان» را
 در آغاز قرن هفتم هجری تأیید می کند .

۴ - بی نام و نشان شدن «مدرسه تاج الدین» و به تاراج رفتن کتابخانه آن،
 که مورد استفاده «شریف دفترخوان» واقع شده ، بی تردید با حادثه بزرگی همراه
 بوده است . و کدام حادثه بزرگتر از حمله ویرانگر مغولان ، خاصه بر شهرهای

۶ - اعیان الشیعة ، ج ۴۲ ، ص ۲۶ .

۷ - باتوجه به تاریخهای یگانه ای که در مآخذ پیشین ذکر شده و شباهت سیصد به «ششصد»
 تردیدی برجای نمی ماند که این کلمه در اصل «ششصد» بوده و در نقل توسط مرحوم هدایت یا کاتب
 پیش از او تصحیف شده است .

آن روز ایران، که بر هیچ کس و هیچ چیز رحم نکردند، و از هر جا گذشتند جز مرگ و نابودی چیزی پشت سر نگذاشتند.

چون نخستین حمله مغولان بر شهر اصفهان در رمضان ۶۲۵ هـ انجام شده^۸، تردیدی بر جای نمی ماند که: توصیفی که شریف دفترخوان در مقدمه «معجم شاهنامه» از آن مدرسه و کتابخانه اش کرده است به سالهای پیش از حمله مغول مربوط می شود.

۵ - چون «ملك مؤيد آيابه» در سال ۵۶۹ هجری در نیشابور بردست تکش خوارزمشاه کشته شده، پس تاریخ تقریبی شاهنامه نفیسی که برای وی نوشته و تذهیب کرده اند روشن است.

اگر این تاریخ را، ۵۶۵ هجری - یعنی چهار سال پیش از کشته شدن ملك مؤيد - فرض کنیم، و آن را با کهن ترین نسخه خطی برجای مانده از شاهنامه های موجود - که در تاریخ ۶۷۵ هجری کتابت شده^۹ مقایسه کنیم، نتیجه چنین می شود که: در طول یکصد و ده سال شاهنامه ای کتابت نشده! و این بعید می نماید. ولی يك نکته روشن می شود که ده یا دوازده هزار بیتی که از اکثر شاهنامه های خطی موجود افتاده است معلول این فاصله زمانی است که تاکنون در پرده ابهام باقی مانده است. امید است با پیدا شدن اسناد و مآخذ معتبر، زمینه این پژوهش برای دوستداران شاهنامه فردوسی فراهم گردد.

۸ - تاریخ مغول، نوشته عباس اقبال آشتیانی، ص ۱۲۲

۹ - مقدمه مرحوم مینوی برداستان فرود، چاپ بنیاد شاهنامه.

مسئله جانشینی چنگیز

همواره مسئله جانشینی یکی از مسائل مهم سیاسی در دوران‌های گوناگون بوده است و نشستن شاهزاده‌ای بر تخت سلطنت، بسته به آنکه شخصیت او چه بوده باشد، آثاری پدید می‌آورد که در جریان امور مؤثر می‌شده. امر جانشینی چنگیز نیز یکی از موضوعات حساس تاریخ دوران خود بوده است. چنگیز که موفق گردیده بود امپراطوری جهانی مغول را که از اقیانوس کبیر آغاز می‌شد و سراسر آسیای میانه تا ایران شرقی را دربرمی‌گرفت، بنیاد کند. او خود بهتر از هر کس دیگری می‌دانست که این سرزمین وسیع و این امپراطوری جهانی که شامل مال و اقوام گوناگون بانژادها، تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و مذاهب گوناگون بوده و در فجر تکوین خود قرار داشت، باید بدست شخصیتی سزاوار آن سپرده شود تا نه تنها از هم نگسلد، بلکه به سیر گسترش خود همچنان ادامه دهد؛ و نیز چنگیز بهتر از هر کس دیگری می‌دانست که هیچیک از فرزندان شایستگی و لیاقت خود او را در این امر خطیر ندارند، و باتلاشی که در طول زندگی با به خدمت گرفتن دانشمندان و کیمیاگران چینی برای دست یافتن به عمر جاویدان کرد و به نتیجه نرسید، سرانجام تصمیم گرفت که در زمان حیات مسئله جانشینی را حل کند.

بنابراین مغول جانشین خان، پسر بزرگتر او از همسر اصلیش بود. چنگیز از همسر اصلیش برته^۱ چهار پسر داشت: جوچی، جغتای، اگتای و تولوی^۲. ولی مسلماً خان مغول در آن دوره حساس از چنین رسمی پیروی نمی‌کرد و در بین

فرزندانش به دنبال شخصیتی واجد شرایط بود . او چهار پسر خود را بخوبی می‌شناخت . در مواقع صلاح و جنگ همراهش بودند ، و در مسائل گوناگون زندگی آنان را آزموده بود .

جوچی پسر ارشد که فرزند عصیانگر و خواهان استقلال در محدوده متصرفی خود بود ، و همواره فکر پدر را بر اثر سرکشی‌ها و نافرمانی‌هایش به خود مشغول می‌داشت ، کمی قبل از مرگ او ، در جوانی درگذشت و جارا برای برادران دیگر باز گذاشت .

چنگیز درباره سه پسر دیگر چنین قضاوت می‌کرد : «هرکه هوس دانستن یاسا و یوسون ملک خواهد ، متابعت چغتای نماید ، و هرکه ادب و فرهنگ و شجاعت و ساز و سلاح خواهد به دنبال تولوی رود ، و هرکه مال و ثروت و شیوه جوانمردی و آسایش دوست دارد ، پیروی اگتای کند»^۳.

بادر نظر گرفتن خصوصیات اخلاقی و روش مملکت‌گیری و مملکت‌داری چنگیز ، به وضوح می‌توان دریافت که ادب دوستی و با فرهنگی و شجاعت نمی‌توانست به تنهایی مقبول طبع خان مغول قرار گیرد و با وجود اینکه تولوی پسر کوچکتر ، عزیز کرده پدر بود ، و سرانجام دونسل بعد امپراطوری مغول به خاندان وی منتقل گردید ، برای این شغل انتخاب نشد .

حقاً امپراطوری به چغتای می‌رسید که بزرگتر از دو فرزند دیگر بود . در فرمانبرداری از پدر و جنگ‌آوری و یاسادانی شهره خاص وعام بود ، و بخصوص یاسای چنگیزی را بهتر و بیشتر از هر فرد دیگری در دستگاه حکومتی می‌شناخت و بدان عمل می‌کرد . چنانکه به فرمان چنگیز مأمور نگاهداری و اجرای یاسا بود^۴.

ولی سرانجام چنگیز در بستر مرگ اگتای را به جانشینی برگزید و به همه

۳ - رشیدالدین فضل‌الله همدانی ، جامع التواریخ ، جلد ۱ ، به تصحیح بهمن کریمی از انتشارات

محمد حسین اقبال ، تهران ۱۳۳۸ ، ص ۵۴۱ .

۴ - عطا ملک جوینی ، تاریخ جهانگشا جلد ۱ ، به تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی ، لیدن ،

فرماندهان و یاران و فادارش و شاهزادگان طراز اولی که به دور خان محضر خود گرد آمده بودند تا وصایایش را بشنوند توصیه کرد که او امر اگتای را گردن نهند و يك پارچه او را درکار حکومت یاری دهند . حال ببینیم که دلیل این انتخاب چه بود ؟

درلابلای منابع و متونی که از این عهدباقی است ، هیچ روایتی به صراحت دلیلی قانع کننده عرضه نمی دارد. تنها همه منابع متفق القولند که چغتای بی سیاست و خشک و خشن ، و درپی آن بود که قوانین بازمانده از پدر را بی کم و کاست اجرا کند . چنانکه درزمان حیات او نیز چنین می کرد ، و برعکس اگتای سیاستمداری نرم و انعطاف پذیر بود که در مواقع لزوم از گناهان چشم می پوشید و می توانست بابل و بخشش فراوان مال و خواسته و عفو گناهکاران ، و بلند نظری ها کارها را فیصله دهد^۵.

این دلیل که در منابع ماذکر شده است ، جوابگوی همه پرسش ها نیست ، و باید در جستجوی دلیلی بزرگتر و قانع کننده تر بود . بامطالعۀ دقیق دوران زندگی این دوشاهزادۀ مغولی موضوع جالب و مهم دیگری برما روشن می شود ، و آن مسئلۀ اسلام دوستی اگتای و ضد اسلامی بودن چغتای است که به عقیدۀ من علت اصلی انتخاب این شخصیت و عدم انتخاب آن دیگری ، بخصوص باید در این موضوع باشد .

می دانیم که گذشته از چین که درزمان چنگیز تنها نیمی از آن فتح شده بود ، مردم بخش اعظم ممالك متصرفی را اقوام مسلمان تشکیل می دادند ، جنگ ها ادامه داشت و باموفقیت های درخشانی که مغول ها بدست آورده ، و تقریباً بدون شکست پیش روی کرده بودند ، می بایستی فتوحات پس از تسخیر کامل ایران در غرب ادامه پیدا می کرد و سراسر دنیای اسلام رافرا می گرفت ، و شاید امپراطوری به دریای مدیترانه دست می یافت . راه های تجارتی شرق و غرب گشوده می شد ،

۵ - منهاج سراج ، طبقات ناصری ، جلد ۲ ، به تصحیح عبدالحی حبیبی ، از انتشارات انجم تاریخ

افغانستان ، کابل ۱۳۵۲ ، ص ۱۶۷ و تاریخ جهانگشا ، ج ۱ ، ص ۱۶۲ ، ۱۶۳ .

و امپراطوری نوخاسته با دست یافتن به عمده ترین شاهراه های منطقه ، برترین قدرت می گردید . بادر نظر گرفتن این موضوع که تجارت آسیای میانه و آسیای غربی را مسلمانان ، بخصوص ایرانیان در دست داشتند ، و با توجه به این مسئله که ایشان از یکی از بالاترین فرهنگ ها و تمدن ها در عهد خود بهره مند بودند ، و به همین دلایل از ابتدای تماس و فتوحات در تشکیلات اداری و مالی دستگاه قوم غالب وارد شده ، و مقام های طراز اول را احراز کرده بودند ، و بخصوص می بایستی در دنبال کردن جنگ ها آنان را یاری دهند و از پشت سر مطمئنشان سازند ، مسئله اسلام اهمیتی فوق العاده حیاتی داشت و ستیزه و لجاج با آن بهیچوجه به صلاح امپراطوری تازه کار نبود . پس می بایستی کسی در رأس امور قرارگیرد که بتواند با سیاست رفق و مدارا ، نه باخشونت و لجاج این اکثریت عظیم تابع را در اختیار گیرد ، و از نیروی عظیم مادی و معنوی اش برای پیشبرد و توسعه امپراطوری بهره گرفته شود .

می دانیم در تقسیمات ایالات متصرفی که در زمان چنگیز بنابر رسم مغول انجام گرفت ، و هریک از فرزندان حصه ای یافتند ، اولوس چغتای بنابه گفته جوینی : « از حدود بلاد ایفور تا سمرقند و بخارا »^۶ را شامل می شد ، که بجز قسمتی کرچک ، سراسر منطقه مسلمان نشین بود .

چغتای از همان ابتدای کار ، و بهنگام فتوحات ، به علت دشمنی با اسلام و مسلمان کشی و شدت عمل بسیار شهره خاص و عام گردیده بود ، که شاید بتوان آنرا در دعوات توجیه کرد : یکی در خطر دیدن مذهب آبا و اجدادی خود که به دلیل ابتدائی بودن تاب رویارویی بادین اسلام را نداشت و آسیب پذیر بود ، و دیگری اعتقاد براینکه تا مسلمانان بطور کامل قلع و قمع نشوند ، اساس کار حکومت تحکیم پیدا نمی کند . در طبقات ناصری می خوانیم که : « چغتای ملعون مدام در ایذاء مسلمانان جد می نمود و اسباب می انگیخت تا بلا و زحمتی براهل اسلام لاحق گردد ، و بقیه مسلمانان را قلع کند و مستأصل گرداند . چنانچه از

مسلمانان به هیچ موضعی علامتی و بقیه‌ای نماند؛ و در انتشار آن فتنه قصد و کوشش می‌کرد».^۷ و باز در مبحثی دیگر می‌گوید: «جفتای مسلمانان را دشمن داشتی و پیوسته در مزاج او آن بود که خون مسلمانان بریزد و هیچیک را زنده نگذارد».^۸ مؤلف طبقات ناصری هر جا که اسم جفتای را می‌آورد يك «ملعون» نیز به آن اضافه می‌کند و معتقد است که «چون چنگیز خان را مزاج او که بس قتال ظالم است معلوم بود، او را وصیت پادشاهی نکرد».^۹

و در تاریخ‌نامه هرات می‌خوانیم که: «از ابنای چنگیز خان هیچیک مسلمانان را چنان دشمن نداشتی که جفتای، و دشمنی او در حق اسلام تا غایتی بود که هر کس که خبر بدو بردی که امروز فلان مسلمان را به جهت گناهی به قتل رساندند، يك بالش زر بدو بخشیدی».^{۱۰} به پیروی از همین سیاست خشن در اولوس او ادای فرایض دین اسلام از قبیل نماز گزاردن، مسجد رفتن و ذبح گوسفند بر طبق سنت اسلام ممنوع بود^{۱۱}، و به قول جوینی «مسلمانان را براکل مردار تکلیف می‌نمودند».^{۱۲}

با توجه به این روایات امیدی نبود که جفتای با تکیه‌زدن بر مسند امپراطوری بتواند حکومتی بی‌دغدغه و خالی از اشکال داشته باشد، و چه بسا شورش‌ها و طغیان‌ها بزودی عرصه را براو و برامپراطوری جهانی او تنگ می‌کرد.

معهدا با همه این دشمنی‌ها، جفتای نمی‌توانست در محدوده حکومتی خود بی‌نیاز از سیاستمداران و متفکرین مسلمان باقی بماند. چنانکه مقام وزارتش با قطب‌الدین حبش عمید از اهالی اترارو مردی بسیار متنفذ و قدرتمند بود. ولی طبیعی است که این شخصیت مسلمان، در کمال قدرت خود نمی‌توانست در دین متعصب و حتی چندان پای‌بند باشد، و بهمین دلیل روحانیان از حکومت او راضی نبودند. این مسئله از پیامی که سیف‌الدین باخرزی عالم و صوفی مشهور

۷ - ج ۲، ص ۱۵۴.

۹ - ج ۲، ص ۱۶۹.

۸ - ج ۲، ص ۱۵۲.

۱۱ - طبقات ناصری: ج ۲، ص ۹۵.

۱۰ - ص ۹۵.

۱۲ - تاریخ جهانگشا: ج ۱، ص ۲۲۸.

زمان برای او فرستاده و از قدرت گرفتن بی‌خردان و پست شدن خردمندان ، و بخصوص تسلط غیر روحانیان بر روحانیان شکایت کرده ، کاملاً نمایان است. معه‌ها می‌بینیم که از همان ابتدا روحانیان شهری چون بهاء‌الدین مرغینانی عالم بزرگ ، و امام بهاء‌الدین شیخ‌الاسلام فرغانه در آن دستگاه گروفری داشتند^{۱۳} ، و شاید در تخفیف دشمنی‌های جفتای نسبت به مسلمین و حفظ اسلام عهده‌دار نقشی بوده‌اند .

حال ببینیم که وضع در نزد اگتای و در دستگاه او چگونه بوده است : اگتای برعکس برادر کاملاً به‌اهمیت سیاسی ، اقتصادی و فرهنگی مسلمانان در محدودهٔ امپراطوری خود واقف بود ، و در ضمن از شدت عمل‌هایی که نسبت به آنان از جانب فرماندهان مغولی و بخصوص چفتای روا می‌گردید ، و از عکس‌العمل‌هایی که ممکن بود این شدت عمل‌ها بدنبال داشته باشد ، آگاه و در بیم بود. بهمین دلیل در بدو جلوس به تخت سلطنت ابتدا دستور تعدیل فرامین محدودیت‌های دینی را صادر کرد . روایت زیر در این باره بسیار پرمعناست :

در دورهٔ مورد بحث ذبح اسلامی ممنوع بود ، و به‌قول جوینی می‌بایستی گوسفندان را «سینه‌شکافند» ، مسلمانانی گوسفندی در بازار خرید و به‌منزل برد و در خفا مشغول ذبح آن به‌طریق اسلامی شد . یک نفر قبحاق که او را در بازار زیر نظر گرفته تاخانه دنبال کرده و بر سر دیوار رفته بود ، به‌محض آغاز کار خود را از دیوار به‌پائین انداخت و مسلمان را گرفت و دست و پایش را بست و به حضور اگتای برد و ماجرا را تعریف کرد . اگتای پس از شنیدن ماقع فرمان قتل آن مرد قبحاق را به‌جرم جاسوسی در خانهٔ مرد مسلمان صادر کرد ، و آن مسلمان را آزاد کرد^{۱۴} .

و سرانجام شاهد صدور فرمانی دیگر از جانب اگتای می‌باشیم ، و آن آزادی فرایض دینی در سراسر ایالات اسلامی مفتوحه بود ، و کمی بعد پا را از آن‌هم فراتر گذاشت ، و در شهرهای مغولستان و تبت و چین که در طی جنگ‌ها

۱۳ - تاریخ جهانگشا: ج ۱ ، ص ۲۲۹ .

۱۴ - همان کتاب : ص ۱۶۲ .

به طرق گوناگون مسلمانانی به آن نواحی برده شده بودند ، دستور ساختن مساجد و برقراری نماز جماعت را صادر کرد : « و فرمان داد تا مسلمانان را به لفظ یار و برادر یاد کنند ، و مفولان را فرمان داد تا دختران را به مسلمانان دهند »^{۱۵}. و از اینروست که در روایات منابع خود می‌خوانیم که : « از ابنای چنگیز خان هیچ کدام چنان مسلمان دوست نبود که پادشاه اگتای »^{۱۶} و « اگتای مسلمان دوست عظیم بود و در تعظیم و فراغت اهل اسلام جدّ تمام می‌نمود ، و در عهد او مسلمانان که در مملکت او بودند ، مرفه الحال و با حرمت بودند »^{۱۷}.

اگتای ابتدا حکومت ممالک اسلامی را به محمود یلواج که خوارزمی و مسلمان بود سپرد و پس از فتوحات در چین و رفتن محمود به آن حدود پسرش مسعود- بیک را در رأس امور قرارداد ، که پدر و پسر در آبادانی شهرهای ویران شده و اعاده حیثیت اسلام بسیار کوشیدند ؛ و همچنین می‌دانیم که در دربار وی امور داد و ستد و تجارت در دست مسلمانان بوده است .

در زمانی که حکومت مغول در شرف تکوین بود و حتی پس از آن بزرگان و شخصیت‌های چینی و ایرانی برای کسب قدرت و بدست آوردن شغل‌های حساس و تقرّب در نزد فرمانروایان مغول به رقابت و دشمنی می‌پرداختند ، که در دوره اگتای برتری با مسلمانان بوده است^{۱۸}. روایت زیر در این باره بسیار گویاست :

روزی نقاشان چینی از چین تصاویری آورده ، و به حضور اگتای عرضه می‌کردند . در بین آن نقاشی‌ها تصویر مردی باریش سفید و دستاری بر سر جلب-

۱۵ - طبقات ناصری : ج ۲ ، ص ۱۵۱ .

۱۶ - سیف بن محمد بن یعقوب الهروی : تاریخ نامه هرات ، به تصحیح پرنسور محمد زبیر الصدیقی ، از انتشارات کتابخانه خیام ، کلکته ۱۹۴۳ ، ص ۹۵ .

۱۷ - طبقات ناصری : ج ۲ ، ص ۱۵۱ .

۱۸ - برای توضیح بیشتر ر.ک. ایران در برخورد با مغول : تألیف نگارنده ، از انتشارات کتابخانه

طهری ، سال ۱۳۵۳ از صفحه ۵۹ به بعد .

نظر می‌کرد، که بدنبال اسبی برخاک کشیده می‌شد. خان پرسید آن مرد کیست؟ گفتند تصویر مسلمانی است که یاغی شده، و هر مسلمان که یاغی شود، لشکریان با او چنین می‌کنند. اگتای از این گفته رنجیده خاطر شد و دستور داد جواهرات گوناگون و پارچه‌ها و لباس‌های زربفت و سلاح‌های متعدد ساخت شهرهای ایران آوردند و در برابر مصنوعات و جواهرات چینی که از لحاظ هنر و مواد بسیار پست‌تر بود، عرضه کردند و خطاب به ایشان گفت: نگاه کنید همانطور که مصنوعات چینی از مصنوعات ممالک اسلامی پائین‌تر است، چینی‌ها نیز پائین‌تر و پست‌تر از مسلمانانند «کمتر درویشی از مسلمانان چندین برده ختائی دارد و امیران بزرگ ختای را یک مسلمان اسیر نباشد، و این را موجب، لطف آفریدگار تواند بود که مرتبت و منزلت هر قوم می‌داند». و دستور داد هنرمندان چینی را از بارگاهش بیرون کردند.^{۱۹}

با وجود اینکه گزینش اگتای به امپراطوری مغول، حقّی را از چفتای ضایع کرده بود، معهذا چون خواست چنگیز خان بود که فرمانش به منزله وحی الهی و اجتناب‌ناپذیر تلقی می‌گردید، این انتخاب مورد قبول کامل چفتای قرار گرفت. فرمان برادر را گردن نهاد و احترامش را واجب شمرد.^{۲۰} در سراسر زندگی هیچ موردی را نمی‌یابیم که بین دو برادر نفاق و کدورتی رخ داده باشد، و تنها اختلافی که بین آن‌دو مشاهده می‌شود، همانا اسلام دوستی اگتای است که بهیچوجه مورد قبول چفتای نبود، و پیوسته وی را مورد شماتت قرار می‌داد و به مسلمان‌کشی تشویق می‌کرد.^{۲۱}

زمانی که اگتای فرمان داد تا مسلمانان در ادای فرایض دینی خود آزاد باشند، و امر به بنای مساجد و مدارس و ابنیه خیریه و احترام گذاشتن به مسلمین کرد، و حتی در حدود صدهزار دینار زر سرخ و دوهزار جامه برای مشایخ و روحانیان مسلمان فرستاد، چفتای دیگر تأمل را جایز ندانست و در صدد چاره‌جویی برآمد.

۱۹ - تاریخ جهانگشا: ج ۱، ص ۱۶۴.

۲۰ - جامع التواریخ: ج ۱، ۵۴۲، ۵۴۳.

۲۱ - طبقات ناصری: ج ۲، ص ۱۶۷.

نزدیکان و بزرگان درگاه خود را برای مشورت دعوت کرد ، و خطاب به ایشان گفت : این سیاستی را که برادرم درپیش گرفته است و برخلاف مذهب و سیرت پدر و برادران و خویشان خود عمل می‌کند ، سبب می‌گردد که بزودی مسلمانان قدرت بسیار یابند و استقلال خود را بازگیرند ؛ و از بزرگان خواست تا برای جلوگیری از این روش و سیاست راهی بیابند . آنان به این نتیجه رسیدند که در خلوت برادر را نصیحت کند ، و او چنین کرد و به‌اگتای گفت : «این چه محبت است که با تازیگان پیش‌گرفته‌ای ... سخن من بنده بشنو و تازیگان را سرکوفته دار و در اظهار و اشتهار رونق دین ایشان مکوش» ، و چون اگتای جوابی نداد ، چفتای ادامه داد : «مثل اینست که مسلمانان برادر مرا به جادوئی و فریب بگل از مذهب پدر بزرگ ما بگردانیده‌اند»^{۲۲} و با تعرض از نزد برادر خارج شد . از آن‌پس در فکر طرح نقشه‌ای شد تا بلکه بتواند باحیله جلو قدرت مسلمانان را بگیرد ، و بدنبال این نقشه رهبانی بودائی را که روحانی عالقدر و دانشمندی بود برگزید . زیرا این فرقه نیز از اعمال اگتای دل‌خوشی نداشتند . رهبان را برآن داشت تا نزد اگتای رود و بگوید : چنگیزخان را در خواب دیده که می‌فرموده : «مسلمان بسیار شده است ، و به‌عاقبت برافتادن ملک مغول از مسلمان خواهد بود . اکنون می‌باید که تمامت مسلمانان را که در کل ممالک‌مانند ، از آنجا که بلاد چین و طمفاج و تنکت و ترکستان تا زمین ایران و عجم ، تمام مسلمانان را به‌قتل رسانی و از ایشان نام و نشان نگذاری . اکنون من فرمان چنگیزخان رسانیدم ، و از گردن خود این عهده بیرون کردم . می‌باید که تو امتثال نمائی و فرمان برداری کنی ، و طوایف مسلمانان را مهلت حیات ندهی تا مملکت را زوال نیابد» . اگتای پس از شنیدن این سخنان چون «عادل و عاقل و مسلمان دوست بود به فراست دریافت که دروغ است و فراکرده برادرم چفتای ظالم است» . خاقان دستور داد رهبان بودائی را چندی در دربار نگاه داشتند و پذیرائی مفصلی از او بعمل آوردند . پس از چند روز به فرمان اگتای همه بزرگان را دعوت کردند و مجلس مهمی آراستند

و خاقان به رهبان گفت که بار دیگر در حضور همه بزرگان خواب خود را بازگو کند ، و او نیز چنین کرد . سپس اگتای پرسید : تو زبان مغولی می‌دانی ؟ وی جواب داد : نه من ترکی می‌دانم . خان گفت : و چنگیزخان بجز مغولی زبانی نمی‌دانست پس با توبه چه زبانی سخن گفت ؟ او جز مغولی نمی‌دانست و تو مغولی نمی‌دانی ؟ رهبان که جوابی نداشت سر بزیر انداخت و سکوت کرد . اگتای خطاب به او گفت : به حرمت برادرم ترا مجازات نمی‌کنم . به چفتای و اتباع او بگو : « دست از ایذاء و تعدی مسلمانان بدارند که ایشان برادران و یاران مااند ، و قوت مملکت ما از ایشان ظاهر شد ، و جهانیان به مدد ایشان مسخر ما گشتند »^{۲۳} .

برای روشن شدن بیشتر موضوع روایتی دیگر در این باره نقل می‌کنیم : روزی اگتای و چفتای به اتفاق به شکار رفته بودند . در راه بازگشت مسلمانی را دیدند که در برکه آبی فرو رفته و غسل می‌کرد . بنابر مذهب مغول ، که در یاسا نیز قید شده بود ، ایام خاصی در سال در آب رفتن ممنوع بود ، و از قضا آن روز مصادف با یکی از آن ایام بود . چفتای به محض دیدن آن منظره گفت : این مرد از فرمان یاسا سر باز زده و باید فوراً به قتل برسد . ولی اگتای ممانعت کرد و گفت او را ببرند و زندانی کنند تا فردا به کارش رسیدگی شود . به هنگام مراجعت به دانشمندان حاجب وزیر دستور داد تا درنهمان در همان آب بالش زری بیاندازند و به آن مرد یاد دهند که در محکمه بگوید پولش در آب افتاده بوده ، و چون فقیر بوده دست از جان شسته و بدنبال آن در آب رفته است . فردا که مرد مسلمان را به محضر قان آوردند همین موضوع را بازگو کرد ، و اگتای چنین حکم صادر کرد ، که چون فقیر بوده و به خاطر پول دست از جان شسته ، از گناهش چشم پوشند ، و حتی پولی اضافی نیز به او بدهند و روانه اش کنند^{۲۴} . و بدین ترتیب هریک از برادران تا آخر عمر خط‌مشی سیاست مذهبی خود را بی‌تردید و خستگی‌ناپذیر دنبال کردند . اگتای توانست نه تنها بر منطقه

۲۳ - طبقات ناصری : ج ۱ ، ص ۱۵۴ ، ۱۵۵ ، ۱۵۶ . تاریخ جهانگشا : ج ۱ ، ص ۱۸۱ ، تاریخ‌نامه

هرات ص ۹۸ .

۲۴ - تاریخ جهانگشا : ج ۱ ، ص ۱۶۲ ، ۱۶۳ .

اسلامی متصرفی مسلط باقی بماند ، بلکه همچنان به پیشروی نیز ادامه دهد .
براستی که چنگیزخان در انتخاب خود راه خطا نپیموده بود ، چه بسا اگر چغتای
بنا برحق سنتی خویش فرمانروا می‌گردید در دنیای اسلام بلوایی بروز می‌کرد
که برای امپراطوری نوپای مغول خطرهای حیاتی به‌همراه داشت .

همچنانکه یکی از بزرگترین دل مشغولی‌های چغتای در دوران زندگی مسئله
اسلام بود ، مرگ وی نیز با این قضیه درهم آمیخت . زیرا بدنبال یک بیماری
سخت درگذشت و طبیب مخصوصش که مجدالدین نام‌داشت و مسلمان بود از
عهده‌مداوای وی برنیامد . همسر بزرگ چغتای مجدالدین مسلمان را متهم کرد
که بدنبال توطئه‌ای خان را مسموم کرده است ، و دستور داد تا خود و همه
فرزندانش را کشتند^{۲۵} . شاید دست انتقام مسلمین از آستین مجدالدین طبیب
بیرون آمده بوده باشد .

زمانی که چغتای در گذشت ، گفته شد : «... خصوصاً اهل اسلام از شر
او خلاص و مناص یافتند»^{۲۶} ، و شاعری سدیداعورنام قصیده‌ای ، دراین باره
ساخت که یکی از ابیاتش چنین است :

آنک درآب نمی‌رفت کسی از بیمش

غرقه بحر محیط است که بس باپهناست^{۲۷}

و برعکس ، اسلام دوستی اگتای موجب شد تا درباره‌اش چنین قضاوت
کنند : «... و بعضی از ثقات چنین گفتند که آن جنس الطاف و اکرام [نسبت به
مسلمانان] دلیل آن بود که اگتای در سرمسلمان شده بود . والله اعلم»^{۲۸} .

۲۵ - تاریخ جهانگشا : ج ۱ ، ص ۱۶۲ ، ۱۶۳ .

۲۶ - تاریخ جهانگشا : ج ۱ ، ص ۲۲۷ .

۲۷ - همان کتاب : ج ۱ ، ص ۲۲۸ .

۲۸ - طبقات ناصری : ج ۲ ، ص ۱۵۶ .

فهرست منابع

- ۱ - عظامك جوينى : تاريخ جهانگشا ، جلد اول ، به اهتمام و تصحيح محمد بن عبد الوهاب قزوینى ، چاپ لیدن ، سال ۱۹۱۱ .
- ۲ - رشیدالدین فضل‌الله همدانی : جامع‌التواریخ رشیدی ، جلد اول به تصحیح بهمن کریمی ، از انتشارات محمدحسین اقبال ، تهران ۱۳۳۸ .
- ۳ - منهاج سراج : طبقات ناصری ، جلد دوم ، به تصحیح و اهتمام عبدالحی حبیبی ، از انتشارات انجمن تاریخ افغانستان ، کابل ، ۱۳۵۲ .
- ۴ - سیف‌بن محمد بن یعقوب انوری : تاریخ‌نامه هرات ، به تصحیح پرفسور محمد زبیر الصدیقی ، از انتشارات کتابخانه خیام ، کلکته ، ۱۹۴۳ .
- ۵ - شیرین بیانی : ایران در برخورد بامغول ، از انتشارات کتابخانه طهوری ، سال ۱۳۵۳ .

يوسف حسين بكّار
جامعة اليرموك - اربد
الأردن

من مزالق الترجمة بين العربية و الفارسية

- ١ -

الترجمة بين العربية و الفارسية قديمة جداً ، اذ كانت الپهلوية (الفارسية الوسطى)، ثم الفارسية الإسلامية (الدريّة الحديثة) من أكبر منابع الترجمة ومصادرها الى العربية . وقد أثبت ابن النديم - فيما أثبت من فهرس - «فهرساً» بأسماء المترجمين من الفارسية الى العربية ، من مثل : ابن المقفع ، والحسن بن سهل ، و آل نوبخت^١. ونشط الدكتور محمد محمدي ، في الستينات ، أيام كان مستشاراً ثقافياً لإيران ببيروت و رئيساً لقسم اللغة الفارسية و آدابها بجامعة اللبنانية ، نشط في جمع «مانقل من الآثار الأدبية الفارسية الى اللغة العربية في القرون الإسلامية الأولى ، و خاصة في أوائل العصر العباسي ، مما امتزح بالأدب العربي حتى أصبح جزءاً منه»^٢؛ و أصدر الجزء الأول من «الترجمة و النقل عن الفارسية في القرون الإسلامية الأولى» الذي أفردته لكتب «التاج» و «الآيين»^٣ بعد أن جمع ماتناثر منها في المصادر العربية و الإسلامية بشتى أنواعها .

١ - الفهرست ، ص ٣٠٥ . تحقيق محمدرضا تجدد ، طهران ١٩٧١ .

٢ - محمد محمدي: الترجمة والنقل عن الفارسية ١: ٢، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٦٤.

٣ - هكذا تتناقلها المصادر العربية ، وقد كانت تعرف باسم «آيين نامه» في الأدب الفارسي الساساني . و «آيين» لفظة فارسية پهلوية معناها : القاعدة ، أو الطريقة ، أو القانون ، قال المسعودي في «التنبيه والاشراف» : «تفسير آيين نامه : كتاب الرسوم». و استعملها العرب في كتاباتهم بشكلها الفارسي .

(محمد محمدي : المرجع السابق ، ص ٣٣٠ و ما بعدها).

واخذت حركة النقل و الترجمة تقوى فى الأعصر الإسلامية التالية ، ولم تعد محصورة فى ترجمة الآثار الفارسية وحدها الى العربية ، انما امتدت جهود المترجمين الى ترجمة بعض الآثار العربية الى الفارسية، من مثل: «تفسير الطبرى» و «تقويم الصحة» و «الشاهنامه» و «تاريخ بخارى» .

و أما فى الأعصر الحديثة ، فامتدت حركة الترجمة بين اللغتين اتساعاً كبيراً؛ اذ ترجم العرب عدداً من أمهات كتب تراث فارس ، من مثل : «بوستان» سعدى الشيرازى و «گلستان» ، و «ديوان حافظ الشيرازى» و «رباعياته» ، و «مثنوى» مولانا جلال الدين الرومى، و «شاهنامه» الفردوسى، و «جامع الحكمتين» و «سفرنامه» لناصر خسرو ، و «رباعيات الخيام» (لها اكثر من عشرين ترجمة عربية بالفصحى و العامية) ، و «قابوس نامه» (كتاب النصيحة) ، و «سياست نامه» (كتاب السياسة)، و «عطار نامه» و «سندباد نامه» ، و «تاريخ البيهقى» ، و «جامع التواريخ» .

و ترجموا عدداً لا يستهان به من مؤلفات الإيرانيين المعاصرين و آثارهم ، و ممن ترجم لهم مثلاً : الدكتور رضازاده شفق ، على دشتى ، صادق هدايت ، حسين قدس نغوى ، رشيد ياسمى ، ابوالقاسم حالت ، ايرج ميرزا ، پروين اعتصامى ، و الدكتور غلامحسين يوسفى^٤ .

٤ - لمعرفة مزيد من ترجمات العرب المختلفة عن الفارسية ، راجع :

(١) يوسف بگار : جهود عربية معاصرة فى خدمة الأدب الفارسى ، مجموعة سخنرانيهاى دومين كنكره تحقيقات ايرانى، جلد دوم ، مشهد ١٣٥٢ شمسى (١٩٧٣م) ، ص ٤٢٧ - ٤٦٨ ، و ترجمته الفارسية: ادبيات فارسى در كشورهاي عربى ، للدكتور جعفر شعار . سخن ، دوره ٢٣ ، شماره هاى ٦ و ٧ و ٨ ، سال ١٣٥٣ شمسى .

(٢) يوسف بگار : الفارسية و آدابها فى البلاد العربية ، نشرية دانشكده الهيات و معارف اسلامى دانشگاه مشهد ، شماره ١٢ ، پائيز ١٣٥٣ شمسى (١٩٧٤م) ، و ترجمته الفارسية: زبان و ادبيات فارسى در كشورهاي عربى، للأنسة مليحة شريفى. سخن، دوره ٢٦، شماره هاى ٩ و ١٠، سال ١٣٥٧ شمسى (١٩٧٨م) .

(٣) الدكتور طلعت ابو فرحة : أضواء على الدراسات الفارسية فى مصر ، فى كتاب : جوانب

من الصلات الثقافية بين مصر و ايران (ص ١٩٩ - ٢٢٦) ، القاهرة ١٩٧٥ .

(٤) نصر الله مېشر الطرازى : الكتاب الايرانى فى مصر ، فى الكتاب السابق أعلاه (ص ١٤٥ - ١٨٤) .

أما الإيرانيون ، فترجموا عدداً من مصادر تراثنا العربى ، وعدداً آخر من آثارنا المعاصرة ، وهو - على أية حال - أكثر مما ترجمنا لهم من أعمال معاصرة . ومن كتب تراثنا التى ترجمت الى الفارسية فى العصر الحاضر : تاريخ الطبرى ، مروج الذهب ، تاريخ اليعقوبى ، الأخبار الطوال ، سنى ملوك الأرض و الانبياء ، تقويم البلدان ، مقدمة ابن خلدون ، رحلة ابن بطوطة ، و رحلة ابن فضلان .

و من المعاصرين العرب الذين ترجم لهم شئ أو أشياء من آثارهم وأعمالهم الى الفارسية^٥ : قاسم امين ، عبد الوهاب عزّام ، جرجى زيدان ، طه حسين ، احمد امين ، زكى محمد حسن ، بنت الشاطى ، محمد أبوزهره ، محمد عبدالقنى حسن ، جورج جرداق ، سيد قطب ، محمد مندور ، نزار قبانى ، عبد الوهاب البيّاتى ، محمد الفيتورى ، غسان كنفانى ، فدوى طوقان ، محمود درويش ، سميح القاسم ، و توفيق زيّاد .

-٢-

ليس عبثاً أن يُعنى العلماء و الباحثون ، من هو رأس الى زماننا هذا ، بالترجمة ، و أن ينشطوا فى التقنين لها و تقعيد مواعدها ، و تبين أهميتها ودواعيها ، و وضع الشروط لمن يتصدون لها على أنها «فن» كغيرها من الفنون . غير أنه بات معروفاً أيضاً ، أن الترجمة لم تعد تنحصر ، فقط ، فى دائرة «الفن» الدقيق الذى لا يستطيعه إلاّ أولو المقدره و البراعة عن طريق الممارسة ، إنما جاوزتها ، كسائر العلوم اللغوية ، الى دائرة «العلوم الوصفية» لوضوح الجانب «الوصفى» فيها . و من هنا انبثقت الدعوة وجاء التخطيط الى «علم للترجمة» ، من غير انكار لما فيها من عناصر فنية ، على يد يوجين . ! . نيدا Eugene. A. Nida فى كتابه «نحو علم للترجمة»* . و بهذا أضحت الترجمة ، كالنقد تماماً ، تجمع بين «الفنية» و «العلمية».

٥ - راجع أيضاً : مرتضى آيت الله الشيرازى ، جولة حول الروابط المعنوية بين إيران و مصر و الكتاب المصرى فى إيران ، فى كتاب : جوانب من الصلات الثقافية بين مصر و إيران (ص ١٨٥-١٩٧).

* Towards a Science of Translating

و قد ترجمه ماجد النّجار الى العربية ، و نشرته وزارة الإعلام العراقية . بغداد ١٩٧٦ .

ان حركة الترجمة الحديثة النشطة من العربية الى الفارسية و بالعكس ليست بدءاً بين مثيلاتها من اللغات الأخرى و اليها . فهي تخضع لكل مقومات الترجمة و شروطها ، كما أن زمر المترجمين المنتمين لها عرضة لما يتعرض له غيرهم من المترجمين من صعوبات و مشاق و مزالق . وقد تكون مزالق الترجمة ومشكلاتها بين العربية و الفارسية أكثر من غيرها ، لما بين اللغتين من تداخل و تشابك و تشابه و قرض ، و ان لاتجمعهما أسرة لغوية واحدة فيما هو معروف .

و لقد قُيِّضَ لى ، من خلال اقامتى فى مدينة مشهد الإيرانية (١٩٧٠-١٩٧٨) لتدريس العربية و آدابها فى جامعته ، أن أتعلم الفارسية ثم أراول تدريس الترجمة و أجرب حظّى فيها عملياً من الفارسية الى العربية بترجمة «سياستنامه» لنظام- الملك الطوسى ، و بعض الأبحاث و المقالات الأخرى*؛ و من العربية الى الفارسية (مع صديقى الأستاذ الدكتور غلامحسين يوسفى) بترجمة «قصتى مع الشعر»** لنزار قباني و «مختارات من الشعر العربى الحديث»***. كما قُيِّضَ لى أن أطلع على كثير من ترجمات الإيرانيين عن العربية ، و ترجمات العرب عن الفارسية. كل هذا، يسرّ لى أن اكتشف ، من كتب ، بعض المشكلات و المزالق التى قد تعترض المترجمين من العرب و الإيرانيين ، و التى لم يسلم كثيرون منهم من تيارها.

-٣-

لعل من أهم ما يركّز عليه فى الترجمة عامة ، المعرفة التامة أو الجيدة ، على الأقل ، باللغة المنقول منها و المنقول اليها سواء بسواء. فقديمًا أوجب «جاحظنا» على المترجم أن يكون بيانه فى نفس الترجمة فى وزن علمه فى نفس المعرفة ، و ينبغى أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة و المنقول اليها حتى يكون فيهما سواء و غاية^٦. و يزيد و ديع فلسطين الأمر وضوحاً بقوله «ولابد^٧ لفهم المتن المراد نقله من اجادة

* - من مثل : «العالم المنشود فى بستان سعدى الشيرازى» و «سمات الأدب الفارسى المعاصر»

للدكتور غلامحسين يوسفى ؛ و «الخيام الشاعر» لعلى دشتى .

** - منشورات طوس ، طهران ١٩٧٧ .

*** - الكتاب معدّ للطبع .

٦ - الحيوان ١ : ٢٨ ، المطبعة الحميدية ، القاهرة ١٣٢٣ هـ .

اللغة التى كتب بها ، و معرفة دقائقها و قواعدها و آدابها و شواذها و شواردها .
ولابد قبل النقل من اعادة اللغة التى ينقل اليها النص»^٧.

وقد أكد «أتين دوليه Etienne Dolet » (١٥٠٩-١٥٤٦) ، الذى يعدّ واضع اول نظرية للترجمة ، هذا الشرط اللازم فى بحث له عن مبادئ الترجمة ، وجعله واحداً من مبادئ خمسة أساسية للترجمة ، فقال «لابد أن يكون المترجم على معرفة رفيعة تامة باللغة التى يترجم منها ، و أن يمتلك بنفس الشكل معرفة رفيعة باللغة التى يترجم اليها»^٨.

هذا الشرط من أبرز المزالق التى تواجه المترجمين من عرب و فرس معاً . ففضلاً عن عدم تمكن أغلبهم من اللغة التى ينقل منها خاصة ؛ فان جمهرة من الألفاظ العربية التى دخلت الفارسية واستوطنتها و اتخذت فيها معانى مغايرة لمعانيها الأولى ، أو اشتهرت بمعنايها الرائجة المشهورة ، قد أضحت لبعض المترجمين الإيرانيين حقائق مسلّمة ، صرفتهم حتى عن استشارة «معجمات» اللغة معانها من واجبات المترجم فى أحسن الأحوال . يقول يوجين نيدا «يتمثل اول و أوضح مستلزم يحتاجه أى مترجم بامتلاكه لمعرفة كافية بلغة المصدر . فلا يكفى أن يكون المترجم قادراً على فهم (المفرد العام) للمعنى أو أن يكون ماهراً فى استشارة القواميس (فمن المفروض أنه سيفعل ذلك حتى فى أحسن الأحوال) ... ان الأهم من ذلك هو معرفة المترجم بموارد لغة المصدر و سيطرته الكاملة على لغة المتلقى... ؛ التضلع الشامل بلغة المتلقى ليس له بديل . ان أغلب الأخطاء المتعددة و الخطيرة التى يقع فيها المترجمون تنشأ فى المقام الاول من افتقارهم الى المعرفة الشاملة بلغة المتلقى»^٩.

و كذا الأمر بالنسبة للمترجم العربى الذى يُجابه بسيل من الفاظ العربية التى اتخذت فى الفارسية معانى غير معانيها فى لفتها الأم . و ليس مبالغة أن يقال

٧ - فن الترجمة فى الادب العربى ، ص ٢٧ نقلاً عن : مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق ، يناير

. ١٩٦٢

٨ - يوجين نيدا : نحو علم للترجمة ، ص ٤٥ ، ثم انظر أيضاً : ٢٨٥-٤٦٥ .

٩ - نحو علم للترجمة ، ص ٢٩٣-٢٩٤ .

ان النَّصَب و المعاناة المتأتين عنها اكثر مما يتأتى من جانب مفردات الفارسية نفسها .

ان ما اشار اليه هؤلاء الثلاثة يصدق على مانجده عند بعض المترجمين الفرس و العرب من أخطأ و أوهام . و هذه بعض النماذج :

١ - كان المرحوم محمدرضا تجدد آخر من حقق «الفهرست» لابن النديم (طهران ١٩٧١) ، و هو الذى ترجمه الى الفارسية أيضاً ، و طبعت الترجمة مرتين الى الآن ؛ و هى لا تخلو من هنات مثلما لا يخلو الأصل العربى من أخطاء كثيرة شتى^{١٠} .

فلقد اعتاد ابن النديم أن يصف الكتاب الذى كان يراه بنفسه بأنه «كبير» أو «لطيف» أى «صغير» وفقاً لحجمه. يقول فى الكلام على ابن سعدان «... وله من الكتب: كتاب الخيل . رأيتـه . لطيف» (ص ٨٧) ؛ و يقول فى أخبار محمد بن داود الجراح : «وله من الكتب... كتاب (الشعر والشعراء) . لطيف» (ص ١٤٢) ، و يقول فى أخبار جعفر ابن حمدان الموصلى «فأما كتبه الأدبية ، فهى : ... كتاب محاسن أشعار المحدثين . لطيف» (ص ١٦٦) ؛ و يقول فى الحديث عن يحيى ابن أبى منصور الموصلى : «وله من الكتب : ... كتاب الطبيخ . لطيف» (ص ١٦٦) .

لكن ، ما الذى فعله المرحوم تجدد حين ترجم الكتاب الى الفارسية ؟ ! لقد ترجم لفظة «لطيف» فى كل الموارد السابقة بمعناها المعروف فى الفارسية: «خوب» أو «نازك»* ، و الأكثر شيوعاً فى العربية : جميل ، أنيق ، جيد . فكانت ترجمة المثال الأول : از كتابهاى اوست : كتاب الخيل كه بسيار خوب است^{١١} ؛ و ترجمة الثانى « و اين كتابها از اوست : ... كتاب (الشعر و الشعراء) . نازك است»^{١٢} ؛ و ترجمة الثالث «و كتابهاى ادبى او بدینقرار است... كتاب محاسن أشعار المحدثين .

١٠ - راجع فى نقد الكتاب ، يوسف بگّار ، نظرات فى فهرست ابن النديم ، مجلة كلية الالهيات

والمعارف الاسلامية - جامعة مشهد ، العدد الخامس ، شتاء ١٣٥١ شمسى (١٩٧٣م) .

* - توجد هذه اللفظة فى عدد من اللهجات العربية المحلية بالمعنى نفسه .

١١ - الفهرست ، ص ١٣٣ (الترجمة الفارسية) . الطبعة الثانية ، طهران ١٣٤٦ شمسى .

١٢ - المصدر السابق ٢١١ -

نازكست»^{١٣}؛ و ترجمة الأخير «و این کتابها از اوست : ... ، کتاب الطبیخ . نازكاست»^{١٤}.

فلو استشار المحقق - المترجم المعجمات العربية و استنجد بها، على الأقل، لوجد أن لفظة «صغير» من معانى كلمة «لطيف»^{١٥}، و هو ما كان يعنيه ابن النديم مقابل لفظة «كبير» ، كقوله فى الكلام على ابن عبد الحميد الكاتب «وله من الكتب : كتاب أخبار خلفاء بنى العباس . كبير» (ص ١٢٠) ؛ ولترجم اللفظة فى مواطنها السابقة و غيرها باللفظة «كوجك» الفارسية ، ليس غير .

ولربما أن لفظة «مَلَطَفَة» التى تلقانا بكثرة فى المصادر الفارسية التاريخية من مثل «سياست نامه» و «تاريخ البيهقى» و معناها الرسالة الصغيرة التى تكتب فى الحالات الفورية، لربما أنها أخذت من الأصل العربى «لطف» نفسه؛ لأن المعجمات العربية لا تذكرها .

٢ - فى ترجمة الأستاذ الدكتور جعفر شعار لبحثى «جهود عربية معاصرة فى خدمة الأدب الفارسى»، ترجم لفظة «نفر» فى هذه العبارة «قام (نفر) من اساتذة معهد اللغات الشرقية بجامعة القاهرة بترجمة كتاب (تراث فارس) الذى كتب فصوله اساتذة من المستشرقين» بشخص واحد ، و هو معناها فى الفارسية و فى بعض لهجاتنا المحلية . قال «يكي از استادان (معهد اللغات الشرقية) در دانشگاه قاهره به ترجمه كتاب (تراث فارس) پرداخته است»، بيد أن المعنى اللغوى الصحيح للفظه هو جماعة الرجال من ثلاثة الى عشرة^{١٦} . فالترجمة الصحيحة اذن «چند تن از استادان...».

و الحق أن مترجمى القرآن الكريم الى الفارسية ترجموا اللفظة عينها فى قوله تعالى «قل أوحى الى أنه استمع نفر من الجن ، فقالوا : انا سمعنا قرآناً عجبا»^{١٧} ترجمة صحيحة . و هذه ترجمة الآية الكريمة «بگو : وحى آمده كه گروهى از پريان

١٤ - المصدر نفسه ٢٤٧ .

١٣ - المصدر السابق ٢٤٦ .

١٥ - انظر مثلاً : ابن منظور ، لسان العرب . مادة (لطف).

١٧ - سورة الجن ، آية (١) .

١٦ - لسان العرب ، مادة (نفر) .

استماع (قارئ من) کردند و گفتند : ما قرآن شگفت آور شنیدیم»^{١٨}.

٣ - يستعمل العرب ، فى العصر الحاضر ، الاصطلاحات : «أغراض الشعر» و«موضوعات الشعر» و«فنون الشعر» بمعنى واحد، و هو مالا يعرفه أكثر الإيرانيين، ان لم يكونوا كلهم ، من هنا وهم الدكتور محمدرضا شفيعى كدكنى فى ترجمة لفظة «أغراض» بمعناها المعجمى «أهداف» فى ترجمة مقدمة مختارات الدكتور محمد مصطفى بدوى «مختارات من الشعر العربى الحديث».

جاء فى مقدمة الدكتور بدوى «ولازالت موضوعات هؤلاء الشعراء هى الأغراض

التقليدية من مديح للحكام ، و تقرير لـإخوان ، و تأريخ للمناسبات...»^{١٩}.
و ترجم الدكتور كدكنى العبارة كالتالى «موضوعات شعرى اين گروه نیز ، همان هدفهای کلاسیک بود ، از قبیل مديح حاکمان ، و تقرير برای دوستان ، و تاریخ مناسبات»^{٢٠}.

٤ - است ادرى لماذا ترجم صديقنا الدكتور ابراهيم الدسوقي شتا لفظة «لحاف» فى قول صادق هدايت «لحاف را جلو چشم نگه ميدارم»^{٢١} بلفظة «غطاء» : «و وضعت الغطاء على عيني»^{٢٢}، مع أن اللفظة من الألفاظ العربية التى دخلت الفارسية ، و هى أخص من «الغطاء» . فاللحاف غطاء ، ولكن ليس كل غطاء لحافاً .
٥ - وردت فى فصل «خيام شاعر» (الخيام الشاعر) من كتاب «دمى باخيام» ، و هو الفصل الذى ترجمته الى العربية ، الجملة التالية «كشیدن رباعیات اصیل خيام از این (بازارمکاره) کارآسانی نیست»^{٢٣} . وقد ترجمتها بهذا النحو «ان استلال رباعیات الخيام الأصيلة من (سوق المکاره) هذه ، ليس بالأمر الهين».

١٨ - القرآن الكريم . ترجمة أبى القاسم پاينده ، الطبعة الثالثة ، طهران ١٣٥٤ شمسى ؛ و ترجمة المكتبة الاسلامية ، طهران ١٣٣٦ شمسى (١٣٧٧هـ).

١٩ - مختارات من الشعر العربى الحديث - المقدمة ، ص ج . دارالنهار ، بيروت ١٩٦٩ .

٢٠ - دگرگوتهای شعر معاصر عرب ، كتاب الفبا ، جلد سوم ، طهران ١٣٥٢ شمسى ، ص ١٨-٣٨.

٢١ - زندۀ بگور ، ص ١١ ، الطبعة السابعة ، طهران ١٣٤٤ .

٢٢ - قصص من الادب الفارسى المعاصر ، ص ٩٩ . الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥ .

٢٣ - دمى باخيام ، ص ٧ . أميرکبير ، طهران ١٣٤٤ .

أقول ، لقد أغرتنى لفظة «مكاره» العربية فى هذا الاصطلاح الفارسى المركب «بازارمكاره» ، فترجمته كما أثبتته أعلاه ؛ و هى ترجمة مفهومة ولا غبار عليها لدى القارئ العربى . غير أن معناه الدقيق ، الذى اطلعت عليه فيما بعد فى المعجمات الفارسية المعتبرة يوحى ، فيما يبدو لى ، بترجمته باللفظة «معرض» . ان معنى (بازار مكاره) : «هى السوق التى تقام عدة أيام مرة فى السنة ، و تجلب اليها البضائع من أقطار مختلفة للمعرض و البيع أيضاً»^{٢٤}.

—٤—

و مما يندرج فى موضوع اللفه ، ما يعرف بالتركيب اللغوية التى يعدّ التقلب عليها فى أى لفتين من أهم وظائف المترجم^{٢٥} الذى يشترط فيه «أن يكون ملمّاً بالمأمل كاملاً» بمعانى تراكيب الجمل . ففى هذا المجال الخاص ، غالباً ما يظهر المترجمون ضعفهم الكبير . و مع أنهم يمكن أن يفهموا بشكل جيد تماماً معانى الكلمات و العبارات منفردة ، فغالباً ما يفتقرون بشكل فظيع الى التقييم الأساسى للمعانى و الابنية اللغوية»^{٢٦}.

هذا الأمر ، من أهم مشكلات الترجمة بين العربية و الفارسية خاصة ، لكثرة ما بينهما من فروق فى الخصائص الأصلية من حيث التراكيب و المجازات ، و التذكير و التأنيث ، و الأفراد و التثنية . وكلها تدخل فى دقائق اللفه و قواعدا التى يتحتم على المترجم أن يتيقظ لها ، ولكن ما أكثر ما ينزلق فيها المترجمون . و من أمثلة هذا المزلق ، ما وقع فيه الدكتور محمد شفيعى كدكنى أيضاً فى ترجمة النص التالى من مقدمة الدكتور مصطفى بدوى : «لم يكد ينصرم القرن التاسع

عشر إلا» وقد ظهر ضرب جديد من الشعر يتميز بشئ من التعارض و التوتر بين الشكل و المضمون»^{٢٧} ، اذاخلط عليه معنى «لم يكد ينصرم» ، فكانت ترجمته

٢٤ — انظر مثلاً : محمد معين ، فرهنگ فارسى — بازار ؛ و دهخدا : لغتنامه دهخدا مادة

(بازار) أيضاً .

٢٥ — يوجين نيدا : نحو علم للترجمة ، ص ٣١٢ .

٢٦ — المرجع السابق ، ص ٤٦٦ . ٢٧ — مختارات من الشعر العربى الحديث ، ص و .

«هنوز قرن نوزدهم به پایان نرسیده بود که نوع تازه ای از شعر به ظهور پیوست...»^{٢٨}.
والصحيح «مدتی از قرن نوزدهم نگذشته بود که نوعی جدید در شعر عربی
پدید آمد...».

— ٥ —

و من اخطر المزالق التي قد يساق اليها المترجم غفلته عن «الفة عصر»
مايترجم . و بديهى أن ما يتوخى من لفةٍ وأسلوبٍ واصطلاحاتٍ فى ترجمة مثل :
«تاريخ البيهقى» و «الشاهنامه» و «سفرنامه ناصر خسرو» و «سياستنامه» و
«رحلة ابن بطوطة» غير مايتوخى فى ترجمة «قصتى مع الشعر» و «الأيام» و «قلمرو
ادب سعدى» (آفاق ادب سعدى) و «دمى باخيام» (وقفة مع الخيام) لعلّى دشتى .
مراعاة روح العصر فى لفته وأسايبه و اصطلاحاته و مفرداته واجبة اذن .
لذا أبقيت الألفاظ و المصطلحات العربية التى أفاد منها صاحب «سياستنامه»
كماهى لتناسب الفترة التى ألف فيها الكتاب ؛ ولم أحاول أن استعيض عنها بألفاظ
و اصطلاحات عصرية ، و ان هجر كثير من تلك الألفاظ و ترك منذ زمن بعيد . ومن
الأمثلة عليها : المحتسب ، المستوفى ، الشحنة ، العسس ، و خريطة* . وقد راعى
مترجما «تاريخ بيهقى» هذا الصنيع ، فقال أحدهما «وقد تعمدنا أن نترك الألفاظ
العربية التى وردت فى الكتاب كما هى ، لكى تعبر عن مدلولاتها فى العصر الذى
كتب فيه»^{٢٩} . بيد أنهما جانباً هذا الشرط فى ترجمة اصطلاح «گشادنامه» (نامه
سرگشاده) بالاصطلاح المعاصر «كتاب مفتوح»^{٣٠} . وقد ترجمته بـ «رسالة مفتوحة»
فى «سياستنامه» .

وَأذكر أننا حين ترجمنا (الدكتور يوسفى وأنا) المقطع التالى من قصيدة
(عيد ميلادها) لنزار قبانى^{٣١} :

٢٨ - دگرگونیهای شعر معاصر عرب ، كتاب الفبا ، ص ٢٧ .

* - الخريطة : كيس من قماش . و مازالت تستعمل فى أنحاء من الاردن و فلسطين .

٢٩ - يحيى الخشاب : مقدمة ترجمة تاريخ البيهقى ، ص ٣٩ . الانجلو المصرية (دون تاريخ) .

٣٠ - يحيى الخشاب و صادق نشأت : تاريخ البيهقى (الترجمة العربية) ، ص ١٢٨ .

٣١ - مختارات من الشعر العربى الحديث ، ص ١٤٩ .

بأى شئ أفد
إذا يَهْلُ الأُحد
بخاتم ؟
بباقة ؟
على النحو التالى أولاً :

با چه هديه اى بروم ؟
وقتی روز يكشنبه فرارسد
با انگشتری ؟
بادسته گلی ؟

غير أن الدكتور يوسفى رأى أنه من الأفضل أن نترجم «بخاتم» «الى»
«بانگشتر» بدلاً من «بانگشتری» لأن الأول هو المستعمل فى الوقت الحاضر. و
هكذا كان .

-٦-

لم يكن اعتباطاً أن تقسم الترجمة ، من حيث الطريقة و الكيفية ، الى انواع
من أهمها الترجمة (اللفظية) ، و الترجمة بالمعنى (المعنوية) . ان الترجمة الحرفية
لاتيسر فى كل الأحيان ، خاصة فى ترجمة المصطلحات و الأمثال و المجازات ؛
و هنا تكمن الحيرة و يكون المزلق . الحيرة فى ترجمة هذه الأشياء كما هى من
اللفة الأجنبية ، مهما يكن وقعها فى الذوق العربى ، أو وضع ما يقابلها فى العربية
مما يؤدى معناها الأصلى دون تقييد بحرفية ما يترجم^{٣٢} . و من الشق الأول - أى
الترجمة الحرفية - تنبعث المزالق التى يدعو أكثرها الى الضحك ، و تقود فى
أحيان كثيرة الى البتر و التشوية و الحذف الذى لامندوحة من تفسيره الا بعجز
المترجم و جهاله .

أقول هذا ، لأن للفارسية مجازات و اصطلاحات غريبة علينا كّل الفرابة ،

٣٢ - انظر أيضاً : محمد عبد الغنى حسن ، فى الترجمة فى الادب العربى ، ص ٢٠٦ و ٥٩ . الدار

المصرية للتأليف و الترجمة و النشر ، القاهرة ١٩٦٦ .

و ربما لانجد مثلها فى اللغات الأخرى . ولقد سئلت مرة أن أترجم المثل الفارسى «گل پشت ورو ندارد» ، فاحترت فى أمرى . أترجمه ترجمة حرفية لاماء فيها ولا رونق ، فأقول «ليس للورد ظهر ولا بطن» ! ! ، أم أبحث عن معادله فى عربيتنا ؟ و كان من الطبيعى أن أبحث عن المعادل ، غير أننى لم أجده فى تراثنا الضخم من الأمثال الفصيحة . و من يدرى ، ربما أننى أنا الذى لم أستطع الاهتداء اليه . حينئذٍ انعطفت الى أمثالنا الشعبية ، فاهتديت الى المعادل الدقيق ، و هو المثل «كلک وجه» الذى يستعمل فى الحالات عينها التى يستعمل فيها المثل الفارسى . و ينطبق هذا الكلام أيضا على المثل الفارسى «کبوتر باکبوتر باز با باز» اذا ما ترجمناه ترجمة حرفية سقيمة «الحمامة مع الحمامة ، و البازى مع البازى» و تركنا المثل الرائع «ان الطيور على أشكالها تقع» الذى لا يعد والمثل الفارسى قيد أنملة . هذا ما فعلاه (الدكتور يوسفى وأنا) بالمثل العربى نفسه الذى ضمنه عبدالوهاب البياتى المقطع الآتى من قصيدته «سوق القرية»^{٣٣}.

و بنادق سود ، و محراث ، و نار
تخبو ، و حداد يراود جفنه الدامى النعاس :
«أبدأ على أشكالها تقع الطيور

و البحر لا يقوى على غسل الخطايا و الدموع»

اذ ترجمناه بمعادله الفارسى السابق «کبوتر باکبوتر ، باز با باز» .

و من المترجمين العرب الذين انساقوا فى حمأة التيار الحرفى فى ترجمة الأمثال ، المرحوم الدكتور إبراهيم الشواربى الذى أثبت فى أحد كتبه^{٣٤} طائفة من الأمثال الفارسية ، و ترجم أكثرها ترجمة حرفية مع أن لها فى العربية نظائر و أشباها تكاد تكون ترجمة لها . فقد ترجم المثل «صبر مفتاح كارهها است»

٣٣ - مختارات من الشعر العربى الحديث ، ص ١٩٦ .

٣٤ - القواعد الاساسية لدراسة الفارسية ، ص ٢٢١ - ٢٣٦ ، مكتبة الانجلو المصرية ، الطبعة

ر «الصبر مفتاح الأمور» و عزف عن المثل العربى «الصبر مفتاح الفرج» ؛ كما ترجم المثل «صدا از يك دست برنيايد» بقوله: «اليد لاتصفق وحدها» و ترك مقابله الدقيق «يد واحدة لاتصفق» .

أمّا مترجم «رحلة ابن بطوطة» الفارسى ، فقد راعى نوع الترجمة الذى ندعو اليه، حتى فى الأمثال العربية غير المتداولة كثيراً، و سلك سبيل الترجمة المعنوية و البحث عن المعادل فى ترجمة المثل «صدقهم سن بكره»^{٣٥} فى نصّ ابن بطوطة: ثم ان النوبة وصلت يوماً الى الشيخ شهاب الدين ، فعقد التوبة ليالة النوبة ، و عزم على اصلاح حاله مع ربه ، وقال فى نفسه : ان قلت لأصحابى انى قد تبت قبل اجتماعهم عندى ظنوا ذلك عجزاً عن مؤونتهم . فأحضر ماكان يحضر مثله قبل من مأكول و مشروب و جعل الخمر فى الزقاق . و حضر اصحابه ، فلما أرادوا الشرب فتحوا زقاً ، فذاقه أحدهم فوجده حلوا . ثم فتحوا ثانياً فوجده كذلك ، ثم ثالثاً فوجده كذلك . فكلّموا الشيخ فى ذلك ، فخرج لهم عن حقيقة أمره ، و صدقهم سن بكره...» (رحلة ابن بطوطة ، ص ٣٨٧).

فترجمه ، و ما أحسن ما ترجمه ، بقوله «شهاب الدين راز خود برآنان فاش ساخت ...»^{٣٦} أى خرج لهم شهاب الدين عن سره .

—٧—

و من المشكلات التى تعترض المترجم عن الفارسية ، مسألة ردّ المترجمات الفارسية عن العربية الى أصولها الأولى . ففى المصادر الفارسية المختلفة مترجمات كثيرة من القرآن الكريم ، و الأحاديث الشريفة ، و أقوال الصحابة و الخلفاء المشهوره ، و الشعر و الكلم المعروف . و أحسب أن الدقة و الأمانة معاً توجبان على من يترجم أثراً فارسياً فيه أشياء مما ذكر ، أن يسعى الى البحث عن نصوصها العربية الأولى ، و ان يكن فى استطاعته ترجمتها بلفته

٣٥ - راجع قصة هذا المثل مفصلة فى : لسان العرب ، مادة (صدق) .

٣٦ - سفرنامه ابن بطوطة ، ص ٣٩٥ . ترجمة محمدعلى موحد ، طهران ١٣٣٧ شمسى (١٩٥٨) .

الخاصة ، و هو ما قد يضطر اليه اذا ما أعيته الحيلة ، و أضناه التقصى والاستقراء و التنقيب دون جدوى . و اعترف صادقاً ، اننى بذلت جهداً كبيراً فى استنطاق كتب الحديث من صحاح و غيرها ، و البحث فى معجماتها ، و خاصة «المعجم المفهرس لالفاظ الحديث الشريف» للاهتداء الى نص ترجمة الحديث : «دادکنندگان را اندر بهشت سراها باشد از روشنايى ، با اهل خویش ، با آن کسها که زیر دست ایشان باشند»^{٣٧} الذى استشهد به نظام الملك مروياً عن ابن عمر ، رضى الله

عنهما ، فذهبت جهودى ادراج الرياح . و انصعت بأخرة الى ترجمته بلفتى الخاصة: «للمقسطين و ذوى قرباهم و من هم تحت أيديهم قصور من نور فى الجنة» .

و ليست هذه المشكلة خاصة بالترجمة من الفارسية الى العربية فقط ، انما تلقانا فى كل لغة أجنبية استشهد بها صاحب الأثر بنصوص عربية و ترجمها الى لفته دون أن يثبتها . و لقد عانى منها نفر من المترجمين العرب ، فتقلب عليها بعضهم ، و اخفق آخرون أحياناً . يقول الدكتور ابراهيم امين الشواربى مترجم كتاب «A Literary History of Persia» للمستشرق الإنجليزي ادوارد براون A. G. Browne :

«اعتمد براون فى تأليف كتابه على كثير من المراجع الشرقية ، واستشهد ، بالطبيعة ، بالتأليفات العربية و الفارسية و التركية ، ولكنه لم يستطع ، فى الغالب الأعم ، أن يورد لنا شواهد فى نصوصها الأصلية فى هذه اللغات ، واكتفى بإيراد ترجمتها الى الإنجليزية . ولم يكن من المستساغ عقلاً أو المقبول فناً أن أعود فأترجم هذه المترجمات الى العربية ، لأن الترجمة عن ترجمة - لاشك - تضال المترجم ، و تبعد ، عن الأصل . و من أجل ذلك ألزمت نفسى باثبات الشواهد العربية بنصّها التى وردت به فى الكتب العربية ، اللهم إلا إذا كان الكتاب مخطوطاً ، و ليست له نسخة فى دوركتبنا»^{٣٨}.

وكان المرحوم عادل زعيتر شيخ المترجمين العرب يواجه بمثل هذا . يقول

٣٧ - سياست نامه ، ص ٨٧ . تحقيق الدكتور جعفر شعار ، طهران ١٣٤٨ شمسى .

٣٨ - تاريخ الادب فى إيران من الفردوسى الى السعدى - المقدمة ، ص ص . مطبعة السعادة ،

فى مقدمة ترجمته لكتاب «ابن رشد» لأرنست رينان الفرنسى : «وهنا نبّه القارئ الى أن العلامة رينان اقتطف كثيراً من العبارات العربية الموجودة ، فأعدنا معظمه الى أصله العربى . و أمّا الذى لم نتوصل الى نصّه العربى بسبب فقدان الأصل غالباً ، فقد ترجمناه من الفرنسية...»^{٣٩}.

و ابتلى محمد عبد الفنى حسن بكثير من هذا فى ترجمة كتاب «المرأة و الدولة فى فجر الإسلام» (للباحثة العربية المتأركة «نابية أبوت» (نابية عبود) الذى نشره عام ١٩٤٣^{٤٠} . و هو يرى أن هذا الأمر ناحية واحدة من نواحى صعوبات الترجمة من غير العربية الى العربية ، و لكنها ليست صعوبة فى الترجمة ذاتها ، بل هى صعوبة فيما حول النص المترجم و محاولة ارجاعه الى أصله^{٤١}.

— ٨ —

و من مزالق ماحول النص التى تعترض المترجم عن الفارسية أيضاً ، كثرة التحريفات و التصحيفات و الأخطاء فى الأصول العربية فى المؤلفات الفارسية ، فى الآيات و الأحاديث ، و الأشعار و الأقوال المأثورة ، و الاعلام و الاماكن والكتب؛ لأسباب قد يعود أكثرها الى تلاعب النساخ و جهلهم — أو جهل أكثرهم — ، و الى توانى المحققين و تقصيرهم و عدم معرفتهم الجيدة بالعربية و تراثها .

وكتاب «سياستنامه» اكبر شاهد و دليل على ما أقول ، لأن فيه تحريفات و تصحيفات و أوهاماً كثيرة ، غام معظمها عن اعين المحققين و المصححين ، و المترجمين غير العرب أيضاً ، مع أنه طبع أكثر من خمس طبعات مختلفة فى ايران و خارجها ، كان آخرها طبعة الدكتور جعفر شعار التى ترجمتها الى لغة الضاد . فقد حرّفت فيه لفظة «الحق» فى قوله تعالى «ياد اود انا جعلناك خليفة فى الأرض، فاحكم بين الناس بالحق»^{٤٢} الى «العدل»^{٤٣} ؛ و صحّفت «وتصدق» فى الآية الكريمة

٣٩ - ابن رشد والرشدية ، ص ٧ . القاهرة ١٩٥٧ .

٤٠ - فن الترجمة فى الادب العربى ، ص ٨ .

٤١ - المرجع السابق ، ص ٩ .

٤٢ - سورة ص، آية ٢٥ .

٤٣ - سياستنامه ، ص ٣٧٦ .

«و تصدق علينا ان الله يجزى المتصدقين»^{٤٤} الى «فتصدق»^{٤٥}؛ وأضحى اسم زعيم الديالمة «أسفار بن شيرويه ورداوندى» ، فيما أثبتته المسعودى^{٤٦} و ابن الأثير^{٤٧} مثلاً، أضحى «سيار شيروى ورداوندى»^{٤٨}؛ وحرف اسم كتاب الإسماعيلية «البلاغات السبعة» الذى نُس عليه ابن النديم^{٤٩} الى «بلاغة السابع»^{٥٠}. و غير هذا كثير فى أشياء شتى لاجابة لذكرها^{٥١}.

أفيجوز للمترجم ، والحال هذه ، أن يسكت - اذا ما عرف - عن مثل هذه التصحيفات و التحريفات و الأوهام أنى وجدت ، فيزيد الطين بلّة و يشارك المحققين فيما انزلقوا اليه ولم يكتشفوه ؟ ! وهل كان عبثاً أن يحتدم الجدل بين المهتمين بالترجمة حول «تخصص» المترجم فيما يترجم ، أو «معرفة» به ؟ أحسب أن لا ، لأن قدرة المترجم وسعة اطلاعه و معرفته تبرز واضحة هنا ، و هو مما يدل على أن الترجمة ليست نقلاً و حسب ، فيما يتصور الكثيرون ؛ بل هى ، فيما يذهب صاحب «المقتطف» الدكتور يعقوب صروف «صعبة و أصعب من التأليف».



و بعد ،

أفلا تستحق مقولة الإيطاليين «الترجمة خيانة» أو «المترجم خائن»^{٥٢} مزيداً

٤٤ - سورة يوسف ، آية ٨٨ . ٤٥ - سياستانامه ، ص ٩٠ .

٤٦ - مروج الذهب ٤ : ٣٧٤ وما بعدها . تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، الطبعة الثانية ،

القاهرة ١٩٤٨ .

٤٧ - الكامل فى التاريخ ٨ : ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٨٩ - ١٩٧ ، ٢٢٨ ، ٢٦٧ . طبعة صادر ، بيروت ١٩٦٦ .

٤٨ - سياستانامه ، ص ٣٢٨ . ٤٩ - الفهرست ، ص ٢٤٠ .

٥٠ - سياستانامه ، ص ٣٥٢ .

٥١ - راجع التفاصيل فى : يوسف بكتار ، نظرات فى سياستانامه ، نشرية دانشكده الهيات و معارف

اسلامى مشهد ، العدد (٢٤) ، خريف ١٣٥٧ شمسى (١٩٧٨) .

٥٢ - Tarduttori Traditori نقلاً عن :

الدكتور محمد عوض محمد : فن الترجمة ، ص ٢٩ . معهد البحوث و الدراسات العربية ، القاهرة ١٩٦٩ .

من التفكير و التقدير ؟

أوليس يوجين نيدا محققاً في قوله^{٥٣} « فان مهمة المترجم مهمة صعبة في الأساس ، و مهمة لا يشكر عليها في أغاب الأحيان . فاذا ما ارتكب غلطة انتقد بشدة ، و لكنه لا يمتدح سوى امتداح تافه عندما ينجح في عملية...؟! ».

« به استاد دکتر یوسفی ، انسان آزاده و

معلم واقعی که به شاعریش افتخار می‌کنم »

محمد رضا راشد

دانشگاه اهواز

شهرستانی و آزاداندیشی

در این گفتار نمی‌خواهم شهرستانی را آزاداندیشی پیشرو - که نیست - بشناسانم ، و نه حتی ، آزاد اندیشی او را با معیارهای امروزی - که ویژه زمان ماست - ثابت‌کنم ، اما برآنم که : اگر بتوانم داغ خشک مغزی و تعصبی که برپیشانی بیشتر ملل و نحل نویسان گذشته نهاده‌اند از چهره او پاک کنم و او را از آن‌شمار بیرون آورم که شیخ محمود شلتوت درباره آنان می‌گوید : «بیشتر کسانی که درباره فرق و مذاهب اسلامی کتاب نوشته‌اند تحت تأثیر روح پلید تعصب بوده‌اند ، از این‌رو تألیفاتشان همواره آتش دشمنی و کینه را در میان فرزندان يك امت دامن‌زده است ، هريك از این ملل و نحل نویسان ، تنها و تنها از يك زاویه دید به مخالفان خویش می‌نگریسته‌اند : رأی مذهب مخالف را سخیف شمردن و عقیده طرف مقابل را به سفاهت منسوب داشتن ، آن‌هم با اسلوبی که شروزیانش بسی بیشتر است تا خیر و سودش ، از این جهت است که هرکس اهل انصاف باشد نباید از روی این کتابها ، درباره مذاهب اسلامی اظهارنظر کند بلکه باید درباره هر فرقه‌ای به کتابها و مآخذ مخصوص آن فرقه رجوع کند تا بدینوسیله به حق نزدیک شود و از خطا دورماند»^۱.

برای حصول به این مقصود ابتدا باید دید : آیا تنها اعتقاد به آزادی دیگران می‌تواند معیار آزاداندیشی قرار گیرد یا همراه با این اعتقاد ، «رفتار انسانی در جهت نظم خاصی که شناخته و پذیرفته است» نیز لازم است ، اگرچنین باشد - که هست - به آنان که در گذشته و حال حقیقت را شناخته‌اند یا می‌شناسند اما

چون با واقعیت های زندگی همخوان نیست ، نپذیرفته اند یا نمی پذیرند باید حق داد یانه ؟ باید آنان را که در دل با آنچه نشان می دهند ، مخالفند - اما صدابه اعتراض بر نمی آورند - آنان که دردوگانگی زندگی می کنند و اهل تقیه اند ، طردکردیانه؟. واقع این است که نفی و طرد اینان به ویژه که ناپاکی ذاتی ندارند و هیچ انگیزه قلبی هم آنان را یار ستمکاران نمی کند چندان ساده نیست یا دست کم دور از انصاف است ، زیرا آزادی و آزاداندیشی گرچه از مفاهیم کلی همه زمانی است اما مطلق نیست ، و از آن جمله جواهر مجردی که داده خدائی یا زاده نفس مجرد انسانی هم باشد بشمار نمی آید . به همین سبب نه علم ، و نه تجربه هیچ يك ، آن را مفهومی مجرد نمی شمارد ، زیرا اگر زاده اندیشه هم باشد نتیجه شکل بندی ذهنی انسان است که خواه و ناخواه به بافت سازمانی جامعه وابسته است و از طبیعت اجتماع و روابط انسانها و اجتماعات با یکدیگر سرچشمه می گیرد . بعلاوه آزاد فکری معیارهای مشخص از پیش ساخته ندارد و باید در محدوده مقتضیات و امکاناتی سنجیده شود که بیش و کم با آن در ارتباط است آنهم نه بامعیارهای امروزی که در انطباق با واقعیت های اجتماعی و ارتباطی زمان ما وضع شده است و - از قرن ها بگذریم - با پنجاه سال پیش هم متفاوت است تاچه رسد به اینکه ملاک آزاد اندیشی نسل های گذشته قرارگیرد و بخواهد ارزش های اجتماعی آن زمان را مشخص کند . بنابراین پژوهش در مورد گذشتگان و زندگی آنها ، بویژه مشخص کردن سیر اندیشه وقتی ممکن است که مقتضیات اجتماعی بدقت مورد توجه قرارگیرد ، و آنگاه کامل خواهد بود که پژوهشگر خود را در آن زمان حس کند و باواقع بینی قضایا را بسنجد و محتاطانه قضاوت کند ، زیرا وجدان جمعی امروز نمی تواند محیط گذشته را درک کند ، و شاید هم نمی خواهد ، چون در مقام مقایسه با اجتماع و زندگی پیچیده امروزی به چشمش حقیر می نماید - و گرچه پسندیده نیست - زحمت تحقیق بخود نمی دهد و گذشته را به کلیت رد می کند . ناقدان امروزی هم سختگیرتر از آن هستند که درباره نویسنده ، شاعر و دانشمند کمترین گذشتی داشته باشند، حتی در عقب افتاده ترین کشورها و در میان اجتماعاتی که حکومت حق نفس کشیدن هم نمی دهد ، مردم از دانشمندان خود می خواهند تا اندیشه ها را از خلوت ضمیر بیرون آرند ، رنگ آفتاب دهند ، و در زمین وجدان

جمع بیفشانند تابار ایمان دهد و جامعه را دگرگون کند، این چشمداشت مانع از آن است که رنج گذشتگان مأجور باشد و تلاش آنها به چشم امروزیان ارزنده جلوه کند، اما پژوهشگر چاره‌ای ندارد جز اینکه باواقع بینی بیشتر محیط اجتماعی گذشته را بررسی کند و هر شخصیت را در ارتباط با آن بشناسد و بشناساند، گر نه نظرش جز رد یا قبول تصویری - نه تصدیقی - نخواهد بود و بالمآل ارزشی هم نخواهد داشت. از همین رو درمورد شهرستانی کوشش شده است ابتدا شخصیت علمی و انسانی او بررسی شود و سپس موقعیت او در ارتباط با اجتماع قرن پنجم و ششم مشخص گردد تا شناختی بالنسبه دقیق و جامع حاصل آید.

اما از نظر علمی گمان نمی‌رود کسی در مراتب دانش و فضایل علمی شهرستانی شک داشته باشد، او از شاگردان غزالی در طبقه امام محمدیحیی فقیه بزرگ خراسان و از شاگردان جوینی در طبقه امام ابوالقاسم سلمان بن ناصر انصاری است که محضر درس بزرگانی چون ابوالمظفر خوافی، بونصر قشیری، ابوالحسن علی بن مدائنی و دیگر نامداران آن روز خراسان را درک کرده است و سالها از خرمن دانش آنها خوشه‌ها چیده و توشه‌ها اندوخته است، بعلاوه همراه و ملازم مجدالدین ابوالقاسم علی نقیب سادات ترمذ بوده و حتی دو کتاب خود از جمله «الملل و النحل» را بنام او تألیف کرده است.

او ابتدا در شهرستان و گرگانج برابر روش زمان به کسب علوم مقدماتی مشغول شد و چون از این خردآبها سیراب نگشت، و عطش دریافت حقیقت داشت و به کسب دانش عشق می‌ورزید به نشابور - که در آن زمان مرکز علمی شرق بحساب می‌آمد و استادان ناماورزمان در آنجا به تدریس علوم مختلف اشتغال داشتند - روی آورد. پیروی ظاهری یا حقیقی او از اعتقاد شافعی پروانه ورودش به نظامیه نشابور و استفاده از کتابخانه معروف آن شد - که از این رهگذر سود فراوان برد و به پشتوانه این اندوخته‌ها و کتابها در حقیقت دست به تألیف آثاری چون «نهاية الاقدام»، «الملل و النحل» و «المصارعة» زد که هر يك در نوع خود کتابی ارزنده و سودمند است. البته ورود به نظامیه‌ها ساده نبود و تنها دانشجویان با استعداد و آگاه از فرهنگ اسلامی می‌توانستند در این مدارس راه یابند و بی‌شک شهرستانی از بیشتر این دانشجویان آماده‌تر بوده با وسعت معلومات، حافظه

نیرومند و فصاحت کم نظیر توانسته است گوی سبقت از دیگران بر باید ، روزی که این قفس هم برای او تنگ شده است ، روی به خوارزم نهاده در آنجا به وعظ و مناظره پرداخته است - مجلس مکتوب او و چندنامه دیگر باقی مانده ؛ از بهترین گواهانی است که قدرت بیان ، لطف تعبیر و تسلط او را بر علوم و فنون زمان نشان می دهد . او در تفسیر برخی آیات از تعلیمات باطنیه کمک می گیرد ، این اگر نشان دهنده روش خاص او در مذهب نباشد لاقلاً بیانگر این واقعیت است که شهرستانی چون دیگر همزمانان خود تعصب ندارد و خشک مغز نیست او چون احمد حنبل نه تنها اعتقاد ندارد که : « متکلمان به هیچ وجه رستگار نخواهند شد و اهل کلام زندیق اند »^۲ بلکه خود به شرح مسائل فلسفی و کلامی می پردازد و در گردآوردن مطالب و مقالات مفید در این زمینه می کوشد - بازگشت او از حج و اقامتش در بغداد فرصت دیگری است تا این مرکز علمی و فرهنگی اسلامی و نظامیه اش را ، که صیت شهرت آن سرتاسر عالم آن روز را فرا گرفته است از نزدیک ببیند و بزرگان مذاهب مختلف آشنا شود . سرانجام دل او را هوای وطن دربرود ، در شامگاهان زندگی بیاد بامدادان نشا بور افتاد و بخراسان برگشت سبکبار رفته بود و سبکبال باز آمد آخرین سال های عمرش « شهرستان » زادگاه او در محاصره غزان افتاد ، مردمی که از نشا بور گریخته بودند یا در برابر غزان پایداری کرده بودند ، به شهادت رسیدند ، شهرستانی نیز در همین سال ها درگذشت ، بر روی هم پایان عمر او نیز در افسردگی سپری شد و با ناامیدی از جهان رفت ، روانش شاد که بهر حال گوهری در مرداب بود و ستاره ای در عمق تیره شبان قرون وسطی ، - که اگر چه کورسویی داشت بر به بسیاری از خورشیدهای دروغین زمان ما می زد - .

از مراتب علمی او که بگذریم دوران زندگیش از تاریکترین و وحشتبارترین دورانهای حیات ملت اسلام است ، زیرا از قرن دوم به بعد - که وجود حکومت های ملی و بحث های مذهبی عباسیان را وادار کرد تا اندکی از تعصب نژادی و مذهبی بکاهند - تا پایان قرن چهارم هنوز آثار آزاد فکری محو نشده بود و متفکران آزاداندیش در گوشه و کنار جهان اسلامی آن روز وجود داشتند اما از قرن پنجم به بعد وجود دوات های مقتدر و بالنسبه مستقل - اما بدانندیش - ترک

در ایران چنان خفقانی را سبب شد که به انحطاط فکری و فرهنگی جامعه اسلامی انجامید ، دیگر ابن‌سیناها و رازی‌ها متفکران واقع‌بین و آزاده بوجود نیامدند و فرصت اظهار اندیشه هم نیافتند حتی بیشتر مخالفان فاقد آزاداندیشی وسعه صدر بودند .

اینک بهتر آن‌که ، زمان شهرستانی و محیط اجتماعی قرن‌های پنجم و ششم را دست‌کم به اختصار بررسی کنیم و آنچه را که مستقیماً بازندگی دانشمندان و بویژه علامه در ارتباط بوده است بشناسیم :

بی‌شک در ابتدا باید با شیوه حکومت و حکومتگران آشنا شد ، که گرچه در این دو قرن از سه خانواده مستقل و مهم هستند اما چندان تفاوتی باهم ندارند ، زیرا این از ویژگیهای تاریخ راکد و عصر سکوت است که همه چیز در جهت ثبات وضع موجود سیر می‌کند ، تغییر دولت‌ها جز رفتن کسی و آمدن کس دیگر نیست ، نسل‌ها عوض می‌شوند بی‌آنکه منشأ تغییری باشند و بی‌آنکه تغییرات در سطح بالا در وضعیتشان مؤثر افتد ، غزنویان ، سلجوقیان ، خوارزمشاهیان و هر سلسله دیگر در این اندیشه‌اند که نظام فئودالی را حفظ کنند — بهروسیله که شده و به هر قیمت که باشد — این است که حتی پشتیبانی آنان از مذهب ، عرفان و هر پدیده دیگر چندان ارزش ندارد ، چه ، تا آنجاست که در جهت حفظ منافع خودشان باشد و آنگاه که احساس خطر کردند پیرایه‌ها بر آن می‌بندند و پیشروان آن را آزار می‌دهند ؛ حسین منصور حلاج کافر شمرده می‌شود و جنید بقدادی هم حکم به ظاهر می‌کند^۳ . از چنین پادشاهان که حتی تعادل فکری و اخلاقی ندارند چگونه می‌توان انتظار اصلاح داشت ، و اصولاً چشمداشت اینکه مثلاً دستگاه مخوف جاسوسی غزنوی با آمدن سلجوقیان از بین برود و آزادگان دمی به آسایش زنند ، بیجاست ، زیرا آنان هم برای اثبات موقعیت خود از وزیر و امیر گرفته تا خواجه سرایان ، کنیزان و زنان حرم را اجیر می‌کنند تا چشم و گوش‌شاه بر زیردستان ، سروران و شوهران خود باشند و هر توطئه‌ای را در نطفه خفه کنند ، ده‌ها نمونه از این وقایع را تاریخ ثبت کرده است :

سعدالملک وزیر سلطان محمد سلجوقی با فساد قرار گذاشته است که شاه را هنگام رگ‌زدن بکشد ، حاجب او از این اندیشه آگاه است ، و زن زیبایش این

راز را به معشوقه خود گفته است و به حکم «کَلَّ سَرَّ جَاوَزَ الاثنین شاع» شرف الاسلام رسیده و او نیز لابد برای حفظ شرافت اسلام خویش !! سلطان را آگاه کرده است تا فساد را رگزنند و سعدالملک و ابوالغلائی مفضل را بدار آویزد^۴. غرض در اینجا مظلومیت وزیر یا شاه نیست زیرا اینان همه سروه یکه کرباسند ، محمد همان است که چون شکست خورد ، در خراسان به طلب برادرش سنجر برآمد و درگران با اومکاتبه کرد و جامه و پوشاک و جز آن خواست سنجر آنچه طلب کرده بود برایش فرستاد ، دنباله مطلب را به نقل از ترجمه کامل ابن اثیر بخوانید « سلطان سنجر با سپاهیان خویش روی به برادرش سلطان محمد رفته در درگاهان باهم ملاقات کردند و به اتفاق هم به دافغان رفتند و سپاه خراسانی آنجا را ویران کرد و اهالی آنجا به قلعه گردکوه فرار کردند و سپاه آنچه توانستند از بلاد و آبادیها را خراب و تباہ نمودند و قحط و غلاء در آن نواحی گسترش یافت تاجائی که مردم گوشت مردار و سگها و بعضی بعض دیگر را می خوردند ، از آن نواحی روی به ری نهاد و چون بدانجا رسیدند نظامیه و هواخواهان نظام الملک و غیرهم به آنها پیوستند . . . و هیبت آنها در دلها جا گرفت»^۵. مسأله این نیست که در این دولتها مخالفان چه کسانی هستند و مخالفت آنها چه سبب دارد ؛ شاهان ترک را عصبیت نژادی به چنان ستیزه ای واداشته است که همه کسانی را که هم نژاد آنها نیستند ، دشمنان خود می پندارند و کینه آنها را در دلهای اندازند: آلبارسلان به یکی از سران سپاه خود «اردم» که مردی شیعی ، از مردم آوه را دبیری داده است می گوید : «من یکبار و دوبار و صدبار با شما گفتم که شما ترکان لشکر خراسان و ماوراءالنهراید و در این دیار بیگانه اید ، و این ولایت به شمشیر و قهر گرفته اید و ماهمه مسلمان پاکیزه ایم . دیام و اهل عراق اغلب بد مذهب و بد اعتقاد و بد دین باشند و میان ترک و دیلم دشمنی و خلاف امروزینه نیست بلکه قدیم است . و امروز خدای عزوجل ترکان را از بهر این عزیز کرده است و برایشان مسلط گردانیده که ترکان مسلمانان پاکیزه اند و هوا و بدعت نشناسند و ایشان باز همه مبتدع اند و بد مذهب و دشمن ترک ، و تا عاجز باشند طاعت داری می نمایند و بندگی می کنند ، اگر هیچ گونه قوت گیرند و ضعیفی در کار ترکان پدیدار آید هم از جهت مذهب و هم از جهت ولایت یکی از ماترکان بر زمین نمانند . و از خر

و گاو کمتر باشند...»^۶ این سختگیری و تعصب به شخص یا اشخاصی وابسته نیست بلکه کلیه این فرمانروایان چنین می‌اندیشند و چنین قضاوت می‌کنند جوینی در تاریخ جهانگشا - در ذکر حوادث زندگی ترکان خاتون - می‌نویسد «ترکان ، به سبب انتمای نسبت جانب ترکان رعایت نمودی و در عهد او مستولی بودند و ایشان را اعجمیان خواندندی ، از دلهای ایشان رافت و رحمت دور بودی و ممر ایشان بر هر کجا افتادی آن ولایت خراب شدی و رعایا به حصن‌ها تحصن کردند و به حقیقت سبب ظلم و فتن و ناپاکی ایشان ، دولت سلطان را سبب انقلاع بودند»^۷.

برخی از این امیران در نهایت قساوت مردم را به زنجیر می‌کشیدند و کفن بر قامت آنان می‌بُریدند تا قلاده‌های مرصع گردن سگان شکاریشان را زینت دهد و حله‌های زربفت تن‌پوش آنان گردد ، نوشته‌اند که محمود بن محمد ملک‌شاه «وقت مرگ چهار صد سگ شکاری با قلاده‌های مرصع و حله‌های زربفت داشت»^۸، آنگاه که مردم از گرسنگی جان می‌دادند و نان جوین نمی‌یافتند امیران سلجوقی هزاران دینار بظلم گرفته ، از کیسه‌های پرفتوت ! ! در میهمانیها خرج می‌کردند چنانکه «امیر عزالدین ستم‌زبان الحرامی در یک مهمانی ۱۵۰ هزار دینار اصفهانی خرج کرد»^۹.

آنکه ظهیر فاریابی نه‌گرسی فلك را زیر پای اندیشه می‌نهد تا بوسه بر رکابش زند^{۱۰} ، غلام‌باره‌ای است که قتیبه خاتون معشوقه طغرل را مجبور کرده است که با او ازدواج کند اما بیش از یکشب با او نخفته است ابن‌اسفندیار می‌نویسد « اتابك به ری آمد و نکاح قتیبه‌خاتون بکرد بی‌مراد او ، چه ، قتیبه را دل باذیل طغرل بود و اتابك با خصال جوانمردی مدمن‌الخمر ، مباشر شراب و قمار بودی و جز رمضان هیچ شبانه‌روز براو بی‌شراب نگذشت ، و رأی به غلامان داشتی و بر مباشرت و مباذعت مخدرات ذوات کواعب راغب نبود»^{۱۱}. در این زمان فساد و غلام‌بارگی امری نیست که در پرده باشد و چنان شایع است که فقها نیز سکوت کرده‌اند و برخی شاید از بیم شمشیرهای آخته یا قدرت بی‌حساب غلامان نودولت بر آن صحه گذاشته‌اند و آن را جایز می‌دانند^{۱۲}.

دیوان‌های شعرا پر از مدح غلامانی است که گرچه کمر زرین می‌بندند و در صدر می‌نشینند اما کمرها گشاده‌اند تا بدین پایه رسیده‌اند ، ظهیر فاریابی مدح

چنین کسانی است اما گاه از دل پردرد فریاد برمی‌آورد که :

آن غلامی که از پی امرش آسمان زحمت دواج کشید
یکزمان از میان کمر بگشاد لاجرم چون نگین بتاج رسید
حقیقت این است که دیگران را نیز فخری نیست ، همه زنگیانی هستند
کافور نام گرفته که بناحق برمسندها تکیه زده‌اند :

این یکی که زین دین و کفر را زورنگ و بوی
و آن دگر که فخر ملک و ملک راز و ننگ و عار
این یکی کافی و لیکن فاش راز اعتقاد
و آن دگر شافی و لیکن فاش ، راز اضطرار
زین یکی ناصر عبادالله خلقی تروت و مرت
و زدگر حافظ بلاد الله جهانی تار و مار
پاسبانان تواند این سگ پرستان همچو سگ

هست مرداران ایشان هم بدیشان واگذار^{۱۳}

سنجر خود دیوانه‌ای است که از غلامان کام می‌گرفت و به فجیع‌ترین صورت
آنها را می‌کشت^{۱۴}. تنها پادشاهان نیستند که ستم بر رعیت را پیشه کرده‌اند و برای
چپاول اموال آنان کیسه‌ها دوخته‌اند ، بلکه امیران و سردارانی که ولایات در
اقطاع آنهاست و سپاهیان از آنان فرمان می‌برند ، گوی سبقت از سروران خود
ربوده‌اند ، آنچه بخواهند می‌کنند و آنچه نمی‌دانند یاسا و قانون است ، مردم
بی‌پناه را از بسترها بیرون می‌کشند، کتابخانه‌ها را غارت می‌کنند و با اینهمه خود
را مسلمان پاکیزه می‌شمارند . راوندی در شرح روزگار اتابک پهلوان، سوز سینه
خود را اینچنین بر صفحه کاغذ می‌آورد « شنیدم که در میان نهب‌ها و آنچ از غارت
پارس آورده بودند جامه‌خوابی به اصفهان از باربر گرفتند کودکی دوسه ماهه مرده
از میان جامه‌ خواب بدر افتاد ، و همچنین دیدم که مصاحف و کتب وقفی که
از مدارس و دارالکتبها غارت کرده بودند در همدان به نقاشها می‌فرستادند و ذکر
وقف محو می‌کردند و نام و القاب آن ظالمان بر آن نقش می‌زدند و بیکدیگر تحفه
می‌ساختند و فساد آشکارا بر عراق از آن شد که از ترکان هروشاقی که برولایتی
استیلا می‌یافت قانونی از سیر آبا و اسلاف نمی‌دانست درپادشاهی ، که بر آن

برود ، هرچه می‌خواست و می‌رفت می‌کرد»^{۱۵}.

تصور مخالفت پادشاهان با این چپاول محال است زیرا آنان برای بهره‌برداری بیشتر و احیای خزانه معمور !! این عمال سفاک را بر مردم مسلط می‌کردند و حتی اوامر آنان هم مبتنی برخواست همین سرداران بود ، در تاریخ آل سلجوق آمده است که : «فرماندهان لشکر سنجر او را به طمع مال و منال قرلقیان وادار کردند که به آنها بتازد و آنها ناگزیر شدند پنجهزار اشتهرو پنجهزار اسب و پنجاه هزار گوسفند تقبل کنند تا از شر لشکر سنجر در امان باشند اما او نپذیرفت و بناچار قرلقیان بخدمت گورخان ختائی درآمدند و او را در حمله به ماوراءالنهر یاری دادند که هزارها تن در این جنگ بقتل رسید»^{۱۶} ، در تاریخ‌ها از احوال همین لشکر منصور !! نقل می‌کنند که : «چون جمله جهان سنجر را مسلم شد امرای دولت و حشم او در مهلت ایام دولت و فسحت اسباب نعمت طاغی و یاغی شدند و چون دستی بالای دست خود ندیدند دست تطاول از آستین بیرون کشیدند و بر رعایا ستم آغاز نهادند»^{۱۷} ، شگفتا اینان پروردگار را که از یاد برده بودند هیچ ، حتی ظل الله !! را هم با آن شمشیر آخته دست بالای دست خود نمی‌دانستند و مردم بیگناه را از دم شمشیر می‌گذرانیدند تا از کمترین تلاش آنان جلوگیری کنند و آخرین دینارهای کیسه‌هایشان را برای جیب و به سود خزانه بریانند ، اینان به هر صورت برده بودند و حقی نداشتند ، آنگاه که زنده بودند «ایمانشان را شیطان برده بود» و چون می‌مردند «مالشان را دیوان می‌برد» ، ابن اثیر در وقایع سال ۴۹۳ می‌نویسد که : «ماترك دودمان جهیر و خانه آنها در باب‌العامه (بغداد) فروخته شد و بهای آن بمؤیدالملک رسید ، سپس در سال نود و چهار مؤیدالملک کشته شد و ماترك و مخلفات او فروخته شد و همه را گرفته برای الاغر بردند و به او دادند ، در این سال وزیر الاغر کشته شد و ماترك او فروخته شد و دارائی او تقسیم گردید و سلطان و آنکس که بعد از او جایش را گرفت بیشترین آن را گرفتند و بقیه برباد شد و این فرجام کار خدمت پادشاهان است»^{۱۸}.

تاریخ جهانخواران دیوانه‌ای که به بهانه‌های واهی و دستاویزهای بی‌پایه کشتار کرده‌اند بسیار بیاد دارد اما در این زمان تنها جهانخواران نیستند که عطش

خون آشامی دارند ، بلکه ارباب فرق و پیروان مذاهب مختلف نیز بر این تیرگی می‌افزایند و مخالفان خود را از دم تیغ می‌گذرانند ، شب خداخوانند و روز آتش به‌خانه‌های خدا در می‌زنند و خود را امام می‌پندارند ، شهرها ویران می‌شود و مردم آواره می‌شوند ، جوینی در کشتار مرو می‌نویسد «آنچه مجمل می‌گویند نفری را از لشکری سیصد و چهارصد نفس رسیده بود که بکشتند و ارباب سرخس بانتقام قاضی مبالغت کسی که از اسلام و دین بی‌خبر و یقین باشد به تقدیم می‌رسانید و در اذلال و ارغام مبالغت می‌نمود شب را چندان کشته بودند که کوهها پشته و صحرا از خون عزیزان آغشته گشت و مقصود مسجد را که به رسم اصحاب امام اعظم ابوحنیفه رحمه الله علیه است آتش در زدند ، گوئی انتقام آن بودست که در عهد استقامت شمس الدین مسعود هروی که وزیر مملکت سلطان تکش بود مسجد جامعی ساخته بود به رسم اصحاب امام شافعی رضی الله عنه ، متعصبان مذهب شب آتش در آن زدند»^{۱۹}.

وقتی عدالت نباشد ، نباید انتظار داشت که افراد اجتماع درست بیندیشند و حقوق دیگران را رعایت کنند ، بلکه طبیعی است که هر دسته‌ای از بازار آشفته استفاده کند و به گمان خود در ضعف دیگران بکوشد و اصولاً کشمکش‌های مذهبی و تعصبات خشک زائیده محیط‌های آشفته و حکومت‌های خودکامه است که در آن قطب‌های قدرت برای ادامه تسلط خود اخلاق ، مذهب و جز آن را بهانه منافع مادی و توسعه طلبی می‌کنند و مردم را آزار می‌دهند در این دو قرن بارها در لباس مذهب کشتارهای ترس‌آور صورت گرفته است از جمله در شهر نیشابور پس از رفتن غزان خرابی‌ها شد که گرچه نمی‌توان عظمت فاجعه را بانقل چند جمله کوتاه نشان داد اما همین جمله‌ها بیانگر واقعیت زندگی مردم در این دوران است «چون غزان بر فتند مردم شهر را به سبب اختلاف مذاهب حقایق قدیم بوذ ، هر شب فرقی از محلاتی حشر می‌کردند و آتش در محلات مخالفان می‌زدند تا خرابها که از آثار غز مانده بود اطلال شد و قحط و وبادیشان پیوست تا هر که از تیغ و شکنجه جسته بود به نیاز بمرد و قومی علویان و سران غوغا شهرستان کهندز آبادان کرده بودند و بر برجها منجیق‌ها نهاده ، بقیتی از ضعفا مانده بودند پناه با ایشان دادند»^{۲۰}. این تعصب ویژه عوام نیست بلکه خواص در این مورد بیشتر مقصرند : وقتی قاضی

لوکر در محضر سلطان ساجوقی فتوی می‌دهد که ابوامامه روایت کند که پیامبر گفت علیه السلام «فی آخر الزمان فِئَة» يقال لهم الرافضة فاذا لقيتموهم فاقتلوهم»^{۲۱}، یا مشطب در همان مجلس ندا درمی‌دهد که عبدالله بن عباس می‌گوید: که روزی پیامبر (ع) گفت علی بن ابی طالب را رضی الله عنه «ان ادرکت قوما لهم نبي يقال لهم الرافضة يلفظون الاسلام فاقتلهم فانهم مشركون»^{۲۲}، این مشتب نمونه خرواری است که قومیت و ملیت را سست کرده، عصبیت مذهبی را جانشین آن نموده است، چنان تعصبی که حتی وزیر سلطان در برابر ولینعمتش حاضر نیست از آن دست بکشد، بلکه در مذهب و برای آن ایستادگی در برابر او را جایز می‌داند، به گفته هندو شاه نخجوانی «خواجه مذهب امام اعظم شافعی داشت و سلطان ملک‌شاه در اصفهان مدرسه‌ای بنا کرد، چون خواستند که بنویسند که در این مدرسه کدام طایفه باشند از سلطان پرسیدند گفت اگرچه من حنفی مذهبیم اما این چیز از برای خدای تعالی ساخته‌ام، قومی را محفوظ و مخصوص گردانیدن و طایفه‌ای را ممنوع و محروم داشتن وجهی ندارد، بنویسند که اصحاب هردو امام در این مدرسه ثابت باشند علی التساوی و التعادل، و چون سلطان مذهب امام ابوحنیفه داشت خواستند که نام ابوحنیفه پیش از امام شافعی نویسند، خواجه نگذاشت»^{۲۳}. این چند عبارت نباید سبب شود که در تعصب سلطان شك کنیم چون به گواهی سیاستنامه و از قول همین وزیر وقتی در مجلس خان سمرقند صحبت از رافضی بودن خواجه می‌رود سخن او چنین است: «سلطان از مذهب شافعی ننگ می‌دارد و بهر وقت مرا سرزنش می‌کند، اگر هیچگونه بشنود که بر بنده رقم رافضی کشیده‌اند و پیش‌خان سمرقند چنین رفت مرا بجان زینهار ندهد، با همه بیگناهی بنده سی هزار دینار زر پدري خرج کرد بی‌التماس و درخواست، و تسویغ و ادراری چند بداد تا این سخن بگوش سلطان نرسید»^{۲۴}، یادرجای دیگر «سلطان شهید رحمه الله در مذهب خویش چنان صلب و درست بود که بارها برزقان او رفته بود که ای دریفا اگر وزیر من شافعی مذهب نبودی، و سخت با سیاست و هیبت بود و من بدان سبب که او در مذهب خویش چنان به جِد و معتقد بود و مذهب شافعی بعیب می‌داشت، همواره از او اندیشمند و ترسان بودم»^{۲۵}.

اختلال بین مذاهب اهل سنت بایکدیگر وهم‌باشیعه و باطنیه و معتزله زیاد بود و غالباً به کشتارهای خونین منتهی می‌شد چنانکه برخورد بین کرامیه و شافعیه در هرات مقارن سلطنت شهاب‌الدین غوری و کشتار فدائیان اسماعیلی و سایر فرق نموداری از محیط ناآرام این دو قرن است ، انتشار کتابهایی که پیروان مذاهب در رد یکدیگر و اثبات عقاید خویش نوشته ، حتی در آن از جسارت به بزرگان مذاهب کوتاهی نکرده‌اند مؤید این اختلاف است تنها پیروان دومذهب حاکم عصر یعنی حنفی و شافعی - که در اصول باهم چندان تفاوتی ندارد ازهم جدا نیستند نظام‌الملک شافعی می‌گوید: «در همه جهان دو مذهب است که نیک است و بر طریق راست‌اند یکی حنفی و دیگر شافعی و دیگر همه هوا و بدعت و شبهت است»^{۲۶} و راوندی که خود حنفی است می‌نویسد: «دوام‌اند اعظم و معظم ، بوحنیفه چشم راست و شافعی چشم چپ، مقرر شرع نبی ، امام مطلبی ، طاوس چمن تقدیس ، محمد بن ادریس ، مذهب دوحق یکی ، آبنوس یکی رنگ دو»^{۲۷}، عدم اعتقاد به یکی از این دو مذهب شخص را دوزخی و بددین می‌کند :

«اما آنکه گوید بوحنیفه یا شافعی نه برحق بوده‌اند کافر بی‌یقین و بددین باشد و چه بدبخت و شقی و دوزخی و نامنصف آدمی باشد که هزاریک علم شافعی ندارد و گوید شافعی در این مسئله مخطی است»^{۲۸}.

در محیطی که ترس و دلهره حاکم است و شاهان ، امرا ، فقها و بزرگان آن تا این حد سقوط کرده‌اند نمی‌توان انتظار داشت که مخالفان نیز خواهان صلح و آشتی باشند و دست زنگیان مستی را که باشمشیر آخته بر فراز سرشان ایستاده‌اند بدوستی بفشارند ، آنان نیز از هر راه و بهروسیله‌ای که شده می‌کوشند تا بذر کینه این تازه بدولت رسیدگان را در دل مردم اندازند ، از مذهب ، ملیت و هر عامل دیگری در این راه بهره‌می‌برند ، روایات ، حکایات ، امثال و احادیث مختلف - و چه بسا ساختگی - جلوه‌هایی از این تلاش هاست^{۲۹}.

درست است که در این زمان بخش‌هایی از ایران و آسیای صغیر حکومت‌های محالی دارند و می‌توانند دانشمندان و آزاد فکران را پناه دهند اما واقعیت این است که همین حکومت‌ها نیز می‌بایست برای ادامه فرمانروائی خود و اثبات

آن، سختگیریهایی داشته باشند، در نتیجه بحث آزاد و برخورد افکار و عقاید در این قسمت‌ها هم نیست، محیط از داهره و ترس‌آکنده است و سردمداران حکومت گرچه ظاهراً مال و جان مردم را در شهرها و گردنه‌ها حفاظت می‌کنند اما برافکار تسلط دارند و راه از پیش تعیین شده را تجویز می‌کنند، چه بسیار کسان که در کشاکش‌های مذهبی این دو قرن کشته شده‌اند و چه فتنه‌ها که برپه‌وده و به سبب رقابت‌های ناروای فقهای فرقه‌های مختلف پیاپی شده است.^{۳۰} انتشار کتاب‌های بسیاری که پیروان مذاهب در رد یکدیگر و اثبات عقاید خویش نوشته‌اند نمونه‌ای از این نزاع‌هاست، یافعی در *مرآة الجنان* و *عبرة الیقظان* در حوادث سال ۴۷۸ از فتنه خونباری که میان شیعیان و سنیان رخ داده خبر می‌دهد و قتل مردم بیگناه و سوختن منازل را از عوارض آن می‌شمارد.^{۳۱} شهرستانی خود نیز از فتنه‌های بزرگی خبر می‌دهد که در هنگام تألیف کتاب «المصارعه» در خراسان و ماوراءالنهر روی داده و او را سخت دردمند کرده است «وقتی که مسئله حدوث عالم پایان آمد و خواستم بمسأله ششم و هفتم پردازم، روزگار فتنه‌هایی برانگیخت و زمانه حوادثی پیش آورد که سنگینی بار آنها مرا خسته و فرسوده ساخت که بیان آنها مرا بخود مشغول داشت، اکنون بخدا باید توجه کرد که هنگام ناخوشی و خوشی هردو بسوی او باز باید گشت و از این جهت است که بذکر رؤوس مسائل اکتفا می‌کنم».^{۳۲} همه این موارد گویای این حقیقت است که در این زمان عنکبوت‌ها در زیر سقف دین چه تارها تنیده‌اند و چه دشواری‌ها ایجاد کرده‌اند، فقها در این دوره از زنده و مرده نگذشته‌اند، طفرائی‌ها و سهروردی‌ها را به جرم کفر کشته‌اند و بوعلی‌سیناها را گمراه و مشرک شناخته‌اند.^{۳۳}

با محیطی این چنین که توصیف شد و بامردمی که از شاه تا گدا و از وزیر تا فقیه و امیر آنان در گرداب تعصب غوطه‌خورده‌اند و جز مال دوستی هدفی ندارند و جز ستم پیشه‌ای نیاموخته‌اند، شگفت نیست اگر افراد با استعداد گرد خود تاربتند و روی از خلق در پوشند، زیرا آنچه می‌جویند نمی‌یابند و آنچه می‌یابند نمی‌خواهند، اما با همه اینها بعضی از نشانه‌های بازمانده دلالت دارد که شهرستانی آنچنان‌هم در غرقاب تعصب فرو نرفته است او در مجلس مکتوب خود و همچنین در تفسیر بسیاری از آیات از تعلیمیه مدد می‌گیرد.

«الرحمن علم القرآن، خلق الانسان هرگه (که) دیوار بخواهد افتاد، دوشخص بزرگوارنو کنند، گاهی انسان: نشان قرآن، و قرآن: گنج؛ گاهی قرآن: نشان انسان و انسان: گنج. امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - جمع قرآن می‌کرد که در زیر آن گنجی است از بهر دو یتیم یعنی «حسن» و «حسین» علیهما السلام؛ و کان ابوهما صالحاً - و ابوهما خیر منهما یکی: گنج تنزیل یکی: گنج تأویل یکی: گنج ایستاده؛ یکی: گنج روان «هما امامان قاما او قعدا» و صلی الله علی محمد وآله الطاهرين»^{۳۴}. بعلاوه در روزگاری که تحصیل فلسفه و کلام نشانه کفر و ارتداد است نه تنها از آن بهره می‌گیرد بلکه خود نیز به تحصیل و تدریس آن مشغول است و بی‌سبب نیست که بعضی از معاصرانش او را به «خطب در دین» و «تفسیر آیات قرآنی برطبق مبادی فلسفی و کلامی» متهم کرده‌اند، زیرا در این زمان آزادی فکر و مذهب در سرزمین‌های اسلامی وجود نداشت و از بحث‌های فلسفی خبری نبود، حتی اشتغال به فلسفه و کلام دلیل کفر شمرده می‌شد، ابن جوزی متکلمان را گمراهان می‌دانست و این گفته احمد بن حنبل را که: «متکلمان بهیچ وجه رستگار نخواهند شد و اهل کلام جمله زندیق‌اند»^{۳۵} گواه می‌آورد، این اندیشه را شعرا نیز گسترش می‌دادند، به کوتاه‌تر سخن نه تنها از آزاداندیشی قرن ۳ و ۴ خبری نبود بلکه در بیشتر جاها مذهب حاکم اشعری چنان کار را بر مردم تنگ گرفته بود که باید قرن ۵ و ۶ را دوران تاریکی و عصر شب و سیاهکاری‌ها نامید، شهرستانی با اینکه شافعی است و از کلام اشاعره پیروی می‌کند از نظر همفکرانش «عالمی بزرگ است و در محاضره و معاشرت نیک محضر اما اگر خطب در اعتقاد، و الحادش نبود امامی عظیم بود»^{۳۶}، همچنین یاقوت حموی از قول خوارزمی - صاحب تاریخ خوارزم - می‌گوید «میان من و او محاورات و مناظراتی رخ داد که غالباً به مذاهب فلاسفه سخن می‌گفت و در نصرت مذاهب فلسفه و رد مخالفان آن مبالغه می‌کرد و من چند مورد در مجلس وعظ او حاضر شدم و هیچ وجه لفظ قال الله و یا قال رسول الله در مواعظ او نشنیدم او به کسی در مسائل شرعی جواب نمی‌داد»^{۳۷}.

با همه اینها و با همه توجه او به علوم عقلی شمائی از تعصب و عدم پذیرش

اقوال معتبر گذشتگان در آثار او پیداست و به آشکارتر سخن به دانش خود غرّه است و مثلاً کتاب المصارعة را برای اثبات تبجّر و استادی خود می‌نویسد و مسائلی از قبیل حصر اقسام وجود ، وجود واجب ، توحید ، علم واجب ، در حدوث عالم و حصر مبادی را مطرح می‌کند و برابن‌سینا خرده می‌گیرد اما راستی این است که شهرستانی سهواً یا عمداً دچار اشتباه شده و مسائلی را که پورسینا موافق با قرآن و سازگار با اسلام بیان کرده است نادرست یا ناقص می‌داند ، گویی انگیزه دیگری او را به خرده‌گیری وامی‌دارد و در پی آن نیست که کلام شیخ را درک کند و وجوه مختلف آن را در نظر بگیرد به‌همین جهت خواجه نصیرالدین طوسی نه‌تنها اعتبار آراء ابن‌سینا را می‌نمایاند بلکه شهرستانی را براین گستاخی سرزنش می‌کند^{۳۷}، البته شگفت‌هم نیست که شهرستانی مثل برخی دیگر از دانشمندان به نقد آراء بوعلی پرداخته باشد و اگرچه نتواند ، بهترین گفتارهای شفا و نجات را برگزیند و خرده‌گیری کند ، زیرا ، پنجه درپنجه شیرزدن مردانگی است او می‌داند که پورسینا از یکه سواران میدان فلسفه و حکمت است و اگر کسی را توان آن باشد که آراء صائب او را نقض کند بی‌شک از نوادر روزگار است سخن بیهقی در تتمه صوان الحکمه هم ، نشان می‌دهد که شهرستانی در بحث‌های فلسفی چندان توانا نیست ، زیرا درباره مجلسی که بدعوت امام ابوالحسن بن‌حمویه عبادی میان او و شهرستانی باحضور عده‌ای از دانشمندان تشکیل شده می‌نویسد «در اقسام تقدمات بحثی می‌رفت من از او پرسیدم تحقیق اینکه گفتی که : اجزاء انفصال منحصر است در این اقسام سته ، چیست ؟ او گفت فرق است میان متقدم بالذات و متقدم بالوجود و آغاز تحقیق نهاد فرق میان متقدمین ، گفتم : من از مطالب (هل) سؤال می‌کنم تو بیان مطلب (ما) می‌کنی در غیر موضع نزاع ، من می‌گویم : چرا گفتی که این انفصال حقیقت است ؟ تومی‌گوئی : فرق است میان جزو منفصاه و میان فلان جزو ، تا طول در کلام بتمادی کشید . و در آن وقت تفسیری می‌نوشت و آیات را بر قوانین شریعت و حکمت تاویلی می‌کرد ، گفتم این تفسیر از صواب دور است ، زیرا که حکمت امری است از طریق تفسیر دور و وجه تفسیر چنان باید کرد که از سلف بما رسیده بود . و اجتماع صحابه و

تابعان بر آن بوده ، و اگر کسی خواهد که میان حکمت و تفسیر جمع کند میان هردو بهتر از آنکه حجة الاسلام غزالی - تَفَمَّدهُ اللهُ برضوانه - جمع کرده است صورت ندارد و کس را مثل آن توقع نباید داشت ولیکن او چنین تأویلی که می‌کنی نکرده است . او از این سخن برنجید رنجیدنی درشت^{۳۸} ، ولی بهر صورت آن مایه علمی داشته است که به‌خود حق دهد چون غزالی ، ابن‌غیلان ، فخر رازی آثار ابوعلی را نقد کند و در ابطال بعضی از نظرات او بکوشد ، ملامت خواجه طوسی هم - در مصارع المصارع - مبین آن نیست که او دانشی ندارد بلکه اعتقاد دارد که شهرستانی از يك بُعد به مسائل نگریسته ، گفتارش از شائبه تعصب خالی نیست^{۳۹} . اما باهمه اینها باید پذیرفت که شهرستانی نسبت به بسیاری از همزمانان خودنه‌تنها در دین متعصب نیست بلکه به بسیاری جهات معتقد به آزادی فکر و بحث و فحص علمی و فلسفی است اما او مسلمانی اشعری مذهب است و اگر اعتقاد دیگر فرقه‌ها را نادرست بداند و از پیروان آن انتقاد کند امری طبیعی است و نباید به حساب خشک مغزی و تعصب گذاشت او در نهایت اقدام مسائل کلامی را بصورت پرسش و پاسخ طرح می‌کند و ضمن آن اقوال متکلمان و فیلسوفان از جمله ابوالحسن اشعری ، ابونصر فارابی ابوعلی‌سینا ، بواسحق اسفراینی ، امام‌جوینی ، جبائی را یادآور می‌شود و با پاسخگویی به شبهات آنان نظر خویش را برابر کلام اشعری شرح می‌دهد از این بیشتر الملل و النحل خود از کتابهایی است که به‌خوبی نشان دهنده آزاد اندیشی و اعتقاد شهرستانی است ، زیرا ، او گرچه گرفتار مقتضیات و محدودیت‌های اجتماعی قرن ششم است ، به‌راستی گامی مؤثر در جهت شناخت امت‌ها و فرقه‌های مختلف برداشته و کتابش در اینمورد بسی سودمند افتاده است البته پیش از او کسان دیگری هم به این مهم دست یازیده‌اند که از جمله قدیمترین آثار می‌توان مقالات الاسلامیین - از ابوالحسن اشعری - الفرق بین الفرق - بغدادی - والفصل فی المال و النحل - ابن حزم - را نام برد . باید گفت این کتابها گرچه مقدم است و مفصل - و بیشک مفید هم هست - اما از دو جهت با کتاب شهرستانی تفاوت دارد ، اول اینکه نویسندگان این آثار بجهات مختلف تعصب داشته‌اند و خواننده در تشخیص درست از نادرست درمی‌ماند ، سبکی در مورد ابن حزم این اشکال

را بخوبی مطرح می‌کند و می‌نویسد که: «پیوسته پژوهندگان از توجه به کتاب او خودداری کرده‌اند و دیگران را بازداشته‌اند زیرا در آن تعصب پیداست و کار پژوهنده را مشکل می‌کند زیرا نمی‌داند آنچه مؤلف نوشته است تا چه حد تحت تأثیر عقاید دینی و اصول مذهبی اوست و تاچه حد برگرفته از منابع درست است»^{۴۰} اما کتاب شهرستانی چنین نیست، این کتاب شاید در نوع خود هنوز هم از آثار برجسته است، چنانکه دقیق‌ترین اطلاعات مربوط به اعتقادات بوداییان و بعضی شعائر هندیان، همچنین شستشو در رودهای مقدس در این کتاب آمده است - ظاهراً شهرستانی پس از فیشاغورث یکی از نخستین دانشمندان اسلامی آشنا به تفکر عقلی هندی است - علاوه او باهمه پنجه‌زدن با ابن‌سینا آثارش را بدقت مطالعه کرده و از آنها بهره‌ها برده است، اطلاعات او مربوط به زردشت با بندھشن و دیگر آثار پهلوی همانند است و شک نیست که این نویسنده اگر خود به این متون دسترسی نداشته با دقت از مطالب آن آگاه شده است، بحث اسماعیلیان، باطنیان همچنین یهود برویهم به اختصار آمده، بدایلی مؤید گمانی است که درباره اعتقاد شهرستانی رفته او را به اسماعیلیان وابسته دانسته‌اند، علاوه بر همه اینها آزاد اندیشی او از آنجا پیداست که مترجمان این کتاب در قرن ۹ و ۱۱ بارها به گمان خود عنان قلم بیرون کشیده‌اند و بیاری وی تاخته‌اند و اندیشه‌های نپخته و افکار خطا و نادرست!! را نقد کرده‌اند «اشارت سعادت بشارت... به آن جمله صادر شد... که از صندوق منطوق این کتاب حقایق آثار قفل عربی بگشائی و پریچه‌رگان تنق بیانش را بحال احترام فارسی برآرائی و اگرچه مصنف اصل کتاب شبهات هرماث را در آن تألیف بیان کرده و بدفع شبهات تعرض نفرموده و مقولات هرماث را میبسن گردانیده و به رفع زلات ایشان توجه ننموده، در این تألیف برفع شبهات ملل مردوده و دفع تشکیکات امم مطروده بواجبی سعی‌نمائی و بمساعی اجتهاد زنگار انگار هرکیشی منحرف از آینه ایقان بزدائی و خار خسار هرملتی معوج از صراط مستقیم هدایت برداری و حلیه بیان به حله ایقان برآرائی... و آنچه فرمان شده بود از دفع شبهات ملل مطروده

بر اصل کتاب افزود و شبهات باطل اندیشان هرملت را مندفع داشت و تشکیکات بدکیشان هر فرقه را از شارع یقین مرتفع گردانید و از بهجت اقبال آن والی رفیع مقدار سعی این شکسته بیمقدار در تقلد چنین کار بزرگوار بنجاح مقرون افتاد»^{۴۱}. بهر صورت شهرستانی اگر از پیشروان نهضت‌های فکری و اجتماعی نباشد از کسانی هم نیست که نفهمیده و ندانسته اعتقادی را تعبیدی می‌پذیرند و باهمه بی‌نیازی در آستان امیران جبین نیاز برخاک می‌سایند و مردار دنیا را چون سگان درپیش می‌گیرند و بخوردن می‌نشینند او نابسامانی‌ها را درک می‌کند و تا آنجا که می‌تواند باز می‌گوید و درپی آگاهی دادن است و بی‌شک تعمیم دادن نظر انتقادی شیخ محمود شاتوت و دیگران درباره او دور از انصاف است.

یادداشت‌ها

- ۱ - شلتوت - شیخ محمود، الامام الصادق و المذاهب الاربعه ج ۶ ص ۳۹۱ - ۳۹۲ نقل از «حماسة الغدير» نوشته محمدرضا حکیمی ص. نیز قصة الفلسفة اليونانية ج ۱ مقدمه صحیفه دوم نقل از تاریخ فلاسفه ایرانی - علی اصغر حلبی - ص ۴۹۲.
- ۲ - ابن جوزی، تلبیس ابلیس ص ۸۳.
- ۳ - ... باز به بغداد آمد [حسین منصور]، باجمعی صوفیان به پیش جنید آمد و از جنید مسائل پرسید جنید جواب نداد و گفت زود باشد که سرچوب پاره‌ای سرخ‌کنی، گفت: آن روز که من سرچوب پاره سرخ‌کنم تو جامه اهل صورت‌پوشی، چنانکه آنروز که ائمه فتوی دادند که او را نباید کشت جنید در جامه تصوف بود نمی‌نوشت و خلیفه گفته بود که خط جنید باید، جنید دستار و دراعه درپوشید و بمدرسه شد و جواب فتوی که نحنُ نَحْکُمُ بِالظَّاهِر یعنی برظاهر حال کشتنی است ... تلك تذكرة الاولياء به تصحيح ميرزا محمد خان قزوینی - انتشارات کتابخانه مرکزی ج ۲ ص ۱۱۶.
- ۴ - راوندی، راحة الصدور وآية السرور ص ۱۶۰ - ۱۵۹ - به نوشته ابن اثیر و برخی دیگر از تاریخ‌نویسان سعدالملک متهم بداشتن دین باطنیه شد و سلطان محمد او را زندانی کرد اما برانر غوغای عوام و شایعه کفر، او را برادر اصفهان بدار آویخت نک - وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی عباس اقبال - بکوشش محمدتقی دانش‌پژوه یحیی ذکا - تهران - انتشارات دانشگاه نیز دستور الوزراء ص ۱۸۲ اما این سعدالملک بنا بنوشته مورخان «خود نسبت به این فرقه بغضی شدید

- داشت . . . و از طرف محمد برای ویران کردن دژ باطنیه در اصفهان مأمور شد و کار را پایان‌رسانید
 - نك همانجا ۹-۱۵۸ و کسی بود که راه سلطنت را بعد از فوت برکیارق برای محمد مصفا ساخته
 و در واقع همان کاری را کرد که مویده‌الملک در استقرار سلطنت برکیارق انجام داده بود . همانجا
 ص ۱۵۶ نیز تاریخ جهانگشا - عظاملك جوینی چاپ لیدن - افست تهران ج ۲ ص ۸ داستان اتسز و
 انداختن ادیب‌صابر در رود جیحون بجرم افشای توطئه قتل سنجر .
 - علی‌بن اثیر ، کامل «تاریخ بزرگ اسلام و ایران» ترجمه علی هاشمی حائری - شرکت سهامی
 چاپ و انتشار ، تهران ج ۱۷ ص ۸۰-۲۷۹ .
 ۶ - خواجه نظام‌الملک ، سیر الملوك ، (سیاستنامه) ، به اهتمام هیوبرت دارک چاپ‌بنگاه ترجمه
 و نشر کتاب ص ۲۱۷ .
 ۷ - جهانگشا ج ۲ ص ۱۹۸ .
 ۸ - سید عبدالحسین خاتون‌آبادی ، وقایع السنین و الاعوام ، کتابفروشی اسلامیة تهران ص ۲۹۳
 وقایع سال ۵۲۵ .
 ۹ - اخبار الدولة الساجوقیه ص ۱۵۶ .
 ۱۰ - تهرکسی فلک نهد اندیشه زیربای تابوسه بررکاب قول ارسلان زند
 ۱۱ - ابن اسفندیار - تاریخ طبرستان - تصحیح عباس اقبال - چاپ خاور ج ۲ ص ۱۵۳ نیز
 حبیب‌السیر جزو ۴ جلد ۲ ص ۱۲۶ .
 ۱۲ - سبکی ، طبقات الشافیه ج ۳ ص ۱۸ نیز درباره رواج غلامبارگی و آداب آن‌ک قابوسنامه،
 بویژه باب‌های چهاردهم و بیست و سوم .
 ۱۳ - سنائی ، دیوان قصاید ص ۱۰۹ نیز قصیده جمال‌الدین اصفهانی به مطلع:
 دست دست تست انا الحق می‌زنای خواجه و لیک
 چون بیای دارت آرد مرگ آنکه پای دار
 که در همین مضمون است و شاعر در آن به سنائی توجه داشته است .
 ۱۴ - تاریخ دولت آل سلجوق ص ۲۵۱ - ۲۴۸ نیز تاریخ مغول ، عباس اقبال ص ۱۴۱ - ۱۴۰
 درباره جلال‌الدین منکبرنی و غلام مرده‌اش .
 ۱۵ - راحة الصدور ص ۳۳۶ .
 ۱۶ - تاریخ دولت آل سلجوق ص ۲۵۳
 ۱۷ - راحة الصدور ص ۱۶
 ۱۸ - ترجمه کامل ابن اثیر ج ۱۷ ص ۳۱۱
 ۱۹ - تاریخ جهانگشا ج ۱ ص ۲۷
 ۲۰ - راحة الصدور ص ۱۸۲

- ۲۱ - سیاستنامه ص ۲۱۹ «در آرزومان قومی پیدا آیند که ایشان را رافضی گویند هرگاه بدانان برخوردید بکشیدشان» .
- ۲۲ - همانجا «اگر دریابی گروهی را که ایشان را لقبی است و آن لقب را رافضی گویند ایشان مسلمانی را دست بداشته باشند ، چون دریابی ایشان را باید که همه را بکشی که ایشان کافراند» .
- ۲۳ - هندوشاه نخجوانی - تجارب السلف ص ۲۷۷
- ۲۴ - سیاستنامه ص ۱۳۱ .
- ۲۵ - همانجا ص ۱۲۹
- ۲۶ - همانجا ص ۱۲۹
- ۲۷ - راحة الصدور ص ۱۶
- ۲۸ - همانجا ص ۱۳
- ۲۹ - در اینمورد نك ، معجم البلدان افست چاپ لایپزیک ص ۴۱۴ نیز ج ۱ ص ۸۳۸ نیز ج ۲ ص ۱۸۴ .
- ۳۰ - نك كتاب النقض ص ۹۴۹۷ نیز راحة الصدور ص ۱۴۵ نیز كامل ابن اثیر حوادث سالهای ۲۹ - ۲۳ - ۵۲۰ .
- ۳۱ - نك ج ۳ طبع حیدرآباد دکن ص ۱۲۲ و نیز ابن اثیر الكامل حوادث سالهای ۴۰۷ - ۴۰۸
- ۴۳۲ - ۴۴۳ - ۴۴۴ - ۴۷۸ .
- ۳۲ - الملل و النحل ، شهرستانی ، به تصحیح و تحشیه دکتر سید محمد رضا جلالی نائینی مقدمه ص ۱۸ .
- ۳۳ - نك قاضی نورالله شوشتری ، مجالس المؤمنین ص ۳۳۱ .
- ۳۴ - الملل و النحل ص ۱۶۰ .
- ۳۵ - تلبیس ابلیس ص ۸۳ .
- ۳۶ - معجم البلدان ، ج ۳ ص ۳۴۴ نقل ترجمه از تاریخ فلاسفه ایرانی ، علی اصغر حلبی ، چاپ تهران ، زوار ص ۹ - ۴۸۸ .
- ۳۷ - در اینمورد نك كنزالحكمة ج ۲ ص ۸۲ ، اغاثة اللهفان ج ۲ ص ۲۶۳ تاریخ فلاسفه ایرانی ص ۴۹۴ اسفار ملاصدرا ، چاپ سنگی ج ۱ ص ۱۶۳ .
- ۳۸ - تتمه صوان الحكمة ص ۸۷ - ۸۶ نقل ترجمه از تاریخ فلاسفه ایرانی ص ۵ - ۴۹۴
- ۳۹ - در اینمورد نیز نك علامه امینی الفدیر ج ۳ بحث (الملل والنحل) .
- ۴۰ - تاریخ فلاسفه ایرانی ص ۲ - ۴۹۱ .
- ۴۱ - الملل و النحل «ترجمه فارسی» ص و ه مقدمه مترجم کتاب .

بررسی اوزان دوری

یکی از ویژگیهای عروض فارسی داشتن اوزانی خاص بنام دوری یا ممتناوب یا دوپاره است . در این اوزان هر مصرع از دوپاره تشکیل میشود که وزن پاره دوم تکرار پاره اول است ، بعبارت دیگر در وزن دوری هر مصرع در حکم يك بیت میباشد .

عروضیان قدیم ویژگیهای این اوزان را نمیشناخته‌اند (گرچه در گذشته در علم ایقاع از وزن دوری یاد شده است)^۱ از جمله شمس قیس رازی^۲ و خواجه نصیر طوسی^۳ از این گونه اوزان و خصوصیات آنها یاد نکرده‌اند حتی شمس قیس بسبب این عدم آگاهی از اوزان دوری گاه شعری که در وزن دوری بوده بطریقی غلط تقطیع کرده و وزن آنرا نامطبوع دانسته و حال آنکه اگر بصورت دوری تقطیع شود وزن آن مطبوع خواهد بود . از جمله شعر زیر را^۴:

روی مگردان ، ز من حبیبی که درد جان ، مرا طبیبی

بصورت :

مفتعلن فاعلات فعـلن مفاعـلن فاعلات فعـلن

تقطیع کرده و آنرا جزو ابیات ثقیل قدیم دانسته و حال آنکه اگر این شعر را بطریق صحیح آن یعنی وزن دوری تقطیع کنیم بصورت :

مفتعلن فعـ مفاعـلن فعـ مفاعـلن فعـ مفاعـلن فعـ

در می‌آید که نه تنها نامطبوع و ناموزون نیست بلکه وزنی خوش نیز هست . از عروضیان ظاهراً ابتدا دکتر پرویز خاناری به وزن دوری اشاره کرده^۵ و

۱ - وقفہ یا مکث درمیان دو پارہ یک مصرع

ای ساربان آهسته ران ، کارام جانم می رود

این مکث هست و حال آنکه وزن آن دوری نیست .

۲- تمام بودن کلامه در آخر نیم مصراع

هرچند این ویژگی در اکثر اوزان دوری دیده میشود اما لازمه دوری بودن وجود این شرط نیست و مواردی هم هست که این ویژگی در آنها رعایت نشده با آنکه دوری هستند مثلاً در مصرع دوم این بیت خواجوی کرمانی این ویژگی رعایت نشده است :

بیار ساقی ، شراب باقی که همچو چشم تو نیم مستم
وزن این بیت مفاعلهن فع مفاعلهن فع است . بیت فوق را دکتر خانلری برای
مثال این وزن دوری آورده^۹ (چنانکه ملاحظه میشود بعد از مفاعلهن فع سوم کلمه
چشم کسره دار یعنی ناتمام است).

در این شعر «بیدل» نیز که برون مفاعیلن فم (۴ بار) و دوری است^{۱۰} و لذا

بعد از هر مفاعلن فع انتظار مشاهده این ویژگی می‌رود بعد از مفاعلن فع اول وسوم و پنجم این ویژگی رعایت نشده است :

نخوانده طفل جنون مزاجم خطی ز پست و بلند هستی

شوم فلاطون ملك دانش اگر شناسم سر از کف پا

عدم رعایت این ویژگی در مرثیه‌ها و نوحه‌های عامیانه مذهبی بیشتر دیده می‌شود. مثلاً در مصرعهای دوم شعر زیر که بروزن مستفعان فع (مستفعلاتن) ۲ بار و دوری است :

دیگر تو برخلق ، شاه و امیری آماده شو از ، بهر اسیری

کاخ ستم شد ویرانه امروز از خون شاه فرزانه امروز^{۱۱}

یا در مصرعهای ۲ و ۳ و ۶ شعر زیر که بروزن مفعول فعل (مستفعل فع) و دوری است این ویژگی رعایت نشده :

لیلا بنگر سوی سفرم بادیده حسرت کن نظرم

مادر تو وصایایم بشنو دل از پسرت بردار و برو

از رفتن من آشفته مشو شاید که نبینی تو دگرم . . .

از طرفی در بسیاری از اشعار این خصوصیت رعایت شده بی‌آنکه دوری باشند مثلاً در اکثر اشعاری که بروزن هزج یا رجز مثنی سالم هستند و حال آنکه دوری نیستند :

اگر آن ترک شیرازی، به دست آرد دل مارا

به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

لذا این ویژگی عامل ممیزه میان اوزان دوری نمیتواند باشد «والول ساتن»

که این ویژگی را عامل ممیزه دانسته در تشخیص اوزان دوری در چندین مورد دچار اشتباه شده است مثلاً وزن رجز مثنی سالم را باستناد این ویژگی دوری پنداشته و حال آنکه دوری نیست^{۱۲}. همچنین در بعضی اوزان ، اشعاری که این ویژگی را داشته‌اند دوری و اشعار دیگر را غیر دوری دانسته است ، بعبارت دیگر بنظر او يك وزن واحد هم دوری میتواند باشد و هم غیر دوری . مثلاً دوبیت زیر که هردو در وزن رمل مثنی سالم است اولی را غیر دوری و دومی را دوری پنداشته^{۱۳} در صورتیکه هیچیک دوری نیست :

سهمگین آبی که مرغابی در او ایمن نبودی
کمترین موج آسیاسنگ از کنارش در ربودی

* * *

کار کار عشق و مشکل، بار بار هجرو سنگین
کارو بارم داند آن کو، دارد این سان کاروباری
همچنین هریک از اوزان متقارب مثنی سالم و هزج مثنی سالم و غیره را
هم دوری گرفته و هم غیر دوری و حال آنکه غیر دوری هستند .
۳ - امکان آوردن هجای یک واحد و نیم (هجاهایی که دارای حرکت
مختلسه یا مجهول الحركه هستند) بجای هجای یک واحدی در آخر نیم مصرع اول
هر مصرع این ویژگی نقش ممیزه دارد و گوش حساس به وزن در می یابد که فقط
در اوزان دوری این امکان هست مثلاً کلمه «بسوزی» را در مصرع دوم بیت زیر
میتوان بصورت «بسوزید» بکار برد بی آنکه کوچکترین اشکالی در وزن پیدا شود:
ملك آن تست و فرمان، مملوك را چه درمان

گریبگنه بسوزی، وربی خطاگیری (سعدی)
اما اگر وزن دوری نباشد نمیتوان چنین کرد فی المثل در بیت زیر بکار بردن
کلمه «ببردی» بصورت «ببردید» در وزن ایجاد اشکال می کند :
دل به عیاری ببردی ناگهان از دست من

دزد شب گردد تو فارغ روز روشن می بری
(سعدی)

این خصوصیت بندرت در قدیم در وزن غیر دوری نیز دیده میشود^{۱۴} ولی
خلاف قاعده و در حقیقت وزن دچار اشکال است .

ظاهراً دکتر خانلری اول بار به این ضابطه اوزان دوری اشاره کرده^{۱۵} اما
با وجود نقش ممیزه داشتن این ضابطه ، خانلری خود در تشخیص اوزان دوری
دچار لغزشهایی شده است ، از جمله وزن مفاعیل مفاعیل فاعلاتن فاعلاتن راکه دوری
نیست دوری پنداشته و این بیت سعدی را بعنوان مثال نقل کرده است :

در آن نفس که بمیرم در آرزوی تو باشم
بدان امید دهم جان که خاك كوی تو باشم^{۱۶}

در این بیت برخلاف اوزان دوری بجای هجای آخر نیم مصرع اول هر مصرع

نمیتوان هجای ۱/۵ واحدی قرار داد مثلاً بجای کاسه «بمیرم» نمیتوان کلمه «بمیرم» را جانشین کرد. بعلاوه در همین غزل سعدی در بعضی مصرعها ضابطه وقفه و تمام بودن آخر کلمه وقفه و تمام بودن آخر کلمه پاره اول مصرع رعایت نشده مانند مصرع اول بیت زیر از همان غزل:

به مجمعی که درآیند شاهدان دو عالم

نظر بسوی تو دارم غلام روی تو باشم

یا این بیت حافظ:

اگر چه در طلبت هم‌عنان باد بهارم

به گردِ سرو خرامان قامت نرسیدم

همچنین وزن فعلات فاعلاتن بر خلاف ادعای خانلری دوری نیست^{۱۷} زیرا هجای پایانی نیم مصرع اول هر مصرع آن نمیتواند ۱/۵ واحدی باشد. بعلاوه شاعران در این وزن رعایت وقفه و ختم کلمه را الزامی ندانسته‌اند مانند مصرع اول این بیت سعدی، که از همان غزلی است که خانلری مثال آورده است:

به چه دیر ماندی ای صبح که جان من برآمد

بزه کردی و نکردند مؤذنان ثوابی

وزن مفتعلن مفاعان مفاعان^{۱۸} را نیز دکتر خانلری به خطا دوری پنداشته است.

۴- مختلف الارکان بودن

این ضابطه را دکتر شمیسا عنوان کرده است به این صورت که «اوزان متفق الارکان... غالباً دوری نمیشوند»^{۱۹}. اگر منظور ارکان سه‌هجایی یا چهار هجایی است این ضابطه درست است. البته باید افزود که در این مورد نیز، این ضابطه لازم است اما کافی نیست و هر وزن مختلف‌الارکانی دوری نمی‌باشد.

اشکال دیگر اینست که عروضیان از جمله خود دکتر شمیسا از ارکان: پنج هجائی مانند مستفعلاتن یاد کرده‌اند^{۲۰} که در این صورت ضابطه فوق درست نیست زیرا با ارکان متفق پنج‌هجایی نیز میتواند وزن دوری وجود داشته باشد مانند این شعر حافظ:

چندانکه گفتم غم با طبیبان درمان نکردند مسکین غریبان

که بروزن مستفعلاتن مستفعلاتن و متفق الأركان است مگر اینکه بگوئیم وزن آن مستفعّلن فع مستفعان فع است .

۵ - معیار جدید : دیدیم شرایط ۱ و ۲ و ۳ گرچه برای اوزان دوری لازم است (بعضی استثناها) اما در برخی از اوزان غیر دوری نیز این شرایط و ضوابط صدق میکند . برویژگی سوم که ممیزه است و خاص اوزان دوری نیز دو ایراد هست :

یکی اینکه اوزان دوری الزاماً این خصوصیت را ندارند بلکه حاین است که داشته باشند و غالباً در اشعار دوری این ویژگی دیده نمیشود .

دوم اینکه گاه در اشعار قدیم به نمونه‌هایی برمیخوریم که وزن آنها دوری نیست اما این ویژگی را دارند و عروضدانی مسلط مثل دکتر شمیسا شعری در وزن غیر دوری را باستاند داشتن این خصوصیت دوری دانسته^{۲۱} که به آن اشاره خواهیم کرد . بعلاوه خانلری که خود این ضابطه را ارائه داده در تشخیص اوزان دوری دچار لغزشهایی شده لذا برای شناخت اوزان دوری نیاز به ضابطه و معیار دیگری داریم . اما پیش از آنکه به شرح این معیار پردازیم ناچار باید نکته مهمی در اینجا مطرح شود و آن اینکه برخلاف نظر عروضیان قدیم هر یک از اوزان شعر فارسی الزاماً باارکان خاصی تقطیع نمیشوند بلکه هروزی را در صورتِ تطبیق باهیجاها ، بصورت‌های مختلف میتوان تقطیع کرد . فی‌المثل شعر :

بیا تاگل برافشائیم ومی‌درساعر اندازیم

فلك راسقف بشكافیم وطرحی نودراندازیم

را علاوه بر چهار بار مفاعیلن بصورت‌های زیرهم میتوان تقطیع کرد :

فعولن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فع

فعولن فاعلن مستفعّلن فعّلن

مفاعیلن فعولن فاعان مستفعّلن فعّلن

مفاعیلن فعولن فاعلاتن فاعلاتن فع

و بسیاری صورتهای دیگر که از ذکر آنها خودداری میشود .

گوش آشنا به وزن باسانی تشخیص میدهد که همه این تقطیع‌ها هموزن هستند و تفاوتی ندارند و امتیاز تقطیع چهاربار مفاعیلن فقط در نظم آن است و

آسانی فراگیریش و گر نه مانند دیگر تقطیع‌هاست .
از عروضیان قدیم خواجه نصیرالدین طوسی امکان انواع مختلف تقطیع را
دروزن متقارب مثنی مقصور متذکر شده اما شکل منظم را تقطیع حقیقی دانسته
است.^{۲۲}

دکتر خانلری نیز اعتقاد دارد که برای نشان دادن میزان هر وزن اختیار
امثله‌ای که در عروض آورده‌اند ضروری نیست^{۲۳} ولی دکترخانلری خودرکن‌های
دو و سه‌هجایی را باستاناد «تکیه» ، برای عروض فارسی علمی و درست‌میداند^{۲۴}
و حال آنکه این نظر درست نیست و نگارنده در مقاله «تکیه و وزن شعر فارسی»
بی‌اعتباری «تکیه» را در وزن شعر فارسی ثابت نموده است.^{۲۵} و بهر حال تقطیع
بر مبنای نظرخانلری نیز ارزشی بیش از صورتهای متفاوت دیگر ندارد (شعری که
قبلاً مثال زدیم بر مبنای نظرخانلری بصورت فعل فعلن ؛ بار تقطیع میشود). اکنون
با ذکر این نکته به اصل مسأله یعنی معیار پنجم در شناخت وزن دوری می‌پردازیم:
گرچه هروزنی را بصورتهای متفاوت میتوان تقطیع کرد اما وزن دوری را
نمیتوان بعبارت دیگر این حکم در وزن دوری در مورد هر نیم‌مصرع صادق است
و در مورد هر مصرع صادق نیست ، مثلاً در این شعر حافظ :

ای صاحب کرامت شکرانه سلامت روزی تفقدی کن درویش بینوارا

هر نیم‌مصرع این وزن دوری را بصورتهای گوناگون میتوان تقطیع کرد:

مستفعلن فعولن

مفعول فاعلاتن

مستفعلات فعلن

فعلن مفاعیلن فع

و غیره که همه هموزن هستند اما در این وزن يك مصرع را نمیتوان بصورتهای
متفاوت (غیردوپاره) تقطیع نمود زیرا اگر چنین کنیم وزن از میان خواهد رفت و
یا احیاناً وزن عوض خواهد شد ، مثلاً این وزن را اگر بصورتهایی مانند :

مستفعلن مفاعیلن فاعلاتن فعلن

مفعول فاعلن مفعولات فاعلاتن

مفعول فاعلن مفعولن مفاعیلن فع

مستفعّلن مفاعیلن فاعلن فعولن

و غیره تقطیع کنیم غلط است زیرا نه تنها با وزن اصلی یکسان نیستند بلکه اصلاً موزون نیستند .

می‌بینیم که این معیار نقش ممیزه دارد و قطعی است و بوسیله آن میتوان اوزان دوری را از غیر دوری تشخیص داد مثلاً بیت زیر (که بوزن چهاربار مستفعّلن است) :

در کعبه مردان بوده اند کز دل وفا افزوده اند

در کوی صدق آسوده اند محرم تویی اندر حرم

را که دکتر شمیسا برخلاف معیاری که خود ارائه داده (ضابطه ۴) آنرا استثنائاً دوری دانسته و گرچه با ضابطه‌های ۱ و ۲ (وقفه ، ختم کلمه) و بویژه با ضابطه ۳ میباید دوری باشد اما دوری نیست زیرا چهار بار مستفعّلن (رجز مثنی‌سالم) را بصورت‌های :

مفعول مفعولات مفعولات مفعولات فع

مستفعّلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن

مفعول مفعولن مفاعیلن مفاعیلن فعل

و غیره میتوانیم تقطیع کنیم که همه هموزن هستند لذا این وزن غیر دوری است نه اینکه استثناء دوری باشد ، چون همانطور که قبلاً گفتیم ، اگر وزن دوری میبود صورتهای مختلف تقطیع آن میباید ناموزون و غلط باشد . پیداست که شاعر در این بیت به خطا هجای ۱/۵ واحدی را بجای هجای يك واحدی در آخر نیم مصرعها آورده است .

وزن فعلات فاعلاتن فعلات فاعلاتن نیز که گفتیم دکتر خاناری به خطا آنرا دوری پنداشته ، با این ضابطه نیز باسانی ثابت میشود که دوری نیست زیرا بصورت‌های مختلف زیر :

فعلن مفاعلن مفتعلن مفاعلن فع

فعلات فاعلن مفتعلن مفاعلن فع

فعلات فاعلن مفتعلن فعولن فعلن

و غیره تقطیع میشود که همه هموزن هستند .
همچنین دیگر اوزانی که عروضیان به غلط آنها را دوری پنداشته‌اند ، با این
معیار بسادگی غلط بودن آنها را میتوان ثابت کرد . لذا این معیار در تشخیص وزن
دوری از غیر دوری قطعی است .

نتیجه مهم :

نتیجه مهمی که از این معیار میتوان گرفت اینست که در حقیقت در عروض
فارسی هر وزن دوری را از دو برابر کردن وزن کوتاه شعر فارسی بوجود آورده‌اند
و با این کار برتنوع اوزان شعر فارسی افزوده و اوزانی قرینه دار و اکثر خوش
ساخته‌اند .

تعداد اوزان دوری

تعداد اوزان دوری زیاد است و مثل دیگر اوزان شعر فارسی آنها را
برسه‌گونه میتوان تقسیم کرد :

- ۱ - اوزانی که شاعران یادست‌کم شاعری به آنها شعر سروده است .
- ۲ - اوزانی که عروضیان برای هریک از آنها برای مثال خودبیتی ساخته‌اند.
- ۳ - اوزانی که گرچه عروضیان از آنها یاد کرده‌اند اما حتی مثالی برای آنها
نیابورده‌اند .

باید دانست که گرچه شاعران در اوزان نوع دوم و سوم شعر نسروده‌اند اما
بعضی از آنها اوزانی خوش و مطبوع است مثل وزن مفاعیلن فعولن مفاعیلن فعولن
که عروضیان آنرا در شمار اوزان نوع سوم آورده‌اند^{۲۶}.

در این مقاله ما فقط اوزان نوع اول را بررسی میکنیم که شاعران در آن
اوزان شعر سروده‌اند و کاری به اوزان نوع دوم و سوم که تعدادشان خیلی زیاد
است اما شاعران در آنها شعر نسروده‌اند نداریم .

اوزان دوری نوع اول از جهت تعداد هجا برشش‌گونه هستند به این ترتیب :
اول - اوزانی که هر مصرع آنها از ده‌هجا (دوپاره پنج هجایی) تشکیل میشود.
تعداد این اوزان شش تا است :

۱ - مستفعلن فع مستفعلن فع

ای هفت دریا گوهر عطا کن وین مس ما را چون کیمیا کن
(مواوی)

۲ - مستفعل فع مستفعل فع

تلخی نکند شیرین ذقش خالی نکند از می دهنش
(مواوی)

۳ - مفعَلن فع مفعَلن فع

جان من است او هی مبریدش آن منست او هی مکشیدش
(مواوی)

۴ - مفاعِلن فع مفاعِلن فع

گل بهاری بت تتاری نبیذ داری چرا نیاری ؟
(رودکی)

۵ - فاعلاتن فع فاعلاتن فع

بشنو ای فرزند تا از این دفتر خوانمت از بر راز تیموری
(ادیب الممالک)

۶ - مفاعیل فع مفاعیل فع

ثنائی ثنای خود را سزااست جمالش به جان کمال و بهاست
(علی هروی)

دوم - اوزانی که هر مصرع آنها از دوازده هجا (دوپاره شش هجایی) درست میشود . تعداد این اوزان نیز شش تاست :

۱ - مفعول فاعِلن مفعول فاعِلن

ای کرده ماه را از تیره شب نقاب درشب فکنده چین برمه فکنده تاب
(قاآنی)

۲ - مفعول فعولن مفعول فعولن

زان نفخه که شد جفت باترب آدم از خاك برآمد برچرخ معظم
(مولاوی)

۳ - فاعلاتن فعلن فاعلاتن فعلن

تاخترجام ای جان صعبتردام ای جان آن بود که مانم بی تو در تنهایی
(موای)

۴ - فعاتل فعلن فعاتل فعلن

دل من که باشد که ترا نباشد تن من که باشد که فنا نباشد
(موای)

۵ - فاعلات فعلن فاعلات فعلن

هرشب از فراقش تاسحر بنالم^{۲۷} (الهی)

۶ - مفتعلن فعلن مفتعلن فعلن

باز چو دلاکان نیشتری داری بهر دل آزدن شور و شری داری
(شهاب ترشیزی)

سوم - اوزانی که هر مصرع آنها از چهارده هجا (دوپاره هفت هجایی) تشکیل
میشود . تعداد این اوزان نوزده تاست :

۱ - مستفعلن مفعولان مستفعلن مفعولان

سود و زیسان در قلب بازاریان جا کرده
پروای جان کی دارند این مردم سودایی
(دکتر شفق)

۲ - مستفعلن فعلن مستفعلن فعلن

ای زلف دابر من پرچین و پرشکنی
گاهی چو وعده او گاهی چو پشت منی
(امیر معزی)

۳ - مفعول مفاعیلان مفعول مفاعیلان

ای پادشه خوبان داد از غم تنهایی
دل بی تو به جان آمد وقت است که باز آیی
(ابوشکور)

۴ - مفعول فاعلاتن مفعول فاعلاتن

با مدعی مگوئید اسرار عشق و مستی

تا بی‌خبر بمیرد از درد خودپرستی
(حافظ)

۵ - مفعول مفاعیل مفعول مفاعیل

ای عارض وقد تو از سرو و زمه نشان

سرو تو طرب فزای ماه تو نشاط جان
(سوزنی)

۶ - مفعول فاعیل مفعول فاعیل

قند جداکن از وی دور شعر از زهردند

هرچه به آخر بهست جان ترا آن پسند
(رودکی)

۷ - مفعول فاعیل مفعول فاعیل

جهان فرتوت باز جوانی از سر گرفت

به سر زیاقوت سرخ شقایق افسر گرفت
(قائمی)

۸ - مفعول مفعول مفعول مفعول

ایا بت جان افزا نه وعده کردی ما را

که من بیایم فردا زهی فریب و سودا
(مولوی)

۹ - فعلاتن فعلاتن فعلاتن

یار کی هست مرا به لطافت ملکو به حلاوت شکر و به ملاحه نمکو
(قائمی)

۱۰ - فاعلاتن فعولن فاعلاتن فعولن

دوش میگفت جانم کای سپهر معظّم

بس معلق زنانی شعله‌ها اندر اشکم
(مولوی)

۱۱ - فاعلاتن فاعیل فاعلاتن فاعیل

گر به‌بستان بی‌توایم خار شد گلزار ما
ور به‌زندان بی‌توایم گل بروید خار ما
(مولوی)

۱۲ - فاعلاتن فعلن فاعلاتن فعلن
یار بادت توفیق روز بهی با تو رفیق
دولت باد حریف دشمنت غیشه و غال
(رودکی)

۱۳ - فاعلات فاعلن فاعلات فاعلن
صبحدم به طرف باغ ای صبا چوبگندری^{۲۸}
(الهی)

۱۴ - فاعلات مفعولن فاعلات مفعولن (= فاعلن مفاعیلن)
بی‌تو نیست آرامم کز جهان تو را دارم
هرچه تو نه‌ای جانا من ز جمله بیزارم
(عطار)

۱۵ - مفاعیل فاعلن مفاعیل فاعلن
بدین خرمی جهان بدین تازگی بهار
بدین روشنی شراب بدین نیکوی نگار
(فرخی)

۱۶ - مفاعیل فاعولن مفاعیل فاعولن
الاوقت صبح است نه‌گرم است و نه‌سرد است
نه ابراست و نه خورشید نه باد است و نه گرد است
(منوچهری)

۱۷ - مفاعیل مفعولن مفاعیل مفعولن
من از مادری زادم که پارم پدر او بود
شدم خاك آن پایی کزین پیش سر او بود
(اوحدی)

۱۸ - مستفعّلن فاعلن مستفعّلن فاعلن

آن روشیایی که بود گشته نهان در زمین

آنک به مشرق رسید وز طرف او بردمید

(این بیت از المعجم نقل شده امامسعود فرزاد شعری از «الهی» در این وزن نقل کرده است)^{۲۹}.

۱۹ - مفاعلن فعولن مفاعلن فعولن

مها تویی سایمان فراق و غم چو دیوان

چو دورشد سلیمان نه دست یافت شیطان

چهارم - اوزانی که هر مصرع آنها از شانزده هجا (دوپاره هشت هجایی) درست میشود . تعداد این اوزان چهارتاست :

۱ - مستفعان فاعلاتن مستفعان فاعلاتن

دل بردی از من به یغما ای ترک غارتگر من

دیدی چه آوردی آخر از دست دل بر سر من

(صفای اصفهانی)

۲ - فاعلاتن مفاعلن فاعلاتن مفاعلن

گر کند یاری مرا به غم عشق آن صنم

بتواند زدود زین دل غمخواره زنگ غم

(رودکی)

۳ - فاعلات فاعلاتن فاعلات فاعلاتن

ای شکسته بال بلبل کن چو من فغان و غفل

تو الم کشیده هستی من ستم کشیده هستم

(فرخی)

۴ - مفاعلن فاعلاتن مفاعلن فاعلاتن

به چشمت ای روشنیایی که بی تو بس بیقرارم

به جاهت ای زندگانی که بی تو جان می سپارم

(شرف الدین شفروه)

پنجم - اوزانی که هر مصرع آنها از هجده هجا (دوپاره نه هجایی) تشکیل میشود

تعداد این اوزان دوتاست :

۱ - مستفعان مستفعان فع مستفعان مستفعان فع

ای رویت از فردوس بابی وز سنبلت بر گل نقابی

هر لحظه ای زان پیچ تابی در حلقه جان من طنابی

(خواجو)

۲ - مفاعیل مفعّلن فع مفاعیل مفعّلن فع

تو آن مه زهره جبینی و آن سرو لاله عذاری

که بر لعل غالیه سای و از طره غالیه باری

(خواجو)

ششم - اوزانی که هر مصرع آنها از بیست هجا (دوپاره ده هجایی و عبارت

دقیق تر از چهار پاره پنج هجایی) تشکیل میشود . تعداد این اوزان پنج تاست :

۱ - مفعّلن فع (۴ بار)

آینه ام من آینه ام من تاکه بدیدم روی چوماهش

چشم جهانم چشم جهانم تاکه بدیدم چشم سیاهش

(مولوی)

۲ - مفاعّلن فع (۴ بار)

نخوانده طفل جنون مزاجم خطی زیست و بلند هستی

شوم فلاطون ملك دانش اگر شناسم سر از کف پا

(بیدل)

۳ - فاعلات فع (۴ بار)

یارکی مراست رند و بدله گوشوخ و دلربا خوب و خوش سرشت

طره اش عبیر پیکرش حریر عارضش بهار طلعتش بهشت

(قائمی)

۴ - متفاعّلن (۴ بار)

به حریم خلوت خود چه شود نهفته بخوانیم

به کنار من بنشین و به کنار خود بنشانیم

(هاتف)

۵ - مفاعلتن (۴ بار)

سحرم اثری زطلعت اوشیم نفسی زعنبراو

مراغم او چو زنده کند چگونه شوم ز منظر او

(مولوی)

چنانکه ملاحظه میشود اوزان نوع ششم بجای دوپاره چهارپاره‌اند و در حقیقت هر مصرع آنها از چهار مصرع کوتاه تشکیل شده است. هرپاره این اوزان عیناً در حکم هرپاره دیگر اوزان دوری است.

با این ترتیب تعداد اوزان دوری که شاعران در آنها شعر سروده‌اند چهل و دو وزن است. از این میان تعداد اوزان ۱۴ هجایی از همه بیشتر (۱۹ وزن) و تعداد اوزان ۱۸ هجایی از همه کمتر (دو وزن) است.

کاربرد بعضی از این ۴۲ وزن زیاد است اما بعضی دیگر اندک از میان کثیر.

الاستعمال‌ترین اوزان شعر فارسی که مسعود فرزاد تعداد آنها را ۳۳۱ تادانسته^{۲۹}

شش وزن دوری است به این ترتیب:

چهار وزن ۱۴ هجایی:

۱ - مفعول مفاعیلن مفعول مفاعیلن (= مستفعل مفعولن)

۲ - مفتعلن فاعلن مفتعلن فعولن

۳ - مستفعلن فعولن مستفعلن فعولن

۴ - مستفعلن فعان مستفعلن فعان

يك وزن ده هجایی: مستفعلن فع مستفعلن فع (= مستفعلاتن)

يك وزن شانزده هجایی: فعلاتن مفاعلن فعلاتن مفاعلن

چنانکه ملاحظه می‌شود اوزان چهارده هجایی نه تنها تعدادشان بیشتر است بلکه کار برد بعضی از این اوزان نیز خیلی زیادتر است.

در خاتمه باید افزود که برشمردن آن دسته از اوزان دوری که در کتب عروض هست اما شاعران به آنها شعر سروده‌اند نیاز به بررسی جداگانه‌ای دارد و فرصتی دیگر می‌باید.

مآخذ

- ۱ - نائل خانلری ، پرویز : وزن شعر فارسی، تهران ۱۳۳۷ ، ص ۱۷۵ .
- ۲ - شمس قیس رازی : المعجم فی معاییر اشعار العجم به تصحیح محمد قزوینی و مدرس رضوی ، تهران .
- ۳ - خواجه نصیرالدین طوسی : معیار الاشعار، چاپ سنگی .
- ۴ - المعجم ، ص ۱۴۴
- ۵ - وزن شعر فارسی ، ص ۱۷۵
- ۶ - وزن شعر فارسی ، ص ۱۷۵ .
- ۷ Suttun, L.P. Elwell; The Persian Meteres, cambridge University , 1976, P. 88
- ۸ - شمیسا ، سیروس : عروض سال چهارم ، تهران ، وزارت آموزش و پرورش ، ۱۳۵۶ ص ۴۴
- ۹ - وزن شعر فارسی ، ص ۱۹۹
- ۱۰ - وزن شعر فارسی ، ص ۱۹۸
- ۱۱ - حاج قربانی ، رمضانعلی : ناله‌های شیدا ، تهران ، ۱۳۹۰ قمری
- ۱۲ Persian Meteres, P. 94
- ۱۳ Persian Meteres, P. 96
- ۱۴ - عروض شمیسا ، ذیل صفحه ۴۵
- ۱۵ - وزن شعر فارسی ، ص ۲۱۱
- ۱۶ - وزن شعر فارسی ، ص ۱۸۸
- ۱۷ - وزن شعر فارسی ، ص ۱۹۰
- ۱۸ - وزن شعر فارسی ، ص ۱۹۱
- ۱۹ - عروض شمیسا ، ص ۴۵
- ۲۰ - عروض شمیسا ، ص ۱۵
- ۲۱ - عروض شمیسا ، ص ۴۵
- ۲۲ - معیار الاشعار ، ص ۲۲
- ۲۳ - وزن شعر فارسی ، ص ۷۲
- ۲۴ - وزن شعر فارسی ، ص ۱۲۷ ، ص ۱۲۸
- ۲۵ - وحیدیان کامیار ، تقی : تکیه و وزن شعر فارسی ، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران
- شماره پی‌درپی ۷۷ .
- ۲۶ Persian Meteres فرزاد ، مسعود : «مجموعه اوزان شعری فارسی» ، خرد و کوشش ، ص ۵۸۵ .
- ۲۷ - مجموعه اوزان شعری فارسی (در این مقاله برای این وزن يك مصرع نقل شده است)
- ۲۸ - مجموعه اوزان شعری ، ص ۶۳۰
- ۲۹ - مجموعه اوزان شعری ، ص ۶۵۰

احمد احمدی (بیرجندی)

مشهد

تقدیم به استاد دکتر غلامحسین یوسفی به پاس
محبت‌های بیدریغ و الطاف بی‌شایبه و راهنمایی‌های
ارزنده‌اش که سپاسگزاری از آن جناب در هر حال
بر من واجب است .

تو در ابن حسام اکنون به چشم مفلسی منگر
سخنهای روان من روان افزای می‌آید
که گر زر نیستش باری زبانش دُر فشان بینی
مشو منکر حدیثی را کزو قوت روان بینی
(محمد بن حسام)

جلوه‌هایی از زندگی و هنر شاعری محمد بن حسام خوشنوی

محمد بن حسام الدین بن حسن بن شمس الدین زاهد از گویندگان قرن نهم هجری و
همزمان با عهد شاه رخ تیموری است .

ابن حسام نام و نسبش را در بیتی از اشعارش چنین نقل کرده است :

محمد بن حسام و محمد بن حسن که هست خاک قهستان تو را مقام و وطن
و نیز محمد بن حسام معاصر بوده است با شاه نعمت‌الله ولی و لطف‌الله
نشابوری و کاتبی ترشیزی .

ابن حسام همچون غالب شاعران زمانش مذهب شیعه داشته و در مدایح
و مناقب حضرت رسول اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) .

بویژه خصوصیات بی‌نظیر و دلاوریهای بی‌مانند ابرمرد زمان حضرت علی
(علیه السلام) مدیحه‌های غرا و اشعاری استوار از سر اعتقاد در ستایش اهل بیت
رسول (ص) سروده و نیز مرثی و سوگنامه‌هایی در مصائب خاندان عصمت و طهارت
به سلك نظم کشیده است .

هم اکنون که آغاز سخن است چندبیتی از قصیده معروفش رادر (منقبت
خواجه لولاک سیدالانام سرخیل مرسلین حضرت خاتم النبیین صلی الله علیه وآله

و سلم) نقل می‌کنیم تبرک و تیمش را :
 ای رفته آستان تو رضوان به آستین
 جاروب فرش مسند تو زلف حورعین
 باد صبا ز نکبت زلف تو مشکبوی
 خاک عرب ز نفحه قبر تو عنبرین
 ای لعل آبدار تو ارواح را شفا
 وز زلف عنبرین تو جبل‌المتین متین
 شاه حبش به مسند قدر تو خانه روب
 فففور چین ز خرمن فضل تو خوشه چین
 ای بر سریر کنت نبیاً نهاده پای
 آدم هنوز بوده مخمر به ماء وطین
 ای رهروان راه حریم اله را
 شرع تو تا به روز ابد شارع مبین
 رویت در آسمان‌العمرک مه تمام
 در باغ فاستقم قد تو سرو راستین
 نام تو برنگین سلیمان نوشته‌اند
 بهر نفاذ حکم به خط زمردین
 ای مالک ممالک ایاک نعبد
 ای سالک مسالک ایاک نستعین
 ذات تو همچو نام کریم تو مصطفی
 حسن تو همچو خلق عظیم تو نازنین
 صاحبقران عهد رسالت توئی بحق
 آنکس کجا که با تو تواند شدن قرین

تا جایی که می‌گوید :

سودای خاطر من به درازی کشید سر
 با زلف خود بگوی که احوال ما بین
 حال شکستگی و پریشانی دلم
 از طره معنبر خود پرس بعد ازین

دین من است منقبت خاندان تو بیدین کسی بود که نیاورد این به دین
 گرنت اهل بیت تو رفض است رافضم هم آسمان گواست برین قول هم زمین
 تیغ زبان ابن حسام آتش است و آب گه آتشی چو آب و گهی آب آتشین
 بردوستان چو نوشم و بردشمنان چو نیش گه سرکه می‌نمایم و گاهی گز انگبین
 شاید که بر طبیعت سحر آفرین من هاروت بابای کند از بابل آفرین
 اشعار من به روضه فردوس گبرند ای خارجی تو خارجی از روضه برین^۱
 ژان ریپکا در (تاریخ ادبیات ایران) در معرفی (مولانا محمد بن حسام) متوفی

به سال ۸۷۵ هـ (= ۱۴۷۰ م) چنین می‌نویسد:

[محمد بن حسام] مؤلف آن (= خاوران‌نامه) از مردم سرزمینهای کوهستانی جنوب خراسان، مردی درباری نبوده بلکه برزگر بوده که حتی در مزرعه نیز شعر می‌سروده. قریحه برجسته‌ای نداشته. هم خاوران‌نامه و هم قصیده‌هایش در مدح پیامبر (ص) و ائمه (ع) مطلوب عامه است...»^۲.

بطوری که (حسامی واعظ) که از احفاد شاعر بوده است در (تاریخ حسامی) نگاشته است: ابن حسام عمر طولانی داشته و نزدیک به نود و دو سال درین جهان زیسته است. اگر تاریخ وفاتش را که همه مؤرخان ضبط کرده‌اند ۸۷۵ هجری بدانیم باید تاریخ تولد ابن حسام حدود سال ۷۸۳ هجری بوده باشد.^۳

محمد بن حسام خود در پایان قصیده‌ای می‌گوید:

این قصیده به سنّ سی و چهار بعد هشتصد به سال ست عشر

نظم کردم چو لؤلؤ شهوار از ولایات شاه دین پرور

بنا برین قول، تولدش به سال ۷۸۲ هجری اتفاق افتاده.

ابن حسام به ضعف و پیری و درازی عمر خود در دیوان اشعارش اشاراتی

بدین سان دارد:

۱ - این قصیده به اختصار و حذف برخی ابیات نقل شد.

۲ - ژان ریپکا، تاریخ ادبیات ایران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، طهران، ترجمه دکتر عیسی شهابی، صفحه ۲۷۷.

۳ - ولد: دکتر یارشاطر، شعر در عهد شاه رخ، طهران - دکتر ذبیح‌الله سفا، گنج سخن، ج ۲، ص ۲۷۷.

از مقیمان خوسف خاصه و عام	بنده کمتزینه ابن حسام
می‌نماید به صورت الطاف	التماس از اکابر و اشراف
احسن الله حالهم ابدا	کثر الله عدهم عددا
التماس آنکه بنده را زین پیش	بود سعی به قدر کوشش خویش
اولاً با عبارت مرغوب	از کتاب خدا کتابت خوب
دیگر اندر پی زراعت خویش	سعی بردم به استطاعت خویش
عمرم اکنون به درد و رنج رسید	کان به هفتاد سال و پنج رسید
ضعف ، قوت گرفت بر بدنم	سخت سستی همی رسد به تنم
چشم را قوت کتابت نیست	کار من بهتر از انابت نیست
لیک تا آن زمان که جان باشد	قوت نفس از آب و نان باشد
روزگاری خراب می‌بینم	آب حیوان سراب می‌بینم
اندکی دخل اگر کنم حاصل	نشود هیچ از آن به من واصل
حاصل من چنانکه بتوانند	با دو چندان به عشر بستانند

و بدین طریق شاعر ظریف طبع قناعت پیشه ، که هرگز روی به درباری نهاده از کمی قوت سال و گرفتن عشریه از محصول اندک سال خویش ؛ که به کدیمین و عرق جبین حاصل می‌کرده است شکوه و شکایت می‌کند و درین (التماس‌نامه) از دیوانیان می‌خواهد که ازین اندک چشم‌پوشی کنند زیرا :

من قناعت کنم بدین اندک	حال خود عرضه داشتم يك يك
قوت رفتنم به دیوان نیست	پیش سلطان رسیدن آسان نیست
گر کبوتر بسی زند پروپای	نبرد ره به آشیان همای
در کنام آهو ارچه هست دایر	دور بهتر ز چنگ و بازوی شیر
پشه را گرچه بال و پر باشد	پیش عنقا کجا گذر باشد ؟ !
ملتمس آنچه بود نهفتم	گفتمی آنچه داشتم گفتم

در پایان این (التماس‌نامه) از بزرگان و مشاهیر که موجب بخشودگی شاعر از پرداخت عشریه قوت سال وی گردیده اند سپاسگزاری می‌کند و می‌گوید :

التماس مرا ز روی صواب چو شنیدند جمله اصحاب

از حدیثی که لطف ایشان بود مرهم این دل پریشان بود
همه تعظیم رای من کردند نیکوئها بجای من کردند
همه گفتند کانچه می گوئی بطلب پیش ازین چه می جوئی ؟
سپس در پایان این (التماس نامه) می گوید :

این طلب در شماره معدود سال پنجاه و هشت و هشتصد بود
ازین جا نیز بخوبی برمی آید که ابن حسام در سال ۸۵۸ هـ عمری نزدیک به ۷۵
سال داشته و بدین قرار تاریخ تولدش سال ۷۸۳ هـ باید بوده باشد .

نکته دیگری که از ابیات (التماس نامه) و جاهای دیگر دیوان برمی آید این
است که ابن حسام قرآن کریم را باخط خوش خود رقم می زده و آن را به
بزرگان و دوستان هدیه می کرده است. چنانکه در جواب سلامنامه که به یکی از
اعاظم قوم و دوستان خود در هرات سروده چنین می گوید :

...هیچ اگر بهترک شود بدنم به هری بود خواهد آمدنم
گر به شهر هرات بشتابم شرف دستبوس در یابم
سپس می گوید :

مصحفی نو نوشته ام اکنون به خطی خوش چولوؤ مکنون
کاغذ و خط او ز بس خوبی بابت لاجورد و زرکوبی
گر اشارت شود فرستم پیش داشتم عرضه حال خود کم و بیش
ای مکرم به تو شریف و وضع بیشتر زین نمی دهم تصدیع
تا زمین را و آسمان را کار باشد اندرجهان سکون و مدار
جنبش چرخ بر مراد تو باد خاک در بند انقیاد تو باد

و باز بی جهت نیست که ابن حسام دچار کمبود کاغذ می شده و از بزرگان
(بیرجند) درخواست مقداری کاغذ می کرده است چنانکه گوید :

جاه و جلال و دولت و اقبال و مردمی تا گیتی است لازمه بیرجند باد
ز آنجا که ارجمند بود مردم شریف اشراف بیرجند همه ارجمند باد
تا جائی که می گوید :

در روضه ای که سبیل و ریحان کنند بخش دست کریمشان به کرامت بلند باد

يك دسته كاغذ از ره احسان و مردمی از دستشازرسیده به این مستمند باد^۴
 زندگی ابن حسام توأم با قناعت و زراعت در زادگاهش خوسف می‌گذشته و
 اگر گهگاهی از امیران و صدور در دیوانش اشعاری دیده می‌شود همچون سعدی
 شیرازی زبان به نصیحت و اندرز آنان می‌گشاده و بی‌آنکه از آنان ترسی به دل
 راه دهد؛ راه موعظت در پیش می‌گرفته است چنانکه در ابیاتی خطاب به (امیر
 عبدالله ترخان) چنین می‌گوید:

به فریاد فریاد خواهان برس	به درد دل داد خواهان برس
به حال رعیت رعایت نمای	رعایت رعیت بدارد بجای
جهان داورا اندرین انقلاب	بترسم که گردد قهستان خراب
شماری بگیر ای خداوند گار	ز دیوان دارای روز شمار
خدایت درین کارها یار باد	سپهر بلندت مددگار باد
زمین و زمان در پناه تو باد	همین وهم آن نیکخواه تو باد

از مدایح چند تن از صاحب‌قدرتان یا دوستانی که ابن حسام داشته و گهگاه
 با آنها مکاتبات و مراوداتی می‌نموده و اخوانیاتی ازین رهگذر برجای گذاشته
 اگر بگذریم؛ باقی دیوان اشعارش مزین به مدایحی است که از حضرت رسول
 اکرم (ص) و خاندان مطهرش (ع) کرده و لحن کلام کاملاً نشان‌دهنده اخلاص و
 ارادتش به آل رسول (ص) می‌باشد. نمونه‌ها به چند بیتی از قصیده دیگرش در همین
 مضمون اکتفا می‌کنیم و به بحث درباره سایر آثارش می‌پردازیم:

ساقی خراب گشته آن چشم دلبرم	هرگز کجا ز فتنه آن چشم دلبرم
تا دلبرم جمال دل افروز جلوه داد	بگذاشت بی‌شکیم و نگذاشت دلبرم
دل در برم قرار ندارد بهیچ روی	تا دیده دید روی نگارین دلبرم
ساقی دور عشق ز خمخانه الست	مخموریم چو دید و تهی یافت ساغریم
جامی از آن شراب مرا در مذاق ریخت	بفزود از آن حیات روان ذوق دیگرم
هرگز سرم فرود نیامد به جام جم	آری رهین منت ساقی کوثرم

۴ - ربك، مقاله: ابن حسام خوسفی و برخی از آثارش، به قلم نگارنده این سطور، مجله دانشکده

پر بادسینه‌ام چو صراحی ز خون دل
چون خالک من زیاده مهرش سرشته‌اند
تا بر سرم همای هوایت گشاده پر
گر روی دل به کعبه کنم یا بسوی دیر
گر بر قیاس شرع مقیم صوامع
گر دسته بند لاله گلزار عشرتم
گر ز آه سرد با نفس سرد همدم
الحق به هر مقام که بینی مرا مقیم
تا جائی که می‌گوید :

مقصود فکر من همه نقش خیال اوست
دست از به پای بوس رکابش نمی‌رسد
شاهی به اقتدار تو برمسند جلال
ماهی به قدر حسن تو بر ذروه کمال
در پرده خیال تو عمرم تمام شد
بعد فراق تا به قیامت بعید نیست
مقصود من ز کعبه و بتخانه روی توست
کو روزنی که ذره مهرت در آن نتافت
گر فهم این سخن به دماغت نمی‌رسد
«بامن بگو که منکر حسن رخ تو کیست
وصف رخت چگونه کنم من که حسن تو
از بحر مدحت به کناری نمی‌رسم
آنجا که مرغ سدره نیارد گشاد پر
نقشی که در ضمیر من آمد خیال بود
ابن حسام خالک درش آبروی توست
در آرزوی روی تو جانم به لب رسید

گر جز به جام صافی او سردر آورم
امروزه به مشرب اصلی همی برم
باطایران عالم علوی همی پریم
یا پیشوای مصطفی یا شیخ منبرم
یا برخلاف عقل حریف قلندرم
یا پای بوس سایه سرو و صنوبرم
گر ز اشک زرد با شفق سرخ همبرم
با عترت محمد و با آل حیدرم

از هر ورق که نقش کند کلك و دفترم
این دولتم تمام که مولای قنبرم
هرگز نشد به دیده معنی مصورم
در دور گردش قمری نیست باورم
بردار پرده تا به جمال تو بنگرم
آنجا اگر وصال تو گردد میسر
دل می‌کشد به بوی تو زین در بدان درم
يك ذره نیست خالی ازین نکته باورم
تا حجتی ز گفته حافظ بیاورم
تا دیده‌اش به گزلك غیرت بر آورم
از آفتاب بیش و من از ذره کمتر
هر چند در محیط معانی شناورم
من مرغ بال بسته بدانجا کجا پریم
چندان که نقش بست خیال سخنورم
گر سر کشم ز خالک درش خالک بر سرم
بنمای رخ که جان به جمال تو بسپرم^۵

۵ - آنچه از دیوان اشعار نقل شد بر مبنای دیوان خطی کتابخانه ملك در طهران است که بخشی از اشعار آن را دوست عزیزم آقای محمد تقی سالک رونویس کرده و با کرامت و لطف در اختیارم نهاده است.

علاوه بر قصاید غرائی که محمدبن حسام خوسفی سروده است و در دیوان اشعارش ضبط شده اثر معروف دیگری دارد به نام (خاوران‌نامه) که من آن را در جای دیگری معرفی کرده‌ام.^۶

اینک به اجمال از نوع اشعار حماسی دینی سخن می‌گویم و نمونه‌هایی از سخن محمدبن حسام و شیوه تفکرش را درین مقام باز می‌نمایم :

قرن نهم هجری را دوران نضح وبالندگی شعر فارسی بویژه اشعار مذهبی دانسته‌اند ؛ زیرا در زمان شاهرخ فرزندانامیر تیمور گورکانی و دیگر فرزندان و نوادگان تیمور که در مشرق و مرکز ایران سلطنت داشتند شعر فارسی از جهت کمیّت و کیفیت رونق یافت؛ چنانکه امیرعلیشیرنوائی در کتاب مجالس النفاّس خود شرح حال یکصدوسی و دوتن شاعر را که درین دوره در خراسان و ماوراءالنهر می‌زیسته‌اند نقل کرده است . علت این امر آنست که امرا و شاهزادگان تیموری خود هنرمند بوده و به هنرمندی ارج می‌نهادند و هنرمندان را تشویق می‌کرده‌اند .

با این همه رونق کمیّ از جهت کیفیت اصالتی در اشعار شاعران این عهد (نیمه اول قرن نهم هجری) دیده نمی‌شود و بیشتر شیوه سخن آنان مصنوع و تقلیدی است . ابن حسام هم از شاعران این دوره است ولی در اشعارش بویژه در قصاید قدرت سخنوری مشهود می‌باشد .

یکی از خصوصیات این دوره تقلید از شاهنامه فردوسی است . می‌دانیم که بایسنقر میرزا در جمع و تدوین و تهذیب شاهنامه کوشش بسیار کرد و دستور داد شاهنامه‌ای منقّح با توجه به نسخه‌های موجود فراهم آورند و مقدمه‌ای که به (مقدمه بایسنقری) معروف است و شامل تاریخ شاهنامه و روایات آن می‌باشد بر آن نسخه مهذب و مصحح بيفزایند . این توجه خاص به شاهنامه فردوسی باعث شد که مثنوی سرائی به تقلید شاعران گذشته رواج پیدا کند و از شاعران دیگری همچون نظامی گنجوی و امیر خسرو نیز تقلیدهایی بعمل آید . مثنوی حماسی (خاوران‌نامه) ابن حسام در فتوحات و تاریخ و جنگهای حضرت علی بن ابیطالب (ع)

از جمله مثنویهای دینی این دوره است.^۷

بطور کلی مثنویهای این دوره نیز مانند سایر انواع شعر دستخوش تنزل و انحطاط گردیده و اگر از برخی ابداعات و ابیات زیبا در مثنویهای این دوره چشم پوشی کنیم بقیه مثنویات تقلیدی این دوره عموماً تکلف آمیز و فاقد طراوت و اصالت است. گاه آن چنان تقلیدها ناشیانه انجام شده است که عدم اصالت آنها را بوضوح برملا می کند و از ناتوانی شاعر حکایتها بازمی گوید! این امر موقعی روشن تر می گردد که نوع شعر حماسی باشعر تفزلی و لیری که بهم می آمیزد: گوئی شاعر فراموش کرده است که سخن حماسی است!! مثنوی خاوران نامه که مشتمل بر ۲۲۵۰۰ بیت است و در بحر متقارب سروده شده از جنگهای حضرت علی (ع) و یاران آن حضرت مانند: مالک اشتر، ابوالمحجن، عمرو بن معدی کرب و عمرو بن امیه و حتی افرادی ناشناخته و زائیده خیال مانند: رعد عمار، سهام بن ربیع، عملاق، قرطاس، عبدوی و شهرهای خیالی مانند: حصن ضمان و حصن ظفر و مانند اینها سخن به میان آمده است.

بطور کلی (خاوران نامه) داستانهای است خیالی و گرچه تمام این داستانها به يك امر حقیقی و شخصیت واقعی که وجود مقدس حضرت علی (ع) باشد برمی گردد ولی هیچگاه برای قهرمان اصلی این داستان چنین صحنه ها و حوادثی که تاریخ گواه آن باشد، پیش نیامده و این چنین جنگهایی، برای آن حضرت روی نداده است.

سرزمینهای مورد نظر در (خاوران نامه) نیز ناشناخته است و شاهانی که در آن مکانها حکومت می کرده اند؛ اشخاصی هستند کاملاً ساختگی و مجهول و مجعول و حتی اسامی آنها نیز طوری انتخاب شده اند که به هیچ زبان و ملیتی شباهت ندارد. معام نیست که نویسنده نخستین که ابن حسام از او چنین یاد می کند:

خردمند دانای تازی نژاد ز تازی زبانان چنین کرد یاد

۷- ر.ک: دکتر یارشاطر، شعر در عهد شاه رخ، تهران. و دکتر ذبیح الله صفا، حماسه سرایی در ایران،

و این داستانهای خیالی زائیده طبع خیال پرداز او بوده است، این صحنه‌های خیالی را چگونه آفریده و ابن حسام نیز آنها را با اندیشه خیال‌پرور خود با شاخ و برگهای تازه‌ای آراسته و نیروی خاصی بدانها بخشیده است. صحنه‌های این داستان‌ها آن‌چنان خیالی و همراه با حوادث محیرالعقول نقل شده که خواننده و شنونده ساده دل نیز به مجعول بودن آنها پی می‌برد و گرچه از خواندن آنها لذت می‌برد و وجود خود را در حین خواندن آنها فراموش می‌کند. در این داستانها عمرو امیه عیار معروف تازی بازیگر بسیاری از صحنه‌هاست. از جایی که وی وارد صحنه می‌شود بیشتر سخن از شب‌رویها، عیارها و طراری‌های شگفت‌انگیز وی می‌رود. عمرو امیه هر دم به شکلی درمی‌آید و به زبانهای گوناگونی سخن می‌گوید و هر کس را که بخواهد از پهلوانان خصم یا پادشاهان - بیهوش می‌کند و شبانگاه سروریشش را می‌تراشد و از هر جاکه بخواهد داخل یا خارج می‌شود - هیچ باروئی هر قدر بلند باشد در برابر چابکی و گریز پائی وی مانعی نمی‌تواند بود. هر چه را می‌خواهد؛ با بی‌پروائی، می‌رباید. از سر جمشید شاه پادشاه خاور تاج می‌رباید، کسی را یارای برابری و پایداری در مقابل او نیست. همه لشکریان را تارومار می‌کند. سرانجام جمشید شاه ناگزیر به وی باج می‌دهد تا از شرش در امان بماند. همچنان خیال‌پردازها و صحنه آرائها در داستان اوج می‌گیرد. به بعضی صحنه‌ها دیو و جادو افزوده می‌شود قلعه‌های طلسم شده، دشتهای جادوگر دیده و چاههایی که تگ آنها ناپیداست و در برخی از آنها هنگامی به ته‌چاه می‌رسند شهری ناپیدا کرانه ظاهر می‌شود، در داستان آمده است. درین چاههای شگفت‌انگیز شهری و سرزمینی و دشت و کوهی جادویی خود نمایی می‌کند. درین چاهها جنگ و سپاهی و از همه شگفت‌انگیزتر دریا و خورشیدی وجود دارد و شاعر یا نویسنده اصلی صحنه‌هایی تصویر می‌کند که در آنها حضرت علی (ع) تنها دلاور چنین میدانهایی است که با دیوان می‌جنگد و دلاوریهای عجیبی از خود نشان می‌دهد. ابن حسام در تصویر این صحنه‌ها گرچه به پایه فردوسی طوسی نمی‌رسد ولی در هر حال گاه مقلد ماهر است از سخنان دلاویز فردوسی در ترسیم صحنه‌های جنگی و گاه تقلید گر با ذوقی است از اشعار

تفّزلی نظامی گنجوی، و دیگران .

ژان ریپکا در کتاب (تاریخ ادبیات ایران) درباره (حماسه‌های پیرامون شاهنامه) مطالبی نوشته است که خلاصه آن چنین است :

«این حماسه‌ها که در پیرامون شاهنامه بوجود آمده است به دو بخش تقسیم می‌شود :

الف - حماسه‌های پهلوانی - حماسی مانند گرشاسب‌نامه اسدی طوسی .

ب - حماسه‌های نیمه تاریخی ، دینی و تاریخی .

همچنان‌که عده‌ای از شاعران باستانی یونان به دورهم گرد آمدند ؛ پیرامون شاهنامه نیز از دیرباز تا به امروز انبوهی از حماسه‌های گوناگون پدید آمده است .» (ریپکا) سپس از حماسه‌های قدیم‌تر مانند: گرشاسب‌نامه - برزنامه، بهمن‌نامه، نام می‌برد که همگی در اواخر سده پنجم هجری نگارش یافته است. سپس می‌گوید: در حماسه‌های متأخر جنبه‌های دینی قوت می‌گیرد ؛ تا اینکه در (جهانگیرنامه) که سخت تازی مآب است ؛ اسلام رنگ تعصب به خود می‌گیرد .

آخرین سالک این طریق (ابن حسام خسفی) سراینده (خاوران‌نامه) است که در آن چون پیروزی تشیع صفوی درپیش بود ، سنت حماسی دستخوش تشیع می‌گردد و امام علی (ع) جانشین پهلوان اصلی می‌شود^۸.

پوشیده نماید که ایرانیان بویژه شیعیان حضرت علی (ع) و خاندان پاکش به امام علی (ع) عشقی و علاقه‌ای بی‌نظیر داشته و آن حضرت را قهرمان قهرمانان و ابطال جهان می‌دانسته و به این حقیقت اعتقاد راستین داشته‌اند ؛ با همین عشق بی‌حد و بیکران بوده است که دوستان آن حضرت به پهلوانیها و دلوریهای تاریخی آن ابرمرد روزگار قانع نشده ؛ آن حضرت را دوست داشته‌اند که قهرمان داستانهای خیالی نیز باشد . بی‌جهت نیست که این حسام که خود مردی عالم و آگاه بوده است برای خرسندی روح تشنه خویش به نظم کتابی همچون (خاوران‌نامه) دست یازیده است . سالهاست که مردم شیعه جهان منظمه آن شاعر حماسه سرا رادر محافل دوستانه و خانوادگی خود می‌خوانده و از شنیدن آن لذت می‌برده‌اند .

اینک به برخی از ابیات (خاوران‌نامه) که متضمن توصیف یا تنبیهی است اشارت می‌کنیم :

ابن حسام، همچون فردوسی در آغاز داستانها به وصف شب یا روز می‌پردازد و هنر تصویرگری خود را بخوبی نشان می‌دهد :

شبانگه کزین پرده نیلگون شد این لعبت زرد پیکر برون
برین سبزه گلشن هزاران چراغ شد افروخته همچو گلها به باغ
ابن حسام سیاهی‌شب را - همچون فردوسی که در آغاز داستان «بیژن و منیژه» به وصف سیاهی شب پرداخته - این چنین توصیف می‌کند :

چنین گفت گوینده سرگذشت که چون آفتاب از فلک درگذشت
نهان کرد جمشید خورشید تاج شه زنگی از روم بستد خراج
برون رفت آتش ز چرخ کبود زمانه به گیتی براندود دود
بگسترد بال سیه بوم زاغ پیرید طاووس زرین ز باغ
بلند اختر ماه مشکین حریر فگند افسر شاه زرین سریر
زمانه به قیراندر آورد چهر سیه گشت خرگاه نیلی سپهر
همه مرغ و ماهی درین دامگاه نهادند سر سوی آرامگاه
درازی شب را به «زلف بتان طراز» مانند می‌کند و می‌گوید :

شبی بود تاریک و راهی دراز بکردار زلف بتان طراز
در وصف صبح چنین می‌گوید :

چو خوبان طارم نشین سپهر نهفتند از شرم خورشید چهر
عروس سحر چاره آغاز کرد در حجره نیاگون باز کرد
چون ابن حسام دید مذهبی دارد همه چیز را از دیدگاه مذهب می‌نگرد . سپیده صبح را به «ایمان» و سیاهی شب را به «کفر» مانند می‌کند و می‌گوید :

چو شب دامن اندر کشیدن گرفت گریبان مشکین دریدن گرفت
سپیده چو ایمان بگسترد نور سیاهی چو کفر از جهان گشت دور
سواران اسلام برخاستند چپ و راست لشکر بیاراستند
اصولاً ابن حسام طبعی متمایل به جنبه‌های «غنائی» و «تفزلی» دارد و

گرچه بنا به رعایت «براعت استهلال» در آغاز داستانها به بیان اوصاف متناسب می‌پردازد اما نه در حدی که فردوسی بزرگ حق سخن را در حماسه‌سرایی ادا کرده و همه امور در دیده تیزبین‌اش صیقل گرفته و حماسه به خود می‌گیرد مگر آنجا که سخن رنگ عشق و دلدادگی دارد که آنهم نیز از هنرمندیهای خاص فردوسی در گزینش الفاظ آهنگین و استوار عاری نیست و چنان هنری در وصف فردوسی بکار برده است که براستی اعجاب‌انگیز است؛ از جمله در (رفتن زال نزد رودابه) که جنبه لیریک و عاشقانه دارد لحن فردوسی چنین است و انصاف را، حد همین است سخندانی و زیبایی را:

چو خورشید تابنده شد ناپدید	در حجره بستند و گم شد کاید
پرستنده شد سوی دستان سام	که شد ساخته کار، بگذار گام
سپهبد سوی کاخ بنهاد روی	چنان چون بود مردم جفت جوی
برآمد سیه چشم گلرخ به بام	چو سروسهی برسرش ماه تام
چو از دور دستان سام سوار	پدید آمد، آن دختر نامدار
دو بیجاده بگشاد و آواز داد	که شاد آمدی ای جوانمرد شاد
دروود جهان آفرین بر تو باد	خم چرخ گردان زمین تو باد
سپهبد چو از باره آوا شنید	نگه کرد و خورشید رخ را بدید
شده بام ازو گوهر تابناک	ز تاب رخس سرخ یاقوت خاک
چنین داد پاسخ که ای ماه چهر	دروودت زمن، آفرین از سپهر
چه مایه شبان دیده‌اند در سماک	خروشان بدم پیش‌یزدان پاک
همی خواستم تا خدای جهان	نماید به من رویت اندر نهان
کنون شاد گشتم به آواز تو	بدین چرب گفتار با ناز تو
یکی چاره راه دیدار جوی	چه باشی تو بر باره و من به کوی...

این حسام به مناسبت آنکه سخن از داستانی بزمی می‌رود طلوع آفتاب را بدین صورت توصیف می‌کند:

دگر روز کاین ترک مجلس فروز	می‌آتشین ریخت در جام روز
به یک جام صافی نهان کرد درد	جهان را خمار شب از سر برد

در جائی دیگر که داستان صیقل‌رزمی دارد بامداد را بدین‌سان وصف

می‌کند : اوصاف رزمی و بزمی را به هم می‌آمیزد :

سپیده گریبان شب چاك زد	چو شب دست در دامن خاك زد
زهر سو سپیده دمیدن گرفت	سیاهی سراندر کشیدن گرفت
زمانه زآفاق بزدود دود	زبانہ زد آتش ز چرخ كبود
نهان گشته برسان زاغان روم	سیاهان زنگی ز ترکان روم
زمین رونق فر کاووس یافت	هوا زینت پر طاووس یافت
برون آمد این لعبت چون نگار	بیفگند پرده شب پرده دار
شد از پرده چرخ لعبت نمای	پس پرده این لعبت دلکشای
سر لعبت شب فرو شد به خواب	برافگند پرده زروی آفتاب

در نتیجه‌گیری از داستان و پند و عبرت گرفتن ابن حسام همچون فردوسی، پس از ختم هر داستان و گاه هر حادثه‌ایاتی به تناسب مقام و مقال می‌آورد چنانکه درجائی می‌گوید :

بيك سان نگرده مدار جهان	چنین است آیین و کار جهان
زمانی به نکت زمانی به بخت	گهی تخته یابیم از و گاه تخت
گهی تنگ تابوت گاهی سریر	گهی تن درآهن گهی در حریر
که خندید روزی که نگرست باز !؟	جهان راست با هر نشیبی فراز

درجائی دیگر ، پس از پایان یافتن قسمتی از داستان که به مرگ پهلوانی ختم می‌شود عبرت را این چنین می‌گوید:

تو چشم مدار از مدارش مدار	چنین است چرخ فلک را مدار
منه برجهان دل که جای تو نیست	گرت صد شود سال عمر ار دویست
به خاك اندرون خفت باید همی	سرانجام از او رفت باید همی
که باد خزان‌ش بخواهد بسود	رخت نوبهار است لیکن چه سود
گلی از گاستان باغ تواند	دو نرگس که روشن چراغ تواند
نه نرگس بماند نه گلبن نه باغ	سرانجام روزی به صد درد و داغ
که خرم کند دل به یاد خدای	کسی شاد و خرم رود زین سرای

چو آینه پاکیزه دارد روان به پاکیزه آیین پیغمبران
 بویژه محمد علیه السلام شه تخت معراج و تاج انام
 در باره غنیمت دانستن فرصت و توشه برداشتن از «حال» و غم گذشته
 و آینده نخوردن و ناهمواری جهان که با مهر و کین و غم و شادی درآمیخته
 است ؛ در پایان داستانی چنین می گوید:

چنین است آیین گردنده دور که با مهر و کین است و باداد و جور
 جهان نیست خالی ز داد و ستم زمانی به شادی زمانی به غم
 جهان گر نداری برو غم مدار غم روز ناآمده هم مدار
 جهان بر گذار است ازو برگذر غم دی و تیمار فردا مخور
 تو را زین جهان بهره ای داده اند مجوی آنچه بهر تو نهاده اند
 غم دی و فردا مخور زینهار که دی رفت و فردا نیاید بکار
 چودی رفت و امید آینده نیست و گر هست آینده پاینده نیست
 تو را جز بدین يك زمان نیست کار گرت مهلتی هست فرصت شمار
 چو آینده و رفته امید نیست دمی چند اگر هست جاوید نیست
 چو کار جهان يك دم است ای پسر همان به که آید بشادی بسر
 در بی اعتباری دنیا و در دل نبستن بدین جهان دون پرور که دست به خون
 آزادگان می شوید و اندیشه های خیّامی که از گل وجود آدمی خشت سرخم
 می کنند و این روزگار گذرا و این کوژپشت سپید ابرو که از خون کودکان و
 بزرگسالان سرخاب رخ می آمیزد و هیچکس را رها نمی کند اشعار زیادی دارد. از جمله
 چنین می گوید :

چنین است آیین چرخ کبود گهی بر فراز است و گه بر فرود
 گهی کینه بینم از او گاه مهر نداند کسی راز گردان سپهر
 بگردان سر از گردش روزگار که سرگشته همچون تو دارد هزار
 دل از وی برآور که این کوژپشت بسی را برآورد و پرورد و کشت
 بشوی از جهان دست کاین دون پرست بشوید به خون تو ناگاه دست
 درین خان چرا بایدت گل سرشت که خواهند کردن ز خاك تو خشت

پلنگ سیه پینه روزگار کمین تو می‌گیرد از هر کنار
 پرهیز کاین سالخورده پلنگ به خون تودندان گشاده است و چنگ
 اندرزهایی که ابن حسام به مناسبت‌های گوناگون به خوانندگان اشعارش می‌دهد
 در خور تأمل بسیار است . درجائی که از ستم و ستمکاره سخن در میان است
 چنین می‌گوید :

ستمگر به دام بلا اندر است به نفرین خالق خدا اندر است
 کسی را که باشد ستم در سرشت به دوزخ برندش ز راه بهشت
 نخواهی که باشی گرفتار غم بمان رسم بیداد و راه ستم
 دل دردمندان ستم ریش کرد کسی کاو ستم کرد با خویش کرد
 کسانی که تخم ستم کاشتند برآز کشته خویش برداشتند
 بیا تا ببینی به صد رنج و تاب ز دود ستم دودمانها خراب
 گاه نیز تک پیتھائی دارد که در عین ایجاز متضمن معانی بسیار است . ختم
 سخن را ازین دست ، چند بیتی در زیر نقل می‌کنیم :

به‌جائی که اندر نگیرد سخن زبان رانگهدار و خواهش مکن

هرآن‌کس که مغزش ز دانش تهی است سخن پیش او گفتن از ابلهی است

هرآن‌کس که دشمن نداند زدوست بیک سان شمارد همی مغز و پوست

به گرد بد و کرده بد مگرد که بد باز گردد بدان کس که کرد

چو بخت از کسی روی گردان شود بد اندیش را روی خندان شود

گاه ابن حسام به توضیح و ترجمه برخی امثال و احادیث می‌پردازد . چنانکه
 در بیان این عبارت معروف (الدنيا مزرعه الاخره) چنین می‌گوید :

حکیم این جهان کشتزاری نهاد زهر تو آن را شماری نهاد
 گرت خرمنی هست فردا بکار بکش رنج و امروز تخمی بکار

درین کشتزار آنکه تخمی نکاشت بگاه درودن بری برنداشت
 ازین کشتن آسان توان یافت سود بکار آنچه آسان توانی درود
 زمین مزرع سبز فردای توست درختی برآور که زیبای توست
 چو هردانه‌ای روید از کشتزار مکار آنچه آنجا نیاید بکار
 چو هر کرده توست برجای خویش مکن بد که نیکت نیاید به پیش
 ازین داستان پند گیرد خرد که هرکس که بدکرد سختی برد^۹
 سرانجام این شاعر وارسته در ربیع‌الآخر سال ۸۷۵ ه در قصبه خوسف (واقع
 در چهار فرسنگی غرب بیرجند) چشم از جهان پوشید . مزارش هم اکنون زیارتگاه
 مردم آن دیار است.^{۱۰}

۹ - ابیات منقول از خاوران نامه از نسخه عکسی موزه هنرهای تزئینی که اصل آن در آن موزه

مضبوط است ؛ برداشته شده است .

۱۰ - سمیدنفیسی ، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی ، ج اول ص ۳۰۲ ، طهران .

علی باقرزاده (بقا)
مشهد

اخوانیات و نامه‌های شاعران

سخن شناسان گفته‌اند : سخنی که از دل برآید لاجرم بر دل نشیند. شعر یا نثری که به فرمان دل یا بحکم عاطفه پدید آید جاوه و نمود بیشتر و بهتری دارد بگفته حافظ :

از صدای سخن عشق ندیدم خوشتر یادگاری که در این گنبد دوار بماند
در ادب پارسی و تاریخ شعر زبان دردی به نمونه‌های والائی از اخوانیات و نامه‌های دوستانه منظوم شاعران برخورد میکنیم که صرفاً بحکم عاطفت نه به فرمان هوا و هوس یا طمع سیم و زر و آرزوی جاه و مقام ، سروده شده است و این همان سخنی است که باقی و پایدار خواهد ماند .
نویسنده این سطور معتقد است که بسیاری از اصیل‌ترین شعرها را در میان اینگونه اخوانیات و اشعار دوستانه شاعران باید جستجو کرد .

مرا با استاد دکتر غلامحسین یوسفی‌الفتی دیرین می‌باشد . بیش از سی سال است که به وی ارادت می‌ورزم در این مدت با یکدیگر سیر و سفرها و گفتگوها داشته‌ایم . دکتر یوسفی همیشه دکتر یوسفی بوده است از هنگامی که تدریس را شروع کرد تا امروز که استاد برجسته‌ایست فرقی نکرده است همیشه کوشیده تنها معلم باشد آنهم معلمی خوب .

سالها قبل هنگامی که از او درخواست شد ریاست دانشکده‌ای را بپذیرد با کمال فروتنی از قبول آن عذر خواست و اظهار داشت « من می‌خواهم تنها معلم باشم » و بعد از آن نیز از پذیرفتن دیگر مقامات دانشگاهی خودداری کرد و همین سخن را گفت و برآستی در این راه چندان کوشید و اهتمام ورزید که امروز

می‌بینیم زودتر از موقع سلامتش مختل شده است و به اصرار ارادتمندان نه بخواهش دل برای حفظ سلامت تقاضای بازنشستگی نموده است .

بیاددارم بمنظور تجلیل از خدمات فرهنگی شادروان « محمدتقی ادیب هروی » معلم سالخورده‌ای که خیلی از فرهنگیان با سابقه امروز شاگرد او بوده‌اند در سال ۱۳۳۶ در سالن دبیرستان فروغ‌آنروز مشهد مجلسی ترتیب داده شد و معلم سالمند را با تنی لرزان و سیمائی خسته که نموداری از سالها تلاش کردن و رنج دیدن در راه تعلیم فرزندان این آب‌و خاک بود در آن مجلس آوردند که حق‌شناسی مردم را مشاهده نماید .

آنروز دکتر یوسفی از طرف جامعه فرهنگیان و دانشگاهیان سخنانی ایراد کرد و قصیده‌ای را که خود سروده بود و امروز درباره خود وی مصداق دارد قرائت کرد . آری سخنی شایسته‌تر از سخن خود استاد در باره مقام معلم ندارم و امروز به حق باید از زبان او به وی گفت :

ای فدا کرده همه چیز به آسانی	در ره معرفت و فضل و سخندانی
خویش را سوخته چون شمع به هر محفل	گیتی از نور وجودت شده نورانی
ای که بر کف نبود سیم و زرت لیکن	از کرم میکنی امروز در افشانی
نور چشم تو بکاهد که فروغ علم	نور چشم دگران را شود ارزانی
خوانی آراسته داری تو ز دانشها	نوجوانان همه آیند به مهمانی
چشم پاداش نداری تو که در شانت	نیست پاداش سزاوارو تو میدانی
من ثنا خوان شده‌ام نام معلم را	چون بود درخور تحسین و ثناخوانی

اینک با آوردن نمونه‌ای چند از اخوانیات و نامه‌های دوستانه سخن‌سرایان قدیم و چند نمونه از نامه‌های منظوم و اخوانیاتی که بین استاد و این ناچیز مبادله شده است سخن را پایان میدهم و تندرستی و بهروزی ایشان را از خداوند تعالی مسئلت می‌نمایم .



مسعود سعد سلمان قصیده‌ای برای رشیدی سمرقندی فرستاد که ابیاتی از آن چنین است :

شب سیاه چو برچید از هوادامن
نسیم روح‌فزا آمد از طریق دراز
یکی بهار نوآئین شکفت در پیشم
دگر برمزجه گویم قصیده‌ای دیدم
که هست شعررشیدی حکیم‌بی‌همتا
حکیم نیست که اونیست‌پیش‌اونادان

رشیدی در جواب قصیده‌ای سرود که این ابیات از آن است:

رسید شعر تو ای تاج سرورانِ زَمَن
سپاه علم ترا هست صدهزار عالم
تو آن بزرگ وزیر که از بلاغت توست
چو نو شگفته گلی در بهارگردچمن
درخت علم ترا هست صدهزارفن^۱
بلند قدر معانی و راست قدرسخن^۲



فضل‌بن‌یحیی هروی که در سرخس اقامت داشته این قطعه را در اشتیاق به دیدار برای سنائی فرستاد:

هستی به حقیقت ای سنائی
مقبول همه صدور گشتی
آیم بر تو به طبع زیراک
لیکن چه کنم چگونه آیم
معذورم اگر که میفرستم
هر کس که برد به بصره خرما
چون آمده‌ای مرو از یراک
سنائی او را چنین پاسخ داد:

فضل یحیی‌ست بر ضعیف و قوی
شعر و خطش ز نورو از ظلمت
شعر و خطش بدیدم و گفتم
به زیارت بسوی مشتی دون
به هوا سوی کس نشاید رفت
فضل یحیی ساعد هروی
قلب شیعی و قالب اموی
تن یزیدی چراست جان علوی
کعبه کعبتین نه‌ای چه روی
از پی دینر و بود که روی

من بگرد تو خود نیارم گشت زانکه من چشم دردم و تو ضوی
گفتی آیم بیا که گر آیی سوی من با تواضع نبوی
ندی ینزل الله اندر شهر حنبلی وار دردهم بنوی
که دریغ است چشم و گوش گرام به هوا بینی و هوس شنوی^۳

* * *

ملك مظفر از ملوك شبانكاره فارس این رباعی را برای کمال الدین اسمعیل اصفهانی به اصفهان فرستاد :

چون نیست مرا به خدمت راه وصال سر بر خط دیوان تو دارم مه و سال
گفتم فلک در تو چه نقصان آید گر زانکه رسانیم زمانی به کمال
و کمال الدین اسمعیل در جواب وی نوشت :

آنی تو که خورشید سرافکنده توست آنکوست خداوند هنر بنده توست
جویای کمال اند به جان اهل هنر وانگاه به جان کمال جوینده توست

* * *

ملا محسن کاشانی متخلص به «فیض» صاحب کتاب وافی و تفسیر صافی برای ملا عبدالرزاق لاهیجی متخلص به «فیاض» صاحب کتاب شوارق و گوهر مراد چنین سروده است :

قلم گرفتم و گفتم مگر دعا بنویسم تدبیتی بتو بی مهر بی وفا بنویسم
ز شکوه بانگ برآمد مرا نویس دلم گفت به هیچ نامه نگنجی ترا کجا بنویسم
دعا و شکوه بهم در نزاع و من متحیر کدام را بنویسم کدام را بنویسم
اگر سرگله و شکوه و اکنم ز تو هیاهات دگر چرا به لب آرم دگر چرا بنویسم
نمیشود که شکایت زدست تو نکند «فیض» شکایتی به لب آرم ولی دعا بنویسم
جواب فیاض :

دلم خوش است اگر شکوه گرد دعا بنویسی

که هر چه تو بنویسی به مدعی بنویسی

چو شکوه تو به است از دعای هر که بجز تست

چه حاجت است که زحمت کشی دعا بنویسی

تراست خامه جادو زبان، عجیب نباشد
 اگر شکایت بیجای من بجا بنویسی
 از آن به من ننویسی تو نکته‌ای که مبدا
 خدا نخواستہ درد مرا دوا بنویسی
 تراکه شیوه اخلاصم از قدیم عیان است
 بغیر شکوه بیجا بمن چرا بنویسی
 عجب ز طالع «فیاض» ناامید ندارم
 که در کتابت دشنام او دعا بنویسی^۴
 اگر بخواهم از این گونه نمونه‌ها نقل کنم فراوان است . در خلال آنها
 بسیاری نکته‌ها در مورد روابط شاعران با یکدیگر میتوان یافت که در کتابها مذکور
 نیست بخصوص که این معانی در اشعاری راستین و صمیمانه مندرج است .

* * *

هنگامی که استاد یوسفی در سال ۱۳۴۱ شمسی به خانه خود در خیابان
 ابن سینا نقل مکان نمودند این رباعی را نوشته با قطعه‌ای که سروده بودم خدمتشان
 فرستادم .

محروم ز وصل روی دلجوی توام	با آنکه شبانه‌روز در کوی توام
از وصل تو بی نصیب و پهلوی توام	بی‌طالعی‌ام نگر که همچون سایه

«همسایه»

از هر زبان هزار حکایت شنیده‌ایم	ای آنکه در فضایل و اوصاف حضرتت
یعقوب‌وار دیده‌بخون درکشیده‌ایم	در آرزوی دیدن آن چهر یوسفی
عمری‌ست تا ببال ارادت پریده‌ایم	ای مرغ آسمان سخن در هوای تو
اهل دلی به گوشه عزلت خریده‌ایم	در این محیط قحط و فا چون نیافتیم
چون عاشقان ز خلق جهان پاکشیده‌ایم	چون بیدلان ز کار جهان شسته‌ایم دست
امروز در جوار تو منزل گزیده‌ایم	منت خدای را که ز اقبال سازگار
فارغ ز دستبرد خزان آرمیده‌ایم	در سایه امان تو ای نخل آرزو
«همسایه‌ایم و خانه هم را ندیده‌ایم»	لیکن چگونه سرکنم این غم که ما و دوست

و این رباعی را در پاسخ از ایشان دریافت داشته به ملاقاتشان شتافتم:
 ای دوست در اشتیاق دیدار توام یعنی ز صمیم دل خریدار توام
 خوشبختی من نگر که در کوی بقا من نیز ز عاشقان بسیار توام

* * *

شامگاه یکی از روزهای خرداد ۱۳۴۷ که از مزرعه به شهر آمدم نامه‌ای از استاد یوسفی همراه با کتاب «نامه اهل خراسان» که حاوی مجموعه‌ای از برخی مقالات ایشان بود دریافت کردم و این ابیات را در تشکر خدمتشان فرستادم:

شامگاهان که به آفاق عروس خاور	روی بنمود نهان در پس نیای چادر
برزگر داس و تبر را به کناری افکند	گوسفندان را آورد سوی آبشخور
دختر نورس گلچهره ده از لب جوی	کوزه را کرد پر از آب برای مادر
مادر پیر به فانوس فزودی روغن	پی دیدار پسر دیده همی دوخت بدر
همسر دهقان ازدشت بیامد به سرای	چای و نان مهیا کرد ز برای شوهر
پیر هیزم شکن از رنج پر و حاصل کم	به ستوه آمد و در گوشه‌ای افکند تبر
پشته خار به یکسوی نهاد از سردوش	خشت را کرد چو شبهای دگر بالش سر
دل من سخت بدر درآمد از ماندن ده	با پری ز آهن زی شهر گشودستم پر
موکب تیز تک تندروم همچو عقاب	تا بخویش آمدم آورد به شهرم اندر
آنقدر کوفته بودم، چورسیدم بسرای	خویشان را بفکندم به میان بستر
نه مرا حال که بنیوشم احوال حضر	نه مرا ذوق که بشمارم آلام سفر
چشمم افتاد بناگاه به یک بسته نفز	که بیاورد در آن حالت خادم از در
بوی پیراهن یوسف مگر آورد نسیم	که بیفزود چو یعقوب مرا نور بصر
جستم از جای به صد شوق گشودم آنرا	نامه‌ای دیدم ارزنده تر از گنج گهر
خستگی رفت و نشاط آمد و دل یافت سرور	چون بیفتاد مرا بر رقم دوست نظر

* * *

« من که باشم که بر آن خاطر عاطر گذریم »

ای ترا لطف به دل سوختگان بی حد و مر

یاد یاران کهن از دل پاکت نرود
 دوستان را هرگز نفکندی ز نظر
 درس آزادگی و مهر و فضیلت دادی
 تو به گفتار و زکردار به ابناء بشر
 نامه اهل خراسان^۵ تو دل روشن کرد
 که در آن شادی و غم بود به یکسان مضمیر
 گه سوی عالم بالا بکشاندی ما را
 گه به سر منزل علم و ادب و فضل و هنر
 گه ز اقبال سخن گفتی گاه از حافظ
 گه ز مولانا آن عارف والا گوهر
 گه ز پاریس گذر کردی گاه از لیدن
 نکته‌ها گفتی پر مغز ز تاریخ و سیر
 یادم آوردی کز فتنه و آشوب غزان
 به خراسان برسد آن که نه بتوان باور
 یادم آوردی در بلخ و نسا و هرات
 «بکر جز در شکم مام نماندی دختر»
 یادم آوردی از نامه استاد که بود
 « سطر عنوانش از دیده محرومان تر »

* * *

هنری مردا بسیار بمان شاد بزی
 پاسداری کن از مرز سخن ، گنج هنر
 کلک مشکین تو تا چشمه قند است بیاش
 طوطی طبع عزیزان را از خامه شکر
 گفتم این چامه بدانگونه که فرمود استاد
 «به سمرقند اگر بگذری ای باد سحر»^۶
 و روز بعد این پاسخ منظوم را از استاد دریافت داشتم :

دل شاد شد ز شعر خوش و دلگشای تو
 « آورد حرز جان » رقم مشکسای تو
 در عالمی که مهر و وفا همچو کیمیاست
 جانم فدای شیمه مهر و وفای تو
 این جا به نیم جو بفروشد دوستی
 زانرو گرانبهاست به چشم صفای تو
 از گشت روزگار ملول است جان من
 پرواز میکند دلم اندر هوای تو
 بنواختی بلطف مرا در چکامه‌ای
 چون شکر گویمت که بود در سزای تو
 از شعر پاک تو بدمد عطر دوستی
 آرامشم دهد سخن غمزدای تو
 خوش باد روزگار تو چون شعر دلگشت
 ای مایه سرور محبان بقای تو
 ۱۳۴۷

در اردیبهشت ۱۳۵۶ در خدمت استاد سفری چند روزه به شهر یزد کردیم
 و در صفائیه که باغ مصفائی است اقامت نمودیم . بامداد اولین شب اقامت در
 صفائیه این غزل را از ایشان دریافت داشتیم .
 « با بابل و گل . . . »

به یزد امشب ز صوت بلبلان سرمست و دلشادم
 خدا را شکر يكدم از غم و اندوه آزادم
 دلم را مینوازد چهچه بابل در این گلشن
 صفای این صفائیه نخواهد رفت از یادم
 بگوش جان من هر لحظه‌ای بلبل فروخواند
 که من از دولت عشق این چنین خوشبخت و آزادم
 خوشا عشق و خوشامستی خوشا این داروی هستی
 دلا بادوست پیوستی چنین گنجی ترا دادم

زبوی گل چنان مستم که بابلبل غزلخوانم
 خوشا امشب که سربر بالش اینسان مست بنهام
 خوشا صبحی که شور بلبلت از خواب انگیزد
 کدیور گویدت اینک در گلزار بگشادم
 بقا باشعرتر هر دم به من جانی دگر بخشد
 وفای مردم این شهر دارد خرم و شادم
 در این خاوت که امشب با گل و بلبل بسر بردم
 به یزد و یزدیان هر دم درودی خوش فرستادم
 روز بعد این غزل را سروده به استاد و دوستان یزدی تقدیم نمودم :

«زندان کویر»

امشب از صحبت احباب صفائی داریم
 از دم دوست عجب شور و نوائی داریم
 آسمان روشن و گلزار بود غرق سکوت
 خوشتر از گلشن فردوس سرائی داریم
 نور مهتاب نشسته است به سرتاسر باغ
 در دل دشت چو مه راهنمایی داریم
 بزم گلهاست فریبا و در این نیمه شب
 همچو مرغ سحری نغمه سرائی داریم
 زاهد از هول قیامت سخن آغاز مکن
 راه خود گیر که ما نیز خدائی داریم
 همچو پروانه به پیرامن شمعی سوزیم
 درس خویش نشان از کف پائی داریم
 شاد از آنیم که در خیل اسیران غمت
 ماهم ای نوگل آراسته جایی داریم
 گر ترا فر و شکوهی ست ز صورت ما نیز
 پیش ارباب هنر قدر و بهائی داریم

بگذر ای دوست به کاشانه ما همچون نسیم
 تا ببینی که چو آینه صفائی داریم
 صحبت یوسفی و گوشه زندان کویر ؟
 بخت بیدار و دل کامروائی داریم
 «یاربا ماست چه حاجت که زیادت طلبیم»
 آشیان در کنف بال همائی داریم
 هرچه آمد به سر از خواهش دل بود بقا
 دل سودازده سر به هوائی داریم
 این دو غزل مورد استقبال شاعران یزد قرار گرفت از جمله آقای احمد مدقق
 که از فرهنگیان خوش ذوق و دانشمند یزد است و در دانشکده ادبیات مشهد از
 شاگردان مستعد استاد یوسفی بوده است در استقبال از غزل ایشان چنین
 سرود :
 به یمن دیدن رویت ز بخت خویش دلشادم
 نگاه مهربانت کرده از بند غم آزادم
 کجا از بخت باور داشتم بینم ترا اینجا
 که بادیدار تودر شور و عشق و مستی افتادم
 خوشا دور جوانی و کلاس درس و وقت خوش
 چه آسان روزگاران گرامی را ز کف دادم
 هنوز آوای توجانسوز و گفتارت گهربارست
 دل از آوای تو گرم است و بیادت بسی شادم
 تو در ملک ادب استاد دانشمند و محبوبی
 برایم افتخار این بس که من شاگرد استادم
 اگر چه تابش مهر تو اندر یزد کوتاه بود
 ولی مهر و صفای تو نخواهد رفت از یادم
 در این کم مایه شعر خود که شوری دارد و حالی
 به باقرزاده یزدی درودی خوش فرستادم

و در پاسخ ابراز محبت این دوست چنین سرودم:
 سلامت را بمن ابلاغ چون فرمود استادم
 بیامد محفل مهریز^۷ و مهر دوستان یادم
 خوشا آن مهرورزیها خوشا آن دوستکامیها
 که دارد خاطراتش هر زمان مسرور و دلشادم
 صفای دوستان یزد و دیدار صفائی
 به هر جا روکنم هر جا روم آید فرایادم
 بیاد روزگار صحبت یاران صاحب‌دل
 مدقق راسرودی با درودی خوش‌فرستادم

یادداشتها

- ۱ - فتن : شاخه
- ۲ - رک : خزانه عامره
- ۳ - رک : دیوان سنائی چاپ‌سنگی
- ۴ - رک : روضات الجنات فی احوال علماء و سادات
- ۵ - نامه اهل خراسان و اقبال و حافظ و عالم بالانام برخی از مقالات مندرج در کتاب است
- ۶ - این سه مصراع از قصیده معروف انوری است به مطلع :
 به سمرقند اگر بگذری ای باد سحر نامه اهل خراسان به بر خاقان بر
- ۷ - یکی از ییلاقات یزد است که روزی رادر آنجا با دوستان گذرانیدیم .

احمد تفضلی

دانشگاه تهران

درباره سه لغت کهنه فارسی

زشتی

در ترجمه تفسیر طبری^۱ در برابر لغت بغضاء در آیه ۶۴ سوره مائده کلمه زشتی به کار رفته است: «و ییوکنندیم میان ایشان دشمنانک^۲ و زشتی سوی روز رستخیز» (بنابر ضبط نسخه صو مذکور در حاشیه کتاب): «والقینابینهم العداوة و البغضاء الی یوم القیمة». در نسخ دیگر در برابر عداوة و بغضاء کلمات «دشمنادگی^۳ و خشم» و «دشمنایگی و عداوت» به کار رفته است. در آیه ۹۱ از همین سوره نیز بار دیگر این کلمه در ترجمه بغضاء به کار رفته است: «اگر خواهد دیو که ییو کند میان شما دشمنادگی و زشتی» (بنا بر ضبط نسخه صو)^۴: «انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوة و البغضاء». در نسخ دیگر «دشمنادگی و خشم» و «عداوت و دشمنایگی» آمده است. باز در جای دیگر از این تفسیر کلمه زشتی همراه با چخیدن به کار رفته است: «و تا ابوطالب زنده بود هیچ کس از کافران نیارست با پیغامبر چخیدن یا با او زشتی کردن»^۵.

۱ - بکوش حبیب یغمائی، تهران، ۱۳۳۹، ص ۴۱۸.

۲ - احتمالاً آن در این کلمه پسوند اسم معنی (مصدر) است. در سفدی آن به عنوان پسوند مصدر به کار می رفته است.

۳ - در مورد این کلمه رک به مقاله مرحوم مجتبی مینوی، یغما سال ۸، ص ۱۷۷ ببعد. پسوند ادگی در کلمه دشمنادگی (در برابر بغضاء) نیز در تفسیر طبری، ص ۱۸۳۶ به کار رفته است.

۴ - ایضاً ص ۴۲۴. ۵ - ایضاً ص ۱۵۰۵.

همین واژه را در تفسیر دیگری از قرآن در برابر بفضاء درآیه ۹۱ از سوره مائده می‌یابیم . «همی خواهد دیو که بیفکند میان شما دشمنانگی و زشتی»^۶. پیداست که کلمه زشتی در اینجا در مفهوم معمول خود که «ناپسند و نامطلوب بودن» است به‌کار نرفته بلکه در مفهوم «کینه و نفرت و دشمنی» است.^۷ در پهلوی نیز کلمه زشت بیشتر در معنی «نامطلوب و نامقبول ، بدترکیب» به‌کار می‌رود ، اما در پارتی (پهلوی اشکانی مانوی) که زبان قدیم خراسان است واژه zyštyfe^۸ به‌معنی کینه و دشمنی است :

žahr ud maran tāst pad tō, kumār, žištīft wisard Iškariōtā

«اسخریوط جام‌زهر و مرگ‌و‌کینه‌برتو، ای شاهزاده‌ریخت « در متن دیگری کلمه زشت (zyšt) همراه با کلمات «خشمین» (به‌معنی خشمگین) و کینوار (= کینه‌ور) به‌کار رفته است.^{۱۰} در سفدی و ختنی (سکائی) نیز کلمه در همین مفهوم به‌کار رفته است و همه این صورته‌ها از کلمه اوستائی zaēša , zaēš مشتق شده است .

برشك

این کلمه در برابر ناصیه (موی پیشانی) درآیه ۵۶ از سوره هود در ترجمه تفسیر طبری آمده است : «...نیست هیچ جمنده‌ای مگر او گرفتست برشك او را، حقاً که خدای من بر راه راست است»^{۱۱} : «...ما من دابةٍ الا هو اخذ بناصيتها ان ربّي على صراط مستقيم». در متن مصحح آقای حبیب یغمائی کلمه با علامت استفهام «بی‌شك» خوانده شده و به‌قول ایشان نسخه «خ» نیز ضبطی تقریباً شبیه

۶ - سوره مائده از قرآن کوفی‌کهن، به‌اهتمام دکتر رجائی ، مشهد [۱۳۵۰] ، ص ۸۰. در همین قرآن

کلمه زشتی در جای دیگر (ص ۷۱) در برابر منکر آمده است .

۷ - بنابراین نظر آقای دکتر رواقی (واژه‌های ناشناخته در شاهنامه ، دفتر اول ، ص ۲۹) که کلمه را به ضم اول و آن را صورتی از زستی (= تندى ، خشمگینی) دانسته‌اند ، درست نیست.

۸ - پسوند یفت در این زبان برابر «یه» پهلوی و «ی» مصدری فارسی است .

۹ - M. Boyce, Reader, Leiden, 1975, P. 172.

۱۱ - ص ۷۱۵

۱۰ - همان‌کتاب ص ۱۰۰

به این کلمه دارد. در نسخه‌های دیگر این تفسیر و تفسیرهای دیگر قرآن واژه ناصیه به «موی پیشانی» یا «ناصیت» برگردانیده شده است. به نظر نگارنده صورت «بی‌شک» در متن چاپ شده باید تصحیف «برشک» (احتمالاً به فتح اول) باشد و آن مشتق از صورت ایرانی باستان *barška* * است. (قس اوستائی *barōša* به معنی «پشت اسب» که در فارسی به شکل فش، بش و برش به معنی «یال»^{۱۲} آمده است). صورت دیگر این کلمه در فارسی بشک (به ضم اول) در فرهنگها ضبط شده و «موی پیشانی و کاکل» معنی شده است و هنوز در بلوچی به کار می‌رود.

برست

این کلمه همراه با فعل «بستن» در تفسیر شنقشی در ترجمه توعدون در آیه ۸۶ سوره اعراف آمده است: «او بمنشینید بهر راه‌گذاری و برست می‌بندی و تهدید می‌کنید او کالار می‌روای او می‌وادارید از راه و طاعت خدای آن را که برویده بود به خدای و پیغامبرش»^{۱۳}. «ولا تقعدوا بکشل صراط توعدون و تصدون عن سبیل الله من آمن به...» روشن است که «برست می‌بندی» (= می‌بندید) در ترجمه توعدون آمده و «تهدید می‌کنید» مترادف با آن به کار رفته است. اما این واژه تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد در متنهای دیگر فارسی به کار نرفته است. در تفاسیر دیگر قرآن در برابر «توعدون» فعل ترسانیدن آمده است.

این لغت کهنه را می‌توان به کمک متون پهلوی باز شناخت. نخست باید ذکر کرد که در رسم الخط این تفسیر حرف ب از پ مشخص نیست. در پهلوی لغت «تهدید» (کردن) به صورت «پدست (padist) بردن» به کار می‌رود مثلاً در

۱۲ - در مورد صورت برش که در تفسیر طبری و متون دیگر فارسی به کار رفته است، رک به مقاله علی‌رواقی، سیمرغ، ش ۱، ۱۳۵۱، ص ۵۴. در ارمنی علاوه بر صورت بش (baš)، برش (barš) نیز به عاریه گرفته شده است.

۱۳ - گزاره‌ای از بخشی از قرآن کریم، تفسیر شنقشی، بکوشش محمدجعفر یاحقی، تهران، ۱۳۵۵، ص ۱۸۶ و ص ۲۶۴ و نیز درست‌نامه کتاب.

این جمله از بندهش^{۱۴}:

ku-š pad ēd dāšt kū Ohrmazd andar ōy a-čārag, ēd rāy āštīh pēš dārēd,
nē padīrift, padist-iz abar burd.

« (اهرم‌ن) چنین پنداشت که اورمزد در برابر او عاجز است و بدین جهت آشتی به او پیشنهاد میکند. (آن‌را) نپذیرفت (بلکه) تهدید هم کرد». همچنین در پهلوی padist-bar به معنی «تهدید کننده»^{۱۵} به کار رفته است. قابل ذکر است که در شکند گمانیک وزار^{۱۶} و در دینکرد^{۱۷} در اشاره به آیات قرآنی که در آنها به کافران وعده عذاب داده شده، همین کلمه پدست به کار رفته است. بنابراین به نظر می‌رسد که برست در تفسیر شنقشی یا صورتی از پدست (با تبدیل د به ر) یا به احتمال تصحیفی از پدست باشد.

۱۴ - بندهش بکوشش انکلساریاصه سطر ۱۵. در این متن (ص ۶ س ۱۵ و ص ۶۰ س ۱۳) و نیز

متون دیگر پهلوی این کلمه مکرراً به کار رفته است.

۱۵ - دینکرد، بکوشش مدن، ص ۱۰۵ س ۱۴.

۱۶ - شکند گمانیک وزار، بکوشش دومناش، فصل یازدهم، بند ۱۲۴ و ۲۶۸. در هر دو مورد

متن پازند به غلط paêwastan آمده است.

۱۷ - مثلاً دینکرد، بکوشش مدن، ص ۲۲۸ س ۲۰.

عبدالهادی حائری
دانشگاه مشهد

سخنی پیرامون درگیری نیروها و برخورد دیدگاهها در انقلاب مشروطیت ایران*

در سال ۱۳۲۴/۱۹۰۶ ، مردم ایران برای نخستین بار در انقلابی درگیر شدند که پیامدش برقراری نظام پارلمانی و مشروطه‌گری در ایران بود . شکی نیست که انقلاب مشروطه ایران از عوامل گوناگون اجتماعی ، سیاسی و اقتصادی داخلی و خارجی ریشه گرفته بود . از نظر خارجی ، انقلاب ایران در حقیقت دنباله و ادامه یک رشته از جنبشهای مشروطه‌گری کشورهای اروپایی و آسیایی بود که از اواسط سده ۱۹ میلادی بعد در آن مناطق روی میداد . ایران باچنان اهمیتی که از نظر جغرافیائی ، سیاسی و اقتصادی داشت مسلماً نمیتوانست تحت تأثیر آن رویدادها و تغییرها قرار نگیرد و بی تفاوت بماند^۱ . از نظر داخلی شاید بتوان این چنین استدلال کرد که بنا بعلل و عوامل گوناگون عینی ، در دهه‌های آخر سده ۱۹ یک طبقه متوسط کم کم آغاز بخود نمایی، و مشروعیت نظام فئودالی شیوه آسیایی آنروز را انکار کرد و برضد دولتهای بیگانه‌ایکه از آن نظام پشتیبانی میکردند بمبارزه برخاست^۲ . طبقه متوسط برضد فساد حکمرانان قاجار و سرمایه‌گذاریها و وامهای بیگانگان استعمارگر در ایران برخاست و خواهان گسترش بازرگانی و صنایع داخلی شد . شورش مردم برضد امتیاز تنباکوی رژیمی نمونه‌ای بارز از این مبارزات بود^۳ . اگر چه کشورهای استعمارگر ، یعنی روسیه تزاری و انگلستان ، در حال رقابت دائمی بایکدیگر در سطح جهانی بودند ولی آندو قدرت با هرگونه جنبش

آزادی بخشی که پشتوانه اصالت آن، توده های گسترده مردم ایران بودند متحدانه بمخالفت و مبارزه میایستادند، زیرا آن جنبشها منافع سیاسی و اقتصادی مشترك آنها را سخت بخطر میانداخت. برغم این شرایط، انگلستان در آغاز انقلاب مشروطیت بشیوه ای محتاطانه از مشروطه خواهان پشتیبانی کرد، و از هدفهای عمده آن ناتوان ساختن رژیم استبدادی قاجار و در نتیجه کم کردن نفوذ گسترده و بی پایان روسها در آن رژیم بود. بنابراین، مقامهای انگلیسی مقیم تهران درهای سفارت انگلیس را بروی شمار فراوانی از مردمیکه برضد رژیم استبدادی قاجار بپا خاسته در جستجوی پناهگاهی برای بست نشینی بودند گشودند. از سوی دیگر، روسها آشکارا و پنهان کوششهایی پیگیر بکار بردند تا آتش انقلاب را خاموش سازند.

ما، در این مقاله که درباره مسایل مربوط به نیروهای درگیر در انقلاب مشروطیت ایران میباشد، از آندو دولت استعمارگر بیگانه بعنوان دنیروی زورمند و پرنفوذ سخن خواهیم گفت. با بررسی کوتاهی نیز پیرامون گروههای روی در روی در آن انقلاب، فعالیتهای مردم آذربایجان، پیکارهای رهبران مذهبی ایران و عراق و سرانجام همکاری فرصت جوینه خانها و زمین داران بزرگ شمال و جنوب ایران، امیدوار هستیم که بتوانیم بر نقش دیگر نیروهای درگیر در انقلاب مشروطیت روشنیایی بیفکنیم.

دخالت های انگلیس و روس:

همانگونه که انتظار میرفت، پشتیبانی محتاطانه، محدود و مشروط انگلستان از انقلاب ایران دیری نپایید و علل بنیادی این دیرپا نبودن را شاید بتوان بدین شیوه خلاصه کرد:

- ۱ - انقلاب مشروطیت وسیله بورژوازی ملی رهبری میشد که بسیاری از بازرگانان و پیشه وران و برخی از کشاورزان (بخشهای زیرین نگاه کنید) را درگیر ساخته بود و آنان همه، پایان نفوذ سیاسی و اقتصادی بیگانگان را خواستار بودند.
- ۲ - وجود چنان انقلابی در ایران سبب بروز جنبشهای آزادی بخش دیگر در افغانستان^۴، و بویژه در هندوستان، که مدتها زیر یوغ استعمار انگلستان بسر

میرد ، میگشت . در همین رابطه بود که دادابه‌ای نوروچی (Dadabhai Noaraji) ، رئیس کنگره ملی‌هند ، در سخنرانی خود در برابر کنگره ۱۹۰۶ گفت که اگر چینی‌ها در خاور دور و ایرانی‌ها در باختر آسیا بیدار میشوند و ژاپنی‌ها هم پیشاپیش بیدار شده و دهقانان روسیه نیز برای آزادی بپاخاسته‌اند ، پس چرا مردم هند باید زیر سلطه استبداد همچنان در بند استبداد بمانند؟^۵

۳- مقتضیات سیاست جهانی ، که زائیده رقابتهای سیاسی و اقتصادی انگلستان و روسیه با دولت آلمان بود، آن‌دورقیب پیشین را واداشت که برضد دولت امپریالیستی تازه‌نفس آلمان و بسود هدفهای مشترک خویش در مورد برخی از کشورهای آسیایی از جمله ایران بتوافق برسند ؛ امضای قرارداد تقسیم ایران بدو منطقه نفوذ در سال ۱۳۲۵/۱۹۰۷ از پیامدهای آن توافق بود.^۶ این پیمان در هنگامی وسیله دو دولت روسیه و انگلستان برضد استقلال ایران بامضا رسیده که بیش از یکسال از زندگی رژیم مشروطه ایران نمیگذشت و مشروطه‌خواهان همچنان سرگرم مبارزه با نیروهای استبدادگر بودند . از آن‌پس ، آندو دولت در ایران بطور عمده سود مشترک یافتند و یکی از هدفهای بنیادی آنها سرکوب کردن انقلاب مشروطیت ایران بود . بنابراین ، در همین رابطه است که می‌بینیم که انگلیسیان در اواخر سال ۱۳۲۵/۱۹۰۷ کشتی جنگی بروودخانه کارون فرستاده‌اند، و در اوایل ۱۳۲۶/۱۹۰۸ سواحل مکرانرا گلوله‌باران و درجاسک نیروی دریایی پیاده کرده‌اند ، و در اوایل ۱۳۲۷/۱۹۰۹ نیز نیروی نظامی بیوشهر گسیل‌داشته بسیاری از مشروطه‌خواهان آسمان را دستگیر ساخته‌اند.^۷ در همین شرایط بود که روسیان نیز بیکار نشستند ؛ آنان بشاه تازه برتخت‌نشسته، محمدعلی‌شاه ، کمک کردند تا با همکاری قزاقهای روسی مجلس شورای ماسی را به‌توپ‌بندد (۲۳ ژوئن ۱۹۰۸/۲۳ جمادی‌الاولی ۱۳۲۶) و آزادیخواهان و مشروطه‌گران را بکشد ، بزنجیر کشد و به‌تبعید فرستد.^۸

این نکته را نیز ناگفته نگذاریم که انگلستان و روسیه بازهم در مورد مسائل ایران ، از جمله نقش محمدعلی‌شاه و شیوه کار وی ناسازگاریهایی داشتند ، و بر همه مسلم بود که محمدعلی‌شاه خود را بروسها وابسته‌تر و وفادارتر میدید، ولی

در سرکوبی انقلاب مشروطه ، و یک نظام مشروطه واهی و مهار شده دست استبدادگران را جایگزین آن کردن هیچگونه ناسازگاری میان آن دو دولت بیگانه وجود نداشت بطوریکه سر ادوارد گری (Sir Edward Grey) وزیر خارجه وقت انگلستان کشتار دسته جمعی روسها را در تبریز برای پاسداری از سودگرایهای استعماری دولت روسیه امری غیرقابل اعتراض میدید.^۹ بنابراین ، بدخواهانه بودن گزارش برخی از نویسندگان مانند دیوید فریزر (David Fraser) ، گزارشگر روزنامه تایمز (The Times) لندن ، که میگفتند که ایرانیها مشروطه خود را عمدتاً بدون کوشش و زحمت و با کمک انگلیس بدست آوردند^{۱۰} ، و بی پایه بودن استدلال دانش پژوهانیکه گفته آن دشمنان مشروطه ایران را در این زمینه باور دارند بخوبی آشکار میگردد.^{۱۱}

انقلاب ، پهنه نمایش باورها و گروهها :

اندی پس از آنکه مظفرالدین شاه مشروطیت را اعلام کرد ، خود بمرد (۱۳۲۵/۱۹۰۷) و فرزند وی محمدعلی شاه براریکه پادشاهی تکیه زد . شاه جدید از نظر فکری و عقیدتی پیوندی با مشروطه و مشروطه گری نداشت . در همان هنگامیکه وی ولیعهد و حاکم آذربایجان بود ، خود رأیی و یکدندگی وی درکارها سبب آزردهی امیرنظام گروسی^{۱۲} و ابراز ناخشنودی مظفرالدین شاه میشد^{۱۳} پس از اعلام مشروطیت ، محمدعلی که هنوز در همان مقام باقی بود از امضای مشروطیت سرپیچید و پیدرش نوشت : «برای چه این خواهش بیموقع ملت را قبول فرمودید و اینکار صلاح نیست» ، و تنها هنگامی ناچار شد مشروطه را بعنوان ولیعهد کشور امضا کند که مردم تبریز اعتصاب عمومی کرده عزل ولیعهد را میخواستند و در نتیجه مظفرالدین شاه برایش نوشت : «اگر امضای آزادی ملت را ندهید لابد از رتبه ولیعهدی معزول خواهید شد»^{۱۴} . پس از آنکه محمدعلی شاه بر تخت نشست با همه عوامل مشروطه از جمله مردان آزادیخواه و انجمنهای سیاسی که بشمار فراوانی برای مبارزه با استبداد تشکیل یافته بود بنای ستیزه گذاشت ، ولی چون سوگند وفاداری به رژیم مشروطه یاد کرده بود ناچار شد که متمم قانون اساسی را که دارای جنبه های فراوان از دموکراسی بود نیز امضا کند و چون در فرمان

صادر شده از سوی مظفرالدین شاه واژه «مشروطه» یاد نشده بود، محمدعلی زیر فشارهایی وادار گردید که صریحاً هم نام «مشروطه» و هم نام «کنستیتوسیون» را در فرمانی دیگر بگنجانند تا در آینده از واژه مشروطه که خیلی در آنروزها مورد بحث و اختلاف نظر بود تعبیر نادرستی نشود.^{۱۵}

محمدعلی شاه و نیروهای پشتیبان استبداد با مجلس نخست نیز ناسازگاریهایی بنیادی و آشتی ناپذیر داشتند. مجلس نخست، که شمار بسیاری از نمایندگان آن از اصناف، پیشه‌وران و بازرگانان خورده‌پا بودند، دست بگذراندن يك رشته از قوانین اصلاحاتی زد که بی‌آنکه بنیان روابط تولیدی موجود را برهم‌زند سودگرایی بیگانگان استعمارگر و طبقات بالای ایران هردو را سخت مورد تهدید قرارداد و برخی از مقررات اسلامی را نیز عملاً نادیده انگاشت. آنمجلس قانونگذاری، از جمله، اصلاحاتی در زمینه مالیات بوجود آورد؛ متمم قانون اساسی و قانون مطبوعات را گذراند و پیرامون قانون دادگستری که علمای مذهبی را از دخالت در امور داوری در دادگاهها محروم میساخت بحث و کنکاش فراوان کرد؛ طرح پیشنهادی مظفرالدین شاه را برای دریافت وام از انگلیس و روس و قرارداد ۱۹۰۷ آن دودولت را درباره تقسیم ایران هردو را رد کرد؛ رسم تیول را که از بازمانده‌های نظامهای باصطلاح فئودالی و قرون وسطایی ایران بشمار میرفت از میان برداشت؛ حقوق شاهزادگانی مانند شعاع السلطنه، ظل السلطان و کامران میرزا را بشیوه‌ای بارز پایین آورد؛ مالکان بزرگی مانند حاج آقا محسن عراقی (اراکي)، آصف‌الدوله خراسانی، قوام‌الملک شیرازی، متولی باشی قمی و سپهدار تنکابنی (درباره زمین‌دار اخیر بیست زیرین نگاه کنید) را از حوزه قدرت و نفوذشان بیرون راند.^{۱۶} البته این گامهای مردم خواهانه، که از سوی مجلس نخست برداشته شد، بسود اکثریت قاطع مردم ایران و مورد پشتیبانی همه مشروطه‌خواهانی بود که هواخواه رشد اقتصاد درون مرزی و استقلال ملی و مخالف با دخالت بیگانگان و سرمایه‌گذاری دولتهای باختری بودند و با ادامه نظام ارباب - رعیتی و حکومت استبدادی ناشی از آن نظام سرستیزه داشتند. قوانین اصلاحی مجلس نخست، دهقانان ستمزده را نیز بحرکت واداشت؛ آنها از پرداخت مالیات خودداری کردند.^{۱۷} دهقانان گیلان، اجازه بهای معمولی خود را بمالکان نپرداختند و هنگامیکه «بعضی

از پیشکارها و فراشهای وزیر» برای قانع ساختن دهقانان پرداخت اجاره بها بگیلان رفتند «برؤسایشان چوب و افری زدند» و اهالی گرگانرود نیز خانه های ارفع السلطنه را غارت کرده آتش زدند زیرا او در «سابق مردم را سیاست میکرد» و هرگاه «میخواستند به رشت بیایند و از او شکایت کنند» آنانرا بچوب می بست^{۱۸}.

در میان اینگونه هواخواهان مشروطه و استقبال کنندگان از اقدامات مجلس نخست، شماری از رهبران مذهبی در پهنه انقلاب نیز پدیدار گشتند که مشروطه گری را چه از دیدگاه سیاسی و اقتصادی و چه از حیث «حفظ بیضه اسلام» بسود ایران تشخیص دادند. آنان بر ضد استبداد سخت بکارزار برخاستند^{۱۹} و رسالت مذهبی و ملی خود را در آن یافتند که بانبودن يك نظام ایده آلی تحت حکمرانی امام، باید از يك رژیم ملی پارلمانی ضد استبدادی و مبتنی بر قانون اساسی پشتیبانی کنند و قوانین وضع شده را خود با حك و اصلاحات و تفسیرهایی در خور، با قوانین شریعت اسلامی هماهنگ سازند^{۲۰}. آن علمای مذهبی مانند آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، میرزا حسین طهرانی و شیخ عبدالله مازندرانی در نجف و سید محمد طباطبایی و سید عبدالله بهبهانی در تهران در خلال حوادث مشروطیت با طبقه متوسط ایران، که نیازهای متقابل نسبت بیکدیگر داشتند، پیوند نزدیکی پیدا کردند. بنابراین، برغم تفاوتهاییکه آندسته از علماء هم در انگیزه و هم در جهان بینی خود بایکدیگر داشتند، بجنبش طبقه متوسط در همان چارچوب یاد شده بالا پاسخ مثبت داده نقش رهبری ملی، مذهبی و ایده ئولوژیکی را در میان آن طبقه بازی کردند^{۲۱}.

آشکار است که گروهها، جناحها، و مقامهای بیگانه که از آن گامهای اصلاحی مجلس ملی زیان میدیدند بیکار ننشسته از نفوذ بیکران خویش بهترین روی بهره گیری کردند. رهبری مخالفان آزادی البته با شخص محمد علی شاه بود که برای سرکوبی انقلاب مردم از سوی دو دولت بیگانه بویژه روسها سخت پشتیبانی میشد. گروههای ضد مشروطه برای مبارزه با انقلاب و بازگردانیدن شیوه حکومتی پیشین، خود بخود بجمعیت های هواخواه و برای بسیج کردن چنین جمعیت هایی بیک رشته از استدلالها و شعارهای مذهبی و

ایده‌ئولوژیکی نیاز فراوان داشتند. درضمن، گروهی دیگر از رهبران مذهبی، مانند سیدکاظم طباطبایی یزدی در نجف و شیخ فضل‌الله نوری در تهران، که از نظر شخصیت علمی و محبوبیت و وابستگی‌های اقتصادی و اجتماعی کم و بیش با علمای مشروطه‌خواه همپا بودند جنبه‌های ضد امپریالیستی انقلاب مشروطه و نقش ملی و ضد فئودالی مجلس نخست را چندان بها ندادند و توجه خویش را بیشتر باصولی از قانون اساسی و قوانین دیگر، که وسیله مجلس تصویب شده بود و بنا بتفسیر آنان ناسازگار با شریعت اسلامی بشمار می‌آمد، متمرکز ساختند و در نتیجه وظیفه شرعی خود دانستند که برضد مشروطه پایمال کننده اسلام برخیزند. البته باید بخاطر داشت که در آن روزها ایده‌ئولوژی زنده و فعال و نافذ در میان عموم مردم همانا درچارچوب مذهب خلاصه میشد و نمایندگان بحق آنهم رهبران مذهبی و مراجع تقلید بودند. بنابراین، همزمانی مبارزات دوجانبه نیروی‌های مشروطه‌خواه و مستبد برضد یکدیگر باضد اسلامی یافتن کارها و تصمیمهای حکومت مشروطه وسیله برخی از علما، بصورت یک‌کارزار گسترده سیاسی - مذهبی - ایدئولوژیکی برهبری مراجع تقلید درآمد و درنتیجه درعمل، علمای مشروطه‌گر از منافع کارگران، دهقانان، پیشه‌وران، بازرگانان کوچک و خلاصه طبقه متوسط ملی بدفاع پرداخته برضد نفوذسیاسی و اقتصادی امپریالیسم جنگیدند ولی در برابر آنان، علمای معتقد بضداسلامی بودن مشروطه، خواه‌وناخواه بسود مالکان بزرگ، بازرگانان درجه یک، رجال و شاهزادگان درباری در راه برقراری رژیم استبدادی واستیلای سرمایه‌داری غرب در ایران به‌پیکار برخاستند و در ضمن، گروههایی گوناگون از مردم را، که کم و بیش وابسته‌به‌همان قشرهای هواخواه مشروطیت بوده بعلت نادانی برهبران مذهبی ولی استبدادگر خود گرایش یافته بودند، بدنبال خویش کشیدند. شمار چشمگیری ازافرادبیکاره، بی‌هدف، سربار جامعه وباصطلاح لمپن نیز در اردوهای مخالف وموافق مشروطه جای گرفتند.^{۲۲} کار مبارزه رهبران ضد مشروطه ایران بجایی رسید که نماینده انگلیس درایران هموندیهایی فراوانمیان خواسته‌های شیخ فضل‌الله برای سرکوبی مشروطیت ایران و تقاضاهای حکومت روسیه تزاری برای از میان برداشتن دومای آنکشور میدید.^{۲۳}

این دوجناح مخالف ، برغم تفاوتیکه در زمینه شناخت از اصول مشروطه داشتند ، دارای يك ویژگی مشترك بودند بدینمعنی که هردو برای «حفظ بیضه اسلام» مبارزه میکردند و برای توجیه فعالیت‌های خود ، هردو جناح مبارز - و یا دست‌کم شماری از رهبران نامدار آنان - چه‌بسا از روی صداقت و پاکدلی عیناً باین حدیث استناد می‌جستند : «هنگامیکه دراین جهان بدعت پدید گردد وظیفه عالم است که دانش خود را آشکار سازد وگرنه وی بلعت خداوند گرفتار خواهد آمد»^{۲۴}. از جمله قواعد و اصول دمکراسی و مشروطیت که از دیدگاه علمای ضد مشروطه پایمال کننده دستوره‌های شریعت اسلامی بشمار می‌آمد عبارت بود از : مشروع بودن برقراری يك نظام پارلمانی ، قدرت قانونگذاری پارلمان ، تدوین يك قانون اساسی ، انتخابات پارلمانی ، و اصول آزادی و برابری^{۲۵}. نخستین قانون مطبوعات ایران ، که در فوریه ۱۸۰۸/ محرم ۱۳۲۶ تصویب شد ، بصراحت اعلام داشت که حقوق عموم را پاسداری و از هرگونه آزار و تجاوزیکه ممکن است از سوی نویسندگان و مدیران مطبوعات صورت‌گیرد جلوگیری خواهد کرد^{۲۶}. ولی شیخ فضل‌الله‌نوری در مورد آزادی مطبوعات ، مشروطه‌گرا را سخت مورد حمله قرار داد و با اشاره باصل بیستم متمم قانون اساسی مشروطیت ایران نوشت :

«ماده دیگر که در این ضالالتنامه [متمم قانون اساسی] است آزادی

قام و آزادی مطبوعات است ؛ بعد از تغییرات و تبدیلات عین عبارت این است : «عامه مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره بدین مبین آزاد و ممیزی در آنها ممنوع است». بموجب این ماده بسیاری از محرمات ضروری الحرمه تحلیل [حلال] شد زیرا که مستثنی فقط دو امر شد و حال آنکه یکی از محرمات ضروریه افتراست و یکی از محرمات مسلمه غیبت از مسلم است و همچنین قذف [دشنام و بدگویی] مسلم و ایذاء و سب و فحش و توهین و تخویف و تهدید و نحو آن من الممنوعات الشرعیه و المحرمات الالهیه ؛ آزادی این امور آیا غیر از تحلیل ماحرمه است [غیر از حلال کردن چیزی است که خدا حرام کرده است] ؟ و من حلل حراما [وکسیکه حرام را حلال کند] حال او معلوم و حکم او مبین است»^{۲۷}

شیخ فضل‌الله برضد برابری همه شهروندان نیز داد سخن داد و بر مشروطه و متمم قانون اساسی ، که پاسداری از آن اصل را بعهدہ گرفته بود ، سخت حمله برد . وی نوشت : « محال است با اسلام حکم مساوات » ، و افزود که :

« احکام اسلامی . . . بین موضوعات مکلفین در عبادات و معاملات و تجارات و سیاسات از بالغ و غیر بالغ و ممیز و غیر ممیز و عاقل و مجنون و صحیح و مریض و مختار و مضطر و راضی و مکره و اصیل و وکیل و ولی و بنده و آزاد و پدر و پسر و زن و شوهر و غنی و فقیر و عالم و جاهل و شاک و متیقن و مقالد و مجتهد و سید و عام و معسر و موسر و مسلم و کافر ذمی و حربی و کافر اصالی و مرتد و مرتد ملی و فطری و غیرها » .

تفاوت فراوانی میگذارد . شیخ فضل‌الله سرانجام اینگونه نتیجه‌گیری کرد :

« ای برادر دینی ! اسلامیکه اینقدر تفاوت گذارد بین موضوعات مختلفه در احکام ، چگونه میشود گفت که مساوات است جز آنکه خیال این باشد که دکانی در مقابل صاحب شرع بازکنند و احکام جدیدی تأسیس کنند »^{۲۸}.

شیخ فضل‌الله بمنظور تبلیغ پیرامون دیدگاههای خود ، درحالیکه شمار فراوانی از هواداران رژیم استبدادی را رهبری میکرد ، بمدت نود روز در شاهزاده عبدالعظیم بست نشست و شدیدترین حملات را برضد مشروطه ادامه داد و چون در آغاز جنبش با مشروطه‌خواهان همکاری میکرد، بنابراین در نشریات «الدعوة الإسلامية» ، و «تنبيه و ايقاظ»^{۲۹} و اعلامیه‌ها و «لایحه» های گوناگون مخالفت خود را با شعار «مشروطه مشروعه» توجیه میساخت^{۳۰}.

هنگامیکه مبارزات و فعالیت‌های استبدادگران بالاگرفت، محمدعلی شاه گامهای جدی برای از میان برداشتن کامل مشروطه در ایران برداشت و چون آذربایجان بیش از هر منطقه دیگری بسود مشروطه‌گری فعالیت میکرد ، شاه ، رحیم خان را با پانصدسوار به تبریز گسیل داشت تا بکشتار مردم دست‌زند . نامبرده در آتشهر جنگهای خیابانی پراہ انداخت . در منطقه توقف مأموران شاه ، مغازه‌های شهر

غارت گردید . در اواخر فوریه ۱۹۰۹/مهرم ۱۳۲۷ نیروهای دیگرشاه ، تبریز را محاصره کردند . سواران رحیم خان ، راه جانفا - تبریز را بتصرف درآوردند و با همکاری نیروهای دواتی بچپاول و آزار مردم پرداختند بطوریکه کاردار سفارت روس در آذربایجان اعتراف کرد که «تعدی فراوان نسبت باهالی صلح جو روا میدارند و حتی بزنان و اطفال هم ترحم نمیکنند»^{۳۱}. در همین زمینه بود که تقی زاده و وحیدالملک در عرض حالیکه بکنگره جهانی سوسیالیستها در سال ۱۳۳۶/۱۹۱۷ تقدیم داشتند چنین گفتند :

«روس و انگلیس بابکاربردن منظم همه گونه دسیسه بازی ، تهدید، اولتیماتوم و لشکرکشیهای مجازاتی با اجرای کیفرها و شکنجه های سخت و با جلوگیری از اقدامات [اصلاحی] ایران در امور مالی ، زحمتهای مردم ایران را در راه آزادی از میان بردند . سرانجام ، آنان بیشتر آزادیها و حقوق مهم مردم ایران را بازور از ایشان سلب کردند. در یادداشتی که انگلیس و روس در سوم ژوئن ۱۹۰۸ فرستادند مردم ایران را که آماده مقاومت در برابر شاه میشدند تهدید کردند . . . و اظهار داشتند که اگر مردم هرگونه گامی برضد حکومت بردارند [آندو دولت] به نیروی نظامی متوسل خواهند شد .

چون مردم ایران نمیخواستند اجازه دخالت [نظامی] بدولتهای بیگانه دهند - زیرا اینکار استقلال کشورشان را در معرض خطر قرار میداد- ناچار تسلیم دستورهای مستبدانه انگلیس و روس شدند . پیامد این رویداد چنین بود که آنگروه [مبارز] و محبوب مردم ، ناتوان گشت و پارلمان نو در ۲۳ ماه ژوئن وسیله لیاخف ، آن افسر روسی که در خدمت شاه بود ، بمباران شد و مشروطه یعنی نتیجه آنهمه قربانیهای [مردم ایران] راه فراموشی سپرد»^{۳۲}.

آذربایجان ، کانون پیکارهای منظم و گسترده :

عملیات آزادی گشانه دولت استبدادی محمدعلی شاه در شهرهای دیگر مانند مشهد ، اصفهان ، تبریز و رشت پیوسته گسترش مییافت زیرا فعالیت های

مشروطه‌خواهی در آن مراکز از همه‌جا بیشتر بود ، ولی انقلاب در آذربایجان از هر منطقه دیگر حالتی قاطع تر ، پیگیرتر ، دامنه‌دارتر و منظم‌تر داشت و براین برتریها شاید بتوان این علتها را یاد کرد :

۱ - شمار نسبتاً چشمگیری کارگر ناخشنود درکارخانه‌ها در شرایطی بسیار بد کار میکردند .

۲ - مبارزات مشروطه خواهی در آذربایجان از رهبرانی فعال ، از خود گذشته ، با صداقت و زحمتکش مانند ستارخان و باقرخان برخوردار بود .

۳ - آذربایجان گاهگاهی از پشتیبانی معنوی کمیته‌ترکان جوان ، که حکومت مشروطه عثمانی را در سال ۱۳۲۶/۱۹۰۸ در دست گرفته بود ، بهره‌مند میگشت .^{۳۳}

۴ - آذربایجان بمرور ایام بصورت يك کانون فعال برای همکاری عناصر مبارز زیر درآمده بود :

الف - شاخه «فرقه اجتماعیون عامیون» در تبریز ؛

ب - شمار فراوانی از اعضای برجسته حزب سوسیال دمکرات آنزمان روسیه مانند س. اورجونیکیدزه (S. Orjonikidze) در تبریز ؛

ج - کارگران ایرانی الاصل ساکن قفقاز^{۳۴} و نقاط دیگر روسیه که درآنزمان بایران آمده بودند تا ببرادران انقلابی خود در ایران کمک کنند^{۳۵} . دو عنصر اخیر- الذکر ، بنا بقولی ، نه تنها برای همدردی با دوستان انقلابی ایرانی خود بلکه بمنظور دشمنی با حکومت استبدادی روسیه تزاری نیز پشتیبانی مشروطه‌گران ایران برخاستند .^{۳۶}

چون مبارزه آزادیخواهان روسیه برضد استبداد تزاری هرروز رو بگسترش میرفت ، ایرانیان مشروطه‌خواه ، روسیان مناطق نزدیک بمرزهای ایران را کاملاً باخود همدرد و همکار یافتند . در اکتبر ۱۹۰۸ / رمضان ۱۳۲۶ ، روحانی مبارزه مشهد ، میرزا حبیب‌الله خراسانی ، بعشق‌آباد روسیه رفت و سخنرانیهایی برضد محمدعلی‌شاه ایراد و او را به جرم فروختن ایران بانگلستان و روسیه بمرگ محکوم کرد . میرزا حبیب‌الله اعلامیه‌هایی نیز در این زمینه در عشق‌آباد ، سمرقند و مرو پراکنده ساخت . بخاطر همین گونه فعالیتها و درخواستهای کمکی که ازسوی

انقلابیان تبریز بایرانیهای مقیم روسیه میرسید، شماری از بازرگانان ایرانی عشق آباد مانند ابراهیم سیداف و حاجی آقا حسن اف انجمنی بنیان کردند و بودجه‌ای را که برای بنیانگذاری دبستانی تدارک دیده بودند بمصرف انقلاب مشروطیت در تبریز رساندند.^{۳۷}

انقلابیان تبریز برای نخستین بار در مبارزات سیاسی ایران اسلحه گرم بکار بردند و چون از جهت فکری و عملی بیش از دیگر انقلابیان کشور آمادگی داشتند، مبارزاتشان بمیزان قابل ملاحظه‌ای سخت‌سرانه‌تر و دارای شعارهایی عامه‌پسندانه‌تر بود. بخاطر آگاهی سیاسی‌ای که داشتند، کوششهای فراوانی بکار بردند تا با وارد آوردن فشار بر مجلس نخست، متمم قانون اساسی از تصویب نهایی مجلس بگذرد. آنان نیز این خواسته رامطرح کردند که مجلس باید بتصویب قوانین سکولار (عرفی و غیر مذهبی) دست زند «که در میان تمام دولتهای مشروطه مجری است»^{۳۸} مشروطه‌گران آذربایجانی، بمنظور آنکه درباره اصل انقلاب آگاهی بیشتری بیابند و بدست آورند که انقلاب مشروطه ایران چه مرحله‌ای از رشد را میگذرانیده‌است، با کارل کائوتسکی (Karl Kautsky) و گئورگی پلخانوف (Georgi V. Plekhanov) رهبران نامدار حزب سوسیال دمکرات آلمان و روسیه نامه‌نگاری و رایزنی میکردند.^{۳۹} لنین بویژه مقاومت قهرمانانه انقلابیان تبریز را در برابر استبداد می‌ستود^{۴۰} و در ابراز همدردی با مبارزاتشان برضد محمدعلی شاه، در یکی از سخنرانیهای سال ۱۳۲۶/۱۹۰۸ خود گفت:

«در ایران يك کودتای ضد انقلابی بوجود آمده که از ترکیب عجیب انحلال نخستین دوماي روسیه و شورش پایان سال ۱۹۰۵ نتیجه شده است. ارتشهای تزاری روسیه که از شکست خوردن از ژاپونها شرمگین هستند اکنون با شرکت مجدانه خود در این کودتای ضد انقلابی می‌خواهند انتقام خود را بگیرند. قزاقها که در تیراندازیهای دسته جمعی، لشکرکشیهای وحشیانه، بدرفتاری و دزدی در روسیه شرکت می‌جستند اکنون سرگرم انجام یکی دیگر از همین گونه اعمال «برجسته» در ایران هستند و می‌خواهند انقلاب را سرکوب سازند»^{۴۱}.

لنین، بنابراین ملکزاده، حتی

«... با مهاجرین آزادیخواه ایران روابط دوستانه پیدا کرد و علاقمندی بسیار نسبت بایران از خود نشان داد و دستوراتی چند به پیروانش که در قفقاز میزیستند فرستاد و آنها را در کمک بمشروطه-خواهان ایران تشویق نمود»^{۴۲}.

از سوی دیگر ، دولت تزاری روسیه کمکهای همهجانبه خود را بشاه ایران افزایش دادو در اوایل سال ۱۳۲۷/۱۹۰۹ ارتشی زیرفرماندهی ژنرال سنارسکی (General Sinorsky) به تبریز گسیل داشت که بعنوان يك دیکتاتور نظامی در آنشهر فرمانروایی کند . نامبرده نیز وظیفه خویش را در این زمینه بخوبی انجام داد بدینمعنی که آزادیخواهان آنسامان را سخت تحت پیگرد و شکنجه قرار داد. این شیوه کارها و فشارها از سوی نیروهای شاه و دولت تزاری روس تا مدتها همچنان پیگیری میشد بطوریکه نیروهای مشروطه خواه آذربایجان نتوانستند در هنگام فتح تهران ، در ژوئیه ۱۹۰۹/ جمادی الاولی ۱۳۲۷ ، بانقلابیان دیگر کمک رسانند^{۴۳} .

نقش رهبری برون مرزی انقلاب :

پس از آنکه محمدعلی شاه مجلس را به توپ بست، مشروطیت عملاً تعطیل و رژیم استبدادی باردیگر برقرار گردید . در تهران خفقان کامل حکمفرما بود ؛ جنبش آزادیخواهی در تبریز ، اصفهان و دیگر شهرها همچنان سرکوب میشد . روزنامه ها توقیف میگردد و صدای سخنرانان روشنفکر و واعظان مذهبی کمتر بگوش میرسید . تنها مبارزه انجمنهای سری و برخی از قشرهای مشروطه خواه ادامه یافت. در آنهنگام علمای ایرانی ساکن عراق برهبری طهرانی ، خراسانی و مازندرانی به یک رشته از مبارزات قاطع با حکومت محمدعلی شاه دست زدند ، زیرا آنان دور از حوزه قدرت محمدعلی شاه میزیستند و دولت «ترکان جوان» نیز گاهگاهی همدردیهایی نسبت بانقلاب مشروطیت ایران ابراز میداشت . با توجه باین شرایط ویژه ، رهبران مذهبی ضمن آنکه در اعلامیه هایی پشتیبانی نسبی خود را از حکومت مشروطه ترکها اعلام داشتند^{۴۴} سخت ترین حملات خود را نیز بسوی شاه و پشتیبانان روسی وانگلیسی وی متوجه ساختند .

در تلگرافیکه آن سه مجتهد جامع الشرایط فرستادند صریحاً اعلام کردند که: «الیوم همت در رفع این سفاک جبار [محمدعلی شاه] و دفاع از نفوس و اموال مسلمین از اهم واجبات ، و دادن مالیات به گماشتگان او از اعظم محرمات و بذل جهد در استحکام و استقرار مشروطیت بمنزله جهاد در رکاب امام زمان... [است]»^{۴۵}.

چنین بنظر میرسد که علمای نجف در برهه‌ای از زمان زیر تأثیر تبلیغات دروغ و ادعاهای همراه کننده انگلیسیان در مورد پاسداری دولت انگلیس از دموکراسی و مشروطه‌گری قرار گرفته بوده‌اند و شاید هم آگاهی‌ای بسنده از سود مشترک انگلیس و روس در ایران بویژه پس از امضای عهدنامه ۱۳۲۵/۱۹۰۷ نداشتند . بهر حال ، آن رهبران مذهبی چند بار کوشش کردند تا دولت انگلیس را وادار بمیانجیگری کنند و از نماینده آندولت خواستند تا از روسها بخواهند که نیروی نظامی خود را از ایران بیرون برد . خواهش این علما البته پذیرفته نشد^{۴۶}. علمادر نوشته‌های خود نیز سران قبایل ایران را پشتیبانی از مشروطیت ، و همه مسلمانان جهان را به پیکار برضد استبداد محمدعلی شاهی میخواندند^{۴۷}.

دراکتبر ۱۹۰۸/رمضان ۱۳۲۶ ، علمای ایرانی ساکن عراق یادداشتی بمقامهای فرانسوی مقیم بغداد تسلیم و از خونریزی ، شکنجه و دیگر اعمال زشت محمدعلی شاه سخت شکایت کردند . در آن یادداشت ، «بتمام دول متمدنه دنیا» پیام فرستاده از آنان خواستند که محمدعلی شاه را مردی دزد و فریبکار بدانند و هیچگونه پیمانی با وی نبندند و هیچ وامی بوی ندهند^{۴۸}. در پیوند با همین رویدادها ، خراسانی نماینده ویژه خود ، شیخ اسدالله مقانی ، را باستانبول گسیل داشت تا با ایرانیان مقیم آنشهر درباره انقلاب مشروطیت همکاری کند ، و در سال ۱۳۲۶/۱۹۰۸ خراسانی و مازندرانی در تلگرافی به «جمعیت اتحاد و ترقی ایرانیان» استانبول نوشتند که «احکام صادره بر حرمت دادن مالیات دیوانی بقاطبه گماشتگان این سفاک قتال مسلمین [محمدعلی شاه]» همه اصالت دارد و افزودند که تا مادامیکه «سفاک دماء [خونریزی] و نهب اموال و هتک اعراض و تخریب ممالک اسلامی و سایر ارتکابات مفسدانه مستبدانه» ادامه دارد «تکلیف مسلمین» همانا پیروی از آن احکام

میباشد و «مخالفت آن معالامکان در حکم معانده و محاربه باصاحب شریعت است»^{۵۰}.
 يك «شکایتنامه» جالب در دست است که خراسانی و مازندرانی آنرا خطاب
 بدولتهای فرانسه ، آلمان و انگلیس نوشته آنها را ترغیب کرده اند تا روسها را از
 اعمال نابکارانه در ایران بازدارند . متن این نامه که وسیله «انجمن سعادت ایرانیان
 اسلامبول» بدولتهای مزبور ارسال شده ، بقرار زیر است :

«مارؤساء روحانی ملت ایران مقیم در نجف اشرف و کربلاى معلی
 دعوت مینمائیم دولت فخیمه فرانسه و آلمان و انگلیس را که درخصوص
 تجاوز روس بر مملکت ما ایران همراهی کنند و با تمام قوای خود تجاوز
 قشون روس را بخاک آذربایجان و طرفداریهای او از استبداد ظالمان
 محلی را پروتست مینمائیم و خاطر شریف را مستحضر میداریم که نظر
 باین وضع ، عموم ملت ایران را برای محافظت وطن دعوت خواهیم نمود
 که تا آخرین قطره از خون خود را برای طرد دشمن دریغ نکنند و برای
 دفاع از بیضه اسلام حکم جهاد خواهیم داد . بدیهی است که سیلهای
 خون جاری شده و ایران ، که امروز اولادش در جنگ با ظالم خون آشام
 است [و] قصدی غیر از برقرار نمودن مشروطیت و تجدید تاریخ عدالت
 و تمدن و ترقی ندارد ، دوباره بدوره وحشیگری خواهد افتاد... از
 ملت نجیب فرانسه خواهش داریم از صفحات زرین تاریخ خود دوزمانیکه
 برای حریت خود می جنگید متذکر شده ایرانرا هم معاونت برای استحصال
 حریت بنماید . البته در ایران متمدن دوستدار اجانب ، تجارت و صنایع
 رونق تازه خواهد یافت ، بنام انسانیت که امروز از جهت این تجاوزاتیکه
 نسبت بملت ایران شود مظلوم واقع شده دول متمدنه را دعوت مینمائیم
 که دولت روس را منع نمایند از اینکه ملت و مملکت آزادی را به تحت
 رقیب و اسارت در آورد و باین وسیله از تجاوزات عظیمه ، این عصر
 را مانع شوند . بدیهی است مساعده و معاونت نمودن بما مثل این است
 که بسکوت خود در يك خونریزی و مقاتله عظیم شریک شده باشید .
 امیدوار بالطف خداوندی هستیم که این دعوت ما مؤثر شود»^{۵۱}.

همانگونه که در بالا یادگردید ، در دوره انقلاب مشروطه انقلابیان ماورای

قفقاز ، که شمار فراوانی از آنان ایرانیان مهاجر بودند ، وسیله حزب سوسیال دمکرات بسیج شده برضد رژیم استبدادی تزارها در روسیه مبارزه میکردند . نیز باید یاد داشته باشیم که علمای ایرانی مقیم نجف از نفوذ فراوانی در میان مسلمانان روسی برخوردار بودند . مجموع این دو عامل ، نگرانی شدید مقامهای روسی را سبب شده بود ، و این نگرانی از نامه سئری یکی از دیپلماتهای انگلیسی زمان بخوبی آشکار است ؛ وی مینویسد :

«موسیو ماسچکوف (M. Maschkow) [کارمندی از دولت روس در بغداد]... بمن آگاهی میدهد که ملا محمدکاظم خراسانی نفوذ عظیمی در باکو دارد . بطوریکه او برایم توصیف میکرد باکو یکی از گردنکشترین شهرهاست که در آن تبلیغات انقلابی صورت میگیرد . او افزود که متنفذترین شخصیت [روحانی] در خارج باکو در میان مسلمانان قفقاز سیدکاظم یزدی است . بنابراین من فکر میکنم که توجه باین نکته مهم است که تاکنون سیدکاظم خود را از سیاست کنار نگاه داشته ، ولی اکنون او میخواهد نفوذ خود را بکار برد تا روسها را از ایران براند . سیدکاظم یزدی خیلی مورد احترام است و او بایستی از شخصیت روحی نیرومندی برخوردار باشد که توانسته در برابر آنهمه فشارهایی که بر او وارد آوردند تا او را بجنبش ملی [مشروطه خواهی] ملحق کنند ایستادگی کند . بنابراین ، اگر او فکر کند که شرکت او در امور سیاسی لازم است ممکن است بتواند با دامن زدن بانقلابهای موجود در قفقاز گرفتاری قابل ملاحظه‌ای برای دولت روس فراهم سازد»^{۵۲}.

با آشنایی نسبی باوضاع و احوال قفقاز و آگاهی کامل از آمادگی انقلابیان قفقاز بکمک بانقلاب مشروطیت ایران ، خراسانی و مازندرانی نامه‌ای مشترک در ۱۲ دسامبر ۱۹۰۸/۲۰ ذوالقعدة ۱۳۲۶ بسوی مسلمانان روسیه فرستاده از آنان خواستند که مردم بپاخاسته تبریز را یاری دهند : این نامه ، که بدیده ما يك سند مهم تاریخی است ، ارزش آنرا دارد که در اینجا آورده شود :

« عموم برادران ایمانی ممالک قفقازیه و تفلیس و باطوم و غیرهم

را بسلام وافر و دعای خیر مخصوص میداریم . اگر چه دست قضا رشته اتحاد حکومتی ممالك اسلامیه را از همدیگر گسیخته ولى بحمدالله تعالى جامعیت ایمانیه که اعظم روابط اتحادیه است بوجه اتم واکمل محفوظ ودر اینموقع که برادران ایمانی و غیرتمندان دارالایمان تبریز ایدهم الله تعالى... العزیز برای کوتاه کردن دست تعدی و استبداد این [محمدعلی شاه] سفاک قتال مسلمین ، و جنودِ عونِ ظالمین او خذلهم الله تعالى حق دینداری و حمایت از حوزه مقدسه اسلامیه را ادا کرده روی اهل حق را سفید نموده اند ، بعد از اتکال بنصرت الهیه عزاسمه و تأیید... حضرت ولی عصر ارواحنفاده ، بهمت غیورانه آن برادران ایمانی مستظهر و امیدواریم انشاءالله در رسانیدن مدد مالی و حالی و استعدادی بآن مجاهدان غیور ، همت دینی و غیرت ایمانی خودتانرا ظاهر ساخته بمنزله اعانت مجاهدین در رکاب مبارک امام زمان ارواحنفاده دانسته باشید و بمال و جان و اسباب ، حزب حقیقی شریعه اثنی عشریه را علی شارعها آلف الصلوة و السلام نصرت و امداد فرموده باشید . جزاکم الله عن الاسلام و اهله خیر الجزاء . والسلام علیکم ورحمة الله . من الاحقر ، عبدالله المازندرانی؛ من الاحقر الجانی، محمد کاظم الخراسانی»^{۵۳}.

علما برای خلع محمدعلی شاه از مقام پادشاهی ، از سلطان عثمانی نیز خواستند که در امور ایران دخالت کند، و بدین مضمون تاگرافی برای وی فرستادند: «باور ما آنستکه حفظ سرزمین اسلامی بستگی بتوجه سلطان دارد . میان دولت و ملت ایران جدایی افتاده ؛ دست استبدادنیرومند گشته ؛ زنها و کودکان به کفّار فروخته میشوند. مردم بما توسل جسته اند و ماکوشش کرده ایم که با پند و اندرز، شاه ایران را متوجه خواسته های مردم کنیم . شاه قول داد و قرآن مهر کرد و بمردم اطمینان داد که با آنان همراه خواهد بود ولی اندی نگذشت که قول خود را زیر پا نهاد و کرد آنچه کرد . در این مصیبت بزرگ اکنون شکایت به پیشگاه الهی میبریم واز آن سلطان مسلمانان ترحم میجوییم زیرا پناهی جز آن مقام برای

ما نیست. امیدواریم که وسیله شما این فتنه بزرگ خاموش شود و مردم مسلمان ایران از شر این مصیبت و از جمله مشرکان در امان بمانند. عقیده ما این است که آن پادشاه مهربان پیش از مداخله بیگانگان و از میان رفتن مردم و شهرها از بدل لطف و مهربانی و دلجویی فروگذاری نکند»^{۵۴}.

دولتهای روس و انگلیس براساس هدف مشترکی که در ایران داشتند چنان مقتضی دیدند که فعالیتهای اصیل وجدی انقلابی را، با پشتیبانی از يك رژيم باصطلاح مشروطه و زیر کنترل خود، سرکوب سازند. بنابراین، وزیران آندو دولت در تهران بدیدن محمدعلی شاه رفتند و توصیه کردند که رژيم مشروطیت را برای بار دیگر اعلام دارد و بیک رشته از اصلاحات لازم و فوری دست زند، و ضمناً بوی وعده کمک مالی برای انجام آن اصلاحات دادند^{۵۵}. محمدعلی شاه پس از این ملاقات، اعلامیه ای پراکند و در آن بمردم وعده داد که وی قصد برقراری مجدد مشروطه را دارد^{۵۶}، و طی تلگرافهایی تصمیم خود را در اینمورد باگاهی علمای نجف و کربلا رسانید و از آنان درخواست همکاری کرد. علما البته سخن ویرا نپذیرفتند و بمعاون کنسول ایران در بغداد نوشتند:

«... وعده هاییکه کراراً شکسته شده ایمان ملت را متزلزل کرده است. آنهایکه سبب تحریک نزاع و ستیزه میشوند هنوز در تهران بسر میبرند؛ نیروهای نظامی دربار در تبریز هستند؛ سربازان روسی و انگلیسی در خاک ایران تمرکز دارند؛ ذخایر قشون، درآمد مالی، امور تلگرافی و دیگر مؤسسات دولتی در دست وزیران مسؤل قرار ندارد؛ ... تمام این [نابسامانیها و بیقانونیها] باید برداشته شود و قانون اساسی باید هم روی کاغذ و هم بطور واقعی اعلام گردد. ... پیش از آنکه از استانهای کشور بشنویم که رژيم مشروطه يك امر حقیقی و واقعی است، چگونه میتوانیم ترتیب اثر برای چنین تلگرافی قائل شویم؟»^{۵۷}.

همزمان با کوشش شاه برای جلب پشتیبانی علمای ایرانی مقیم عراق، سرکنسولهای روس و انگلیس در بغداد بطور جداگانه بیانیه ای همسان بعلمای نجف و کربلا تسلیم کرده خواهان همکاری آنان با محمدعلی شاه شدند و مصرأ از

آنان خواستند که بقول شاه مبنی بر بازگرداندن دوباره مشروطه اعتماد کنند . در این بیانیه ، که تنها متن فرانسویش در اداره اسناد همگانی انگلیس موجود است ، چنین میخوانیم :

«برای آنکه راه برای اقدامهای آرامش خواهانه محمدعلی شاه هموار گردد ، نمایندگان کنسولگریهای روسیه و بریتانیای کبیر [در بغداد] از سوی دولتهای متبوع خود مأموریت یافته اند که دست بسوی احساسات وطن پرستانه ای که عامل محرک رهبران روحانی کیش شیعیگری است و در سراسر شرق اسلامی شهرت دارد درازواز شخصیت و نفوذیکه در میان همکیشان خود دارند در خواست کمک کنیم . نمایندگان [روس و انگلیس] از مجتهدان کربلا و نجف درخواست دارند تا از پشتیبانی خود در راه رسیدن باین آرمان انسانی دریغ نکنند . آن مجتهدان محترم ، با تشویق گروههای گوناگون ایرانی بر روی گرداندن از این جنگ برادر کشی و بادادن پنندهای حکیمانه برگزینش اصول میانه روی ، کمک بزرگی بسعادت وطن عزیز خود خواهند کرد ، وطنی که درسالهای اخیر همواره از آشفتگی و اضطراب رنج فراوان برده است . [بابرداشتن گامی چنین سودمند ، مجتهدان بزرگ] نظم و آرامشی را که مردم ایران مشتاقانه خواهان آنند سرانجام بکشور باز خواهند گردانید»^{۵۸}.

چنین بنظر میرسد که علمای مقیم کربلا و نجف باین بیانیه همسان ترتیب اثری ندادند زیرا آنان بدرستی براین باور بودند که هم محمدعلی شاه و هم مقامهای دیپلماتیک روس و انگلیس نقشه هایی فریبکارانه در سرداشتند ؛ نوشته محمدعلی شاه خطاب بسپهدار اعظم گویاترین دلیل براین حقیقت است :

«... بکمک حضرت حجت ، مفسدین و دشمنان دین و دوات [مشروطه خواهان] را قلع و قمع کردم ، حالا شما میگویید دولت گفته است مشروطه خواهم داد ! صحیح است که من بسفرای خارجه قول داده ام مشروطه مشروعه که مطابق با شرع نبوی باشد بدهم ، ولی حالا که عده ای مفسد در تبریز اسم خود رامشروطه طلب گذاشته عصیان کرده اند که من از راه تمایق بآنها مشروطه بدهم و برای سلطنت خودم

و دین اسلام ننگ تاریخی بگذارم ، هرگز نخواهد شد . . . تا این اشرار تنبیه نشوند و پدرشان سوخته نشود دست بردار نیستم . بحمدالله قشون و سربازهم دارم ؛ پول هم هر قدر بشود اهمیت ندارد»^{۵۹}.

بنابراین ، علما برنامه خویش را پی گرفتند ، و اندی پس از دریافت بیانیه روس و انگلیس با گاهی مردم رساندند که بمنظور مبارزه‌ای پیگیرتر و ایستادگی بیشتر در برابر اشغال نظامی روس و انگلیس ، آماده حرکت بسوی ایران شده‌اند. بنابراین یکی از گزارشگران مجله «العرفان» خراسانی، در حالیکه تقریباً همه علمای عرب و ایرانی نجف را رهبری میکرد ، بعنوان اعتراض بسوی کربلا حرکت کرد^{۶۰} ولی این حرکت بشیوه‌ای کامل صورت نگرفت و علما و همراهانشان بنجف بازگشتند زیرا آگاهی یافتند که نیروهای مشروطه‌گر از اصفهان و گیلان پیروزمندانه وارد تهران شده محمدعلی‌شاه را نیز مجبور بفرار کرده‌اند و نامبرده هم که زیر حمایت دو دولت بیگانه روس و انگلیس درآمد بود بسفارت روسیه پناهنده گردیده است^{۶۱}.

در خلال این جریانها ، نیروهای هواخواه رژیم استبدادی ایران واقع در کشور عراق ، از جمله قبایل شیعه عراق ، چندان بیکار ننشسته بودند . آنان پیرامون مجتهد برجسته ، سید کاظم طباطبایی، گرد آمدند و با همکاری نزدیک با نیروهای استبدادی داخل ایران سخت برضد مشروطه جنگیدند . اندی پیش از بتوپ بسته شدن مجلس، یکی از روحانیان هواخواه شیخ فضل‌الله نوری، ملامحمد آملی ، در تلگرافی بسید کاظم نوشت:

«بواسطة طفیان زنداغه [مشروطه خواهان] و دعوت آنها بالحاد

و زندقه در منابر و مجالس ، علنا و جهارا ، و عدم رادعی [مانعی]، تمام علماء الا دو نفر [سید محمد طباطبایی و سید عبدالله بهبهانی] سه شب است در زاویه حضرت عبدالعظیم مقیم . الله الله فی حفظ الاسلام»^{۶۲}.

سید کاظم ، تا آنجا که امکان داشت مایل نبود آشکارا گام به پهنه مبارزه نهد ولی چون از شنیدن اخبار مربوط بفعالیتهای مشروطه‌خواهان سخت رنج میبرد گاهی آشکارا واکنش نشان میداد . پاسخ وی بلامحمد آملی نمونه‌ای از این موارد است :

«جناب ثقة الاسلام آملی دامت برکاته : از تجری مبتدعین و اشاعه کفریات ملحدین [مشروطه‌گران] که نتیجه حریت موهومه ، قرار مساوب ؛ تلگراف‌مزید تشویش ؛ بعون الله متمشیات ایشان شدنی نیست. البته دفع کفریات و حفظ عقیده و اجراء قوانین محکمه قرآنیه و شریعت ابدیه محمدیه اهم فرائض ربانین علماء با ملاحظه جهات موجبات صلاح و صیانت دین و دماء مسلمین ؛ منظور اطلاع داده ، بذل مجهود شود . محمدکاظم طباطبائی»^{۶۳}.

سیدکاظم نامه‌ای دیگر نیز به «آقای امیرسیدحسین قمی» در همین زمینه نوشته و در آن ضمن ابراز تنفر از انقلاب مشروطیت ، مبارزات مشروطه‌خواهی را «تجری بی‌اندازه مبدعین و ملحدین و اشاعه کفریات و زندقه « میخواند و آنرا نیز «ناشی ازگمان حریت قلم و لسان» میدانند و این دو پدیده یعنی آزادی قلم و بیان را «منشأ خرابیها» اعلام میکند^{۶۴}.

دو رهبر زینهارخوار و بی‌ایمان به مشروطه :

برغم وجود نیروهای گسترده استبدادی ، مبارزات مشروطه‌خواهی چه در ایران و چه در میان ایرانیان مقیم خارج از کشور همچنان پیگیری شد و دشواریهایی فراوان برای محمدعلی‌شاه پدید آورد . اصفهان و رشت ، پس از تهران و تبریز ، از مراکز عمده جنبش بشمار می‌آمد و در همین دو شهر بود که نقشه حمله و فتح تهران کشیده میشد ، ولی بعلت بی‌تجربگی بورژوازی ایران در انقلاب ، فرماندهی نیروهای اصفهان و رشت بدست دوتن از پاسداران نظام قرون وسطایی ارباب - رعیتی افتاد . این دو تن عبارت بودند از حاجی‌علی‌قلی‌خان سردار اسعد بختیاری و محمدولی‌خان سپهدار اعظم تنکابنی ؛ آنان بدرستی چنین شناخته شده‌اند که اولی از سر سپردگان انگلیس ، و دومی از وابستگان شیفته روس بشمار میرفته است .

سردار اسعد بختیاری خود ادعا میکند که :

«خبر بتوپ بستن مجلس ملی رسید ؛ این خبر اسباب اندوه من شد زیرا که بی‌اندازه ازجان و دل در خدمت بمشروطیت‌ساعی بودم...

وگمان من این بود که حیات ایران فقط منحصر بمشروطیت است»^{۶۵}.

ولی برغم این ادعای «از جان و دل» ، چنین بنظر میرسد که منافع شخصی و قبیله‌ای ، مهمترین علل درگیری ویرا درظاهر بسود انقلاب مشروطیت تشکیل میداده است . از دهها سال پیش از انقلاب مشروطه ، سردار اسعد و خانواده‌اش پیوندهایی دوستانه و سودهایی متقابل با انگلیسیان داشتند و پیمانهای نیز درباره جاده‌های جنوب ، رودکارون و نفت میان بختیارها و انگلیسیان بسته شده بود^{۶۶}.

بس از آغاز استبداد صفیر ، بعلت دوستی نزدیکتر محمدعلی‌شاه بروسها ، نفوذ روسها در ایران خود بخود بیشتر میشد و درنتیجه سودانگلیسیان و بختیارها هردو مورد تهدید قرار میگرفت^{۶۷}. از سوی دیگر ، دشمنی‌های فراوانی میان سران ایل بختیاری که عموزاده های یکدیگر بودند پدید آمده بود و برخی از آنان مانند امیر مفخم که در جرگه دشمنان سردار اسعد قرار داشتند درخدمت محمدعلی‌شاه برای سرکوبی مشروطه‌خواهان آذربایجان مأموریت یافته بودند . علاوه براین ، عده اخیر ، در آنروزها ریاست ایل بختیاری را هم در قبضه قدرت خود داشتند^{۶۸} هنگامیکه انقلاب درمیان قشرهای گوناگون مردم اصفهان گسترش یافت و بصورت يك نیروی بزرگ و اجتناب‌ناپذیر درآمد ، سردار اسعد ، بابرخورداری از دوستی انگلیسیان^{۶۹} ، همکاری خویش را با مشروطه‌خواهان اصفهان که ازروی بی‌تجربگی و اشتباه ، برخی از روحانیان مالک و زمین‌دار مانند شیخ محمدتقی آقاجفی را باردوی خود راه داده بودند ، آغاز کرد . این روحانیان ، که نمایندگان اریستوکراسی مذهبی بشمار می‌آمدند ، بنابدلایلی فرصت‌جویانه بانقلاب پیوسته بودند و همینان بودند که همکاری همتای غیر روحانی خود را که هدفهایی فرصت‌جویانه نیز داشت بگرمی پذیرفتند . ولی هیچیک از آنان هرگز بیک انقلاب اصیل اجتماعی ایمان نداشت^{۷۰}. عال واقعی درگیری سردار اسعد را درانقلاب مشروطیت شاید بتوان بدین شیوه خلاصه کردکه: وی میخواست رقیبان داخلی و قبیله‌ای خود را شکست دهد ؛ محمدعلی‌شاه را که دشمنان خانگی او را زیر قدرت حمایت خود گرفته بود و سود متقابل ویرا با انگلیسیان مورد تهدید قرارداده بود از میان بردارد ؛ برهبری پرسود قبیله خود بدون در پیش داشتن

مانعی ادامه دهد. بدین ترتیب، سردار اسعد بعنوان رهبر نیروهای مشروطه خواهان اصفهان که از سواران بختیاری و دیگر مبارزان آن منطقه تشکیل یافته بود آهنگ تهران کرد.

و اما سپهدار اعظم تنکابنی (نصر السلطنه پیشین)، وی نیز بانقلاب مشروطیت وفادار نبود. نامبرده، برغم گفته برخی از نویسندگان صرفاً ستایشگر^{۷۱}، هیچگونه آشتی و حتی آشنایی با آزادی و اصول مشروطه نداشت. او از زمینداران بزرگ گیلان و از دوستان بسیار نزدیک محمدعلی شاه بود، ولی چون جنبش مشروطه را بسیار نیرومند و مورد توجه قشرهای گوناگون جامعه دید، وی همراه با برخی دیگر از درباریان، ضمن نامه‌ای بمحمد علی شاه، تمایل خود را بمشروطه اعلام داشت^{۷۲}. ولی درعین حال، او همواره گوش فرمان محمدعلی شاه داشت و حتی متهم بود که با روسها نیز همکاری سری داشته است^{۷۳}. از همان نخستین روزهای انقلاب مشروطه، سپهدار از سوی مظفرالدین شاه مأمور ازهم پاشیدن گردهماییهای عمومی آزادیخواهان میشد که در نتیجه مشروطه گران بویژه «نفی و تبعید» او را خواستار شد^{۷۴}. او و پسرانش، امیر اسعد و اقتدار السلطنه، دست بشکنجه زبردستان آلوده میساختند^{۷۵}، و بعلت همینگونه کارهای مستبدانه او و پسرانش بود که دانشجویان مذهبی تنکابن در ژانویه ۱۹۰۷/ ذوالحجه ۱۳۲۴ برضد آنان شکایت بتهران بردند^{۷۶}، و در سپتامبر ۱۹۰۶/ رجب ۱۳۲۴ آقا نجفی اصفهانی حکم تکفیر سپهدار را صادر کرد و وضع ویرا چنان دشوار ساخت که میخواست با پرداخت ده هزار تومان رشوه از خود رفع اتهام کند^{۷۷}. هنگامیکه نخستین مجلس قانونگذاری قوانینی نو بسود دهقانان گذراند، آنان جرات یافته در سپتامبر ۱۹۰۷/ رجب ۱۳۲۵ ملک سپهدار را در تنکابن غارت کردند^{۷۸}. در سال ۱۳۲۶/ ۱۹۰۸، سپهدار اعظم بعنوان «رئیس نظام آذربایجان» از سوی محمدعلی شاه مأمور شد تا با همدستی عین الدوله و زیرفرمان او مشروطه خواهان آذربایجان را از میان بردارد. او انقلابیان تبریز را «یاغی» میخواند و چنین باور داشت که انقلاب مشروطه را در تبریز «بیشتر... علما و روضه خوانهای شهر و چند نفر مفسد باعث شدند»^{۷۹}. ولی وی باعین الدوله سرسازش نداشت و نمیتوانست تکبر و استبداد رای او را تحمل کند. بنابراین، شاه از رفتار سپهدار

سخت برآشفست و او هم که بقول خودش «در دولت [ویرا] یاغی قلمداد کردند» استفاداد^{۸۰}.

سپهدار نیروهای مشروطه را در سراسر کشور و بویژه در تبریز، که شکست سختی به نیروی عین‌الدوله داده بودند، بسیار گسترده و توانا یافت. از سوی دیگر، وی نزد محمدعلی‌شاه آبرو و اهمیت پیشین خود را از دست داده بود. بنابراین، تحت چنین شرایطی بود که روح فرصت‌جویانه وی سبب شد که او بسوی همان گروه‌های انقلابی تبریز که پیش از این «یاغی»‌شان خوانده بود دست همکاری دراز کند. انقلابیان تبریز درخواست ویرا رد نکردند، ولی تحت آن شرایط ویژه صلاح را در آن‌دانستند که سپهدار بگیلان برود و بمشروطه‌گران آنجا کمک برساند. هنگامیکه وی بدانجا رسید، «کمیته ستار» در تبریز رسماً او را بکمک مردم گیلان خواند و او هم بالشگری‌گران از مشروطه خواهان بسوی تهران براه افتاد^{۸۱}. ولی سپهدار، برغم درگیری ظاهراً فعالانه‌اش در انقلاب، نسبت بدان وفادار نبود و همواره در تهیه و فرستادن لوازم جنگی برای انقلابیان سستی می‌ورزید و سبب کشته شدن پیکارگران مشروطه میشد. وی میخواست «اسبابی فراهم بیاورد که خودش را از آن‌وضعیت که نامناسب‌میشمرد خلاص گرداند، بلکه سوءظن میرفت که او باطناً برضد جنبش مشروطه باشد»^{۸۲}.

آری سپهدار همواره در پی برداشتن گام‌های فرصت‌جویانه بود و بهمین دلیل، بنا بر گزارش چرچیل مأمور رسمی سفارت انگلیس در ایران، بشیوه‌ای سری در قزوین کوشش میکرد که وسیله سفارت روسیه و زیر حمایت روس‌ها از محمدعلی‌شاه درخواست بخشش کند^{۸۳}. در این زمینه، نویسنده‌ای دیگر، که گویا از ارمنیهای معاصر مشروطه و از دوستان یفرم‌خان بوده، داستان خیانت سپهدار را بدین شیوه می‌آورد:

«تصرف قزوین [از سوی مشروطه خواهان گیلان] تأثیر عمیقی... بمحمدعلی‌میرزا کرد... [اوخواست] تأثیر این فتح را کمتر گرداند و در ضمن باحیله این قوای خطرناک را... برطرف سازد... در همان موقع مخفیانه سپهدار را دعوت بطهران نمود باین‌معنی که با ۳۰۰ نفر سوار خود برای گفتگوی صلاح بطهران برود و در ضمن اظهار امیدواری کرد

که صلح انشاءالله برقرار میشود و سپهدار در آنموقع حکومت يك قسمت عمده کشور را عهده‌دار میشود. این پیشنهاد را سپهدار خیلی پسند کرد و میل داشت قبول کند و این خیالی طبیعی بود، زیرا سپهدار اولاً طرفدار دولت و حاضر برای صلح بدون شرط بود؛ ثانیاً رشوت حکومت خیلی دلپسند بود... ولی بعد مشاهده کرد که آشکارا غیر ممکن است برود و میخواست مخفی بپهران برود. چون یفرم و رفقای او خیال سپهدار را فهمیدند قراول گذاشتند و مثل تحت الحفظ نگاهش میداشتند»^{۸۴}.

بدین ترتیب، چنین بنظر میرسد که روش فرصت جویانه سپهدار از یکسو، و عدم توانایی مشروطه‌خواهان بر شناختی بسنده از دشمنان طبقه‌ای خود از سوی دیگر، سبب شد که آنمالک بزرگ و بدپیشینه در مقام رهبری انقلابیان گیلان جای گیرد، همان انقلابیانیکه بدیده وی «یاغی» هایی بیش نبودند.

همانگونه که پیشاپیش یاد آمد، آذربایجان با چنان نیروی آماده انقلابی، بعزت رویارویی با نیروهای محمدعلی‌شاه و سربازان ارتشی روسیه تزاری، از حرکت بسوی تهران بازماند و نتوانست ببرادران انقلابی اصفهانی و گیلانی خود در هنگام فتح تهران یاری رساند. در نتیجه، نیروهای انقلابی تنها زیر رهبری دو مالک بزرگ و دو فرصت‌جوی بیعلاقه و ایمان باصول مشروطه دمکراسی باقیماند. بنابراین، تهران در ژوئیه ۱۹۰۹/جمادی‌الاولی ۱۳۲۷ فتح گردید؛ محمدعلی‌شاه زیر حمایت روس و انگلیس از ایران گریخت؛ برخی از سران ضد مشروطه مانند شیخ فضل‌الله نوری کشته شدند. دومین مجلس قانونگذاری افتتاح گردید و بدین ترتیب دوره استبداد صغیر پایان رسید ولی استبداد بشیوه‌ای دیگر همچنان برجای بماند. حکومت و مجلس دوم، هردو بدست عناصر باصطلاح فئودالیت، هواخواهان رژیم استبدادی، و شیفته‌گان سیاستهای روسیه و انگلستان افتاد. بدستور سپهدار، لیاخف، همان سرهنگ روسی که مسئولیت بتوپ بستن مجلس را بهعهده داشت، همچنان در مقام فرماندهی بریگاد قزاق باقی ماند^{۸۵}. سردار اسعد در یکرشته از توطئه‌های سیاسی درگیر شد و تاجایی رفت که، بگواهی اسناد محرمانه وزارت خارجه انگلیس، دولتهای روس و انگلیس هردو توافق

کردند که ویرا پس از انجام يك کودتای ضد ملی در ایران نایب‌السلطنه ایران گردانند.^{۸۶} نیروهای مشروطه‌گر بر سر موضوعها و مسایل چندی دچار انشعاب گردیدند و یکی از پیامدهای همین اختلافها و انشعابها بخون کشیده شدن برخی از سران آن نیروها بود.^{۸۷} روسها ، درحالیکه از سوی مقامهای انگلیسی پشتیبانی میشدند ، آزادیخواهان تبریز را کشتار کردند^{۸۸} و سربازان حکومتی ، بسیاری از پیرامونیان ستارخان را در تهران کشتند و خود وی را سخت مجروح ساختند.^{۸۹} روسیان و انگلیسیان براساس حقیکه پس از قرارداد تقسیم ایران در سال ۱۹۰۷ برای خود قائل بودند رسماً شمال و جنوب ایران را اشغال نظامی کردند و هرگونه مقاومت میهن خواهانه را بسختی سرکوب ساختند . مجلس دوم قانونگذاری ، که بکوشش برخی از نمایندگانش مانند شیخ محمد خیابانی با اولتیماتومهای دولت روس مخالفت میکرد ، منحل گردید^{۹۰}، و اندی پس از آن ، روسیها برای ایجاد رعب و ترس در میان مردم ، گنبد حرم امام هشتم شیعیان را در مشهد و مردم زائر را در مسجد گوهرشاد آنشهر بگاوله بستند^{۹۱}، و سرانجام جنبش ضد بیگانه مسلمانان برهبری علمای ایرانی مقیم عراق را با وسایلی گوناگون فلج ساختند^{۹۲}.

بدین ترتیب ، نیروهای مشروطه‌خواه ، درحالیکه تحت رهبری بورژوازی ملی نوزاد و بی تجربه در راه استقلال سیاسی و اقتصادی ایران پیکار میکرد، از نیروی فئودالیتة مورد حمایت امپریالیسم سخت شکست خورد . این دو نیروی اخیر ، یعنی فئودالیتة داخلی و امپریالیسم خارجی، آرمانی جز جلب منافع متقابل خویش نداشتند و این درست بمعنی قرارگرفتن ایران زیر انقیاد و استثمار غرب بود . تنها چند سال پس از آن تاریخ بود که نیروهای ضد امپریالیستی زیر رهبری خیابانی، محمد تقی خان پسیان^{۹۳} و کوچک خان^{۹۴} مبارزاتی ، آنهم نافرجام ، برای احیای آزادی و استقلال ایران آغاز کردند .

یادداشتها

* - اصل این مقاله پیش از این ، با تفاوتهایی ، با انگلیسی نوشته شده که با این ویژگیها چاپ شده است :

Abdul-Hadi Hairi, "Reflections on the Influential Forces of the Persian Constitutional Revolution" in the *First International Symposium on Asian Studies*, Hong Kong, 1979.

تاریخدار اصل مقاله بمیلادی نوشته شده و در این متن ، معادل قمری آن نیز آورده میشود. از اداره اسناد عمومی انگلیس که اجازه بهره‌جویی از آرشیوهای خارجی خود را باین نویسنده داد سپاسگزار هستم . این اسناد با علامت F.O. نشان داده میشود .

۱- در اینموضوع نگاه کنید به :

Abdul-Hadi Hairi, "European and Asian Influences on the Persian Revolution of 1906" , *Asian Affairs : Journal of the Royal Society for Asian Affairs*, 62, N.S. , vi (1975) , 155-64.

۲ - برای آگاهی از آن علل و عوامل نگاه کنید به م. س. ایرانف ، انقلاب مشروطیت ایران ، ترجمه کاظم انصاری (تهران ، ۱۳۵۷ خورشیدی) ؛ احمد قاسمی ، شش سال انقلاب مشروطه ایران (میلان ، ۱۹۷۴) ؛ باقرمونی ، ایران در آستانه انقلاب مشروطیت (تهران ، ۱۳۵۵ خورشیدی) ؛ مهدی کیهان ، «تأثیر انقلاب سوسیالیستی اکتبر در رهائی ایران از قیود اقتصادی و اجتماعی» ، انقلاب اکتبر و ایران (حزب توده ایران ، ۱۳۴۶ خورشیدی) ، صفحات ۷۳-۱۳۱ ؛ رحیم نامور ، برخی ملاحظات پیرامون تاریخ انقلاب مشروطیت (انتشارات چاپار ، ۱۳۵۲ خورشیدی).

۳ - نگاه کنید به ابراهیم تیموری ، قرارداد ۱۸۹۰ رژی : تحریم تنباکو اولین مقاومت منفی در ایران (تهران ، ۱۳۲۸ خورشیدی) ؛ نیکی وگلدی ، تحریم تنباکو در ایران . ترجمه شاهرخ قائم مقامی (تهران ، ۱۳۵۶ خورشیدی) ؛ محمد نهاوندیان ، پیکار پیروز تنباکو (تهران ، ۱۳۵۷ خورشیدی) ؛ بی‌نام ، ریشه و روند جنبش تنباکو (۱۳۵۶ خورشیدی) ؛

Ann K.S. Lambton, "The Tobacco Régie :Prelude to Revolution", *Studia Islamica*, xxii (1965), 119-57 & xxiii (1966), 71-90.

برای آگاهی پیرامون امتیازهای دیگری که به بیگانگان داده شده نگاه کنید به ابراهیم تیموری ، عصر بیخبری یا تاریخ امتیازات در ایران (تهران ، ۱۳۳۲ خورشیدی) .

۴ - م.پ. پاولویچ ، و . تریا، س. ایرانسکی ، انقلاب مشروطیت ایران و ریشه های اجتماعی و اقتصادی آن ، ترجمه م. هوشیار (تهران ، ۱۳۲۹ خورشیدی)، صفحه ۸۱ .

5. I.M. Reysner, "The Russian Revolution of 1905-1907 and the Awakening of Asia", *Central Asian Review*, iv (1956), 223.

6 — Abdul-Hadi Hairi, "The Responses of the Libyans and Iranians to Imperialism as Reflected in Two Documents", in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 130 (1980) .

برای آگاهی پیرامون قرارداد ۱۹۰۷ ، از جمله نگاه کنید به وحید مازندرانی ، قرار داد ۱۹۰۷ روس و انگلیس راجع بایران (تهران ، ۱۳۲۸ خورشیدی) ؛

Rogers Platt Churchill, *Anglo-Russian Convention of 1907* (Cedar Rapid, Iowa, 1939) ; E.G. Browne , *The Persian Revolution of 1905-1909* (Cambridge, 1910), pp. 172-95.

7 — "The Borderlands of Soviet Central Asia: Persia", *Central Asian Review*, iv (1956), 291.

۸ - همه کتابهای مربوط بتاریخ مشروطه ایران براین وقایع و حقایق بشیوه ای آشکار گواه میباشند.

9 — F.O. 416/52, April 12, 1912, no. 110, P. 154.

10 — David Fraser, *Persia and Turkey in Revolt* (Edinburgh, 1910), P. 16, and *Passim*.

11 — Annette Destrée, "La Révolution Persane de 1905-06", *Annuaire de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, xx, 1968-72 (Bruxelles, 1973), pp. 197-209.

12 — Abdul-Hadi Hairi, "Amir Nizam, Hasan Ali Khan Garrusi", to appear in *The Encyclopedia of Islam*, 2nd ed. , Supplement

(از این پس این مأخذ با E 12 نشان داده خواهد شد).

- ۱۳ - مهدیقلی هدایت ، خاطرات و خطرات (تهران ، ۱۳۴۴ خورشیدی) ، صفحات ۹-۹۸ .
 - ۱۴ - علیخان قاجار ظهیرالدوله ، خاطرات و اسناد (تهران ، ۱۳۵۱ خورشیدی) ، صفحات ۳-۲۴۵ .
 - ۱۵ - عبدالهادی حائری ، «سخنی پیرامون واژه مشروطه» ، وحید ، ۱۲ (۱۳۵۳ خورشیدی) ، ۲۸۷-۳۰۰ .
 - ۱۶ - [سیدحسن تقی‌زاده] ، مختصر تاریخ مجلس ملی ایران ، (برلین ، ۱۳۳۷/۱۹۱۸ قمری) ، ۸-۱۵ .
 - ۱۷ - فریدون آدمیت ، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران (تهران ، ۱۳۵۴ خورشیدی) ، صفحه ۶۷ بعد .
 - ۱۸ - ه . ل . رابینو . مشروطه‌گیلان (تهران ، ۱۳۵۲ خورشیدی) ، صفحات ۴-۳۱ .
 - ۱۹ - عبدالهادی حائری ، «سخنی پیرامون واژه استبداد در ادبیات انقلاب مشروطیت ایران» ، وحید ، ۱۲ (۱۳۵۳ خورشیدی) ، ۴۹ - ۵۳۹ ؛ در این مقاله پیرامون شیوه برداشت علما از مسأله استبداد و ریشه آگاهی آنان از این مفهوم سخن رفته است .
 - ۲۰ - محمدحسین نایینی ، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله (تهران ، ۱۳۳۴ خورشیدی) ؛ محمداسماعیل محلاتی ، اللّٰهالی المربوطه فی وجوب المشروطه (بوشهر ، ۱۳۲۷/۱۹۰۹ قمری) .
 - ۲۱ - عبدالهادی حائری ، «اچرا رهبران مذهبی در انقلاب مشروطیت ایران شرکت کردند ؟» ، وحید ، ۱۴ (۱۳۵۵ خورشیدی) ، ۶۲-۱۵۷ ، ۵۵-۳۵۰ ، ۳۲-۴۲۶ .
 - ۲۲ - بهروز تبریزی ، در شناخت ادبیات و اجتماع (تهران؟ ، ۱۳۵۶ خورشیدی) ، صفحات ۱۲-۵ ؛
- Ervand Abrahamian, "Crowd in the Persian Revolution", *Iranian Studies*, ii(1969), 128-50.
- برای آگاهی بیشتر درباره لمپنها نگاه‌کنید به علی‌اکبر اکبری، لمپنسم (تهران، ۱۳۵۲ خورشیدی)
- 23 — F.O. 416/33, July 19, 1907, no. 152.
- ۲۴ - برای استدلال مخالفان مشروطه در این زمینه نگاه‌کنید به [شیخ عبدالنبی نوری] ، تذکره النافل وارشاد الجاهل (تهران ، ۱۳۲۶/۱۹۰۸ قمری) ، صفحه ۱ ، و برای آگاهی از دیدگاه مشروطه‌گران در این موضوع نگاه‌کنید به نایینی ، تنبیه‌الامه ، صفحات ۵- .
- 25 — Abdul-Hadi Hairi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran: A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics* (Leiden,

1977), 198-234.

این کتاب بفارسی برگردانیده شده و زیرعنوان «شیعیگری و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق» بزودی در دسترس خوانندگان گذارده خواهد شد .

۲۶ - محمدصدرهاشمی ، تاریخ جرائد و مجلات ایران (اصفهان ، ۱۳۳۱ خورشیدی) ، جلد ۱ ، صفحات ۲۰ - ۱۹ . سیدجمال‌الدین اصفهانی واعظ نامدار دوران انقلاب مشروطه پیرامون معنی ، مفهوم ، ارزش و کارآیی: آزادیهای گوناگون سخنانی گفته که در این مجموعه آمده است : اقبال یغمائی، شهید راه آزادی سیدجمال واعظ اصفهانی (تهران ، ۱۳۵۷ خورشیدی) ، صفحه ۱۲۲ بعد .

۲۷ - مهدی ملکزاده ، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران (تهران ، ۱۳۳۱ خورشیدی)، جلد ۴ ، صفحه ۲۱۶ . برای تگاهی‌گلرا بتاریخچه ثوری آزادی و سیر آن در ادبیات فارسی سده‌های اخیر نگاه‌کنید به :

Abdul-Hadi Hairi, "AZADI" , to appear in EI2 (Supplement).

۲۸ - ملکزاده ، انقلاب مشروطیت ، جلد ۴ ، صفحه ۲۱۴ . نقل‌قولهای مربوط بازادی و برابری از رساله‌ای است که بقلم شیخ‌فضل‌الله نوشته شده و بصورت کامل در صفحات ۲۲۰-۲۰۹ کتاب ملکزاده آمده است . بخاطر اهمیتیکه مفاد و محتوای این رساله دارا میباشد ، متن آن با انگلیسی ترجمه و همراه با مقدمه‌ای توضیحی با این ویژگیها چاپ شده است :

Abdul-Hadi Hairi, "Shaykh Fazl Allah Nuri's Refutation of the Idea of Constitutionalism", *Middle Eastern Studies*, xiii (1977), 327-39.

۲۹ - محمد اسماعیل رضوانی ، «بیست‌ودو رساله تبلیغاتی از دوره انقلاب مشروطیت» راهنمای کتاب ، ۱۲ (۱۳۴۸ خورشیدی) ، ۴۰-۲۲۹ ، ۷ - ۳۷۱ .

۳۰ - احمد کسروی ، تاریخ مشروطیت ایران (تهران ، ۱۳۳۰ خورشیدی) ، صفحات ۲۳-۴۱۵ .

۳۱ - ابوانف ، انقلاب مشروطیت ، صفحات ۳ - ۵۲ ، ۵۷ .

32 — Taqizadeh and Wahid-ul-Mulk, "Appeal of the Persian people to the International Congress of Socialists Held at Stockholm in Summer 1917", 1917.

33 — F.O. 416/38, November 28, 1908, no. 270.

34 — Ivar Spector, *The First Russian Revolution : Its Impact on Asia* (Englewood Cliffs, N.J. , 1962), pp. 38-50.

نویسنده کتاب مینویسد که بسیاری از کارگران و بازرگانان ایرانی بروسیه مهاجرت کرده در مناطق نفت خیز باکر بکار سرگرم بودند و شمار این ایرانیان تا سال ۱۳۲۸/۱۹۱۰ قمری به دوپست هزار تن در سال میرسید. پیرامون برخی از ایرانیان مهاجر در روسیه که در رده اندیشمندان درآمدده درباره اصول مشروطه داد سخن دادند نگاه کنید به:

Abdul-Hadi Hairi, "The Irea of Constitutionalism in Persian Literature Prior to the 1906 Revolution", in *Akten des vii. kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen, 15 bis 22. August 1974*, ed. Albert Dietrich (Göttingen, 1976), pp. 189-207.

35 — Spector, *The First Russian Revolution*, p. 39; M. Pavlovitch, "Le Caucase et la Révolution Persane", *Revue du Monde Musulman*, viii (1911), 324-33; L. Beria, *On the History of the Bolshvik Organization in Transcaucasia* (Proletarian Publisher, n.d.)

36 — J. M. Hone and Page L. Dickinson, *Persia in Revolution with Note of Travel in the Caucasus* (London, 1910), p. 67.

37 — A. M. Matveyev, "The History of the Persian Anjoman in Ashkhabad, 1907-11", *Central Asian Review*, xi (1963), 60-71.

۲۸ — کسروی، مشروطه، صفحه ۳۰۹ و صفحاتی دیگر.

۳۹ — مزدک، اسناد تاریخی جنبش کارگری، سوسیال دموکراسی و کمونیستی ایران (فلورانس، ۱۳۵۵ خورشیدی)، جلد ۶، صفحات ۳۰-۲۶، ۴۳-۴۰؛ برای آگاهی بیشتر پیرامون دموکراسی اجتماعی نگاه کنید به جلد های ۳، ۴، همین کتاب چاپ سال های ۷۴-۱۹۷۰.

۴۰ — مهدی کیهان، «لنین و تحلیل علمی مقام تاریخی و اهمیت بین المللی انقلاب مشروطیت

ایران»، «دنیای دوره دوم»، سال ۱۳، شماره ۱ (۱۳۵۱)، ۱۱۱-۹۳.

41 — V. I. Lenin, *The National-Liberation Movement in the East*, translated by M. Levin (Moscow, 1962), p. 12.

۴۲ — ملکزاده، انقلاب مشروطیت، جلد ۴، صفحه ۱۶۶. لازم بیاذآوری است که دیدگاههایی گوناگون پیرامون برخورد لنین با سبایل ایران در سال های پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه مطرح

گردیده که چهره‌هایی گوناگون از لندن ترسیم میکند . برای آگاهی از دونه‌ای از دیدگاههای مخالف یکدیگر نگاه کنید به مصطفی شمعیان ، نگاهی به روابط شوروی و نهضت انقلابی جنگل (فلورانس) ، ۱۳۵۶ خورشیدی) و کتاب انقلاب اکبر و ایران .

۴۳ - پاولویچ ، انقلاب مشروطیت ، صفحه ۱۳۲ .

۴۴ - عبدالله الفیاض ، الثورة العراقية الكبرى سنة ۱۹۲۰ (بغداد ، ۱۹۶۷) صفحه ۹۵ .

۴۵ - کسروی ، مشروطه ، صفحه ۷۳۰ .

46 — F.O. 416/73, September 16, 1908, no. 548.

گزارش دیگری نیز هست که نشان میدهد که روز ۱۳ ژوئیه ۱۹۰۹ علمای نجف چهارتن نماینده نزد سرکنسول انگلیس در بغداد فرستادند تا بدولت انگلیس در مورد زیان توقف سربازان روسی در شهرهای ایران هشدار دهند . برای متن کامل این گزارش نگاه کنید به :

Hairi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, pp. 245-6.

۴۷ - ناظم‌الدین‌زاده ع. س. د ، هجوم روس بایران و اقدامات رؤساء دین در حفظ ایران

(بغداد ، ۱۹۱۲/۱۳۳۰ قمری) ، صفحات گوناگون .

۴۸ - مانیفست ، جلد ۱ (بهار ۱۳۵۳ خورشیدی) ۸۱۴-۸۰ ، بنقل از اسناد وزارت خارجه فرانسه.

۴۹ - ملکزاده ، انقلاب مشروطیت ، جلد ۵ ، صفحات ۱۰۹-۱۰۵ .

۵۰ - محمدعبدالرحیم ، المصلح المجاهد الشیخ محمدکاظم الخراسانی (نجف ، ۱۹۷۲)، صفحه ۲۱۶.

۵۱ - نصرت‌الله فتحی ، مجموعه آثار قلمی ثقة الاسلام شهید تبریزی (تهران ، ۱۳۵۵ خورشیدی)،

صفحات ۹-۲۹۸ .

52 — F.O.416/41, August 4, 1909, no. 387.

۵۳ - محمدعلی ، المصلح المجاهد ، صفحه ۲۱۷ ؛ در این کتاب ، کلیشه اصل‌نامه آورده شده است.

54 — F.O.416/37, September 16, 1908, no. 548.

برای متن عربی این تلگراف نگاه کنید به محمدناظم الاسلام کرمانی ، تاریخ بیداری ایرانیان (تهران،

۱۳۴۹ خورشیدی) ، بخش دوم ، صفحات ۳-۲۳۲ ؛ بحثی کوتاه پیرامون میزان اصالت محتوای این

تلگراف در اینجا آمده است : عبدالهادی حائری ، «استبداد صغیر و فتح تهران» ، راهنمای کستاب ،

۱۹ (۱۳۵۵ خورشیدی) ، ۴۰-۳۰ ، ۳۱-۳۲۵ .

55 — F.O. 416/40, April 22, 1909, no. 399.

۵۶ - احمد کسروی ، تاریخ هیجده ساله آذربایجان بازمانده تاریخ مشروطه ایران (تهران ، ۱۳۳۳ خورشیدی) ، صفحات ۲۱ - ۱۵ .

57 — F.O. 416/41, June 16, 1909, no. 53.

58 — F.O.416/40, May 23, 1909, no. 529.

۵۹ - ملکزاده ، انقلاب مشروطیت ، جلد ۵ ، صفحه ۵۳ .

۶۰ - العرفان ، ۱ (ژوئیه ۱۹۰۹) ، ۲۰۱-۲۰۰ ؛ این سند رسمی دولت انگلیس نیز گزارشگر از این واقعه است :

F.O. 416/41, July 10, 1909, no. 120.

پیرامون همین رویداد ، يك شاهد عینی دیگر ، آقاجفی قوچانی ، بشیوه‌ای متفاوت گزارش میدهد . وی مینویسد که خود آقاجفی و دیگر علما ، از جمله سید محمدکاظم یزدی ، پیشاپیش بکاظمین رفتند ولی اندی پیش از حرکت خراسانی بسوی آنشهر بوی آگاهی رسید که محمدعلی‌شاه از سلطنت خلع گردیده است ؛ نگاه‌کنید به سید محمدحسن نجفی قوچانی (آقاجفی) ، سیاحت شرق یا زندگانی آقاجفی قوچانی ، ویراسته ر.ا. شاکری (مشهد ، ۱۳۵۱ خورشیدی) ، صفحات ۷۰-۶۷.

61 — Abdul-Hadi Hairi, "Khurasani, Akhund Mulla Muhammad Kazim"

El2, vol. v, pp.61-2.

۶۲ - کسروی ، مشروطه ، صفحه ۳۷۶ .

۶۳ - محمداسماعیل رضوانی ، «وزنامه شیخ فضل‌الله‌نوری» ، تاریخ : نشریه تحقیقاتی گروه آموزشی تاریخ ، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران ، جلد ۱ ، شماره ۲ (۱۳۵۶) ، ۱۸۶ .

۶۴ - همانجا ، صفحه ۱۹ .

۶۵ - عبدالحسین لسان السلطنه ملك المورخين ، خلاصة الاعصار فی تاریخ البختیار (تهران ، ۱۳۲۷/۱۹۰۹ هجری قمری) ، صفحه ۱۷۷ .

66 — Gene R. Garthwaite, "The Bakhtiyari Khans, the Government of Iran, and the British, 1846-1915", *International Journal of Middle East Studies*, iii (1972), 24-44.

۶۷ - پاولویچ ، انقلاب مشروطیت ، صفحه ۶۷ .

۶۸ - ملکزاده ، انقلاب مشروطیت ، جلد ۵ ، صفحه ۱۸۰ بپعد .

69 — F.O.416/36, June 10, 1908, no. 269.

70 — Abdul-Hadi Hairi, "Aka Nadjafi Isfahani, Shaykh Muhammad Taki", to appear in EI2 (Supplement).

۷۱ — میرزا سلیم خان ادیب‌الحکما ، شب‌نشینی رمضان یا صحبت سنگ‌وسبو (تهران، ۱۳۲۷/۱۹۰۹

قمری) .

۷۲ — عبدالصمد خلعت‌بری ، شرح مختصر زندگانی سپهسالار اعظم محمد ولیخان خلعت‌بری

تنکابنی و خدمات او بمشروطیت ایران (تهران ، ۱۳۲۸ خورشیدی)، صفحه ۲۲ بعد .

73 — Firuz Kazemzadeh, *Russia and Britain in Persia 1864-1914* (New Haven, 1968), p. 576.

۷۴ — ناظم‌الاسلام ، تاریخ بیداری ایرانیان (تهران ، ۱۳۴۶ خورشیدی) ، بخش یک ، جلد ۱ ،

صفحات ۲۵۸ ، ۳۶۰ .

۷۵ — همانجا (تهران ، ۱۳۴۹ خورشیدی) ، بخش یک ، جلد ۲ ، صفحات ۶۹ ، ۱۰۶ .

۷۶ — همانجا ، صفحه ۶۸ .

۷۷ — همانجا ، جلد ۱ ، صفحه ۳۵۵ .

۷۸ — رابینو ، مشروطه‌گیلان ، صفحه ۴۹ .

۷۹ — عبدالصمد خلعت‌بری ، یادداشت‌های سپهدار اعظم محمدولیخان خلعت‌بری تنکابنی (تهران،

۱۳۲۸ خورشیدی) ، صفحه ۲۰ .

۸۰ — همانجا ، صفحه ۲۴ .

۸۱ — ملکزاده ، انقلاب مشروطیت ، جلد ۵ ، صفحه ۱۵۳ بعد .

۸۲ — گمنام ، تاریخچه‌ای از پیرم خان (تهران ، ۱۳۵۷) ، صفحات ۲۶-۱۹ .

83 — Ann K.S.Lambton, "Persian Political Societies 1906-11", *St. Antony's Papers*, no. 16, *Middle Eastern Affairs*, no. 3 (London, 1963), P.77.

۸۴ — گمنام ، پیرم خان ، صفحات ۴-۳۳ . این کتابچه که برای نخستین بار وسیله «دفتر پرچم»

پراکنده گردید در این مجموعه نیز آمده است : احمد کسروی ، چند تاریخچه (تهران ، ۱۳۳۹ خورشیدی)،

صفحه‌های ۱۲۴ — ۸۱ .

85 — Kazemzadeh, *Russia and Britain*, P.545.

86 — F.O. 371, 1197, December 4, 1911; G.P. Gooch and H.Temperley,

British Documents on the Origin of the War, 1898-1914 (London, 1938), vol.x, p. 877.

87 — Abdul-Hadi Hairi, "Haydar Khan Amu Ughli", to appear in EI2 (Supplement) ;

رحیم رضازاده ملک ، چکیده انقلاب حیدرخان عموقلی (تهران ، ۱۳۵۲ خورشیدی) .
۸۸ — از جمله مآخذ نگاه‌کردنی در این زمینه ، این اثر است : ادوارد براون ، نامه‌هایی از تبریز (تهران ، ۱۳۵۱ خورشیدی).

۸۹ — هوشنگ ابرامی ، ستارخان سردار ملی (تهران ، ۱۳۵۲ خورشیدی).

90 — Abdul-Hadi Hairi, "Khiyabani, Shaykh Muhammad", EI2 , vol. v, pp. 24-5.

۹۱ — محمدحسن هروی خراسانی ، الحديقةالرضویة (مشهد ، ۱۳۲۶ خورشیدی).

۹۲ — کسروی ، تاریخ هیجده‌ساله ، صفحه ۴۰۲ بعد و صفحه ۴۹۷ بعد ؛
Hairi, "Two Documents".

۹۳ — علی آذری ، قیام کلنل محمدتقی‌خان پسیان (تهران ۱۳۴۴ خورشیدی).

94 — Abdul-Hadi Hairi, "Kučak Khan Djangali, Mirza", to appear in EI2.

آغاز زبان‌شناسی جدید

مقدمه

بررسی علمی زبان انسان به صورتی که دانش زبان‌شناسی را پایه‌گذاری کرد کم‌وبیش از آغاز قرن بیستم میلادی ، با پژوهش‌های بنیادی فردینان دوسوسور (۱۸۵۷ - ۱۹۱۳) زبان‌شناس بزرگ سوییسی آغاز گردید . اگرچه از روزگاران بسیار دور یعنی زمان یونانیان قدیم ، تا این اواخر ، زبان‌های بزرگ و شناخته‌شده مطالعه می‌شده‌اند و برایشان دستور زبان نیز تدوین شده است ، ولی روش همه این دستور زبانها در طول این چند هزار سال تقریباً یکسان بود و تفاوت چشمگیری در آنها دیده نمی‌شد . یعنی همه آنها بر اساس شناختن «مقولات زبان» مانند اسم ، فعل ، قید ، صفت و جز اینها و نیز تاحدزیادی از راه اقتباس از دستور زبانهای دیگر بود .

از نیمه قرن هجدهم ، توجه بیشتر محققین اروپائی به علم‌اللفه^۱ یاریشه‌شناسی جلب شد . به دنبال آن تحول تاریخی زبانها ، یعنی تغییر اصوات آنها و تحولشان به زبانهای بعدی و نیز مقایسه این تغییرات مورد توجه قرار گرفت . از این راه ، قواعد تغییر صداها در بعضی زبانها کشف شد ، و سرانجام خویشاوندی زبانهای گوناگون ، به ویژه زبانهای هند و اروپائی مشخص گردید . مثلاً تحول زبان ژرمنی به زبانهای اسکاندیناوی ، انگلیسی و لهجه‌های گوناگون زبان آلمانی^۲؛ همچنین تحول

۱ - Philology

۲ - زبان و زبان‌شناسی ، صفحه ۱۹۵-۱۹۴ .

زبان هند و اروپائی به سانسکریت، و نیز اوستا و فارسی باستان و سپس به صورت‌های بعدی زبانهای هندی و فارسی و نیز شاخه‌های دیگر زبانهای هند و اروپائی از همین راه شناخته شد. درواقع دستور تاریخی و فرهنگ‌های ریشه‌شناسی این زبانها تدوین گردید.

بررسی تاریخی زبان، به شرحی که در بالا به آن اشاره شد، تا اوایل قرن بیستم ادامه داشت. دراین زمان، فردینان دوسوسور میان مطالعه در زمانی و مطالعه همزمانی زبان، یعنی مطالعه زبان از دیدگاه بررسی تغییرات آن در طول زمان، در برابر بررسی آن در یک مقطع زمانی، بدون در نظر گرفتن تغییرات قبلی آن، تمایز گذاشت، و به این ترتیب، راه تازه‌ای را در مطالعه زبان باز کرد. سپس روش‌هایی را برای مطالعه همزمانی زبان ارائه نمود. درواقع، اندیشه‌های او شالوده تازه‌ای را برای پیشرفت‌ها و در نتیجه نظریات بعدی در مطالعه زبان فراهم کرد.

۱- تمایزهای اصلی در بررسی زبان

اندیشه‌های سوسور درباره زبان به چند تمایز اصلی و مهم او منجر شد که در بررسی زبان تأثیر بسزائی بجا گذاشت. یعنی، چنانکه در بالا گفته شد، پیشرفت‌های بعدی در زمینه پژوهشهای زبانی، بیشتر بر اساس تمایزهای سوسور قرار گرفت. در زیر، خلاصه‌ای از اندیشه‌های سوسور ارائه میگردد.

۱-۱- زبان‌شناسی همزمانی^۳ و زبان‌شناسی در زمانی^۴.

یکی از ویژگی‌های اصلی زبان تغییر است. یعنی زبان مانند هر پدیده اجتماعی دیگر همواره تغییر می‌کند. بانگاهی اجمالی به صورت‌های باقی‌مانده از یک زبان، یا به بیان دیگر با مقایسه نوشته‌ها و یا در صورت امکان نوارهای ضبط شده از یک زبان در زمانهای گوناگون، بسادگی می‌توان تغییرات صورت‌های زبان را که در نتیجه تغییرات صوتی است مشاهده کرد. یعنی، زبان در طول زمان تغییر می‌کند.

ممکن است صورت‌آوایی، یعنی شکل ملموس زبان، یا معنی، و یا صورت و معنی یک واژه با هم تغییر یابد. تغییراتی که در بالا به آنها اشاره شد، در اغلب

واژه‌های زبان فارسی مانند هر زبان دیگری صورت گرفته است. مثلاً، واژه‌های زمین، Zamin، خواهر Xâhar، مرداد Mordâd، هوش huš، به ترتیب در فارسی میانه به صورت زمیک Zamik، خواهر Xvâhar، اموردت amurdât، اوش ōš تلفظ می‌شده است.^۵ همچنین واژه‌های شوخ، خانم، دفتر، صفحه، قطار، پروانه، شمع، اجاق و بسیاری دیگر در فارسی کنونی معنایی غیر از معنی گذشته خود را دارا هستند. برخی از واژه‌ها نیز هم در صورت و هم در معنی تغییر کرده‌اند و در نتیجه به واژه‌های کاملاً متفاوتی تبدیل شده‌اند. همچنین، تکواژهای دستوری مانند شناسه‌های فعلی، پسوندهای اسم‌ساز و صفت‌ساز و جز آن نیز اغلب در طول زمان تغییر یافته‌اند. با نگاهی به متون فارسی گذشته بسیاری از این نمونه‌ها را می‌توان مشاهده نمود.

بنابراین، چنانکه از نمونه‌های بالا می‌توان دریافت، رابطه صورت و معنی و در نتیجه نظام حاکم بر زبان همواره تغییر می‌کند. یعنی هر تغییری که در یک عنصر زبانی ظاهر شود، بی‌شک بردستگاه زبان اثر می‌گذارد. زبان هم دلالت بر یک دستگاه ثابت دارد و هم دلالت بر تحول گذشته. در هر لحظه، زبان یک دستگاه موجود و نیز یک محصول گذشته است. این دوجنبه زبان چنان به هم مربوطند که به سختی می‌توان آنها را از هم جدا نگه داشت. ولی بهرحال، در یک مقطع زمانی خاص، زبان را می‌توان بررسی نمود. یعنی، تغییرات زبان مانع از این نمی‌شود که یک حالت زبان^۶ یعنی نظام در یک مقطع زمانی و بدون در نظر گرفتن تغییرات گذشته آن، مطالعه شود.

بنابراین چه در بالا گفته شد، زبان را از دو دیدگاه می‌توان مطالعه کرد: یکی بر حسب تغییرات آن، یعنی بررسی حالتهای پی‌درپی زبان در طول زمان، یا مطالعه در زمانی زبان، و دیگری بر حسب نظام موجود در آن یک مقطع زمانی خاص، یعنی بررسی یک حالت زبان، بدون در نظر گرفتن عامل زمان، یا مطالعه همزمانی زبان. به مطالعه زبان به صورت اول، «زبان‌شناسی در زمانی» یا تاریخ زبان گفته-

۵ - فرهنگ پهلوی، دکتر بهرام فره‌وشی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.

۶ - به کوچکترین واحد معنی‌دار زبان «تکواژ» گفته می‌شود.

میشود . همچنین ، به مطالعه زبان به صورت دوم ، «زبانشناسی همزمانی» یا «زبانشناسی توصیفی» گفته میشود .

باید توجه داشت که يك حالت زبان عملاً دريك نقطه از زمان قرار ندارد ، بلکه در طولی از زمان است که در خلال آن تغییراتی که در زبان صورت میگیرد ، بسیار جزئی است . شاید ، این طول زمان برحسب مورد ده سال ، يك نسل ، يك قرن یا بیشتر باشد . چون زبان همیشه تغییر می کند ، بنابراین ، مطالعه همزمانی آن تنها از راه توصیف يك حالت آن ، یعنی بررسی زبان بدون در نظر گرفتن تغییرات آن ، ممکن است .

بنا بر آنچه گفته شد ، سوسور «به تاریخ يك زبان به عنوان مراحل پیوسته ای از کار يك نظام درونی می نگریست . او در تمایزی که بین زبانشناسی در زمانی و زبانشناسی همزمانی قائل شد ، به این نظر شکل بخشید . زبانشناسی در زمانی مطالعه تاریخ يك زبان است ، درحالیکه زبانشناسی همزمانی مطالعه يك زبان است به همان صورتی که دريك مقطع زمانی وجود دارد»^۸ . بنابراین ، مسئله تازه ای که در این زمان مورد توجه قرار گرفت این بود که چطور يك زبان واحد نظام یافته است و چطور باید آن را توصیف کرد .

۲ - اصول و روش های بررسی همزمانی زبان

برای بررسی همزمانی زبان ، سوسور تمایزها و در نتیجه اصولی را بازشناخت . درواقع ، این اصول پایه گسترش پژوهش های بعدی درباره زبان قرار گرفت . درزیر ، تمایزهای اصلی سوسور در توصیف همزمانی زبان ارائه میشود .

۱-۲ زبان و گفتار

تمایز زبان در برابر گفتار یکی از اصلی ترین تمایزهایی است که به پیشرفت بررسی های زبانشناسی کمک فراوان نمود . این تمایز ، پدیده انتزاعی و مشترکی که در ذهن همه اهل زبان جای دارد ، یعنی زبان را در برابر گفتار ، یعنی « عمل سخن گفتن » قرار میدهد . به سبب دارا بودن همین پدیده انتزاعی مشترك که در ذهن جای دارد ، به بومیان زبانهای گوناگون ، «فارسی زبان» ، «عربی زبان» ،

۸ - زبانشناسی جدید ، مانفرد بی پرویش ، ترجمه محمدرضا باطنی ، صفحه ۲۵ .

«انگلیسی‌زبان» و جز آن گفته می‌شود. به بیان دیگر، زبان به‌عنوان دستگاهی از علائم و قواعد حاکم بر آنها، پدیده‌ای انتزاعی است که در ذهن هر بومی‌زبان جای دارد و توانائی بالقوه او را برای تولید و درک گفتار تشکیل می‌دهد. هر بومی‌زبان، به‌هنگام سخن گفتن یا سخن شنیدن، بعضی از این علائم و قواعد را که در ذهنش جای دارد به‌کار می‌گیرد. در نتیجه، از راه دستگاه گفتار سخن می‌گوید و یا از راه دستگاه شنیداری، گفتار را درک می‌نماید. بی‌شک، زبان و گفتار کاملاً به هم مربوطند، ولی در عین حال دو چیز کاملاً جدا هستند. در واقع، رابطه میان زبان و گفتار رامیتوان به رابطه میان صورت نوشته یک تصنیف موسیقی که به‌صورت نت‌هایی نمایش داده شده است و اجراهای گوناگون آن تشبیه کرد. هراجرایشکل صوتی خاص خود را دارد که ممکن است نسبت به‌اصل تصنیف اشتباهاتی دربر داشته باشد. چنانکه همواره اتفاق می‌افتد، اهل زبان نیز به‌هنگام سخن گفتن، اغلب دچار اشتباه می‌شوند، وگاهی با تکرار گفته، اشتباه گفتاری خود را تصحیح می‌کنند. در واقع، دستور زبان در مفهوم زبان‌شناسی آن، کوششی برای نمایش همین قواعد زبان است که اصلاً در ذهن اهل زبان جای دارد.

در برابر تمایز میان زبان و گفتار و در ارتباط با آنها، قوه نطق را نیز باید مورد توجه قرارداد. در واقع، قوه نطق توانائی ذاتی انسان برای کسب زبان است. به‌بیان دیگر، کودک انسان تنها به سبب دارا بودن قوه نطق است که در سنین کسب زبان در هر محیط زبانی قرار گیرد، زبان اطراف خود را کسب می‌کند. عمل کسب زبان بدون آموزش عمدی و بخودی خود انجام می‌گیرد. قوه نطق یکی از ویژگی‌های ذاتی انسان است، که پس از اشاره اجمالی سوسور به آن، مورد توجه زبان‌شناسان بعدی به‌ویژه نوم چامسکی قرار گرفت.

۲-۲ نظام زبان و جوهر آوایی^۹

تمایز دیگری که به‌اصل بالا یعنی در نظر گرفتن زبان به‌عنوان پدیده‌ای انتزاعی و مشترك برای اهل زبان، مربوط می‌شود، نظام زبان در برابر جوهر آوایی آن است. یعنی زبان دستگاهی از علائم است که هر یک از آنها به‌عنوان یک عنصر زبانی

درارتباط باعناصر زبانی دیگر ، ارزش ویژه خود را داراست . منظور از علائم زبانی همان واژه‌ها و نیز عناصر دستوری است که از راه به‌کار بستن قاعده‌های صرفی - نحوی به‌صورت جمله‌های عادی باهم تلفیق میشوند و از راه دستگاه گویائی به تلفظ درمی‌آیند . این عناصر در ارتباط باهم از قواعدی پیروی میکنند که رویهم نظام زبان را تشکیل میدهد . این نظام همان پدیده انتزاعی مشترک است که در ذهن اهل زبان جای دارد . هر بومی زبان ، به‌هنگام سخن گفتن ، بعضی از عناصر و قواعد این نظام انتزاعی را به‌کار میگیرد و از راه دستگاه گفتار ، به‌آن جوهر آوایی میبخشد . بنابراین ، زبان به‌عنوان نظام یادستگاهی از علائم و قواعد ناظر بر آنها ، از جوهر آوایی یا صوت ، که این علائم در آن تحقق مییابد ، متمایز است . جمله‌هایی که اهل زبان به‌هنگام سخن گفتن تولید می‌کنند ، گزینشی از علائم و قواعد زبان است که به‌صورت زنجیره‌ای از عناصر آوایی ظاهر میشوند . به‌بیان دیگر ، عناصر هر جمله از راه روابط و ارزش‌های معنایی و دستوری ویژه باهم ترکیب میشوند ، و سپس از راه دستگاه گویائی جوهر آوایی مییابند . یعنی به‌صورت گفتار طبیعی درمی‌آید .

نظام زبان را در برابر جوهر آوایی آن می‌توان با بازی شطرنج مقایسه کرد . آنچه بازی شطرنج را تشکیل میدهد تعداد محدودی از ارزش‌ها که به‌وسیله مهره‌هایی نمایانده میشوند ، و نیز مجموعه محدودی قواعد ناظر بر آنهاست . در واقع ، قواعد بازی شطرنج روابطی است که ارزش مهره‌ها را در برابر هم تعیین می‌نماید . آنچه در این بازی مهم است همین ارزش‌ها و روابط آنهاست . یعنی ، جوهرمادی مهره‌ها ارزشی ندارد . مهره‌ها از هرجنس و به‌هرشکلی می‌توانند انتخاب شوند . به‌همین ترتیب ، آنچه در زبان اهمیت اصلی را داراست همان نظام زبان است . این که عناصر زبانی در جوهر آوایی ، یعنی به‌صورت گفتار ، ظاهر میشوند ، فرعی است^{۱۰} . بنابراین . زبان نظامی از علائم و قواعد است که اهل زبان نسبت به آن توافق دارند . آنچه موضوع زبان‌شناسی است همین نظام اجتماعی زبان است که در ذهن هر بومی زبان جای دارد . نظام زبان همان اصول ثابت و دائمی نشانه‌شناسی است^{۱۱} .

۱۰ - نگاه کنید به : Saussure : صفحه ۱۰ ، ۱۱ و ۱۸ .

۱۱ - سوسوریهیک « نظریه عمومی علائم » می‌اندیشید و در چهارچوب این نظریه مقامی خاص برای

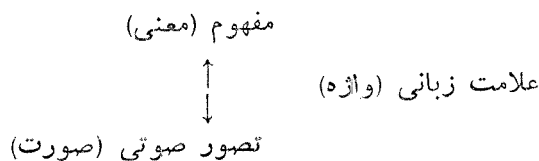
زبان‌شناسی قائل بود (زبان‌شناسی جدید ، صفحه ۳۰) .

برای توضیح بیشتر باید گفت که در عمل کرد زبان دو دسته از عناصر یعنی مفاهیم و اصوات دخالت دارند. از نظر روانشناسی، فکر بدون این که در قالب‌های صوتی یا واژه‌ها بیان گردد، توده بی‌شکل و نامشخصی است. زبان ارتباط میان فکر و صوت است. زبان را می‌توان به یک ورق کاغذ تشبیه کرد که در یک طرف مفاهیم و در طرف دیگر اصوات قرار دارد. بنابراین، نظام زبان همان رابطه‌ای است که میان مفاهیم و اصوات برقرار می‌شود، و زبان‌شناسی در مرزی عمل می‌کند که مفاهیم و اصوات باهم تلفیق می‌شوند. تلفیق آنها به وجود آورنده نظام است و نه ماده یعنی زبان نظام است و جوهر آوایی ذاتی آن نیست به علاوه، باید در نظر داشت که رابطه میان یک صورت صوتی و یک مفهوم معین کاملاً اختیاری است. زیرا در غیر این صورت مفهوم «ارزش» تحقق نمی‌یافت، یعنی مفهوم ارزش عنصری را شامل می‌شد که از خارج نظام به آن تحمیل شده بود. درحالی‌که به همانگونه که در مورد بازی شطرنج نیز گفته شد، ارزش‌ها در نظام زبان پدیده‌هایی انتزاعی هستند و از اینرو نباید هیچ رابطه اجباری میان اصوات و مفاهیم برقرار نمایند. همچنین باید توجه داشت که ارزش‌ها صرفاً رابطه ساده میان مفاهیم و صورت‌های صوتی نیست، بلکه هر ارزش زبانی جزئی از کل نظام است. یعنی با ارزش‌های دیگر ارتباط دارد و باهم نظام زبان را تشکیل می‌دهند. برای مثال، اولاً رابطه‌ای که میان مفاهیم گوناگون مانند «انسان»، «آزادی»، «غذا»، «دوست داشتن»، «خوردن» و جز آن و صورتهای صوتی مربوط به آنها در زبانهای گوناگون برقرار می‌شود، کاملاً اختیاری است، و از همین رو در زبانهای طبیعی واژه‌های مربوط به مفاهیم یکسان متفاوتند؛ ثانیاً، ارزش نحوی، معنایی و آوایی هر یک از آنها در ارتباط با ارزش‌های دیگر در کل نظام زبان مشخص می‌شود و بهیچوجه از آنها جدا نیست. مثلاً ارزش نحوی، معنایی و آوایی «انسان» در برابر ارزش «جانور»، «گیاه» و جز آن و همچنین ارزش نحوی، معنایی و آوایی «خوردن» در برابر «نوشیدن»، «خوابیدن» و جز آن مشخص می‌گردد. به همین ترتیب تمامی ارزشهای زبان به هم مربوط هستند و باهم نظام زبان را تشکیل می‌دهند.

۲-۳ صورت و معنی^{۱۲}

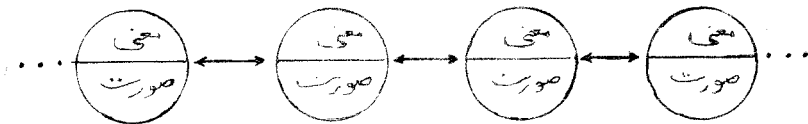
چنانکه در بالا گفته شد، زبان دستگاهی از علائم و نیز مجموعه محدود قواعدی است که روابط میان علائم زبانی را مشخص میسازد. چنانکه پیشتر نیز گفته شد، علائم زبانی پدیده‌هایی انتزاعی هستند که در ذهن اهل زبان جای دارند. هر علامت زبانی دوجزء جدا نشدنی دارد: صورت و معنی. دوجزء هر علامت، یعنی صورت و معنی، پدیده‌هایی انتزاعی هستند که رویهم علامت زبانی را تشکیل میدهند. یعنی يك «تصور صوتی» و يك «تصور معنایی» یا مفهوم باهم به صورت يك علامت زبانی در ذهن بومی زبان جای دارد، مانند تصور صوتی /ensân/ و مفهوم «انسان» و تصور صوتی /âzâdi/ و مفهوم «آزادی» که به ترتیب دو علامت زبانی یا واژه انسان و آزادی را مشخص می‌نمایند. چنانکه در بالا گفته شد، این علائم انتزاعی سرانجام از راه دستگاه گویائی، جوهر آوایی می‌یابند و به صورت گفتار ظاهر میشوند. ماهیت انتزاعی تصور صوتی از اینجا آشکار میشود که ما میتوانیم بدون تکان دادن لبها و زبان، با خود صحبت کنیم و یا قطعه شعری را در ذهن خود بخوانیم. دوجزء صوتی و معنایی هر علامت زبانی مانند دوروی يك سکه و یا دوروی يك ورق کاغذ از یکدیگر جدا نشدنی هستند.

اصلی راکه باید به آن توجه داشت این است که رابطه صورت و معنی، و یا تصور صوتی و مفهوم، اختیاری است. یعنی، هیچ رابطه ذاتی میان این دو وجود ندارد. به همین سبب، علائم زبانی از يك زبان به زبان دیگر فرق میکنند. به بیان دیگر، برای مفاهیم معین مانند «انسان»، «مرد»، «رفت»، «خورشید» و جز آن، در زبانهای گوناگون واژه‌های متفاوتی به کار میرود. علامت زبانی یا واژه را می‌توان به صورت زیر نمایش داد:



در نمودار بالا، خط چینی که مفهوم را به تصور صوتی مربوط میسازد،

نشان می‌دهد که هیچ رابطه ذاتی میان این دو وجود ندارد . باید توجه داشت که زبان از علائم منفرد و جدا ازهم تشکیل نشده است، زیرا درغیر این صورت زبان به‌شکل يك جریان نامگذاری ساده تخفیف می‌یافت. بلکه بعکس ، زبان دستگاهی از علائم مستقل است که در آن ارزش هرعلامت تنها از راه ارتباط با علائم دیگر مشخص میگردد ، به صورت نمودار زیر^{۱۳}.



نمودار بالا نشان می‌دهد که واژه‌ها و عناصرزبان از راه ارزشهای خود به نحوی باهم ارتباط دارند . به‌علاوه ، يك علامت زبانی دریافت‌های زبانی گوناگون ، یعنی در ارتباط باواژه‌های اطراف خود ، با ارزش کم‌وبیش متفاوتی ظاهر میشود . مثلاً ، ارزش واژه‌زمین در زمین خوردن و زمین را شخم زدن یکسان نیست . همچنین ، عناصر دستوری مشابه در زبانهای گوناگون ، برحسب نظام زبان ، ارزش ویژه‌ای دارند . مثلاً ارزش جمع درعربی و فارسی یکسان نیست ، هرچند ممکن است مدلول یا معنی آنها یکسان باشد . زیرا ، جمع در عربی یعنی بیش از دو تا ، درحالی‌که درفارسی یعنی بیش از یکی . بنابراین آنچه گفته شد ، مفهوم دراصل ارزشی است که از راه ارتباط با ارزش‌های زبانی دیگر مشخص میشود . بی‌شک، بدون این ارزش‌ها دلالت ، یعنی رابطه صورت و معنی درزبان تحقق نمی‌یافت . آنچه درباره ارزش معنایی و دستوری دربالا گفته شد ، درباره جوهرمادی یعنی صداها و صورت واژه نیز صادق است . یعنی اصوات زبان نه به‌سبب ارزش ذاتی بلکه از راه موقعیت‌نسبی آنها در ارتباط با اصوات دیگر عمل می‌کنند . صوت ، یعنی يك عنصر مادی ، به‌خودی خود به زبان تعلق ندارد ؛ زیرا چنانکه گفته شد ماده صوتی نسبت به‌زبان ، چیزی ثانوی است ، و ارزش‌های، قراردادی

از عناصر ملموسی که در آنها ظاهر میشوند جدا هستند. مثلاً ارزش يك سکه وابسته به فلزی نیست که از آن ساخته شده است. همین موضوع به مقیاس وسیعتری در مورد صورت آوایی زبان صادق است.^{۱۴} یعنی، زبان در اصل صوتی نیست، بلکه غیر مادی است (نگاه کنید به : ۲-۲). این اصل چنان اساسی است که تمام عناصر زبان از جمله واج‌ها را نیز دربر میگیرد. واژه‌ها براساس دستگاهی از عناصر آوایی با واج‌ها ساخته میشوند که تعداد آنها محدود است. به بیان دیگر، هرواج کوچکترین واحد آوایی است که در ارتباط با واج‌های دیگر زبان دارای ارزش تمایز دهنده معنی است، (دو واژه سر sar و زر zar را مقایسه کنید). ماهیت انتزاعی بودن واج‌ها از اینجا بیشتر آشکار میشود که اهل زبان يك واج را احتمالاً به چند صورت تلفظ میکنند، و زبان از آن آسیب‌نمی‌بیند، مانند واج /m/ در فارسی که به صورت دندانی و یالب دندانی تلفظ میشوند، به نمونه‌های دندان /dandân/ و انفجار /enfejâr/ توجه کنید.

بنابراینچه در بالا گفته شد، هر علامت زبانی تلفیقی از صورت صوتی و معنی است، و این دو چیزی جز ارزش‌های زبانی نیستند که به‌طور نسبی، یعنی در ارتباط با ارزش‌های زبانی دیگر مشخص میشوند.

اصل دیگر، ماهیت خطی بودن علائم زبانی است. یعنی، هر علامت زبانی برای اینکه در زنجیره گفتار ظاهر شود، طولی از زمان را میگیرد. این ماهیت در نوشتار نیز به خوبی به چشم می‌خورد. بنابراین، علائم زبانی یا واژه‌ها پشت سرهم تولید میشوند. به بیان دیگر، در گفتار هر علامت زبانی برای به لفظ درآمدن زمانی میگیرد، و سپس، علامت بعدی در زمان دیگری به دنبالش ظاهر میشود، و در نتیجه زنجیره گفتار تولید میشود. در نوشتار، علائم خطی یا واژه‌ها در يك خط به دنبال هم، و یا از بالا به پائین قرار میگیرند، و هر يك فاصله‌ای را اشغال می‌کنند.

۴-۲ روابط هم‌نشینی و جانشینی^{۱۵}

یکی دیگر از ویژگی‌های اصلی زبان به عنوان دستگاهی از علائم و قواعد ناظر

۱۴ - Saussure, P. 118.

۱۵ - Syntagmatic & Paradigmatic/associative relations

بر آنها ، روابط هم‌نشینی و جانشینی میان عناصر آن است . یعنی ، روابط میان عناصر زبانی بردوگونه است که هر يك از آنها ارزش‌های خاصی مشخص می‌کنند. از يك سو ، درگفتار ، واژه‌ها نسبت به هم روابطی کسب می‌کنند که از خاصیت خطی بودن زبان ناشی میشود ، زیرا به یکدیگر زنجیر میشوند . عناصر زبانی در زنجیره گفتار در توالی قرار میگیرند . هر زنجیره از دو عنصر یا بیشتر تشکیل میشود . در هر زنجیره ، هر عنصر ارزشش را تنها از راه تقابل با آنچه در جلو یا به دنبال آن قرار میگیرد ، داراست . رابطه هم‌نشینی یا زنجیری همان واقعیت زبانی موجود و حاضر است که براساس هماهنگی ارزشهای دو عنصر یا بیشتر که در يك رشته ظاهر میشوند قرار دارد . روابط هم‌نشینی عناصر زبانی در اصل به نظام زبان مربوط است ، زیرا از راه ارزش‌های زبانی مناسب می‌توانند در کنار هم در يك زنجیره زبانی ظاهر شوند . رابطه هم‌نشینی امکان ظاهر شدن دو عنصر زبانی را در کنار هم نشان میدهد . می‌توان گفت که دو عنصر زبانی که در کنار هم قرار میگیرند ، نسبت به هم دارای رابطه هم‌نشینی هستند . مثلاً ، سه واژه جاندار ، غذا و میخواهد در جمله **جاندار غذا میخواهد** در کنار هم ظاهر شده‌اند ، بنابراین ، نسبت به هم دارای رابطه هم‌نشینی هستند . همچنین ، سه تکواژ^{۱۶} «می» /mi/ ، «خواه» /xâh/ ، «هد» /had/ در واژه **میخواهد** /mi-xâh-ad/ در کنار هم ظاهر میشوند ، یعنی نسبت به هم رابطه هم‌نشینی دارند . اگر امکان هم‌نشینی برای عناصری وجود نداشته باشد ، میان آنها رابطه هم‌نشینی وجود ندارد ، و در نتیجه ، اگر در يك زنجیره با هم ظاهر شوند ، صورت نادرست تولید میشود . مثلاً جمله^{۱۷} * **پنجره غذا میخواهد** ، درست نیست و به کار نمی‌رود ؛ زیرا دو عنصر «پنجره» و «غذا خواستن» با هم رابطه هم‌نشینی ندارند .

از سوی دیگر ، خارج از زنجیره گفتار ، عناصر زبانی روابط دیگری را نسبت به هم دارا هستند . مثلاً واژه **کوشش** ، گروه‌هایی از واژه‌ها را به ذهن میخواند مانند : **کوشیدن ، کوشا ، کوشائی ، ونیز جوشش ، رویش ، جهش ، کاهش** ،

۱۶ - به کوچکترین واحد معنی‌دار زبان تکواژ گفته میشود .

۱۷ - علامت * نشان دهنده صورت‌های نادرست است .

و همچنین سعی ، جدیت، کار و بسیاری گروه‌های دیگر . همه گروه‌های واژه‌ها از نوع بالا ، به سبب اشتراك و یانوعی ارتباط در ارزش معنایی به یکدیگر مربوط هستند . ولی بخوبی روشن است که این نوع رابطه تداعی عناصر زبانی خارج از زنجیره گفتار است ، و براساس ماهیت خطی بودن زنجیره گفتار نیست . از همین رو ، از رابطه نوع اول متفاوت است . رشته‌های واژه‌ها از نوع بالا بخشی از ذخیره زبانی هر بومی زبان را تشکیل میدهد . تداعی‌ها ممکن است از راه ارزش‌های آوایی ، دستوری یا معنایی صورت گیرد ؛ یعنی عناصر زبانی به سبب دارا بودن ارزشهای آوایی ، دستوری و یا معنایی مشترك در يك گروه تداعی شوند . بنابراین ، به عكس رابطه هم‌نشینی ، رابطه جانشینی (یاتداعی) عناصر غائب را که در يك رشته ذهنی و بالقوه وجود دارند مشخص می‌نماید .

بنا بر آنچه در بالا گفته شد ، می‌توان گفت که در ارتباط هر زنجیره زبانی ، گروه‌هایی از عناصر زبانی هستند که به سبب دارا بودن ارزش‌های معنایی مشترك، می‌توانند در جای بعضی از عناصر موجود در آن زنجیره ظاهر شوند و صورت‌های زبانی گوناگونی تولید نمایند . مثلاً، در جمله جاندار غذا میخواهد ، واژه‌های دیگری در جای جاندار، غذا و میخواهد ، میتوانند ظاهر شوند . روابط هم‌نشینی را در جمله بالا ، میتوان به صورت زیر نمایش داد :

جاندار	—	غذا	—	میخواهد	—	روابط هم‌نشینی
انسان		خوراك		میخورد		روابط جانشینی
كودك		شیرینی		دوست دارد		»
گیاه		آب		میخواهد		»
...		...		...		»

همچنین ، در واژه فعلی میخواهد ، بر حسب زنجیره‌های زبانی گوناگون ،

پیشوند فعلی «یر» /be/ «ز» /na/ ، درجای «می» /mi/ ، و هریک از پایه‌های فعلی درجای «خواه» /xâh/ و هریک از پنج‌شناسه فعل دیگر درجای «د» /ad/ می‌تواند ظاهر شود روابط هم‌نشینی و جانشینی عناصر سازنده واژه فعلی بالا را، در جدولی به شکل زیر میتوان نمایش داد^{۱۸}:

میخواهد	ad	xâh	mi
بخوانم	am	xân	be
نخوابی	i	xâb	na
	and	dân	mi
میدانند	—	...	—

بنابر آنچه در بالا گفته شد ، عناصری که می‌توانند در یک نقطه از زنجیره گفتار درجای هم ظاهر شوند ، نسبت به هم دارای رابطه جانشینی هستند . بامشاهده نمونه‌های بالا ، به سادگی میتوان دریافت که تکواژها ، واژه‌ها و حتی جمله‌ها می‌توانند نسبت به هم رابطه جانشینی داشته باشند . روابط هم‌نشینی و جانشینی به عنوان محورهای افقی و عمودی و یا محورهای زنجیری و انتخابی زبان نیز نامیده میشوند .

۳ - کارکرد زبان

کارکرد زبان با نمایش مجموعه تفاوت‌های آوایی ، دستوری و معنایی از راه

۱۸ - ممکن است تعداد تکواژهایی که در یک نقطه از زنجیره گفتار می‌توانند جانشین یکدیگر شوند، محدود باشد ، مانند پیشوندهای فعلی «می» /mi/ «یر» /be/ «ز» /na/ و نیز شناسه‌های فعل در نمودار بالا ، و همچنین حروف اضافه و عناصر پیوند دهنده و ویا و جز آن . به این طبقه از عناصر ، طبقه بسته گفته میشود . عناصر طبقه بسته ، همان عناصر صرفی و دستوری هستند که در نوشته‌های دستور زبان مشخص میشوند . به طبقه دیگری از عناصر زبانی که از تعداد زیادی تشکیل میشود ، طبقه باز گفته میشود . طبقه‌های باز واژگان زبان را تشکیل میدهند . در جدول بالا ، در زیر طبقه‌های بسته خط تیره ، و در زیر طبقه باز خط نقطه چین کشیده شده است .

روابط هم‌نشینی و جانشینی مشخص می‌شود. یعنی این روابط بر کارکرد زبان حاکم است. چنانکه گفته‌شد، در زبان همه‌چیز به تفاوتها و نیز به گروه‌بندی‌ها مربوط می‌شود که از راه روابط هم‌نشینی و جانشینی مشخص می‌گردد. بررسی روابط هم‌نشینی و جانشینی عناصر زبانی به تجزیه بخش‌های زنجیره‌های زبانی کمک میکند. از این راه ساختمان واژه و نیز ساخت‌های نحوی، معنایی و آوایی گوناگون زبان مشخص می‌گردد. مثلاً واژه دانشمند به دو عنصر «دانش-مند» تجزیه می‌شود، ولی این دو عنصر دو بخش مستقل نیستند که به سادگی باهم ترکیب شده باشند. این واحد محصول دو واحد به هم مربوط است که تنها از راه عمل متقابل خود در یک واحد بزرگتر (دانش × مند) دارای ارزش می‌شوند. پسوند در واژه بالا، به تنهایی ارزشی ندارد. آنچه در زبان به آن‌جائی می‌دهد، رشته‌ای از واژه‌ها مانند ثروتمند، کارمند، افزازمند و جز اینهاست. در این واژه، پایه واژگانی «دانش» نیز مستقل نیست، بلکه آن نیز از راه ترکیب با پسوند «-مند» دارای ارزش است. ارزش کل واژه به سبب بخش‌های آن است، و ارزش بخش‌های آن نیز به سبب جای آنها در کل واژه است. از همین رو، رابطه ترکیبی هر بخش نسبت به کل، به اندازه رابطه هم‌نشینی بخش‌ها نسبت به یکدیگر دارای اهمیت است. آنچه در بالا درباره ساختمان واژه گفته شد، درباره ساخت‌های دیگر زبان نیز صادق است مثلاً، واحدهای جمله و رابطه آنها نسبت به یکدیگر و نیز نسبت به تمامی جمله از همین راه، یعنی بررسی روابط هم‌نشینی و جانشینی مشخص می‌شود. در واقع، ساخت‌های نحوی و آوایی زبان نمایش همان روابط هم‌نشینی و جانشینی واحدهای نحوی و آوایی زبان نمایش همان روابط هم‌نشینی و جانشینی واحدهای نحوی و آوایی است. البته، جمله‌ها و صورتهای زبانی مورد بررسی باید مجموعه‌ای از داده‌های فقط یک حالت زبانی مشخص باشد. روابط نحوی ناظر بر یک حالت زبانی پدیده‌هایی انتزاعی هستند که جمله‌ها و صورتهای طبیعی زبان در قالب آنها تحقق آوایی می‌یابند.

سوسور به تجزیه و بررسی بیشتر زبان وارد نمی‌شود چون معتقد است که هدف او بیان اصول کلی است. از اینرو، آنچه در این گفتار عرضه شد، فقط اصول و روش‌های کلی بررسی زبان است. در واقع، تجزیه و بررسی سطوح

مختلف زبان به وسیله زبان‌شناسان بعدی انجام گرفت . مکتب‌های زبان‌شناسی ، که عموماً در اروپا و آمریکا گسترش یافتند ، بر بنیاد اندیشه‌های سوسور ولی از دیدگاه‌های نسبتاً متفاوتی به بررسی زبان پرداختند . مهمترین اینها ، مکتب‌های زبان‌شناسی پراگ ، کپنهاگ و ساختگرائی آمریکائی است . همچنین نظریه‌های دستور زایشی که از نیمه دوم قرن بیستم میلادی به‌ویژه در آمریکا گسترش فراوان یافتند ، کم و بیش از اندیشه‌های سوسور نیز مایه گرفته‌اند . از همین رو ، فردینان دوسوسور ، زبان‌شناس سوئسی ، به حق به‌عنوان بنیانگذار زبان‌شناسی جدید شناخته شده است^{۱۹} .

۱۹ - برای نوشتن این مقاله ، بطور وسیعی از کتاب زیر استفاده شده است :

Ferdinand de Saussure, Course in General Linguistics, Mc Graw-Hill Book Company, 1966.

کتابنامه

- ۱ - Ferdinand de Saussure, Course in General linguistics, Mc Grow-Hill Book Company, 1966.
- ۲ - ترجمه دکتر محمد رضا باطنی ، رابرت ا. هال ، زبان و زبان‌شناسی ، شرکت سهامی کتابهای جیبی ، ۱۳۵۵ ، چاپ دوم .
- ۳ - ترجمه دکتر محمد رضا باطنی ، مانفرد بی‌یرویش ، زبان‌شناسی جدید ، انتشارات آگاه ، ۱۳۵۵.
- ۴ - دکتر محمد رضا باطنی ، نگاهی تازه به دستور زبان ، انتشارات آگاه ، ۱۳۵۶ .
- ۵ - دکتر بهرام فره‌وشی ، فرهنگ پهلوی ، انتشارات دانشگاه تهران ، ۱۳۵۲ .

تقویم اسلامی هجری قمری

تنظیم تقویم و تعیین دقیق اوقات زمان و مواقع خاص از لحاظ دینی و اجتماعی از اهم مسایلی است که طرفداران ادیان و یاتبیین يك حکومت در قلمرو سیاسی خود بآن احتیاج مبرم دارند .

دینی بدون تقویم دقیق و یا حکومتی بدون گاه‌شماری منظم نمی‌تواند برنامه های منظمی داشته باشد . روی این اصل و ضرورت آن ، از آن زمانی که دین مبین اسلام پا گرفت و تبدیل بیک حکومت گردید ، تقویمی را جهت تنظیم مواقیت مذهبی و سازمان دهی اجتماعی اساس کار قرارداد که امروز بنام تقویم هجری قمری معروف است . منظور ما در این گفتار بررسی تاریخچه این تقویم و آشنائی باریشه‌های آن در تاریخ و فرهنگ عربستان و خصوصیات اصیل دینی آن می‌باشد . تا اهمیت آن بر مسلمین جهان و طرفداران آن بیشتر روشن شود . چنانکه میدانیم ادیان و ملل مختلف هر يك تقویمهای خاصی برای خود دارند^۱، در هر يك از این تقویمها دوماضوع اساسی و مهم هست : اول مبدأ یا سرآغاز پیدایش آن ، دوم اصول تنظیم ماههای مربوط بآن . اکنون در وهله اول باین دوماضوع در تقویم اسلامی هجری می‌پردازیم تا باروشن شدن این دوماضوع بتوانیم در سایر خصوصیات آن سخن بگوئیم .

الف - مبدأ تقویم هجری قمری

مبدأ و سرآغاز این تقویم آنگونه‌ای که از اسم آن مستفاد می‌شود از يك

واقعۀ مذهبی مهم یعنی از هجرت پیامبر اسلام (ص) از مکه به مدینه گرفته شده است ، اساس آن منطبق است به سنت باستانی اعراب و شریعت حنیف حضرت ابراهیم (ع) و متکی است برشعائر نوین دین مبین اسلام و اصول توحیدی و یگانه پرستی آن ، و منظور غائی از آن اعمال فرایض خاص دینی است صرفنظر از مسایل دنیوی و مادی و امثال آن . چنانکه از آیه شریفه برمی آید (یسئلونک عن الاهلة قل هی مواقیت للناس و الحج ، سوره بقره آیه ۱۸۸) .

اساس تقویم اسلامی و اهداف دینی آن درسال یازدهم هجری دربارگشت از حجة الوداع در محل غدیرخم بانزول آیه شریف (ان عده الشهور عنداله اثنا عشر شهراً فی کتاب اله... سوره توبه آیه ۳۵) و خطبه مشهور حضرت رسول اکرم (ص): «ان الزمان قد استداره کهیئته یوم خلق اله السماوات والارض ...» معلوم و مشخص گردیده بود . اما تعیین مبدأ برای آن تا بعد از رحلت رسول اکرم (ص) و زمان خلافت عمر دومین خلیفه بطول انجامید ، تا زمانیکه تقویم هجری در عهد عمر تقویم دینی و سیاسی جهان اسلام شود ، سال مسلمین مدت زمان دوازده ماه ، قمری (از ذیحجه تا ذیحجه دیگر) بود ، مبدأ سالی آن اگرچه بدرستی معلوم نیست یعنی رسمیت نداشت ولی از قراین برمی آید که مبدأ آخرین تعمیراتی بوده است که در بنای کعبه انجام گرفته بود (تقریباً بین سالهای ۶۰۵ و ۶۰۶ میلادی) . سال تعمیر جدید بنای کعبه در نزد اهالی مکه و اقوام قریش و سایر طوایفی که در خانه کعبه صاحب بت بوده اند معروف بوده است^۲ . در سال چهارم و یا پنجم تعمیر تازه کعبه بعثت حضرت محمد (ص) اتفاق افتاد و از این تعمیر اخیر بنای کعبه تا زمانی که هجرت نبوی از مکه به مدینه انجام گیرد هیجده سال سپری شده بود^۳ . از هجرت تا رحلت (۶۲۱ تا ۶۳۲) و در مدتی که (تاسال ۱۷

۲ - حمزه بن حسن اصفهانی ، سنی ملوک الاوض و الانبیاء ، ترجمه جعفر شعاع ، تهران بنیاد فرهنگ ایران ، ۱۳۴۶ هـ.ش ، ص ۱۵۳ .

۳ - المقریزی ، تقی الدین احمد کتاب المواعظ و الاعتبار فی ذکر الخطط والاثار ، به تصحیح ، م . گاستون ویت M. Gaston. Wiet . قاهره ۱۹۲۴/م، ج ۴ ، ص ۳۰۲ ، این مدت را ۱۵ سال نوشته ، و حمزه اصفهانی نیز از عام الفیل تا اینکه هجرت مبدأ قرار گیرد ۲۵ سال آورده است (ص ۱۵۳) که هردو اشتباه هستند ، صحیح آنرا در صفحات اتی خواهیم داد .

یا ۱۸) هجری باشد^۴ تقویم مسلمین تنظیم نیافته بود و مبدأ و اصول رسمی و خاصی نداشت ، مسلمین گذشت زمان را ماه به ماه حساب می‌کردند و دوازده که تمام می‌شد آنرا یکسال می‌نامیدند و از هجرت به بعد هر سالی را بنام واقعه مهمی که در آن سال اتفاق افتاده بود نام‌گذاری کردند^۵ ولی از سال حجةالوداع به بعد این اصول نیز مراعات نشده بود تا اینکه در زمان خلافت عمر در فاصله سالهای ۱۷ و ۱۸ هجری بعثت نبودن تقویم منظم در مشخص کردن ماهها و انجام اعمالی در آنها اختلاف رخ می‌داد و اشکالاتی پیش می‌آورد ، چنانکه از ابوموسی اشعری نقل است که از عمر پرسید (نامه‌ای که از سوی شما دریافت کردم عمل‌کردگار مشخص نبود ، زیرا موضوعی که مربوط به شعبان بود معلوم نمی‌کرد کدام شعبان منظور است ، عمل مربوط به شعبان گذشته است یا آینده ؟) . و همین طور سایر مسایل از جمله خراجی که از سرزمین‌های مفتوحه می‌آمد تاریخ مشخصی نداشت و معلوم نبود که این خراج کدام سال است عمر اهمیت موضوع را دریافت و جلسه مشورتی در این خصوص ترتیب داد تا تقویمی برای حکومت اسلامی تنظیم شود تا تاریخ وقایع و حساب بیت‌المال را نسبت بآن مشخص سازند .

مجلسی که عمر باین منظور تشکیل داد از زعمای قوم و از مطلعین امر در آن حاضر بودند ، و در مجلس مشورتی از جوانب مختلف پیشنهادهایی بعمل آمد ، از جمله پیشنهاد گردید که تاریخ اسلام را بر مبنای تاریخ ذوالقرنین که ادامه تقویم رومیان بود و از ورود اسکندر به فلسطین مبدأ تاریخی گرفته شده بود تنظیم کنند . ولی صرف‌نظر از سایر ایراداتی که بآن گرفته شد بعات اینکه

۴ - حمداله مستوفی ، تاریخ گزیده ، به تصحیح عبدالحسین نوایی ، تهران ۱۳۳۳ ، ص ۱۷۸ (سال ۱۷ هجری را سال انتخاب تقویم هجری می‌نویسد که بامقایسه با سایر منابع صحت آن معتبر است .

۵ - سنة الاذن ، سنة الامر بلقتال ، سنة التمخض ، سنة الزوال ، سنة الاستثناس ، سنة الاستغلاب ، سنة الاستواء ، سنة البراءة ، سنة الوداع . سنی ملوک الارض والانبیاء ص ۳ ، ابوالحسن علی بن حسین مسعودی ، التنبيه والاشراف ، ترجمه ابوالقاسم پاینده بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، تهران ۱۳۴۹ ه ش ،

این تاریخ خیلی طولانی و قدیمی بود با آن موافقت نشد ، پیشنهاد دیگر این بود که تاریخ اسلام را بر مبنای تقویم ایرانیان قرار دهند ولی از آنجائی که ایران مغلوب اسلام شده بود و تاریخش از بین رفته بود و از طرفی تقویمی که در ایران قبل از اسلام معمول بود با مرگ پادشاهان تغییر می یافت جالب ننمود^۶. در این جلسه راجع به واقعه فیل^۷ و واقعه بعثت نیز اشاره رفت ولی هیچک از آن دو مورد تصویب قرار نگرفت^۸ تا اینکه حضرت علی (ع) پیشنهاد نمود که هجرت حضرت رسول اکرم (ص) مبدأ تاریخ و تقویم اسلامی قرار گیرد^۹ این پیشنهاد و موضوع آن بواسطه اینکه هجرت سبب گشایش در امر اسلام و پیشرفت امور مسلمین و اهداف اسلام شده بود مورد قبول عموم حاضرین و عمر قرار گرفت^{۱۰} بنا بقول طبری^{۱۱} حضرت رسول اکرم (ص) روزی که به شهر یثرب (مدینه النبیه) قدم نهادند داشتن تقویمی را بر مسلمانان ضروری دانسته و تأکید فرموده بودند که هجرت مسلمانان را به شهر مدینه مبدأ تاریخ مسلمین قرار دهند ، اگر این خبر درست باشد این موضوع از این لحاظ نیز دارای اهمیت است که مورد تأیید و حمایت پیامبر اسلام نیز بوده است .

۶- طبری ، ابوجعفر محمد بن جریر ، تاریخ الامم و الملوك ، قاهره ۱۳۵۷ ، ج ۲ ، ص ۱۱.

۷ - تقریباً در اواسط قرن ششم میلادی ابرهه نامی از سرداران حبشه جهت تصرف مکه و ویرانی کعبه با پیلان جنگی از سوی یمن به مکه حمله آورد ، مکیان با همراهی عبدالملک جده حضرت محمد (ص) به کوههای اطراف پناه بردند ، حبشیان اگرچه به مکه نزدیک شدند ولی مورد حمله مرغانی قرار گرفتند که از آسمان سنگ می باریدند در نتیجه آن سپاه مهاجم به مقصود نرسیدند و نابود شدند و این آیه در قرآن (الم ترکیف فعل ربك باصحاب الفیل ، سورة الفیل) آمده است . واقعه این سال مبدأ تاریخ اعراب جاهلیت قرار گرفت .

۸ - جریان این واقعه بطور مشروح در بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب ، تألیف سید محمد شکرى الالوسى البغدادی ، به تصحیح محمد بهجة الاثری ، ج ۳ ، چاپ سوم ، قاهره ، ص ۷۶ آمده است.

۹ - تاریخ یعقوبی ، احمد بن ابی یعقوب (ابن واضح یعقوبی) ، ترجمه دکتر محمد ابراهیم آیتی ، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، تهران ۱۳۴۳ ه ش ، ج ۲ ، ص ۲۹ ؛ الخطط ، ج ۴ ، ص ۳۰۳ .

۱۰- تاریخ الامم و الملوك ، ج ۲ ، ص ۱۱۱ .

۱۱- تاریخ الامم و الملوك ، ج ۲ ، ص ۱۱۰ .

بعد از تعیین و تصویب مبدأ برای تاریخ اسلام تعیین مبدأ و سرآغازی برای سالهای این تقویم نیز مورد شور و مشورت قرار گرفت. چنانکه می‌دانیم آغاز سال در میان مال مختلف مبتنی بر صور گوناگون قراردادی است و الآن نیز در تقویمهای موجود و رایج شاهدانیم، در این مورد نیز بعد از تبادل نظر سرآغاز سال مسلمین بارویت هلال محرم تأیید و تصویب شد و ماه محرم بنابه خصوصیات خود^{۱۲} اولین ماه سال تعیین گردید، اما برای اینکار لازم بود ۶۸ روز تاریخ را به عقب برگردانند، زیرا هجرت نبوی به مدینه هشتم ربیع الاول اتفاق افتاده بود، با این احتساب سرآغاز سال اول تاریخ هجری اسلامی روز پنجشنبه اول ماه محرم الحرام ثبت گردید^{۱۳}. این واقعه در سال ۱۷ هجری صورت گرفت^{۱۴} بدینوسیله مبدأهای قبلی اعراب با این مبدأ اصلاح شدند^{۱۵}.

- ۱۲ - محرم این خصوصیات را داشت که اولاً پایان مراسم و سفر حج بود، ثانیاً آخر ماههای حرام بود. بلوغ الارب، ج ۳، ص ۲۱۶؛ تاریخ الامم والملوک، ج ۳، ص ۱۱۱.
- ۱۳ - سنی ملوک الارض والانبیاء، ص ۱۵۷ و ۱۶۴ با کمی اختلاف در تاریخ الامم والملوک، ج ۲، ص ۱۱۴ و الخطوط ص ۳۰۴.
- ۱۴ - تاریخ گزیده، ص ۱۷۸.

۱۵ - قبل از اسلام در عهد جاهلیت اقوام مختلف عربستان تقویمهای محلی و قومی خاص داشتند، حمزه بن حسن اصفهانی (متوفی در ۳۵۰ هـ ق) در کتاب سنی ملوک الارض والانبیاء از اعراب معدیان که بحث می‌کند تاریخ آنان را به ده دوره تقسیم می‌کند: سال آمدن اسماعیل به مکه، سال پراکندگی فرزندان معد، سال ریاست عمرو بن لُحی، سال مرگ کعب بن لوی، سال غدر، عام الفیل، سال فجار، سال مرگ هشام، سال بنای کعبه، سال هجرت. ص ۱۵۱ و در ادامه گفتار از جاحظ نقل قول می‌کند که در تاریخ عرب پیش از اسلام سه چیز مشهورتر است: آمدن فیل، مرگ هشام، بنای کعبه، مخصوصاً قریش باین سه موضوع اهمیت می‌دادند و سایر قبایل عرب می‌گفتند فلان واقعه در زمان فطحل یا سال خنان یا سال جحاف یا سال سیل عرم اتفاق افتاده و چون قدیمتر از آن را می‌خواستند چنین تعبیر می‌کردند: آن‌گاه که سنگها نرم بود چون گل، یا تخته سنگ تر بود چون گل. ص ۱۵۳؛ در مجمل التواریخ و القصص نیز این مطلب آمده است و نویسنده آن اضافه می‌کند: در ابتدای امر اعراب تفرقشان را تاریخ می‌گرفتند و بعد هرگاه قومی که از سرزمین تهامه دور می‌شد آن را تاریخ می‌نهادند، مجمل التواریخ و القصص، به تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران ۱۳۱۸، ص ۱۵۳، ۲۲۵.

ولی تازمانی که هجرت یگانه تاریخ مسلمین شود سال فیل عمومیت داشت^{۱۶} و اکثر مورخین ولادت حضرت رسول (ص) را بتاریخ فیل نوشته اند که برابر بوده با سال ۵۷۰ میلادی و بعثت آن نیز با تاریخ فیل (۲۴ رمضان عام الفیل) ثبت است^{۱۷}.

اما در چگونگی استفاده از این تاریخ جدید وثبت دفاتر و حساب بیت المال براساس آن ، از شخصی بنام هرمزان ایرانی مددخواسته شد، هرمزان به رسوم ایرانیان در این مورد اشاره کرد تا با استفاده از فکر ایرانیان کلمه تاریخ ساخته شد . در خصوص وجه تسمیه (تاریخ) بجای (تقویم و یا گاه شماری) باید گفت ، روشی که در ایران قدیم برای گاه شماری معمول بود ، (ماه و روز) می گفتند ، عربها این را گرفتند معربش کردند مورخ گفتند و مصدر آن را تاریخ ساختند^{۱۸}. فاصله اول هجری برابر بود با ۳۷۳ سال و ۱۰ ماه و ۲۲ روز از طوفان نوح. فاصله اول هجری برابر بود با ۹۶۱ سال و ۵۴ روز برحسب احتساب قمری

طبری نیز نقل می کند : اولاد اسماعیل از آتش انداختن حضرت ابراهیم تابنیان خانه کعبه تاریخ می گذاشتند تا اینکه تفرقشان را از تهاجم تاریخ شمردند ، در ادامه گفتار می نویسد : قریش از میان اقوام عرب تنها قومی بود که تاریخشان به سال فیل بود و این همان سالی است که حضرت تولد یافته و فاصله بین سال فیل و سال الفجار ۲۰ سال و بین الفجار و بنای کعبه ۱۵ سال و فاصله بین بنای کعبه تا بعثت را ۵ سال می نویسد ، تاریخ الامم والملوک ، ج ۲ ، ص ۱۱۱ و ۱۱۴ ، مطالب طبری که مورد استفاده المقریزی در الخطط و مسعودی در التنبيه والاشراف قرار گرفته با جزئی اختلاف تقریباً با مطلب او یکی است ، الخطط ، ج ۴ ، ص ۳۲۰ ، التنبيه والاشراف ، ص ۱۸۰ و اما مطالب حمزه بن حسن اصفهانی اگرچه از لحاظ قدمت تقریباً بر مسعودی سبقت دارد (مسعودی متوفی ۳۴۵ هـ ق) ولی دقت آنرا ندارد و مقرون به اشتباهات زیادی است ، سنی ملوک الارض والانبیاء ، ص ۱۵۲ و ۱۵۳ .

۱۶ - سنی ملوک الارض والانبیاء می نویسد : (...چنانکه بنای کعبه را نیز برای بزرگداشت آن تاریخ گرفتند و تا آغاز خلافت عمر که تاریخ هجری تأسیس شد آن را کار می بستند ، ص ۱۵۳ .

۱۷ - ۲۴ رمضان عام الفیل برابر است با ۶۱۰ میلادی و ماه آب ۹۲۱ اسکندری و اردیبهشت ماه سال ۱۹ از سلطنت خسرو پرویز ، هجرت آن حضرت نیز در ۵۳ عام الفیل اتفاق افتاده است ، تاریخ گزیده ، ص ۱۳۵ و ۱۳۸ . با جزئی فرق در التنبيه والاشراف ، ص ۱۸۰ .

۱۸ - الخطط ، ص ۳۰۲ ؛ سنی ملوک الارض والانبیاء ، ص ۴ .

از تاریخ اسکندری.

فاصله اول هجری برابر بود با ۹۳۲ سال و ۲۸۹ روز و یا ۹ ماه و ۱۹ روز بر حسب احتساب شمسی از تاریخ اسکندری .

فاصله اول هجری برابر بود با ۳۳۷ سال و ۳۹ روز از تاریخ قبطی^{۱۹}.
فاصله اول هجری برابر بود با ۶۲۲ سال و ۶ ماه و ۱۶ روز از تاریخ میلادی.
فاصله اول هجری برابر بود با ۱۰ سال و ۲ ماه و ۲۲ روز از تاریخ یزدگری.

خصوصیات تقویم اسلامی هجری

گفتار ما در این قسمت عبارت خواهد بود از چگونگی آغاز شبانه‌روز و ماه و سال^{۲۰} در این تقویم و بدنبال آن از روشی که مسلمین برای جلوگیری از بهم خوردن موافقت خاص ایام و احتراز از کبیسه (نسئ) بکار می‌برند سخن خواهیم گفت.

الف - شبانه‌روز در نزد اعراب و مسلمین

اعراب از جمله ملت‌هایی است که شبانه‌روزشان از غروب آفتاب آغاز می‌شود^{۲۱}، مدت زمان دو غروب متوالی از افق هر محل (که مدت آن ۲۴ ساعت

۱۹ - سنن ملوک الارض و الانبیاء (اما لفظ «تاریخ» کلمه نوی است که در زبان عربی وارد گردید و آن معرب «ماه روز» است) ، ص ۴ ؛ مقریزی، الخطط (...استحضر عمر رضه الهرمان و سألہ عن ذلك فقال ان لنا حسابانسمیه «مادروز» معناه الشهور و الايام فعرّبوا الکلمه و قالو مورخ ثم جعلوه اسم التاريخ) ، ص ۳۰۳ .

۲۰ - الخطط ، ص ۳۰۴ . ۲۰ - واحد اندازه‌گیری زمان (شبانه‌روز) است ، اضعاف آن : ماه و سال و قرن می‌باشند .

۲۱ - رک ، تاریخچه تقویم ، تألیف نگارنده ؛ ابوریحان محمد بن احمد بیرونی ، الآثار الباقیه عن القرون الخالیه ، بتصحیح ادوارد ساخانو ، لیپزیک ، ۱۹۲۳ ص ۶۷ ، از همین مؤلف کتاب التفهیم لاوائل صناعات التنجیم ، با تصحیح و مقدمه و شرح و حواشی ، جلال همائی ، تهران ۱۳۸۸ ، ص ۶۹ (در روزگار ما آغاز شبانه‌روز به چهار طریق حساب می‌شود : اعراب و ملل تابع آنها با غروب آفتاب ، ایرانیان و ملل پیرو سال‌شماری شمسی با طلوع آفتاب ، اهل نجوم بر اساس نصف النهارات قراردادی و در مجامع بین‌المللی طبق قرارداد بین‌المللی از نصف شب بر مآخذ گرینویچ) .

است) يك شبانه روز حساب می شود و كليه مللی كه سال شماریشان براساس قمر است براین منوال است ، این روش گذشته از اینکه از اعتقادات این اقوام قوت می گیرد^{۲۲} از ماه شماریشان نیز حاصل می شود ، زیرا درماه شماری اعراب چنانکه خواهیم گفت ، آغاز و پایان هرماه بارؤیت هلال است و چون رؤیت اولین هلال بعد از غروب آفتابست درافق مغرب و نشان دهنده پایان ماه قبلی و آغاز ماه تازه است در ضمن حاکی از آغاز اولین شبانه روز ماه جدید نیز می باشد، پس دراین سرآغاز شب مقدم است برروز ، این یکی از خصوصیات تقویم مسلمین (هجری قمری) است و اصولاً باید کلیه اقوامی که تقویم قمری دارند شب شان برروز در شبانه روز ، مقدم باشد ولی اغلب اینطور نیستند .

ب - آغاز و پایان ماه در نزد اعراب و مسلمین .

ماه های اعراب قمری است و آغاز هرماه بارؤیت اولین هلال است درافق (ملل) مسلمان تابع رؤیت هلال در افق منطقه عربستان هستند) . از رؤیت هلال تارؤیت مجدد آن يك ماه قمری محسوب می شود و فاصله رؤیت متوالی دو هلال ۲۹ روز و ۱۲ ساعت و ۴۴ دقیقه است و معمولاً آن مدت را دريك ماه ۲۹ روز و درماه دوم ۳۰ روز می گیرند و ممکن است سه ماه متوالی نه بیشتر ۲۹ روز باشد و سه ماه متوالی نه بیشتر ۳۰ روز باشد^{۲۳} احکام شرعی درنزد تمام فرق اسلام با رؤیت هلال است مگر اهل تشیع که انجام احکام در نزد آنها برماه های سال است و ماه های سال را از محرم شروع کرده آنرا سی روز و صفر را بیست و نه روز ، همین طور يك درمیان ۳۰ روز و ۲۹ روز ماه هارا حساب می کنند تا به آخر رسند ، ماه ذی الحجه که بحساب آنها باید ۲۹ روز باشد ولی مدت زمان ۸ ساعت و ۴۸ دقیقه هر سال را که به فضل السنه معروف است به ذی الحجه اضافه می کنند و این ساعات اضافی اگر سبب شود که مدت زمان آن از نصف روز زیادتر گردد در آن صورت ذی الحجه را ۳۰ روز حساب می کنند و آن سال را کبیسه گویند و مدت

۲۲ - آثارالباقیه ، ص ۷۲ .

۲۳ - کتاب الفهیم لاوائل صناعة التنجیم ، قسمت حاشیه (جمله دومه را ۵۹ روز شمرند

یکی از این دومه سی روز و دیگری ۲۹ روز در نظر گرفته می شود) ص ۲۳۰ .

ایام آن سال را ۳۵۵ روز می‌گیرند^{۲۴} روی این اصل است که در مدت سی سال یازده مرتبه یعنی سالهای : (۲، ۵، ۷، ۱۰، ۱۲، ۱۵، ۱۸، ۲۱، ۲۴، ۲۶، ۲۹) ذی‌الحجه سی‌روز و کبیسه نامیده شده است (البته این روش برای گذشته حساب می‌شود نه آینده ، آغاز هرماه بارؤیت هلال آن ماه است).

ج - آغاز و پایان سال در نزد اعراب و مسلمانین .

اعراب نیز مانند سایر ملل جهان دوازده ماه را یکسال می‌گرفتند منتهی این دوازده ماه قمری بودند (مدت زمان دوازده ماه قمری یا یکسال قمری رویهم ۳۵۴ روز و ۸ ساعت و ۴۸ دقیقه است) اما اینکه از ابتدا کدامیک از این ماهها را آغاز سال گرفته‌اند و اولین ماه سال قرارداده‌اند نظریه‌ها مختلف است ، تا آنجاکه می‌دانیم از عصر حضرت ابراهیم (ع) اکثر اقوام عرب بعلت فراغت از سفر حج و اعمال آن درماه ذی‌الحجه ، ماه بعد از آن راکه محرم باشد ، ماه محرم را اولین ماه سال می‌گرفتند و روی این اصل بود که چون تقویم اسلامی هجری را بنیان نهادند با تبعیت از اصول سنتی اعراب ماه محرم را آغاز سال هجری قرار دادند . در خصوصیات این تقویم باید بگوئیم ، چون یکسال قمری بایکسال شمسی تقریباً ۱۱ روز (۱۰ روز و ۲۱ ساعت) اختلاف دارد و این اختلاف سبب می‌شود که ماه محرم و سایر ماههای سال قمری در فصول چهارگانه سال سیر کنند ، بنابراین برخلاف سایر تقویمها (میلادی و هجری شمسی) ، آغاز تقویم هجری قمری با فصول خاص از فصول سال مطابقت ندارد آنطوریکه شاهدیم گاهی محرم درست به وسط تابستان افتاده و یا درست به وسط زمستان و یا اول بهار بوده و یا آخر پائیز . اعراب دنیاپرست جاهلیت خیالی تلاش کردند با اعمال نسبی که یک نوع عمل کبیسه بود تقویم قمری را با تقویم شمسی مطابقت دهند و این کار را هم در اوایل اسلام و حیات خود رسول اکرم (ص) حتی تا سال دهم هجری بکار می‌بردند و موقع حج را هم باسیستم نسبی معلوم می‌کردند در سال دهم هجری بود که با نزول آیه شریف « انما النسیئ زیاده فی الکفریضل به الذین کفروا . . . » ، سوره التوبه آیه ۳۷ تاکید شد که این کار حرام است و

فلسفه معنوی دین غیر ازخواست امور مادی مخلوق است و اگر ماهی حرام شده روی حکمتی است، چون نگارنده این مسئله را مفصلاً در مقاله‌ای تحت عنوان (نسئ و حرمت آن در اسلام) بیان کرده‌ام، بنابراین شرح و توضیح آنرا در اینجا زاید می‌دانم و علاقه‌مندان را به مطالعه آن مقاله سفارش می‌کنم.^{۲۵}

د - شمارش ایام و بعضی از اصطلاحات معمول در ایام ماه‌های هجری قمری

ایام اعراب جاهلیت مانند امروز شمارش اعدادی نداشتند بلکه هریک از روزهای ماه را باوضع ماه درآسمان و حالت نورانی که داشت نام‌گذاری می‌کردند و مطابق قرار داد باستانی، هر سه روز از ایام ماه را اسم مشترکی می‌دادند (چون در این شبها وضع ماه درآسمان تقریباً حالات شبیه‌هم دارند)، بنابراین شبهای اول و دوم و سوم هرماه را «غرر» و شبهای چهارم و پنجم و ششم هرماه را «سمر» و شبهای هفتم و هشتم و نهم هرماه را «زهر» و سه‌شب بعد را «درروسه» و شبهای سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم هرماه را قمر و سپید می‌نامیدند، درنیمه دوم ماه سه‌شب اول را یعنی شانزدهم و هفدهم و هیجدهم ماه را «درع» و سه‌شب بعد یعنی نوزدهم و بیستم و بیست یکم را «ظلم» و سه‌شب بیست دوم و بیست سوم و بیست چهارم هرماه را «حنادیس» و سه‌شب، بیست پنجم و بیست ششم و بیست هفتم را «دواری» و سه‌شب آخر یعنی بیست هشتم و بیست نهم و سیام هرماه را محاق می‌نامیدند^{۲۶}. بنا بقول مسعودی در بعضی از روایتهای دیگر سه‌شب اول را هلال و و سه‌شب دوم را قمر و شش‌شب بعد را «نقل» و سه‌شب بعد از آنرا «بیض» و سه‌شب بعد را «درع» و سه‌شب بعد «بهم» و شش‌شب بعد را «حنادیس» و دوشب بعد «داریه» و یک‌شب آخر را «محاق» نام داده‌اند^{۲۷}. مسعودی اضافه می‌کند: «عربان درباره تسمیه ایام ماه

۲۵ - نسئ و حرمت آن در اسلام، از نگارنده این مقاله، شماره اول، سال چهاردهم

۱۳۵۷ ه ش مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی (مشهد).

۲۶ - ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده

بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۴، ج ۱، ص ۵۶۳؛

۲۷ - همان مأخذ، ص ۵۶۲.

اصطلاحات دیگری بکار می‌بردند ماه را در شب طلوع هلال گویند و تا کامل نشده هلال است و چون کامل شود قمر گویند و چون بکاهد و نوردهد «قمیر» گویند، ماه در شب سیزدهم بکمال نزدیک شود و آنرا «ليلة السواء» گویند و شب چهاردهم را ليلة البدر گویند و بدر به معنی کمال است، شبهای بیض سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم است، در شبهای درع ماه کمی تیره و بیشتر روشن باشد، محاق وقتی است که خورشید بر آن طالع شود، سواد وقتی است که پشت خورشید نهان شود، شبهای تار را «خندس» گویند^{۲۸} احمد بن ابی یعقوب (متوفی در ۲۵۶ هجری) در اثر خود «تاریخ یعقوبی» در خصوص اسامی شبهای اعراب این چنین اطلاعات می‌دهد: (برای روزهای ماه نیز ده نام داشتند که هر سه شبی بیک نام نامیده میشد، سه شب اول ماه «غرر» سپس «نفل» سپس «تسع» سپس «عشر» سپس «بیض» سپس «ظلم» سپس «خنداس» سپس «محاق» و شب آخر که ماه پنهان باشد «سرار»^{۲۹} در حال حاضر اگرچه برای دقیق بودن محاسبات بخصوص در امر قراردادها و اسناد و دفاتر در امر بیع و شرا و سایر مسایل مادی در تقویم اسلامی نیز شمارش ایام با اعداد متداول شده است و روزها با شمارش اعداد از ۱ تا ۳۰ معین می‌شوند ولی در اسناد و مدارک قدیمی و کتب تاریخی و در ادبیات و اشعار ما که چندان احتیاج به دقت زمانی ندارند کم و بیش این اصطلاحات معمول است، یک نمونه از آنرا در این رباعی خیام می‌بینیم:

چون می‌گذرد عمر چه شیرین و چه تلخ پیمانه چو پر شود چه بغداد و چه باخ
می‌نوش که بعد از من و تو ماه بسی از سلخ به غره آید و از غره به سلخ

سلخ چیست ؟

Salx روز سیام ماه قمری را گویند. فرهنگ مصاحب؛ وجه تسمیه آنکه مسلخ در لغت بیرون آوردن گوسپند از پوست باشد. چون در آن روز ماه از زیر شعاع آفتاب بیرون می‌آید (از غیاث) از لحاظ نجومی و علمی ماهی که مدت آن سی روز باشد می‌گویند سلخ دارد.

۲۸ - تاریخ آداب اللغة، ج ۱، ص ۱۸۶؛ مروج الذهب، ص ۵۶۳؛ التنبیه و الاشراف، ۱۹۷.

۲۹ - تاریخ یعقوبی - ج ۱، ص ۲۸۷.

غیر از اصطلاحات یاد شده که اعراب برای نام‌گذاری روزهای ماه ، بکار می‌بردند و این وجه تسمیه‌ها از حالات ماه‌اقتباس می‌شد، در ضمن این اصطلاحات حاکی از حالات ماه نیز بود و به آسانی هرفرد عامی و عادی با رؤیت ماه می‌توانست تاریخ آنرا بگوید و احتیاجات اجتماعی خود را رفع نماید ، امام‌سئله تنها این نبود زیرا اعراب نیز مثل سایر ملل دارای روزهای مذهبی و ملی خاصی بودند و در هر یک از آنها ملزم به اجرای مراسم خاص آن روزها بودند که مراسم حج را میتوان بزرگترین آنها دانست ، برای اطلاع از ایام معروف عرب باید به کتاب «ایام العرب فی الجاهلیه» مراجعه کرد^{۳۰}، بعد از اسلام اگرچه اغلب آن ایام منسوخ و فراموش گشتند ولی در عوض ایام بزرگ و پر اهمیت دیگری ظاهر شدند که نه تنها در تقویم اعراب بلکه در تقویم ملل مسلمان جهان جایی برای خود باز کردند از آن جمله روز بزرگ مبعث رسول‌الله (عید سعید مبعث) ، روز قربان یا عید سعید اضحی اهمیت خود را در اسلام نیز حفظ کرد ، روز فطر (اول شوال) که کلیه فرق اسلام این ایام را از ظهور اسلام به بعد گرامی می‌دارند و در هر یک مراسم خاص مذهبی بجای می‌آورند ، عید غدیر خم (۱۸ ذی‌الحجه) و سایر سالگردهای چون میلادها و یا شهادتها و رحلتها منسوب به ائمه اطهار (ع) هستند که جزو ایام جشن و یا سوگواری در عالم تشیع محترمند.

هـ - ماههای اعراب و مسلمین در تقویم اسلامی هجری

در خصوص ماههای تقویم هجری قمری باید گفت که آن ماهها از دوره جاهلیت باسلام رسیده‌اند، ماههای فعلی چون محرم صفر، ربیع‌الاول، ربیع‌الآخر، جمادی‌الاول ، جمادی‌الآخر ، رجب ، شعبان ، رمضان ، شوال ، ذی‌القعدة ، ذی‌الحجه ، قدمت تاریخی و سابقه طولانی دارند و مربوط می‌شوند به زمان حضرت ابراهیم (ع) و منسوبند به دین حنیف ابراهیمی و هر یک از این اسامی معنی و مفهوم خاصی دارند و در منابع اسلامی از آنها مطلع می‌شویم^{۳۱} اما

۳۰ - ایام العرب فی الجاهلیه

۳۱ - تاریخ یعقوبی ، مروج الذهب ، کتاب التفهیم ، عیون الاخبار ابوحنیفه دینوری ، مخصوصاً بلوغ‌الارب فی معرفه احوال العرب ، اثر سید محمود شکر الالوسی البغدادی ، بتصحیح محمد بهجت‌الاثری ، قاهره ، ج ۳ ، ص ۷۸ و ۸۹ و الخطط مقریزی ، ج ۶ ، ص ۲۹۵ تا ۲۹۷ و ۲۷۹.

آنطوریکه از مفهوم آنها حاصل می‌شود بیشتر اهداف و مقاصد مذهبی و معنوی این ماهها در نظر است تا سایر مسایل . در این تقویم دینی چهارتا از این ماهها: (ذی الحجه ، محرم ، بطور متوالی و رجب بطور منفرد) حرام شناخته شده‌اند و در قرآن کریم نیز رعایت حرمت آنها تأکید شده است^{۳۲} . و مفسرین بزرگ اسلامی تفسیرهایی که در شأن آنها نوشته‌اند بوضوح مسلم شده است که حرمت این ایام و یاماهای روی چه حکمتی بوده و چه منافعی نصیب اجتماع کرده است^{۳۳} . در اینجا مجال بحث از آنها را نداریم ، در ایام جاهلیت در خصوص ماههای سال قمری، دیگر اسامی نیز معمول بوده است و این اسامی بیشتر در میان بعضی از طوایف بدوی رواج داشته است ، مثلاً «محرم» «مؤتمر» ، صفر را «ناجر» ، ربیع اول را «خوان» ، ربیع الآخر را «وبصان» (در بعضی جاهاصوان نوشته شده است) ، جمادی الاول را «حنین یا حنتم» و جمادی الآخر را «ربی و یا زباء» ، رجب را «اصم» ، شعبان را «عادل» ، ذوالقعدة را «ارنه و یا ورنه هوع» ، رمضان را «نافق» ، شوال را «داغل» و ذی الحجه را «برك» می‌گفتند^{۳۴} و در آثار الباقیه بصورت شعر ذیل درآمده است :

و بالخوان يتبعه الصَّوَّان	بمؤ تمر و ناجر بداءنا
يعوداء صم به الشَّنان	و بالزباء بائدة تليه
و عادلته فهم غرر حسان	و داغله و ناطلته جميعاً
شهور الحول يعقدها البنان ^{۳۵}	ورنه بعدها برك فتمت

ابوریحان بیرونی در آثار الباقیه این ماهها را از بقایای آثار قوم ثمود می‌داند^{۳۶} و مسعودی در مروج الذهب و مقریزی در الخطط با جزئی اختلاف اینها را از ماههای

۳۲ - سوره التوبه - آیه ۳۵ .

۳۳ - تفسیر طبری باهتمام حبیب یغمائی ، ج ۳ . تفسیر ابوالفتح رازی ، بتصحيح مهدی الهی قمشه‌ای، ج ۱۰۵ التفسیر الکبیر ، امام الفخر رازی ، جزو ۱۵ ، طبع مصر .

۳۴ - تاریخ یعقوبی ، ج ۱ - ص ۲۷۷ و ۲۸۸ .

۳۵ - آثار الباقیه طبع ساختو ، ص ۶۱ ؛ کتاب التفهیم ، ص ۲۲۷ (حاشیه) .

۳۶ - همان مأخذ ، ص ۶۳ .

قبل از اسلام و عهد جاهلیت یاد می‌کنند^{۳۷}، صاحب بلوغ العرب این اسامی را در حال حاضر غیر مستعمل و وضع آنها را منسوب به عرب‌العربه می‌نویسد^{۳۸}.

و - هفته در تقویم اسلامی

هفته نیز از موضوعات قراردادی است، تقسیم ماه به چهار هفته اقتباسی است از حالات ماه و مربوط می‌شود با قوامی که درگاه شماریشان دنباله‌رو گاه شماری قمری هستند، چهار حالات ماه (هلال - تربیع الاول - بدر - تربیع ثانی) از حالات مشخص ماه هستند و فاصله هریک از این حالات نسبت بهم مدت زمانش تقریباً هفت روز است و فاصله دو رؤیت هلال یا مدت زمان یک ماه قمری ۲۹ تا ۳۰ روز است، این مدت را بر حسب چهار حالت مشخص ماه به چهار قسمت تقسیم کردند هریک را که هفت روز شد هفته نامیدند. آنطوریکه منابع نشان می‌دهد اعراب در زمانهای خیلی قدیم هفته نداشتند تا اینکه در زمانهای بعد هفته را نیز مانند سایر خصوصیات گاه شماری مثل سال و ماه و نسیی از یهودیان یاد گرفتند، در جاهلیت آغاز هفته از روز یکشنبه بوده است، در تورات یکشنبه آغاز خلقت و شنبه ختم و برش آن یاد شده است^{۳۹}، شنبه در اصل شب بوده و نام روز تعطیل و استراحت یهودیان بوده است اعراب وقتی که این اسم را از یهودیان گرفتند شبث را بصورت (سبت) معربش کردند، بعدها هفته را بدین شکل ترتیب دادند، سبت را که بمعنای بریدن است بجای شنبه انتخاب کردند، یکشنبه را اول و دوشنبه را باسم (اهوان) و سه‌شنبه را باسم (جبار) و پنجشنبه را باسم (شیار) می‌نامیدند^{۴۰}، این ایام هفته در آثار الباقیه بصورت شعر چنین آمده است:

۳۷ - مروج الذهب (محرم = نافق، صفر = ثقیل، طلیق، ناجر، اسطخ و... ص ۵۵۹، الخطط نائق، ثقیل، طلیق، اسخ، نوط، خوف، نعش، فناءق، و... ص ۲۹۵.

۳۸ - فاما القسم الغير المستعمل فاسماء شهویر كانت العرب العاربة اصطلاحوا علیها و هی: مؤتمر، ناجر، حوآن، صوان، و لصان، ربی، آیده، الاصم، عادل، ناطل، داعل. و ورنه. برك. بلوغ العرب، ج ۳، ص ۷۶.

۳۹ - مروج الذهب ص ۵۵۹

۴۰ - تاریخ یعقوبی، ص ۲۸۷؛ با جزئی اختلاف در مروج الذهب، ص ۲۰۷ و ۵۵۹.

اوئل ان العیش وان یومی باول او باهون او جبار
 او المردی دبارفان افته فمونس او عروپته او شیار^{۴۱}
 بعد از اسلام السبّت برای شنبه و بعد از السبّت ایام دیگر بصورت اعداد
 ترتیبی ، الاول ، الثانی ، الثالث ، الرابع ، الخمیس ، و روز هفتم بنام جمعه که
 منظور از آن روز اجتماع باشد نامگذاری شدند. جمعه در نزد ایرانیان به آدینه معروف شد.

۴۱ : آثار الباقیه ، طبع زاخائو ، ص ۶۴ ؛ تاریخ یعقوبی ، باجزئی اختلاف ، ص ۲۸۷.

محمد علوی مقدم
دانشگاه مشهد

کمال البلاغه^۱

مجموعه رسائل (نامه‌ها) قابوس بن وشمیگر را ، عبدالرحمن بن (۱) علی یزدادی ، در کتابی گردآورده و نام آن مجموعه را «کمال البلاغه» نامیده است.^۲

انگیزه‌ام در معرفی کتاب «کمال البلاغه» این است که ، یزدادی گردآورنده رسائل قابوس ، صنایعی در این نامه‌ها بسته که هیچ‌یک از علمای بدیع بدان صنایع بدیعی اشارتی نکرده‌اند . این نامه‌ها را که قابوس ، برای نویسندگان و دانشمندان معاصر خود نوشته ، در نهایت فصاحت است و دارای صنایع لفظی و محاسن بدیعی . و شاید به همین جهت هم باشد که گردآورنده رسائل - عبدالرحمن بن علی یزدادی در مقدمه کتاب ، در وجه تسمیه کتاب می‌گوید (۲) : این کتاب را «کمال البلاغه» نامیدم ؛ زیرا رسائل (نامه‌ها) موجود در این کتاب در نهایت کمال

۱ - استاد دکتر غلامحسین یوسفی ، در تعلیقاتی که بر کتاب «قابوس‌نامه» مرقوم داشته‌اند ؛ از مجموعه رسائل قابوس بن وشمیگر به نام «کمال البلاغه» اسم برده‌اند ، برای آگاهی بیشتر رجوع شود به : عنصر المعالی کیکاووس بن اسکندر بن قابوس بن وشمیگر بن زیاد ، قابوس‌نامه ، به اهتمام و تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی ، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، تهران ، ۱۳۵۲ ، ص ۲۷۰ .

۲ - استاد دکتر ذبیح‌الله صفا در مجلد اول صفحه ۳۳۸ کتاب «تاریخ ادبیات در ایران» چاپ ۱۳۳۲ در بحث از شمس المعالی قابوس بن وشمیگر نوشته‌اند :

«مجموعه رسائل او را ، ابوالحسن علی بن محمد یزدادی ، گردآورده و به «کمال البلاغه» موسوم داشته است» که با توجه به ص ۱۶ کتاب «کمال البلاغه» موجود چاپ قاهره سال ۱۳۴۱ ، معلوم می‌شود که نام مؤلف رسائل قابوس ، عبدالرحمن بن علی یزدادی است و نه ابوالحسن علی بن محمد یزدادی که استاد دکتر صفا مرقوم داشته‌اند .

بلاغت است و در زبان عربی کم‌نظیر . عبدالرحمن یزدادی ، مؤلف کتاب ، معتقد است که نظیر این نامه‌ها از لحاظ فصاحت در زبان عربی وجود ندارد و کسی مثل این نامه‌ها نشنیده است (۳).

درست است که داوری مؤلف رسائل - عبدالرحمن یزدادی - درباره نوشته‌های قابوس ، مبنی بر اغراق است و مبالغه ولی باید گفت که : شمس‌المعالی قابوس ، مقتول^۳ به سال ۴۰۳ هـ ، از مشهورترین خاندان زیاری بوده است و با فضیلا و علما و شعرا ، معاشر بوده و با آنان مکاتبه داشته است و امیری فاضل و کریم و فضل‌دوست و شاعر پرور و ادیب و خوش خط بوده و در انشای نثر عربی از بهترین بلغای آن زمان به‌شمار می‌آمده است و به زبان فارسی و عربی شعر می‌سروده است و یاقوت درباره‌اش نوشته است (۴): «...وكان فاضلاً ادیباً مترسلاً^۴، شاعراً ظریفاً ، وله رسائل بایدی الناس يتداولونها و كان بينه و بين الصاحبين عبّاد مکاتبه^۵». ثعالبی متوفی به سال ۴۲۹ هـ هم بلاغت قابوس را ستوده و از او بعنوان کسی که دارای نثر عالی است ، اسم برده ، از شاعری قابوس هم سخن گفته است (۵) و به‌مناسبت این که امیری فاضل و ادیبی توانا بوده است، درباره‌اش گفته‌اند (۶):

«... ان قابوس کان ادیب الملوك و مالیک الادباء» و خیرالدین (۷) زرکلی او را، دیلمی الاصل مستعرب و نابغه^۶ فی الادب و الانشاء معرفی می‌کند و سرانجام می‌گوید: «وله شعر بالعربیة و الفارسیة».

اهمیت کتاب البلاغه

کتاب کمال البلاغه مجموعاً در یکصد و دوازده صفحه ، بایک مقدمه و دو صفحه‌ای از ناشر کتاب - آقای نعمان الأعظمی - و پیش‌گفتاری در یازده صفحه از آقای مجیب‌الدین الخطیب در باب زندگی قابوس ، مقام ادبی وی ، اهمیت رسائل

۳ - ابن تغری بردی در ج ۷ ص ۲۳۳ کتاب «النجوم الزاهرة» در حوادث سال ۴۰۳ هـ می‌نویسد: «وفیها توفی قابوس بن وشمگیر امیر الجبال . . . وقتله بالبرد (در سرمای سخت پوشش او را از او گرفتند و او را برهنه کردند بطوری که فریاد می‌زد: اعطونی و لوجّل فرس فلم یفعلوا ، فمات من شدة البرد» .
 ۴ - مترسلاً : ای منشأ للرسائل الادبیة .
 ۵ - البرد .

قابوس ، شعر قابوس و مختصری درباره خاندان یزدادی - مؤلف کتاب^۵ - به سال ۱۳۴۱ هـ . ق چاپ شده است .

کتاب «کمالالبلاغه» از چهار قسمت فراهم شده است ، بخش نخست کتاب ، یک سلسله بدایع لفظی و صنایع بدیعی است که عبدالرحمن بن علی یزدادی - مؤلف کتاب - در رسائل قابوس بسته و به آنها اشاره کرده است و وجه تسمیه هر صنعت را بیان کرده است ، درین بخش مؤلف کتاب - عبدالرحمن بن علی یزدادی می نویسد^۶ : من در نوشته های قابوس ، که در نهایت فصاحت است ، بدایع و صناعی جستم که قدامه بن^۷ جعفر در کتاب «نقدالشعر» از آنها سخن نگفته و در نوشته های خود از این محاسن بدیعی و صنایع لفظی ، بخشی نکرده است و بدین جهت یک یک این بدایع را می نویسم تا این بدایع بدست فراموشی سپرده نشود و در اذهان بماند .

عبدالرحمن یزدادی ، از نوشته های قابوس چهارده صنعت بدیعی استخراج کرده و هر صنعت را با سمی نامیده است و وجه تسمیه آن را بیان کرده است . صنایع چهارده گانه ابداعی یزدادی عبارتست از : مجنح - متزاج - ممثل - مبالغة - ابداع القرائن - مجانس - متضاد - متوأم - مخلخل - مردد - متشابه - متشابهة الصورة - معکوس و ذنوعین .

گفته عبدالرحمن یزدادی که می گوید : قدامه بن جعفر در کتاب «نقدالشعر» هیچ اشاره ای به صنایع چهارده گانه ابداعی او نکرده ، درست نیست ؛ زیرا قدامه

۵ - نویسنده کتاب «الاعلام» در ج ۶ ص ۴۷ نام مؤلف کتاب «کمالالبلاغه» را مشخص نکرده است

و نوشته است : «جمعت رسائله فی کتاب سمي «کمالالبلاغه» .

۶ - ر.ک : کمالالبلاغه ، ۱۶ .

۷ - ابوالفرج ، قدامه بن جعفر ، متوفی به سال ۳۳۷ هـ که بقول یاقوت در معجم الادباء ج ۱۷ ص ۱۲ چاپ بیروت «کان احد البلغاء الفصحاء و الفلاسفة الفضلاء و ممن یشار الیه فی علم المنطق» . و نیز بنا به گفته یاقوت در ج ۱۷ ص ۱۴ معجم الادباء «یرع فی صناعی البلاغة و الحساب...» و در روزگار خود به بلاغت و نقد شعر شهرت داشته و درین باره کتاب هایی همچون کتاب «نقدالشعر» نوشته است ر.ک : معجم الادباء ج ۱۷/۱۶ - ۱۵ .

از صنعت تضاد در صفحات ۱۲۴ و ۱۲۵ «نقد الشعر» بحث کرده و در صفحه ۹۳ «نقد الشعر» درباب «ائتلاف لفظ و معنی» از مجانس بحث می‌کند و می‌گوید: «و اما المجانس فان تكون المعانی اشتراكها فی الفاظ متجانسة علی جهة الاشتقاق...» و مثال‌های فراوانی هم ذکر می‌کند. عبدالرحمن یزدادی هم، صنعت مجانس و وجه تسمیه آن را در صفحه ۲۴ کتاب «کمال البلاغه» آورده است و نیز قدامه در صفحه ۹۰ نقد الشعر از تمثیل سخن گفته که یزدادی هم یکی از فنون چهارده‌گانه را صنعت ممثّل نامیده است و یک سلسله تمثیلاتی برای این صنعت، مثال آورده است (۸).

قدامه، علاوه بر این که در چند مورد از کتاب «نقد الشعر» (۹) از مبالغه سخن گفته در صفحه ۷۷ همان کتاب می‌گوید: «و عن انواع نعوت المعانی المبالغة» و آن چه که قدامه، در تعریف مبالغه می‌گوید، تقریباً همان چیزی است که عبدالرحمن یزدادی در صفحات ۲۰ و ۲۳ و ۲۴ «کمال البلاغه» می‌گوید بنا بر این گفته عبدالرحمن یزدادی که می‌گوید (۱۰):

«ثم استخرجت من هذه الرسائل انواعاً لم يكن وجدها قدامه فيما فتش من كلام الفصحاء». و ادعا می‌کند که این صنایع چهارده‌گانه از ابداعات من است و قدامه در کتاب خود بدانها اشاره نکرده، درست نیست و داوری صحیح آنست که بگوئیم: قدامه به برخی از این صنایع اشاره کرده و از آنها اسم برده است و از صنایع:

مجنح - متزاج - ابداع القرائن - متوأم - مردّد - معکوس - ذنوعین سخن نگفته است و ابداع این فنون^۸ و نامگذاری (۱۱) این صناعات، از آن عبدالرحمن یزدادی مؤلف کتاب «کمال البلاغه» است.

بخش دوم کتاب، نامه (۱۲) هائی است که قابوس به اشخاص مختلف (باستثنای صاحب بن عباد) مثل نامه هائی که به ابن عتبی وزیر و ابن عمید و ابن میکال و علی بن

۸ - شاید بتوان گفت که فنون چهارده‌گانه ابداعی عبدالرحمن یزدادی در کتاب «کمال البلاغه» مربوط به سجع است و قرائن سجع. در واقع او می‌خواهد بگوید: سجع مجنح - سجع متزاج - سجع ممثّل. الخ. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به صفحات ۲۲ - ۲۸ کمال البلاغه.

الفضل و ابوالفتح ذوالکفایتین و دیگران نوشته است و عبدالرحمن ابن علی یزدادی مؤلف کتاب - در آغاز هرنامه تعداد قرائن سجع آن نامه را ذکر می‌کند .

در بخش سوم کتاب (۱۳) یازده نامه است که قابوس به صاحب بن عباد^۹ نوشته و پاسخ صاحب بن عباد را هم ، یزدادی بدون تعیین تعداد قرائن سجع ، جمع‌آوری کرده است که درین مجموعه به چاپ رسیده است .

بخش چهارم کتاب ، رسائل فلسفی قابوس (۱۴) است و بحث‌های فلسفی قابوس در این قسمت است و عبدالرحمن یزدادی می‌نویسد (۱۵) : نوشته‌های فلسفی قابوس را نیز گردآوردم تا که خوانندگان بدانند شیوه قابوس در نگارش مباحث فلسفی نیز ، همان شیوه نامه‌های اخوانی است و سرتاسر مسجع است؛ زیرا نخستین نوشته فلسفی او ، که در وصف عالم و تکون عالم است ، دارای دوازده قرینه سجع (۱۶) است و نوشته‌ای است مفصل که یک سلسله اشکالات را قابوس پاسخ گفته است .

دومین نوشته فلسفی قابوس ، در باب نفس ناطقه است و مسجع می‌باشد و باعتقاد او معنای ناطقه یعنی نطق و سخن‌گوئی که آدمی را از دیگر حیوانات ممتاز می‌کند و نه قوه تفکر و تمیز (۱۷).

سومین نوشته فلسفی او ، درباره «بطلان احکام نجوم» است و مسجع می‌باشد و احکام نجوم را نادرست می‌داند و اضعف علوم می‌شمارد و اصل آن را واهی می‌داند و «مزخرف بالا باطیل» بحساب می‌آورد (۱۸) .

عبدالرحمن بن علی یزدادی ، نوشته دیگری از قابوس را که درباره پیامبر اکرم علیه السلام و صحابه اوست و دارای چهل و یک قرینه مسجع است ، گردآورده (۱۹) و ثابت کرده که اصولاً قابوس ، سجع نویس بوده و سجع نویسی او ، نه تنها در مکاتیب اخوانی و نامه‌های دوستانه بکار رفته ، بلکه آن چه نوشته است مسجع است - باستثنای «رسالة فی بطلان احکام النجوم» که قسمت‌هایی از این نوشته ، مسجع نیست.

اکنون این سوال پیش می‌آید که چرا نوشته‌های قابوس و شمگیر، مسجع است؟

۹ - عبدالرحمن یزدادی در این بخش نیز تعداد قرائن سجع نامه‌های قابوس را مشخص کرده است.

جواب آنست که سجع‌نویسی در زبان عربی، در قرن چهارم هجری، از اصول مسلّم هنر نویسندگی شد و نویسندگان عربی‌دان عربی‌نویس در این قرن، بیش از قرون دیگر به سجع‌نویسی گرایش پیدا کردند و نثر عربی را به شیوهٔ مسجع سوق دادند و شاید بتوان گفت که قرن چهارم هجری برای نثر عربی، قرن تفتّن است و هنرنمایی، بطوری که می‌گویند: اسمعیل بن عباد (۲۰) ملقب به صاحب عبّاد^{۱۰}، برای رعایت عبارت مسجعی، مردم را از مشاغل برکنار می‌کرد و مثلاً برای قاضی قم نوشت: «ایهاالقاضی بقم قد عزلناک فقم» قاضی قم چون این فرمان به دستش رسید، گفت: من گناهی نداشتم، فقط میل و ارادهٔ صاحب بن عبّاد به سجع‌نویسی مرا معزول کرد «ما عزلنی الا السجع».

البته این حکایتی است ولی از آن می‌توان، استنباط کرد که قدرت سجع‌نویسی، در قرن چهارم هجری تا چه حد بوده است (۲۱) و اصولاً فنّ مقامات در قرن چهارم هجری وجود آمد تا که نویسنده بتواند سجع را در تمام قرائن، التزام کند و عبارات تمام مسجع بنویسد. تکلف و تصنّعی که در نثر عربی قرن چهارم هجری در سجع مشاهده می‌شود، همان کیفیت تکلف و تصنع، در برخی از آثار منشور زبان فارسی قرن ششم و هفتم هجری دیده می‌شود، مقامات قاضی حمیدالدین عمر بن محمود بلخی (متوفی به سال ۵۵۹ هـ) معروف به مقامات حمیدی که تاریخ تألیف آن سال ۵۵۱ هـ است، با بعضی تفاوت‌های جزئی، تقلیدی است از مقامات عربی و بقول مرحوم ملک الشعراء بهار «هر ابداع و اختراعی که در ادب تازی روی داده است، از آوردن صنعتی یا اظهار تکلفی یا بیان معنی طرفه و تازه‌ای بفاصله یک قرن، نظیر آن در ادبیات دری نیز پیدا آمده است...» (۲۲). پیدا شدن سبک تجملی تفتنی تصنّعی برای راضی نگهداشتن طبقهٔ اشراف بوده است و در واقع نویسندگان بوسیلهٔ نوشتن نثر مسجع و مصنوع و متکلف، نثر را از سادگی و روانی دور کرده و نثر را در قید و بند صناعات لفظی درآورده و باصطلاح نثر را، به زیور: سجع - موازنه - طباق و مراعاة النظیر، آراسته و یا بهتر است بگوییم - بقول استاد دکتر سید جعفر شهیدی - که نثر را بدین

غُلّ و زنجیرها مقيّد ساخته ، بطوری که نثرزیر بارگران این زیورهای تجملاتی خمید ؛ زیرا زینت و زیور نثر از حد متعارف تجاوز کرد و سنگینی نامحسوس به پیکر نثر وارد ساخت و زیورهای تصنعی تجملی نثر را بصورت نامطلوب درآورد و هنر نویسنده بیشتر به جانب لفظ معطوف شد و يك نوع برجستگی لفظی در نثر بوجود آمد ؛ زیرا دولفظ مختلف الشکل متحد المعنی ، توجه خواننده را از معنی به لفظ برمی گرداند و نثر را از سبك مرسل دور می کند و به سبك مقيّد و مسجع سوق می دهد .

نثر مسجع ، نثری است که تبدیل شده باشد به قطعات متناسب و موازی و قرائن سجع ، همچون مصاريع شعر در برابر یکدیگر قرار گرفته باشند و نه مانند نثر مرسل درپی هم و اصولاً سجع ، تقلیدی است از وزن و قافیه شعر در نثر (۲۳) «ان القوافی تجرى فی الشعر مجرى السجع فی النثر» . سکاکی متوفی به سال ۶۲۶ هـ در ص ۱۸۲ مفتاح العلوم می نویسد : «و من جهات الحسن الاسجاع و هی فی النثر كما فی القوافی فی الشعر» .

اصولاً سجع در زبان عربی ، از پیش از اسلام وجود داشته ؛ زیرا کلام کهنان و قصاص و خطبا ، در دوره جاهلی ، مسجع بوده و بسیاری از کلام مسجع کاهنان عرب پیش از اسلام را ، نویری در کتاب خود آورده است و در باب سوم جلد سوم ، فصلی را به اخبار کاهنان اختصاص داده است (۲۴) .

جاحظ نیز ، بابی را در سجع زبان عربی اختصاص (۲۵) داده و عبارات مسجعی را باز گفته و کلمات مسجوع خطبا و بزرگان را بیان کرده است (۲۶) .

نویسنده کتاب «نقد النثر» علاوه بر این که ، خطبه مسجع قس بن ساعده^{۱۱} را از قول پیامبر اکرم ، نقل کرده است ، يك سلسله کلمات مسجوع را بیان کرده و از خطابه و توسّل نیز در ضمن ، بحث کرده است (۲۷) .

از سجع کاهنان ، ابوهلال عسکری هم ، سخن گفته است ولی وی سجع کاهنان

۱۱ - هومن قبيلة ایاد ، کان خطیب العرب و حکیمها فی الجاهلیة ، ویظن انه توفی عام ۶۰۰

میلادیة . رک : پاورقی نقد النثر ص ۹۸ .

را مذموم و ناپسند دانسته است و سجعی که از تکلف و تعسف بدور باشد ، خوب می‌داند (۲۸).

ابن اثیر هم یکی از انواع صناعات هشت‌گانه لفظی را ، سجع می‌داند و بتفصیل درباره سجع و آراء مختلفی که درباره سجع بیان شده و این که برخی اصولاً سجع نویسی را ناپسند دانسته ، سخن گفته است ، وی از سجع در قرآن و در حدیث نبوی ضمن این که از سجع کاهنان سخن می‌گوید و آن را ناپسند می‌داند ، بحث کرده و بتفصیل از سجع خوب و اقسام مختلف سجع ، سخن‌رانده است (۲۹).

اصولاً میان علمای بدیع اختلاف است ، برخی می‌گویند که سجع فقط مختص به نثر است (۳۰) و بعضی عقیده دارند که سجع تنها اختصاص به نثر ندارد همچون قدامة بن جعفر و ابوهلال عسکری که سجع را در کلام منظوم نیز جایز می‌شمارند (۳۱).

گفته شد که سخن مسجوع و نثر مسجع در زبان عرب پیش از اسلام وجود داشته ؛ زیرا علاوه بر این که ، کلام کهان و قصاص و خطباء مسجع بوده و مآخذ و منابع موجود هم بدین نکته اشاره کرده‌اند ، همین که بعلت تشابه ظاهری میان کلام کهان و سجع‌های قرآن ، دشمنان و معاندان ، نسبت کهانت به پیامبر اکرم دادند ، خود دلیل دیگری است بر وجود سجع در پیش از اسلام . البته پیامبر اکرم ضمن نفی کهانت از خود ، سجع نویسی بطریق کهان را نیز منع فرمود و حدیث معروف (۳۲) «أسجع کسجع الجاهلیة» را صادر کرد که معروف به حدیث منع سجع شده است .

ابوهلال عسکری هم ، این حدیث را به همین طریق بیان می‌کند و درباره «فضیلة السجع» سخن می‌گوید و سجعی را خوب می‌داند که از تکلف و تعسف^{۱۲} بدور باشد و سجع اندر سجع را بهترین نوع سجع می‌شمارد و برای آن آیه (۳۳) «ان الینا ایاهم . ثم ان علینا حسابهم» را مثال می‌آورد (۳۴).

۱۲ - ابن سنان خفاجی هم درص ۱۶۴ سرالفصاحة می‌گوید : « والمذهب الصحيح ان السجع

محمود اذا وقع سهلاً متیسراً بلاکلفة ولا مشقة ».

حال این سوال پیش می‌آید که باوجود حدیث منع سجع - که معروف است - پس چرا درآیات قرآنی سجع وجود دارد ؟ و چرا برخی از گفته‌های پیامبر و صحابه ، مسجع است ؟ جواب اینست که : پیامبر اکرم ، سجع‌گوئی را بطور مطلق منع نکرده بلکه آن را مقید کرده است ؛ زیرا پس از آن که گفت : «اَسْجَعُ» مکث کرد و ساکت ماند و سپس گفت : «كَسَجَعُ الْكُهَّانُ» یعنی درواقع سجع‌گویی بطریق و شیوه کهان منع شده و نه سجع‌گویی بطور مطلق (۳۵).

درواقع به‌گفته ابن‌اثیر ، نهی از حکم نادرست کاهن است که خواسته با عبارات مسجوع ، حق را از میان ببرد ، و به‌گفته ابن‌اثیر میان کاهنان رسم بود که پاسخ سوالات را مسجع می‌گفتند و جواب‌های نادرست می‌دادند (چند نمونه از این سوالات و پاسخ آنها را ابن‌اثیر در ج ۱ صفحات ۲۷۴ و ۲۷۵ آورده است) درواقع پیامبر اکرم که گفته است : «اَسْجَعُ كَسَجَعُ الْكُهَّانُ» ؟ به‌گفته (۳۶) ابن‌اثیر یعنی « اَحْكَمًا كَحُكْمِ الْكُهَّانِ » که در واقع نهی از سجع نیست بلکه نهی از حکمی است که کاهن صادر کرده است^{۱۳}. و شاید به‌همین جهت هم‌باشد که برخی از علمای علم بلاغت همچون ابوهلال عسکری سجع قرآن را ، فاصله نامیده‌اند (۳۷) ابن‌سنان خفاجی هم اسجاع قرآن را فواصل نامیده است و قضاوت میان سجع و فاصله را در این می‌داند که : در سجع معنی فدای لفظ می‌شود ولی در فاصله چنین نیست و در اصل ، معنی مورد نظر است و نه الفاظ و از قول علی‌بن‌عیسی الرمانی می‌گوید : «ان الفواصل بلاغة و السجع عيب» ؛ زیرا در سجع معانی از الفاظ تبعیت می‌کند و در فاصله ، الفاظ از معانی پیروی می‌کند (۳۸).

ابن‌سنان خفاجی ، سخن علی‌بن‌عیسی را ، نقد می‌کند و مورد تجزیه و

۱۳ - جاحظ نیز در ج ۱ ص ۲۸۷ البیان والتبیین از قول عبدالصمد بن فضل‌بن عیسی الرقاشی (همان‌کسی که باو گفتند : لِمَ تَوَثَّرَ السَّجْعُ عَلَى الْمَنُشَوْرِ...) چرا سجع‌گویی را برگزیدی ؟ با آن که سجع‌گویی در حدیث معروف «اَسْجَعُ كَسَجَعِ الْجَاهِلِيَّةِ» منع شده است . عبدالصمد ، پاسخ می‌دهد که : گوینده کاهن می‌خواسته است باگفته خود حق را تضييع کند . متن سخن جاحظ چنین است : «قال عبدالصمد : لو ان هذا المتكلم لم يرد الا الاقامة لهذا الوزن ، لما كان عليه بأس» ، و لکنه عسی ان يكون ارادَ ابطال حق ، فتشادق في الكلام».

تحلیل قرار می‌دهد و آن گفته را بطور مطلق نمی‌پذیرد و کلام مسجعی را که بدون تکلف و تعسف باشد، خوب می‌داند (۳۹) .

باقلانی، متوفی به سال ۴۱۳ هـ در کتاب «اعجاز القرآن» میان سجع و فاصله، فرق گذاشته و سجع را ناپسند دانسته و فاصله را جزء بلاغت، بشمار آورده است (۴۰). در صورتی که سید یحیی بن حمزه علوی نویسنده کتاب «الطراز» ضمن این که بتفصیل از سجع سخن می‌گوید و سجع‌نویسی را خوب می‌داند و حدیث منع سجع را هم همچون دیگران توضیح می‌دهد و معتقد است که سجع‌گویی بطریق کهان را پیامبر اکرم نهی کرده و نه سجع‌گویی را بطور مطلق، سرانجام می‌افزاید: اگر سجع‌گویی ناپسند می‌بود، پس چرا برخی از آیات قرآنی مسجع است؟ و چرا در گفتار پیامبر اکرم و امیرالمؤمنین سجع وجود دارد؟ (۴۱).

عبدالقاهر جرجانی متوفی به سال ۴۷۱ هـ که در مسائل بلاغی به ذوق طبیعی بیشتر اهمیت می‌دهد تا تصنع و تکلف و به معنی بیش از لفظ توجه دارد، بلاغت را در رعایت سجع نمی‌داند و به ذوق طبیعی بیشتر توجه دارد تا سجع و می‌گوید: «فالبلاغة لیست فی العنایة بالسجع» (۴۲) .

و نیز عبدالقاهر، در کتاب «دلائل الإعجاز» سجع متکلف را ناخوشایند می‌داند؟ زیرا او اعتقاد دارد که الفاظ بطور مستقل مورد نظر نیست بلکه در نظر گرفتن لفظ، تبعی است و معنی اصل است و اهمیت دارد؛ «...لأن اللفاظ لاتراد لانفسها و انما تراد لتجعل أدلة علی المعانی...».

ابوالعباس مبرّد، دانشمند قرن سوم هجری، ضمن بحث از مباحث گوناگون و کلمات مختلف در کتاب «الکامل» از سجع هم، سخن می‌گوید و در معنای اصطلاحی سجع می‌گوید (۴۴): «والسجع من الکلام: ان تأتلف او اخره علی نسق، کما تأتلف القوافی، و هو فی البهائم:

مؤالاة الصوت،

قال ابن الدمینة:

لأن سجعت ورقاء فی رونق الضحی علی فنن غرض النبات من الرند».

که از گفته مبرّد، معنای لغوی، سجع نیز بخوبی استنباط می‌شود.

یادداشت‌ها

- (۱) خاندان یزداد ، از خاندان‌های سرشناس علمی بوده است و در فرهنگ اسلامی شهرت ویژه‌ای داشته است . ابوصالح عبدالله بن محمد بن یزداد ، در سال ۲۹۴ هـ به وزارت مستعین خلیفه عباسی رسیده است . در قرن چهارم هجری ، ابوالعباس یزدادی معاصر مقدسی بوده است .
- یحیی بن یزداد نیز از این خاندان در علم حدیث شهرت یافته است . برای آگاهی بیشتر رجوع شود به صفحه ۱۴ مقدمه «کمال‌البلاغه» نوشته محب‌الدین الخطیب .
- خیرالدین زرکلی ، مؤلف کتاب «الأعلام» در مجلد پنجم صفحه ۱۴۷ چاپ سوم به ابن یزداد متوفی به سال ۴۵۹ هـ اشاره کرده است ولی نام او «علی بن محمد بن الحسن ، ابن یزداد است .
- (۲) رک : عبدالرحمن بن علی یزدادی ، کمال‌البلاغه ، چاپ قاهره ، ۱۳۴۱ ص ۱۷ و ۱۸ .
- (۳) رک : کمال‌البلاغه ص ۱۷ که عبدالرحمن یزدادی می‌نویسد : «...و ان احدا لم یسمع کلاماً مؤلفاً باللغة العربیة [والفصاحة الادبیة] مثل کلام هذه الرسائل فی الفصاحة ، و الوجازة ، و الروعة ، و القدوة و اعتدال الاقسام ، و استواء الاوزان...» .
- (۴) رک : یاقوت الحموی ، معجم‌الادباء ، بیروت - لبنان ، ۳۲۰/۱۶ .
- (۵) رک : ابومنصور عبدالملک ثعالبی ، الدهر فی محاسن اهل العصر ، تحقیق از محمد محیی‌الدین عبدالحمید ، قاهره ، ۵۹/۴-۶۱ .
- (۶) رک : مقدمه کمال‌البلاغه ، نوشته محب‌الدین الخطیب ، قاهره ۱۳۴۱ ص ۷ .
- (۷) رک : خیرالدین الزرکلی ، الأعلام ، الطبعة الثالثة ج ۶ ص ۴ .
- (۸) رک : کمال‌البلاغه ۲۳ .
- (۹) رک : قدامت‌بن جعفر ، نقد الشعر ، تصحیح س.ا. یونیباکر ، لیدن ۲۷ ، ۱ ، ۳ ، ۳۲ .
- (۱۰) رک : کمال‌البلاغه ۱۹ .
- (۱۱) رک : همان مأخذ ص ۲۲ که عبدالرحمن یزدادی می‌نویسد :
«و أنا ابیسّ الان لیمَ سمیت کل واحد من هذه الانواع بماسمیت به : »
- (۱۲) رک : مأخذ سابق از ص ۲۴ تا ص ۶۲ .
- (۱۳) رک : مأخذ سابق از ص ۶۳ تا ص ۸۳ .

- (۱۴) رك : همان مأخذ از ص ۸۴ تا ص ۱۱۰
- (۱۵) رك : مأخذ سابق ص ۸۴ .
- (۱۶) رك : مأخذ سابق از ص ۸۴ تا ص ۹۵ .
- (۱۷) رك : مأخذ سابق ص ۹۶ .
- (۱۸) رك : مأخذ سابق ص ۹۹ .
- (۱۹) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به صفحات ۱۰۶ تا ۱۰۹ «کمال البلاغه» برای نمونه ، بخشی از این نوشته ، نقل می‌شود : «... وقد اعتلى نبينا (ص) ذروة هذا الشرف ، وصار لمن سلف من الانبياء خير خلف . وفاز بمزية هذا الذكر العظيم و اذاق العرب لذة النعيم . و نقلهم الى الثروة والغنى من الفقر و الفاقة ، و اراحهم من رعاية الجمل و الناقة . . . »
- (۲۰) متوفی به سال ۳۸۵ هـ « ومات الصاحب في مذكره ابو نعيم الحافظ : في الرابع و العشرين من صفر ، سنة خمس و ثمانين و ثلاثمائة » .
- (۲۱) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به : معجم الادباء ۱۹۰/۶ که صاحب بن عبّاد می‌نویسد : « ... ايها القاضي كيف الحال و النفس و كيف المنجل و الدرس و كيف العرض و الحرس و كيف الدّس و العس و كيف الفرس و المرس ؟ ... » .
- (۲۲) رك : محمّد تقی بهار ، سبك شناسی ، چاپ دوم ۳۲۷/۲
- (۲۳) رك : ابن سنان الخفاجی ، سر الفصلحة ، شرح و تصحيح از عبد المتعال الصعیدی ۱۳۸۹ هـ .
- ۱۹۶۹ م چاپ محمد علی صبيح و اولاده ص ۱۷۱ .
- (۲۴) رك : شهاب الدين احمد بن عبد الوهاب النويری ، نهاية الارب في فنون الادب ، وزارة الثقافة و الارشاد القومي ، المؤسسة المصرية العامة ، ۱۲۸/۳ .
- (۲۵) رك : ابی عثمان عمرو بن بحر جاحظ ، البيان و التبیین ، تحقيق و شرح از : عبد السلام محمد هارون ج ۱/ ۲۸۴-۲۹۶ .
- (۲۶) رك : همان مأخذ ج ۱/ ۲۹۷-۳۰۶ .
- (۲۷) رك : نقد النشر ، منسوب به قدامة بن جعفر ، تحقيق و تعليق از دكتور طاهر حسين بك - عبد الحميد العبادي ، چاپ قاهره ۱۳۵۹ هـ - ۱۹۴۰ م از ص ۹۳-۱۱۴ .
- (۲۸) رك : ابی هلال الحسن بن عبدالله بن سهل العسكري ، الصناعتين ، تحقيق از : علی محمد البجاوی - محمد ابوالفضل ابراهيم ، مطبعة عيسى البابي الحلبي و شركاه ، ۲۶۷ .

- (٢٩) رك : ضياء الدين بن الاثير ، المثل السائر في ادب الكاتب و الشاعر ، تحقيق و تعليق از :
دكتور احمد الحوفي و دكتور بدوى طبانة ، دار نهضة مصر ج ١/ ٢٧١-٣٣٦ .
- (٣٠) رك : مأخذ سابق ج ١ ص ٢٧٠ كه ابن اثير مي گويد : «السجع ، و يختص بالكلام المنثور» .
- (٣١) رك : نقد الشعر / ٢٣ و رك : الصناعتين ٢٧٠ و ٢٧١ كه ابو هلال عسكري مي گويد : «وقد
اعجب العرب السجع حتى استعملوه في منظوم كلامهم...» .
- (٣٢) رك : البيان والتبيين ٢٨٧/١ كه جاحظ مي نويسد : مردی به پيامبر اكرم مراجعه كرد و گفت:
«يا رسول الله ارايت من لا شرب ولا اكل ولا صاح و استهل ، اليس مثل ذلك يَظَلُّ . فقال رسول الله
صلی الله عليه وآله وسلم : «اسجع كسجع الجاهليّة» .
- (٣٣) سورة غاشيه / ٢٦ .
- (٣٤) رك : الصناعتين ٢٦٨ و ٢٦٩ .
- (٣٥) رك : المثل السائر ١/ ٢٧٣ .
- (٣٦) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به : المثل السائر ١/ ٢٧٤ و ٢٧٥ .
- (٣٧) رك : الصناعتين ٢٦٦
- (٣٨) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به : سر الفصاحة ١٦٥ .
- (٣٩) رك : مأخذ سابق ١٦٦ .
- (٤٠) رك : ابوبكر محمد بن الطيّب باقلاني ، اعجاز القرآن ، تحقيق از : السيد احمد صقر ،
طبعة الثالثة ، چاپ دار المعارف بمصر ٢٧٠ و ٢٧١ باقلاني مي گويد : «واما الفواصل : فهي حروف
متشاكله في المقاطع يقع بها اِرْتِهَام المعاني و فيها بلاغة . والاسجاع عيب ؛ لان السجع يتبعه المعنى و
الفواصل تابعة للمعاني» .
- (٤١) رك : يحيى بن حمزة العلوى ، الطراز المتضمن لاسرار البلاغة و علوم حقايق الاعجاز ،
چاپ تهران ، ٢٠/٣ .
- (٤٢) رك : عبد القاهر جرجاني ، اسرار البلاغة ، تحقيق از : محمد عبد العزيز النجار ، مصر ،
١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م . مكتبة و مطبعة محمد علي صبيح و اولاده / ١٨ .
- (٤٣) رك : عبد القاهر جرجاني ، دلائل الاعجاز ، تحقيق و تعليق از : السيد محمد رشيد رضا ،
الطبعة السادسة ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م ، مصر ، چاپ محمد علي صبيح و اولاده ص ٣٣٠ .
- (٤٤) رك : ابى العباس محمد بن يزيد المبرّد ، الكامل ، تحقيق و تعليق از : محمد ابو الفضل ابراهيم
السيد شماته ، دار نهضة مصر ، ٢٤٠/٢ .

حسین فاطمی

دانشگاه مشهد

مولوی و سمبولیسم

در حضور ابدی شاهد و مشهود توی
برره و رهرو و برکوچ و سفر می‌خندی
۱۵۱/۶

انسان به اعتبار روح و وجود و صرف نظر از ماهیتش مظهر خداست، این جهان‌بینی عرفانی است که انسان را بر بلندترین جایگاه می‌نشانند و این نظر جزئی از نظریه کلی عرفان درباره جهان است که آنرا دارای وحدت میدانند که در وجود همه اشیاء اوست و ماهیتها همه اموری اعتباری و انتزاعی و غیر واقعی‌اند. همه روحها از يك اصل و در واقع یکی هستند .

آن سرخ قبائی که چو مه بار برآمد
امسال در این خرقه زنگار برآمد

آن ترك که آن سال به یغماش بدیدی
آنست که امسال عرب‌وار برآمد

آن یار همانست اگر جامه دگر شد
آن جامه بدرکرد و دگر بار بر آمد

۶۰/۲

این رنگها یعنی ماهیت است که بین اشخاص فرق میگذارد اگر به جهان رنگ و بو نظر نداشته باشیم حتی موسی و فرعون هم یکی هستند و باهم آشتی دارند .

چونك بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد

چون به بی‌رنگی رسی كان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی

گر ترا آید بر این گفته سؤال رنگ کی خالی بود از قیل و قال

مثنوی ۶۵

محمی الدین ابن عربی در ذیل آیه: وقضی ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدین احساناً^۱. قضای مذکور در آیه را قضای محتوم میداند و نتیجه میگیرد که هر عبادتی برای هر معبودی عبادت خداست چون همه معبودها خدایند و اعتراض موسی به هارون را در باره سامری و گوساله پرستیدن بنی اسرائیل که در قرآن آمده است^۲ اینطور توجیه میکند که:

«موسی از هارون به موضوع داناتر بود چون او حقیقت آنچه را گوساله پرستان عبادت کرده بودند میدانست زیرا از این نکته آگاه بود که قضای خداوند چنین است که جز او تعالی و تقدس عبادت نشود و حکم نکرده خدا بر چیزی مگر اینکه واقعیت یافته و سرزنش موسی هارون را برای این بوده که او اصحاب گوساله را انکار میکرده و وسعت مشرب نداشته زیرا عارف کسی است که حق را در هر چیزی می بیند بلکه آنرا عین هر چیز میداند»^۳. مولوی این وحدت و یگانگی جهان و وجود را به تمثیلهای مختلف بیان کرده است.

در جهان وحدت حق این عدد را گنج نیست

وین عدد هست از ضرورت در جهان پنج و چار

صد هزاران سیب شیرین بشمری در دست خویش

گریکی خواهی که گردد جمله را درهم فشار

۳۰۰/۲

وجود در حالت وحدت و بسیط بودنش مثل آب سیب هاست که پس از فشردن سیب های متعدد و جدا از هم حاصل میشود، گاه این وحدت را به

۱ - قرآن کریم، ص ۱۷ ن ۲۳.

۲ - قرآن کریم سوره ۲۰ ی ۹۲-۹۷، قال یا هرون مامنك اذ رايتهم ضلوا الاتبعين افعصيت امری.

۳ - ابن العربی، فصوص الحکم ص ۱۹۲.

بادهای تشبیه میکنند که از دانه‌های انگور که متعدد و مختلف است گرفته شده است ولی اکنون آن انگورها دیگر تعداد و جدائی ندارند و همه یکی هستند. صدهزاران دانه انگور از حجاب پوست شد

چون نماند پوست ماند باددهای شهریار

۳۰۰/۲

مثال کشتنش باشد چو انگوری که کوبندش
که تافانی شود باقی شود انگور دوشابی
اگر صدها هزار انگور کوبی یک بود جمله
چو واشد جانب توحید جان را این چنین یابی

۲۳۹/۵

برای وحدت وجود بطور کلی دونوع دلیل آورده میشود یکی شرعی و یکی فلسفی و عقلی .

نوع دلیل‌های شرعی استناد به حدیث و آیات قرآن و تأویل آنهاست و به آیاتی نظیر «الای‌الله تصیر الامور ، یا... إنَّالله و إنَّالیه راجعون یا ان الی ربك المنتهی ، یا ، الله نور السموات والارض...» ، و یا به دیگر آیات استناد میکنند .

استفاده تصوف از قرآن فقط به استشهاد از آیات محدود نیست بلکه بنظر مستشرقی مثل ماسینیون ، لغات قرآن یکی از منابع اصطلاحات صوفیان است.^۳

او این وابستگی عرفانی اسلامی را به دین و قرآن آنقدر زیاد می‌داند که معتقد است «در واقع عرفان اسلامی در آغاز خویش و در طی تکامل خود پدید آمده از قرآن است قرآنی که دائماً می‌خواندندش و درباره آن به تفکر می‌پرداختند و در زندگی دستوراتش را به کار می‌بستند . عرفان اسلامی مبتنی بر قرائت و نقل دائم متن کلام مقدس بوده و ویژگی‌ها و جوانب خاص خویش را از آنجا مأخذ داشته.^۴

۳- بطروشفسکی، اسلام در ایران ص ۳۳۴ .

۴- نقل از بطروشفسکی، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز انتشارات پیام، تهران ۱۳۵۴، ص ۳۳۴ .

این استفاده از قرآن و نظر داشتن به آن امر بدیهی است و تمام فرق اسلامی از قرآن استفاده میکرده‌اند و به آن استدلال مینموده‌اند در واقع قرآن اصول کلی و محکمت و متشابهاتی دارد که از خوارج گرفته تا غلام شیعه و از معتزلی تا اشعری و همه فرقه‌ها قرآن را درست میدانسته‌اند ولی آیاتش را مطابق ذوق خود تأویل میکرده‌اند اما در باره حدیث سخن بگونه‌ای دیگر است زیرا هر فرقه احادیث خود را داشته‌اند .

اگر چه جهان بینی خاص متصوفه و انقطاعشان از قیل و قال مدرسه به آنها معمولاً اجازه ورود در مشاجرات عقیدتی را نباید میداد، اما در عمل می‌بینیم که در تنازع بقا در جامعه اسلامی که اهل مال و نحل هریک برای خود دلیل‌ها داشته‌اند و فرقه‌های اسلامی به قرآن و سنت برای اثبات حقانیتشان تمسک می‌جسته‌اند، عرفا نیز وارد این مباحث شده‌اند، و در پی یافتن دلیلهائی از کتاب خدا بر صحت عقیده وحدت وجود برآمده‌اند، از مثنوی مقدمه دفتر اول مولوی آن کتاب را کشف القرآن نامیده است «و ابن عربی تا بآن حد در تأویل آیات زیاده روی کرده است که نیکلسون او را به فیلون یهودی واریجن اسکندرانی تشبیه کرده است»^۵.

وعین القضاة همدانی برای دفاع از خودش و اثبات وحدت وجود به آیه‌ای که به اسماء حسنی اشاره دارد تمسک جسته و گفته است «کامل الدولة و الدین نبشته بود، گفت: در شهر میگویند که عین القضاة دعوی خدایی میکند و به قتل من فتوا میدهد ای دوست اگر از توفتوا خواهند تو نیز فتوا میدی همه را وصیت میکنم که فتوا این آیت نویسند، والله الاسماء الحسنی فادعوه بها و ذروا اللذین یلحدون فی اسمائه سیجزون بما کانوا یعلمون»^۶.

۵- ابوالعلاء عفیفی، مقدمه فصوص الحکم، تألیف ابن عربی ص ۱۲ از استادش نیکلسون نقل کرده است.

۶ - عین القضاة همدانی، مصنفات جلد یکم (تمهیدات) تصحیح عفیف عسیران، انتشارات دانشگاه تهران ص ۲۵۱ تهران ۱۳۴۱ س.

روش دیگر استدلال یعنی استفاده از مبانی فلسفی برای اثبات عرفان تقریباً از زمان ابوحامد غزالی و عین‌القضاء همدانی شروع شد و در زمان محیی‌الدین ابن‌عربی که معاصر مولوی بود و صدرالدین قونوی و داود قیصری به کمال رسید و علمی‌ترین شکل خود را در فلسفه صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، مشهور به ملاصدرا پیدا کرد و مباحث آن منقح شد و باشریعت و فلسفه باچربدستی خاص ملاصدرا که بر علوم نقلی و عقلی مسلط بود وفق یافت.

عرفا عقیده « وحدت وجود و موجود را که توحید خاص‌الخاص می‌گویند یا وحدت وجود و موجود را در عین کثرت موجود و این توحید اخصی و توحید خصیصین است^۷، راه‌حلی برای ارتباط حادث با قدیم دانسته‌اند، در تمام نظریات وحدت وجود اگر امر منتهی به وحدت حادث و قدیم شود که راهی برای این مشکل پیدا شده است و اگر نه باز مسأله لاینحل باقی میماند.

و وحدت وجود مبتنی مسأله اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیات است. «در تعریف وجود گفته‌اند، از مفاهیم بدیهی و معنی‌عام و واضح است. مفهوم وجود برخلاف مفاهیم و معانی مرکبه از جنس و فصل بدون واسطه در ذهن و نفس مرتسم میشود^۸».

حاج‌ملاهادی سبزواری تقسیم عقلی از شیء دارد و میگوید: بدانکه شیء به حسب عقل سه قسم است، وجود و مهیت و عدم و به عبارت دیگر نور و ظل و ظلمت و به فارسی آن سه قسم بود، نبود و نه‌بود و نابود است و هر ممکن زوج ترکیبی است مهیبتی دارد که چیزی است که ابا از وجود و عدم هیچ يك ندارد و وجودی دارد که ابا دارد، ذات آن وجود از عدم و به عبارت دیگر ممکن و مرکب است از وجه‌الله و وجه النفس و به عبارت دیگر از جهت نورانی و جهت ظلمانی و بدانکه

۷ - ملاهادی سبزواری اسرارالحکم، ص ۳۰ چاپ سنگی قطع و زیری ۱۲۸۶ ه. ق مطبعه

الله‌قلی‌خان - ایران.

۸ - سید جلال‌الدین آشتیانی شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم ص ۱۱ از انتشارات کتاب فروشی

باشگاه مشهد ۱۳۸۵ ه. ق.

از مهیّت^۹ عبارات مختلفی تغییر کرده‌اند. مثل ماهیت چون در جواب ماهو مقول میشود و مثل خصوصیت و مثل طبیعی و در زبان عرفانیه^{۱۰} را عین ثابت میگویند چنانکه گفته‌اند: الأعیان الثابتة ما شملت رائحة الوجود و ملاعب الرحمن جامی گوید:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود کافتاد در آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یازرد و کبود خورشید درو به آنچه او بود نمود

و تعین نیز گویند، صاحب گلشن راز گوید:

وجود اندر کمال خویش ساریست تعینها امور اعتباری است
تعین بود کز هستی جدا شد نه حق بنده و نه بنده هم خدا شد
ورنگ نیز گویند، عارف رومی گوید:

چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسیقی یا موسیقی در جنگ شد^۹
در حقیقت آنچه وجود دارد خداست و ممکنات هم به اعتبار ماهیتشان معدومند و جنبه وجودیشان هم مرتبه ایست از وجود حق، صدرالمتألهین در این باره گوید:
«فصل فی التنصیص علی عدمیة الممكنات بحسب اعیان مهیاتها» .

«گویا تو از مراتب گذشته که گفتیم و تو شنیدی به توحید خاص الهی ایمان آوردی و تصدیق کردی که وجود حقیقت واحد ایست که عین حق است و برای ماهیات و اعیان امکانی، وجود حقیقی نیست، بلکه موجودیت آنها بجهت رنگ آمیزی شدن با نور وجود و معتدل بودن آنها به نحوی از انحاء ظهور و وجود و قسمتی از تجلی آن است و آنچه در نموده‌ها و ماهیات آشکار است و در هر گونه شئون و تعینات دیده میشود جز حقیقت وجود چیز دیگری نیست بلکه تمام آنها وجود حق است با تفاوت نموده‌ها و تعدد شئون و تکثیر حیثیتهای آن»^{۱۰}
از آنچه گذشت آشکار میشود که عرفان جهان بینی خاصی میباشد که مبتنی بر

۹ - حاج ملاهادی سبزواری (اسرار) اسرار الحکم ص ۶ چاپ سنگی قطع وزیری ایران ۱۲۸۶

مطبعة الله قلی خان .

۱۰ - محمد تقی جعفری، تفسیر مثنوی، جلد اول دفتر اول طبع س ۱۳۴۸ ش ص ۲۹۴ نامبرده از

اسفار صدرالمتألهین، سفر اول از الهیات ۲۶۲ نقل و ترجمه کرده است .

وحدت است و همه کثرتها را وهمی و خیالی میداند .
در اشعار مولوی تمثیلات متعدد برای بیان وحدت وجود آمده است و
تفصیل از آنها در قسمت سمبولهای عرفانی بحث خواهیم کرد و چندیت آنها
در ابتدای این بحث آوردیم .

۲ - ارتباط سمبولیسم با عرفان و تعریف سمبولیسم و ظاهر و باطن .
با آنچه که از مکتب وحدت وجود و عرفان گفتیم ، نموده‌ها و یا ماهیات
چنانکه اشاره شد . اصالت ندارند و شاعر عارف با استفاده از رموزها و سمبولها
سعی در ساختن تصویرهایی میکند که بر باطن اشیاء و وجود دلالت کند ، همیشه
شاعر عارف آن حقیقت اصلی را در نظر دارد و در تکاپوی بیان آن راز ابدی است ،
گاه دریا را نشانه آن وحدت بسیط میداند و ابر و باران و رودها را جزئی از کل دریا
میشمارد که از آن دور مانده‌اند و بدان باز خواهند گشت .

جانها چو سیلابی روان بر ساحل دریای جان
از آشنایان منقطع با بحر گشته آشنا

۹/۱

سیلی روان اندر وله سیلی دگر گرم کرده ره
الحمد لله گوید این ، وان آه لاجول ولا

۹/۱

و یا میگوید :

گشت جدا موجهها گرچه بد اول یکی
از سبب باد بود آنکه جدائی بزد

۱۹۳/۲

و یا وحدت وجود را با تمثیل نور آفتاب که به روزنه‌ها میافتد و متفرق
میشود به کثرت اعتباریش اشاره میکند .

شمس تفریق شد از روزنہا بسته شد روزنها رفت عدد

۱۶۴/۲

و همچنین از دیگر تصویرها برای بیان وحدت وجود یا همه خدایی استفاده

می‌کند .

از این جهت عرفان با مکتب رمزگرایی یا سمبولیسم تشابه و قرابتی دارد زیرا «شاعر سمبولیست در جستجوی آنست که افکار و عقایدش را در فرمی حسی بیوشاند که در هر صورت این نهایت و سرانجام آن نیست... بدینگونه در این هنر همه نموده‌های واقعی فقط نمایشی و ظهوری حسی مبین از قرابت‌ها و وابستگیهای مبهم و درونی افکار لولی و اصلی است»^{۱۱} این ابهام و اشاره به چیزهای ماوراء ظاهر خصیصه اصلی سمبولیسم است «اصحاب این مکتب میخواستند زندگی درونی انسان را با تمام عمق و تبدلی که دارد به کمک رمزها symboles توصیف و تبیین کنند احساسات مبهم و افکار درهم و مفشوش را که در وجود انسان است تصویر و تجسم نمایند در عین حال معتقد بودند که شعر از این عوالم و احوال فقط نشان میدهد و با «نام» واقعی آنها آشنائی ندارد»^{۱۲}.

والری با غرور وجد آمیزی در باره شعرای سمبولیست ربع چهارم قرن نوزدهم میگوید که «آنان به تمامی اشیاء و موجودات معانی نامحدود بخشیدند بطوریکه هرچیزی به ماوراء الطبیعه اشاره میکند»^{۱۳} در نظر بودلر دنیا جنگلی است مالا مال از علائم و اشارات، حقیقت از چشم مردم عادی پنهان است و فقط شاعر با قدرت ادراکی که دارد بوسیله تفسیر و تعبیر این علائم میتواند آنرا احساس کند عوالم جداگانه‌ای که روی حواس ماثثیر میکنند خودشان ارتباطات دقیقی دارند که شاعر باید آنها را کشف کند و برای بیان مطالب خود بزبان جدیدی از آنها استفاده کند^{۱۴}. اگر مولوی رافق‌عارف و نه شاعر به حساب آوریم ارتباط کارش با سمبولیسم ارتباطی ضعیف است زیرا در آن صورت باید رمزها و سمبولهای شعری او را مثل کارکسان بسیاری از به‌نظم آورندگان معانی عرفانی محدود

۱۱ - J. Shipley. Dictionary of world literary terms P. 409

۱۲ - دکتر عبدالحسین زرین کوب نقد ادبی ۴۵۸/۲ از انتشارات مؤسسه امیرکبیر تهران ۱۳۵۴

خورشیدی.

۱۳ - دکتر میرزا، رئالیسم و ضد رئالیسم ۱۱۸.

۱۴ - رضا سید حسینی مکتب‌های ادبی ص ۲۱۴ چاپ دوم ۱۳۳۷ ش تهران انتشارات نیل.

به معدودی سمبولهای تکراری و کلیشه‌ای بدانیم ، ولی مولوی در درجه اول شاعر است و آن هم شاعرترین کسی که تابحال شناخته شده است .

بدیهی است که برداشت او از عرفان برداشتی شاعرانه است و اشعار عرفانیش بواقع عاشقانه میباشد ، و با اینکه از محتوای سخنانش خاصه در مثنوی معنوی به تسلط او بر علوم عقلی و نقلی پی میبریم و ریشه مدون‌ترین فلسفه‌های ایده‌آلیستی در اشعار او به چشم میخورد ، با اینهمه شعر او نظم و تنظیم مطالب علمی به روش شعر تعلیمی نیست و در سمبولیسم عرفانیش با اینکه به رمزهای شناخته شده در شعر دیگران برای بیان معانی عرفانی برمی‌خوریم ، حوزه این رموزها به همین رمزهای کلیشه‌ای شناخته شده محدود نمی‌شود بلکه ذهن خلاق و ذوق زاینده او هر لحظه گام در سرزمینهای ناشناخته ذهن و تجربه آدمی میگردد و دست آورد این تجربه‌های شخصی تصویرهای ویژه او هستند که از طرفی نیز وابسته به صمیمیت و زندگی طبیعی اوست که به اشیاء و اشخاص او را نزدیک کرده است و سبب شده که دشوارترین تجربه‌ها را در تصویرهایی آسان یاب و سمبولهایی گرفته شده از زندگی عادی بیان کند و مثلاً بگوید :

مثال کاسه‌های لب شکسته به دگان جبار بودیم

۲۵۴/۳

در ناگزیری استفاده از سمبولها و رموزها برای بیان معانی ، عرفانی ، سخنی نیست ، زیرا بدون کمک گرفتن از آن نمی‌توان معانی مجرد و امور معنوی را توضیح داد .

مثلاً ماهیت را چگونه میتوان تصویر کرد بدون اینکه از تمثیل و سمبولها استفاده کنیم و فقط آن را تعریف کرده بگوییم چیزی است که در جواب از سؤال « ماهو » گفته میشود ، و امری است انتزاعی و عدمی و من حیث هی لیست الاهی که وجود بر آن طاری میشود .

و یا این سخن را چگونه بدون استفاده از سمبولها میتوانیم به دیگران تفهیم کنیم که هر ممکن الوجودی از ماهیت و وجود تشکیل شده است و وجود امری است تشکیکی و دارای سلسله مراتب ولی حقیقت آن یکی است و اگر ماهیت‌ها را

که امور عدمی هستند در نظر نیاوریم که نباید هم امر عدمی در نظر آورده شد ، وجود یکی است و در حقیقت هرچه از کثرت و چند گانگی می بینیم چیزی است وهمی و خیالی آیا با يك تمثيل واستفاده از رمز و سمبول در شعری از غزلیات شمس همه این تفصیل در کمال ایجاز و باختصار وبا روشنی تمام بیان نشده است ؟ در جهان وحدت حق این عدد را گنج نیست

این عدد هست از ضرورت در جهان پنج و چار

صدهزاران سیب شیرین بشمری در دست خویش

گریکی خواهی که گردد جمله را درهم فشار

۳۰۰/۲

به روشنی توضیح داده که وجود مثل آب سیبهاست که اصل و ارزش سیبها هم به آنست ، در ابتدا هزاران سیب جدا از هم شمرده میشوند و چنین مینماید که باهم اختلاف و چندگانگی عددی دارند ولی اگر آب سیبها را بگیریم آنچه بدست می آید يك آب سیب است و آنچه که باقی می ماند تفاله سیبها و یا بعبارت دیگر ماهیت آنهاست که بی ارزش است .

در بکار بردن سمبولها و استفاده از آنها شعرا بر دو دسته اند يك عده آنهاند که ذوق و ابتکار ندارند و ناگزیرند از سمبولهای شناخته شده و معمولی استفاده کنند و چیزهایی را بگویند که بارها و بارها دیگران پیش از آنها تکرار کرده اند و دسته دوم کسانی مثل عطار و مولوی که اگر چه از بیان سمبولهای معمولی هم ابائی ندارند ولی در بسیار جاها خود با استفاده از استعداد هنری سمبولهای زیبائی عرفانی می آفرینند و یا سمبولهایی را که قبلاً دیگران آورده اند آنها را در تصویری زیباتر دوباره می آورند .

دسته اول که مقلد و پیرو شاعران بزرگند هرچه زمان بیشتر بر ادب صوفیه گذشته تعدادشان بیشتر شده و شعرهایشان نمودار انحطاط مکتبی است که با مولوی به اوج کمال خود رسیده بوده است.

۳ - عرفان مولوی، سمبولیسم :

عرفان در شعر مولوی مثبت و پویاست و سمبولهای آن که به رمز ، این راز سربسته عشق را بیان میکنند هم ایجادکننده این پویایی و تازگی و هم خود ازین صفتها برخوردارند بعضی سمبولها مثل مستی در شعر دیگران آمده است ولی در شعر مولوی بگونه‌ای دیگر است و تصویرهای رمزی که ساخته خاص خود اوست .

اشیاء بصورت رمزوار در عرفان مولوی :

آنچه قبلاً به تفصیل از عقیده وحدت وجود بحث شد برای روشن تر نشان دادن طرز تفکر مولوی بود . جهان بینی عرفانی اقتضاء میکند که برای بیان امور ذهنی و انتزاعی که در نظمی معین قرار دارند از اشیاء محسوس بعنوان رمز استفاده شود بواقع اگر از این نظرگاه به شعر مولوی نگریسته شود همه اشیاء به نوعی رمز و سمبول برای بیان حقایق عرفانی اند به این معنی خود مولوی در مثنوی معنوی تصریح کرده است .

گفتمش پوشیده خوش تر سرِّ یار خود تو در ضمن حکایت گوش دار...
خوش تر آن باشد که سرِّ دلبران گفته آید در حدیث دیگران...
یا :

وحدت اندر وحدت است این مثنوی از سمک رو تا سماک ای معنوی
و یا :

مثنوی ما بیان وحدت است آنچه غیر از وحدت است اینجاب است
که تصریح دارد بر اینکه همه مثنوی بیان مسأله وحدت وجود و عرفان است
و سرِّ یار است که پوشیده در جامه حکایتها گفته میشود .
تقریباً تمام مواد در تصویرسازی مولوی در دیوان کبیر نیز به نوعی، رمز و سمبول عرفانی اند و چند نمونه مثل : شراب ، نای ، دیگر آلات موسیقی و دریا ، خورشید و شکر و نفس که آورده شده نمونه ایست از اشیاء رمزوار، در شعر او و دلیل حصر آنها در این چند مورد نیست .
مستی و شراب ...

منم آن رند مست سخت شیدا میان جمله رندان های هایم

باید توجه داشت که شراب در شعر مولوی بمعنی شراب معنوی است و مقصود از آن شراب انگور نیست و تقریباً در تمام مواردی که آنرا بکار برده صورتی رمزوار و سمبلیک دارد و این از تصریح خودش فهمیده میشود.

از می این جهانیان حق خدانخورده ام سخت خراب میشوم خایم از گمان تو

۲۴/۵

یا :

ساقی صوفیان شرابی ده کان نه از خم بود نه از انگور
زان شرابی که بوی جوشش او مردگان را برون کشد از گور

۵۰/۳

یا :

کجا شراب طهور و کجا می انگور طهور آب حیاتست و آندگر مردار
دمی چو خوک و زمانی چو بوزنه کندت به آب سرخ سیه روی گردی آخر کار

۳۴/۳

و یا :

خاموش و نام باده مگویش مردخام چون خاطرش به باده بدنام میرود

۱۸۳/۲

معمولاً در کتابهایی که اصطلاحات عرفانی بیان شده سمبولهای ساقی و می و جام و غیره را توضیح داده اند مثلاً ساقی را معنی کرده اند که «...و کنایت از فیاض مطلق و در بعضی موارد مراد ساقی کوثر است و بر طریق استعارت بر مرشد نیز اطلاق شده^{۱۵}.

و در معنی جام جان افزا گفته اند: مراد از جان افزا بقای سالک است^{۱۶} و در توضیح معنی «می» گفته اند: می غلبات عشق را گفته اند و به معنی ذوقی بوده که از دل سالک برآید و او را خوشوقت گرداند...^{۱۷} اما روش مولوی در آوردن رمزهای عرفانی بگونه ایست که نباید معانی وسیع اشعار او را در چهارچوب اصطلاحات

۱۵ - سید جعفر سجادی ، فرهنگ مصطلحات عرفا ۲۱۳ .

۱۶ - سید جعفر سجادی ، فرهنگ مصطلحات عرفا ۱۳۱ .

۱۷ - سید جعفر سجادی ، فرهنگ مصطلحات عرفا ۳۹۲ .

محدود کرد و اصولاً اگر به صورت انعطاف‌ناپذیری این روش را در توضیح اشعار مولوی اعمال کنیم چندان راه بجائی نخواهیم برد ، در بیشتر موارد سخنش به گونه‌ای است که دلالت تصویر رمزی بر معنی‌اش آشکار است و گاه در اشعار دیگر سمبولهای کلی را معنی کرده است از آنجمله ، ساقی و می و جام گفته است.

جسمی ز جاجتی و محیاك قهوتی یا کامل الملاحه و اللطف و العلا

۱۷۴/۱

در این بیت شاعر از جسم خودش به جام و از چهره معشوق به شراب تعبیر کرده است در بیتی دیگر دیدار معشوق ازلی را به شراب تصویر کرده :

دیدن خسرو زمن شمعشعه عمار من سخت خوشست این وطن می‌نروم ازین سرا

۳۹/۱

در بیتی دیگر از پیامبر اسلام به ساقی و در بیت دیگر به جام تعبیر کرده و خدا را ساقی گفته .

صحابیان که برهنه به پیش تیغ شدند خراب و مست بُدند از محمد مختار
غلط محمد (ص) ساقی نبود جامی بود پر از شراب و خدا بود ساقی ابرار

۳۳/۳

طرز روبرو شدن و برخورد عاشقانه مولوی با مسائل عرفانی و عشق ، و بیان شاعرانه‌اش چنانست که سخن او ویژگیهای خاص بخود دارد و هر سمبول و رمزی بیشتر در شعرش يك تجربه روانی اوست که حالت درونی خود او را تصویر میکند تا يك اصل پذیرفته شده از قبل و قراردادی را ، و هر چه در اشعار او بیشتر تعمق کنیم این اصالت کارش بیشتر چهره می‌نماید .

اکنون به بعضی از اشعار او که شراب و مستی و دیگر وابسته هایش را بصورت رمزی و سمبولیک بکار برده است اشاره میکنیم .

من بی‌دل و دستارم، در خانه خمارم يك سینه سخن دارم هین شرح دهم یانه؟

۱۲۰/۵

در مستی حضور ، و بی‌خویشتن از وصال حق هزاران نکته عشق هست که سینه شاعر را پر از راز کرده است ، شرح بدهد یانه ؟ ، تردید عاشقان در زنده

بودن یا نبودن نیست زیرا برای عاشق راستین زندگی دوروزه تن چندان ارزش ندارد که به آن بیندیشد تا چه رسد به تردید و دودلی در از دست دادنش ، بلکه همه تردید عاشق در اینست که راز عشق را بگوید یا نه ؟ .

اگر عشق هیچ سودی برای عاشق جز استغنا و بی توجهی به همه چیز و بلند نظری نمیداشت باز هم بهترین چیزها بود. در مستی عشق سالک به همه چیز بی اعتنا است :

گفتم به قلندری که بنگر کان چرخ که شد دوتا چه دارد...
گفتا که فراغت نیست ما را گو خود چه کسست یا چه دارد
مستم ز خدا و سخت مستم سبحان الله خدا چه دارد ؟!

۹۳/۲

همه تکاپو و طلب عاشق اینست که از شراب وصل بنوشد تا کارش بناشود.
گریه به باده خنده کن ، مرده به باده زنده کن

چون که چنین کنی بتا بس بنواست کار من

۱۲۷/۴

و این شراب از خمی است که اگر سرپوش از آن بردارند بویش آسمان را
مست میکند و چنان میی است که قطره ای از آن مزاج دریای غم را شادمان میکند.
از خم آن می که گر سرپوش برخیزد ازو

بر رود بر چرخ بویش مست گردد آسمان
زان میی کز قطره جانبخش دل افروز او
می شود دریای غم همچون مزاجش شادمان

۲۰۸/۴

و این شراب همان دیدار معشوق و نظر کردن بدان یار ازلی است که بسی
مستی می آورد :

چواندر شه نظر کردی زمستی آنچنان گردی
که گویی تو مگر خوردی هزاران رطل افیونی

۲۶۳/۵

مردم پاک دل چون شراب صافی به عالم بالا میروند و روحشان در عروج
است و سردان و بی خبران عشق را که چون دزدی در بن ظرف مانده اند نباید در

نظر داشت .

تو صافان بین که بر بالا دویدند به دُردی کآن به بُن بنشست منگر

۲۸۳/۲

اگر چیزی در جهان ارزش داردهمین مستانند و میکده عشاق است که
در آن شراب روحانی میدهند و خرقة تن و تعلقات جسمانی را از آنان میگیرند.
ساقی این میکده ای، نوبت عشرت زده ای تاهمه را مست کنی خرقة مستان ببری

۲۰۶/۵

و بهترین سخنان گفتار دلپذیر دوست از عشق است که از دیوانگی و مستی

بگوید .

من بیخود و تو بیخود ما را که برد خانه

من چند ترا گفتم کم خور دوسه پیمانه ؟

در شهر یکی کس را هشیار نمی بینم

هریک بتر از دیگر شوریده و دیوانه

۱۱۹/۵

و در چشم کسی که این شراب را درکشیده است همه مردم مست و حتی

اشیاء مست و بی خویشتن می نماید :

همه مستیم ای خواجه به روز عید می ماند

دهل مست و دهل زن مست و بی خود می زند لم ام

۲۰۸/۳

و این شراب گاه دیدار شمس تبریزی است که در واقع دیدار خداست زیرا او

انسان کاملی است :

میر مست و خواجه مست و روح مست و جسم مست

از خداوند شمس دین آن شاه تبریز و زمن

۲۰۳/۴

این مستی اثرش همیشه باقی خواهد ماند چنانکه خاك شاعر هم پس از

او مست میباشد و هرچه از آن خاك بروید مستی آور است :

ز خاك من اگر گندم برآید از آن گر نان پزی مستی فزاید

خمیر و نانبا دیوانه گردد تنورش بیت مستانه سراید^{۱۸}

۸۳/۲

نی :

ایرانیان بویژه آنهاییکه زندگی روستائی و شبانی را دیده‌اند و احياناً در چنان محیط‌هائی دوران کودکی‌شان سپری‌شده است دل‌بستگی خاصی به نوای «نی» دارند. در قصه و شعر روستائی از نی و تأثیر آن سخن گفته شده و تا چندسال پیش سرگرمی آنان صدای نی و سرنا و دهل و سازهائی از این قبیل بود در زندگی مردم در ده ، منتهی مولوی به آن بیشتر پرداخته و آنرا در ادب فارسی مشهور کرده، علاقه مولوی را به نی سبب دل‌بستگی او را به این ساز نیز باید در همین ریشه داشتن آن در فرهنگ مردم دانست. علاقه مولوی به نی آنقدر زیاد است که نمیتوان بدون تأمل از آن گذشت و در ادب فارسی هیچ‌کس به اندازه او از نای و

۱۸ - از دیگر مواردی شراب و مستی و جزم‌بطور رمزی بیان شده است : ۳۲۷۲۰/۶ - ۳ / ۱۵۸۸۸ - ۲۶۰۰۲/۵ - ۲۴۰۶۸/۵ - ۲۰۹۵۵/۴ - ۱۴۱۹۲/۳ - ۱۹۱۷۱/۴ - ۶۶۳۹/۲ - ۱۲۹۵۱/۳ - ۱۷۴۴۵/۴ - ۳۳۹۸۴/۷ - ۳۳۷۶۷/۷ - ۲۳۸۹۲/۵ - ۳۳۴۹۵/۷ - ۲۳۵۵۳/۵ - ۲۴۸۹۲/۵ - ۲۶۸۹۲/۵ - ۲۲۰۶۹/۴ - ۲۳۴۴۹/۵ - ۱۰۲۶۷/۲ - ۸۰۲۶/۳ - ۷۸۴۴/۲ - ۲۲۶۴۸/۵ - ۲۴۰۶۰/۵ - ۲۲۷۱۲/۵ - ۲۳۰۴۴/۵ - ۲۷۸۵۵/۶ - ۳۴۱۱۱ /۷ - ۶۷۴۲/۲ - ۸۳۲۱/۲ - ۱۹۶۱۷/۴ - ۱۴۶۲۴/۳ - ۲۳۳۹۸/۵ - ۱۵۹۹۳/۳ - ۲۳۷۸۹/۵ - ۲۳۴۵۸/۵ - ۲۰۷۳۷/۴ - ۲۰۷۸۸/۴ - ۱۸۲۳۰ /۴ - ۹۷۵۹/۲ - ۲۴۶۳۲/۵ - ۲۴۶۲۷/۵ - ۲۲۷۲۵/۵ - ۱۲۹۲۴/۳ - ۲۸۹۲/۲ - ۲۴۰۸۴/۵ - ۷۷۳۳/۲ - ۱۴۱۱۴/۳ - ۲۱۳۳۰/۴ - ۱۳۱۱۵/۳ - ۱۸۴۸۷/۴ - ۲۰۳۶۴/۴ - ۸۹۹/۱ - ۲۲۸۰۱/۵ - ۷۱۱۰/۲ - ۱۲۸۰۴/۳ - ۴۲۰۹/۱ - ۴۱۵۳/۱ - ۱۳۴۳۲/۳ - ۲۱۷۱۲/۴ - ۱۷۷۸۱/۴ - ۲۰۷۵۶/۴ - ۹۶۶۰/۲۰ - ۱۸۹۰۵/۴ - ۷۲۸۲/۲ - ۱۰۴۹۲/۲ - ۱ - ۳۰۵/۱ - ۱۳۴۱۲/۳ - ۲۲۸۲/۱ - ۲۰۹۶۲/۴ - ۲۰۹۹۲/۴ - ۲۶۲۷۸/۵ - ۲۷۱۹۶/۵ - ۲۳۰۹۷/۵ - ۲۳۰۴۹/۵ - ۲۳۵۶۹/۵ - ۲۵۳۸۰/۹ - ۲۴۴۶۰/۵ - ۱۱۴۰۸/۳ - ۳۳۴۳۹/۷ - ۳۳۱۸۵/۷ - ۲۶۴۶/۵ - ۳۵۴۲۵/۷ - ۳۶۰۱۳/۷ - ۲۳۱۱۹/۵ - ۲۳۳۱۱/۵ - ۲۷۹۷۹/۶ - ۵۵۰۷/۵ - ۲۵۳۵۵/۵ - ۳۴۱۰۶/۷ - ۳۴۸۹۸/۷ - ۲۴۰۹۷/۵ - ۱۵۳۲۷/۲ - ۱۸۷۵۴/۴ -

بانگ نای سخن نگفته است ناله نی به روایت مولوی تأثیر خاصی بر شنونده میگذارد چنانکه گوئی تاریخ عشقها و غمها و جدائی های انسان از آن بگوش می آید .

مثنوی با «بشنوازی» آغاز میشود و در غزلیات هم «نی» بارها آمده است از نظر رمزگرایی و سمبولیک از همه بیشتر در «نی» جدائی انسان را از اصل و مبداءش تصویر کرده است و گاه حالت وصل رابه لب براب نی نهادن معشوق تعبیر کرده.

این نای تنم را چو بیرید و تراشید	از سوی نیستان عدم عزّ تعالا
دل یکسر نی بود دهان یکسر دیگر	آن سر زلب عشق همی بود شکرخا
چون از دم او پر شد و از دلب او مست	تنگ آمد و مستانه بر آورد علا لا
والله زمی آن دلب ارکوه بنوشد	چون ریگ شود کوه ز آسیب تجلا

۱۱۳/۷

نی که از معشوق دور مانده است به یاد لب او هر صبح ناله میکند و عشق او دهن نی را پر شکر کرده و نی شکرش ساخته است.

بر یاد لب تو نی هر صبح بنالیده عشقت دهن نی را پر قند و شکر کرده

۱۲۲/۵

وجود انسان مانند نای است و نوای او ناله دارد و معشوق هر دم ازین نای

نوائی بر می آورد .

وجودت از نی و دارد نوایی ز نی هر دم نوایی نو بر آری

۴۹/۶

ده چشم شده جانها چون نای بنالیده چون چنگ شده تنها هم پشت بخم کرده

۱۲۳/۵

این نوای نی نمودار آتش عشق است و آوای آن مانند آتشی است که عالم را

پردود کرده است .

آتش فتاده در نی و عالم گرفته دود زیرا ندای عشق زنی هست آتشی

۲۲۸/۶

نی که از نیستان بریده شده اگر بداند که حریف لب چه کسی خواهد شد

هرگز از بریده شدن نخواهد نالید این رمزی است برای جدائی انسان که دوباره

سبب کمال بیشتر او خواهد شد و به وصال معشوق ازلی خواهد رسید .
 نی تراشیست که اندر نی صورت بدمد هیچ دیدی تو نی بی نفسی نالیده
 اربداند که حریف لب کی خواهد شد کی برنجد ز بریدن قلم بالیده

۱۵۶/۵

جهان چون نیی است که از جداشدن و دوری ناله میکند زیرا از شکرستان
 حضور خداوند يك نیشکر لطف دیده است .

جهان چون نی هزاران ناله دارد که يك نی دید از شکرستانی

۵۳/۶

نی براب معشوق جای میگیرد و این رمزی است برای وصال در عرفان و
 رسیدن به معشوق و مرحله وحدت و یا ارتباط انسان با عالم معنی .

اگر چه قند ندارم چو نی نوا دارم از آنک برب فضلش چشم ز شربت او

۸۱/۵

برای رسیدن به کمال باید مانند نای خالی شد ، نای که خالی است لب برب
 ساقی میگذارد و از دم و نفس او پر میشود .

خالی شو و خالی به لب برب ساقی نه چون نی زدمش پر شو و آنگاه شکر می خا

۹۱/۷

سرنا :

از دیگر آلات موسیقی که رمز و ار مسأله وحدت و جدائی انسان از خدا را
 مطرح کرده است سرناست گاه عاشقان به صورت سرنایی نموده شده اند که سرنایی
 آنان ناپیدا است و این سرنایی ناپیدا عشق میباشد .

عاشقان نالان چو نای و عشق همچون نای زن

تا چها در می دمد این عشق در سرنای تن؟
 هست این سرنا پدید و هست سرنایی نهان

از می لبهاش باری مست شد سرنای زن

گاه سرنا مینوازد گاه سرنا می گزد

آه از این سرنایی شیرین نوای نی شکن

۱۸۷/۴

شاعر از خود اختیاری ندارد سرنایی است که ناله اش به سبب دمیدن آن سرنایی

است ، این سرنایی عشق است که اورا به نالیدن واداشته .

بحق آن لب شیرین که می‌دمی درمن که اختیار ندارد به ناله این سرنای

۱۴۲/۱

او سرنای شمس مظهر انسان کامل یعنی جلوه‌ای از خداست و از نواها و
وصل او سرمست است اگر شمس برود چنگ وجود شاعر درهم می‌شکند و
تارهایش می‌گسلد .

هله سرنای تو مستِ نواهای تو م مشکن چنگ طرب را مسکل تار مرو

۶۶/۵

شمس دم و نفس خود را از مسیح به میراث برده است و مرده را با آن میتواند
زنده کند و شاعر خود را بصورت سرنائی درمانده تصویر کرده است .

آن دم که از مسیح تو میراث برده‌ای در گوش ما بدم که چو سرنای مضطربم

۴۷/۴

عالم سرنائیسست که خداوند در شکاف آن می‌دمد و هر ناله آن نشانی از وجود

او را دارد .

عالم چو سرنایی واو در هر شکافش می‌دمد

هر ناله دارد یقین ز آن دواب چون قند، قند

۶/۲

چنگ :

آنچه از چنگ و رباب در جهان می‌بینیم نموداری است از چنگی پنهان

که آوای تنتنش به گردون رفته است.

رباب و چنگ عالم گر بسوزد بسی چنگی پنهانیست یارا

ترنگ و تنتنش رفته بگردون اگر چه ناید آن در گوش حتما

۷۲/۱

چنگ نیز گاه با حالتی که نوازنده‌اش آن را در کنار می‌گیرد و بصدامی‌آورد

به وصل و بی‌اختیاری در عشق تصویر شده و رمزی است از آن حالت .

ای در کنار لطف تو من همچو چنگی بانوا
آهسته‌تر زن زخمها تانگسلانی تار من

۱۱۲/۴

این حالت وصل و به نوا درآمدن از ارادهٔ معشوق در رباب هم بصورت
رمز آمده است :

من هم رباب عشقم و عشقم رباییست و آن لطفهای زخمهٔ رحمانم آرزوست

۲۵۶/۱

دهل :

و گاهی تسلیم و اراده نداشتن در برابر معشوق در سمبول دهل بیان شده
است که به دهل زن آویخته است و او با چوب بر آن میکوبد و آنرا میزند .
ای تو دهل زن به قل بنده ترا چون دهل

در تو در آویخته همچو دهل می‌زنش

۱۱۳/۳

و گاه صدای رمزی است برای باز گشت جزوهای به کل و رسیدن به مرحلهٔ وحدت
و از حبس خارستان جهان و ماهیت رهاشدن .
آمد ز جان بانگ دهل تا جزوها باید به کل

ریحان به ریحان گل به گل از حبس خارستان ما

۲۵/۱

و بطور کلی آغانی و نواهای موسیقی در نظر شاعر چون خاشاکی است بردرایی
وجود و نوای آن که خوشایند است بدان جهت میباشد که انعکاسی از وجود
خدا دارد البته برابر اصل نیست .

به روی بحر خاشاکست آغانی نیاید گوهری بر روی دریا
و لیکن لطف خاشاک از گهردان که عکس عکس برق اوست بر ما
آغانی جمله فرع شوق وصلیست برابر نیست فرع و اصل ، اصلا

۷۲/۱

دریا :

در تعریف دریا از جهت اینکه اصطلاحی عرفانی است گفته‌اند «هستی یعنی
وجود را دریا گویند چنانکه نطق را ساحل و کناره دریا و حروف و الفاظ را صدا
نامند...» .

«و بمعنی انسان کامل هم آمده است و هستی مطلق را دریا نامند که عالم همه امواج آنست»^{۱۹}.

مولوی هستی مطلق و عدم را نیز دریا می گوید و او نیز مانند هگل هستی و نیستی مطلق را قابل تبدیل به یکدیگر می داند و بر روی هم وجود را در حال مجرد بودنش بصورت دریا نشان می دهد و دریا رمزی است از وحدت :

این عدم دریا و ماهی و هستی همچو دام

ذوق دریاکی شناسد؟ هر که در دام افتاد

۱۱۳/۲

هستی در این بیت هستی ممکن الوجود و بالحاظ جنبه ماهوی آن میباشد نه هستی مطلق، گاه انسان کامل شمس تبریزی را به رمز دریای خدا خوانده است و مردم را ماهیان دریا :

تو دریای الهی همه خلق چو ماهی

چو خشک آوری ایدوست بمیرند بناچار

۲۷۷/۲

برای زندگی کردن، این ماهیان نیازمند دریاوند اگر او سکوت کند و رویش را بپوشاند مردم همه خواهند مرد و همین نیاز مردم را به معشوق حقیقی در بیتی دیگر نیز آورده است .

تو بحری و جهان ماهی، بگاهی چیست و بیگاهی

حیات ماهیان خواهی برایشان آب حیوان شو

۳۱/۵

زندگی بدون عشق بدینگونه نشان داده شده که معنی ندارد .

گاه سیل و دریا رمزی است ، از انسان که مانند سیل بسوی دریای وحدت و حضرت احدیت روان است و راه ساوکیپر از فراز و نشیب و سختی ها و سستی هاست در جهان رنگ ها و ماهیات هر چه هست ، سدی در برابر عشق

۱۹ - سیدجعفر سجادی ، فرهنگ مصطلحات عرفانی ، ۱۸۰ - ۱۸۱ .

می‌نماید و انسان را از زودتر رسیدن به معشوق باز میدارد ولی وقتی این سیل به دریا رسید دیگر از رنگ و ماهیت‌ها رهایی شود.

ای سیل در این راه تو بالا نشیبیست تلوین برود از تو چو در بحر رسیدی

۶/۶

انسان قطره‌ایست از دریای وجود که از آن جدا مانده و باز بآن برمیگردد.

من چو از دریای عمان قطره‌ام قطره قطره سوی عمان میروم

۲۶/۴

هستی مطلق دریائیست که همه‌جانها به آن باز می‌گردد و از چیزهای محدود فراتر و لایتناهی است و آن را در زمان و یا در مکان نمیتوان تصور کرد. شرح آن بحر که واگشت همه‌جانها اوست

که فزونست ز ایام و زاعوام بگو

۶۳/۵

دریای وجود هستی مطلق که دریا سمبولی از آن است چنان لایتناهی است که هیچ کیفیت و کمیت برای آن نمیتوان تصور کرد و دریاها در برابر عظمت آن به اندازه قطره‌ای نیستند و غم عشق او نیز آنقدر با ارزش است که شادیا در برابرش ارزش دانه‌گندمی را ندارند:

دریانباشد قطره‌ای با ساحل دریای جان

شادی نیرزد جبه‌ای در همت غمناک من

۱۰۶/۴

کسی که در پی عشق است و به دریای وجود می‌اندیشد و جویای رسیدن به آنست مانند نهنگی است که نان و آب چرخ او را سیر نمیکند.

زیرا همه چیز جهان جز عشق فانی میشود و بی وفاست:

این نان و آب چرخ چو سیاست بی‌وفا

من ماهیم ، نهنگم ، عمّانم آرزوست

۲۵۵/۱

کسانیکه از عشق بی‌خبرند ماهیی هستند که در دام جهان افتاده‌اند و غافل

وبی‌خبر ، می‌پندارند که آزاد هستند.

همچو ماهی مانده در دام جهان زان بحر دور
و آن گهان پنداشته خود را که اندر شست نیست^{۲۰}

۲۸۸/۱

خورشید :

از صورت عربی این اسم شمس الدین لقب آن مرد شگفت آور است که چون
برقی در زندگی مولوی تابید و تاکنون هم معلوم نشده که از کجا آمده بود و پس از
آن دیدارها چه شد و به کجا رفت و در بعضی ابیات آفتاب رمزی است برای
شمس الدین تبریزی و گاه به معنی اصلیش آمده و در بعضی موارد آفتاب که به معنی
اصلی آمده رمزی است برای وجود بسیط و حضرت حق و یا نشانه ای از آن انسان
کامل است ولی در بُعدی عرفانی و وحدت وجودی :

در ظل آفتاب تو چرخ می زنیم کوری آنکه گوید ظل از شجر جداست

۲۶۱/۱

از سیاق غزل و ابیات قبل و بعدیت معلوم میشود که مخاطب شمس الدین
تبریزی است اما جدا نبودن سایه از آفتاب و یا سایه از درخت رمزی است از وحدت
وجود ، اینگونه ابیات در موارد دیگر هم آمده که از لفظ خورشید که بصورت رمز
بکار رفته نمیتوان فهمید که مراد وجود خداست یا شمس تبریزی :

هین ختم برین کن که چو خورشید برآمد
از حارس و از دزد و شب تار رهیدیم

۲۲۶/۳

در این بیت حارس، دزد، شب، تار همه رمزی از کثرت ها و ماهیت ها است
که هر یک بگونه ای در نبودن خورشید جلوه دارند و با تابیدن آفتاب رنج تحمل کردن

۲۰ - از دیگر مواردی که دریا بصورت رمز و در معنی عرفانی آمده است : ۲۱۹۷۲/۴ - ۸۹ -

۱۹۶۴۷/۴ - ۱۷۵۲۰/۴ - ۹۸۸/۱ - ۲۶۹۹۶/۵ - ۷۹۹/۱ - ۲۰۰۹۴/۴ - ۲۴۵۱۱/۵ - ۲۲۹۹۱/۵

۲۸۱۹۸/۶ - ۶۲۶۹/۲ - ۸۳۴۲/۲ - ۱۲۷۸۴۶/۶ - ۲۱۷۷۶/۴ - ۲۳۵۹۲/۵ - ۱۹۱۳۵/۴ - ۵۶۳۹/۲ -

۲۳۱۴۷/۵ - ۱۲۶۶۳/۳ - ۱۷۸۰۶/۴ - ۲۲۵۹۱/۵ - ۲۵۰۰/۱ - ۴۸۹۳/۱ - ۲۴۱۵۷/۵ - ۲۵۷۸۶/۵ -

۹۸۸/۱ - ۳۳۶۵۱/۷ - ۲۴۷۳۳/۷ - ۲۳۳۵۳/۵ - ۱۱۵۶/۱ - ۲۰۲۹۸/۴ - ۲۲۵۹۰/۵ - ۱۷۸۸۳/۴ -

- ۷۲۳/۱ - ۱۵۵/۱ -

آنها پایان می‌آید. گاه آفتاب رمزی است از بیداری دل و در عین حال وحدت وجود حضرت احدیت .

چو غلام آفتابم هم از آفتاب گویم نه ششم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم
چو رسول آفتابم به طریق ترجمانی پنهان ازو بیرسم به شما جواب گویم
... چو ز آفتاب زادم بخدا که کیقبادم نه به شب طلوع سازم نه ز ماهتاب گویم

۳۰۳/۳

شب و خواب و حتی مهتاب رمزواره‌هایی هستند از عالم کثرت و تعددهای ماهوی و از آفتاب زادن و کیقبادی سمبولی است از تجرد جان و وابستگی‌اش به وجود خدا .

بیارید بیکبار همه جان و جهانرا بخورشید سپارید که خوش تیغ کشیدست

۱۹۸/۱

در این بیت جلوه حق بر حلقه درویشان و صوفیان به تیغ کشیدن و طلوع خورشید تعبیر شده است و رمزی است از رسیدن به وحدت و رها کردن همه چیز را در راه آن ، آفتاب که رمزی از وجود حق است و لطف او نور آن می‌باشد بر فهارا که سمبول ماهیتهایند آب میکند، وجود خورشید حق سبب به وحدت نهائی رسیدن همه کثرتها میشود .

برف فسرده کو رخ آن آفتاب دید خورشید پاک خوردش اگر هست توبه تو

۷۶/۵

جان از زمانی که از خورشید معنوی جدا مانده مثل ذره‌ای در هوا سرگردان مانده است و جدایی برایش بسی دشوار است .
ای جان چو ذره در هوا باشد ز خورشیدت خدا

بی تو چرا باشد؟؟ چرا؟ ای اصل چارارکان من

۱۰۹/۴

مولوی به مرحله‌ای رسیده است که بین آفتاب تبریزی و آفتاب ازلی فرقی نمی‌بیند و لفظ آفتاب برای او رمزی است که هردو را با آن اراده میکند .

بس کن ز آفتاب شنو مطالع قصص آن مطلع ارنبودی من در افولمی

۲۳۰/۶

از ذکر مواردی که لفظ شمس در شعر مولوی آمده است به جهت کثرت آن صرف نظر میشود .
 بعضی موارد دیگر از تصویرسازی سمبولیک مولوی .
 شکر :

در شعر مولوی شکر رمزی است از وصل و رسیدن لطف و عنایتهای معشوق ازلی و شور عشق .

چونک کند شکر فشان عشق برای سرخوشان
 نرخ نبات بشکند چاشنی بلای من
 ۱۱۹/۴

در شیرینی شکر معشوق همه رنجهای سختیها فراموش میشود .
 در جانهایی که شکر از آن کان و معدن شکر است از هرحس شکر جاری است .

در آن جانها که شکر روید از حق شکر باشد ز هرحسّیش جاری
 ۴۷/۶

عمر را نباید به بیهوده در بی خبری گذرانید جهان چون بازاری است که در هر طرفش عطاران کالای خود را عرضه میکنند ولی انسان باید در دکان کسی بنشیند که از عشق خبر دارد و درد کانش شکر دارد .

درین بازار عطاران مرو هرسوچو بیکاران
 بدکان کسی بنشین که در دکان شکر دارد
 ۲۲/۲

لفظ شکر را نباید به آنچه از نی شکر بدست می آید معنی کرد بلکه رمزی است از القاب جان .

توشین و کافوری را خود مگو شکر که هست از نی
 مگو القاب جان روحی یکی نقش و کلاهی را^{۲۱}
 ۴۷/۱

۲۱ - از دیگر مواردی که شکر بصورت رمز آمده : ۲۲۷۲۲/۵ ش ۸/۴ - ۲/۵ - ۲۳۵۸ -
 ۲۶۲۵۳/۵ - ۱۷۲۶۰/۴ - ۲۱۹۴۴/۴ - ۲۵۹۳۹/۵ - ۱۷۶۰۶/۳ - ۲۰۷۲/۴ - ۱۸۲۳۲/۴ - ۲۱۳۵۷/۴ -
 ۲۰۶۹۵/۴ - ۲۰۷۵۰/۴ .

گاهی این حالت حضور وصل و استفاضه از تجلی وجود را به حلوا و حلوا-
خوردن بصورت رمز بیان کرده است :

مرا حلوا هوس کردست حلوا میفکن وعده حوا به فردا
دل و جانم بدان حلواست پیوست که صوفی را صفا آرد نه صفرا

۷۰/۱

و گاه از آن بخрма و شیر تعبیر کرده و آنرا وسیله بیان رمز قرارداده:
دمی با مصطفی هم کاسه باشیم که او می خورد از آنجا شیر و خрма
از آن خрма که مریم را ندا کرد کلی و اشربی و قری عینا

۷۰/۱

و گاه خوان و سفره را سمبول مجلس ذکر و حلقه عشاق و فیض بردن
از وجود قرارداده :

خوردم ز ثرید و پاچه یک چند از پاچه سر مرا زیانست
زین پس سر پاچه نیست ما را ما را و کسی که اهل خوانست

۲۲۱/۱

برای اشاره به «تن» از تصویرهای سمبولیک متعدد استفاده کرده است گاهی
آنرا بصورت رمز در بنا و ساختمان تصویر می کند:

چون این بنا برکنده شد آن گریه‌ها مان خنده شد

چون در بنا بستم نظر آهنگ درباری کنم

۱۷۹/۳

که رستگاری و خلاصی ازغم و گریه‌ها در ره‌اشدن از تن و خرابی و مرگ آن
میداند و گاه خم و کوزه رمزی است از تن که باروان شدن آب حیوان در جوی
جان و حضور در برابر معشوق اگر جسم از بین برود باکی نیست و نباید بدان
اهمیت داد :

چو در جویت روان شد آب حیوان بخم و کوزه‌گر اشکست منگر

۲۸۳/۲

روح را به رمز مرغی تصویر کرده است که لاهوتی میباشد که در دام جهان افتاده است این تصویر سمبولیک در شعر دیگران هم آمده و قبل از مولوی رواج داشته است .

من مرغ لاهوتی بدم دیدی که ناسوتی شدم
دامش ندیدم ناگهان در وی گرفتار آمدم

۱۷۹/۳

یا :

مرغی که ناگهانی در دام ما در آمد بشکست دامها را بر لامکان برآمد

۱۷۳/۲

وگاه آهن ربا و کهربا رمزی از وجود حق است و آهن و کاه انسان میباشد .
ز آهن ربای اعظم من آهنم گریزان وز کهربای عالم من کاه خشم کردم

۴۵/۴

در تمثیلی سمبولیک نفس را بصورت روستا بچه ای تصویر کرده که همه بازار از محتسب گرفته تا فقاعی و عطار و مهتر بازار از دست او به دردند و او همه را به مسخره گرفته است ، محتسب عقل است و بازار صفات انسانی شعرش بسیار زیباست .

دغلی لافزنی سخره کنی بس عیار	روستائی بچه ای هست درون بازار
در فغانند ازو از فقهی تا عطار	که ازو محتسب و مهتر بازار بدرد
دست کوتاه کن و دم درکش و شرمی می دار	چون بگویند چرامی کنی این ویرانی
توبه کردم نتراشم ز شما چون نجار	او دو صد عهد کند گوید: من بس کردم
که مرا زخم رسید از بدو گشتم هشیار	بعد از این بد نکنم عاقل هشیار شدم
بخورد بامی و چنگی همه باخمر و خمار	باز در حین ببرد از بر همسایه گرو
که بی کساله تب تیز بود گشته نزار	خویشتن را بکناری فکند رنجوری
که برو رحم کند او به گمان و پندار...	این هم از مکر که تادر فکند مسکینی
وان دغل هست درو نفس پلید مکار...	...محتسب عقل توست دانک صفات بازار

۸/۳

آنچه را که آوردیم نمونه‌ای بود از تصویرهای سمبولیک در اشعار مولوی بهمین مقدار اکتفا میکنیم .

از ذکر همه اقسام سمبولها و به ویژه آنهایی که پیش از مولوی هم رایج بوده مثل زلف، آئینه و ... صرف نظر شد .

اقوال عرفا در شناخت معرفت ، عارف ، تصوف ، صوفی

یکی از پیچیده‌ترین مظاهر مربوط به فرهنگ ایرانی ، اسلامی ؛ موضوع عرفان است . عرفان در واقع معجون روحانی بسیار شگفت‌آوری است در فرهنگ بشری که اجزاء متشکله آن نه تنها در شرق و غرب بلکه در اعماق وجود انسانی ریشه‌ای پنهانی دارد . در ترکیب عرفان ایرانی اجزاء معنوی فرهنگ‌های گذشته و خاصه فرهنگ اسلامی تأثیر بسزایی داشته است . آنچه در این بررسی کوتاه مراد ماست ؛ پی‌بردن به این معنی است که مقصود از این گونه معانی که در عنوان مقاله بچشم می‌خورد چیست ؟ این بررسی در حکم مدخلی است به موضوع برای کسانی که بخواهند در این رشته از تحقیقات ایرانی وارد شوند . بدیهی است پرداختن به وجوه مختلف موضوع در این مختصر امکان‌پذیر نیست . آنچه در این جا عرضه خواهد شد شامل پاره‌ای نکات است که از اقوال متصوفه اخراج شده است . دریافت ما از مقولات این دسته از مسلمانان گویای طرح يك نوع جهان بینی خاصی است که دال بر کوشش فکری ایشان می‌باشد .

با تعهد نگارنده نسبت به عنوان مطلب سعی خواهد شد تا موضوع در محدوده مورد نظر محفوظ بماند و دامنه بحث به فضاهای گسترده‌تری معطوف نگردد . این التفات عمدی موجب می‌شود که از يك طرف نوشته موجود به آنچه مقول قول عرفای ایرانی است محدود گردد و از سوی دیگر صرفاً تلقی ایشان را نسبت به آنچه طرح کرده‌اند بازگونماید .

برای روشنی بحث و تفکیک نظریات وابسته به موضوع ، پرداختن به ذکر

عناوینی چون معرفت ، عارف ، تصوّف و صوفی که هر کدام نموداری از معرفت به مقصود و مطلوب ماست ضرورت خواهد داشت .

معرفت

معرفت از نظر عرفا بمعنی شناخت ، اطلاع ، رؤیت ، شهود ، خداشناسی ، دریافت کماهی اشیاء و از این قبیل آمده است . همچنین مبتنی بر اقوال صوفیه معرفت را مراتب و مدارج و انواعی است . برخی از مشایخ صوفیه در این باب به معرفت «عقلی، سنتی، نظری، شهودی»^۱ توجه کرده اند و بعضی دیگر از ایشان به «معرفت حق و معرفت حقیقت»^۲ اشاره نموده اند . همچنین در مراتب معرفت به ذکر مراتبی چون «خوف، استغناء، تهلیل، تذکیر» و در مدارج این امر به «اثبات وحدانیت ، بریدن دل از ماسوی الله ، عبادت حق و غیره»^۳ بسنده کرده اند . علاوه بر این نکات دیگری نیز در نفس امر مطرح کرده اند که در این مختصر مجال ذکر همه آنها نمی باشد . اما خلاصه کلام ایشان این است که معرفت یکی است «چون معروف یکی است»^۴ . مقام عرفا در شناخت معرفت ممکن است بگونه های مختلف بوده باشد . گفتار هر عارفی در این باب متناسب بامقام وی خواهد بود یکی از عرفا را پرسیدند که معرفت چیست ؟ گفت : «آن که بشناسی که من جاهلم ، چون به جهل خویش عارف گشتی حق را عارف باشی»^۵ . وصف های مختلفی که از معرفت شده است نمودار آن است که مقصود یکی است هر چند شیوه بیان متنوع می نماید . از شمس تبریزی روایت شده است که وی گفته است : «معرفت زندگی دل است به خدای

۱- نجم الدین ابوبکر عبدالله بن محمد رازی ، مرموزات اسدی در مرموزات داودی ، به اهتمام محمدرضا شفیع کدکنی ، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگگیل ، چاپ تهران ، سال ۱۳۵۲ ، ص ۲۲ .

۲ - ابوالبراهیم بن اسمعیل بن محمد بن عبدالله المستملی البخاری ، شرح تعرف ، چاپ هند ، سال ۱۳۲۸ - ۱۳۳۰ ، ج ۴ ، ص ۱۲۱ .

۳ - شیخ فریدالدین عطار نیشابوری ، تذکرة الاولیاء ، تصحیح ، محمد استعلامی ، انتشارات زوار ،

تهران چاپ سال ۱۳۴۶ ، ص ۴۱۰ .

۴ - شرح تعرف ، ج ۴ ، ص ۱۲۱ .

۵ - همان کتاب ، ج ۲ ، ص ۱۳۸ .

عزوجل . آنچه زنده است بمیران و آن تن تست و آنچه مرده است زنده کن و آن دل است و آنچه حاضر است غایب کن و آن دنیاست و آنچه عنایت است حاضر کن و آن آخرت است و آنچه هست بود نیست کن و آن هواست و آنچه نیست بود هست کن و آن نیت است ، معرفت در دل است...»^۶.

عارف بزرگ بایزید بسطامی گوید: «المعرفة ان تعرف ان حركات الخلق وسكناتهم بالله، معرفت آن است که بدانی که حركات خلق و سکونشان به حق است و هیچ کس را بی اذن وی اندر ملک وی تصرف نیست . عین بدو عین است و اثر بدو اثر، صفت بدو صفت ، متحرك و ساکن بدو متحرك و ساکن...»^۷.

هم در این باب از قول ابوبکر واسطی ذکر شده است که گفت : «من عرف الله انقطع بل خرس ، و انقمع . وقال النبی عم ، لاحصى ثناء عليك : آن که خداوند را بشناخت از همه چیزها بیرید ؛ بلکه از عبارت همه چیزها گنگ شد و از اوصاف خود فانی گشت...»^۸. شبیه بدین گونه مضامین از قول ابوحفص حداد نقل شده است که می گوید : «من عرف الله ما دخل فی قلبی حق ولا باطل ؛ تا بشناخته ام خداوند را تعالی و تقدس اندر نیامدست بدل من اندیشه حق و باطل از آنچه چون خلق را کام و هوا بود به دل باز گردد تادل و را به نفس دلالت کند که آن محل باطل است و چون عزیزی بردوام یابد هم به دل باز گردد و تادل وی را به روح دلالت کند که آن منبع حق و حقیقت است . چون دل غیر بود رجوع عارف بدان نکر آمد. پس همه خالق طلب برهان معرفت از دل کردند...»^۹.

ذوالنون مصری در باب معرفت و اطلاع انسان بر اسرار حیات می گوید :

۶ - شمس الدین احمد الافلاکی العارفی ، مناقب العارفين ، تصحيح ، تحسين یازجی ، چاپ

آخره سال ۱۹۵۹ ، ص ۶۵۴ .

۷ - ابی الحسن علی بن عثمان بن ابی علی الجلابی الهجویری الفزنوی ، كشف المحجوب ، از روی متن مصحح والتین ژوکوفسکی ، به همت ، محمد عباسی انتشارات مطبوعاتی امیرکبیر ، تهران ،

۸ - كشف المحجوب ، ص ۳۵۶ - ۳۵۵ .

چاپ سال ۱۳۳۶ ، ص ۳۵۳ .

۹ - همان کتاب ، ص ۳۵۵ .

«حقیقة المعرفة اطلاع الخلق على الاسرار بمواصله لطائف الأنوار . حقیقت معرفت اطلاع خلق است براسرار بدانچه لطایف انوار معرفت بدان پیوندد ؛ یعنی تا حق تعالی بعنایت خود دل بنده را بنور خود نیاراید و از جمله آفت ها نزد اید چنان که موجودات و مثبتات را ، اندر دلش بمقدار خردله وزن نماید و مشاهدات اسرار باطن و ظاهر وی را غلبه نکند و چون این بکند معاینه جمله مشاهده گردد»^{۱۰}.

صاحب کشف المحجوب مبتنی بر نظر فقها و علمای زمانه که معرفت را در رابطه با صحت علم می دانند ؛ قول عرفا را بیان می کند که معرفت صحت حال است به خداوند^{۱۱}.

بدیهی است در همه تعابیر عرفا ، معرفت صفت کسی است که خدا را می شناسد و بهمین اعتبار عارف نیز خوانده می شود .

صاحب ترجمه رساله قشیریه از قول استاد امام می گوید : «بر زبان علما معرفت علم بود [و همه علم معرفت بود] و هر که به خدای [عزوجل] عالم بود عارف بود ، و هر که عارف بود عالم بود...»^{۱۲}.

درباب بی نیازی عارف و نور معرفت و صافی بودن دل عارف از تیرگی ها بحث های مفصلی شده است که ضرورت نقل آن ها نمی باشد . و اما رابطه ای که معرفت با حال عارف و مقام وی دارد نوعی کشف عرفانی محسوب شود . شبلی در این زمینه بیان می دارد که : «المعرفة دوام الحيرة . و حیرت بردو گونه است : یکی اندر هستی و دیگر اندر چگونگی . حیرت اندر هستی شرك باشد و کفر اندر چگونگی معرفت ؛ زیرا که اندر هستی وی عارف را شك صورت نگیرد و اندر چگونگی وی عقل را مجال نباشد...»^{۱۳}.

صاحب شرح تعرف با توجه به پاکی باطن آدمی معرفت را علمی می داند که

۱۰ - کشف المحجوب ، ص ۳۵۲ .

۱۱ - همان کتاب ، ص ۳۴۲ .

۱۲ - زین الاسلام ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن القشیری ، ترجمه رساله قشیریه ، مترجم ،

جواجه امام ابوعلی بن احمد العثماني ، تصحیح ، بدیع الزمان فروزانفر ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر

کتاب ، تهران چاپ سال ۱۳۴۵ ، ص ۵۴۰ .

۱۳ - کشف المحجوب ، ص ۳۵۳ .

با شستن سر از آلودگی‌ها بدست می‌آید . شرحی که وی در این مورد بازگو می‌کند چنین است : «اما تطهیر سر آن باشد که از هر چیزی که او را بیالاید سر را از آن پاکیزه دارد ؛ و مثل سر ظاهر همچون نماز است... مادامی که در جامه‌پلیدی باشد نماز روا نباشد و چون جامه و تن بشست نماز روا باشد و آن پلیدی که مانع آید از نماز دوست: یا نجاست عین است یا نجاست حکم . و هر دو باید شستن تا خدمت درست آید. پلیدی سر نیز بردونوع است . یکی صحبت نفس و دیگر صحبت خلق برابر رنجاست عین است و صحبت نفس و دنیا برابر نجاست حکم ، و حکم دنیا چون حدث است و نفس چون جنابت تا از هر دو نجاست و حدث نفس را نشویی خدمت را نشایی و هذا علم المعرفة ، و علم معرفت این است که یاد کردیم که همه معانی متفرق را یک معنی گرداند و همه هموم مختلف را یک نوع و یک همت گرداند ، آنگاه عارف به کمال گردد و خلق را به صفت ضعف و عجز بیند ... »^{۱۴}.

باتوجه به موارد مذکور مشخص می‌شود که همه مشایخ بزرگ صوفیه یک نوع ادراک واحدی از معرفت دارند ، درحالی که بیان آنها در وصف آن متفاوت می‌باشد. صاحب طبقات الصوفیه اقوال بسیاری از مشایخ را بدین گونه جمع آورده است: «وسئل ابوصالح عن المعرفة ؛ فقال : متابعة المعروف قولاً و فعلاً و عزماً و عقداً .

وقال الشبلی : ما احد عرف الله ، قيل كيف ؟ قال : لو عرفوه ما اشتغلوه سواه. و قال ابوالطيب السامری : المعرفة طلوع الحق على اسرار بمواصله الانوار. و قال الواسطی : المعرفة ماشاهدته حساً ، والعام ماشاهدته خبراً... و قال الجنید : من عرف الله لا يكون مسروراً ابداً . و قال الشبلی : من عرف الله لا يكون مهموماً ابداً . و قال سهل : من عرف الله غرق بحر الحزن والسرور...»^{۱۵}.

۱۴ - شرح تعرف ، ج ۳ ، ص ۷۵ .

۱۵ - شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری ، طبقات الصوفیه ، تصحیح عبدالحی حبیبی، کابل ،

باذکر این گونه اوصاف چنین استنباط می شود که نظر عرفا در باب معرفت در حد يك عبارت نمی گنجد . بدین جهت ناچار عرفا مقصود خویش را ضمن نقل معانی مختلف بیان کرده اند . ابوالعباس عطا می گوید : « معرفت دو معرفت است : معرفت حق و معرفت حقیقت حق ، اما معرفت حق شناخت یگانگی اوست که خلق می شناسد از اسامی و صفات. و معرفت حقیقت حق فرا آن راه نیست خلق را»^{۱۶}. در رساله قدس آمده است که معرفت سه قسم است : « قسمی عام راست و قسمی خاص راست و قسمی خاص الخاص راست .

اما قسم عام معرفت است بر اسماء و نعوت و شواهد و افعال .

اما قسم خاص معرفت است بر حالات و مکاشفات و مقامات .

اما قسم خاص الخاص معرفت است بر حقیقت مشاهده...»^{۱۷}.

تقسیم معرفت به انواع مختلف با ابهامی که موضوع در طبایع مختلف داشته است رابطه ای مستقیم دارد ، در حالی که فحوای قول عرفا دال بر آن است که معرفت حالی است که به انسان عارف دست می دهد و آن چیزی نیست که بمجرد علم حاصل شود . همچنین معرفت نوعی کشف سرّ است بمنظور شناخت و تعظم حق . عارف در این شناخت بکلی از خود محو می شود ، تا عظمت معرفت و مشاهده معروف وجود او را پرسازد .

عارف

عارف به انسانی گفته می شود که به معرفت رسیده باشد . این کلمه در طی تاریخ برای موارد مختلفی اصطلاح شده است . از آن جمله است اطلاق این کلمه بر همه مناصب نظامی ، اداری ، حقوقی ، دیوانی ، مالیاتی حکام و فرمانروایان و غیره^{۱۸}.

۱۶ - طبقات الصوفیه ، ص ۵۵۹ .

۱۷ - شیخ روزبهان بقلی شیرازی ، رساله القدس (حاشیه کتاب سبع المثانی) ، شیراز چاپ سنگی،

سال ۱۳۴۲ ، ص ۳۵۷ .

۱۸ - دایرة المعارف اسلام ، ج ۱ ، ص ۶۴۹ (مقاله عارف - Arif) .

آنچه از اقوال عرفا استنباط می‌شود، آن است که عارف وجودی است خداشناس و هر که جز خدا را ببیند عارف نیست در کتاب فیه مافیه آمده است که: «معنی عارف آن است که نمی‌داند و دانست و این در حق خدا شاید، اما از روی عرف عارف بیش است زیرا عارف عبارت است از آنچه بیرون از دلیل داند، عالم را مشاهده و معاینه دیده است. عرفا عارف این را گویند»^{۱۹}. همچنین گفته اند عارف واقعی کسی است که در راه سلوک به سرحد ولایت رسیده و اشیاء و حقیقت آن‌ها را کماهی بشناسد و براو چیزی از وجود پوشیده نماند. صاحب کتاب انسان الکامل می‌گوید: «و چون با وجود زهد اشیاء را کماهی و حکمت اشیاء را کماهی دانست و دید چنان که در ملک و ملکوت و جبروت هیچ چیز بروی پوشیده نماند، و خود و پروردگار خود را شناخت؛ بمقام معرفت رسید و نام او عارف گشت... و از سالکان اندکی بدین مقام رسند...»^{۲۰} بایزید بسطامی در وصف خود (انسان عارف) چنین می‌گوید: «مثل من چون مثل دریا است که آن را نه عمق پیداست و نه اول و آخرش پیداست. و یکی از او سؤال کرد که عرش چیست؟ گفت: منم گفت: کرسی؟ گفت: منم. گفت: لوح و قلم؟ گفت: منم. گفتند خدای عزوجل را بندگان بدّل ابراهیم و موسی و محمد علیهم الصاوة والسلام. گفت: آن همه منم. گفتند: می‌گویند خدای عزوجل را بندگان بدّل جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل علیهم السلام. گفت: آن همه منم. مرد خاموش شد. بایزید گفت: بلی، هر که در حق محو شده حقیقت هر چه هست [رسید] همه حق است...»^{۲۱}. صاحب شرح تعرف در رابطه عارف با شناخت حق می‌گوید: «من رأی شیئاً سوى الحق فليس بعارف؛ و آن کس که حق را می‌بیند نیارد از وی جزوی را حق خواستن از بهر آن که تا نخست از حق نظر به آن چیز نگرداند سؤال درست نیاید

۱۹ - از گفتار مولانا جلال‌الدین محمد، مشهور به مولوی، فیه مافیه، تصحیح، بدیع الزمان

فروزانفر، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سال ۱۳۲۰، ص ۴۷.

۲۰ - عزیزالدین نسفی، الانسان الکامل، تصحیح، ماریژان موله، انتشارات ایران شناسی

انستیتو ایران و فرانسه، تهران، چاپ سال ۱۳۴۱ ص ۲۸.

۲۱ - شرح تعرف، ج ۲، ص ۷۱.

و چون نظر از حق نگرداند ؛ باشد که در آن اعراض جاودان نماند»^{۲۲}.

از قول ذوالنون نقل شده است که گفت : «العارف کل یوم اخشع لانه فی کل ساعة اقرب . هر روز عارف ترسانتر و خاشعتر باشد زیرا که هرساعت نزدیکتر بود و آن که نزدیکتر بود لامحاله حیرت وی بیشتر بود و خشوعش زیادتیر...»^{۲۳} . و نیز آورده اند که : «پیغمبر به خدای تعالی عارف ترین خلق است»^{۲۴}.

رابطه عارف با خدا ؛ بتعبیر دیگری رابطه اوست با خود که بنوعی دیگر خودشناسی خوانده می شود . از ذوالنون مصری روایتی در این مورد نقل شده است که می گفت : «روزی می رفتم جوانمردی را دیدم با جامه های خلقان ، نفس من از او نفرت گرفتم... این جوانمرد سرمن بدید و بمن نگریست... دیگر بار روی از من برگردانید و گفت : ... مرا به کس نیاز نیست و صحبت کس بکار نیست... این از بهر آن است که جوانمردی ام که خدا مرا زیرکی داده است تا خویشتن را می شناسم . یعنی چون من خویشتن را می شناسم که مرا صحبت با کیست ؛ دانم که از صحبت او سوی خالق رفتن محال است و نیز چون مردمان می شناسم که ایشان را نه وفاست و نه شفقت و نه جوانمردی و نه نصیحت ، می دانم که برایشان اعتماد کردن محال است و هر کس که خویشتن بشناسد خیر دنیا و عقبی او را تمام گردد . خیر دنیا به آن معنی تمام گردد که هر که را بیند یا کمتر از خویشتن بیند یا برتر از خویشتن . بابرتر از خویشتن منازعت کردن روان دارد و با کمتر از خویشتن را برابر کردن روان دارد . و همه خصومت و منازعت او با خلق منقطع گردد و خیر دنیا او را مجموع گردد . اما خیر عقبی او را به آن معنی تمام گردد که چون بداند که بنده است بنده را اختیار نرسد ؛ تسایم پیش برد و بر خلق هیچ اعتراض نکند . خیر دنیا و عقبی بر او تمام گردد . این است معنی قول پیغمبر علیه السلام : رحم الله امرء عرف قدره ، و نیز آورده اند... من عرف نفسه فقد عرف ربه»^{۲۵}.

باشناختی که از عارف در خلال انواع اوصاف و تعاریف مجرد بدست می آید ؛ نمیتوان بدرستی سیمای او را ملاحظه نمود ؛ چرا که حقیقت وجودی او در حکم

۲۴ - شرح تعرف ، ج ۲ ، ص ۹۶ .

۲۳ - کشف المحجوب ، ص ۱۲۵ .

۲۵ - همان کتاب ، ج ۴ ، ص ۱۸۲-۱۸۳

چیزی است بین بود و نبود، هستی و نیستی، باهمه و بی همه، در بین خلق اما نه از خلق. فحوای قول عارف بزرگ ذوالنون مؤید این معنی است که گفت: «مردی باشد با ایشان جدا از ایشان، یعنی بظاهر باخلق باشد اما به سرّ از خالق جدا باشد. بظاهر باخلق بودن چنان است که خدا در حق مصطفی گفت: قل انما بشر مثلكم و به سرّ از خلق جدا چنان باشد که مصطفی علیه السلام گفت: انا است کاحدکم»^{۲۶}. چنین کیفیتی عارف واقعی را انسانی دیگر معرفی می کند که دور از دسترس همگان قرار گرفته است. از سرهمین معنی است قول آن عارف ربانی که از او سراغ چنین انسانی را گرفتند و او گفت: «این جابود، برفت»^{۲۷}. بنابراین رواست اگر در حق چنین انسانی معتقد باشیم که او را در همه حال «بیک حالت نیابی... از بهر آن که گردانده او غیر اوست. و معنی این سخن آن است که او را اختیار نیست و متصرف خویش نیست. متصرف او حق است نه متصرف خویش است. و چون در یک حالت او را قرار نباشد وصف کردن درست نیاید از بهر آن که هر حالی از احوال عارف که وصف خواهی کرد؛ پیش از آن که وصف کنی از آن حال گشته است که اگر در وقت او را به آن صفت وصف کنی دروغ باشد، و اگر وصف خبر کنی فایده نباشد، پس به حقیقت بی وصفی صفت او باشد»^{۲۷}.

بی جهت نیست که اقوال عرفا در وصف چنین انسانی نموداری از بیان شطّاح آمیز می باشد. وصفی از عارف درعین بی وصفی چنین شده است که: «ایشان در عشق و سواس اند. جانبازان بی غم اند، کلاهداران کم زنند، از صفت در جهان ایشانند، از آن در عالم بی نشان اند. معربان در گاهند و مشتاقان وصلند. و اصلان رعناوند، سراندازان بی باکند، قلم فلک از شوق ایشان سراب شود، چشم اجرام از عشق ایشان پر آب شود، قاف عالم از تردامنان به جنبش در آیند، زمان حوت و ثور از آن گرسنگی ایشان به جنبش در آیند. زاویه داران ملکوت صحن سماء فرد از تطرّق ایشان به عالم کبریا بگذرد. صوفیان افلاک را از سایه قوسین به آسیب جان رنجور در رقص و خرامیدن بیرون کنند، فغان لولاک بر آورند، موسی وار عصا بیندازند، عیسی وار به کنگره عرش بر آیند، محمدوار از خلا

وملاً بگذرند ، چون از خود بیرون آیند ، خود را همه آن دانند»^{۲۸}. این مقام عارف است ، مقامی که از طریق کشف و شهود میسر است . صاحب شرح گلشن راز می گوید : «عارف کسی بُود که حضرت الهی او را به مرتبه شهود ذات و اسماء صفات خود رسانیده باشد ، و این مقام بطریق حال و مکاشفه براظهار گشته باشد ، نه بطریق مجرد علم ... و معرفت ، حال آن عارف است»^{۲۹}. حال عارف خصیصه مبهمی است در او که رابطه وی را بامفیبات و عوالم ناشناخته نفسانی برقرار می سازد . همه حرکات و سکانات عارف واقعی نتیجه غایبه حال اوست . و علم حال خود چیزی است که در سایه شناخت حق فراهم می گردد . بنابراین عارف کسی نیست که علم معرفت بگوید . صاحب نفحات الانس از قول ابویعقوب السوسی گفته است که شیخ الاسلام گفت : «هر که علم تصوّف گوید به تکلف او در شرك است و هر که سخن گوید در هروقت که تواند گفت زرق است . سخن به زندگانی باید گفت و آن وقت باید گفت که در سکوت از خدای تعالی بترسی ، سخن جنایت است ، تحقیق آن را مباح کند ، کلام این طایفه نه چون کلام دیگران است چون زندگانی نباشد میبرد تا به زنده و اباحت از آن جا می افتد ، باید که چون متفرق باشی از جمع و توحید نگویی . اما چون خود نباشی تفرقه را با توجه کار ؟»^{۳۰}.

صاحب مصباح الهدایه در مورد عارف و رابطه او با مفیبات انفسی می گوید : «در معرفت نفس هر صفت ناپسندیده که به علم اجمالی معلوم شود ، وقتی که آن را به اول وهلت که پدید آید در نفس به تفصیل و تعیین باز شناسد ، و از آن حذر کند ،

۲۸ - شیخ روزبهان بقلی شیرازی ، شرح شطحیات ، تصحیح ، هنری کرین ، انتشارات انستیتو ایران و فرانسه ، تهران ، چاپ سال ۱۳۴۴ ص ۴۱۲ .

۲۹ - شیخ محمد لاهیجی ، شرح گلشن راز ، تصحیح ، کیوان سمیعی ، انتشارات کتابفروشی محمودی ، تهران ، چاپ سال ۱۳۳۷ ، ص ۵۹ .

۳۰ - مولانا عبدالرحمن بن احمد جامی ، نفحات الانس من حضرات القدس ، تصحیح ، مهدی توحیدی پور ، انتشارات کتابفروشی سعدی ، تهران ، چاپ سال ۱۳۳۶ ، ص ۱۳۰ .

او را عارف خوانند و الا متعَرَّف بود یا غافل...»^{۳۱}.

برخی از عرفا بصورت عملی‌تری در این زمینه‌ها سخن گفته‌اند. ابوتراب نخشبی می‌گوید: «عارف آن است که هیچ‌چیز او را تیره نکند و همه‌چیز به او روشن شود»^{۳۲}. درویشی که در اثنای مجلس شیفته سخن‌شیخ میهنه شده بود نعره‌ای زد و از او پرسید که: «ای شیخ مرا می‌باید که بدانم که تو چه مردی و چه چیزی؟ شیخ گفت: ای درویش ما را بر کیسه بند نیست و با خلق خدای جنگ نیست...»^{۳۳} از بایزید بسطامی پرسیدند که بزرگترین نشان عارف چیست؟ گفت: «آن که باتو طعام می‌خورد و از تو می‌گریزد و از تو می‌خرد و باتو می‌فروشد و دلش در حضایر قدس به شب به بالش انس باز نهاده باشد»^{۳۴}. از قول عبدالملك اسكاف نقل شده است که وقتی حلاج را دید و گفت: ای شیخ! عارف چه کسی است: «گفت: عارف آن باشد که روز سه‌شنبه شش‌روز مانده باشد از ماه ذوالقعدة سنه تسع و ثلثمایه وی را به باب الطاق برند به بغداد و دست و پای وی را ببرند و چشم وی برکنند و نگونسار بردارکنند و بسوزانند و خاك وی برباد دهند. عبدالملك گفت: چشم بنهادم آن وی بود و آن همه که گفته بود باوی کردند»^{۳۵}.

همچنین در باب رابطه عارف با دنیا و ترك و زهد و نفی زندگی اقوال متعددی آمده است. مخالفت بانفس و مبارزه عارف با امراض نفسانی در رأس هم‌ریاضات قرار می‌گیرد. ذکر نمونه‌ها و شواهدی که مفسر این نوع معانی بوده باشد، در این مختصر ضرورت ندارد. بنابراین چه در آثار عرفا آمده است، عارف واقعی می‌کوشد تا به انواع طرق حجاب خویش بنینی را از خود بدور سازد و یا به تغییر دیگر از پوسته وجودی خویش بیرون آید. تا مگر بدین وسیله بداند که کیست و

۳۱ - عزالدین محمود بن علی کاشانی، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، تصحیح، جلال‌الدین همائی،

انتشارات کتابخانه سنائی، چاپ دوم، سال ۱۳۲۵، ص ۸۰.

۳۲ - نفحات‌الانس، ص ۵۱.

۳۳ - محمد بن منور بن ابی‌سعید بن ابی‌طاهر بن ابی‌سعید میهنی، اسرار التوحید فی مقامات‌الشیخ

ابی‌سعید، تصحیح، ذبیح‌الله صفا، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ دوم، سال ۱۳۴۸، ص ۱۸۲.

۳۴ - نفحات‌الانس، ص ۱۵۲.

۳۵ - تذکره‌الاولیاء، ص ۱۹۸.

چیست؟ در این مقام او یابنده‌ای است در دو کون که معرفت خدای تعالی و مشاهده جمال حضرت وی صفت اوست. معرفت حقیقت وی و معرفت صفات وی کلید معرفت خدای تعالی است.

تصوف

آشنائی با این معنی از آن جهت مورد اعتنا می‌باشد که طبقه‌ای خاص در این زمینه سخن از مقام خویش می‌کنند. صاحب شرح تعرف ضمن بحث در باب صوفیه و شرح چگونگی پیدایش مکتب آنان، اصل تصوف را مربوط به اصحاب صفه پیغمبر (ص) می‌داند و می‌گوید: «صفه پیغمبر علیه السلام جایی است که آن‌جا را قبا خوانند و از مدینه تا آن‌جا دو فرسنگ است و یاران پیغمبر علیه السلام از درویشان آن‌جا وطن ساخته بودند و از دنیا اعراض کرده... و اصل مذهب تصوف از این‌جا گرفته‌اند. اعراض کردن از دنیا با خاق، خصومت ناکردن و به یافتن قناعت کردن و نیافتن طلب ناکردن و بر توکل زیستن و برخدای خویش از بهر نفس اعراض ناکردن و از وطن و اهل و دوستان بریدن... و این همه صفات اصحاب صفه پیغمبر است علیه السلام و اصل مذهب ایشان این بود»^{۳۶}.

در چگونگی کلمه تصوف و صوفی و رابطه آن با صفه، صفا، صفوت، صف و غیره در آثار مختلف عرفانی بحث‌ها کرده‌اند در این مقاله بعد از ذکر جزئیات مطلب صرف نظر گردیده بیشتر به اقوال عرفا در باب ماهیت امر پرداخته می‌شود.

صاحب اسرار التوحید بهترین اقوال را از قول صدها شیخ چنین نقل می‌کند که: «هفتصد پیر در ماهیت تصوف سخن گفته‌اند، تمامترین و بهترین همه قول‌ها این است که: استعمال الوقت بما هو اولی به»^{۳۷}.

صاحب طبقات الصوفیه از قول ابو عبد الله رودباری نقل می‌کند که: «التصوف ترك التكليف و استعمال التظرف و حذف التشرف»^{۳۸}. همین معنی از قول ابوسعید

۳۶ - شرح تعرف، ج ۱، ص ۳۲ بعد.

۳۷ - اسرار التوحید، ص ۳۱۲.

۳۸ - طبقات الصوفیه ص ۴۷۱. شبیه به این معنی است در کتاب نفحات الانس، ص ۲۶۶.

ابوالخیر نقل می‌شود که گفت: «صدپیر از پیران در تصوف سخن گفته‌اند. اول همان گفت که آخر، عبارت مختلف بود و معنی یکی که: *التصوف ترك التکلف*. و هیچ تکلف تو را بیش از تویی‌تونیست، چون به‌خویشتن مشغول گشتی از او بازماندی»^{۳۹}. از هموست که درجایی دیگر گوید: تصوف دوجیز است: *یک سو نگرستن و یکسان زیستن*^{۴۰}.

پوشیدگی و پیچیدگی موضوع و نیز ابهام مطلب و نامتناهی بودن مکتب‌عرفان اقوال عرفا را در بیان این معنی مختلف کرده است. پیرمهنه درجایی دیگر متعرض این مسأله گردیده، می‌گوید: «این تصوف عزّی است در ذلّ، توانگری است در درویشی، خداوندی است در بندگی، سیری است در گرسنگی، پوشیدگی است در برهنگی، آزادی است در بندگی، زندگانی است در مرگ، شیرینی است در تلخی. هر که در این راه آید و بدین صفت نرود؛ هر روز سرگردانتر باشد»^{۴۱}.

تصوف واقعی مبتنی بر اقوال مشایخ صوفیه در رابطه با جدا شدن آدمی است از خود و غیر. سخن ابوسعید ابوالخیر مبین این مطلب است که گفت: «این تصوف همه‌ش *ترك* است. گفتند: ایها الشیخ چرا؟ گفت: از بهر آن که تصوف دل از غیر و جزو نگاه داشتن است و غیر و جزو نیست»^{۴۲}. صاحب‌کشف‌المحجوب از قول پیرمهنه تصوف را چنین می‌داند که: «التصوف قیام القلب مع الله بلا واسطه؛ تصوف قیام دل بود با حق تعالی بی‌واسطه»^{۴۳}. هم از محمد بن احمد المقرئ منقول است که گفت: «التصوف استقامة الاحوال مع الحق، تصوف استقامت احوال است با حق»^{۴۴}. اقوال دیگر عرفا نیز تأیید کننده این نوع مضامین است. از شیخ جنید پرسیدند که تصوف چیست؟ فرمود: «ان یكون مع الله بلا علقه. شیخ رویم را... همین سؤال کردند. گفت: التصوف استرسال النفس مع الله تعالی علی مایریده. ابوجعفر خلدی گفت: تصوف حالتی است که ربوبیت در وی ظاهر گردد و عین عبودیت در وی مضمحل شود. و ابوجعفر علوی فرموده است که: تصوف حالی است که نسب

۳۹ - اسرار التوحید، ص ۲۲۶ و نیز ص ۳۰۹.

۴۰ - همان کتاب، ص ۳۰۹. ۴۱ - همان کتاب، ص ۳۰۲.

۴۲ - همان کتاب، ص ۲۵۷. ۴۳ - کشف‌المحجوب، ص ۲۰۷. ۴۴ - همان کتاب، ص ۲۵۷.

و شرف مردا و ببرد و نسب و مذلت و شرف حقیقی را بیارد . علی بن سهل گفته است که : تصوف آن است که از غیر خدای بیزار گردی و ماسوی الله را ترك کنی . شبلی گفته است که : تصوف ضبط حواس است و مراعات انفاس است . . . شیخ ابویزید می فرماید : التصوف و فاء بلا عهد و وجد بلا تکلیف و اسرار بلا عباده . حسین بن منصور گفته است : الصوفی وحدانی الذات ، لایقابه احدولا یقبّل احداء . . . و اختلاف اقوال مشایخ در تصوف از اختلاف احوال است . هر کسی از حال خود جواب گفته است ؛ یا خود جواب بقدر مقام و فهم پرسنده و تحمل سایل گفته اند . . .

بعضی از مشایخ گفته اند : اول تصوف علم است و اوسط او عمل و آخر او موهبت حق . . .^{۴۵}

جنید بغدادی تصوف را نوعی نگاهداری اوقات می داند و در تفسیر این معنی وقت را مترتب بر سه خصلت می داند . « یکی آن که بنده جز به حد خویش ننگرد و جز با خداوند خویش نه ایستد و جز با وقت خویش قرین نباشد . . . »^{۴۶} . هم درجایی دیگر از او نقل شده است که : « تصوف صافی کردن دل است از مراقبت خلقت و مفارقت از اخلاق طبیعت و فرومیرانیدن صفات بشریت و دور بودن از دواعی نفسانی و فرود آمدن بر صفات روحانی و بلند شدن به علوم حقیقی و بکار داشتن آنچه اولیتر است الی الابد ؛ و نصیحت کردن جمله امت و وفا بجای آوردن بر حقیقت و متابعت پیغمبر . . . و [باز] پرسیدند از تصوف . گفت : بر توباد که دور باشی از سخن تصوف . به ظاهر می گیر و از ذات سؤال مکن »^{۴۷} . روایتی دیگر از قول عرفا چنین است که تصوف را : « دل پاک کردن از موافقت خلق »^{۴۸} . می داند . عطار می گوید : بایزید را در خواب دیدند و از او در معنی تصوف سؤال کردند .

۴۴ - کشف المحجوب ، ص ۴۶ .

۴۵ - ابوالمفاخر یحیی باخرزی ، اوراد الاحباب و قصص الاداب ، تصحیح ، ایرج افشار ، انتشارات

دانشگاه تهران ، ج ۲ چاپ سال ۱۳۴۵ ، ص ۱۷-۱۶ .

۴۶ - شرح تعرف ، ج ۳ ، ص ۱۰۰ . ۴۷ - تذکرة الاولیاء ، ص ۴۴۶ .

۴۸ - شرح تعرف ، ج ۱ ، ص ۷۷ .

گفت تصوف: «در آسایش برخورد بستن و در پس زانوئی محنت نشستن»^{۴۹}. می‌باشد. از جنید بغدادی بحثی مستوفی در این مورد روایت شده که: «تصوف ذکر است به اجماع و وجدی است به استماع و عملی است به اتباع. و گفت: تصوف از اصطفاست. هر که گزیده شود از ماسوی الله او صوفی است. و گفت: صوفی آن است که دل او چون دل ابراهیم سلامت یافته بود از دوستی دنیا و بجای آورنده فرمان خدای بود، و تسلیم او تسلیم اسمعیل بود و اندوه او اندوه داود، و فقر او فقر عیسی و صبر او صبر ایوب و شوق او شوق موسی در وقت مناجات و اخلاص محمد علیهم الصلوٰه و السلام. و گفت: تصوف نعتی است که اقامت بنده در آن است. گفتند: نعت حق است یا نعت خلق؟ گفت: حقیقتش نعت حق است و اسمش نعت خلق. و گفت: تصوف آن است که تورا خدای عزوجل از توبه‌میراند و به‌خود زنده‌کند. و گفت: تصوف آن است که باخدای عزوجل باشی بی‌علاقه‌ای. و گفت: تصوف ذکر است پس وجدی، پس نه این است و نه آن تانماید چنان که نبود. پرسیدند از ذات تصوف. گفت: بر توبه‌دکه ظاهرش نگیری و از حقیقتش نپرسی که ستم‌کردن بود بروی. و گفت: صوفیان آنند که قیام ایشان به‌خداوند است، از آن‌جا که ندانند الا او...»^{۵۰}.

پرشیدگی معنی و مفهوم و مصداق تصوف و صوفی یادآور سخن حلاج است در باب نعت چنان مرشدی که نه او را محو می‌ماند و نه اثبات. گفتند که: «عبارت کن از این سخن ما را گفت: طوامس و روامس لاهوتی است. گفتند: بیان کن که ما زبان قوم ندانیم. گفت: این را عبارت نیست. یعنی تصوف توحید است...»^{۵۱}. می‌گویند در آن ساعت که حلاج را مضطرب خواستند نمود «فاطمه نیسابوریه پرسید از او که: ما التصوف؟ گفت: اولش این است که می‌بینی و آخرش براهل ورا پوشیده است. قال: یعنی اول تصوف صفت من است و آخر تصوف صفت حق و او از ادراک منزّه است، یعنی اولش فناست، مراست؛ و آخرش بقاست، حق راست»^{۵۲}.

۴۹ - تذکرة الاولیاء، ص ۲۱۰

۵۰ - تذکرة الاولیاء، ص ۴۴۱

۵۱ - شرح شطحیات، ص ۴۱۵

۵۲ - همان کتاب، ص ۳۹۰

ابوالحسن نوری ضمن توجه به خصیصه جوانمردی و تخلُّق آدمی به اخلاق الله می‌گوید: «تصوف نه علوم است و نه رسوم لیکن اخلاق است. یعنی اگر رسم بودی به مجاهده بدست آمدی و اگر علم بودی به تعالیم حاصل شدی. بلکه اخلاقی است که: تَخَلَّقُوا بِاخْلَاقِ اللَّهِ. و به خُلُقِ خدای بیرون آمدن نه به رسوم دست دهد و نه به علوم. و گفت تصوف آزادی است و جوانمردی و ترك تكلف و سخاوت»^{۵۳}. بسیاری از عرفا تصوف را حقیقتی می‌دانند بی‌اسم و رسم. ابوالحسن بوشنجی ضمن انتقاد از تصوف عصر خویش می‌گوید: امروز تصوف را «اسمی است و مسمی پدیدنه، و پیش از این حقیقتی بوده بی‌اسم. و پرسیدند از تصوف. گفت: کوتاهی امل است و مداومت بر عمل»^{۵۴}. شبیه به این معنی از قول ابوالحسن صوفی نقل شده است که وی را از تصوف پرسیدند. گفت: «اسم و لاحقیقه و قدکان قبل ذلك حقیقتنه و لا اسم»^{۵۵}.

و هم درین مقوله از ابوالحسن فوشنجه‌ای روایت شده است که گفت: «التصوف اليوم اسم بلا حقیقه و قدکان من قبل حقیقه بلا اسم؛ تصوف امروز نامی است بی حقیقت و پیش از این حقیقتی بود بی نام. یعنی اندر وقت صحابه و سلف این اسم نبود و معنی اندر هر کسی موجود بود. اکنون اسم هست و معنی نی. یعنی معاملات معروف بود و دعوی مجهول. اکنون دعوی معروف شد و معاملات مجهول»^{۵۶}. بوسعید خراز ضمن ایراد این مطلب می‌گوید: «چیست گمان تو به قومی که بدهند تا گشایش یابند و منع کنند تا نیابند. پس ندایم کند به اسرار که بگریید بر ما»^{۵۷}. شناخت واقعی تصوف بنا بر آنچه ذکر شد عبارت است از دریافت لطیفه‌های خاص در رابطه بین انسان و خدا. مشکل این جاست که بیان این لطیفه بطور صریح میسر نمی‌باشد. می‌گویند ابوسعید ابوالخیر از شیخ ابوبکر مؤدب دوات و کاغذی خواست تا از رسوم و عادات اهل تصوف و خانقاهیان فصلی بنویسد. چون دوات و کاغذ آوردند فصلی مشبع در باب اصول دهگانه ایشان نوشت^{۵۸}. صاحب شرح

۵۳ - تذکرة الاولیاء، ص ۴۷۳. ۵۴ - تذکرة الاولیاء، ص ۵۲۲.

۵۵ - نفحات الانس من حفات القدس، ص ۲۲۵. ۵۶ - کشف المحجوب، ص ۴۷-۴۶.

۵۷ - تذکرة الاولیاء، ص ۴۶۲. ۵۸ - اسرار التوحید، ص ۳۳۱ - ۳۳۰.

تعرف در این مورد می‌گوید: «ارکان تصوف این ده‌اند که ما یاد کردیم و در زیر این رمزی است و آن آن است که این ده تصوف نیند و تصوف معنی است که بی‌این ارکان قائم نگردد و این ارکان زیر وصف و عبارت درآید و عین تصوف زیر عبارت و وصف درنیاید و مراد از اقاله ارکان وجود معنی ارکان باشد نه عین ارکان. پس روا باشد که باوجود این ارکان معنی تصوف موجود نیاید لکن روا نباشد که معنی تصوف موجود آید بی‌این ارکان...»^{۵۹}.

در باب رابطه تصوف و اخلاق نیز عرفا به نقل مطالبی چند پرداخته‌اند. از قول ابوالحسن نوری نقل شده است که گفت: «لیس التصوف رسوماً ولا علوماً ولکنه اخلاق»^{۶۰} از حضرت امام محمد باقر (ع) روایت شده است که: «التصوف خلق من زاد علیک فی الخلق زاد علیک فی التصوف؛ تصوف نیکو خوبی باشد، هر که نیکو خوتر، وی صوفی‌تر»^{۶۱}. جمع معانی فوق می‌تواند تاحدی معنی و مفهوم تصوف را بیان نماید. پرداختن به وجوه مختلف وابسته به این امر از حد این مقاله بیرون است.

صوفی

آثار عرفانی به اقتضای موضوع متعرض کلمه صوفی شده‌اند. این کلمه از نظر تاریخی ظاهراً از حدود قرن دوم هجری برگرومی و یا فردی خاص از طبقات اجتماعی بنام صوفیه، متصوفه اطلاق می‌شده است. صاحب اللمع این معنی را از قول محمد بن اسحق بن یسار و دیگران، مربوط به دوره قبل از اسلام می‌داند و می‌گوید: «وقد ذکر فی الكتاب الذی جمع فیه اخبار مکه عن محمد بن اسحق بن یسار و عن غیره، یدکر فیه حدیثاً ان قبل الاسلام قد دخلت مکه فی وقت من الاوقات حتی کان لایطوف بالبيت احد وکان یجئ من بلاد بعید رجل صوفی فیطوف بالبيت و ینصرف، فان صح ذلك یدل علی ان قبل الاسلام کان یعرف هذا الاسم و کان ینسب الیه اهل الفضل و الصلاح»^{۶۲}.

۶۰ - کشف‌المحجوب، ص ۴۷.

۵۹ - شرح تعرف، ج ۳، ص ۹۰.

۶۱ - همان کتاب، ص ۴۴.

۶۲ - ابی‌نصر عبدالله بن علی السراج الطوسی، اللمع فی التصوف، تصحیح، رنولد آلن نیکلسون، ←

و اما در آثار عرفانی ، اتفاق نظر بر آن است که اول کسی که بنام صوفی در فرهنگ اسلامی شهرت یافته است ابوهاشم صوفی می باشد .

صاحب طبقات الصوفیه می گوید : «از شیخ الاسلام شنودم - کرم الله وجهه - که گفت : اول کسی که او را صوفی گفتند ابوهاشم صوفی بود . شیخ بوده به شام و به اصل کوفی است . . . در ایام سفیان ثوری بوده و سفیان ثوری گوید : لولا ابوهاشم الصوفی ما عرفت دقیق الریا . و گوید که صوفی چه بود تا ابوهاشم صوفی را دیدم»^{۶۳} . شبیه به همین روایت را صاحب نفحات الانس ذکر می کند و می گوید : این ابوهاشم صوفی شیخی بوده است در شام و در اصل کوفی بوده است . سپس از قول سفیان ثوری مطلب فوق را نقل می کند که : «من ندانستم که صوفی چه بود تا ابوهاشم صوفی را ندیدم . و پیش از وی بزرگان بوده اند در زهد و ورع و معاملات نیکو ، در طریق توکل و طریق صحبت ؛ لیکن اول کسی که وی را صوفی خواندند وی بود ، و پیش از وی کسی را به این نام نخوانده بودند و همچنین اولین خانقاهی که برای صوفیان بنا کردند آن است که بر ماله ی شام کردند...»^{۶۴} .

پارهای از اقوال عرفا مربوط است به انتصاب کلمه صوفی به طبقه ای خاص از مردم و یا اشتقاق آن از واژه ای مخصوص^{۶۵} . صاحب کشف الحقایق در باب انتصاب کلمه صوفی بدین گونه مضامین ذکر می کند که : «بعضی گفته اند که هم صوفی از صوف گرفته اند که صفوت لباس ایشان است . و بعضی گفته اند که اسم صوفی را از صفوت گرفته اند که صفوت صفت ایشان است . و بعضی دیگر گفته اند که تصوف خدمت است بی منت و بعضی گفته اند که تصوف عزالت است بی ملالت...»^{۶۶} . صاحب شرح تعرف در باب این معنی می گوید : «و چون صفت ایشان اهل

→

مطبوعه بریل ، چاپ لیدن سال ۱۹۱۴ ، ص ۲۲ .

۶۳ - طبقات الصوفیه ، ص ۷ . ۶۴ - نفحات الانس من حفرات القدس ، ص ۳۱ .

۶۵ - دکتر قاسم غنی ، تاریخ تصوف در اسلام ، ج ۲ ، انتشارات زوار ، تهران ، چاپ دوم ،

سال ۱۳۴۰ ، ص ۳۷ پیوسته .

۶۶ - شیخ عبدالعزیز بن محمد نسفی ، کشف الحقایق ، تصحیح ، احمد مهدوی دامغانی ، انتشارات

بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، تهران ، چاپ سال ۱۳۴۴ ، ص ۱۲۱-۱۲۰ .

صفه بود و لباس ایشان لباس اهل صفه بود به این معنی ایشان را صوفی خواندند که هر که بر راه قومی برود و خود را برایشان مانند کند از جمله ایشان بود چنان که می‌گوید پیغمبر علیه السلام: من تشبه بقوم فهو منهم... و هر که نام ایشان از صفوت یا از صفت گیرد عبارت از سرها و باطن ایشان کند، و چون نام از این معنی‌گیری حقیقت بود و معنی او ظاهر راست و ظاهر نصیب شریعت است و معنی آخر باطن راست و باطن درستی حقیقت است و روا نباشد که حقیقت باطن درست باشد تا شریعت ظاهر راست نباشد و با خرابی ظاهر باطن آبادان نباشد»^{۶۷}. همچنین صاحب التصفیه می‌گوید: «بدان که اصل صوفی از صفوت گرفته‌اند. و اصل تصوف از صوف گرفته‌اند. صوف جامه‌ای است که از رعونت دور باشد و لباس زهد است و جامه انبیا بودست که ایشان نیکان بوده‌اند و از خوردن و پوشیدن در دنیا به اندکی قناعت کرده‌بوده‌اند... و سید عالم علیه السلام گفته است که پوشیدن صوف رعونت را بشکنند و قوتی و همتی و شجاعتی در دل پدید آورد...»^{۶۸}.

با توجه به چگونگی عمل زهد و انبیا و خاصه اهل صفه در صدر اسلام؛ بسیاری از مشایخ صوفیه سعی دارند که سند خرقه خود را به حضرت مصطفی (ص) و صحابه و یا تابعین برسانند. در اقاویل عرفا آمده است که: «لبس مرقع شعار متصوفه است و لبس مرقعات سنت است از آنجا که رسول (عم) فرمود: علیکم بلباس التصوف»^{۶۹}. همین معنی رابطه عرفا را با مظاهر مربوط به سنت پیغمبر اکرم (ص) تأیید می‌کند؛ هر چند اصل مطلب به دوره‌های کهن‌تری منوط می‌گردد. اعتقاد برخی از عرفا این است که خرقه صوفیه از حضرت الهی است و نیز اولین همه صوفیان آدم علیه السلام بود^{۷۰}. صاحب رونق المجالس متعرض این معنی گردیده می‌گوید:

۶۷ - شرح تعرف، ج ۱، ص ۶۲.

۶۸ - قطب‌الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر العبادی، التصفیه فی احوال المتصوفه،

تصحیح، غلامحسین یوسفی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، چاپ سال ۱۳۴۷، ص ۲۳.

۶۹ - بدر اسحق، اسرار الاولیاء، چاپ‌هند، سال ۱۹۱۷، ص ۳۹.

۷۰ - التصفیه فی احوال المتصوفه، ص ۲۶.

«اصل تصوف از روزگار آدم صلوات الله علیه افتاده است که آدم را ده پسر بود و هر کسی را گفت پیشه ای اختیار کند تا بدان کسب کند و خویشان را بدان بدارید هر کسی از ایشان پیشه ای اختیار کردند، پس مهتری را که نام او شیث بود علیه السلام [گفت] تو نیز پیشه ای اختیار کن. گفت: ای پیغمبر این دهان را که باز کردست؟ گفت: خدای عزوجل، و این اسباب اندرو که نهادست، روزی نیز برساند هر که اسباب نهد؛ گندم هم او دهد. آدم علیه السلام دیگر فرزندان [را] گفت: این پسر دست از پیشه برداشت و روی به توکل نهاد. اکنون شما کسب همی کنید و بروی نفقه می کنید... و دیگر گفته اند که: این مذهب تصوف از وقت بنی اسر[ا]یل افتاده است... سه دیگر قول گفته اند: این تصوف از وقت یاران پیغامبر علیه السلام افتاده است...»^{۷۱}. مواردی از این دست دال بر آن است که موضوع بصورت اسطوره ای نیز در فرهنگ ایرانی، اسلامی مطرح می باشد. همین معنی از یک سوی دال بر گستردگی و قدمت و از سوی دیگر حاکی از وجود سازمان و کیفیتی معین در گروه های اجتماعی گذشته می باشد.

و اما آنچه اقوال عرفا ناظر به محتوای این مطلب است متنوع است و پربار؛ انباشته از نعوت و مظاهر گوناگون. سهل بن عبدالله التستری به نقل از دیگر عرفا می گوید: «صوفی کسی است که: «از تیرگی ها صافی گردد. و صافی گشتن از تیرگی ها بروجوه است. صفای نفس آن است که از هوا صافی گردد پیش از آوردن عمل و از عجب صافی گردد پس از آوردن عمل و پیش از آن که قدم در کار نهد تا بندگی بجای آرد؛ باید که همه هواها را پس قفا افکند و به وسع و طاقت خویش بندگی بجای آرد... اینک صفای نفس چنین باید پس صفای عمل و کدورت دو چیز است: در وقت ریای خلق نگاه داشتن و فردا طمع ثواب داشتن...»^{۷۲}.

عبادی صاحب التصفیه نام و اخبار صوفیان را در قرآن می جوید و می گوید: «سر جمله احوال و اعمال ایشان نباید دانستن که قطع علایق است و حفظ دقایق و ادراک حقایق. در هر که این سه خصلت باز یابد او صوفی باشد. و رونده

۷۱ - منتخب روثق المجالس و بستان العارفین و تحفة المریدین ، تصحیح ، احمد علی رجائی ،

انتشارات دانشگاه تهران ، چاپ سال ۱۳۵۴ ، ص ۱۴۸.

۷۲ - شرح تعرف ، ج ۱ ، ص ۷۴.

به هر وقت در هر منزل حکم آن منزل گیرد و لایق آن منزل اسمی پذیرد و از جمله اسمی [که] متشعب باشد و از اصل طریقت ، خداوند عزوجل - ایشان را مفلح خوانده است، که چون از عیب پاک شوند و به غیب مصدق باشند که یؤمنون بالغیب تا این جا که اولئک علی هدی من ربهم و اولئک هم المفلحون . و از دعای ایشان خبر داده است که : ربنا لاترغ قلوبنا بعد اذهیتنا و هبلنا من لدنک رحمة انک انت الوهاب . و از بدو حالت مریدان خبر داد که : انما المؤمنون الذین اذا ذکر الله وجلت قلوبهم . و از احتراز ایشان خبر داد که : تتجافی جنوبهم عن المضاجع یدعون ربهم خوفاً و طمعا . و از ایثار ایشان خبر داد که : و ممّا رزقناهم ینفقون . و گفت : و یؤثرون علی انفسهم و لو کان بهم خصاصة . و جایی دگر ذاکر گفتست : یدکرون الله قیاماً و قعوداً و علی جنوبهم . و جایی دیگر محب خوانده است : والذین آمنوا اشده حباً لله . و بجایی دیگر راضی گفتست : انهم فتنه آمنوا برّبهم و زدناهم هدی و ربطنا علی قلوبهم . و جایی دیگر گفتست : من المؤمنین رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه . و نیز گفته است : رجال لا تلهیهم تجارة ولا بیع عن ذکر الله . و خایف گفته است : یخافون یوماً تتقلب فیہ القلوب و الابصار . و این جمله اسمی متصل و معلق کرده است در قرآن... و مانده این و چون خوف ورجا و صدق و رضا و دیگر اوصاف نیکو...»^{۷۳}.

همچنین از عبدالله خضرمی نقل شده است که از او سؤال کردند : صوفیان چه کسانیاند ؟ وی از قرآن جواب داد : «رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه ؛ یعنی صوفیان مردانی اند که راست سازند آن عهد را که با خدای تعالی بسته باشند ، غیر او را رب و مطاع ندانند و مراد از آن عهد الست است که قرآن به آن ناطق است»^{۷۴}.

اقوال دیگری که در آثار عرفانی آمده است نشانه های خاصی از صوفی ذکر می کند که با صفات اهل صفه پیغمبر اسلام (ص) مناسبت کاملی دارد .

۷۳ ... التصوف فی احوال المتصوفه ، ص ۳۳-۳۲ .

۷۴ - مولانا فخرالدین علی صفی ، لطایف الطوائف ، تصحیح : احمد گلچین معانی ، انتشارات اقبال

و شرکاء ، تهران ، چاپ سال ۱۳۳۶ ، ص ۱۶۶ .

احمد جام نامقی معروف به «ژنده پیل» می گوید: «صوفیان را سه چیز می باید: دست تهی و دل تهی و تن تهی. دستی باید از دنیا گسسته و تنی باید از گناه بشسته و دلی باید از علایق بریده. اهل صفه و فقرا چنین بوده اند... و خوردن ایشان چنان بود که سر گوسفندی بردند یکی را؛ او گفت آن دیگر یار [بدین] از من اولیتر است. بنزدیک او بردند... همچنین تا به چهل تن بردند [تا] باز به اول رسید... و پوست تن ایشان خشک بود، از بس مجاهدت که بر خویشتن نهاده بودند و همواره ترسان و سوزان بودند از بیم سرانجام.»^{۷۵} صاحب کشف المحجوب می گوید: صوفی از قیود بشری آزاد است^{۷۶}. ابوالفتح بستی با توجه به اختلافات جماعات مختلف در باب کلمه صوفی می گوید: «من این اسم حلال ندانم مگر بر جوانمردی که دل خود صافی کند از غیر حق، پس صوف پوشد؛ آن که شاید که او را صوفی خوانند.»^{۷۷} در باب معاملات صوفی باخدای اقوال عرفا گویای مطالب ظریفی است. چرا که بواقع صوفی کامل و ارسته خلق است و نزدیک ترین همه به خدا، بشر بن الحارث می گوید: «صوفی آن باشد که دل خویش را به خدای صافی کرده باشد؛ یعنی جز به خدای ننگرد و جز خدای را نبیند و جز خدای را نخواهد.»^{۷۸}

از قول بندار بن الحسین در باب رابطه صوفی باحق و حق با وی آمده است که: «صوفی آن کس باشد که حق او را برگزیند از بهر خویش و با او دوستی کند و او را از نفس او بیزار کند... و گفت: صوفی بروزن عوفی بود؛ گویند: خدایش عافیت داد و عافیت یافت و خدایش کفایت کرد و کفایت یافت و خدایش پاداشت داد و پاداش یافت. فعل خدای به او ظاهر بود در نامش؛ و خدای به آن فعل متفرد و جمله این سخن را معنی آن است که نام صوفی از صفت و فعل او نگرفته اند؛ بلکه این صوفی چیزی کرده است که به آن فعل یا به آن صفت او را این نام داده اند؛ لکن فعل در او خداوند راست بی او

۷۵ - احمد جام نامقی (ژنده پیل)، انس التائبین و صراط الله المبین، تصحیح، علی فاضل، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ج ۱، تهران، چاپ سال ۱۳۵۰، ص ۲۱۸.

۷۶ - کشف المحجوب، ص ۴۲.

۷۷ - محمود بن عثمان، فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه، تصحیح، ایرج افشار، انتشارات

مجلس، تهران، چاپ سال ۱۳۳۳، ص ۲۶۰. ۷۸ - شرح تعرف، ج ۲، ص ۴۹.

واو از فعل خدای نام گرفته است...»^{۷۹} شبیه بدین گونه معانی از دیگر عرفا فراوان نقل شده است. در منتخب رونق المجالس مذکور است که: «صوفی بحقیقت آن بود که دلش عرشی بود و تنش وحشی بود و روحش نعشی بود و درخت محبت اندر دلش کاشته بود... جنید بن محمد را پرسیدند که: صوفی کدام بود؟ گفت: صوفی آن بود که همه خصایص نیکو بجای آورد و از همه زشتی ها تبرا کند و همه کار به درگاه حق کند؛ درویشی پنهان کند و همه نیاز خویش جز به خدای خویش برنگیرد. دیگری را پرسیدند که صوفی که بود و حالش چگونه بود؟ گفت: بعهد خدای تعالی وفی بود.»^{۸۰}

همچنین در باب حال و احوال و چگونگی سلوک این طایفه سخنانی غریب آمده است که از جهات مختلفی قابل توجه می باشد. پیری از صوفیان در باب این طایفه می گوید: صوفی واقعی آن است که: «خوردنش خوردن بیماران و خوابش خواب غرقه شدگان»^{۸۱} باشد. و نیز آمده است که: صوفی کسی است که: «هیچ دربند نبود و او دربند هیچ نبود.»^{۸۲} از ذوالنون مصری حکایت می کنند که گفت: «صوفی آن است که چون سخن گوید نطق او همه کشف حقایق کند و چون خاموش شود، جوارح و اعضای او به قطع علایق ناطق باشد و گفته اند: صوفی کسی باشد که به علوم حقایق دانا گردد و از آن حقایق لطایف بیرون آرد و به حال وجدانی خود، بر احوال خلایق مطلع شود.»^{۸۳} شیخ مهنه را پرسیدند که صوفی چیست؟ گفت: «آنچه در سرداری بنهی و آنچه در کف داری بدهی و آنچه بر تو آید نجهی.»^{۸۴} در پاره ای موارد عرفا معتقدند که وقتی انسان به درجه ای خاص از معرفت می رسد، دیگر نمی توان از آن سخن گفت و حال او را به عبارت آورد؛ او را خدا می شناسد و بس. با توجه به چنین کیفیتی چنین ادراک می شود که گویی صوفی وجود خارجی ندارد و هویت واقعی او وابسته به عالم امر است و نه خلق. از قول ابوالحسن خرقانی نقل می شود که می گفت خدا گفته است: «این همه خلق من آفریده ام و لکن صوفی نیافریده ام، یعنی معدوم آفریده نبود. و یک

۷۹ - شرح تعرف، ج ۱، ص ۷۳-۷۲.

۸۰ - منتخب رونق المجالس و بستان العارفین، ص ۱۵۱.

۸۱ - همان کتاب، ص ۱۵۲.

۸۲ - تذکره الاولیاء، ص ۴۲.

۸۳ - اسرار التوحید، ص ۲۹۷.

۸۴ - اسرار الاحیاء، ص ۱۶.

معنی آن است که صوفی از عالم امر است نه از عالم خلق. و گفت: صوفی تنی است مرده و دلی است نبوده و جانی است سوخته.^{۸۵} و باز آورده اند که: «صوفی به رسم و عادت صوفی نبود، صوفی آن بود که نبود... صوفی روزی بود که به آفتابش حاجت نبود و شبی که به ماه و ستاره اش حاجت نبود و نیستی است که به هستیش حاجت نیست.»^{۸۶}

ابهام معنی و مفهوم و مصداق در باب انسان صوفی تابدان جاست که گاه این کلمه فقط برخدای اطلاق شده است. بزرگی را پرسیدند که صوفی کیست و کدام است؟ گفت: «الصوفی هو الله... وقتی بایزید را پرسیدند: من الزاهد؟ فقال: هو - الفقير، والفقير هو الصوفی، والصوفی هو الله...»^{۸۷} از جنید بغدادی منقول است که گفت: «تصوف نعتی است که اقامت بنده در آن است. گفتند: نعت حق است یا نعت خلق؟ گفت: حقیقتش نعت حق است و رسمش نعت خلق؛ یعنی حقیقتش فناء صفت بنده تقاضا کند و فناء صفت بنده به بقاء صفت حق بود، و این نعت حق بود و رسمش دوام مجاهدت بنده اقتضا کند و دوام مجاهدت؛ صفت بنده بود...»^{۸۸}

باری معانی و مفاهیمی از این دست که بصورتی فشرده و در عین حال مختصر بیان گردید در زمینه شناخت موضوع، جز راهی بدهی چیزی دیگر را نمی نماید. نمی دانم که آنچه ذکر شد تا چه حد خواهد توانست حقیقت وجودی مکتب عرفارا باز گو کند و سیمای چنین انسانی را مشخص سازد؟ انسانی مجرد، منفرد، گسسته از جمع، نه در مکان نه در زمان، زنده، مرده و...

بی جهت نبوده است که بایزید بسطامی در باب چنین انسانی بخود می آید و می گوید: «چون من از پوست خود بدر آیم بدانم که من کیستم و از آن کیستم؟ و همچنین گفت: من خود را از دو کون، یعنی عالم اثیری و عنصری طلب کردم و نیافتم. و بدوست اشارت حلاج چون گفت: پیدا شد ذات من نه در مکان و نه در

۸۵ - تذکرة الاولیاء، ص ۷۰۱. ۸۶ - نفحات الانس من حضرات القدس، ص ۲۹۸.

۸۷ - عین القضاة همدانی، مصنفات «تمهیدات» تصحیح، عقیف عسیران، انتشارات

دانشگاه تهران، چاپ سال ۱۳۴۱، ص ۳۱۴ - ۳۱۳.

۸۸ - کشف المحجوب، ص ۴۱.

جهات و گفت: وقت آن که او را صلب می کردند که: یکی را یکی بس است؛ و ببازگشت نفس اشارت کرد و گفت: بکشید مارا ای دوستان و معتمدان من زیرا که در قتل من زندگی نیست و در زندگی من مردن نیست و بدو اشارت کرد شیخی از صوفیان چون گفت که: صوفی آن است که با خدا نه در مکان است، و گفت که: صوفی کاین و باین است، یعنی حادث است و مجرد است از ماده»^{۸۹}.

با استغراق در نفس جوهری این نوع از مقولات می توان به اجمال نموداری از آنچه مربوط به ایقان انسان است در رسیدن او به مقام اطمینان ادراک نمود. آنچه ذکر گردید در حقیقت مبین بلوغ انسان است در معرفت حقیقت و سپردن راه کمال. در چنین کیفیاتی است که حیات واقعی را انسان بنوعی دیگر طلب می کند و چیزی دیگری از آنچه بوده وهست جویا می شود. انسانی اینچنین گویی وجود را در حیاتی دیگر می جوید. یعنی با تولدی دیگر در خود منتظر کشفی بدیع است. عرفا خود معتقدند که: «سالک باید دوبار بزاید یک بار از مادر بزاید که خود را و این جهان فانی را ببیند و یک بار از خود بزاید تا آن جهان باقی و خدای ببیند»^{۹۰}. سرشت وجودی عارف واقعی هم گویی از خاک دیگری است. در این معنی تلقی اهل معرفت این است که: «آن روز که حق تعالی به علم و قدرت خواست که اهل عشق را در عالم موجودات پیدا کند، زمینی بود؛ بر خاک آن زمین بنظر شوق و اشتیاق و انوار تجلی و اسرار عشق در آن خاک بدید، آن خاک در جنبش آمد؛ هم در آغاز در عالم سکر افتاده فریاد کرد: انا المشتاق فی ثعارب العالمین»^{۹۱}.

شکی نیست که چنین التفانی به هستی نموداری است از تفکر دینی که در طی تاریخ اندک اندک بصورت یک نوع تفکر طبقاتی، آنهم در بین گروهی خاص از خواص مردم در آمده است. بدیهی است این نوع تفکر خاص، مربوط به جریان مستقیمی است از فکر و عمل که از فطرت آدمی سرچشمه گرفته است. حس

۸۹ - شیخ شهاب الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح، سید حسین نصر

«مقدمه هنری کربین» ج ۳، چاپ تهران، سال ۱۳۵۳، ص ۱۲۸.

۹۰ - مصنفات عین القضاة همدانی، ص ۳۰-۳۳۹.

۹۱ - اسرار الاولیاء، ص ۸.

عرفانی ممیز انسان‌های ویژه‌ای است که به سرجویی‌های حیات می‌پردازند . همین معنی از سوی دیگر مشخصه دیگری است دال بر اسرار آمیزی فرهنگ‌های مختلف بشری که تا حدی لازمه استقلال فکری آنها نیز بشمار می‌رود .

اگر انسان این سرزمین نیز بعنوان عارف و صوفی و سالک و پیر و مرید و فقیر و درویش و... به معنویتی اسرارآمیز قائل می‌شود سببش چیزی جز کمال اندیشی وی نبوده است . عارف واقعی تکامل انسانی را در شناخت حق ، هو ، معنی ، واحد ، احد و نزدیک شدن به او می‌داند و در نتیجه ترك هر آنچه جزاوست . همین معنی موجب شده است تا نگاه انسان بسوی ابدیت دوخته شود و سالک راه، پیوسته خود را رونده راهی بداند که پایانی ندارد . شاید هم انسانی با این جهان بینی می‌خواهد خود را از قید هرچه جز اوهست رها ساخته خویشتن را با همه مظاهر زندگی دنیای طبیعی غریب و بیگانه سازد . پر خاش او به طبیعت و نفی و ترك همه تعلقات جهانی نوعی از مبارزه انسان است در مقابله با جبر و قهر و بی‌عدالتی‌های ساری و جاری حیات وی ؛ و در این سودا و سود مبارزه او با نفس و خواسته‌های درونی و هوس‌ها بازتاب عملی زندگی اوست در ساختن جهت و هدفی که دارد و باید داشته باشد . انتقاد عرفا از خود و هم‌مسلكانشان گاه نیز به گونه‌ای دیگر مؤید این خصیصه می‌باشد . عطار در انتقاد از همین گروه می‌گوید: «پلاس داران بسیارند راستی دل می‌باید ، جامه چه سود کند ؟ اگر به پلاس داشتن و جو خوردن مرد توانستی گشتن ؛ خر بایستی که مرد بودندی که همه پلاس دارند و جو خورند. » ۹۲.

درجایی دیگر از این یوع مدعیان باطل عمل چنین یاد می‌شود که : «اگر ما را راه حق گرفته است و رضای خدای تعالی این نه راه حق است و نه راه خدای عزوجل که ما بردست گرفته‌ایم ؛ مبدا که ما را به جای دروغ‌زان برند . زیرا که ما در معنی نه درویشیم و نه صوفی، از هردو دوریم و در دعوی هرچه خواهی تمامیم» ۹۳ . باتوجه به این قبیل انتقادهای مربوط به انحراف انسان از جاده اصلی و سلوک استوار و درست می‌باشد می‌توان پاره‌ای از عیوب و آفات را که بدست افراد و یا

طبقات خاصی در مسیر راه عرفا و عرفان بعمد یا ناعمد وارد شده است گوشزد نمود. مسلم است که در فساد چنین مکتبی از يك سوی طبقه حاکم و از سوی دیگر مردم ناهل هردو سهیم و شریک بوده‌اند. طبقه حاکم بدلیل اعمال نیت‌های خاص اجتماعی و طبقاتی؛ و افراد ناهل بواسطه تعابیر ناآگاهانه و دور از حقیقت. بی‌جهت نیست که برخی از مسائل مربوط به این شیوه از بینش خاص، گویی از نظر انسان‌های این روزگار کهنه و فرسوده شده است و اینکه جزانبوهی از مقولات و رسوم چیزی دیگری که بدرد خور باشد در آن دیده نمی‌شود. وجود تفرق در مکاتب عرفانی و نیز آداب و رسوم ظاهری برخی از متقشفین ایشان از عوامل عمده این نوع انحطاط فرهنگی بوده است؛ در حالی که وارستگان این راه از هر نوع تکلفی خود را بدور می‌داشته‌اند. صاحب شرح تعرف می‌گوید: «هر که دست به این رسم ظاهرزند پندارد که تصوف این است خطاکند؛ باید که دست در حقیقت باطن‌زند، آن‌گاه اگر رسم‌ظاهر باشد شاید؛ و اگر نباشد شاید»^{۹۴}.

و اما در ارزیابی واقعی این نوع از معارف مربوط به این سرزمین - معارفی که متکی به مفاهیم درست است و نه مصادیق عینی که افرادی خاص مشخصه آن مکتب واقع می‌شوند - انسانی را می‌شناسیم که پیوسته به ادراک و کشف و شناخت و خود آگاهی و کمال می‌گراید. در بازگشت از این وادی‌ها به دنیای پر آشوب این قرن از تمدن بشری که دیگر همه چیز در صدد آن است تا موجودیت آدمی را مورد تهدید قرار بدهد؛ تنها امیدی که باز از پس قرون می‌تواند تاحدی بمدد انسان برسد همان نوع از عوالم خواهد بود. برآستی اگر انسان عارف می‌بود و عارف لایق و صادق و کامل. همه مردم باید همان چیزی بودند که هیچ‌گاه نبوده‌اند. بیهوده نبوده است اگر آن پیر کامل در جستجوی چنین گمشده‌ای با چراغی جوینده در دست می‌گفت: «کردیو و دد ملولم؛ انسانم آرزوست!»^{۹۵}.

۹۴ - شرح تعرف، ج ۳، ص ۱۰۲.

۹۵ - مولانا جلال‌الدین محمد، مشهور به مولوی، کلیات شمس، تصحیح، بدیع‌الزمان فروزانفر،

انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱، چاپ سال ۱۳۳۶، ص ۲۵۵، غزل ۴۴۱، مصرع بیت شماره ۴۶۳۹.

از چندین هنر حافظ

عاشق و رند و نظربازم و می‌گریم فاش
تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام

یکی از وجوه امتیاز هنر ایران به اعتراف بسیاری از صاحب‌نظران ، گونه‌ای وفاداری به هویت قومی و فرهنگی ، و داشتن وحدت فکر و سابقه ممتد تاریخی می‌باشد ، که همانند يك جریان ملایم و پیوسته از سرچشمه‌های نخستین خود در بستر پرفراز و فرود تاریخ چندین هزارساله ادامه یافته است . تکان‌های بزرگ تاریخ و شکست‌ها و گسستگی‌های موقتی ، با وجود تأثیرات نامطلوبی که روی این پدیده فکری بجای نهاد ، هیچگاه نتوانست در این جریان ملایم شکافی عمیق به وجود آورد و نظام کهن و وفادار آن را از هم فرو گساید . این خصالت بارز موجب آمده که هنر ایران پدیده‌ای یگانه باقی بماند و با تحمل همه این نوسانات ، همچنان به «خود» وفادار باشد . در این قالب تاریخی است که «اشکال مینیاتورها، رنگ‌های هماهنگ قالبی‌ها ، تلفیق‌های شعر و موسیقی ایرانی ، جامع‌ترین تحقق خود را در بهشت‌های زمین که باغ‌های ایرانی باشند باز می‌یابند»^۱.

اسلام بزرگترین تأثیر را در مسیر تکوین فرهنگ بارور ایران ، در طول تاریخ برجای نهاد . تأثیری که می‌توان از آن به نوعی انقلاب فکری و فرهنگی یادکرد . اما این انقلاب قبل از آنکه دگرگون‌کننده و ویرانگر باشد ، بارورکننده بود و زاینده . به این معنی که نه تنها بهیچ وجه موجب از میان رفتن ذوق و هنر ایرانی نشد ، بلکه به صورت‌های گوناگون عوامل بالندگی و شکوفایی آن را نیز فراهم آورد . تا آنجا که ذوق خلاق و طبیعت مبتکر ایرانی توانست با برخورداری وسیعی از مواهب

اسلامی و سرچشمه‌های فیاض فکر و اندیشه آن به کشف قلمروهای هنری تازه که اختصاصاً از فرهنگ اسلامی - ایرانی سیراب می‌شد ، نیز توفیق یابد .

جریان پاره‌ای از هنرها ، مثل موسیقی - که به دلیلی از دلایل مورد نکوهش واقع شده بود - نیز برخلاف پندار بسیاری نه تنها گُند نشد ، بلکه در دامن اسلام در مسیر علمی و سنجیده‌ای نیز قرار گرفت . نقاشی هم که در مکتب هنری مانی در ایران قبل از اسلام به کمالی نسبی دست یافته و در همان گذشته‌های دور به سرزمین چین و خاور دور مهاجرت کرده بود ، پس از گذشتن از صافی تاریخ ، خود را براندیشه اسلامی منطبق کرد و با حفظ سنت‌های کهن و هویت قومی خود ، بصورت مینیاتور و تذهیب ، در فرهنگ ایرانی مطرح شد و به گسترش و آفرینش‌های خیره‌کننده‌ای نیز دست یافت .

«یک آزمایش اجمالی ، تداوم هنر ایران را چه از نظر مفاهیم کلی و چه در جزئیات ، ثابت می‌کند . دید کلی ، معیارها و فرضیات درباره هدف و ذات هنر در طول تاریخ هنر ایران ، همیشه یکی بوده است . البته اینها همه در نوسان و تغییر بوده ولی تقریباً در هر مرحله ، یگانگی خاصی را حفظ می‌کرده که بوضوح از آنچه در هنر چین و هند و مصر و یونان و روم ، منعکس می‌شده ، قابل تمیز بوده و در عین حال با گذشته خود نیز پیوند داشته است»^۲.

شاید علت این گونه استمرار و دوام این باشد که «هنر ایرانی حالت نمود بی‌بود» را به صورت مظاهر تخیلی تجلیات ازلی بیان می‌کند . و در برابر هنر متجسد و «انسان‌مدار»^۱ غربی جلوه‌های تخیل خلاق را عرضه می‌کند که جهان را مظهر تجلیات فیض اقدس می‌داند»^۳. به سخن دیگر کلیت هنری و معنویت عام^۴ و شاملی که در اغلب مظاهر هنر ایرانی ، بصورت اصلی ثابت و لازم ، از نسلی به نسلی میراث رسیده ، توانسته است در خاطره قومی و فرهنگی ایران جذب شود و تداوم تاریخی آن را ضمانت کند . زیرا که «هر قومی خواه ناخواه ، خاطره‌ای دارد که همچون رودی از سرچشمه صورت‌های ازلی برمی‌خیزد . خاطره کنونی را به گذشته

می‌پیوندد و گذشته را به‌آینده ، و تاریخ قوم را گرد می‌آورد ، گنجینه‌های آن را تمامیت می‌بخشد و از آن پیام‌هایی به‌فرزندان وفادارش می‌فرستد»^۴. همین تسلسل تاریخی و تمامیت فرهنگی است که بتدریج و درجریان حیات قومی می‌تواند وجه مشخصه و صفت ممتاز این هنر از هنر سرزمین‌های دیگر قرار بگیرد و برخی از محققین هنرشناس را برآن دارد که صریحاً اعتراف کنند که «ایرانیان هر قدر که حکومت‌هاشان از ریشه‌های مختلف و سازمان‌های گوناگون بوده باشد ، و هر قدر سرحداتشان متغیّر ، باز هم می‌توانند ادعا کنند که نوعی فرهنگ یگانه بوجود آورده‌اند که در هنری ممتاز منعکس است . و این هنر می‌تواند با تاریخ منطقه‌ای گسترش یابد . زیرا هویت فرهنگی الزاماً تابع وحدت زبان و نژاد و یا هر نوع دوام سیاسی و یا حتی حدود جغرافیائی ثابت نیست»^۵. آنچه درآیینۀ غالب نمودهای هنر قومی و بویژه شعر عارفانۀ ایران بوضوح تجلی دارد ، اساس تفکر و معنویتی است که در اثر تجربه حالات ناشی از ارتباط بشر بامبدأ وجود ، بر ذهن هنرمند عارف می‌تابد و او را به‌عالم مشاهده و مکاشفه رهنمون می‌گردد .

در میان شعرای هنرمند ایران ، حافظ باخصایر شهودی و بُعد قومی و فرهنگی عمیقی که در هنر او رخ می‌نماید پرآوازه‌ترین شاعری است که وجوه ممتاز و صور مثالی تفکر ایرانی را پاپای جوهر هنر و روح فرزانی در شعر خویش ماندگار کرده است . شعری که به پشتوانه‌ای غنی از فرهنگ و معنویت و تاریخ و زندگی پرفراز و فرود ، تجربه‌اندوزی‌های فراوان تکیه دارد . و هربیتش از گذشته‌های دور و تاریکناهای تاریخ و چگونگی حرکت و تداوم اندیشه ایرانی، باما سخن‌ها درمیان می‌نهد . ازین رو شعر حافظ شعری است برخاسته از بصمیم زندگی آنچنان ریشه‌دار ، و جوشیده از مواریت و سنی این‌چنین ماندگار . همین استحکام و تمامیت ، وقتی باخلاقیت هنری و جوشش ذهنی وی توأم شده، به‌شعر او سیمایی دلپذیر بخشیده و آن را از جهات متفاوت و مختلف قابل مطالعه و درخور موشکافی و دقت قرار داده است .

آنچه نویسنده دراین صفحات به‌اجمال مورد توجه قرار خواهد داد ، یعنی

کیفیت ظهور هنری اساطیر و روایات ، در واقع یکی از زمینه‌های قومی و فرهنگی است که به کمال فنی شعر حافظ و موقعیت خاص او بعنوان یکی از قلّه‌های ادب فارسی بسیار مدد کرده است . بخصوص که بسیاری از اندیشه‌های اساطیری و روایات و مفاهیمی که حافظ از تاریخ و فرهنگ ایران در شعر خود جذب کرده ، علاوه بر زمینه هنری ، دارای جنبه‌های فلسفی عمیق و اندیشه‌های والای بشری نیز هست .

شاید ضرورتی نداشته باشد که به تفصیل به تعریف و تعیین حد و مرز اسطوره بپردازم ، اما از ذکر این نکته بدیهی ناگزیرم که با ذهن آفریننده بشر در زمان‌های خیالی دور ، همیشه در برابر مشکلات و بخصوص ناکامی‌هایی که عامل طبیعی آنها را نمی‌شناخته عکس‌العمل‌های ذهنی و خیالپردازی‌هایی داشته است . همین اندیشه‌ها وقتی پخته می‌شد و شکل می‌گرفت ، بصورت مسائل عینی و خدایان و قهرمانان در افسانه‌هایی که در همین زمینه‌ها می‌پرداختند ، تبلور می‌یافت . بعدها در طول زمان و اغلب در عرصه خیال تفکر نسلها پختگی و کمال خاصی پیدا می‌کرد و ضمن بهره‌مند شدن و تأثیر پذیرفتن از تجربیات و اندیشه‌های خاص آنها برای نسل بعد به یادگار می‌ماند . به این ترتیب افسانه‌ها و روایات باستانی ملل بدون آنکه ذهن هنرمند خاصی در پرداختن آنها نقش مستقیم داشته باشد ، در اندیشه مشترک همه انسان‌هایی که در شرایط طبیعی و فرهنگی واحدی قرار داشته‌اند ، پس از رسیدن به کمال فنی از چنان کلیت و اشتغال ویژه‌ای برخوردار شده که حتی بشر امروز علیرغم تمامی تفاوت‌هایی که از همه جنبه‌ها با پیشینیان خود دارد ، در بسیاری موارد سیمای خود را در آئینه اساطیر می‌بیند و آرزوی برآورده نشده خویش را از زبان قهرمانان همین گونه روایات می‌شنود .

باید گفت تحت نفوذ نهیلیسم و بیهوده شمردن زندگی و آشفتگی تمدن غربی است که با الهام از خاطره‌های ذهنی و اساطیری ، اولیس * Jimis Jouis و کوه جادویی توماس مان و گرگدیبابان هرمان هسه © و دشت سترون الیوت □ در ادبیات

* Ulysses James Joyce (۱۸۸۲-۱۹۴۱) رمان‌نویس و شاعر نامور ایرلندی .

○ T. Mann (۱۸۷۵ - ۱۹۵۵) نویسنده معروف آلمانی که در سال ۱۹۲۹ به دریافت

روزگار ما پدید می‌آید. هر کدام از این آثار به‌نوعی جهان روایات و اسطوره‌ها را بعنوان ظرف بیان خود بخدمت طلبیده است.

بهر حال مظاهر فرهنگ و هویت قوم ایرانی به‌صورت‌های گوناگون در شعر حافظ جاوه کرده است. اما این تجلی از ویژگی عمده‌ای نیز برخوردار است. بدین معنی که ذوق شاعرانه حافظ و روح فرزانی خاصی که برهنه او سایه افکنده است، غالب این اندیشه‌ها را با فرهنگ گسترده اسلامی - که خود از این حیث بسیار بارور و درخور توجه است - انطباق داده و در بسیاری موارد از ترکیب آن دو، جهان‌بینی ویژه‌ای پرداخته است. در اندیشه حافظ ریشه‌های قویم دوفرنهنگ ایران و اسلام توسط استعداد هنری شگرفی بهم‌گرفته و فرزند راستین این پیوند فرخنده «شعر ترو شیرین» وی است که وارث هر دوفرنهنگ است و «نسب از دوسو دارد این نیک‌پی».

در شعر حافظ به موازات اساطیر و اندیشه‌های ایرانی اشاراتی در خور و مناسب به روایات و داستان‌های سامی که بیشتر از طریق فرهنگ اسلامی در دسترس مسلمانان قرار گرفته، نیز هست که پشتوانه فرهنگی وی را تنوع و اصالت خاصی بخشیده است. حتی درپاره‌ای موارد مثل داستان «جمشید و سلیمان» بعلت برخی مشابهاها، میان روایات ایرانی و سامی ترکیب شده و آن دو به شخصیت واحدی مبدل گشته‌اند. البته این خلط و آمیزش تنها به توسط وی صورت نگرفته، بلکه از همان آغاز اسلام در بسیاری از کتب تاریخ و ادب و بخصوص در شعر شعرا از اینگونه اختلاط و آمیزش‌ها فراوان بچشم می‌خورد و پرداختن به آن خود داستان دیگری است.

دسته‌ای دیگر از روایاتی که در شعر بسیاری از شعرا عموماً و در شعر حافظ خصوصاً به کار خلق مضامین و بیان اندیشه‌های شاعرانه آمده، داستان‌های



جایزه نوبل نایل گردید.

© Hermann Hesse (۱۸۷۷ - ۱۹۶۲) شاعر و نویسنده آلمانی.

□ T.S. Eliot (۱۸۸۸ - ۱۹۶۵) شاعر و منتقد بزرگ انگلیسی.

غنایی ملل و بویژه روایات عاشقانه ایران و عرب است . بدون تردید غالب روایاتی که حافظ بعنوان چکیده‌های دوفرهنگ ایران و اسلام و یا روایات غنایی ملل جذب کرده ، در شعر بسیاری از شعرا - بخصوص آنهایی که سنن و موارث کهن را خوب می‌شناخته‌اند - نیز هست . اما آنچه فرزندان طبع حافظ را از مولدات قریح دیگر ممتاز می‌کند، اولاً تنوع و گستردگی مضامین و اندیشه‌هایی است که از داستان‌های معهود و مانوس دریافته و ثانیاً جهت‌های تازه و معانی بدیعی است که وی بمدد خلاصیت هنری ممتاز خویش بدانها بخشیده است . به عبارت دیگر زاویه‌ای را که حافظ به منظور رسیدن به تصاویر شاعرانه خویش انتخاب کرده ، از نظر دقت و ظرافت و بخصوص از لحاظ کیفیت انطباق آن‌ها با مسائل زندگی ، با دیگران بکلی متفاوت است .

بدین ترتیب مجموع این آگاهی‌ها که موجب استحکام و غنای پشتوانه فرهنگی شاعر می‌شود ، می‌تواند به همراه دیگر عوامل توفیق ، یعنی گسترش در جامعه، عمق انسانی و صعود هنری ، وی را به کمال و تمامیتی نسبی نزدیک سازد و بر قلّه شعر فارسی بنشانند^۶. در این رهگذر چنانکه قبلاً نیز اشاره کردیم روایات و اساطیر قومی در شعر بسیاری از شعرای بزرگ ، نقش عمده‌ای در تداوم سوابق فرهنگی برعهده دارد و حتی در روزگار ما نیز بازایش دوباره خود ، می‌تواند همین وظیفه را بعهده بگیرد . چراکه هرزایش دوباره‌ای به قول هانری کوربن^۷ «به فعلیت درآمدن يك سنت در زمان حال است»^۷.

آنچه ما اساطیر قومی می‌نامیم و استمرار آن را موجب دوام و بقای فرهنگ و ملیت می‌شماریم ، در واقع بخشی از همان چیزی است که روزگاری در اروپا تحت عنوان بت‌های قبیله‌یی^۸ مورد تخطئه و انکار فرانسیس بیکن^۹ قرار گرفت. بیکن معتقد بود که مجموعه تصورات ، اندیشه‌ها و مفاهیمی که مشترك میان همه نوع انسان است ، موجب گمراهی ایشان می‌شود. عقل و اندیشه نخست باید خود را از اسارت این بت‌ها آزاد کند تا بتواند با واقعیت آنگونه که هست روبرو شود^۸.

حال آنکه همین بت‌های ذهنی در پرتو ارزشهای سنتی می‌توانند دارای محتوای سازنده باشند و با واقعیت‌های موجود مطابقت کنند .

باری چنانکه در بالا اشاره شد ، یکی از زمینه‌های پربار شعر حافظ پهنه اسطوره‌ها و روایات کهن ایران باستان می‌باشد که اندیشه نخستین آنها از طریق خداینامه‌ها و روایات پهلوی و یا داستان‌های سینه به سینه ، به فرهنگ ایران بعد از اسلام نفوذ کرد . و تحت شرایط خاص فکری و اعتقادی بسیاری از آن‌ها با جلوه‌های نوین در شعر و ادب پارسی نقاب از چهره گشود . این نمودهای فرهنگی که صادقانه‌ترین معیار وفاداری به ملیتی کهن می‌باشد ، در اندیشه حافظ و در نتیجه در پهنه دیوان او به لباسی نوآیین «هرهفت‌کرده» به بازار آمده و دل از مشتریان بازار ادب ربوده است . اینک گوشه چشمی می‌افکنیم به پاره‌ای از اسطوره‌ها و روایات ایرانی و کیفیت ظهور آن در پهنه شعر حافظ . و نظر به قدمت و اهمیت ، نخست می‌پردازیم به روایات و مضامین مربوط به جمشید و آنگاه سایر اندیشه‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهیم .

* * *

جمشید پادشاه عهد اساطیر ، در پهنه شعر حافظ در مرکز انبوهی از تصورات و اندیشه‌های شاعرانه قرار گرفته و جهانی مضمون و مطلب برگرد خویش فراهم آورده ، که پاره‌ای از آن‌ها با روایات و مدارک تاریخی و کتب اساطیر موافقت دارد و برخی از آن‌ها هم بنظر می‌رسد پرداخته ذوق شاعرانه حافظ باشد .

گاهی جمشید مظهر طرب و شاد خواری و برخورداری از لذایذ مادی و این جهانی است .
در زوایای طربخانه جمشید فلك ارغنون ساز کند زهره به آهنگ سماع
دیوان/ ۱۹۸^۹

تعبیر «طربخانه جمشید فلك» که از تازگی و زیبایی خاصی برخوردار است درعین ایجاز ، حوزه معنوی وسیعی را به خود اختصاص داده است .

ای که در کوی خرابات مقامی داری جم وقت خودی اردست به جامی داری
دیوان/ ۳۱۲

همراهی نام جم با می و خرابات که فضای تاریخ را به اسطوره پیوند داده، بیشتر شاید تحت نفوذ این روایت باشد که بسیاری از مورخین و روایت پردازان جمشید را مکتشف می می‌دانند. و ناشی از همین اندیشه است تصویر بدیع و فضای پر حرکت بیت ذیل.

بیا ساقی آن می که عکسش ز جام به‌کیخسرو و جم فرستد پیام
دیوان/۳۵۶

دنباله این اندیشه را باید در تعبیر «جام‌جم» یا «جام‌جهان‌بین» و مسائل مربوط به آن جستجو کرد، که اتفاقاً در دیوان حافظ چشم‌اندازی وسیع یافته و ذیلاً بدان نیز اشاره خواهیم کرد.

شکوه و حشمت افسانه‌ای جم که بنظر می‌رسد، موجب آمده که او را با سلیمان نبی یکی بدانند - و این مسئله در دیوان حافظ داستانی جداگانه دارد - در شعر وی به کار خلق مضامین مختلف و اغلب بدیع آمده است. شاعر می‌تواند در مقام ستایش، ممدوح و هنگام عشق‌بازی، معشوق خود راهمپایه جمشید بداند.

حافظ که هوس می‌کندش جام‌جهان‌بین گو درنظر آصف جمشید مکان باش
دیوان/۱۸۵

صبا از عشق من رمزی بگو با آن شه‌خوبان که صد جمشید و کیخسرو غلام کمترین دارد

دیوان/۸۳

شعر عرصه تخیل است و دامنه خیال به مرز بیکرانگی پیوند خورده است. ازین‌رو شاعر می‌تواند بسیاری از تناقضات را در خیال خود حل کند و یا پاره‌ای از ممتنعات را در عالم شعر ممکن سازد. شکوه جمشیدی که شأن ممدوح و حشمت معشوق را درجایی چشمگیرتر می‌کرد، درجایی دیگر مظهر ناپایداری و بی‌ثباتی اینجهانی است که در ترازوی تفکر فلسفی حافظ وزنی ندارد.

شکوه سلطنت و حسن کی‌ثباتی داد ز تخت جم سخنی مانده است و افسر کی

دیوان/۲۹۹

که آگهست که کاوس و کی کجارتند که واقفست که چون رفت تخت جم برباد

دیوان/۷۰

بدون تردید حافظ شاعرتر از آن است که مقام او را تاحدیک عالم اندرزگو پایین بیاوریم و مثلاً برای او وظیفه‌ای از قبیل آنچه برای ابن‌یمین و سیف‌فرغانی و حتی برای سعدی درباره‌ای از قطعات قائل هستیم در نظر بگیریم. به این جهت بجای اینکه بگوئیم مضامینی نظیر آنچه در بالا نقل شد گوشزدها و تذکراتی است که حافظ به حکام ستمباره و جاه‌طلب زمانه خویش داده و بهتر آن دیده است که، با استفاده از این زمینه‌های اساطیری سر دلبران به حدیث دیگران حواله دهد. در عین قبول این نکته بعنوان یکی از بدیهیات، از زیر بنای محکم فکری و فلسفی حافظ نمی‌توانیم غافل شویم. بویژه که این چاشنی فلسفی درباره‌ی موارد چنان اوج و عظمتی می‌پذیرد که خواننده بدون تردید و تأمل عمق اندیشه خیام و ابوالعلاء معری را بنظر می‌آورد.

بیفشان جرعه‌ای برخاک و حال اهل دل بشنو

که از جمشید و کیخسرو فراوان داستان دارد

دیوان/ ۸۲

یا در این بیت که شاهد بهتری است بر این مدعا.

قدح بشرط ادب گیر زانکه ترکیبش زکاسه سر جمشید و بهمنست و قباد

دیوان/ ۷۰

اغتنام فرصت و سنگر گرفتن در برابر هجوم خانه برانداز غم - که اگر در اندیشه لشکر انگیختن و خون ریختن باشد، حافظ به مدد ساقی بر سر اومی تازد و بنیادش را برمی‌اندازد - یکی از صحنه‌های زیبایی است که اگرچه در دیوان بسیاری از شعرا خوش‌درخشیده، اما در پهنه اندیشه خیال آفرین حافظ جلوه‌ای دیگر یافته است.

جایی که تخت و مسند جدم می‌رود بباد گر غم خوریم خوش نبود به که می‌خوریم

دیوان/ ۲۵۷

تردیدی نیست جمشید بروایت افسانه‌ها و بویژه در شاهنامه فردوسی یکی از خوشنام‌ترین شاهان عهد اساطیر است که از فرّه ایزدی و تخمه و نژاد برتر نیز برخوردار است. و دست کم تاروکاری که نابجا ادعای خدایی نکرد و فر پادشاهی از او جدا نشد، هم بر این قرار باقی بود. بنظر می‌رسد که حافظ در نگرش به

اساطیر و باورداشت‌های ملی، یکسره تسلیم سنن موروثی نیست و کم‌وبیش اعتقادات جاری خویشتن را نیز در کنار اسطوره‌ها مطرح می‌کند. او معتقد است که گوهر و نژاد به تنهایی نمی‌تواند همه چیز باشد و آدمی را از هرگونه جوهر شخصی و ارزش انسانی بی‌نیاز می‌کند.

تاج شاهی طلبی گوهر ذاتی بنمای و رخود از تخمه جمشید و فریدون باشی

دیوان/۳۲۱

اما آنچه منشور تخیل حافظ را در باب جمشید اسطوره‌ها چند وجهی‌تر کرده است و به آن ابعاد و اضلاع بی‌شماری بخشیده، «جام جم» است که به نام‌های جام جهان‌نما، جام عالم‌بین، جام جهان‌بین نیز خوانده شده است.

«جام جهان‌نما» درهاله اساطیری خویش، جامی بوده که صور نجومی و سیارات و هفت کشور زمین بر آن نقش شده بود و چنان خاصیتی اسرارآمیز داشت که وقایعی که در اقصی نقاط کره زمین اتفاق می‌افتاد در آن منعکس می‌شد. در داستان بیژن و منیژه می‌بینیم پس از شرح زندانی شدن بیژن به دستور افراسیاب در چاه و ناامید شدن گیو پدر او از جستجوی فرزند، جامی که هفت کشور در او پدیدست برکف می‌نهند و بیژن را در کشور گرگساران درون چاهی بسته به بند می‌بینند^{۱۰}. با الهام از این اسطوره در پهنه‌ای وسیع، حافظ آگاهی از غیب و کشف اسرار حیات را به نوعی به جام جم مربوط دانسته و با هوشیاری هنرمندانه‌ای مسائل مربوط به معرفت اشراقی و درون‌بینی عارفانه را بر اسرار جام جم منطبق کرده است.

گرت هواست که چون جم به سرغیب‌رسی

بیا و همدم جام جهان‌نما می‌باش

دیوان/۱۸۶

بوالعجبی جام و تأثیر می‌ی که از سر ارادت نوش کنی، آنگاه در شعر خواجه آشکار می‌شود، که اسرار و رموز جام جم را به بازی نمی‌گیرد و به چالاک می‌تواند از مشاهده «خال‌دره» اسراری بس شگفت‌تر از آن در مطالعه گیرد.

هر آنکه راز دو عالم ز خط ساغر خواند رموز جام جم از نقش خالک ره دانست

دیوان/۳۴

این نکته نیز گفتنی می‌نماید که درباره‌ای از مدارك مانند شاهنامه فردوسی و تاریخ‌گزیده حمدالله مستوفی ، جام‌گیتی‌نمای به‌کیخسرو نسبت داده شده است. با توجه به اینکه دربرخی از مآخذ دیگر وجوه مشابهتی میان روایات منسوب به کیخسرو و جمشید وجود دارد ، این انتساب ازسوی بسیاری از شعرا و فرهنگ نویسان فارسی معقول تلقی شده و در بسیاری موارد و از جمله در شعر حافظ جام‌کیخسروگاه به‌تصریح و گه‌گاه به‌تلویح مرادف همان «جام‌جم» در ایجاد تصاویر و اندیشه‌های شاعرانه بکار آمده است .

گوی خوبی بردی از خوبان خلّخ‌شادباش

جام کیخسرو طلب کافراسیاب انداختی

دیوان/۳۰۱

و یا در ابیات زیر که اگر چه تصریحی به‌این موضوع نیست ، اما این قراین از انتساب جام به‌کیخسرو حکایت دارد .

بیا ساقی آن می که عکسش ز جام به‌کیخسرو و جم فرستد پیام

دیوان/۳۵۶

صبا از عشق من رمزی بگو با آن‌شه‌خوبان

که صدجمشید و کیخسرو غلام‌کمترین دارد

دیوان/۸۳

صفت بارز جام‌جم در روایات بدانگونه که ذکر شد ، آگهی از اسرار نهان و کشف عالم غیب است . اوصاف «جهان‌بین» و «عالم‌بین» و «جهان‌نما» نیز که بسته به‌حال و مقام در شعر حافظ ذکر شده نیز ناظر بر این امتیاز است . منتها حافظ اغلب مفهوم اطلاع از اسرار نهان را به‌معنای عرفانی آن بکارگرفته در پهنه ذوق خود اندیشه‌های بدیعی پرداخته است :

همچو جم جرعهٔ ماکش که ز سر دوجهان

پرتو جام جهان‌بین دهدت آگاهی

دیوان/۳۴۷

جام‌جهان‌بین که دریچه به افق غیب می‌گشاید ، ارمغانی ارزان و دست‌یافتنی نیست که نزد این و آن بتوان یافت. بلکه رسیدن بدان مستلزم جبهه‌سایبری برآستان

میکده و حلقه بگوشی پیرمغان است و تا شایستگی رازداری و لیاقت باده نوشی با «ساکنان حرم سترو عفاف ملکوت» در خود راسخ نگردانی، اسرار این جام بر تو مکشوف نگردد.

به سَر جام جم آنکه نظر توانی کرد که خاک میکده کحل بصر توانی کرد

دیوان/۹۷

پیر میخانه سحر جام جهان بینم داد و اندر آن آینه از حسن تو کرد آگاهم

دیوان/۲۴۸

در سفر پرمخافت عشق که هر سالکی را بیم موج است و «گردابی چنین هایل»، ضمیر روشن «پیر» گشاینده اسرار است و هموارکننده راه، تابه پاس خدمت او همت یابی و حجاب ملک و ملکوت از پیش برداری.

ز ملک تا ملکوتش حجاب بردارند هر آنکه خدمت جام جهان نما بکند

دیوان/۱۲۶

چنانکه ملاحظه می شود در طریقت حافظ، گاه مراد از جام جم، همان «پیر» است که جهان بینی و جهان نگری و روشنی و روشنگری، کمترین صفت اوست. همان که باخصائلی معتدل تر در زبان عزیزالدین نسفی بانام «انسان کامل» می شناسیم، که او نیز اتفاقاً جام جهان بین و آینه گیتی ناماست. «ای درویش مراد ما از آدم انسان کامل است. یعنی این که می گویم که آدم جام جهان ناماست و آینه گیتی نمای است و مظهر صفات این نور است، مراد ما انسان کامل است. در موجودات، بزرگوارتر و داناتر از انسان کامل چیزی دیگر نیست از جهت آنکه انسان کامل زبده و خلاصه موجودات است از اعلی تا به اسفل مراتب انسان کامل است.»^{۱۱} بی جهت نیست که در خدمت چنین جامی بودن، در نظر حافظ فضیلت آفرین است. در سفالین کاسه رندان بخواری منگرید

کاین حریفان خدمت جام جهان بین کرده اند

دیوان/۳۶۶

هنر واسطوره و افسانه، هر سه از منبع فیاض تخیل سرچشمه می گیرند، یعنی در خاستگاه مشترکند و در کیفیت ظهور متفاوت. در عین حال هنر، همان اسطوره نیست، بلکه نوعی از اسطوره است که مایه های بیشتری از طبیعت و واقعیت

باخود دارد. غالب آثار هنری برجسته - بویژه هنر یونان و روم - از مایه‌های روشن اساطیر سرچشمه می‌گیرد. شعر هنرمندانه حافظ نیز به مقدار چشمگیری دامن این نموده‌های مختلف تخیل را فراهم آورده و در يك مقطع مشترك بهم پیوند کرده است. از این رو بوضوح می‌بینیم که جام‌جم بعنوان يك نمودار اساطیری در دامن تخیل بیکرانه حافظ نموده‌ها و معانی مختلفی بخود گرفته است.

این نمود افسانه و اساطیر، گاه به عظمت و شکوه ستوده می‌شود و جوهر آن به جهان دیگر انتساب می‌یابد:

گوهر جام‌جم از کان جهانی دگرست تو تمنا ز گل کوزه‌گران می‌داری

دیوان/ ۳۱۴

و یا در این بیت به گونه‌ای بکلی متفاوت با آنچه ذکر شد عظمت جام‌جم ستایش شده است:

ای جرعه نوش مجلس جم، سینه‌پاک‌دار

کاینه‌ایست جام جهان‌بین که آه ازو

دیوان/ ۲۸۵

چنانکه ملاحظه می‌شود این شواهد را صرفاً ما از يك چشم انداز مورد بررسی قرار می‌دهیم و گر نه چنان نیست که دیگر زیبایی‌های هنری و فکری آنها از چشم بیفتد. وفي المثل در همین بیت از تعبیر شاعرانه «جرعه‌نوش مجلس جم» و رابطه لطیف «جام» «جرعه‌نوشی» و «مجلس» از يك طرف، و تشبیه ضمنی «جام» به «آینه» و نیز پیوند «آینه» با «پاک‌سینه» و «آه» از طرف دیگر، مورد غفلت قرار گیرد. بگذریم از اینکه از جهت معنا و رابطه‌های دقیق تاریخی و اساطیری و مسائل اجتماعی و حتی از لحاظ کیفیت تلفیق و ترکیب حروف و موسیقی کلام از سویی دیگر درخور ملاحظه است.

همیشه چنان نیست که در شعر حافظ تعبیرات معهود در باب جام‌جم استعمال شود، گاه هست که ملازمه نام جمشید با جام - هر چند در دو مصراع - تصور جام جم را به ذهن متبادر می‌کند.

دل در جهان میند و به مستی سؤال کن از فیض جام و قصه جمشید کامگار

دیوان/ ۱۶۷

آنکس که به دست جام دارد سلطانی جم مدام دارد

دیوان/۸۰

که برد به نزد شاهان زمن گدا پیامی

که به کوی می فروشان دوهزار جم به جامی

دیوان/۳۲۹

شاعر مبتکر و صاحب سبک که از نصیبه هنر نیز برخوردار است، هیچگاه نمی تواند خود را در چارچوب های معهود فکری و هنری گرفتار بیند و درباره طبیعت و جهان ذهنی خویش بدانگونه بیندیشد که دیگران اندیشیده اند. بلکه برعکس علیه همه نظامات موجود و تمامی اندیشه های جاری و پسندیده - بویژه در عرصه تخیل - عصیان می کند و برای خود روابط و جهت های تازه و ابتکاری می جوید. اینجاست که ناگزیریم برای اینگونه شاعران «چشم سوم» قائل شویم که سوییهای تازه ای را می بیند و در آن جهات بی سابقه مشغول انجام وظیفه است. دوچشم طبیعی ما انسانهای عادی در قلمرو مسائل و چارچوب های رایج در کار ایفای نقش است، و چیزهایی را می بیند که با موازین منطق جاری سازگار باشد. با این چشم طبیعی هر مفهومی فقط از دوسو قابل رؤیت است و لا غیر. تحت نفوذ همین منطق جزم ریاضی است که همیشه گل، سرخ است و آتش، داغ. حال آنکه «درچشم سوم» شاعر و هنرمند همیشه لازم نیست چنین رابطه ای برقرار باشد. چرا که هنر در آرزوی این است که «آشکار کند ما بطور روانی زندگی می کنیم و نه بطور منطقی»^{۱۲} زیرا لازمه منطق خود آگاهی است و چشم دوختن به نتیجه و پایان. در حالی که «هر هنر کاملی باید خود را زیاد ببرد»^{۱۳} و بهیچ وجه نباید نشانی از کوشش یا احساس درد و امید به پایانی خاص در آن باشد. همین که نشانه ای از ریزه کاری و تکلف و عاقبت اندیشی به زندگی هنری راه یافت، آزادی از انسان سلب می شود و به زیستنی آگاهانه محکوم می گردد. شاعر با ذهن منطقی گریز و با «چشم سوم» خود به تماشای جهان می رود و سعی می کند از واقعیتها بطور طبیعی سخن بگوید و نه از تصورات منطقی و ظرافتهای عقلی. و شاید بتوان گفت تمامی نیروی زیست و آزادی و ابتکار شاعر هم از این خصلت «نامنطقی» او ناشی می شود. گمان می رود کلیه مسائل و اندیشه های ابتکاری و اصلاً نفس ابتکار در ذات خود یا «نامنطقی» است و یا منطق دیگری دارد که در چارچوب زندگی تعقلی ما و با همین حواس محدود قابل دریافت و ادراک نیست.

این را هم باید دانست که «نامنطقی» با «ضدمنطقی» بکلی متفاوت است. تمام ابتکارات هنری و خلاقیت‌ها و تصرفات شاعرانه، در عین اینکه منطقی نیست، ضدمنطق هم نیست.

حافظ که بدین سان به چشمی «همه‌سویین» و به دیدی متقارن و هنری مجهز است، در لحظه واحد لایه‌های مختلفی را می‌بیند و میان سطوحی رابطه برقرار می‌کند که معمولاً از حوزه یک دید متعارف بیرون است. این دید چندوجهی و متقارن موجب آمده است که روح خواننده با مضمونی از یافته‌های شاعر و یا سطحی که خود او از این چندگونگی احساس می‌کند، در لحظه واحد بر هم منطبق شود و دنیای ذهنی خود را در آن ببیند. از اینجا می‌توان گفت که شعر حافظ با تأویل ارتباط برقرار می‌کند و برای ما «لسان‌الغیب» و «ترجمان‌الاسرار» می‌شود. و زیباتر از آن به عنوان «سروش غیبی» مورد تفأل واقع می‌گردد. و این است به گمان من سر آنچه که حافظ را با دو بُعد ظاهراً متناقض، یعنی تعالی هنری و شهرت عام تاحد فال گرفتن و هم پهلویی دیوان‌وی با قرآن کریم، شاعر خاص و عام کرده است. وقتی تناقضات ظاهراً منطقی بدین گونه حل شد، می‌توان فی‌المثل جام جم را که در قلمرو اساطیر یک جا پنجره‌ای است به عالم غیب و جای دیگر نمودار عظمتی در خور تقدیس، جایی هم تذکری یافت جهت اغتنام فرصت.

کمند صید بهرامی بیفکن جام جم بردار

که من بیمودم این صحرا نه بهرام است و نه گورش

دیوان/ ۱۸۸

بده جام می و از جم مکن یاد که می داند که جم کی بود و کی کی

دیوان/ ۲۹۹

و یا تعبیری بدین گونه شاعرانه و لطیف که بی‌درنگ منطق هنری خیام و ابوالعلاء را فرایاد می‌آورد.

سرود مجلس جمشید گفته‌اند این بود

که جام باده بیاور که جم نخواهد ماند

دیوان/ ۱۲۱

چه خوش گفت جمشید باتاج و گنج که يك جو نیرزد سرای سپنج

دیوان/۳۵۷

و نیز تلفیقی بدین گونه هنرمندانه میان جام و جم و بی وفایی دهر که فریاد شکایتی نیز هست .

کی بود در زمانه وفا جام می بیار تا من حکایت جم و کاووس کی کنم

دیوان/۴۴۱

برای صاحب‌دلان و تشنگان حقیقت و معرفت جرعه‌ای از این جام زندگی بخش و سعادت آفرین است. و این ممیزه بطور طبیعی در پهنه خیال شاعر ملازمت آن را با «خضر» و «آب حیات» تداعی می‌کند .

روان تشنه مارا به جرعه‌یی دریا ب چومی دهند زلالِ خضر ز جام جم

دیوان/۶۵

یکی از صفات بارز در قلمرو شاعری حافظ که از لوازم رندی و فرزانی نیز بحساب می‌آید، تجاهر به فسق و انتساب بسیاری از «نباید»ها به خویشان است . و این عکس‌العمل تند و انقلابی پی‌آمد نارسایی‌های جامعه متظاهر قرن هشتم است، که باری به اعتقاد حافظ دست‌آویزی است برای دهن کجی به بسیاری از ریاکاران و کج‌اندیشانی که در این قرن فضیحت‌آلود، سوکمندانه شمارشان اندک نیست. از این رو گهگاه می‌بینیم که حافظ جام‌جم را به مفهومی نزدیک به جام شراب - به همان معنای ظاهری - بکار برده و در انتساب خویشان بدان، اصرار ورزیده است .

عمرتان باد و مراد ای ساقیان بزم جم گرچه جام‌مانشد پرمی به دوران شما

دیوان/۱۰

و یا از آن صریح‌تر و با طعنه‌ای رسوا و ستیهنده خطاب به محتسب .

ساقی بیار باده و با محتسب بگو انکار ما مکن که چنین جام‌جم نداشت

دیوان/۵۵

همین معنی به گونه‌ای دیگر در ساقی‌نامه :

بده ساقی آن می‌کزو جام جم زند لاف بینایی اندر عدم

به من ده که گردم بتأیید جام چو جم آگه از سر عالم تمام

دیوان/۳۵۷

از طرف دیگر می‌بینیم گاهی درست برعکس آن، جام جهان‌بین - که البته می‌تواند به معانی مختلفی تعبیر گردد - عطیه‌ای ازلی معرفی می‌شود که از آغاز، دست حکیم توانا آن را به آدمی - و البته آدمیان بایسته‌کار - پیشکش کرده‌است. گفتیم: این جام جهان‌بین به تو کی داد حکیم؟

گفت: آن روز که این گنبد مینا می‌کرد

دیوان/۹۶

اگر مضمون یابی و همه‌سویی در شعر امتیازی محسوب شود، باید حافظ را در این قلمرو - اگر نه در همه موارد - تمام‌ترین دانست. چرا که اگر مضمونی واحد، و یا دست کم در این جا اسطوره‌ای مشخص، را در نظر بگیریم و تجلیات و صورتهای مختلف آن را در شعر تواناترین شعرای زبان پارسی بجویم، حافظ را در اوج خواهیم یافت. تصاویر تکراری و بخصوص مضامین کلیشه‌ای در شعر حافظ اگر باشد، بسیار اندک است. و چنانکه در همین مورد ملاحظه می‌شود به تعداد ابیاتی که تعبیر جام جم در آن‌ها بکار رفته با تصاویر تازه و اغلب بدیع مواجه هستیم. بعنوان مثال در قلمرو عرفان بسیاری از سرایندهگان، جام جهان‌نما را به مفهوم «دل و ضمیر انسان کامل» بکار برده‌اند. اما این‌ها کجا و مضامین حافظ کجا؟ مثلاً شاه‌نعمه‌الله ولی گوید:

جام گیتی نماست این دل ما خلوت کبریاست این دل ما
در دل ما جز او نمی‌گنجد روز و شب با خداست این دل ما
و باز گوید:

جامی است جهان‌نما دل ما بنموده خدا به ما دل ما
شمع دل ماست نور عالم افروخت به خود خدا دل ما^{۱۳}

اما فرق است میان آنچه شاه‌نعمه‌الله گفته و این که حافظ می‌سراید:

سال‌ها دل طلب جام‌جم از ما می‌کرد

و آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد

گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است

طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد

دیوان/۹۶

و یا :

جام جهان‌نماست ضمیر منیر دوست

اظهار احتیاج خود آنجا چه حاجتست؟

دیوان/۲۴

تنها تصاویر شاه نعمه‌الله نیست که در برابر خیال آسمانی حافظ دارج و رنگ‌باخته می‌نماید، بلکه وقتی سنائی عارف نامبردار قرن ششم نیز در این باره لب به سخن می‌گشاید، بازار سخن او را هم بی‌رونق و کاسدگونه می‌بینیم .

قصه جام جم بسی شنوی و ندر آن بیش و کم بسی شنوی
بیقین دان که جام جم دل تست مستقر سرور و غم دل تست
چون تمنا کنی جهان دیدن جمله اشیاء در آن توان دیدن

در این بحث بهیچوجه غرض آن نیست که به گسترش مطلب از جوانب مختلف تاریخی و ادبی به شیوه تحلیلی و مقایسه‌ای پرداخته‌آید . بویژه که پاره‌ای مباحث سالها قبل از طرف دانشمندان حافظ‌شناس نیز مطرح شده^{۱۴}، و پرداختن مجدد بدان، متضمن هیچ لطفی نیست. بلکه در اینجا بیشتر هدف آنست که نشان بدهم که چگونه يك اسطوره فارغ از کاربرد تاریخی و ادبی خود می‌تواند به وسعت خیال شاعر مددبرساند و موجب تقویت عرصه اندیشه بشود. بطور کلی و بعنوان نتیجه باید گفت که اسطوره جام‌جم در شعر حافظ ضمن وابستگی به معنای اساطیری خود به مفاهیم عرفانی و عاشقانه نیز بی‌توجه نبوده است .

چو مستعدِ نظر نیستی وصال مجوی که جام‌جم نکند سود وقت بی‌بصری

دیوان/۳۱۶

در گلستان ارم دوش چو از لطف‌هوا

زلف سنبل به نسیم سحری می‌آشف

گفتم : ای مسند جم جام جهان بینت کو؟

گفت : افسوس که این دولت بیدار بخت

دیوان/۵۶

در قلمرو اساطیر و اندیشه‌های ملی در شعر حافظ به نام بسیاری از شاهان و پهلوانان ایران بازمی‌خوریم که اگر نه به وسعت و عظمت داستان جمشید، اما کم و بیش گوشه‌هایی از شخصیت و روایات منسوب بدانها در پهنه شعر وی موجد خیالهای شاعرانه بیش و کم متنوعی شده و گستره هنر او و بالنتیجه پهنه ادب فارسی را از لحاظ اندیشه‌های اساطیری و تجلی‌قصص و روایات، عظمت و غنای خاصی بخشیده است. منتها اغلب این تصاویر از حسن سلیقه و انتخاب آگاهانه‌ای حکایت می‌کند که در شعر سایر گویندگان کمتر نظیر و مشابهی برای آن می‌توان یافت. این امتیاز دیگر در غالب مضامین حافظ نیز یادکردنی است که هیچگاه عرصه لفاظی و قرینه‌پردازی‌های شاعرانه نتوانسته است مفاهیم و معانی را از مسیر طبیعی‌اش منحرف کند و بدنبال خود بکشانند. و یا تفنن‌های شاعری بهیچ وجه وی را در وادی تصاویر یکنواخت و اندیشه‌های کلیشه‌ای و تکراری سرگردان نکرده است. اگر به دلیلی شاعر از آوردن مضمونی واحد ناگزیر بوده - بطور طبیعی و بدون هیچگونه تکلفی - هربار دیدگاه‌های تازه‌ای از مطالب در چشم انداز خیالش واقع گردیده، و بالنتیجه باریک‌اندیشی‌ها و لطیفه‌بینی‌هایی را در پهنه شعر سبب شده، و هر مطلبی را در عین مشابهت در کلیت قضیه از لحاظ ترکیب و هیأت محسوس آن در ارتباط با سایر تصاویر، مضمونی بدیع و مستقل قلمداد کرده است.

مثلاً در شعر حافظ کاووس بعنوان پادشاهی جهان‌جوی و پرمدها، یعنی باهمان سیمائی که در شاهنامه و مدارک تاریخی دیگر معرفی شده، یادآور ناپایداری ارزشهای اضافی و اغراض دنیاوی قلمداد شده است تا خداوندان خرد اعتبار گیرند و بدانند که جهان جای قرار نیست و از زمانه وفا چشم نتوان داشت :

که آگهست که کاووس و کی کجا رفتند

که واقفست که چون رفت تخت جم بر باد؟

دیوان/ ۷۰

کی بود در زمانه وفا جام می بیار تامن حکایت جم و کاووس کی کنم

دیوان/ ۲۴۱

هنر حافظ در روال کلی آن، غالباً هیچ خرق عادت و آفرینش‌ری سابقه‌ای نیست که در سخن وی مثلاً همه جا با مضامین بکر مواجه باشیم. بلکه جادوی سخن آتشین او

بیشتر از این جهت است که از ترکیب مصالح و مواد معهود و در دسترس همگان، متاعی عرضه می‌دارد که دیگران از پدید آوردنش نه تنها درمی‌مانند، بلکه انگشت بر لب در برابر آن به شگفت نیز درمی‌مانند. از این رو شاید در دیوان وی کمتر به مضمونی اساساً بدیع و بی‌سابقه بازخوریم، اما در عین حال توانایی وی در آوردن تصاویر و موقعیتهای بدیع و ناب، «قولی است که جمالگی برآند». برای مثال مضمونی که در بیت زیر و با استمداد از حافظه اساطیری قوم ایرانی مطرح شده، سخن معهودی است که بویژه در اندیشه‌های فلسفی و عمیق حکیم نیشابور - که استاد مسلم اینگونه مضامین نیز هست - ماندهایی دارد. اما خلوت سخن حافظ که از سرچشمه لطف هنری مایه ورگشته، چیزی است که کام جان را شیرین می‌کند و در عین شیرینی، تلخی اندوهی را که وی از بن دندان احساس می‌کرده، بر وجود خواننده فرو می‌نشاند.

تکیه بر اختر شب دزدن کاین عیار تاج کاووس ربود و کمر کیخسرو

دیوان/ ۲۸۱

در اینجا بهیچ‌روی بر سر آن نیستم که برای اثبات نظر خود - که محتاج به تأکید هم نیست - به مقایسه‌ای دست بزنم و گرنه نشان می‌دادم که چگونه و با چه فرزانه‌گی حافظ مضامین استادان سلف خویش، نظیر کمال‌الدین اسماعیل، خواجوی کرمانی، نزاری قهستانی و بخصوص سلمان ساوجی را به نام خویش رقم زده، و گوی تقدم فضل را - با همه فضل تقدم - از ایشان ربوده است.^{۵۱}

در بیت بالا بدان‌سان که ملاحظه می‌شود، شکوه سلطنت کاووس و کیخسرو - که در مظاهران، تاج و کمر، خلاصه شده بعنوان نمودارهای دلبستگی این جهانی مورد تاراج عیاران آسمان قرار می‌گیرد و به آدمی این هشدار را می‌دهد که از دستبرد طالع و ازگون بیمناک باشد و بالاترین تعلقات دنیاوی را به چیزی نگیرد. چرا که زمین - این پیر فرتوت، و این زال سپیدابرو - از گردن کشان و جهان‌جویان افسانه‌ها دریاد دارد.

بیفشان جرعه‌ای برخالد و حال اهل دل بشنو

که از جمشید و کیخسرو فراوان داستان دارد

دیوان/ ۸۲

وبالآخره ترکیب پیاله‌ای که خیام بشکستن آن روا نمی‌دانست، حافظ بدین گونه برگرفتنش را به شرط ادب توصیه می‌کند:

قدح به شرط ادب گیر زانکه ترکیبش ز کاسه سرجمشید و بهمنست و قباد دیوان/۷۰

خاطره شاهان عهداساطیر در چشم انداز فلسفی شعر حافظ، بدینسان تنبیه اهل دل است و یادآور پایانی هرچند دردناک و مبهم. و با اعتراف به اینکه اندیشه‌های عمیق و پرجنبه وی را نمی‌توان از حوزه کلیت معنا و اشتغال برمفاهیم متعدد، وبالآخره خصلت جامعیت فلسفی خویش خارج کرد و ابعاد عام و شامل آن را - که در هر روزگار و تحت هر شرایطی زنده و تفسیرپذیر است، بر مواردی محدود انطباق داد، همواره این پرسش به ذهن می‌گذرد که آیا این هشدارهای گزنده و تلخ، تنبیه الغافلین و تذکر به حکام نودولتی نبوده است که خنگ مراد در عرصه بیداد می‌تاختند و غرور دستیابی بر جیفه این جهان سپنجی، چنان پرده‌ای از پندار جلو چشمانشان فروهسته بود که جهان تاریک فرودستان و ستمدیدگان را بکلی از یاد برده بودند؟ با توجه به فضای آلوده فکری و تضییقاتی که در قرن هشتم - بویژه در شیراز - سراغ داریم، تصور چنین منظوری چندان بعید بنظر نمی‌رسد. اینجا است که می‌بینیم شاعر از هر تذکاری در مسیر فرهنگ قومی مضمونی می‌آفریند و البته سعی می‌کند به دایره تکرار و تقلید نیفتد و در هر بیت جهتی تازه از یک مفهوم کلی ارائه دهد.

شکل هلال هر سر مه می‌دهندشان از افسر سیامک و ترک کلاه زو

دیوان/۲۸۱

این گمان بخصوص آنگاه بیشتر در ذهن تقویت می‌گردد، که همین مفهوم یعنی تنبیه ستمبارگان در تمثیل شاهانی مطرح می‌شود، که خود نه تنها بدین صفت نامبردارند، بلکه بطور کلی وجهه عمومی آنان نیز در تاریخ و افسانه چندان مطلوب نیست.

شوکت پور پشنگ و تیغ عالم گیر او در همه شهنامه‌ها شد داستان انجمن

دیوان/۲۶۹

نقشی که اینگونه خیال‌ها در جهت بلاغت سخن برعهده دارد، چیزی در حدود وظیفه یک استعاره تمثیلی است. وقتی در یک مورد بلاغی خاص، مثلی در سخن

بکار می‌بریم گویی به تلویح شباهتی میان مفهوم مشکل و مورد تمثیل جسته‌ایم. به سخن دیگر همیشه در استعاره تمثیلیه وجه مشابهتی - هر چند مبهم - میان مستعار^{۱۵} له و مستعار^{۱۶} منه وجود دارد و همین شباهت جوازی است بر اینکه چیزی بگوییم و چیز دیگری اراده کنیم. بعنوان مثال وقتی حکومت افراسیاب را گذشتنی و گذاشتنی می‌انگارد و خطاب به امیری گردن‌فراز می‌گوید:

همان منزل است این جهان خراب که دیدست ایوان افراسیاب

دیوان/۳۵۷

در واقع بی‌هیچ تصریحی، وی را به افراسیاب همانند کرده و رندانه همان نفرتی را که تاریخ و اسطوره از وی دارد، به مخاطب خویش منتسب داشته‌است. گاهی در یک غزل کاملاً اجتماعی و اعتراض‌آمیز، به گونه‌ای دلپذیر به تصریح، خطای افراسیاب در یک مضمون لطیف به رخ او کشیده می‌شود. و از فرط سنجیدگی حالت کلیت و تمثیلی پیدا می‌کند.

شاه‌ترکان سخن مدعیان می‌شنود شرمی از مظالم خون‌سیا و ویش باد

دیوان/۷۲

یادآوری دیگری از قلمرو روایات کهن در خیال حافظ با رویارویی کیخسرو و افراسیاب مضمونی کاملاً غزلی و عاشقانه پرداخته‌است.

گوی خوبی بردی از خوبان خلخ شادباش

جام کیخسرو طلب کافر اسیاب انداختی

دیوان/۳۰۱

به روایت شاهنامه وقتی بیژن جهت دفع گرازان به سرزمین توران شتافت و برمنیژه دختر افراسیاب عاشق شد، به دستور شاه توران او را نگون‌سار به چاهی اندر آویختند. تا اینکه رستم بهیأت بازرگانی به دیار دشمن شتافت و او را از بند رهایی داد^{۱۷}. این مضمون در شعر فارسی، بیشتر به گونه‌ای تجلی یافته، که بیژن در مرکز تصویر قرار گرفته و سایر حوادث در ارتباط با او مطرح شده‌است. اما تجلی آن در شعر خواجه شیراز به نحوی است که، با گونه‌ای کاملاً اساطیری و تفسیرپذیر تمام عناصر سازنده این روایت یعنی: بیژن و افراسیاب و رستم، هر سه در ساختمان

مضمون مشارکت یافته و مثلث خیال شاعر را با اضلاع تقریباً متساوی ترسیم کرده است.

شاه ترکان چو پسندیدو به چاهم انداخت

دستگیر ار نشود لطف تهمتن چه کنم ؟

دیوان/۲۳۷

همین نکته به گونه ای شاعرانه تر و ازسوی دیگر، يك مضمون بدیع غزلی را سبب شده است.

سو ختم در چاه صبر از بهر آن شمع چگل

شاه ترکان فارغ است از حال ما کورستمی؟

دیوان/۳۳۱

پهلوانان و جنگجویان افسانه و تاریخ را که اتفاقاً در پهنه ادب فارسی سیمای روشنی دارند و مضامین بدیع و متنوعی از قِبَل آنها در ذهن بسیاری از شعرای ما جوشیده، در شعر حافظ جایی نیست. علت این عدم توجه چیست؟ آیا در روزگار وی دوران مفاخره و حماسه سرایی بسرآمده و حافظ نمی خواهد همچون معاصران و حتی اخلاف خود بی هیچ ضرورتی فقط به ذکر مضامین تکراری و اغلب همانندی پردازد که دوران کارآیی و میدان عملشان منقضی شده؟ آیا جهان ملکوتی شعر حافظ که به آسمان های دور دست راه دارد و وی را به طواف «درفضای عالم قدس» می کشاند، نمی تواند «تخته بند» ارزش های «سراچه ترکیب» باشد؟

هر کدام از این فرض ها محتمل است و بعید هم نیست که کلیه این عوامل سبب شده که مضمونی در ارتباط با پهلوانان عهد اساطیر در شعر وی نیابیم. آن اندک مضامینی هم که بندرت آمده، یا بدانگونه که دیدیم، از لون دیگری است و بکلی با آنچه پیشینیان آورده اند متفاوت، و یا چنانکه در این بیت ملاحظه می شود، بسیار پوشیده و چیزی از مقوله ایهام. که اتفاقاً در شعر حافظ جایگاه خاصی یافته است.

به مهلتی که سپهرت دهد ز راه مرو

ترا که گفت که این زال ترك داستان گفت؟

دیوان/۶۱

که اشاره شاعر به پهلوان نامی شاهنامه - زال - آنقدر مختفی است که می‌توان از آن چشم پوشید . اگرچه برخی از مفاهیم مربوط به آیین زردشتی به شیوه‌ای نوین و ابتکاری در شعر حافظ حیات تازه‌ای یافته ، و در همین مقاله بدان خواهیم پرداخت ، خود زردشت و باورداشت‌های مربوط به آیین زردشتی بطور مستقیم کمتر تجلی یافته‌است . یکی دومورد درساختمان برخی تصاویر به‌نام زردشت، به‌گونه‌ای برمی‌خوریم که پرستش و یا دست‌کم تقدس آتش را در آیین زردشتی تأیید می‌کند .

بیا ساقی آن آتش تابناک که زردشت می‌جویدش زیر خاک
دیوان/۳۵۷

اگرچه در این بیت «آتش تابناک» کنایتی از شراب گلگون است ، اما ملازمه آن بانام زردشت بی‌درنگ همان آتش مقدس را نیز بخاطر می‌آورد . مضمون زیر به‌لباسی دیگر عرضه شده و بسیار بدیع و لطیف می‌نماید .

به‌باغ تازه‌کن آیین دین زردشتی کنون که لاله برافروخت آتش نمرود

دیوان/۱۴۹

در آیین مزدیسنا ، آتش در همه چیز اعم از حیوان و انسان و نبات جاری و ساری است . امتیاز نواغ عالم و ادب و سیاست از دیگران ، نیز به‌سبب نیرومندی آتش درونی آنهاست^{۱۷} . در اشاره به این نکته است که بدینگونه لطیف می‌سراید:

ازان به دیر مغانم عزیز می‌دارند که آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست

دیوان/۱۷

همچنین آتش در آیین مزدیسنا بانام آتشکده ، بعنوان معبد زردشتی ملازمه دارد و حافظ در حد مضمونی شاعرانه به‌برخی از آتشکده‌های معروف اشاره دارد .

سینه‌گو شعله آتشکده فارس بکش دیده گو آب رخ دجله بغداد ببر

دیوان/۱۶۹

بهر حال حافظ در جامعه‌ای مسلمان و متعصب می‌زید و باتکیه بر زیربنای اعتقادی خویش نمی‌تواند به‌مظاهر آیین کفر تفوه کند . فقط بندرت از مضامین رایج در فرهنگ ، البته به‌صورتی دلپذیرتر از پیشینیان بهره‌می‌گیرد .

اگر باور نمی‌داری رو از صورتگر چین پرس

که مانای نسخه می‌خواهد زنوك كلك مشكینم

دیوان/۲۴۵

در ادامه گفتگو از کیفیت تبلور روایات و افسانه‌های ایرانی در شعر حافظ به برخی از مضامین و تصویرهایی اشاره می‌کنیم که در مرکز آن اسکندر و روایات مربوط به او قرار می‌گیرد. حدیث جهانگشایی سردار مقدونی در فرهنگ ایران، بدان پایه رخنه کرده که نه تنها روایات و اسطوره‌هایی برگرد شخصیت نیمه افسانه‌ای او فراهم آمده، بلکه بطور مستقل نیز در باب اقدامات و عشق‌بازیها و جهان‌گیری‌های او نیز کتبی - اغلب بنام اسکندرنامه - پرداخته آمده است. و اگرچه اندیشه «یونانی‌مآبی» * را که وی مدعی اشاعه آن بود، به تمامی تحقق نپذیرفت، تأثیر شگرفی - به شهادت همین مضامین - در اندیشه و فرهنگ ایرانی برجای گذاشت که دست‌کم گوشه‌ای از آرمان‌های جهانجویانه او را تحقق بخشید. زیباترین مضامین و تصاویری که با مرکزیت اسکندر در شعر حافظ تجلی یافته دو مضمون اصلی و برخی مضامین فرعی و کم‌اهمیت‌تر است.

یکی از این مضامین اصلی که نه تنها در دیوان حافظ بلکه در سراسر ادبیات فارسی موجدخیال‌های نازک و متفاوتی شده، رابطه اسکندر با «آب حیات» و قضیه رفتن او به ظلمات است. به روایت قصه‌ها، اسکندر در ادامه جهان‌جویی خویش به امید حیات جاوید در جستجوی آب زندگی به ظلمات رفت و چنان‌که می‌دانیم، نیافت و در حسرت این‌کام، حتی از عمر طبیعی هم برخوردار نشد و در سن سی‌و‌اند سالگی بازندگی وداع گفت. این ناکامی و طلب بی‌فایده در ذهن حافظ انگیزه ایجاد خیال‌های باریک شده است. مثلاً آب‌حیاتی را که اسکندر جستجو کرد و نیافت جرعه‌ای ناقابل از جام زلال معشوق، بحساب می‌آورد.

آنچه اسکندر طلب کرد و ندادش روزگار

جرعه‌ای بود از زلال جام جان‌افزای تو

دیوان/۲۸۳

بدون تردید - چنانکه خواهیم دید - رابطه آب‌زندگی با خضر بیشتر از اسکندر است. چراکه اگر اسکندر در جستجوی آن ناکام ماند، خضر بی‌هیچ رنجی از آن کام یافت و به جاودانگی پیوست. ازین‌رو در شعر حافظ به‌صورت گوناگون این تقابل و حتی تضاد، عامل انگیزش خیال بوده است.

گرت هواست که باخضر همنشین باشی

نهان ز چشم سکندر چو آب حیوان باش

دیوان/۱۸۵

خیال اندیشی و تصویرگری در شعر خواجه بخلاف بسیاری از شعرا به‌میزان کمتری بر عناصر و ارکان بلاغی (تشبیه، استعاره، مجاز و...) مبتنی است. بلکه گاهی بطور طبیعی هم‌نشینی خاص کلمات و مفاهیم، چنان ترکیب بدیعی پدید می‌آورد که این حالت خاص توصیف‌ناپذیر، اما کاملاً شاعرانه، به‌مراتب از استفاده از موازین بلاغت، هنری‌تر و مؤثرتر از آب درمی‌آید.

فیض‌ازل به‌زور و زر از آمدی بدست آب خضر نصیبه اسکندر آمدی

دیوان/۳۰۶

جای دیگر اگرچه همین‌گونه ترکیب هنری مفاهیم، بطور مستقل، موجود خیال است، اما در هیأت کلی مضمون، بطور پوشیده، حاوی يك اغراق هست که البته تأثیر معنی را مطلوب‌تر می‌کند.

خیال آب خضر بست و جام اسکندر^{۱۸}

به جرعه نوشی سلطان ابوالفوارس شد

دیوان/۱۱۳

بهر حال اسکندر در حسرت جاودانگی زودتر از موعد مقرر و طبیعی، رخت ازین جهان بربست. چون بیهوده به‌طلب چیزی برخاسته بود، که در ازل به‌نام او رقم نیافته بود. و خضر به عمر ابد رسید، چراکه به فیض ازل ایمان داشت و

به داده راضی بود. حافظ افزون خواهی اسکندر را محکوم می کند ، که بیهوده به طلب ناممکن برخاست . و سرانجام اینکه دنیا سزاوار این همه تلاش نیست . چرا که همه چیز آن - حتی عمر ابدش - ناپایدار است .
نه عمر خضر بماند نه ملک اسکندر

نزاع بر سر دنیوی^۳ دون مکن درویش

دیوان/۱۹۷

و اما آئینه اسکندر که به روایت افسانه ها به جهت آگاهی از حال فرنگ بر سر مناره اسکندریه در مصر ، چنان ساخته شده بود ، که به قول صاحب برهان «چون به دوربین در آن نگریستی هر چه در استنبول واقع بودی، در آن آئینه ظاهر می بود»، در شعر حافظ به مفهوم دوربینی و جهان نگری و بندرت ، درون بینی عارفانه بکار آمده است و بطور طبیعی در وظیفه و عمل با «جام جم» تاحدودی اشتراك یافته است^{۱۹}.

آئینه سکندر جام می است بنگر تا بر تو عرضه دارد احوال ملک دارا

دیوان/۵

من آن آئینه را روزی بدست آرم سکندر وار

اگر می گیرد این آتش زمانی ور نمی گیرد

دیوان/۱۰۲

گاهی در ادامه همین اندیشه انتساب این آئینه را به اسکندر فضیلت عمده ای برای وی بشمار آورده است^{۲۰}.

نه هر که چهره برافروخت دلبری داند نه هر که آینه سازد سکندری داند

دیوان/۱۲۰

در شعر حافظ ، تعبیر «زندان سکندر» به جای شهر «یزد» بکار رفته است که از میان روایات متعددی که در باب این تسمیه ذکر کرده اند، این روایت دلپذیرتر می باشد که : اسکندر پس از فتح بلاد شرق و مشورت با دانایان ، شاهزادگان را به شهر یزد برد و به امیری که از دست نشانندگان خود او بود ، سپرد . که از آنجا بیرون نروند ، تا در غیبت او فساد نخیزد . و خود به جانب هند و پنجاب راه گشود^{۲۱}. حافظ در سفر کوتاهی که گویا به این شهر می کند ، غربت زده در آرزوی

«ملك سلیمان» ، - که نام دیگر فارس بوده - چنین از سر احساس می‌سراید:
 دلم از وحشت «زندان سکندر» بگرفت
 رخت بر بندم و تا «ملك سلیمان» بروم
 دیوان/۲۴۷

در کنار روایات و افسانه‌ها، که از گذشته‌های دور فرهنگی حکایت داشت ، برخی اندیشه‌ها و نهادهای قومی دیگر هست که میزان وفاداری شعر حافظ را به بنیادهای کهن بیشتر می‌کند . و هر کدام از این مسائل که در زبان وی فقط به قالب يك کلمه و گاه يك ترکیب درآمده ، در اصل حاصل معرفت تاریخی قرن‌ها تجربه و تاریخ می‌باشد . اگر در بسیاری موارد ، بافت کلام آسمانی خواجه بهجت انگیز و دلپذیر است ، این لطف سخن بدون تردید مقداری از اینجا ناشی می‌شود ، که هنر وی در عین اصالت ، بامتن زمینه‌ای کهن و میراثی قومی و ملی نیز مربوط می‌باشد . زیرا گذشته تاریخی و نژادی و سنن ملی و فرهنگی در تکوین احساس زیباشناسی ، و کیفیت تلقی از مسائل ، کم‌اهمیت‌تر از جوهر ذاتی هنر نیست . ازین رو بسیاری از رسوب‌های فرهنگی و مشترکاتی که در نظر افراد مختلف يك ملت ، معنای واحدی دارد ، در شعر حافظ یا برای اولین بار نقاب از چهره برگرفته ، و یادست کم شفافیت و تجلای تازه‌ای یافته است . برای نمونه نظری می‌افکنیم به پاره‌ای از اجرام آسمانی که از طریق آیین مزدایی در ایران کهن تأثیر شگرفی برجای نهاده ، و در روزگار حافظ به میزان چشمگیری از سرچشمه‌های نخستین خویش دور شده و فقط برخی از آن مفاهیم به شکل تحول یافته‌ای برجای مانده است .

می‌دانیم در ایران باستان ، «آناهیتا» یا ناهید نام یکی از ایزدان است که نگهبانی عنصر آب از وظایف او بشمار می‌رود ، این الهه که به «اردویسورنا هید» نیز معروف است روزگاری در سرزمین‌های وسیعی مورد پرستش بوده و امروزه معابد ناهید در نواحی مختلف ایران ، از جمله ری ، همدان ، کرمانشاه و شوش

پراکنده است. بعدها اناهید و ناهید به ستاره «زهره» یعنی مظهر زیبایی که رومیان الهه و جاهت ♄ ، نامیده‌اند، اطلاق شده و با این صفت در ادب پارسی و بخصوص در شعر حافظ نامبردار گشته است.

«زهره» که عنوان عربی آن‌ها «ناهید» فارسی است، یکی از سیارات سبع می‌باشد که جایگاه او فلک سیم است و علاوه بر مظهر و جاهت به مطربه فلک و خنیاگر آسمان نیز معروف است. نزد اختر شماران و احکامیان، زهره به صفت «سعدا صغر» و مشتری با عنوان «سعدا کبر» شهرت یافته است. در قلمرو شعر حافظ این هرسه امتیاز، یعنی الهه موسیقی و مظهر زیبایی و سعد بودن، به ناهید یا زهره با جاوه‌های گونه‌گون منسوب شده. اما فی‌المثل از ناهید بعنوان ایزد نگهبان آب‌ها، نامی به میان نیامده است. گویانکه در آیین زردشتی - به اعتقاد برخی - شاید میان زهره و آب مقدس زوهر ♄ که برای پرستش ایزدان ضروری است - بدان‌سان که در معنی و لفظ ظاهراً خویشاوند بنظر می‌رسند - اساساً پیوندی وجود داشته باشد ^{۲۲}. اگر این فرض درست باشد، دیگر وجه افتراقی حتی در ادب فارسی میان ناهید و ستاره زهره باقی نمی‌ماند.

در زوایای طربخانه جمشید فلک ارغنون سازکنند زهره به آهنگ و سماع

دیوان/ ۱۹۸

چون به هوای مدحت زهره شود ترانه ساز

حاصلت از سماع آن محرم آه و ناله باد

دیوان/ ۳۶۴

بیش از هر چیز در دیوان حافظ بر رابطه زهره با موسیقی و آلات طرب تأکید شده و مضامین ابداعی و دلپذیری ازین رهگذر تدارک یافته است. آیا این تأکید از آن روست که حافظ با موسیقی انس یافته و به قرابت ذاتی موسیقی و شعر نیز ایمان داشته است؟

زهره سازی خوش نمی‌سازد مگر عودش بسوخت

کس ندارد ذوق مستی می‌گساران راجه شد

دیوان/ ۱۱۵

چنانکه ملاحظه می‌شود ، نام زهره با آلات موسیقی متفاوتی همراه است که حضور این آلات در میدان تصاویر، می‌تواند به شاعر امکان تازه‌جوئی‌هایی را بدهد.

به مستی توان در اسرار سفت که در بیخودی راز نتوان نهفت
که حافظ چو مستانه سازد سرود ز چرخش دهد زهره آواز رود

دیوان/۳۵۸

حافظ از مجموعه‌ای از امکانات برای حصول یک تصویر موفق ، استفاده می‌کند که این مجموعه در عین تنوع از وحدتی ضمنی و مراعات نظیری کم‌نظیر نیز برخوردار است . در این بیت ملاحظه شود که فضای طرب‌انگیز شعر چگونه ، ضمن ارائه یک اغراق لطیف ، به‌چنگ – این‌آلت بیجان موسیقی – حیات و زندگی بخشیده است .

زچنگ زهره شنیدم که صبحدم می‌گفت:

غلام حافظ خوش لهجه خوش آوازم

دیوان/۲۲۹

گفتیم در شعر حافظ به نسبت برخی از شعرا اغراق کمتر بچشم می‌خورد . و این مسئله اساساً شاید به طبیعت غزل مربوط باشد ، که کمتر می‌تواند در مقام مقایسه با مدیحه و وصف ، میدان تأملات اغراق‌آمیز باشد . اغراقی که در این بیت لطیف عرضه شده ، در ارتباط با موضوع مورد گفتگوی ما خود از اعجاز بیان‌شاعر حکایت دارد .

و آنکه در داد جامی کز فروغش برفلک

زهره در رقص آمد و بر بطن زنان می‌گفت‌نوش

دیوان/۱۹۶

لطف این بیت و نیز بیتی که پس از این ، می‌آید ، شاید قسمتی ناشی از این باشد که شاعر ضمن ارائه یک تصویر مرکب ، تشخیص و اغراق را به یک‌جای گرد آورده است .

در آسمان نه عجب‌گره گفته حافظ سرود زهره برقص آورد مسیحا را

دیوان/۴

اما آنجا که شاعر صرفاً مضمون را با اغراق مؤکد می‌کند ، چنین لطفی از شعر او محسوس نیست .

چنان برکش آواز خنیاگری که ناهید چنگی به رقص آوری
دیوان/۳۶۰

درکنار استفاده از زمینه‌های تصویرسازی ، باتوجه به اصل ارتباط زهره باموسیقی و لوازم آن ، شاعر دست به مضمون اندیشی‌های دیگری نیز فراز می‌کند. و مثلاً مکر آسمان و خدعه روزگار را بیاد می‌آورد . و دربرابر این تحذیر ، به ازیاد بردن رنج‌های ناشی از گردش روزگار ، باخوردن شراب توصیه می‌کند .
بیاور می که نتوان شد ز مکر آسمان ایمن

به لعب زهره چنگی و مریخِ سلحشورش

دیوان/۱۱۸

گفتیم یکی از صفات ممتاز زهره ، عنوان الهه زیبایی است . این مضمون در شعرخواجه شیراز در ترکیب زیبای «زهره جبین» هنگام توصیف شاهدان شیرین‌کار نموده شده است .

یارب آن شاه‌وشر ماهرخ زهره جبین

در یکتای کهو ، گوهر یکدانه کیست ؟

دیوان/۴۷

و یا این تعبیر زیبا بایانی دیگر :

برجهان تکیه مکن ، ورق‌دخی می‌داری

شادی زهره جبینان خور و نازک بدنان

دیوان/۲۶۷

در بیت زیر، ضمن ایهام به زیبایی زهره، مسأله سعد بودن این سیاره نیز مطرح است .

بگیر طره مه چهره‌ای و قصه مخوان

که سعد و نحس ز تأثیر زهره و زحل است

دیوان/۳۲

و در این مضمون، تلویحی نیز به سعد بودن زهره احساس می‌شود که البته زیبایی

آن بیشتر ناشی از اغراقی است که در مصرع دوم نهفته است :

ز جورکوکب طالع سحرگهان چشمم چنان گریست که ناهیددیدو مه دانست

دیوان/۳۴

مجموعه ستاره‌های خوشه‌مانند پروین که در عربی به‌ثریا معروف است ، در شعر حافظ اگرچه صیغه اساطیری چشمگیری ندارد، اما به‌کار خلق مضامین چندی آمده است .

به‌مفهوم اوج و عظمت :

رموز مستی‌ورندی زمن‌بشنو نه‌ازواعظ

که با جام و قدح هر دم ندیم ماه و پروینم

دیوان/۲۴۵

وگاهی در مسیر عشق و در جنب عظمت بیکرانۀ آن، بی‌قدر و گمنام تلقی شده است .

آسمان‌گومفروش این عظمت، کاندلر عشق

خرمن مه به‌جوی ، خوشه پروین به‌دوجو

دیوان/۲۸۱

وبالآخره اجتماع این چندستاره، گاهی توانسته است، مفهوم انتظام را در ذهن شاعر زنده کند.

گردون چو کرد نظم ثریا بنام شاه من نظم در چرا نکم ؟ از که کمترم؟

دیوان/۲۲۵

مریخ یا بهرام که در اساطیر ایرانی، خدای جنگاوری معرفی شده، در شعر حافظ، همانند ناهید، از مفهوم باستانی خویش برخوردار است. و به‌گونه‌ای بکاررفته که گویی شاعر به این خصیصه کاملاً توجه داشته است .

بیاور می که نتوان شد زمکر آسمان ایمن

به لعب زهره چنگی و مریخ سلاخشورش

دیوان/۱۸۸

دربیت زیر اگرچه تصریحی به نام بهرام بعنوان ایزد پیروزی و جنگاوری نشده،

اما ایهامی که نام بهرام، باخود دارد، چنین گرایشی را به ذهن متبادر می‌کند.

کمند صید بهرامی بیفکن، جام می‌بردار

که من پیمودم این صحرا، نه بهرام است و نه گورش

دیوان/ ۱۸۸



از میان پرندگان اساطیری «سیمرغ» و «همای» در فرهنگ ایرانی از همه نامورترند و در شعر حافظ نیز با حفظ جهات افسانه‌ای خویش و گاه در مفهوم رمز-واره‌های عرفانی جاوه‌گر شده‌اند.

سیمرغ یا Meregho Saena اوستایی که در بهرام‌یشت، فراخ‌بال و دور پرواز، توصیف شده، مطابق روایات، بر درختی افسانه‌ای آشیان دارد، که این درخت در دریای فراخ‌کرت رویده است. درختی که سیمرغ بر آن جای دارد، درختی درمان-بخش است و تخم همه گیاهان در آن نهاده شده و به درخت «همه تخم» معروف است. این تصور لابد در ایجاد این فکر که سیمرغ پزشک چیره دستی بوده و دوبار، یکی هنگام زاییده شدن رستم از رودابه، و دیگری هنگام زخم برداشتن رستم و رخس از اسفندیار، داروهای شفابخش و مؤثری به زال داد، دخالت داشته است.^{۳۳} چهره اساطیری سیمرغ، با جاوه‌های متنوع و گاه خارق‌العاده‌ای، در صحنه افسانه و حماسه و فلسفه و عرفان، و بطور کلی در فضای فرهنگ ایران، ظاهر شده^{۳۴} و شعر فارسی با جذب این اندیشه‌های متفاوت، عرصه مضامین خویش‌را، تنوع و گرمای تازه‌ای بخشیده است. و در این میان اندیشه حافظ نیز بسان همه موارد، از تشخیص و امتیاز ویژه‌ای برخوردار است و در مضامین تازه و آفرینش هنری او، در این مورد نیز نمی‌توان تردیدی روا داشت.

زان لقمه که صوفی را در معرفت اندازد

یک ذره و صد مستی، یک دانه و صد سیمرغ

دیوان/ ۳۶۸

شکوه و مرتبت افسانه‌آمیز و رازناک سیمرغ، مطابق آنچه از فرهنگ باستانی

ما به یادگار مانده‌است، به شاعر نازک‌بین فرصت داده‌است که خطاب به رقیبِ تنگ‌مایه‌خویش در برابر آستان ملکوتی معشوق، باکلیتی که بر هر موردی مشابه این قابل انطباق است، مفهومی بدین گونه پرمایه بیندیشد که :

ای مگس حضرت سیمرغ نه جولا نکه تست

عرض خود می‌بری و زحمت ما می‌داری

دیوان/۳۱۳

باتمام حضوری که سیمرغ در افسانه‌ها و روایات دارد، شاید این پرسش در عمق اندیشه بسیاری در طول تاریخ وجود داشته که تا چه حد می‌توان از این مرغ بعنوان واقعیتی ملموس سخن گفت؟ و چون این پرسش در عالم بیرون بی‌جواب می‌ماند بناگزیر از او بعنوان واقعیتی ذهنی که فقط نامی از او برجای مانده و حضور عینی‌اش امکان ناپذیر است، یاد شده‌است. اغلب و چنانکه در بیت زیر می‌بینیم با کلمه «کیمیا» که خود در اینجا مجازاً به معنی کمیاب و نادر الوجود می‌باشد، همراه آمده‌است .

وفا مجوی زکس ور سخن نمی‌شنوی

به هرزه طالب سیمرغ و کیمیا می‌باش

دیوان/۱۸۶

یادآور بیت معروف منسوب به عبدالواسع جبلی است که :

منسوخ شد مروت و معدوم شد وفا وز هر دو نام ماند چو سیمرغ و کیمیا

سیمرغ در فرهنگ اسلامی بنام «عنقا» که غالباً با صفت «مغرب» (به ضم اول و کسر سیم) همراه است، نیز یاد شده. در شعر حافظ عنقا همچنان دست نیافتنی و بلندآشیان است که در فرهنگ شعری وی، از این ویژگی مضمونی‌کلی و دلپذیر از این گونه فراهم آمده‌است :

عنقا شکار کس نشود دام باز چین کانجا همیشه باد بدست است دام را

دیوان/۶

برو این دام بر مرغی دگر نه که عنقا را بلندست آشیانه

دیوان/۲۹۷

عنقا در پهنه اندیشه‌های عرفانی، با توجه به همین مفهوم عظمت و بلندی مقام،

در حکم کعبه مقصود و آستانه کبریای معشوق ازلی تلقی شده، و رسیدن بدان درگرو پامردی‌های راهبر و مرشد و یا خضر راهی نهاده شده است.

من به سر منزل عنقا نه بخود بردم راه قطع این مرحله بامرغ سلیمان کردم

دیوان/ ۲۱۷

در بیت زیر نیز شائبه چنین تصویری می‌رود و از مقصود و مخاطب ازلی به «عنقا» یاد شده است.

برو ای طایر میمون همایون آثار پیش عنقا سخن زاغ و زغن باز رسان

دیوان/ ۲۶۵

از میان دیگر پرندگان اساطیری - که بخصوص در عرصه افسانه‌ها و فرهنگ عامیانه ایران نیز سیمای روشنی دارند - «هما» که همانند سیمرغ، فرخنده فال و سعادت آیین پنداشته می‌شد، دیدگاه شاعری حافظ را بخود جلب کرده است. بگذریم از این که «هما» اساساً بانام خود «هوم»، گیاه مقدس ایرانی و «سوم» ودائی را بیاد می‌آورد.^{۲۵} و یا بنا بر برخی روایات کهن، در زمان جمشید، موجب پیدایش و کشف «می» می‌شود و تخم انگور را - که تا آن روزگار شناخته نبود - به ارمغان می‌آورد.^{۲۶} مگر نه این است که «می» و مستی بی که می بدنبال دارد، می تواند رندان و صاحب‌دلان را «سعادت بی خبری» ارزانی دارد!

از روزگاران کهن و بویژه در عصر میتولوژی و روزگار افسانه‌پردازی، بشر به دنبال گمشده‌ای بنام «سعادت» در تک‌پوی بوده است. و گذشته از اینکه هیچگاه نتوانسته این گمشده موهوم را بازیابد، حد و رسم و ضابطه معینی از آن، نیز نتوانسته است بدست دهد. انسان روزگار کهن که همانند آدم سرگردان امروز در چنگال واقعیت‌های بی‌روح و شرنگ تلخ‌کامی‌ها گرفتار نبود، این سعادت را داشت که بی هیچ مانعی آنچه را که در عرصه واقعیت و زندگی عملی میسر نمی‌دید، در جهان خیال نه تنها ممکن سازد، بل به تحقق نیز برساند. از این روست که پنداشت که «هما» پیک این سعادت معهود است و گذر به هرکوی و دیار کرد، امن و سعادت و دوست‌کامی به ارمغان خواهد آورد. اینجا است که می‌بینیم عرصه افسانه‌های عامیانه و قصه‌هایی که میراث مشترک جامعه ایرانی است و خاستگاه و زمان معینی ندارد، همواره پروازگاه این

مرغ همایون آثار است و همیشه بر بام قهرمانان ستم کشیده و بی آزار داستان‌ها می‌نشیند و آن‌ها را از خاک ره بر اوج سعادت می‌نشانند و به زندگی پرازنگون بختی آنان جلوه‌ای از سعادت و آرامش می‌بخشد.

بدیهی است حافظ بعنوان هنرمندی دل‌آگاه که در مقطع تاریخی خاصی ایستاده هیچگاه نمی‌تواند به این موضوع به همان‌گونه بنگرد که عوام نگریسته‌اند و در قصه‌ها مطرح است. یعنی در چشم حافظ، دیگر «هما» مرغ سعادت - به معنی متداول و اعم کلمه - نیست. چرا که واقعیت سرد و بی‌رمق تاریخی و دل‌نگرانی و پریشان‌کاری حیات اجتماعی وی، راه را بر هرگونه خیالبافی و کالی‌نگری - مگر به منظور تسکین دردها - بسته، و حتی اجازه تصور مفاهیمی همچون «سعادت» را از انسان تاریخی این قرن و بویژه از هنرمندش، سلب کرده است. و راستی در این رهگذر، سعادت «مفهومی» عاری از «مصدق» و یا واژه‌ای بدون معنا، بیش نیست. از این رو در شعر حافظ «همای سعادت» به گونه‌ای دیگر بدام می‌افتد و مسیر پرواز او، و سعادت که با خود می‌آورد، از لون دیگری است.

همای اوج سعادت به دام ما افتد اگر ترا گذری بر مقام ما افتد

دیوان/ ۷۷

بدین گونه است که دیدار مخاطب، آن معشوق ازلی و آن مطلوب هر طالب، برای شاعر دلپذیر و نتیجه بخش است. دیداری که موجب می‌شود، چهره بخت به روی وی لبخند بزند و او را از خاک مذلت بردارد و بر اوج سعادت به پرواز آورد. زیبایی آنچه در تصویر بالا و بیت زیر مطرح است، گواهی که به عوامل و وسایط هنری بسیاری باز بسته است، اما نتیجه‌ای که از این مجموعه کلی و مرکب بدست می‌آید، چیزی است که برای شاعر نهایت خواستن است و لاجرم کمال اشتیاقی را به دنبال دارد.

محترم دار دلم کاین مگس قندپرست تا هواخواه تو شد فر همائی دارد

دیوان/ ۸۴

امتیاز بزرگ حافظ و بسیاری از هنرمندان سخت‌کوش، در این است که با شامه خاص خود، دریافته‌ها و ادراکات تازه‌ای از جهان را مطرح می‌کنند و به زبان دیگر «کلیه آثار بزرگ شعری» بینش خاصی از زندگی را ارائه می‌دهند»^{۲۷} یعنی

وقتی ما به دنیای اندیشه این شعرای بزرگ راه می‌یابیم، احساس می‌کنیم، چیزی را دریافته‌ایم که می‌توان هنگام ضرورت آن را به زبان منطق بیان کرد. و این چیز قطعاً از تازگی و طراوت خاصی نیز برخوردار است و با آنچه تاکنون دیده و شنیده‌ایم اندکی متفاوت. اینجاست که ضوابط و حدود و مقررات پیش‌ساخته نمی‌تواند هنرمند را مقید سازد و یا بستر معینی برای اندیشه او پیشنهاد کند. زیرا که به قول گوته «نابغه در بند حدود و تعیّنات دیگران نیست، قانون او در وجود اوست. همچون کوهی آتش‌فشان، از درون می‌خروشد و کوهپاره‌ها را از پیش برمی‌اندازد، و دهانه‌ای برای فوران خود می‌سازد. فطرت وی، قانون می‌گذارد و کار خود را با آن می‌سجد»^{۲۸}. حافظ هم جهان دریافت خود را به آنچه دیگران دیده‌اند، منحصر نمی‌بیند و همای سعادت را از سایه افکندن بر جهان پست و نالایق بازمی‌دارد. زیرا سعادت مقدسی را که با حضور ملکوتی معشوق میسر می‌گردد، از نااهلان و بی‌تمیزان دریغ داشتن اولیتر.

همای گو مفکن ، سایه شرف هرگز در آن دیار که طوطی کم از زغن باشد

دیوان/ ۱۰۹

اهمیت مضامین حافظ قبل از آن که در گرو تازه‌اندیشی‌ها و خلق معانی تازه باشد، بیشتر مدیون آفرینش‌های هنری و خلاقیت طبع و کیفیت ارائه آن می‌باشد. که از سخنی مندرس، بیانی زنده و پرتپش می‌آفریند و به کالبد الفاظ بی‌جان، روح و سلامت و پویندگی می‌دمد.

دولت از مرغ همایون طلب و سایه او

زانکه با زاغ و زغن شهپر دولت نبود

دیوان/ ۱۴۱

در ادامه گفتگو از کیفیت تجلی و بروز اندیشه‌های ایرانی در عرصه شعر حافظ «سروش» مظهر اطاعت و فرمانبرداری و نمایندۀ خصلت رضا و تسلیم و نامبردار به صفات «خوش‌اندام پیروزمند و جهان‌آرای مقدس»^{۲۹}، در روایات کهن ایرانی، و فرشته وحی و الهام و ندای غیبی، در روایات متأخر مزدیسنان و فرهنگ اسلامی، نیز سیمایی شاعرانه و دلپذیر یافته‌است.

شواهد موجود نشان می‌دهد که مفهوم باستانی ایزد «سروش» که یکی از کهن‌ترین بخش‌های اوستا یعنی «سروش هادخت‌یشت» بدو اختصاص یافته، در این نگرش مورد نظر حافظ نیست، بلکه مراد او همه‌جا مفهوم متأخر کلمه، یعنی «فرشته الهام‌بخش و پیام‌آور غیب» است که در بسیاری از کتب اسلامی، وی را همان «جبرئیل امین و روح القدس» می‌دانند. اگر می‌بینیم پیام سروش در گوش خواجه شیراز زمزمه می‌شود و ندای غیبی براو فرومی‌خوانند، البته این نکته موهم این پندار نیست که وی مدعی وحی و رابطه با کردگار تواناست. چرا که مفهوم سروش و یا «هاتف غیبی» در فرهنگ شعری او بسیار عام‌تر از آنست که تنها به روح القدس - حامل وحی الهی - اطلاق گردد. آنچه بر زبان سروش به لسان الغیب، خواجه شیراز الهام می‌گردد، در حد يك استفاده شاعرانه از مسأله باقی می‌ماند و به سخن دیگر دریافت‌ها و «شهود» های هنری شاعر برای تحکیم مبدأ اندیشه و گریز از بازخواست‌های احتمالی و نیز تلطیف معانی و مفاهیم، به منشأ نادیده و ظاهراً فوق طبیعت منسوب می‌گردد، تا هم تعالی و عظمت کلام حفظ گردد و هم در بسیاری موارد زبان مدعیان و بهانه‌گیران، در کام فرو بشکند.

توجه شاعر به ماوراء طبیعت و گام نهادن به فراسوی ضوابط و مقیاس‌های عالم واقع، دست کم در این مورد بخصوص، هیچگاه از واقع‌بینی و جهان‌نگری ملموس وی نمی‌کاهد، بلکه با اندکی ژرف‌نگری پیرامون مضامینی که خواهد آمد، این نکته آشکار می‌شود، که حافظ مسائل جهان واقع و دغدغه های حیات پر مخاطره را با هوشیاری کم‌نظیری به مدد قوای عالم بالا و وسائط جهان نامحسوس حل کرده، و گستره زندگی محدود و دردآلود زمینی را به افق بیکرانه آسمان‌ها پیوند زده است. از این که بگذریم، در ذات فرهنگ ما خصلت‌هایی که قدمی در واقعیت دارند و قدمهایی در ذهنیت، کم نیست. تا آنجا که گفته‌اند: «ایرانیان تفکری ماوراء طبیعی داشته‌اند و همیشه برایشان فرشتگان آسمان، همانقدر واقعی و نزدیک بوده که آنچه زمینی است. حتی آثار دقیقی چون مجسمه‌های تخت جمشید، آمیخته به معنویتی است غیرزمینی... چنین خیال‌پردازی لطیفی که ریزه‌کاری و ظرافت و دید شاعرانه و مذهبی عمیق، زاده آن است، خصیصه اصلی هنر ایران در تمام دوره‌ها بوده است»^{۳۰}.

شعر حافظ نیز ازین ناموس کلی تبعیت می‌کند. ازاینرو اگر سروش غیبی که با پیام‌های خویش ، شاعر را درگذشتن ازپیچ‌وخم‌های زندگی یاری می‌دهد ، بدینگونه مظهر خیر ، و در برابر اهریمن قرارگیرد ، جای شگفتی نیست . چراکه تقابل خیر و شر و اسطورهٔ ثنویت را که در فرهنگ ما سابقه‌ای دراز دارد بخوبی می‌نمایاند .

در راه عشق و سوسهٔ اهرمن بسی است پیش‌آی و گوش دل به پیام سروش کن

دیوان/ ۲۷۵

ز فکر تفرقه باز آی تا شوی مجموع بحکم آنکه چوشد اهرمن سروش آمد

دیوان/ ۱۰۹

سروش همیشه پیامهای دلپذیر و مزده‌های دل‌آویز می‌آورد و آدمی را از این نشیمن محنت‌زای به‌کنگرهٔ عرش فرا می‌خواند .

چه گویمت که به‌میخانه‌دوش مست و خراب سروش عالم غیسم چه مژده‌ها دادست

که‌ای بلند نظر شاه‌باز سدره‌نشین نشیمن تو نه‌این کنج محنت آبادست

ترا ز کنگره عرش می‌زنند صفیر ندانمت که در این دامگه چه افتادست

دیوان/ ۲۷

پیام آسمانی سروش خاص آشنایان و رهیافتگان به عالم بالاست . از این‌رو در تمثیلی بدین‌زیبایی ، حافظ آن را از نامحرمان و رهیافتگان دریغ می‌دارد .

تا نگریدی آشنا زین پرده رمزی‌نشوی

گوش نامحرم نباشد جای پیام سروش

دیوان/ ۱۹۴

اما آن که به‌تعبیر حافظ ، گوش دلش محرم این پیام بشود ، شایسته‌هرگونه ستایشی نیز هست .

بجز ثنای جلالش مساز ورد ضمیر که هست گوش‌دلش محرم پیام سروش

دیوان/ ۱۹۲

سروش مژده‌رسان رحمت است و لطف الهی‌کارگشای آنها که به این پایه از شایستگی رسیده‌اند .

لطف الهی بکند کار خویش مژده رحمت برساند سروش

دیوان/۱۹۲

شاعر حتی آنگاه که به ظاهر از عالم بالاسخن می گوید ، فارغ از جهان فرودین و آنچه در آن می گذرد ، نیست . تا آن جاکه سروش هم در عرصه شعر می تواند علیرغم تمامی تنگ نظری ها و خام اندیشی های گروهی سختگیر و متعصب که عرصه زندگی را بر فرزندان و دل آگاهان تنگ می کردند ، بدینگونه کنایه آمیز ، رحمت عام و لطف شامل پروردگار را - هر چند در عالم مستی - مژده دهد .

بیا که دوش به مستی سروش عالم غیب

نوید داد که عامست فیض رحمت او

دیوان/۲۸۰

گذشته از این سروش یا «هاتف غیبی» در شعر حافظ ، بایوستگی خود به جهان نامحسوس می تواند آزادانه ، اندیشه هایی را مطرح کند و مژده از دنیایی بدهد که برای گروهی چندان خوش آیند نیست . اینجاست که شاعر بارندی ، مسؤولیت آنچه را که «خلاف آمد طبع» برخی تواند بود از گردن خود برمی دارد .

هاتفی از گوشه میخانه دوش گفت : ببخشند گنه ، می بنوش

دیوان/۱۹۲

غالب پیام هایی که بدینگونه شاعر از هاتف غیب دریافت می کند ، تند و انقلابی و واژگونگر ارزش های رایج است .

به گوش هوش نیوش ازمن و به عشرت کوش

که این سخن سحر از هاتفم به گوش آمد

دیوان/۱۱۹

برخی از اشارات تاریخی در شعر حافظ ، اشارات صریح و مشخص است . و بسیاری از آنها هم پوشیده و با هنرمندی کم نظیری مطرح شده و به هر صورت دیوان وی را در ردیف اسناد معتبر و مدارک دست اول ، جهت شناخت علمی تاریخ قرن هشتم قرار داده است^{۳۱} . ازین رو بعید نیست بسیاری از مژده هایی که هاتف به گوش دل حافظ می رساند ، مبین همینگونه ماجراهای تاریخی باشد .

هاتف آنروز به من مژده این دولت داد

که بدان جور و جفا صبر و ثباتم دادند

دیوان/ ۱۲۴

حتی هاتف میخانه نیز می تواند از انسان مژده رسان دولت خواهی باشد .

سحرم هاتف میخانه به دولت خواهی

گفت بازآی که دیرینه این در گاهی

دیوان/ ۳۴۶

و یا فلسفه زندگی را از ورای تجربیات تاریخی درهمین عالم خاکی بیان

می کند و بدینگونه حکیمانه وی را مخاطب قرار می دهد .

بیاکه هاتف میخانه دوش بامن گفت: که در مقام رضا باش، و ز قضا مگریز

دیوان / ۱۸۱

برخی از مضامین را که حافظ ازین رهگذر پرداخته به مانند بسیاری از زمینه های

دیگر به مفهوم واقعی می توان شاعرانه خواند . زیرا با همه دقت و تعین ، از ایماء

و احساس واقعیتی وراء حواس پنجگانه نیز برخوردار است .

دوش گفتم بکند لعل لبش چاره من هاتف غیب ندا داد که آری بکند

دیوان / ۱۲۷

گفتم «سروش» به عنوان فرشته خوش خبر و خجسته خصال ، در برابر

اهریمن که مظهر بداندیشی و شرافگنی است ، پدیدار می شود . البته چنانکه از

شواهد برمی آید ، اهریمن صرفاً بعنوان نهاد بدی است و هیچگاه به قدرتی که

در آئین زردشتی ، در بسیاری از موارد در برابر اهورامزدا ظاهر می شود ، تجسم

نیافته است . در این تمثیل زیبا اهریمن بعنوان وجودی باطل و رفتنی و سروش ،

درست د برابر آن ، برحق و ماندنی معرفی گردیده است .

خلوت دل نیست جای صحبت اغیار دیو چو بیرون رود فرشته درآید

دیوان / ۱۵۷

که حدوداً یادآور مضمون آیه شریفه است که : جاء الحق و زهق الباطل ان

الباطل کان زهوقا .

تصور اهریمن در مفهوم مطلق بدی که موجب آمده شاعر بتواند بجای آن کلمه «دیو» را بنشانند ، به او فرصت داده که برای هر کدام از شرور - آن چنان که در ایران باستان تصور می شد - دیو خاصی فرض کند و آن نامطلوب را ناشی از وجود آن دیو بداند .

ز جور چرخ چو حافظ به جان رسید دلت به سوی دیو محن ناوک شهاب انداز
دیوان / ۱۷۹

وبالآخره گاه ابلیس روایات سامی را در کسوت اهریمن آریایی می بینیم که در واقع هردو سرنوشت و سرشت واحدی از خود بروز می دهند .
خاتم جم را بشارت ده به حسن خاتمت کاسم اعظم کرد ازو کوتاه دست اهرمن
دیوان / ۲۶۹

از تأثیرات آیین مهری در شعر حافظ باید به گیاه اساطیری معروف به «مهر گیاه» اشاره کرد ، که در فارسی اسم بیخ گیاهی است که به مناسبت شباهتش به دونفر که در مقابل هم ایستاده باشند ، «مهر گیاه» یا «مردم گیاه» ، و در عربی «یبروج الصنم» نامیده می شود^{۳۲} . مرحوم بهار ، نظر داده است که گیاه ریاس معروف که از نطفه کیومرث هنگام مرگ او بر زمین ریخت ، و به نام «مشی و مشیانه» از زمین رُست ، از جنس همین «مهر گیاه» مورد بحث بوده که ریشه آن شبیه به مرد و زنی است^{۳۳} . بدون تردید این نام که در شعر فارسی ، اندیشه های ظریف و هنرمندانه ای را سبب شده ، اگر نه تمام مفاهیم اساطیری ، که لختی از زمینه های داستانی خویش را همراه دارد . خصوصاً که ترکیب واژه نیز ، خود بخود ذهن آدمی را به جهت افسانه ای آن منعطف می سازد .

سبزه خط تو دیدیم و ز بستان بهشت به طلب کاری این مهر گیاه آمده ایم
دیوان / ۲۵۲



شراب خواری و لوازم آن از یکسو باشعرا تمام عیار حافظ ، و از سوی دیگر با فرهنگ مزدیسنان تا آنجا در ارتباط است که پرداختن به هر کدام از این دو مقوله ،

بحثی درازدامن را سبب می‌شود، که البته نه به کار این یادداشت‌ها - بطور مستقیم - مربوط است، و نه در این مجال اندک می‌برازد که به چنان مبحثی پرداخته آید. ازین رو با اعتذار از اختصاری هرچه تمامتر - به دلیلی مذکور در فوق - به بخش دوم این مبحث اشاره‌ای می‌کنم و درمی‌گذرم، که سخن هرچند بدرازا کشید، پهنای کار همچنان ناپیموده ماند.

بلغمی در تاریخ خود «می‌خوردن» را از آداب و شرایع آیین زردشت دانسته و مؤلف بیان‌الادیان (ص ۱۶) نوشته که «[مغان] شادی کردن و می‌خوردن بطاعت دارند»^{۳۴}. و در بسیاری از دوران‌های تاریخی به شهادت روایات، پیروان این آیین، انیسی بهتر از شراب و غم‌گساری دلسوزتر از جام نیافته‌اند. بنابراین بسیاری از کتب و افسانه‌ها می‌را جمشید پدید آورد. اما این ایرانیان زردشتی بودند که در کشت انگور مهارتی کم‌نظیر یافتند. و از آن پس بهمین گونه مغان و دهقانان در رساندن شراب و انداختن باده کهن بدن پایه شهرت یافتند که شعرا شراب را «فرزند مجوس» و خم شراب را «دختر جمشید» خواندند که در سلك پردگیان خانه گبرکان درآمدہ است. در فرهنگ‌ها «چراغ مغان» را کنایه از شراب انگور دانسته‌اند^{۳۵} و چنان که خواهیم دید اصطلاحات و ترکیبات پرمعنی و دل‌انگیزی - بویژه در دیوان حافظ شیراز -، از قبیل می‌مغان، پیرمغان، دیرمغان، خرابات مغان و مغبجه، پدید آمد و با هاله‌ای از افسانه و اندیشه، حلاوت و رونق دیگری به زبان دری و فرهنگ ایرا بخشید.

آنچه از لحاظ کارما اهمیت دارد، این است که در شعر حافظ هر کدام از این معانی با حفظ چارچوب داستانی خویش توانسته است، مضامین وسیع و خیال‌های باریک شاعرانه‌ای را سبب شود که بدون اغراق جای آن دارد که در رساله و یا دست‌کم مقالات جداگانه‌ای مورد تأمل و تفسیر قرار گیرد.

از آن به دیر مغانم عزیز می‌دارند که آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست

دیوان / ۱۷

ملازمه آتشی که در کانون دل شاعر، همانند آتش مقدس در آتشکده‌ها مدام می‌سوزد، با دیرمغان، اشاره مضمون را به سرچشمه‌های آیین مجوس، بیش از

پیش نشان می‌دهد . و زیبایی مضمون به نظر من لختی ناشی از این است که این «آتش» با کلتی که یافته است ، به هر مفهومی قابل تأویل است . و بطور طبیعی ابعاد ولایه‌های گونه‌گونی را به تناسب حال و مقام به معنی شعر می‌بخشد . در جامعه تنگ‌نظر و خام‌پرور قرن هشتم که بی‌هیچ تأمل و بازجستی رندان را بابی رحمانه‌ترین وضعی به دام تضییقات و سخت‌گیری‌های «کارگه مرد به مردار مبدل کن تاریخی» * می‌اندازند ، حافظ برای رفع اتهامات نابجا از خویشان ، خود را به دست تقدیر می‌سپارد . تاب تواند خرابی حال و آلودگیش به «می‌مغان» را توجیه کند .

من از ورع می‌ومطرب ندیدم زین پیش هوای مغبجگانم در این‌وآن انداخت
کنون به آب می لعل خرقه می‌شویم نصیبه ازل از خود نمی‌توان انداخت
مگر گشایش حافظ درین خرابی بود که بخشش از لش در می‌مغان انداخت

دیوان / ۱۴-۱۳

پس از این رندی با سلاح طنز و با بیانی خشم‌آگین و سرشار از نفرت ، مفاسد و تردامنی‌های مدعیان خانقاه و زاهد فروشان تهی مغز را جلو چشمانشان به رسواترین صورتی فرو می‌گسترد .

در خانقه نگنجد اسرار عشق‌بازی جام می‌مغانه هم با مغان توان زد

دیوان / ۱۰۵

از این هم رسواتر و شدیدتر .

ای‌گدای خانقه برجه که در دیر مغان می‌دهند آبی که دل‌هارا توانگر می‌کنند

دیوان / ۱۳۵

پیر دودی‌کش حافظ بر در سرای مغان که «رفته بود و آب زده» ، می‌نشیند و صلابی پدران به «شیخ‌وشاب» می‌زند (ص ۲۹۱) و آنان را به کوی مغان که در آنجا «کلید مشکل‌گشایی» به ارزان می‌فروشند (۳۵۱) فرا می‌خواند و زاهد را از «بازی غیرت» بر حذر می‌دارد و می‌گوید : «که ره از صومعه تادیر مغان اینهمه نیست» . حافظ از بد حادثات به پناه می‌آید و به ندای مسیحایی «پیر» بدینگونه پاسخ می‌دهد .

* با اقتباسی از شعر م . آرم با عنوان «لاشخور» .

خواهم شدن به کوی مفان آستین فشان زین فتنه‌ها که دامن آخرزمان گرفت
دیوان / ۶۰

و یا از دست صومعه چیان ریائی ، فغان برمی‌دارد که :
دلم ز صومعه بگرفت و خرقه سالوس کجاست دیر مفان و شراب ناب کجا ؟
دیوان / ۳

و آرزو می‌کند که ؛
در خرابات مفان گر گذرافتند بازم حاصل خرقه و سجاده روان در بازم
دیوان / ۲۰۳

حافظ وقتی بدینسان از روی هوشمندی پایش به دیر مفان باز می‌شود ،
ادعا می‌کند که :
در همه دیر مفان نیست چومن شیدایی خرقه جایی گرو باده و ، دفتر جایی
دیوان / ۳۴۹

و بدینسان وقتی بامفبچگانِ دیر که «رهزن دین و دل» اند ، آشنایی می‌دهد
(۱۱۵م) ، اینگونه صمیمانه سرارادت بردرگاه «پیر» می‌نهد و او را برخیل شیوخ
و زهاد دغا پیشه ترجیح می‌نهد .
بندهٔ پیر خراباتم که لطفش دایم است ورنه لطف شیخ و زاهد گاه هست و گاه نیست
دیوان / ۵۰

حدیث مفبچگان باده فروش که بر بالین رهروان خواب آلوده ، افسون کنان
می‌نشینند ، نیز بدینگونه ادامه می‌یابد که اگر از اندیشهٔ ریاکار مدعیانِ صلاح و
تقوی آگه شوند ، «بعد ازین» خرقهٔ صوفی به گروستانند» (ص ۱۳۱) . و در مجموع
چنانکه ملاحظه می‌شود «مفبچهٔ باده فروش» ، برای رسوا کردن جامعهٔ سالوس به
یاری خواجهٔ شیراز می‌آید و «شادی شیخی که خانقاه ندارد» ، از مرید خرابات
رطل گران می‌طلبد (ص ۸۷) .

اما درین میان روش‌ترین و پرفروغ‌ترین چهره‌ای که در دیوان حافظ ، عاشقانه
و بی‌قید و شرط ، ستایش شده و حافظ بر جنابِ او جبههٔ ارادت ساییده ، آستان
ملکوتی «پیر مفان» می‌باشد که با نامهای «پیر دهقان» ، «پیر می‌فروش» ، «پیر

باده‌نوش» ، «پیردردی‌کش» و... در شعر تجلی یافته است . حافظ در عرصه شعر اجتماعی خویش ، در کسوت منتقدی سختگیر و بدبین تجلی یافته که طبقات کثیری ، بدون هیچ ملاحظه ، هدف تازیانه سرزنش و انتقاد وی قرار گرفته‌اند و تقریباً همگی سر به رسوایی کشیده‌اند . ازین رو می‌بینیم که زاهد و شیخ و مفتی و عالم و صوفی و فقیه و شاعر و حتی محتسب ، - که هر کدام نماینده طبقه خویش در جامعه قرن هشتم بشمار می‌روند - ، به عرصه محاکمه کشانده می‌شوند و بارسواترین وجهی تقریباً همگی ، از آزمایش روسیاه درمی‌آیند . و حافظ هم بامنطقی قاطع و بیانی دردآگین بی‌هیچ ابقائی ، قلم ابطال بر تمامی آن‌ها می‌کشد . شاید بتوان با قطعیت حکم کرد که پیرمغان تنها چهره‌ای است که از آسیب سرزنش‌های بی‌امان حافظ سلامت رسته . و علیرغم تمامی سختگیری‌های وی در افشای اسرار ، نه تنها مورد بی‌مهری واقع نشده ، بلکه تصویری در حد مرشد و مراد و پیر واقعی نیز پیدا کرده است . سیمای روشن و تابناک پیرمغان گاهی برای حافظ در حکم پناهگاه و ملاذی تلقی شده که از گردن تمامی حوادث - که از شش جهت او را فرا گرفته‌اند - بدان جا می‌گریزد و امنیت خاطر و آرامش دل باز می‌یابد .

حافظ جناب پیرمغان جای دولت است من ترک خاک بوسی این در نمی‌کنم
دیوان / ۳۴۳

پیرمغان غم‌گسار صاحب‌دلان است و حافظ پندگرا نقدر او را که مرهم هر جراحت و داروی هردردی است ، به گوش جان نیوشیده است و به اشاره او علیرغم تمامی غم‌های زندگی ، تخم خوشدلی را در ضمیر خویش ببار آورده است .
غم کهن به‌می‌ساخت خورده دفع کنید که تخم خوشدلی این است پیردهقان گفت
دیوان / ۶۱

حافظ نیز وظیفه خود می‌داند که فرزندان را ، هنگام تهاجم غم‌های خانمان - برانداز به درگاه پیرمغان راه بنماید .
و گر کمین بگشاید غمی ز گوشه دل حریم درگاه پیرمغان پناهت بس
دیوان / ۱۸۲

پیری این چنین گشاده جبین و مرشدی اینگونه مشکل‌گشا را باید «چشم بر

حکم و گوش بر فرمان» بود و اشارت او را به گوش جان پذیرفت .
من که خواهم که ننوشم بجز از راوق خم چکنم گر سخن پیر مفان ننوشم

دیوان / ۲۳۴

اکنون که پیر صلاح مرید را از خود او بهتر می‌داند ، جای آن دارد که
اشارت او بر مراد دل خویش برگزینیم و گوش دل به سخن او فرا دهیم . زیرا که
اوصلاح کار را بهتر از هر کسی می‌داند و فتوای بناحق نمی‌دهد .

به می‌سجاده رنگین کن گرت پیرمفان گوید که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزلها

دیوان / ۲

بندۀ پیر مفانم که ز جهلم برهاند پیر ما هر چه کند عین عنایت باشد

دیوان / ۱۰۸

اگر بدینگونه جبهه‌سائی حافظ را برجانب پیرمفان ارادت آمیز و بی‌آمیغ
می‌بینیم بدان روست که شاعر به هر کجاکه رو کرده و از هر کس که استمداد جسته
است ، بادمسردی مواجه شده و آنان را بروفق انتظار خویش نیافته است . اکنون
که دامن کبریایی پیرمفان را با آن جبهه‌گشاده و سلامت روح ، و نظر باند فراچنگ
آورده ، برای تحکیم ارادت خود بایسته چنان می‌بیند که اخلاص خویش را بیش
از پیش اظهار کند .

حلقه پیرمفان از ازل در گوش است بر همانیم که بودیم و همان خواهد بود

دیوان / ۱۲۹

عشق و محبت و بی‌اعتنائی به جزئیات و «وسعت نظر و آسان‌گیری و تسامح»
و رازپوشی کمترین شعار پیرمفان است و حافظ که سخت بدین خصالت‌ها ، بعنوان
دستورالعمل‌های زندگی در عصر اختناق و تنگ‌نظری ، مؤمن است مدام یاران
صاحب‌نظر خویش را - که فقط امیدوار است گوشه‌وکنار وجود داشته باشند -
بدان‌ها فرا می‌خواند .

نیکی پیر مفان بین که چوما بدمستان هر چه کردیم به چشم کرمش زیبا بود

دیوان / ۱۳۸

حافظ که مرید راه عشق است به هیچ‌وجه «فکر بدنامی» نمی‌کند ، زیرا که
می‌داند حتی «شیخ‌صنعان خرقه‌رهن خانه خمار داشت» از آن روی‌شایبه‌پیرمفان

را ستایش می‌کند و معتقد است «کز هیچ دلی نیست که راهی به خدا نیست» و بدان جهت امید به مددکاری پیرمغان بسته است که تمام مدعیانی که تنها در فکر بدربردن گلیم خویش از آوند - دست‌برد برسینه او نهاده‌اند .

گر مدد خواستم از پیر مغان عیب مکن شیخ‌ما گفت که در صومعه همت نبود

دیوان / ۱۴۱

مرید پیر مغانم زمن مرنج ای شیخ چرا که وعده تو کردی واو بجا آورد

دیوان / ۹۹

بایک دید واقع‌بینانه و چشم مسلح به‌بینش اجتماعی ، از همین شواهد اندک - که البته هر مورد آن درپهنه دیوان وی دهها نظیر و مانند دارد - درمی‌یابیم که حافظ نیز با جهان‌بینی معتقدانه‌ای به تهذیب اخلاق اجتماعی روزگار خویش می‌پردازد و با سلاح طنز و ستیهندگی با عوامل فساد و تفسید به مبارزه برمی‌خیزد و مسببان امر را بجای خویش می‌نشانند . همین نگرش کوتاه به موضوع پیرمغان و تجاهر شاعر به انتساب به دیرمغان و شراب‌خواری می‌نماید که حافظ با همه قوا به مبارزه دشمنی می‌رود که تمامی نیروهای امیدبخش زندگی را فلج ساخته است و پهنه جامعه را به عرصه تاخت و تاز خویش بدل کرده و با ترک تازی‌های بی‌امان همه ارزش‌های مقدس اعتقادی ، فکری ، اجتماعی و اخلاقی را به تاراج حادثات برده است . و چنین ایمانی با چنان بیانی است که آدمی را در برابر اعجاز هنر حافظ ، با آن همه گستردگی و تنوع مضامین و تصاویر به شگفت می‌آورد .

اما اگر از بُعد «ناسوتی» شعر حافظ برتر بگذریم ، بوضوح درمی‌یابیم که چهره «پیرمغان» صرفاً اجتماعی نیست بلکه در قلمرو عرفان آسمانی و مربوط به عالم بالا ، و بادیدی اشراقی و شهودی ، چهره‌های دیگری نیز برای پیرمغان قابل لمس است . اینجا است که در پهنه مضامین عارفانه حافظ پیرمغان را مظهر کمال در طی طریقت و نمودار اتصال بامعشوق و سمبل عارفان حقیقی و روشندل می‌یابیم که جام جم معرفت و عشق را بدست گرفته و اسرار نه‌فلک در آن مشاهده می‌کند .

آن روز بر دلم در معنی گشوده شد کز ساکنان درگه پیر مغان شدم

دیوان / ۲۱۹

همچنین از زاویه‌ای دیگر ، پیرمغان همان احساس‌بی‌شایبه و نظر پاک و ضمیر روشن و سرشت می‌آلود و عشق آمیخته آدم است که او را در وادی ظلمت و دهلیز پراسرار آفرینش دست می‌گیرد . به عبارت دیگر پیرمغان همان عشقی است که حافظ را در طی طریقت راهبر است . و او را از وادی گم‌گشتگی‌ها و ظلمت‌کده این جهان‌خاکی برمی‌کشد ، حجاب ملکوتش از پیش برمی‌گیرد تا فارغ البال در عرصه بیکرانگی بچمد و با «ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت باده مستانه زند».

مآخذ و یادداشت‌ها

- ۱ - داریوش شایگان ، بتهای ذهنی و خاطره ازلی ، تهران ۱۳۵۵ ص ۸۵ .
- ۲ - ا.و. پوپ ، مقام هنر ایرانی ، فرهنگ و زندگی ، شماره ۴ و ۵ ص ۳۲ .
- ۳ - داریوش شایگان ، آسیا در برابر غرب ، تهران ۱۳۵۶ ص ۱۱۶ .
- ۴ - بتهای ذهنی و خاطره ازلی ص ۷۷ . ۵ - ا.و. پوپ ، مآخذ پیشین ص ۳۰ .
- ۶ - ر.ک. کتاب توس شماره ۳۵ تهران ۱۳۵۳ ، مقاله دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی ، منحنی شعر فارسی در قرن اخیر ص ۱۴۹ .
- ۷ - بتهای ذهنی و خاطره ازلی ص ۹۴ .
- ۸ - ر.ک. از برونو تاهگل ، دکتر شرف‌الدین خراسانی ، انتشارات دانشگاه ملی ایران ۱۳۵۴ ص ۲۵۰ .
- و نیز سیر حکمت در اروپا ، محمدعلی فروغی جلد اول تهران ۱۳۴۴ ص ۱۱۵ .
- ۹ - صفحات دیوان حافظ ، در سراسر این مقاله ، از چاپ دیوان حافظ به اهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی می‌باشد .
- ۱۰ - شاهنامه فردوسی ، چاپ مسکو ۱۳۴۳/۵ .
- ۱۱ - عزیرالدین نسفی ، کتاب الانسان الكامل به تصحیح و مقدمه فرانسوی ماریتزان موله تهران انستیتو ایران و فرانسه ۱۹۶۲ ص ۲۵۱ .
- ۱۲ - ع. پاشائی ، زن چیست ؟ تهران . ۱۳۵۵ ص ۲۴ .
- ۱۳ - نقل از فرهنگ مصطلحات عرفا و شعرا ، دکتر سیدجعفر سجادی ، تهران ۱۳۳۹ ص ۱۳۱ .
- ۱۴ - در این مورد سلسله مقالات دکتر منوچهر مرتضوی مندرج در نشریه دانشکده ادبیات تبریز دوره پنجم و ششم ممتع و خواندنی است .

- ۱۵ - اجمالاً ر.ک. دکتر ذبیح‌الله صفا ، تاریخ ادبیات در ایران جلد سوم بخش دوم ص ۱۰۷۴ به بعد.
- ۱۶ - ر.ک. شاهنامه چاپ مسکو ۳۲۵۰ .
- ۱۷ - دکتر محمد معین ، مزدیسنا و ادب پارسی ، انتشارات دانشگاه تهران چاپ سوم ص ۲۷۷.
- ۱۸ - در سایر نسخ حافظ «جام کیخسرو» که آن هم بی‌راه نیست .
- ۱۹ - ر.ک. نشریه دانشکده ادبیات تبریز سال پنجم ص ۲۰۷ .
- ۲۰ - برای اطلاع بیشتر دریاب «آئینه اسکندر» رجوع شود به مجله دانشکده ادبیات تهران سال اول ص ۲۵-۴۷ .
- ۲۱ - ر.ک. لغت‌نامه دهخدا ، ماده «زندان».
- ۲۲ - احمد اقتداری ، دیار شهرباران ، انجمن آثار ملی ، تهران ۱۳۵۴ ، بخش دوم پیش‌گفتار عبدالرحمن عمادی ص ۸۹۷ .
- ۲۳ - دکتر ذبیح‌الله صفا ، حماسه‌سرایی در ایران ، تهران چاپ دوم ۱۳۳۲ ص ۵۶۲ .
- ۲۴ - ر.ک. علی سلطانی ، سیمرغ در فضای فرهنگ ایران ، ماهنامه نگین ، فروردین ۱۳۵۴ ص ۳۱ و چندین شماره پس از آن .
- ۲۵ - دیار شهرباران ، بخش دوم ص ۱۰۲۴ .
- ۲۶ - نوروزنامه خیام ۷۰-۶۵ بنقل از مزدیسنا و ادب پارسی ص ۴۴۰ .
- ۲۷ - والبوراسکات والیوت ، دیدگاه‌های نقد ادبی ، ترجمه فریبرز سعادت تهران ۱۳۴۸ ص ۹۴
- ۲۸ - عبدالعلی دست‌غیب ، هنرمند و گذشته و آینده فرهنگی ، تهران ، انتشارات آگاه ، ۱۳۵۶ ص ۶۷.
- ۲۹ - یشتها ، گزارش پورداود ، انتشارات طهوری ، تهران ۱۳۴۶ جلد اول ص ۵۲۵ .
- ۳۰ - فرهنگ و زندگی ش ۴۵ ص ۳۲-۳۳ .
- ۳۱ - رجوع شود به مقاله مسعود ابن اوراق ، تحت عنوان «نیشخند حافظ شیراز» ، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی تابستان ۱۳۵۴ ص ۲۸۶ .
- ۳۲ - یشتها ار ۳۹۲ .
- ۳۳ - تاریخ بلعی ، به تصحیح ملک الشعراء بهار ، به کوشش محمد پروین گنابادی تهران ۱۳۵۳ . جلد اول ص ۱۳ حاشیه .
- ۳۴ - مزدیسنا و ادب پارسی ، ۴۴۶
- ۳۵ - تفصیل مطلب را در مزدیسنا و ادب پارسی ص ۴۴۸ به بعد مطالعه کنید .

محمد مهدی رکنی

دانشگاه مشهد

عشق از دیدگاه مولوی

«مولوی از اینکه یک فیلسوف یا شاعر رسمی معرفی شود یا دارد، او را باید عاشق پرشور و سودازده خدا دانست که احساساتش را به شیوه شاعرانه - اما نه بطریق مرسوم - بیان می کند، در حالی که سبکی دارد که در ادبیات فارسی بی مانند است»^۱.

این نظریه آقای بوزانی خاورشناس ایتالیایی است درباره شخصیت معنوی و پایگاه ادبی جلال الدین محمد، و قضاوتیست سنجیده، زیرا او در عین اینکه حدود ۷۰۰۰ بیت شعر در قالب مثنوی و غزل و رباعی سروده^۲، و ذوق شعری و تخیلی قویتر از شاعران معمول دارد، هیچگاه به مدح امرای ستمکار نپرداخته، و از زبان شعر جز برای بیان عرفان اسلامی استفاده نکرده^۳. در واقع او ژرف اندیشی است پرشور که در شش دفتر مثنوی سیر کمالی انسان و قوس صعود و نزولش را ترسیم می کند، و فلسفه حیات و آغاز و انجام آن را نشان می دهد. علاوه بر این ایمان و عشقی در آثارش جلوه گراست که او را در زمره عارفان بزرگ قرار می دهد، و این درخشان ترین سیمای معنوی اوست، و همان است که خاورشناس نامبرده از آن به «عاشق پرشور و سودازده خدا» تعبیر کرده. جلوه نمایان عشق در آثار جلال الدین واهمیتی که در جهان بینی و مکتب تربیتی او دارد ایجاب می کند با وجود کارهایی که در این زمینه شده^۴ به تحقیقی دیگر بخصوص مبتنی بر مثنوی معنوی - که شعر است تعلیمی - بپردازیم، باشد که یکی از مباحث اصلی این دایرة المعارف عرفانی آشکارتر شود.

چنانکه می دانیم تصوف که در آغاز زهد خشک افراطی بود، اندک اندک تغییر شکل داد و عنصر جدید «محبت» را به خود جذب کرد. از محبت در ابتدا با شک و ترس سخن

گفته می‌شد^۵، اما چون ریشه در قرآن کریم داشت^۶، وبا دلهای سوخته خداجویان بیش از هر درون‌مایه‌ای می‌توانست کارساز باشد، بزودی مورد قبول واقع‌شد، و صوفیان با ذوق سرود روحانی عشق الهی را زمزمه کردند، و حتی در آثار منشور نیز چون شعر از آن سخن به میان آوردند^۷.

مولوی که در قرن هفتم وارث این سرمایه غنی شده بود تجربیات شخصی را نیز بر آنها افزود، و جای جای درس‌رأسر مثنوی معنوی و ویژگیهای عشق عرفانی را با هیجان و قوتی تمام بیان کرد. از مجموع آنچه او در این باره گفته درمی‌یابیم که موضوع عشق را در سه بُعد در نظر می‌گیرد بدین شرح:

۱- بُعد ماوراء طبیعی عشق جلال‌الدین عشق را صفت حق تعالی می‌شمرد^۸، زیرا به صریح آیات قرآن خداوند به بندگانش محبت دارد^۹. به عقیده او اساس آفرینش نیز بر محبت است، و «آفریدگار دوست داشت که شناخته شود، پس خلق را آفرید و خود را بدانها شناساند»^{۱۰}. بنابراین محبت که وصف خداست نامحدود خواهد بود، زیرا «حد کجا آنجا که وصف ایزد است» (۲۱۸۹/۵). آنچه در این بُعد مورد نظر شاعر است عظمت و قداست عشق می‌باشد که جنبه آسمانی دارد.

این عشق که حد و مرزی نمی‌شناسد طبعاً از محدوده شناخت عقل بیرون است، و در بند تعریفهای منطقی هم در نمی‌آید. مولوی با آنکه بیش از صد مورد درباره عشق و آثار آن در مثنوی سخن گفته^{۱۱}، معتقد است عشق واقعیتی است برتر از تعاریف و توصیفات منطقی، و هر چه زبان در این باره بگوید کم است و نارسا^{۱۲}، و همانطور که دلیل بر آمدن خورشید نور افشانی خود آن است^{۱۳}، همچنین شرح عشق و عاشقی را باید خود عشق بگوید، یعنی شناخت آن به عشق و ورزی و حالات عشق را در خود یافتن می‌باشد. البته این ویژگی حالات نفسانی است که شناسایی آنها از راه علم حضوری است نه حصولی^{۱۴}.

۲- بُعد طبیعی عشق با وجود اینکه مولوی به عشق جنبه ماوراء طبیعی می‌دهد، اما آن را در تمام موجودات جهان هم ساری می‌داند، و عاملی می‌شمرد که سیر کمالی آنها را باعث می‌شود، بلکه «عدم» را در جوش و هیجان می‌بیند تا خود را به عرصه

«وجود» بکشاند و به کمال هستی نایل شود :

حضرتی پر رحمت است و پر کرم عاشق او هم وجود و هم عدم^{۱۵}
(۲۵۰۳/۱)

بدین معنی عشق نیرویی است غیر مادی که نه تنها موجد خلقت بلکه موجب تحولات طبیعی نیز می باشد^{۱۶}.

توضیح اینکه او قانون تکامل را در جهان مادی بصورت استغراق موجود ناقص در کامل بیان می کند^{۱۷}. بر طبق این قانون است که جماد جذب نبات و نبات بدل به اجزاء بدن حیوان، و حیوان خوراک انسان می شود، و به مرحله برتر و شریف تر فهم و درک می رسد^{۱۸}. این حرکت صعودی بر حسب تصادف نمی باشد و بی جهت هم نیست، بلکه انگیزه آن عشق و کششی است در موجود فروتر برای ارتقاء به مرحله برتر، و بهره مندی بیشتر از فیض وجود که در موجودات عالی تر هست، و سرانجام نزدیک کردن خود به مبدأ وجود^{۱۹}.

هر چند نظیر این عقیده مولوی را در آراء فیلسوفان و عارفان پیش از وی نیز می یابیم^{۲۰}، اما انصافاً سخن سراینده مثنوی که بر پایه توجه به محسوسات و تمثیلهای عینی بیان می شود نزد خرد مقبول تر است و دلنشین تر.

عشق حالت طرفینی است از نکات لطیفی که جلال الدین در این مقام بیان می کند این است که عشق حالتی متقابل و طرفینی است، و همچنان که عاشق در تب و تاب معشوق است، معشوق نیز خواستار و شیفته عاشق است، ولی جلوه این دو خواست متفاوت می باشد، بطوری که عاشق را لاغر و دل سوخته و معشوق را خوش و فربه می گرداند^{۲۱}. او این کشش و میل متقابل را در تمام موجودات جهان تعمیم می دهد، و بعنوان مثال می گوید: همانطور که تشنه طالب آب است، آب نیز به زبان حال تشنه را به خود می خواند، و می خواهد از اجزای وجودش گردد، و بطور کلی :

جمله اجزای جهان زان حکم پیش جفت جفت و عاشقان جفت خویش
هست هر جزوی ز عالم جفت خواه راست همچون کهربا و برگ کاه
(۴۴۵۰-۴۴۵۱/۳)

و این حکمت آفریدگار حکیم است که در ذرات جهان میل ترکیب و خاصیت جذب و

انجذاب نهاده، تا پیوستگی و ترکیب بین آنها صورت گیرد و موجودی ثالث پیدا شود.^{۲۲} این قانون تا آن حد شمول و کلیت دارد که دوپدیده بظاهر مخالف و متضاد مانند شب و روز- نیز در واقع متفق و مددکار یکدیگرند، و برای تکمیل يك هدف و نیل به يك مقصود یعنی گردش کارگاه آفرینش و تولید موجودات نو می کوشند :

روز و شب ظاهر دوزد و دشمنند ليك هردو يك حقيقت می‌تنند
هر یکی خواهان دگر را همچو خویش از پی تکمیل فعل و کار خویش
زانکه بی شب دخل نبود طبع را پس چه اندر خرج آرد روزها
(۴۴۶۷-۴۴۶۹/۳)

بنابراین شاعر ژرف اندیش ما این تضاد ظاهری را به همسازی و وحدت کلی جهان برمی گرداند^{۲۳}، و نیروی محرك آن را عشق یا میل ترکیبی و جذب و انجذاب می‌شمرد. نکته گفتنی آنکه عشق عرفانی نیز طرفینی است، و سرانجام سودازدگانِ والهِ خدای تعالی، خود محبوب و مطلوب قرار می‌گیرند، چنانکه می‌گوید: «خدارا بندگانند که ایشان معشوقند و محبوبند، حق تعالی طالب ایشان است، و هر چه وظیفه عاشقان است او برای ایشان می‌کند»^{۲۴}.

۳- بُعد انسانی عشق هر چند قانون جذب و انجذاب و میل ترکیبی که بر سراسر جهان حاکم است، شامل آدمیزادگان هم می‌شود، و در بین اشرف مخلوقات هم محبت غریزه‌ای اصیل و عمومی است، اما آنچه در این بحث مورد نظر است، صورت شدید و کامل محبت است که عشق عرفانی یا حقیقی خوانده می‌شود، و در اندک افرادی یافت می‌شود، زیرا در انسان که صاحب عقل و اراده است و قدرت تصمیم‌گیری اختیاری دارد، معمولاً غریزه دوست داشتن مسیر انحرافی پیدا می‌کند، و بصورت مال دوستی، مقام پرستی یا عشق به زیاریان و مانند اینها درمی‌آید، و آن غرض که از عشق عارفانه مقصود است حاصل نمی‌شود. بدین جهت عشق در وجود آدمیان به دو گونه مجازی و حقیقی تجلی می‌نماید .

آنچه مورد نظر جلال الدین و اساس طریقت او می‌باشد حالت قوی عشق حقیقی است که به مبدأ جمال و کمال متوجه باشد، و چون در صاحب‌دلی پیدا شود تمام افکار و

احساسات و کوششهای او را به خود منحصر می‌گرداند، و سایر عواطف و خواستها را تحت تأثیر و زیر نفوذ قرار می‌دهد، بطوری که عاشق در تکاپوی روزانه و بلکه در تمام زندگیش هدفی جز جلب رضای معشوق، و مقصد و مقصودی غیر از وصال او ندارد، که «از نظر صوفیه عشق آنجاست که عاشق را مراد و هیچ خواهش و حظ نفس باقی نمانده باشد، و بدین جهت است که محبت را به محو جمیع خواهشها و سوختن و زوال حاجت و اوصاف تعریف کرده‌اند»^{۲۵}.

اینک شرح عشق حقیقی و ویژگیهای آن از زبان مولوی :

عشق عرفانی و تشویق بدان عشقی که شاعر ما با اهمیت و به عظمت از آن یاد می‌کند، بی شک مهرورزی و شایستگی به خدای حسن آفرین و اولیای اوست نه دل‌باختگی به زیبارویان و عشقهای صوری^{۲۶}.

در دفتر سوم و ششم مثنوی با ایراد تمثیلهایی چند توضیح می‌دهد که اگر محبت و دل‌بستگی انسان به ظواهر فریبا و پدیده‌های گذرا ناپایدار است، بدین جهت است که حسن و جمال اینها عاریتی و پرتوی از خورشید حقیقت است، که بر آنها تافته و ظاهرش را نورانی کرده اما در باطن تیره و تاری می‌باشد. یا مثل سکه زراندود که چون روکش زرین آن زدوده شود، مس تیره و ش بَر جاماند و طالبش دلسرد و غمگین گردد. پس باید به اصل زیبایی و خاستگاه حسن و بهای هر چیز روی آورد، و دل به دلبری داد که جمالش ذاتی و باقی است^{۲۷}. و هم در تشویق به عشق عرفانی گوید :

عشق ز اوصاف خدای بی نیاز	عاشقی بر غیر او باشد مجاز
زانکه آن حسن زراندود آمدست	ظاهرش نور اندرون دود آمدست
چون شود نور و شود پیدا دُخان	بفسرد عشق مجازی آن زمان
و رود آن حسن سوی اصل خود	جسم ماند گنده و رسوا و بد

(۹۷۴-۹۷۷/۶)

و هم در این باب ابیاتی شبوا در دفتر دوم دارد، که محبتهای صوری را موقت و ناپسند می‌شمرد، و به نکته‌ای لطیف توجه می‌دهد بدین بیان که: در عشقهای مجازی هم در واقع معشوق امری معنوی است و

معنی آن باشد که بستاند ترا بی نیاز از نقش گرداند ترا
معنی آن نبود که کور و کر کند مرد را بر نقش عاشق تر کند
(۷۲۶/۲-۷۲۵)

و این معنی و حقیقت است که در آینه صورت تافته و عاشق را به خطا افکنده؛ زیرا پس از مفارقت جان از تن معشوق، با آنکه صورتش برجاست، عاشق حاضر به عشق ورزی با او نیست.^{۲۸} بنابراین آنچه در حقیقت مطلوب و معشوق است جان یا مایه حیات است که موهبتی است از خداوند جان، و بر این مبناست که عقیده منداست اصولاً عشق بر زنده تعلق می گیرد نه بر مرده.^{۲۹} پس چنانکه از جنبه ماوراء طبیعی عشق انگیزه آفرینش بود، در جهان طبیعی نیز با زندگی و سازندگی سروکار دارد، و منشأ واقعی دلبستگیها و خواستهایست، و آنچه اصیل و مایه کمال است همان عشق حقیقی و روحانی است و بس که :

عشق ربانیت خورشید کمال امر نور اوست ، خلقان چون ظلال
(۹۸۶/۶)

مردم گرایی و مصاحبت با یاران خدایی یکی از اصول مهم تصوف مولوی که متفرع بر مسأله عشق است، گزینش دوستان روحانی و هم صحبتی با مردان کامل و دوست داشتن آنهاست. او برای مجالست با کاملان و عشق ورزی به اولیای خدا تأثیری عمیق در تقویت روان و تزکیه و تکمیل انسان قائل است، و زندگی وی نیز شاهدی عملی بر این عقیده است، زیرا نخست شیفته شمس الدین تبریزی شد، و پس از غیبت وی مدتی با صلاح الدین زرکوب و زمانی با حسام الدین همدی و دلبستگی داشت. شاعر عاشق-پیشه ما خود در توجیه این مهرورزی به اهل صفا گوید :

خویش را چون خار دیدم، سوی گل بگریختم خویش را چون سرکه دیدم، در شرک آمیختم
دیده ای پردرد بودم، دست در عیسی زدم خام دیدم خویش را، در پخته ای آویختم^{۳۰}

و در کتاب فیه مافیه اساس نظریه خود را در این باب چنین تحلیل می کند :

«یار خوش چیز است، زیرا که یار از خیال یار قوت می گیرد، و می بالد و حیات می گیرد. چه عجب می آید! مجنون را خیال لیلی قوت می داد و غذا شد، جایی که خیال

معشوق مجازی را این قوت و تأثیر باشد که یار او را قوت بخشد، یار حقیقی را چه عجب می‌داری که قوتش بخشد خیال او در صورت و غیبت. چه جای خیال است! آن خود جان حقیقت‌هاست، آن را خیال نگویند»^{۳۱}. و در جایی دیگر دیدار این آینه‌های حق‌نمارا موجب گذارش و افنای نفس می‌شمرد^{۳۲}.

از اینجا علت مهم شمردن پیر و ضرورت استاد روحانی برای سیر و سلوک الی‌الله در مکتب تربیتی جلال‌الدین روشن می‌شود، چنانکه یکی دیگر از مزایای این مکتب که مردم‌گرایی و توجه به اجتماع و بهره‌مند شدن از برکات تجمع و نکوهش مردم‌گریزی و انزواست آشکار می‌گردد^{۳۳}.

یکی شدن خواست‌ها و وحدت در هدف نخستین جوانه عشق آنگاه از زمین دل سر بر می‌آورد که گرایش قلبی به کسی بیش از دیگران باشد. چون این تمایل افزون‌تر گردد و بصورت عشق درآید سایر خواست‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد، و بر دیگر احساسات و عواطف چیره می‌شود، و تنها يك مطلوب و هدف بر جا می‌گذارد که وصال معشوق باشد. بنابراین لازمه عشق تبدیل خواست‌های گوناگون به يك خواست شدید و قوی می‌باشد، یعنی تبدیل کثرت به وحدت در حالات نفسانی. این ویژگی در سرشت عشق است و از لوازم ذاتی آن، اما از توصیفی که جلال‌الدین از معشوق می‌کند نیز عاید می‌شود، زیرا به عقیده او معشوق آن است که چون عاشق به وی رسد همه خواست‌های خود را در او بیابد، بدان گونه که دیگر حالت انتظاری برایش باقی نماند. اما اگر معشوق جزئی از مطلوب و مقصود باشد، و هنگام وصال حالت طلب و خواست عاشق بر طرف نگردد و ارضا نشود، او معشوق واقعی نیست^{۳۴}. بدیهی است که چون عشق، عرفانی و معشوق متعالی و معنوی باشد در ایجاد چنین حالتی قدرت بیشتری دارد^{۳۵}، و سرانجام آتش درهستی عشق‌های مجازی و خواست‌های این جهانی که رقیبان او هستند می‌زند، و خود تنها حاکم در کشور دل می‌شود، بدین جهت مولوی عشق را «شرکت‌سوز» خوانده و نیکو گفته:

عشق آن شعله است کوچون بر فروخت هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت
تیسغ «لا» در قتل غیر حق برانند درنگر زان پس که بعد «لا» چه ماند

ماند «الا الله» و باقی جمله رفت شادباش ای عشق شرکت سوز زفت
(۵۸۸-۵۹۰/۵)

این خصوصیت عشق در نظر ملای روم اهمیت فراوان دارد، و از آن بعنوان طبیب همه علت‌های نفسانی و داروی نخوت و خودبزرگ‌بینی، و زداینده حرص و دیگر رذایل اخلاقی نام می‌برد^{۳۶}، که او خود عملاً دریافته است برای تزکیه روح و شکستن بت نفس و محو انانیت و رسیدن به کمال توحید، مؤثرترین عامل نیروی شگرف عشق است، و تنها این شمشیر الماس گونه است که می‌تواند موجب قطع دیگر علقه‌ها و بستگی‌ها شود، بویژه در گسستن از بند «خودی» - یعنی شخصیت کاذب پیش ساخته ذهن که مایه خود فریبی است - نیکو مددکار است، و آدمی را در جهاد با نفس - که جهاد اکبرش خوانده‌اند - پیروز می‌گرداند، چه او بر این باور است که :

نبرد عشق را جز عشق دیگر چرا یاری نگیری زو نکوتر^{۳۷}

یکتا بینی در نظام آفرینش عشق همچنانکه در حالات نفسانی و هدف‌های زندگی

مارا به وحدت می‌رساند، در تفکرات فلسفی و جهان بینی نیز به توحید می‌کشاند .

هر چند مطالعه تاریخ اندیشه بشر و مکتب‌های فلسفی نشان می‌دهد که جز اندکی، فرزندان ژرف اندیش همگی در عقاید فلسفی خود به توحید رسیده‌اند، زیرا پدیده‌های گوناگون با نظم و هماهنگی و همبستگی که در کل خلقت بایکدیگر دارند، یکتایی مبدأ و تدبیر ساز و آفریدگار خود را به روشنی می‌رسانند، با وجود این انسان در هیچ یک از فعالیت‌های روانی خود چون حال عشق نمی‌تواند این وحدت و یکتایی را لمس نماید و بیابد، زیرا در این وضع روحی خاص است که عاشق با دیدی به جهان می‌نگرد که چهره زیبای پدید آورنده را در تمام پدیده‌ها می‌بیند^{۳۸}، بلکه آشکارتر و مقدم بر هر چیزی او را می‌یابد^{۳۹}. آری «این تنها عشق است که همه اختلافات و تضادها را در یک وحدت عالی درهم می‌آمیزد، و حس وحدت جویی روان را اشباع می‌نماید. زیباییها با تمام انواعش، عظمتها با تمام اقسامش در معشوق متحد می‌گردند، و زشتیها و پستیها را از دیدگاه انسانی در پهنه هستی محو و نابود می‌سازند»^{۴۰}.

جلال الدین در شور عشق عرفانیش با چنین نظر یکتا بینی به جهان می‌نگرد که در

توضیح و تفسیر هستی درمی ماند و می سراید :

کاشکی هستی زبانی داشتی تا ز هستان پرده ها برداشتی
هرچه گویی ای دم هستی از آن پرده دیگر بر او بستی بدان
آفت ادراک آن قال است و حال خون به خون شستن محال است و محال

(۴۷۷۸/۳-۴۷۷۶)

اگر خردگرایان وجود حرکت را در سراسر جهان - از ذره نادیدنی تا کهکشانهای عظیم - دلیل بر محرك نخستین می گیرند و به زبان شعر می گویند:

بلی در نزد هر داننده ای هست که با گردنده گرداننده ای هست^{۴۱}

آنکه نیروی محرك موجودات را عشق و همراه را شوریده معشوق حقیقی می داند
در این باب می گوید :

بی تفکر پیش هر داننده هست آنکه با شوریده شوراننده هست

(۴۷۹۹/۳)

و مقایسه دو بیت مذکور تفاوت این دو بینش را می رساند .

اتحاد عاشق و معشوق از جمله نتایجی که جلال الدین از اصالت بخشیدن به

«عشق» می گیرد، اتحاد شخصیت روحانی عاشق است با معشوق^{۴۲}، که در غلبات عشق رخ می دهد .

مولوی با قدرتی که در آفرینش هنرمندانه داستانهای مناسب دارد، ضمن چند تمثیل نشان می دهد که در عشق راستین و عمیق، صفات کمالی معشوق در عاشق متجلی می شود و حیات نفسانی او را فرامی گیرد، بطوریکه عاشق رفته رفته خود را از یاد می برد و وجودش را پراز صفات معشوق می یابد^{۴۳}. از این رو با وجود دوگانگی ظاهری - که همواره برقرار است - پیوستگی و اتحادی روحی بین خود و او احساس می کند، چنانکه مجنون عامری را در عشق لیلی دست داده بود، و رگزن را در درمان بیماریش از نیشتر - زدن به هر جای بدنش منع می کرد، زیرا بر این باور بود که لیلی سراسر وجودش را فرا گرفته و می گفت «در میان لیلی و من فرق نیست»^{۴۴}. البته جلال الدین این اتحاد را از قبیل اتحاد نورها می شمرد نه حلول^{۴۵}، و بدین طریق می خواهد شبهاتی را که از اتحاد

بشرِ خاکی با ذات مجرد واحد احد به ذهن می‌آید دفع کند، بدین جهت در دفتر پنجم مثنوی به سنگی که در اثر تابش متمادی نور آفتاب تیرگی خود را بکلی ازدست داده و «لعل ناب» شده مثال می‌زند، که دیگر:

وصف آن سنگی نماند اندر او پر شود از وصف خور او پشت و رو

(۲۰۲۶/۵)

و در دفتر اول در بیان این واقعیت که تبدل اوصاف مستلزم تبدل ذات نیست، و موجود نیازمند هیچ‌گاه غنی بالذات نخواهد شد، به آهن تفتیده سرخ مثال می‌زند و می‌گوید:

گرچه آهن سرخ شد اوسرخ نیست پرتو عاریت آتش ز نیست
گر شود پر نور روزن یا سرا تو مدان روشن مگر خورشید را

(۳۳۲۹-۳۳۳۰/۱)

بنابراین مولوی این مسأله را بصورت «اتحاد ظاهر و مظهر یا به استحاله وجودی همچون حدیده حُمّاه یا بطریق اضمحلال معدوم در موجود و محوشدن سایه در نور... معتقد است و بیان می‌کند نه به شکل تناسخ و حلول یا وحدت موجود»^{۴۶}. با وجود این برخی متفکران معتقدند اگر به روش علمی اتحاد دو موجود را بررسی و تحلیل کنیم، و صورتهای گوناگونی که در تصور می‌آید به نظر آوریم، سرانجام به این نتیجه می‌رسیم که «این وحدت... جز اتحاد تلقینی و احساساتی چیز دیگری نمی‌تواند بوده باشد»^{۴۷}.

نویسنده گوید چون تمام خصوصیات روانی انسان و حالاتش و مقاماتی که می‌تواند بدان نایل شود روشن نیست، دشوار است درباره اتحاد عاشق و معشوق - که تفسیرهای گوناگون از آن می‌شود^{۴۸} - بتوان نظری قطعی ابراز کرد، اما توصیه شاعر عارف ما در چنین مواردی نقل کردنیست که می‌گوید:

از خدا می‌خواه تا زین نکته‌ها در نلفزی و رسی در منته‌ها
زانکه از قرآن بسی گمراه شدند زان رسن قومی درون چه شدند
مر رسن را نیست جرمی ای عنود چون ترا سودای سربالا نبود

(۴۲۵۸-۴۲۵۹/۳)

عشق و عقل از جمله بحثهایی که در رابطه با موضوع «عشق» در ادبیات طرح

می‌شود، برخورد آن‌است با «عقل» و تعیین ارزش و کارایی هر یک برای شناخت حقایق. در آثار عرفانی خرد چون به بحث و جدل می‌پردازد آن را «عقل انکارپیشه» خوانده‌اند که بواسطه سرشت استدلالی و محدودیتش - با آنکه ادعای شناخت حقایق جهان را دارد - از معرفت خدای نامحدود عاجز است، در حالی که «عشق عیارپیشه»^{۴۹} با شور و تندپروازی که دارد حصول این معرفت را ممکن می‌سازد. علاوه بر این از خصوصیات خرد عاقبت‌اندیشی، جلب منفعت و دفع ضرر است، و این خصوصیات نیز با عشق بلابار عاقبت‌سوزِ خونریز نمی‌سازد:

لا ابالی عشق باشد نی خرد عقل آن جوید کز آن سودی بَرَد
(۱۹۶۷/۶)

از این رهگذر داستان تضاد عقل و عشق در تصوف پدید می‌آید، و بخصوص شعر - که خود زاده عواطف و شور روحی است - میدان برخورد این دو نیرو می‌گردد، که نمونه‌هایی از آن را در مثنوی معنوی و دیوان کبیر هم می‌بینیم.

جلال‌الدین در چند مورد عقل را ستوده و آن را موجود عرشی، عاقبت‌اندیش، ترسان از روز جزا، بند آه‌نفس و ضد شهوت خوانده^{۵۰}، اما عالی‌ترین قوه نفسانی انسان و قادر به درک همه حقایق و شناخت واقعیات نمی‌داند. او غیر از این عقل محدود که از تجربه و مشاهده مایه‌ور و اکتسابی است، عقل قویتری قائل است که افاضه یزدان است و چشمه آن درون جان، ثمره تزکیه است و خودجوشی نه آموزش مدرسه‌ای^{۵۱} و با این نیروی معنوی متعالی است که آفریدگار تدبیر امور می‌کند^{۵۲}، چنانکه بر این باور است که غیر از دریافتهای این عقل جزوی محدود، در عشق شکوهمند انسان می‌تواند تعقل برتر و وسیع‌تری داشته باشد:

غیر این معقولها معقولها یابی اندر عشق با فَر و بها
(۳۲۳۳/۵)

کوتاه سخن آنکه شاعر فرزانه ما دو درجه برای عقل قائل شده: مرتبه‌ای ابتدایی که عقل جزوی نامیده، و تنها منافع این جهانی و سود شخصی را در نظر می‌گیرد، و برای گذران زندگی و نظم بخشیدن به امور دنیوی است، و با سرشت استدلالی و حسابگر و محدودش با عشق نمی‌سازد و منکر آن است، و با وجود قدرت علمی چون محو محبوب

نگشته به حریم اسرار راه ندارد :

عقل جزوی عشق را منکر بود گر چه بنماید که صاحب سر بود
 زیرك و داناست اما نیست نیست تا فرشته «لا» نشد اهریمنیست
 او به قول و فعل یار ما بود چون به حکم حال آیی «لا» بود
 (۲۰۳۷/۱-۲۰۳۵)

مرتبه برتر و کمالی عقل که در اثرايمان افاضه می شود و از آن به «عقل کلی» تعبیر کرده. عقل کلی برخلاف عقل جزوی در تنگنای طبیعت و محدوده قوانین جزمی آن نیست، خود را در «عشق صمد» فدا نموده و قابلیت شناخت حقایق متعالی و مسائل ماوراءطبیعی را نیز پیدا کرده، و به مدد عشق حکمت الهی را دریافته^{۵۳}:

چون بازی عقل در عشق صمد عشر امثالت دهد یا هفتصد
 آن زنان چون عقلها در باختند بر رواق عشق یوسف تاختند
 عقلشان يك دم ستد ساقی عمر سیر گشتند از خرد باقی عمر
 اصل صد یوسف جمال ذوالجلال ای کم از زن! شو فدای آن جمال
 (۳۲۳۹/۵-۳۲۳۶)

عشق و دشواریهای فکری نتیجه تمام کاوشهای علمی و ژرف اندیشی های محققان و خردگرایان تلاش برای دست یافتن به «یقین» است، یعنی شناختی واقعی و دور از شك و بی پرده از جهان و مبدأ آن و وظایف انسان در زندگی. اما جلال الدین خرد را برای کسب یقین و شناخت واقعیات - بویژه در مسائل ماوراءطبیعی - بسنده نمی داند، و معتقد است از نیروی عشق باید مدد گرفت. او که خود مدارج علمی زمانش را طی کرده بود، به تجربه شخصی دریافته بود که این استدلالهای منطقی اگر هم عقل را قانع کند و جوابی اِسکاتی باشد، اما واقعیت را برایش عینی نمی کند و «بردالیقین» را حاصل نمی گرداند^{۵۴}، بطوری که شخص را «خوش و گرم و تازه»^{۵۵} نماید. آن فکر بلند و فهم عمیق را «عشق» می تواند به انسان بخشد:

عشق جوشد باده تحقیق را او بود ساقی نهان، صدیق را
 (۴۷۹۳/۳)

گویی در این حال چنانکه عواطف تشدید و تقویت می شود، دستگاه ادراکی نیز

قوی تر می گردد، و قدرت شناخت مسائل دشوار فلسفی را نیز پیدا می کند، مثلاً در موضوع پیچیده جبر و اختیار، با وجود بحثهای مفصلی که می کند، سرانجام گشاینده این عقده فکری را در عشق می شمرد^{۵۶} و می گوید:

عشق بُرد بحث را ای جان و بس کو ز گفت و گو شود فریاد رس

(۳۲۴۰/۵)

که در این حال عاشق خواست و اراده خود را در برابر رضایت و مشیت معشوق از دست داده و خواست مستقلی ندارد. بعلاوه در این حالت روانی خاص است که وضعیت موجودات و روابط آنها با هم در نظر عاشق دگرگون می شود، و پدیده ها را چون آینه های نورانی برای جلوه دادن چهره محبوب می بیند. تضادها از دید او هماهنگ و اندیشه های شک آلود از ذهنش زدوده می شود. او خود گوید «این نفس آدمی محل شبهه و اشکال است، هرگز به هیچ وجه نتوان از او شبهه و اشکال را بردن مگر که عاشق شود»^{۵۷}، و در مثنوی می خوانیم:

پوزبند و سوسه عشق است و بس ورنه کی و سواس را بسته است کس

(۳۲۳۰/۵)

بدین ترتیب مولوی با اصالت بخشیدن به «عشق» آن را جانشین «عقل» می گرداند و شناخت مسائلی را که فیلسوف از عقل می طلبد او به نیروی عشق و برای عاشق پاک باخته میسر می داند نه غیر او.

عشق در صحنه زندگی بدیهی است عشق که از تشدید و تقویت قوای روحی و تمرکز آنها در معشوق بوجود می آید، و با شیفتگی و علاقه فراوان همراه است از نظر کارآیی و تأثیر یک «نیرو» است، آن هم نیروی روانی عظیم که در طول تاریخ حیات بشر منشأ مهمترین آثار بوده است. جلال الدین که خود منبع این قدرت شگرف روانی بود آن را بنا به تجربیات شخصی بهترین وسیله کسب معرفت و دریافت اسرار آفرینش و حل معضلات فکری بشر معرفی کرد، و اینها همه در بُعد معنوی و آثار فردی عشق بود. اما نکته روشن در مکتب او این است که به فواید اجتماعی عشق نیز اشاراتی دارد:

توجه به اجتماع و مردم گرایی و مهرورزی به اخیار و مصاحبت با دوستان خدایی

یکی از ویژگیهای عشقی است که او معرفی می‌کند. از بین رفتن ترس و ضعف و خودخواهی و آمادگی جدی برای فداکاری و شهادت دیگر از جلوه‌های مثبت و اجتماعی عشق است که سرایندهٔ مثنوی بدان تصریح کرده :

ترس موئی نیست اندر پیش عشق جمله قربانند اندر کیش عشق

(۲۱۸۴/۵)

بنابراین آنان که گمان می‌کنند سخن عشق تنها در بُعد آسمانی مطرح است، و جنبهٔ آرمان‌طلبی و ایدآلیستی دارد برخطایند، زیرا عشق نیرواست و قوت‌بخش، و همچنانکه پیشینیان در بُعد معنوی از آن بهره‌جسته‌اند، برماست که علاوه بر آن، امروز در بُعد زمینی و هنگامهٔ زندگی برای جهاد در راه خدا آن را بکارگیریم، چنانکه جلال‌الدین نیز از این حقایق غافل نبوده که می‌گوید:

از علی میراث داری ذوالفقار بازوی شیر خدا هستت بیار

چونکه مردی نیست خنجرهاچه سود چون نباشد دل، ندارد سود جود

در جهاد راه حق بنما جدی چند بنشینی به کنج مسجدی^{۵۸}

بعلاوه آنچه انسان را از فداکاری و جهاد در راه حق و بریدن از این خاکدان و به استقبال مرگ رفتن باز می‌دارد، خویشتن‌دوستی و بیم از مردن است، و این دو رذیله که زادهٔ بی‌ایمانی و ضعف روحی و ماده‌پرستی و سودجویی است چون دیگر صفات ناپسند همه در کورهٔ عشق - عشق معنوی و شور خدایی - گداخته و نابود می‌شود. بنابراین عشق حقیقی بصورت يك کانون انرژی انسانی بهترین عامل و محرک برای سازندگی جامعه نیز می‌باشد، عشقی که پایه و درون‌مایهٔ آن ایمان صمیمی به خداست و تجلی‌گاه آن عرصهٔ جامعه، و صورت عینی آن خدمات رفاهی و اصلاحی؛ عشقی که تبلور است از فضایی چون اخوت اسلامی، اتحاد و همدلی، ایثار و فداکاری. ایجاد چنین عشق و علاقه‌ای بویژه اکنون که زمان اصلاحات بنیادی و انقلاب فرهنگی کشور فرارسیده بیشتر احساس می‌شود، تا موجبات همیاری و همبستگی ملت فراهم آید و تبلیغات ویرانگر دشمنان و سوء استفادهٔ انقلابی‌نمایان جوانان را سرد و دل‌مُرده نگرداند. این عشق مقدس و انسانی در فعالیتهای سیاسی و ایجاد تحولات عظیم اجتماعی کارمایه‌ایست شگرف، که بدون آن حل مشکلات و چیرگی بر مخالفان انجام نمی‌پذیرد، زیرا يك

شخصیت انقلابی نخست باید از درون بشورد و در خود جوشش و هیجانی داشته باشد، تابتواند آن شور و شوق را بیرون ریزد، و توده مردم را به حرکت و تکاپو درآورد و به مبارزه وادارد، همچنانکه در رهبر بزرگ انقلاب اسلامی ایران - امام خمینی - چنین عشق روحانی مردمی را می بینیم .

کوتاه سخن آنکه عشق در بُعد آسمانی و زمینی، فردی و اجتماعی کارآ و پویا، پیش برنده و قدرت زاست، و باید در آموزشهای ما بصورت وسیله سازنده و پیوند دهنده انسانها درآید، و در ایجاد وحدت کلمه و شور انقلابی دوست نواز دشمن برانداز مورد استفاده قرارگیرد، بخصوص که تأمل در انگیزه های اعمال انسان روشن می کند آدمیزاد بیش از آن که خردگرا و تابع عقل باشد، تحت تأثیر احساسات و عواطفش قرار دارد، و بنابراین با تصحیح و درمسیر حق قراردادن عواطف جوانان می توان بهترین بهره برداری را در راه اصلاح فرد و جامعه کرد .

پایان سخن را به نقل ابیاتی شورانگیز از مثنوی معنوی می پردازد، تا مثالی باشد از حضور عشق در میدان نبرد، و نشانی از عواطف عاشقانه بسیار قوی سراینده، که او را مشتاق فداکاری و جانبازی در پیشگاه حق و حقیقت گردانید :

گفت ای ناصح خمش کن چند چند	پند کم ده زانکه بس سخت است بند
سخت تر شد بند من از پند تو	عشق را شناخت دانشمند تو
آن طرف که عشق می افزود درد	بو حنیفه و شافعی درسی نکرد
تو ممکن تهدیدم از کشتن که من	تشنه زارم به خون خویشتن
عاشقان را هر زمانی مُردنیست	مردن عشاق خود يك نوع نیست
او دو صد جان دارد از نور هندی	و آن دو صد را می کند هر دم فدا
هر یکی جان را ستاند ده بها	از ثبی خوان عَشْرَة امثالها ^{۵۹}
گر بریزد خون من آن دوست رو	پای کوبان جان برافشانم بر او
آزمودم مرگ من در زندگیست	چون رهم زاین زندگی پایندگیست
اقتلونی اقتلونی یا ثقات	إن فی قَتلی حیاتاً فی حیات

یادداشتها

- ۱- A. Bausani, Encyclopédie de l'Islame, Djalal-al-dīn Rūmī, p. 406
- ۲- رك: بدیع الزمان فروزانفر، شعر مولوی، مجموعه مقالات و اشعار بدیع الزمان فروزانفر، به کوشش عنایت‌الله مجیدی. در همین مقاله می‌خوانیم «مثنوی به اختلاف روایات دارای بیست و پنج هزار و شصت و اندی بیت یا بیست و شش هزار و شصت و بیست بیت است»، ص ۳۲۸.
- ۳- راجع به انکار مولوی از اینکه شاعری رسمی به حساب آید و تصریح اینکه برای جلب خاطر دوستان خدایی از زبان نافذ شعر مدد می‌گیرد رك: کتاب فیه مافیہ، از گفتار جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، ص ۷۴.
- ۴- مانند مقالات مسلسل آقای روان فرهادی با عنوان «معنی عشق نزد مولوی» که بیشتر به گردآوری و دسته‌بندی اشعار مولوی بویژه غزلیات شمس توجه شده تا تحقیق در آنها. رك: مجله سخن، اردیبهشت تا مهر ۱۳۵۴.
- ۵- ماخذ در این باب کتب اولیه صوفیان است؛ از جمله منابع زیر یادآوری می‌شود:
ابو ابراهیم بن اسماعیل مستملی بخاری، شرح تعرف، طبع لکنهو، ۴/۳-۳.
ابوعلی حسن بن احمد عثمانی (از شاگردان ابوالقاسم قشیری م. ۶۵۰)، ترجمه رساله قشیری، به تصحیح و مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، که در آن نویسنده از مجموع اقوال مشایخ نتیجه می‌گیرد که محبت از نوع «موافقت دل» می‌باشد و از آثارش این است که از دوی پیزاری جویی زیرا محب می‌خواهد که دائم با محبوب باشد، ص ۵۷۲-۵۷۱. نیز رجوع شود به صفحات ۵۵۶، ۵۶۰.
- محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰)، کیمیای سعادت، به تصحیح احمد آرام، چاپ دوم، ص ۸۵۵-۸۲۹. او پس از بیان حقیقت دوستی و انگیزه‌های آن، تنها خدای تعالی را شایسته محبت می‌شمرد، و سخن متکلمان که محبت را فقط در هم‌جنس ممکن می‌دانند رد می‌کند، و با تحقیقی عالمانه درباره حالات نفسانی انسان راه کسب محبت الهی را در ترک دوستیهای ظاهری و تحصیل معرفت می‌شمارد، زیرا معتقد است «محبت ثمرت معرفت است».

عقیده جلال‌الدین در باب عشق نزدیک است به آنچه محمد غزالی در این باره گفته، با این امتیاز که شور و هیجان عشق از اشعار مولوی می‌تراود، و بقول نیکلسون «ما از غزالی علم و نظریه را می‌آموزیم و از جلال‌الدین احساس و ایمان و تجربه شخصی دینی را». نقل از: **تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا**، ترجمه محمدرضا شفیع کدکنی، انتشارات توس، ص ۱۰۸. بجاست یادآور شویم که مولوی شناس انگلیسی در همین مأخذ می‌گوید «نه شاعر (رومی) و نه متکلم (غزالی) هیچ کدام قائل به وحدت وجود نیستند».

۶- در قرآن کلمه «عشق» بکار نرفته، اما در آیات متعدد از محبت سخن به میان آمده، و حتی در مقام ستایش از حب شدید مؤمنان نسبت به الله یاد شده (بقره، ۱۶۵).

۷- آقای محمد تقی دانش‌پژوه در مقاله «رسائل عشقی» فهرست وار نام ۷۰ رساله را که همه در موضوع عشق نوشته شده نام برده‌اند، که از اینجا می‌توان به کثرت تألیفاتی که در این باره شده پی برد. **رک: مجموعه سخنرانیهای دومین کنگره تحقیقات ایرانی**، دانشگاه مشهد، جلد دوم، ۱۳۵۲، ص ۵۲۶. بعد از جمله رساله‌های نامبرده است: **محبت‌نامه، دل‌وجان از خواجه عبدالله انصاری** هروی (م. ۴۸۱).

السوانح فی‌العشق از احمد غزالی (م. ۵۲۷)، به کوشش ایرج افشار در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تهران منتشر شده، (سال ۱۴، ضمیمه شماره ۵ و ۶).

کنوز الاسرار و رموز الاحرار که صورت منظوم رساله السوانح است، به کوشش احمد گلچین معانی در مجله نامبرده آمده است.

مونس العشاق یا رساله عشق، شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی (م. ۵۸۷)، از این رساله چند چاپ شده.

میار الصدق و مصداق العشق، نجم‌الدین رازی (م. ۶۵۴)، از آن دو چاپ شده. چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب (تهران، ۱۳۴۵) به نام **رساله عشق و عقل** به تصحیح دکتر تقی تفضلی بر اساس نسخه کتابخانه مجلس است.

۸- عشق وصف ایزد است اما که خوف	وصف بنده مبتلای فرج و جوف
چون «یحبون» بخواندی در نبی	با «یحببهم» قرین در مطلبی
بس محبت و صف حق دان، عشق نیز	خوف نبود وصف یزدان ای عزیز

(۲۱۸۵-۲۱۸۷/۵)

ابیاتی که برای استشهاد نقل می‌شود از کتاب **مثنوی معنوی** چاپ کتابخانه و مطبعه بروخیم است به سال ۱۳۱۴، اساس طبع آن نسخه مصحح نیکلسون می‌باشد ولی با چند نسخه دیگر نیز مقابله شده، لذا شماره اشعارش گاه با چاپ نیکلسون تفاوت دارد.

۹- آیه‌ای که در این مورد بسیار مورد استفاده عارفان قرار می‌گیرد این است :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ، فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ،
أَذَلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ، يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ،
ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (مائده، ۵۴).

ترجمه: ای گروهی که ایمان آورده‌اید! هر کدام شما که از دین خود برگردد، بزودی خدا قومی را می‌آورد که [بسیار] دوستشان دارد و آنها نیز خدا را دوست دارند. اینان نسبت به مؤمنان نرم‌جانب و فروتن و در برابر کافران سخت و باقدردند، [با چنین روحیه‌ای] در راه خدا جهاد می‌کنند و از ملامت احدی باک ندارند. این فضل و فزون‌بخشی خداست که هر کس را بخواهد عطا می‌کند، و رحمت خدا وسیع است و به احوال کسانی که استحقاق آن را دارند داناست.

ناگفته نماند هر چند آیه مذکور محبت طرفینی خدا و بندگانش را بصراحت بیان می‌کند، اما وجهه اصلی کلام‌الله نکوهش از مرتدان و ستایش از استوار مردانی است که مجاهد راه خداوند، و متأسفانه این نکته مهم آیه کمتر مورد توجه صوفیان قرار می‌گیرد. برای ملاحظه شواهد از جمله رک: رشیدالدین میبدی : کشف‌الأسرار و عکده‌الابرار، به‌اهتمام علی‌اصغر حکمت، ۱۵۶/۳-۱۵۳.

۱۰- چنین است عبارت حدیث: كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًّا فَاجْبَبْتُ أَنْ أَعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِيَكُنْ أَعْرَفَ. برای این خبر که در غالب کتب صوفیان نقل شده، حدیث‌شناسان سند معتبری نیافته‌اند. رک: بدیع‌الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، تهران، سال ۱۳۳۴، ص ۲۹.

۱۱- بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، جزو نخستین از دفتر اول، ص ۳۰.

۱۲- هر چه گویم عشق را شرح و بیان
چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشن‌گر است
لیک عشق بی‌زبان روشن‌تراست

(۱۱۳/۱-۱۱۲)

و نیز گوید :

در ننگ‌جسد عشق در گفت و شنید
عشق دریایی‌ست قمرش ناپدید

(۲۷۲۱/۵)

از این اشعار و نظایرش می‌توان به عظمت و اهمیتی که عشق در نظر مولوی دارد پی‌برد.

۱۳- آفتاب آمد دلیل آفتاب
از وی از سایه نشانی می‌دهد
گر دلیل باید از وی رو متاب
شمس هر دم نور جانی می‌دهد

(۱۱۷/۱-۱۱۶)

۱۴- فلاسفه در شناخت عقل نیز چنین تعبیری دارند: «اما وجود نفس عاقله به فعل محتاج نیست به برهانی و حجتی که بدان پیدا شود، از آنکه پیداکننده وجود نفس عاقله، هم نفس عاقله بود، و جز نفس عاقله نه روشن تواند کرد، و نه بر وی روشن توان کرد، که فایده برهان و حجت دانستن خوداست، و خود را جز بخود نتوان دانست و آن صفت نفس عاقله و عقل است.» مصنفات افضل الدین محمد کاشانی، به تصحیح مجتبی مینوی ویحیی مهدوی، مدارج الکمال، ص ۲۳.

۱۵- شادروان فروزانفر در شرح بیت منقول می نویسد: «در تعبیر عرفا عدم اعیان ثابته و صور علمیه حقاقت، نه عدم مطلق که هرگز در وجود نمی آید، و از آن خبر نتوان داد و نشان نتوان گفت. این هردو وجود و عدم عاشق خدا هستند از جهت آنکه هر معلولی بر علت خود عشق دارد، و کمال و تمامی وجود خود را از وی می خواهد. عشق نیز جوششی است بسوی کمال و کوششی است در راه استکمال. (شرح مثنوی شریف، جزو سوم از دفتر اول، ص ۱۰۳۸).

درباره محبت باری تعالی که در همه خلایق موجود است، و حتی «عدم» در جوش است که هستی یابد، رکن: کتاب فیهمافیه، ص ۲۰۶.

۱۶- علاوه بر ابیاتی که بزودی نقل خواهد شد و شاهد بر این نظر مولوی است، اشعار زیر نیز گویای سریان عشق در همه چیز است:

جسم خاک از عشق بر افلاک شد	کوه در رقص آمد و چالاک شد
عشق چنان طور آمد عاشقا	طیور مست و خنجر موسی صاعقا

(۲۵-۲۶/۱)

۱۷- برای آگاهی بیشتر در این باره رکن: دکتر خلیفه عبدالحکیم، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، فصل ۴، تکامل.

۱۸- گاه ضمن تمثیل پخته شدن نخود و جذب شدن دریدن انسان و غذای اندیشه شدن این مطلب را بیان می کند (۲۳۵/۳-۲۴۵) و گاه تحت عنوان «اطوار و منازل خلقت آدمی از ابتدا» سیرکمالی انسان را تا روز رستاخیز شرح می دهد. (۳۶۸/۴-۳۶۶).

۱۹- در این باب خواهد زیر نقل کردنی است.

گر نبودی عشق هستی کی بُدی	کی زدی نان بر تو و کی تو شدی
نان توشد، از چه ز عشق و اشتی	ورنه نان را کی بُدی تا جان رهی

عشق نان مرده را می جان کند	جان که فانی بود جاویدان کند
دور گردونها ز موج عشق دان	گر نبودی عشق بفسردی جهان
کی جمادی محو گشتی در نبات	کی فدای روح گشتی ناسمیات
روح کی گشتی فدای آن دمی	کز نسیمش حامله شد مریمی
هریکی برجا ترنجیدی چو یخ	کی بدی پُران و جویان چون ملخ
ذره ذره عاشقان آن کمال	می شتابد در علو همچون نهال
	(۲۰/۵-۲۰۱۲)
	(۳۸۵۴-۳۸۵۸/۵)

۲۰. مقایسه شود بانظر ابن سینا در رساله فی‌العشق که بعد از مقدماتی چند می‌گوید:

«بنابر این در همه موجودات، یا این است که وجود آنها به سبب عشقی است که در آنهاست، و یا اینکه وجود بعینه همان عشق است. از اینجا آشکار می‌شود که هویتها (موجودات) از عشق تهی نیستند، و این همان چیزی است که غرض ما آشکار کردن آن است». (نقل از: سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، ۴۸) برای ملاحظه متن کامل سخن ابن سینا رک: الشیخ الریس ابی‌علی ابن سینا، رساله فی‌ماهیه‌العشق، به تصحیح و ترجمه ترکی احمد آتش، استانبول، ۱۹۵۳، ص ۸. نیز سنجیده شود با این بیان شاعرانه بهاء‌ولد پدر جلال‌الدین محمد در کتاب معارف:

«جهان آویخته محبوب آمد و باز محبت شمی آمد و همه جهان پروانه او، و مخبت چشمه خورشید آمد و همه جهان چون آثار انوار گیرد او. و همه موجودات روشن رویی از محبت دارند. اکنون جهد کنید تا به سرای احبّه روید، که آنجا انقطاع وصل نباشد، چنانکه طایفه احبّه رفتند از آدم و نوح و ابراهیم علیهم‌السلام». (معارف، مجموعه مواعظ و سخنان بهاء‌الدین محمد بن حسین خطیبی مشهور به بهاء‌ولد، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، سال ۱۳۳۲، ص ۱۰۴).

در باره صورتهای گوناگونی که عارفان و فیلسوفان جریان عشق را در اجزای جهان هستی اثبات می‌کنند و توجیهات مختلفی که در این باب شده رک: محمد تقی جعفری، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی،

۲۲۶/۱۲-۲۲۲۰

عشق عاشق جان او را سوخته	عشق معشوقان دو رخ افروخته
هیچ عاشق خرد نباشد وصل جو	که نه معشوقش بود جویای او
	(۴۴۹۵/۳)

لیک عشق عاشقان تن زه کند
عشق معشوقان، خوش و فربه کند
چون در این دل برق مهر دوست گجست
اندر آن دل دوستی می‌دان که هست
در دل تو مهر حق چون شد دو تو
هست حق را بی‌گمانی مهر تو

(۴۴۴۵-۴۴۴۲/۳)

۲۲- بهر آن میل است در ماده به نر
تا بود تکمیل کار همدگر
میل اندر مرد و زن حق را نهاد
تا بقا یابد جهان زین اتحاد
میل هر جزوی به جزوی هم نهد
ز اتحاد هر دو تولیدی جهد

(۴۴۶۵-۴۴۶۲/۳)

۲۳- برای آگاهی بر معنی «وحدت اضداد در فلسفه» و تفسیر فلسفی آراء ملای رومی در این موضوع ر.ک:

تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ۳/ ۵۸۷-۵۸۵.

۲۴- ر.ک: کتاب فی‌ما‌فی‌ه، ص ۱۰۰.

۲۵- بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، جزو نخستین از دفتر اول، انتشارات دانشگاه تهران،

۱۰۹.

۲۶- برای ملاحظه اشعار مثنوی در مذمت عشق مجازی و غافل‌ماندن از عشق حقیقی، ر.ک: ملاحسین

کاشفی، لُـسب لُـسب مثنوی، با مقدمه سعید نفیسی، از نشریات بنگاه افشاری، ص ۳۸۶-۳۸۱.

۲۷- ر.ک: مثنوی معنوی، ۳/ ۵۶۶-۵۵۰.

۲۸- آنچه معشوق است صورت نیست آن
خواه عشق این جهان خواه آن جهان
آنچه بر صورت تو عاشق گشته‌ای
چون برون شد جان، چرایش هشته‌ای؟
صورتش برجاست این سیری ز چیست؟
عاشقا واجو که معشوق تو کیست؟

(۷۱۰-۷۰۸/۲)

و راجع به تأکید برگزینش معشوقان غیبی ر.ک: ۳۲۰۵-۳۲۰۲.

۲۹- از غزا چون چند روزی بگذرد
آتش آن عشق او ساکن شود
عشق بر مرده نباشد پایدار
عشق را بر حئی جان افزای دار
بمدان آن زان‌گور خود خواب آیدش
از جمادی هم جمادی زایدش
زانکه عشق افسون خود بر بود و رفت
ماند خاکستر چو آتش رفت تفت

(۳۲۷۴-۳۲۷۱/۵)

- ۳۰- دیوان کبیر، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، غزل ۱۵۸۱، به نقل از: روان‌فرهادی، معنی عشق نزد مولانا، مجله سخن، اردیبهشت و خرداد ۱۳۵۴.
- ۳۱- کتاب فیه مافیه، ص ۱۱۹.
- ۳۲- مأخذ پیشین، ص ۲۳۴.
- ۳۳- برای ملاحظه شواهد این موضوع رک: محمد مهدی رکنی، دیداری با مولوی در کتاب فیه مافیه، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، زمستان ۱۳۵۶، ص ۷۴۱-۷۴۲.
- ۳۴- رک: مثنوی معنوی، دفتر سوم، داستان مشغول شدن عاشقی به عشق‌نامه خواندن در حضور معشوق خویش، ص ۴۴۹. در کتاب فیه مافیه می‌خوانیم «در آدمی عشقی و دردی و خارخاری و تقاضایی هست که اگر صدهزار عالم ملک او شود نیاساید و آرام نیابد... زیرا آنچه مقصود است به دست نیامده است. آخر معشوق را دلارام می‌گویند، یعنی که دل به وی آرام گیرد، پس بغیر چون آرام و قرار گیرد» (ص ۶۴).
- ۳۵- استدلال مولوی این است که:
- عشق مولی کی کم از لیلی بود گوی‌گشتن بهر او اولی بود
(۱۵۷۱/۴)
- ۳۶- مثنوی معنوی، ۱/۲۴-۲۲.
- ۳۷- بیتی است از فخرالدین اسعد گرگانی در مثنوی «و یس ورامین» که مولوی در مثنوی و کتاب فیه مافیه بدان تمثیل چسبته. (حواشی و تعلیقات فیه مافیه، ص ۳۲۰).
- ۳۸- غیر معشوق از تماشایی بود عشق نبود هرزه سودایی بود
(۵۸۷/۵)
- ننگرم کس را و گرهم بنگرم او بهانه باشد و تو منظر
عاشق صنع تراوم در شکر و صبر عاشق مصنوع کی باشم چو گبر
عاشق صنع خدا با فقر بود عاشق مصنوع او کافر بود
(۱۳۷۲/۳-۱۳۷۰)
- ۳۹- مناسب است ذکر سخنی از شمس‌الدین تبریزی. بنا به آنچه مولوی نقل می‌کند (کتاب فیه مافیه، ص ۹۲) به کسی که گفت خدا را اثبات کردم پاسخ داد: «ای مردک! خدا ثابت است، اثبات او را دلیل می‌ناید، اگر کاری می‌کنی خود را به مرتبه و مقامی پیش او ثابت کن، و اگر نه او بی‌دلیل ثابت است.» (دکتر ناصرالدین صاحب الزمانی، خط‌سوم، مطبوعاتی عطایی، ۱۳۵۱، ص ۴۷-آ).
- ۴۰- تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ۲۵۹/۱۲.

۴۱- نظامی گنجوی، خسرو و شیرین، به تصحیح وحید دستگردی، مطبعه ارمغان، طهران، ۱۳۱۳، ص ۷.

۴۲- خواجه نصیرالدین طوسی فیلسوف شهیر در توضیح معنی اصطلاحی اتحاد در نزد عرفا می نویسد: «... هرگاه که یگانگی مطلق شود و در ضمیر راسخ شود، تا به وجهی [که سالک] به دوئی التفات ننماید به اتحاد رسیده باشد. و اتحاد نه آنست که جماعتی قاصر نظران توهّم کنند که مراد از اتحاد یکی شدن بنده با خدای تعالی باشد، تعالی الله عن ذلك علّو اکبیرا. بل آنستکه همه او را ببینند، بی تکلف آنکه گوید هر چه جز اوست از اوست، پس همه یکی است...» اوصاف الاشراف، به تصحیح سید نصرالله تقوی، مطبعه دولتی آلمان در برلین، ۱۳۰۶، ص ۶۶.

۴۳- «آنچه در نظر صوفی و عارف حجاب راه وصول است، همین صفات بشری است، که تا سالک از آنها فانی نشود و به صفات حق تجلی نیابد به سرچشمه بقاء بقاء به حق نرسد... اما حصول این اتحاد در واقع بدین گونه است که اراده انسان در اراده حق فانی شود، و از مراد وی هیچ باقی نماند. جز به این معنی تصور دیگری را محققان قبول ندارند.» دکتر عبدالحسین زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ص ۱۳۰-۱۲۹.

۴۴- مثنوی معنوی، ۲۰۱۹/۵.

۴۵- مثنوی معنوی، ۲۰۳۸/۵.

۴۶- جلال همایی، یادنامه مولوی، از انتشارات کمیسیون ملی یونسکو در ایران، تهران، ۱۳۳۷، ص ۲۰۷.

۴۷- رک: تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ۵۶۷/۱۱.

۴۸- رک: جواد تهرانی، عارف و صوفی چه می گویند، مشهد، اسفند ۱۳۴۰، ص ۱۰۱-۹۲. مؤلف پارسای دانشمند در بخشی که به «گفتار عرفا و صوفیه درباره فنا» اختصاص داده، معانی گوناگون «فنا» را که مقامی بعد از اتحاد است - بر شمرده و بعضی را روا انسته: اگر مقصود میراندن جمیع هوسهای نفسانی و فانی نمودن اراده خود در قبال اراده خداوند باشد، و بعضی را ناسروا: مثلاً ذات و هستی خود و سایر اشیاء را محو و منظمی در ذات حق باید و بگوید:

نماند در میانه هیچ تمیز / شود معروف و عارف جمله یک چیز

۴۹- تعبیرهایی است از خواجه عبدالله انصاری در رساله کنزالسالكین، باب اول در مقالات عقل و عشق: «دیدم که خلق در عمارت و در شخص در طلب امارت، یکی عقل انکار پیشه، دوم عشق عیار پیشه. نگاه کردم تا کرار شد تخت، و کدام را یاری دهد بخت». (رسائل جامع خواجه عبدالله انصاری، به تصحیح و مقابله وحید دستگردی، و مقدمه سلطان حسین تابنده گنابادی، کتاب فروشی فروغی، ۱۳۴۹، ص ۴۴).

۵۰- رک: نسب لباب مثنوی، ص ۶۵-۶۴.

- ۵۱- عقل دو عقل است اول مکسبی
از کتاب و اوستا و ذکر و فکر
عقل تو افزون شود بر دیگران
عقل تو افزون شود بر دیگران
عقل دیگر بخشش یزدان بود
چون زسینه آب دانش جوش کرد
گر ره نبخش بود بسته چه غم
- که درآموزی به حرف مکتبی
وز معانی وز علوم خوب و بکر
لیک تو باشی ز حفظ او گران
لیک تو باشی ز حفظ او گران
چشمه او در میان جان بود
نه شود گنده نه دیرینه نه زرد
کو همی جوشد ز خانه دمبدم
- (لب لباب مثنوی، ص ۶۶)
- ۵۲- غیر این عقل تو حق را عقلهاست
که بدین عقل آوری آرزاق را
- که بدان تدبیر اسباب سماست
زان دگر مغرش کنی اطباق را
- (۲۲۳۵/۵-۲۲۳۴)

یعنی با این عقل جزوی کسب‌روزی می‌کنی، اما با آن عقل کلی که افاضی است از طبقات آسمان برمی‌گذری و به سرپرده عزت می‌رسی.

۵۳- بی‌مناسبت نیست یادآور شویم نظیر گفته مولوی درباره مراتب عقل را در نزد فلاسفه غرب نیز می‌یابیم، چنانکه برگسون فیلسوف فرانسوی (م. ۱۹۴۱ میلادی) معتقد بود ادراک حقیقت میسر است اما نه از راه تعقلی که نتیجه تصور و تصدیق است، بلکه از راه درون‌بینی (یا مراقبه و مکاشفه Intuition) که خود مرتبه‌ای اعلای تعقل است، و فرقی با تعقل اصطلاحی این است که تعقل به سطح می‌نگرد ولی درون‌بینی به درون می‌رود. در مقام تشبیه تعقل مانند شنیدن است و درون‌بینی مانند دیدن. ر.ک: محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، جلد سوم، چاپ دوم، ص ۱۷۲.

۵۴- ابیات زیرین درجات معرفت را شرح می‌دهد، و در ضمن اشتیاق شاعر عارف را برای ارتقاء به عالی‌ترین مراتب حق‌شناسی و رسیدن ازدانش به‌بیش نشان می‌دهد:

- هر «گمان» تشنه «یقین» است ای پسر
چون رسد در «علم» پس برپا شود
زانکه هست اندر طریق مفتّح
«علم» جوای «یقین» باشد بدان
می‌کشد «دانش» به «بینش» ای علیم
- می‌زند اندر تزايد بال و پر
مر یقین را علم او پویا شود
علم کمتر از «یقین» و فوق «ظن»
وان یقین جوای «دید» است و عیان...
گر یقین بودی بدیدندی جحیم

اندر «الهیکم» بیان این بین که شود «علم الیقین» «عین الیقین»

(۴۱۶۵-۴۱۷۲/۳)

۵۵- رکن: کتاب فیہ مافیہ، ص ۴۵ .

۵۶- برای اطلاع بر بحث تفصیلی در این باره رکن: محمد مهدی رکنی، بررسی و نقد جبر و اختیار در آثار

چندتن از شاعران، نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، پاییز و زمستان ۱۳۵۴، ص ۱۳۶-۱۳۴.

۵۷- کتاب فیہ مافیہ، ص ۱۰۱ .

۵۸- لُبُّ لُبَابِ مثنوی، ص ۵۵ .

۵۹- اشاره است به آیه ۱۶۰ سوره انعام: مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امثالِهَا وَمَنْ جَاءَ

بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ . (هرکس کار نیکو کند او را ده برابر آن خواهد بود،

و هرکس کار زشت کند جز بقدر آن کار زشت مجازات نشود، و بر آنها اصلاً ستم نخواهد شد) .

رضا زمردیان

دانشگاه مشهد

فرایندهای واژه‌سازی در فارسی

از نزدیک به یک صد سال پیش به ویژه از اوائل قرن بیستم که ارتباط ایران با اروپا زیاد شد و در ضمن اختراعات و اکتشافات صنعتی و طبی فراوان گردید و نیز سیستم‌های اجتماعی و اداری تازه‌ای بوجود آمد و در ایران مورد تقلید قرار گرفت سیل واژه‌های فرنگی به ایران سرازیر گردید. چنان‌که می‌دانیم هر مدلولی دالتی می‌خواهد، یا بعبارت دیگر هر معنایی نیاز به لفظی دارد. بدیهی است که گرفتن معنا اجباری است، اما گرفتن لفظ متضمن اجبار نیست، زیرا کشوری که صنعت تازه یا محصول جدیدی عرضه می‌کند ناگزیر است بر آن نامی هم بگذارد، اما کشوری که آن صنعت یا محصول را اخذ می‌کند ناچار نیست نام آنرا هم بگیرد، بلکه می‌تواند خود نامی برای صنعت و محصول تازه بسازد. البته این نامگذاری باید آنی صورت گیرد و گرنه وقتی لفظ خارجی همراه مصداق آن رواج پیدا کرد بعداً حذف آن مشکل خواهد بود، زیرا بر طبق قانون کم کوشیدن همین‌که تصویر لفظی چیزی در ذهن جایگزین شد، جانشین نمودن آن بوسیله تصویر دیگری متضمن کوشش جدیدی است و این خود مانع از انجام این امر می‌شود یا به زحمت صورت می‌گیرد، مگر اینکه عناصر تصویر در ذهن جایی داشته باشد مانند لفظ راه آهن که قبلاً با نام شمن دوفر *Šoman do for* (لفظ فرانسوی *chemin de fer*) در ایران رایج شده اما بعدها راه آهن نامیده شده و ملاحظه می‌شود که تصویر راه و آهن از پیش در ذهن بوده بنابراین پذیرش آن از سوی ذهن مستلزم کوشش تازه‌ای نبوده است. یا بنا بر دلائل ویژه‌ای ذهن این کوشش تازه را بپذیرد مانند نام گذاریهایی که پس از سقوط رژیم گذشته و روی کار آمدن رژیم تازه

صورت گرفته، الفاظی از زبانهای بیگانه همراه مصداق آن به فارسی راه یافته که به سبب گذشت زمان تقریباً برای کسانی که اهل فن نیستند فارسی جلوه می‌کند. نظیر الفاظ: استکان، سماور، درشکه، واکس، چای، چتکه، اتو، اشکاف، چمدان، پالتو، کت، پاکت، تمر و... که اگر مانند کلمات: گوجه فرنگی و سیب زمینی در آغاز برای آنها لفظ فارسی انتخاب می‌شد امروز بجای لفظهای بیگانه لفظهای فارسی می‌داشتیم همچون: دوربین، خودکار، خودنویس، دوچرخه، سه‌چرخه، هواپیما، فرودگاه، نارنجک، راه‌آهن، دانشسرا، دانشکده، دانشگاه، روان‌پزشکی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی، آسیب‌شناسی و... اکنون باید دید چه عاملی سبب می‌شود که برابری پذیرفته گردد و برابر دیگری پذیرفته نگردد؟ اگر چهار کلمه: خودنویس، خودکار، پدافند و همایش را مورد بررسی قرار دهیم درخواهیم یافت با وجودی که خودنویس و خودکار هیچ‌کدام ارتباط کاملی با واقعیت مفهوم خود ندارند، اما چون اجزاء ترکیب آنها کاملاً شناخته شده و در بسیاری از کلمات دیگر تکرار می‌گردند، رواج کامل یافته‌اند. ولی در مورد دو کلمه پدافند و همایش باید دانست اجزاء کلمه اول بکلی در فارسی کنونی ناشناخته است و در حقیقت حکم یک کلمه بیگانه پیدا می‌کند، زیرا جزء اول کلمه پت یابد در فارسی میانه به معنی ضد و جزء دوم آن آفند بمعنی جنگ می‌باشد و معنی مجموعه آن می‌شود «ضد جنگ» که از آن به «دفاع» تعبیر شده است.

کلمه دوم که همایش باشد اصولاً ترکیب نادرستی است، زیرا اگرچه جزء اول در بسیاری از کلمات دیگر دیده می‌شود اما جزء دوم که مرکب از ریشه فعلی آی *ây* و پسوند اش *es* - باشد هر چند از نظر روش ترکیبی درست است اما تاکنون در فارسی نیامده است به همین جهت خیلی‌ها اگر تلفظ این کلمه را نشنیده باشند تصور می‌کنند ترکیبی است از واژه همای و پسوند اش به این جهت افراد غیر متخصص غالباً آنرا همایش *homâyeš* تلفظ می‌کنند. البته باید توجه داشت که بعضی واژه‌ها جنبه تخصصی دارد. برای چنین واژه‌هایی هر نوع برابری انتخاب شود در محیط ویژه خود معمولاً جا باز می‌کند چون تعداد افرادی که آنها را به کار می‌برند به نسبت افراد جامعه هم‌زمان ناچیزند: مانند واژه‌های نظامی که در سربازخانه‌ها به حکم اجبار به کار

می‌رفت : همچون واژه نهستی بجای غائب . فرد نظامی در داخل سربازخانه با مفهوم این واژه آشنا بود و آنرا بکار می‌برد، اما همین فرد همین‌که پا از سربازخانه بیرون می‌گذاشت مسلماً لفظ غائب را استعمال می‌کرد. یا بکاربردن واژه‌های کهاد و مهاد و میانگین بجای فرعی اصلی و معدل در دانشگاهها، برای بسیاری از واژه‌های فرنگی که هم‌اکنون در فارسی مورد استفاده قرار می‌گیرد، می‌شود برابرهایی مناسبی ساخت که اجزاء سازنده آن بسیار شناخته و فعال باشد، ولی این واژه‌ها نتوانند جا بازکنند .

مانند واژه‌های فرنگی : سشوار، بیگودی، مینی‌ژوپ، ماکسی‌ژوپ و نرس که می‌توان بجای هر یک از آنها به ترتیب واژه‌های فارسی : موخشک‌کن، مویچ، دامن کوتاه ، دامن بلند و پرستار را بکاربرد علت این امر آنست که بکار برندگان آگاه این واژه‌ها که اغلب غریزه هستند برای موطن اصلی این واژه‌ها احترام و ستایش خاصی قائلند ، یا بصارت دیگر بکاربردن این نوع واژه‌ها را دلیل فخر و فضل می‌شمارند. سپس مردمی که اصولاً با زبان فرنگی آشنا نیستند و قصدی هم برای خودنمایی ندارند این نوع کلمات را عادی تلقی می‌کنند و بکار می‌برند. البته گاهی دلایلی غیر از این هم وجود دارد مثلاً بعضی‌ها تصور می‌کنند نرس دارای تحصیلاتی بیشتر از پرستار است زیرا پرستار معمولاً بر پرستار و کمک پرستار هر دو اطلاق می‌شود، اما نرس به کسی گفته می‌شود که حتماً دارای تحصیلات لیسانس پرستاری باشد. گاهی بدلیل سادگی، واژه خارجی‌جا باز کرده مانند کلمه موسی فرانسوی. این کلمه دوهجائی فرانسوی در برابر کلمات چند هجائی : متشکر، ممنون، سپاسگزارم و دست شما درد نکند بکار می‌رود که طبعاً تلفظ آن آسان‌ترست. با وجود این ، چنین بنظر می‌رسد که بکاربرندگان این واژه غالباً معنی سپاس را از آن درک نمی‌کنند باین جهت برای تأکید بیشتر گفته می‌شود مرسی خیلی ممنون، مرسی خیلی متشکر . گاهی در فارسی به واژه‌هایی برمی‌خوریم که کاملاً برطبق اصول واژه‌سازی ساخته شده، یعنی هم اجزاء سازنده آن شناخته شده و پر استعمال است و هم ترکیب آن نمونه‌های زیاد دارد، ولی جانيفتاده و در نتیجه بکار نمی‌رود و یا بسیار کم و آنهم در موارد ویژه‌ای بکار می‌رود. مانند خودرو بجای اتومبیل که بسیار کم استعمال است در صورتی که ترکیبات مشابه آن نظیر خودکار و خودنویس کاملاً جا افتاده و کمتر کسی از توده مردم معادل خارجی آنرا می‌داند و یا

بکار می‌برد. شاید این امر بدان علت باشد که وسائل ارتباط جمعی در رواج و انتشار آن کوتاهی کرده‌اند. علت دیگر آنست که اصولاً خود لفظ اتومبیل هم که خودرو ترجمه تحت‌اللفظی آنست در فارسی ناشناخته و کم استعمال است زیرا زبان فارسی واژه ماشین را که گویا از اصل روسی است جانشین واژه عام اتومبیل کرده‌است و گفته می‌شود: ماشین‌باری، ماشین سواری، ماشین پژو، ماشین ژیان، ماشین پیکان و ... اینک به بررسی واژه‌هائی پرداخته می‌شود که در سالهای اخیر بوسیله فرهنگستان وضع و پیشنهاد شده و بعضی از آنها کم و بیش در دستگاههای اداری و آموزشی به کار می‌رود و از آن جمله است: دانش‌آموخته، دانش‌بهری، دانشیابی و دانشوری به جای واژه‌های پر استعمال فارغ‌التحصیل، فوق دیپلم، لیسانس و فوق لیسانس. نگارنده در پرسشنامه‌ای که میان همکاران و دانشجویان بطور اتفاقی توزیع نمود و معادل رایج این چهار واژه را خواستار شد، بیش از یکی دوتن که دست‌اندرکار بودند بقیه نتوانستند به هر چهار واژه پاسخ درست بدهند. در حالی که عناصر سازنده این چهار واژه کاملاً شناخته شده و بارور و رایج است. اما برابری پیشنهادی برای واژه‌های زیر یکی به دلیل گروه ویژه‌ای که آنها را بکار می‌برند و دیگر بعلت غالباً نامأنوس بودن اجزاء تشکیل‌دهنده آنها شانس پذیرفته شدنشان بسیار کم است. این واژه‌ها عبارتند از: برآهیخته در برابر آبسترت، فرهیختاری در برابر آجوکیشن، پوشانه در برابر ماسک، مهرار در برابر آرشیکت، نمودك بجای ماکت، هم تافت بجای کمپلکس، اندامگان در برابر ارگانسیم، آبزیدان در برابر آکواریم، پادزی در برابر آنتی‌بیوتیک، ویراستن در مقابل ادیت، ویراستار بجای ادیتور، توژدر برابر فیلم، توژال بجای اسلاید. برابرهائی که برای واژه‌های فرنگی بالا آورده شده اجزایش غالباً دوراز ذهن است و جزء واژه‌هائی نیست که تصویر روشنی در ذهن مردم داشته باشند، وانگهی هم چنان که گفته شد بکار برندگان این واژه‌ها طبقات خاصی هستند که یا بمناسبت شغلشان یا بمناسبت محیط اجتماعی‌شان توجهی به اینکه این واژه‌ها فرنگی هستند ندارند.

در سالهای اخیر تعدادی واژه چه از طرف فرهنگستان زبان و چه از طرف گروه‌های اجتماعی دیگر وضع شده و بکار می‌رود که از لحاظ قواعد واژه‌سازی غلط است ولی چون مورد استعمالشان زیاد است جاباز کرده‌اند مانند: توانیر که مخفف توان + نیرو

می‌باشد یا هوانیروز که ترکیبی است از هوا + نیروی زمینی (به معنی نیروی هوایی که در خدمت نیروی زمینی باشد) . یا پیراپزشکی که مخفف ترکیبی است از پیرامون + پزشکی به مفهوم بخش‌هایی که در خدمت پزشکی هستند همچون پرستاری، تکنیسین رادیولوژی تکنیسین آزمایشگاهی، یا واژه ترابری بجای حمل و نقل که تشکیل شده است از پیشوند تراکه در واژه ترانسپورت فرنگی دیده می‌شود بعلاوه ریشه فعلی بر از فعل بردن همراه با پسوند ای (ترا+بر+ی) . واژه‌های دیگری هستند که توسط مردم کوچه و بازار ساخته شده‌اند نظیر : سک‌دست، پارکابی، ماشین بپا و بساز و بفروش. با آنچه گذشت این نتیجه گرفته می‌شود که اولاً پیش از آن که واژه‌ای بیگانه در میان مردم شیوع پیدا کند باید برابر فارسی آنرا ساخت و در دسترس مردم گذاشت. ثانیاً برابری که ساخته می‌شود باید از اجزائی ترکیب شده باشد که آن اجزاء کاربرد زیادی در میان مردم داشته باشد، یا بعبارت دیگر مردم تصویر روشنی از آن در ذهن داشته باشند مانند راه‌آهن، هواپیما، فرودگاه، دانشگاه، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی و ... با وجود این، کاربرد زیاد واژه‌نوساخته می‌تواند موجب رواج آن گردد هر چند اجزاء آن دور از ذهن یا روش ترکیب آن غلط باشد .



Islamic Republic of Iran

FARKHONDE PAYĀM

Essays on Humanities

Mashhad University Press

Mashhad 1981