



«انتشارات»

انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی

(۳)

هُمَّایِ سَامِیَّ

مجموعه مقالات علمی ادبی

تقدیم شده به

آیة الله العظمیٰ آقا محمد تقی همدانی



National Library and Archives of Iran

زیر نظر

مهدی محقق

امور فرهنگی دانشگاه تهران
کانون کتاب

تهران ۲۵۳۵

۱۷۸۳۲۰

PK 6002

5A7

(P.3)

انتشارات انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

- ۱- گزارش نخستین مجلس علمی انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی (چاپ شده ، تهران ۱۳۵۴) .
- ۲- قرۃ العین در اندرزها و امثال و حکایات فارسی و عربی (چاپ شده ، تبریز ۱۳۵۴)
- ۳- همائی نامه ، مجموعه مقالات علمی و ادبی تقدیم شده به استاد جلال الدین همائی (چاپ شده ، تهران ۲۵۳۵) .
- ۴- بزرگداشت نامه مدرّس رضوی ، مجموعه مقالات علمی و ادبی تقدیم شده به استاد سید محمد تقی مدرّس رضوی (زیر چاپ) .

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانه دانشگاه تهران چاپ شد

شماره ثبت در دفتر مخصوص کتابخانه ملی

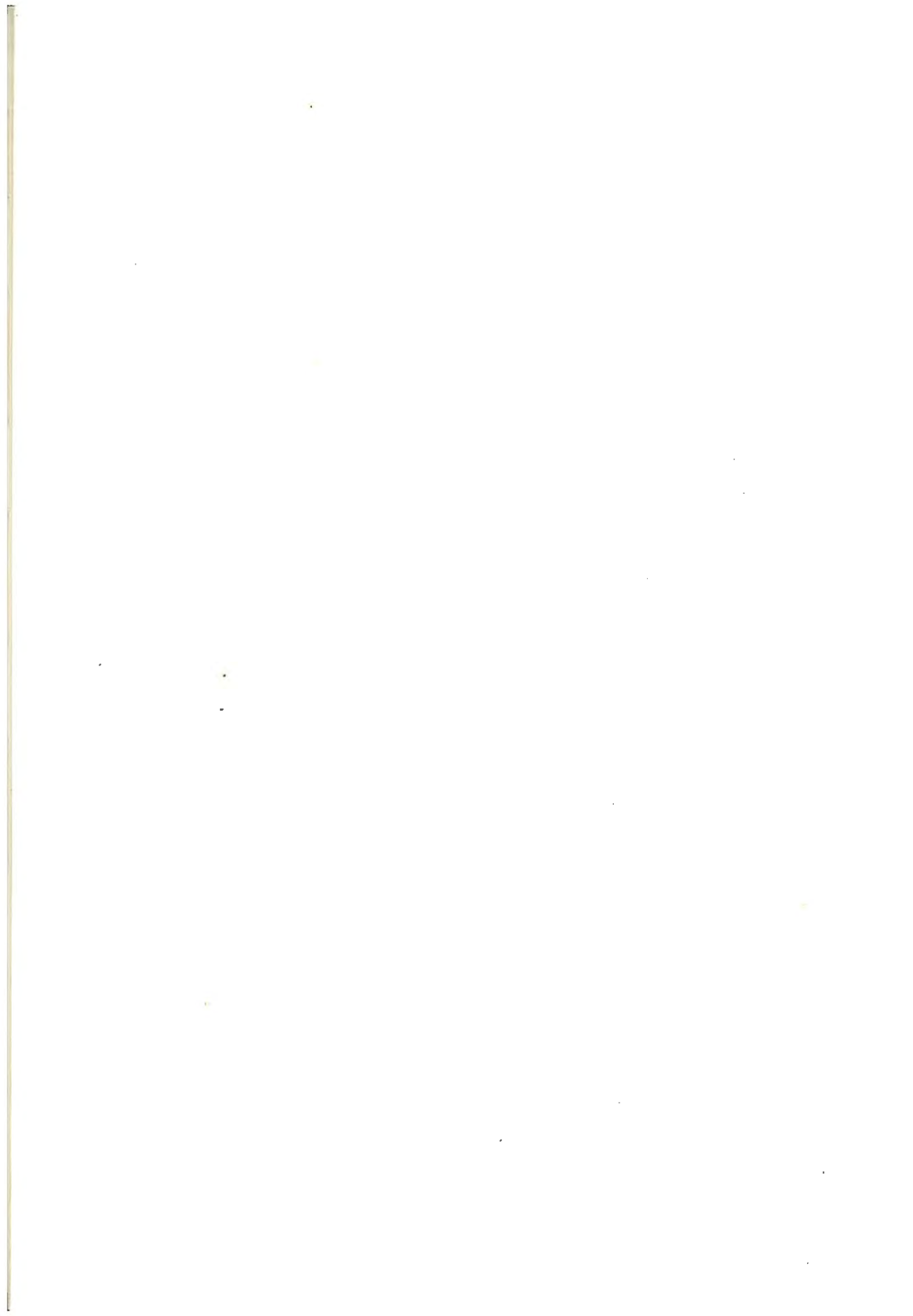
۱۰۱۶

۲۵۳۵/۱۱/۲

قیمت ۵۰۰ ریال

ان	اعوذ
شماره ثبت	۹۲۸





مطالب

صفحة

یازده — دوازده اقتصای غزلی از استاد همائی، امیری فیروز کوهی دانشمند و شاعر توانا

۳۸-۱ زندگی نامه استاد جلال الدین همائی ، محمد خوانساری استاد گروہ

فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران .

ترجمہ فصلی از کتاب «الاتقان فی علوم القرآن» جلال الدین عبدالرحمن

سیوطی در ایجاز و اطناب، احمد آرام مترجم استاد و دانشمند. ۸۹-۳۹

۹۹-۱۲۶ مطلوب الفقراء، محمد تقی دانش برّوه استاد: انشکدهٔ الهیات و معارف

اسلامی دانشگاه تهران.

۱۳۴-۱۲۷ ترجمہ دوستخانی از یروفسور توشی ہیکوایزوتسو ، بہرام جمال پور

استادیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

۱۴۲-۱۳۵ فوایدی از ترجمه فارسی تنبیه الغافلین، ایرج افشار استاد گروه تاریخ

دانشکده^۲ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران .

۱۷۲-۱۴۳ پسند و ناپسند در شاهنامه ، غلامحسین یوسفی استاد گروه فارسی

دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد.

۱۷۳-۱۸۶ لزوم معرفی مبادی و اصول انسانی و اخلاق ادبیات فارسی بدانشجویان

و فارغ التحصیلان رشته‌های غیر ادبی، احمد مهدوی دامغانی، سر دفتر

- اسناد رسمی و رئیس کانون سردفتران و مدرّس ادبیات عرب در دوره‌های فوق‌لیسانس و دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران .
- ۱۹۲-۱۸۷ تدریس فارسی در هند ، حکیم‌الدین قریشی پژوهشگر کتابخانه پهلوی و استاد پیشین جامعه ملّیه دهلی .
- ۲۰۴-۱۹۳ ترجمه قصیده برده به شعر فارسی ، ضیاءالدین سجادی رئیس دانشکده ادبیات دانشگاه تربیت معلّم .
- ۲۲۰-۲۰۵ دگر ، دیگر ، دودیکر ، و دیگر ، سید محمد دبیرسیاقی عضو دانشمند لغت نامه دهخدا .
- ۲۲۸-۲۲۱ چند نکته درباره آموزش فارسی به خارجیان مبتدی ، محمدرضا باطنی دانشیار گروه زبان شناسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران .
- ۲۴۶-۲۲۹ بیاض ترمذ ، دکتر سید امیر حسن عابدی ، رئیس قسمت فارسی دانشگاه دهلی هند .
- ۲۸۲-۲۴۷ علوم منقول و سهم ایرانیان در تدوین و گسترش آن ، سید علی موسوی بهبهانی مدیر گروه زبان و ادبیات عرب دانشگاه تهران .
- ۲۸۴-۲۷۳ تصویر نصوف نظام‌الدین اولیاء در رساله افضل الفوائد امیر خسرو دهلوی ، ناصرالدین شاه حسینی استاد گروه فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران .
- ۳۰۰-۲۸۵ دوحه الازهار خواجه زین‌العابدین بن علی عبدی بیک (نوبدی) شیرازی سید محمد علی جمال‌زاده نویسنده دانشمند .
- ۳۰۶-۳۰۱ دستور نویسی در دوره تنظیّات ، بانو صائمه اینال صاوی استاد فارسی دانشگاه آتاتورک - ارزروم - ترکیه .
- ۳۱۲-۳۰۷ تدریس فارسی در دوره دبیرستان ، سید جعفر شهیدی استاد گروه فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران .

فهرست مطالب	ج
۳۱۳-۳۲۴	الشعر ، اثره فی الاخلاق و المجتمع ، رأى الشریعة فیه ، سید جعفر شهبیدی .
۳۲۵-۳۵۰	منابع حقوق از دید جامعه شناسی ، احمد میر فندرسکی سفیر شاهنشاه آریامهر .
۳۵۱-۳۵۶	طومار دانشجویان دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران تقدیم به استاد جلال الدین همائی ، به تنظیم غلامرضا ستوده استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران و معاون مؤسسه لغت نامه دهخدا .
۳۵۷-۳۷۰	دریافت من از استاد همائی ، فضل الله رضا سفیر شاهنشاه آریامهر .
1 - 12	دقائق الطریق ، نبی بخش قاضی وزیر مختار سفارت پاکستان در ایران استاد و رئیس پیشین بخش فارسی دانشگاه سند ، حیدر آباد سند .
	(مقاله به زبان انگلیسی)
13 - 22	رسالة ابو یوسف یعقوب الکندی . . . بانو مباهات تورکر استاد دانشگاه آنکارا ترکیه (مقاله به زبان فرانسه به پیوست متن عربی از کندی) .
23 - 34	فلسفه اسلامی پس از ابن سینا و تحقیق در وجود ، سید حسین نصر مدیر عامل انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 اللَّهُمَّ أَسْأَلُكَ عِلْمَ مَا يَنْفَعُنِي وَجَنَّتَنِي
 مِنْكَرَاتِ الْأَخْلَاقِ وَالْأَهْوَاءِ وَالْأَدْوَاءِ

سنة ۱۳۵۵
 زمان که بنده کی فیاض غنی
 آید که بنده کی قطع
 آید که بنده کی
 آید که بنده کی
 آید که بنده کی
 آید که بنده کی
 آید که بنده کی
 آید که بنده کی
 آید که بنده کی
 آید که بنده کی

سنة ۱۳۵۵
 زمان که بنده کی
 آید که بنده کی
 آید که بنده کی
 آید که بنده کی
 آید که بنده کی
 آید که بنده کی
 آید که بنده کی
 آید که بنده کی
 آید که بنده کی

زبان چشمه ی که در دل ستمی است بخش
 یک قطره نیز کاش یکام سنا کنند
 تاریخ دی ماه ۱۳۵۵ سنی و محرم ۱۳۹۷ هجری
 (جواد الدین هاشمی)

پیشگفتار

بس مبارک بود چو فرّ همای اول کارها به نام خدای

انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی بسیار مفتخر است که با تقدیم این مجموعه به دانشمند دانا و گرانمایه، یادگار گذشته‌گان و افتخار آیندگان، استاد جلال‌الدین همائی مراتب قدردانی و بزرگداشت خود را نسبت به مقام والای علمی و اخلاق او ادای نماید. همائی یگانه چهرهٔ درخشانی است که از فرهنگ جامع و اصیل ایرانی برای ما بازمانده و نمودار کاملی است از توانائی و توانگری سنت علمی در کشور ما یعنی آن سنتی که علم را با عمل همراه و مقام عالم را با مرتبهٔ انسان کامل هم‌تایی ساخته است. او متجاوز از بیست سال از بهترین ایام زندگی خود را در مدرسه با دشوارترین وضع گذرانید و می‌نیاسود و شب و روز را صرف تلقین و تکرار کرد. متأسفانه آن‌گاه که می‌بایست از مقام علمی او بهره‌برداری شود مصادف بود با دورانی که ما با شیفتگی و فریفتگی به غرب گذشته علمی خود را بیاد فراموشی سپرده بودیم و ریشه‌های آن درخت تناور را از بیخ و بن برمی‌کنیم و فرنک‌رفتگان را فقط عالم می‌پنداشتیم و همهٔ مقامات و درجات علمی را به آنان تفویض می‌کردیم، ناچار برای استاد ادیب و فیلسوف و فقیه و مورّخ و منجم و ریاضی‌دان و شاعر جایی به جز مدرسهٔ متوسطه نماند و در زمانی که می‌بایست او ده‌ها و بلکه صدها دانشمند همچون خود بهتر از خود را تربیت کند همهٔ وقت روزانه‌اش در دبیرستانها سپری می‌شد^(۱) و برای مطالعه و تحقیق

۱- استاد در سال ۱۳۴۷ هجری قمری مطابق سال تحصیلی ۱۳۰۸-۱۳۰۷ داخل

خدمت رسمی دولت در وزارت معارف شد و مدرس بزرگ مطول محمدالدین تفتازانی و شرح شمسیه قطب‌الدین رازی و شرح منظومهٔ میزواری مبدل به معلم کتاب فرائد‌الادب گردید.

و تبّع که دوستی آن در غریزه او نهاده شده بود از اوقات استراحت و آسایش اغتنام فرصت می‌کرد چنانکه در همان زمان کتابهای نفیس همچون دو مجلد تاریخ ادبیات ایران و غزالی‌نامه را تألیف و متونی با ارزش مانند مصباح‌الهدایه عزالدین کاشانی و التفهیم ابوریحان بیرونی را تصحیح انتقادی کرد و به‌دنیای علم عرضه داشت. از جهتی مناعت طبع و بزرگواری که در شأن یک عالم واقعی است در او به‌حد فراوان وجود داشت که او را از اینکه به دنبال جاه و مال و مقام برود باز می‌داشت. او زبان به تعلّق و چاپلوسی خداوندان زر و زور نگشود و بر درِ ارباب دنیا ننشست و دانش و آزادگی و دین و مروت را بندهٔ درم و دینار نساخت.

او همیشه حسرت می‌خورد که چرا پس از آن همه رنج و کوشش باو مجال داده‌نشد که بتواند چنانکه باید از علم خود بهره‌برداری کند، شاگردان مبرز بیشتری تربیت کند و آثار فراوان‌تری به جهان علم و دانش تقدیم نماید^(۱) بارها این مصراع را دربارهٔ

۱- نویسنده در این باره از خود استاد نقل قول می‌کند و گرنه در مورد شاگردان باید گفت استادان و دبیران زبان و ادبیات فارسی هر یک به سهم خود از دانش ایشان بهره گرفته‌اند و بسیاری از وکلا و قضات فاضل کشور شاگردی استاد را در دانشکده حقوق کرده‌اند و جمعی از علما و فقها و حجج اسلام در دوران طلبگی از محضر استاد سودجسته‌اند و در مورد آثار و تألیفات گذشته از آنچه که چاپ شده و در شرح حال ایشان آمده کتابهایی نوشته‌اند که چاپ نشده از جمله:

۱- رساله فارسی در چگونگی ساعت‌آفتابی (مزوله) و عمل کردن با آن در آفاق مختلف.

۲- رساله فارسی در کیفیت ساختن کره آسمانی و عمل کردن با آن.

۳- کتاب آسمان و زمین در هیئت و نجوم قدیم و جدید.

و نیز بر بسیاری از کتبی که درس خوانده و یا مطالعه کرده‌اند حواشی و تعلیقات توضیحی

و انتقادی نوشته‌اند. از جمله:

۱- حواشی بر مثنوی شریف در حل مشکلات اشعار. ۲- حواشی و مستدرکات

بر تاریخ اصفهان حافظ ابونعیم. ۳- ابن خلکان. ۴- شرح نفیسی و شرح اسباب

طب. ۵- شرح منظومه سبزواری. ۶- شرح اشارات. ۷- اسفار.

بقیه حاشیه در صفحه بعد

خود به زبان می آورد که : « أَضَاعُونِي وَأَيَّ قِي أَضَاعُوا »^(۱)

پس از آنکه نیروی جوانی استاد باتدریس متوالی روزانه در دبیرستانها و کوشش مداوم شبانه در تحقیق و مطالعه از بین رفت و نیز کمبود اهل علم در مباحث فرهنگ و تمدن و ادب و فلسفه ایران در دانشگاه احساس شد استاد با همان سمت دبیری به دانشگاه فراخوانده شد ولی چون اود کمتر نبود و درجهٔ دکتری نداشت در این نظام فقط می توانست دبیر باشد هر چند که در نظام علمی کهن او می توانست همچون غزالی و فخر رازی و جوینی طیلسان علم در بر کند و بر مسند تدریس تکیه نهد^(۲). مقررات تقلیدی نظام تازه به او که دبیر بود حق شرکت در شوراها و مداخله در امور علمی دانشکده و نظارت بر

بقیه حاشیه از صفحه قبل

- ۸- رسالهٔ مبدأ و معاد ملا رجبعلی تبریزی. ۹- دیوان انوری. ۱۰- دیوان خاقانی. ۱۱- المعجم شمس قیس رازی. ۱۲- شرایع محقق در فقه. ۱۳- مختصر نافع. ۱۴- شرح لمعه. ۱۵- الفیه ابن مالک. ۱۶- روضات چهارسوئی ۱۷- تعفه حکیم مؤمن. ۱۸- شرح تذکره خضری در هیئت استدلالی. ۱۹- حواشی تاریخی و تعلیقات بر تذکره القبور گزی. ۲۰- کلیله و دسنه. ۲۱- مرزبان نامه. ۲۲- چهارمقاله نظامی عروضی. ۲۳- مجمع الفصحا. ۲۴- تاریخ بیهقی. ۲۵- شرح بیست باب بیرجندی در اصطراب. ۲۶- تحریر اقلیدس در هندسه.

۱- استاد در غزلی سروده است :

زیور دست جهان بودم مرا شناختند

گوهری را رایگان در خاک راه انداختند

۲- دو آغاز امر تدریس استاد در کلاس ادبی که برزخ میان دانشکده و دبیرستان

بود تعیین گردید و استاد ابیات زیر را بدان مناسبت سروده است :

صاحباً حال بنده دانی چیست	دور از جان دوستان برزخ
برزخ عالی و دبیرستان	این کلاس است و من در این برزخ
گرچه بر یخ برات کس نثوشت	گو نویسد برات ما بر یخ

رساله‌های دکتری را نمی‌داد ناچار استاد به تدریس چند ساعتی اکتفا می‌کرد سرانجام روزی فرارسید که مقررات پیشین بنفع صاحبان نفوذ شکسته شود یعنی بی‌مدرکان منتفند خواستند با قانون خاصی استاد شوند در این هنگام نام استاد با اثر عمیقی که در شاگردان داشت و آثار مهمی که تألیف کرده بود وسیله و بهانه خوبی بود که همراه آنان باشد و استاد همائی به مقام رسمی استادی رسید ولی دیگر دیر شده بود چنانکه خود این مثل را در باره خود می‌آورد که :

« فی الصَّیْف ضِیَعَت اللَّیْلُ » .

استاد با وجود ضعف و نفاقت و پیری حاضر بود که هفته‌ای دوسه بار بدانشکده بیاید و گذشته از تدریس دانشجویان را ارشاد و راهنمایی کند ولی قانون تمام وقت که هنوز گرمی خود را از دست نداده بود تصریح می‌کرد که او باید هفته‌ای چهل ساعت در دانشکده حاضر باشد . بخاطر دارم که در همان آغاز استاد می‌گفت من از زمان کودکی که شروع به تحصیل کردم همیشه تمام وقت بودم فقط از وقتی که تمام وقت قانونی شده‌ام غیر تمام وقت گشته‌ام زیرا تاکنون تمام اوقات حتی موقع صرف طعام و جلوس بر سجاده و آرامیدن بر بستر به مطالعه و کار می‌پرداختم ولی اکنون پیوستگی وقت من گسسته شده مقداری از آن صرف آماده شدن برای بیرون آمدن از خانه و پاره‌ای در انتظار وسائل نقلیه و قسمتی به سلام و علیک با دوستان در دانشکده می‌گذرد و اگر ده یکس از اوقات تمام وقت خود را هم بخوام صرف مطالعه و تحقیق کنم نه جایی دارم که در آن قرار گیرم و کتابها و یادداشت‌های خود را همراه بیاورم و نه کتابخانه منظمی وجود دارد که منابع و مآخذ مورد نیاز را بتوانم در آنجا بیابم .

استاد ناچار ده سال پیش به اصرار خود دانشگاه را برای همیشه ترك گفت و کسی هم یادی از او نکرد و گوئی که هیچ گاه به دانشگاه نیامده بود .

كَأَنَّ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْحَاجُّونَ إِلَى الصَّفَا

أَنِّيَسْ وَلَمْ يَسْمُرْ بِمَكَّةَ سَامِرْ

فقط در روز اعطای مقام استادی ممتاز طی تشریفاتی خاص مشاهده گردید ولی بهتر این بود که به هر وسیله که ممکن می شد هر چند گاه او را بدانشکده می آوردند تا هم در مسائل علمی استادان جوان را راهنمایی کند و هم از نظر معنوی الهام بخش دانشجویان باشد (۱).

* * *

در آغاز این گفتار یاد شد که استاد جلال الدین همائی نمونه کامل و شاهد زنده ای از توانائی فرهنگ اصیل و سنت علمی پرتوان این کشور است. هر چند در شرح حال استاد که به کوشش استاد محترم دکتر محمد خوانساری فراهم گشته برخی از کمالات و خصائص آن فرهنگ یاد شده است ولی بی مناسبت نیست که باز هم اشاره به برخی از امتیازات محیط فرهنگی که در آن بیرونی ها و رازی ها و ابن سیناها پرورش یافته اند بکنیم تا ارتباط میان شخصیت علمی و عملی استاد همائی و همچنین مشایخ و معلمان او که نامشان در شرح حال آمده با سنت علمی گذشته و روش تعلیم و تربیت کهن تا اندازه ای روشن شود.

نخستین امتیاز سنت فرهنگی گذشته ما این بود که علم و دانش انحصار به مدرسه نداشت و امر آموزش و پرورش در گرو اداراتی همچون کارپردازی و تدارکات نبود. علما و دانشمندان از هر فرصتی برای تعلیم و تعلم استفاده می کردند، مساجد فقط جای عبادت نبود بلکه یکی از مراکز مهم تعلیم و تدریس بشمار می آمد، خانقاه ها فقط مرکز ریاضت نفس نبود بلکه در آنجا امر تعلیم و تربیت صورت می گرفت، خانه دانشمندان خود مدرسه ای بود و فقط به جای استراحت و آرامش اختصاص نداشت.

جوزجانی می گوید: دانشجویان شبها در خانه ابن سیناگرد می آمدند من نزد او

۱- برای مدتی کوتاه این امر صورت پذیرفت ولی پیمودن راه دور و منظم نبودن کیفیت استفاده از استاد او را رنجور ساخت و او در خانه نشست و به تألیفات سودمندی همچون «تفسیر مثنوی دژ هوش ربا» و «بولوی نامه» پرداخت.

شفای خواندم و دیگران قانون می خواندند و این بدان جهت بود که او روزها در حضور شمس الدوله بود . غزالی نیز پس از کناره گیری از مدرسه نظامیه در خانه خود تدریس می کرده است . ابن میمون در نامه ای که به یکی از شاگردان خود نوشته است متذکر شده که همه روز را به درمان بیمارانی می پرداخته فقط آنگاه که در بستر استراحت می آرمیده شاگردان خود را درس می داده است .

هنوز در بسیاری از دانشگاههای مغرب زمین استادان در محلی تدریس می کنند که کتابها و مواد علمی آنان در آنجا گردآوری شده و حتی برخی در همانجا به استراحت و آسایش می پردازند و در کشور ما در مدارس طلبگی این روش تاکنون زنده مانده است . مناعت طبع و بزرگواری یکی دیگر از امتیازات آن فرهنگ بود . دانشجو و استاد علم را بخاطر علم می خواستند و توجه به مال و منال در نزد اهل علم خوار شمرده می شد .

می گویند وقتی خبر ایجاد مدارس نظامیه به علمای ماوراءالنهر رسید آنان برای علم ماتم گرفتند و گفتند تاکنون صاحبان همت عالی و نفوس پاک بجهت شرف و کمال علم به علم اشتغال می ورزیدند ولی حال که برای تعلیم و تعلم اجرت و مزد تعیین گردیده دون همتان و نعمت طلبان بدان روی می آورند و این موجب پستی و خواری علم می گردد . می نویسند یکی از بزرگان بنام سلیمان بن علی کسی را فرستاد تا از خلیل بن احمد (= واضح علم عروض) بخواهد که بیاید و فرزند او را درس دهد ، خلیل نان پاره خشکی را به فرستاده او نشان داد و گفت : از این بخور که من چیزی جز این ندارم و تا وقتی این نان خشک را دارم نیازی بدرگاه سلیمان ندارم . رسول گفت : پس من به سلیمان چه گویم ؟ خلیل این دو بیت را انشاد کرد :

أَبْلَغُ سُلَيْمَانَ أَنتَ عِنْدَ سَعَةِ

وَفِي غِنًى غَيْرَ أَنْتَ لَسْتُ ذَا مَالٍ

وَالْفَقْرُ فِي النَّفْسِ لَا فِي الْمَالِ تَعْرِفُهُ

وَمِثْلُ ذَلِكَ الْغِنَى فِي النَّفْسِ لَا الْمَالِ

تقوی و پرهیزکاری یکی دیگر از صفات اهل علم بود. استاد در شرح حال خود داستان یکی از مشایخ را آورده که وقتی فهمید مهمانی او برای طعام نوعی رشوه بود کوشید تا با انگشتان دست غذای وارد شده را از دهان بیرون آورد :

می گویند وقتی شیخ ابواسحق شیرازی به ریاست مدرسه نظامیه بغداد منصوب گشت در حالی که گروهی از بزرگان در انتظار ورود او بودند جوانی بر سر راه باو گفت : می خواهی در این مدرسه درس بدهی ؟ شیخ پاسخ داد : آری. جوان گفت : چگونه در جای مغضوب درس می دهی . شیخ با شنیدن این جمله از رفتن به مدرسه و پذیرفتن آن مقام انصراف حاصل کرد و تا وقتی مسئله غصبی بودن زمین مدرسه برای او روشن نگشت با بدانجا نهد :

کوشش و جدّ و جهد از خصایص دیگر فرهنگ کهن بوده است .

محمد بن جریر طبری می نویسد که هر روزه از ری تا دولاب را پیاده مانند دیوانگان می دویده تا در محضر استاد خود احمد بن حمّاد دولابی حاضر شود .

خطیب بغدادی از تبریز تا بغداد در حالی که کتابهایش بر پشتش انبار بود پیاده در گرمای تابستان در طلب علم راه پیمود چنانکه عرق تنش اوراق کتابهایش را شست . شمس الأئمه سرخسی را که در چاهی زندانی کرده بودند از ته چاه دروس خود را به شاگردان املاء می کرد و شاگردان بر سر چاه می نوشتند .

ابوریحان بیرونی در دم موت از عیادت کننده خود سؤال فقهی نمود و می گفت این مسئله را بدانم و بمیرم بهتر است از اینکه ندانم .

قناعت به مختصر و نرفتن به حضور خداوندان زروور یکی دیگر از برجستگی های آن فرهنگ است .

محمد بن زکریای رازی کتاب «السيرة الفلسفية» خود را تألیف کرده در دفاع از خود در برابر کسانی که می گفتند که اینکه هر روز گرد درگاه این سلطان و آن امیر می گردد شایستگی نام فیلسوف و عالم را ندارد. و این تعبیر شایع بود که بهترین فرمانروا آنست

که از دانش دانشمندان سودجویید و بدترین دانشمندان که به طمع گردد خوان فرمانروایان بگردد. و نیز معتقد بودند که علم و حکمت با جان و روان آن که حریص به مال و دوستدار جاه باشد وحدت و یکتائی پیدا نمی کند:

یکتا نشود حکمت مر طبع شما را تا در طلب مال شما پشت دوتائید
این بود شمه ای از خصائص فرهنگ کهن که همه موارد آن بر استاد همائی صادق است.

در این جا پرستی پیش می آید و آن اینکه با توجه به شاهد های زنده از فرهنگ کهن و اصیل ما همچون استاد همائی و معاصران بزرگوار او چرا تا کنون اولیای علمی کشور ما که برای بدست آوردن آمار و ارقام مختلف طرح های تحقیقاتی گسترده ای را تنظیم و مبالغ فراوانی را برای آن تصویب می کنند به خاطرشان نگذاشته که به تحقیق و بررسی خواص و امتیازات تعلیم و تربیت سنتی و فرهنگ کهن ما پردازند و ببینند که چه نظام و روشی در مدارس قدیمی ما وجود داشته که دانشمندان علم دوست و پرهیزکار تحویل جامعه می داده است. ما برای رازی و بیرونی و ابن سینا و طوسی و مانند آنان جشن ها می گیریم و مهمانی ها برپای کنیم ولی در جستجوی این نیستیم که روش علمی و عملی آنان را در نظام آموزش و پرورش خود وارد کنیم و شرایطی بوجود بیاوریم که صدها نظیر آن دانشمندان مطابق زمان ما بوجود بیایند.

چرا ما فکر می کنیم که فقط با افزایش بودجه دانشگاه ها و گسترش فراوان مؤسسات علمی علم و دانش هم گسترش می یابد در حالی که به چشم می بینیم که روزه روز معلومات دانشجویان و اثر علمی استادان کمتر می شود. مگر استاد جلال الدین همائی با بورس تحصیلی و کمک هزینه دانشجویی به مرتبه اجتهاد در فلسفه و ادب و فقه رسید و یا مگر با فوق العاده تمام وقت، تمام وقت عمر خود را صرف تحقیق و تتبع و تألیف و تصنیف کرد. چرا تا چندی پیش در فلسفه کسانی همچون میرزای جلوه و آقا علی مدرس و میرزای آشتیانی که در نهایت عسرت و تنگدستی بسر می بردند داشتیم ولی امروز در میان

فرهیختگان دانشگاه کسی را نداریم که حتی سخن آنان را بفهمد و یا یک صفحه از آثار فلسفی ابن سینا را که ما به او می‌بالیم دریابد.

چرا در ادبیات کسانی همچون ادیب نیشابوری و ادیب پیشاوری که در فقر و پریشانی زندگی می‌کردند داشتیم ولی اکنون در میان دانش آموختگان ادب فارسی به ندرت می‌توانیم کسی را بیابیم که یک صفحه شاهنامه فردوسی و یا مثنوی مولانا را که مایه مباهات ما ایرانیان است از رو بخواند.

چرا هر استادی که از میان ما می‌رود ماتم می‌گیریم که جانشین ندارد در حالی که این سنت علمی ما بوده که متأخر باید آنچه را متقدم می‌دانسته بداند و افزون بر آن را هم با جد و جهد و اجتهاد حاصل کند.

چرا نظام علمی ما بجای جذب علم علم را از خود دفع می‌کند. این ها همه پرسشهایی است که باید مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد و تا پاسخ آنها تعیین نگردد و در رفع اشتباه ها کوشیده نشود روز به روز بر حسرت دیروز افزوده می‌گردد و امید است که سخن از «همائی» سبب شود که همای سعادت و بهبود بر فراز مؤسسات علمی ما بنشیند تا دیگر حسرت گذشته و غبطت غرب را نخوریم.

* * *

باری در مجلسی که در دانشگاه تهران به مناسبت بزرگداشت پروفیسور هانری کربن برپا شده بود و مجموعه مقالاتی به وسیله نخست وزیر کشور ایران جناب آقای امیر عباس هویدا به ایشان تقدیم گردید این اندیشه بخاطر آمد که چرا چنین مجلسی برای استاد جلال الدین همائی که همه عمر خود را به خدمت فرهنگ و ادب و اندیشه این آب و خاکی صرف کرده تشکیل نشود و در همانجا موضوع را با ایشان در میان گذاشت و درخواست کمک برای هزینه چاپ مجموعه ای به منظور بزرگداشت استاد کرد و ایشان این درخواست را با حسن استقبال تلقی فرمودند متأسفانه ناآشنائی فرهنگی یکی از کسانی که این امر بدو ارجاع شده بود این کار خیر را دو سال به تعویق انداخت تا آنکه در مجلسی دوباره اتفاق

دیدار نخست وزیر رخ داد و ایشان خود بازخواست تشکیل آن مجلس و تهیه آن مجلد را کردند و سپس این امر را به جناب آقای دکتر احمد هوشنگ شریفی رئیس محترم دانشگاه تهران (وزیر آموزش و پرورش وقت) ارجاع فرمودند و ایشان هم بدون کوچکترین وقفه و سائل چاپ این مجلد را فراهم کردند که جزاها لله عَنِ الْعِلْمِ خَيْرَ الْجَزَاءِ . انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی از آن جنابان و همچنین از رئیس دانشگاهی که مساعدت مادی و معنوی خود را از انجمن دریغ نداشته اند سپاسگزاری می نماید . این خدمتگزار به سهم خود از همکاران و سروران ارجند اعضای داخلی و خارجی انجمن که در تهیه این مجلد همکاری فرمودند^(۱) و همچنین از آقایان دکتر مهدی درخشان خزانهدار محترم انجمن و دکتر غلامرضا ستوده دبیر محترم انجمن که این جانب را در نظارت بر چاپ این کتاب یاری کردند تشکر می نماید .

امیدوار است که استاد جلال الدین همائی این هدیه کوچک را که بدون روی وریا و فقط به خاطر تجلیل از مرتبه علم و مقام عالم صورت پذیرفته و تذکاری از مراتب احترام و بزرگداشت استادان زبان و ادبیات فارسی نسبت به مقام شامخ علمی ایشان و قدردانی از زحمات و کوششی است که در راه نشر و زنده نگه داشتن ادب فارسی متحمل شده اند بپذیرند .

خداوند عمر استاد را دراز و توفیق ایشان را افزون گرداناد بمنته و کرمه .

مهدی محقق

رئیس انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی

تهران ، دهم دی ماه ۲۵۳۵

۱- در ترتیب مقالات این مجلد نظم خاصی منظور نگردیده . جز مقاله اول که شرح زندگی استاد است و بوسیله آقای دکتر محمد خوانساری تنظیم گردیده و مقاله آخر که حاوی دریافت و برداشت از شخصیت علمی و عملی استاد است و بوسیله جناب پروفیسور فضل الله رضا نوشته شده بقیه مجلد حاوی مقالات گونا گونی است که در موضوعهای مختلف علمی و ادبی نوشته شده است .

امیری فیروز کوهی

تقدیم به یادنامه دوست بزرگوار عالی‌مقدار، عالم فاضل، هارف محقق، جامع
بارع، یادگار سلف و افتخار خلف استاد اجل جلال‌الدین همائی - اجل الله قدره و حمی
عن‌الهموم صدره - باقتضای غزلی از ایشان و تضمین مصرعی از آن.

تا کی ز رنج بی‌ثمری شکوه سرکنم
روزی به سر برم که شبی را سحر کنم
این عمر در منازعه با این و آن گذشت
باشد که زندگی به جهان دگر کنم
تن می‌کشد به خاکم و دل می‌کشد به عشق
در حیرتم که رو به کدامین سفر کنم
عمر امید من نفسی کم نمی‌شود
چندانکه زندگانی از این بیشتر کنم
سودمن از نکردن کار است و رنه من
کاری اگر کنم به زیان و ضرر کنم
از زهد نیست گوشه غزلت گرفتم
جا در قفس ز کوتاهی بال و پر کنم
هر چند کار عقل جهاندار بامن است
جز کار عشق کار دگر هم مگر کنم
بینم که باز در تعب از خار زحتم
چندان که برگ عیش جهان مختصر کنم
گر ره نیافتی به دل ای آرزو مرنج
نگذاشت غم مرا که ترا هم خبر کنم
موجی ز هر کنار برآید به قصد من
گر زین محیط سر چو جبالی بدر کنم

سر تا به پای او همه جا حسن و دلبری است

در حیرتم که روی چه عضو ش نظر کنم

صد بار رنج پیری از این بیشتر کشم

یکک بار اگر به کوی جوانی گذر کنم

فرموده (سنا) است امیر از زبان من

«عمر دگر نمانده که کار دگر کنم»

دکتر جمال رضائی

استاد فرزانه من

نماند به باغ از بهاران نشانی

ستاند گهرهای او رایگانی

چو دینارگون سکه خسروانی

بگیرد زمین زیوری زعفرانی

نگارین و دلکش چوارژنگ مانی

نبینی نشانیش از شادمانی

چو بر توفد این تندباد خزانی

رباید بساک گل از فرق گلبن

فرو ریزد از شاخ برگ درختان

وزین باد آورده کالای زرین

بیاراسته بوستانی که دیدی

کنون سرد و غمگین و افسرده بینی

* * *

بهار و خزانی است این زندگانی

بهار تو آن روزگار جوانی

چو پیری دم سرد باد خزانی

نگه کن به چشم خرد تا ببینی

خزان تو هنگامه پیری تو

جوانی چو آن باغ بشکفته باشد

* * *

زمن بشنو این پند چون زرّ کانی

نیارد به جز انده و جان گرانی

ترا گر جوانی ز کف رایگان شد

به یاد جوانی کنون مویه کردن

اگر تن ترا مایه کاهش آمد
بیارای جان را به تقوی و دانش
ره شرم پوی و ره دانش و دین

بیفزای بر مایه های روانی
به عشقش صفا بخش تا می توانی
که اینست سرمایه دو جهانی

* * *

نگه کن به استاد فرزانه من
به استاد یکتا جلال همائی
به آن دانشی مرد کاورا نیایی
به آن اوستادی که چون او نبینی
به آن نغز گفتار مرد سخنور
به آن نخل بار آور سایه گستر
به کشور خدای محیط فضائل
به دیدار او فرّ دانش هویدا
به رخسار او گرمی عشق پیدا
به بالای او کسوت علم زیبا
به اولاد او نسبت علم شایا
به کردار او آشکارا حقیقت
به پندار بگرفته راه و هومن
به گفتار با لحن و با لفظ شیرین
چو اشعار او یاد او بر زبانها
بیاموز از او ره رستگاری
بچامان چو او نام و آثار نیکو

به آن مرد نام آور اصفهانی
به آن فرّه و جلوه آسمانی
به تقوی و دانش نه تالی نه ثانی
نه در نکته یابی نه در نکته دانی
که چون او نجوئی به روشن بیانی
که بر باغ دانش کند سایبانی
به فرمانروای بسیط معانی
گرش نیستی فرّ نوشیروانی
گرش نیستی گونه ارغوانی
گرش نیستی جامه پرنیانی
گرش نیستی دودمان کیانی
به رفتار او جلوه گر مهربانی
به دور از بداندیشی و بدگمانی
بیاموخته طرز شیرین زبانی
چو آثار او نام او جاودانی
چو خواهی ره زندگانی بدانی
که تا در جهان جاودانی بمانی

استاد جلال الدین همائی
در محل کار



حال شبهای مرا همچو منی داند و بس
توجه دانی که شب سوختگان چون گذرد

زندگی نامه

استاد جلال الدین همائی

تنظیم و تدوین از:

دکتر محمد خوانساری

هنگام تحصیل در دبیرستان سعدی و دانشسرای مقدّمائی اصفهان ، گاه گاه از استادان خود سخنانی در باره مقام فضل و احاطه مفخر اصفهان استاد همائی می شنیدم و آرزوی قوی در دل داشتم که محضر آن بزرگ را درك کنم . از حسن تقدیر وقتی به تهران آمدم و در کلاس مخصوص ادبی (برزخ بین دانشسرا و دانشگاه) نام نوشتم این آرزویم برآورده شد . همان جلسه نخست زبان و ادبیات داشتیم و استاد همائی تعلیمی در دست بکلاس در آمد . عصارا به گوشه کلاس نهاد و پشت میز نشست . دانشجویان از پیش کم و بیش سخنانی در باره او شنیده بودند . هنوز لب به سخن نگشوده ، شخصیت قوی و متانت و ابهت و نگاه نافذش در دلاکارگر آمد . کلاس درس کوتی آمیخته به احترام و محبت فرو رفت . استاد مکئی کرد . صدارا صاف کرد . سپس باصدائی بم و قوی وبا کلماتی شمرده و مقرون به طمأنینه به افاده پرداخت . پس از برخی یادآورهای گرانها فرمود : من برای متن درسی گلستان سعدی را در نظر گرفته ام ، گلستان تصحیح میرزا عبدالعظیم خان قریب را .

از جلسه دیگر به تدریس گلستان پرداخت . ما در کتابهای دبیرستانی قسمتهائی از گلستان خوانده بودیم . اما این دفعه شرح و بیان از لونی دیگر بود ، ونکات و دقائق بر ما معلوم می ساخت که تاکنون از کسی نشنیده بودیم . در آن سال تمام کتاب را (بغیر از باب عشق و جوانی) خواندیم و حتی بدستور استاد یک مرتبه هم از روی متن و حواشی

رونویس کردیم. از محضر استاد بهره‌ها بردیم، بهره‌هایی که هنوز با گذشت زمان از یاد نرفته است. البته جوّ دانشگاه هم جوّ دیگری بود. دانشجویان برآستی دانشجو بودند نه نمره‌جو و لیسانس‌جو. به درس دلبستگی خاصّ داشتند و به علم و دانش و به عالم و دانشمند ارج می‌نهادند. وقتی از استاد نکته‌ای بدیع یا شعری لطیف می‌شنیدند، برق شادی در چشم‌ها می‌درخشید. درس و تحقیق برای رفع تکلیف نبود. اصالت داشت. استاد و دانشجو هر دو به علم مؤمن بودند.

باری استاد در دقائق دستوری و فنون ادبی و شرح ریزه کاریهای کلام سعدی داد سخن می‌داد. و ما همه را با شوق و ولع یادداشت می‌کردیم. نگران بودیم که مبادا نکته‌ای از ما فوت شود. آن یادداشت‌ها شاید به دویست صفحه بالغ شد و ما همه آنرا با متن گلستان امتحان دادیم. البته حکایاتی را که ساده بود درس نمی‌داد و ما خود می‌خواندیم و اگر احیاناً اشکالی داشتیم سؤال می‌کردیم.

سالی دیگر (در رشته ادبیات) یک دوره کامل کلیله و دمنه را خدمت استاد قریب خواندیم. نمی‌دانم الآن در سراسر دانشگاه‌ها و مدارس عالی در هیچ کلاسی یک دوره کامل گلستان، یا کلیله و دمنه آنهم با آنهمه توضیح و تفسیر تدریس می‌شود یا نه؟ فعلاً که بعضی درس‌ها جزوهای است در حدود سی‌چهل صفحه. بنده حتی جزوه بیست صفحه‌ای هم دیده‌ام.

بخوبی بخاطر دارم - گویا همین دیروز بوده - که در همان اوائل گلستان وقتی استاد به این شعر:

لَقَدْ سَعِدَ الدُّنْيَا بِهٖ دَامَ سَعْدُهُ وَ اَيَّدَهُ الْمَوْلٰى بِاَلْوِيَّةِ النَّصْرِ

رسید، فرمود معنی آنرا که می‌داند؟ و من بنده آنرا معنی کردم. استاد به شوخی گفت: «ما را بدین گیاه ضعیف این گمان نبود». چون استاد بسیار جدّی بود و کتر در کلاس شوخی می‌کرد، همه هم‌کلاسان بنحندۀ افتادند. همین شوخی لطف‌آمیز مشوّق بنده شد و موجب شد که بر کار و کوشش خود بیفزایم.

استاد معمولاً در کلاس درس از اشعار خود چیزی نمی‌خواند. روزی دانشجو یان به اصرار و ابرام از ایشان خواستند از اشعار خود چیزی بر ما بخوانند. استاد این غزل را املاء فرمود:

تاجم نمی‌فرستی تیغم بسر مزن
 مرهم نمی‌گذاری زخم دگر مزن
 مرهم نمی‌نهی به جراحت نمک می‌پاش
 نوشم نمی‌دهی به دلم نیشتر مزن
 بر فرق او فتاده به نخوت لگد مکوب
 سنگ ستم بطایر بی‌بال و پر مزن
 بزنامه امید فقیران قلم مکش
 بر ریشه حیات ضعیفان تبر مزن
 گیرم تو خود ز مردم صاحب نظر نی
 از طعنه تبر بر دل صاحب نظر مزن
 تا کم خوری لگد زخرو سرزنش زخار
 گو سبزه از زمین و گل از خار سر مزن
 چون کوه پا بجای نگهدار خویش را
 چون باد هرزه‌گرد بهر بام و در مزن
 تا غنچه لب گشود سر خود بیاد داد
 ای آفتاب دم به نسیم سحر مزن
 تا بگذاری بخیر از این رهگذر «سنا»
 بارهروان کوی دم از خیر و شر مزن
 روز دیگر شعری دیگر در غایت زیبائی و تازگی دربارهٔ پیچک خواند بمطلع:
 باغ را آفتی چو پیچک نیست که بسرو و گل و سمن پیچد
 باینکه حفظ این اشعار را از ما نخواستند بود، بسیاری از دانشجو یان چون مکرر

آنها را خوانده بودند در خاطرشان مانده بود و من هنوز از همان دوران آنها را در خاطر دارم. چند سالی گذشت و باز بنده مجدداً در دورهٔ دکترى ادبیات فارسى از محضر انور استاد بهره یاب شدم ، این دفعه در درس صناعات ادبى که در حقیقت تلخیصى بود از مطوّل .

احاطهٔ استاد در ادب و فرهنگ اسلامى (از ادبیات فارسى و عربى و فقه و کلام و فلسفه و عرفان و ریاضیات و نجوم) و رفتار بى تکلف و طبیعى ، و سخن گرم و سرشار از بلاغت او همه را مجذوب مى کرد و احترام و عجب و محبت همه را بر مى انگیزخت و گاه خود نیز تحت اثر سخن خود برانگیخته مى شد . من که غالباً در صف جلو مى نشستم تغییر رنگ چهره و حلقه زدن اشک را در چشم استاد مى دیدم و از آن جمله یکى در هنگام خواندن این چند شعر بود از داستان معروف موسى و شبان :

موسى آداب دانان دیگرند	سوخته جان و روانان دیگرند
گر خطا گوید و را خاطى مگو	و ر بود پر خون شهید او را مشو
خون شهیدان را از آب اولیتر است	این خطا از صد صواب اولیتر است

هنگامى که به درخواست قطب فقیه مرحوم ذوالریاستین به تصحیح کتاب مصباح- الهدایه پرداخت، بنده را طرف مقابله قرار داد و بنده هفته‌ای دو روز به خدمت ایشان مى رسیدم و محضر پر برکت ایشان را مغتنم مى شمردم .

از همان روز نخستین تلمذ در نزد ایشان تا کنون پیوسته رشتهٔ ارادت و اخلاص بنده مستحکم تر شده است و تماس خود را با ایشان از ذخایر عمر خود مى دانم و توفیق و طول عمر آن عزیز را همواره از خدای مى خواهم .

اکنون که دوست گرانمایهٔ دانشمند آقای دکتر مهدى محقق - که خود از شیفتهگان حضرت استادی هستند - در مقام اهداء مجموعه‌ای به استاد برآمده اند ، از بنده نیز مقاله‌ای برای درج در آن خواستند . من بیاس حق استادی و سابقهٔ لطف و بزرگواریشان در حق این بنده ، بهتر دیدم زندگى نامهٔ ایشان را هر چند ناقص و نارسا تنظیم کنم ، البته با اعتراف به اینکه :

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای چند گنجد قسمت یک‌ک روزه‌ای
به این مقصود چند جلسه به خدمت استاد رسیدم و ایشان در طی آن جلسات
از خاطرات و سرگذشت خود سخن گفتند ، و من آنرا بدین صورت تنظیم کردم :

خانواده

خانواده من از زن و مرد همه اهل سواد و هنر بودند . پدرم میرزا ابوالقاسم
محمد نصیر متخلص به طرب ، فرزند مرحوم های شیرازی است که در ۱۲۷۵ ق .
ولادت یافته و در ۱۳۳۰ ق . در گذشته است .

مرحوم طرب از افاضل ادبا و شعرا و خوشنویسان عصر خود بود . فنون ادب را
قسمتی در خانه خدمت پدر و برادران بزرگترش ، و قسمتی در نزد اساتید و مدرّسان
آن زمان تحصیل کرد . فقه را نزد اساتید فقه که از آن جمله سیدالعلماء میرزا محمد هاشم
چارسوقی است (متوفی ۱۳۱۸ ق .) و فلسفه را در خدمت جهانگیر خان قشقائی (متوفی
رمضان ۱۳۲۸ ق .) ، و آخوند مّلا محمد کاشانی (متوفی شعبان ۱۳۳۳ ق .) آموخت .
(شرح حال آن مرحوم را با نمونه خط ایشان و با عکسش در محضر آخوند کاشانی در
مقدمه دیوان طرب آورده ام) .

رابطه مرحوم طرب با جهانگیر خان منتهی به زمان پدرش همای شد که به سابقه
معرفی که شرحش مفصل است ، جهانگیر خان سخت به همای ارادت می‌ورزید . پدرم
گاهی مرا بنزد او می‌فرستاد تا از انقاس قدسیش بهره‌ای بگیرم . اما البته کی سن من
اجازه نمی‌داد که بدرس آن بزرگ حاضر شوم .

جدّم های شیرازی است (محمد رضا قلیخان = مّلا محمد رضا) . تغییر نام او
بسبب تغییر احوال اوست . چه وی ابتدا مقام خانی و درجه سلطانی داشت . اما بکلّ
آن مرحله را وا گذاشت و در راه تحصیل علم افتاد و سالیان دراز در نجف اشرف خدمت
صاحب‌جواهر و دیگر اساتید تحصیل کرد تا در فنون فقهات و فلسفه بمقام استنباط و اجتهاد
رسید و در این هنگام بود که بنام مّلا محمد رضا شهرت یافت . پس از آن از این مرحله

نیز چشم پوشید و تا آخر عمر در عالم عرفان و درویشی و وارستگی بسر برد و از اکابر دانشمندان و شعرا و عرفای نامدار قرن سیزدهم شد. ولادتش در سال ۱۲۱۲ قمری است و وفاتش در ۱۲۹۰ ق.

مرحوم‌ها از بزرگان خاندان فعلی زندشیراز بود و در ۱۲۵۸ در اصفهان متوطن شد. از جمله علل اقامت او در اصفهان دوستی دیرینه‌اش بود با حجّة الاسلام حاج سید محمد باقر شفی (متوفی ۱۲۶۰ ق.) که در آن تاریخ زعامت مطلقه شیعه امامیه را داشت. علت دیگر انتقال او به اصفهان سابقه دوستیش بود با حاج میر معصوم از رؤسای سادات خاتون آبادی محله پاقلعه، و نیز مراتب محبت و اخوت طریقت عرفانی اویسی او با زاهد عارف معروف ملا حسن آرنندی کاشانی (متوفی به سال ۱۲۷۰ ق.) که ساکن مدرسه نیم آورد بوده و از کرامات و خرق عادات و مراتب علمی و اخلاقی او حکایتها نقل شده است. و بالاخره ارادت معتمدالدوله منوچهرخان گرجی حاکم آن وقت اصفهان به شخص‌ها، و علل و اسباب دیگر که شرحش موجب اطناب است.

بهر حال چون مرحوم‌ها اصلاً شیرازی بوده، خاندان او به نسبت شیرازی هم خوانده می‌شوند. چنانکه میرزا احمد جهرمی در تذکره حدیقه الشعراء که نسخه خطیش در کتابخانه دانشکده ادبیات بود و به کتابخانه مرکزی نقل شد، فرزندان سخن پرداز‌ها یعنی عنقا و سها و طرب را هم مانند خود‌ها شیرازی ضبط کرده است.

عم اکبر من ملک الشعراء میرزا محمد حسین عنقا، طابع دیوان پدرش‌ها و مؤسس انجمن شعرای عنقا در اصفهان^(۱) از بزرگان فضلا و اساتید شعرای زمان بود. وی خط شکسته نستعلیق را بسیار خوش و پخته می‌نوشت (تولد در ۱۲۶۰ ق. وفاتش در ۱۳۰۸ ق.). چون عشق و علاقه‌ای مفرط به آثار تاریخی اصفهان داشت، وظل السلطان را از نیت خراب کردن عمارت سرپوشیده سیف الدوله بانصیحت و خیرخواهی مانعت می‌کرد، مورد غضب شاهزاده سبکسر مغرور واقع شد، تا بدست گماشتگان او باقهوه

۱ - شرح این انجمن و انجمنهای دیگر در مقدمه برگزیده دیوان سه شاعر اصفهان که جلد دوم دیوان طرب است آمده است.

قجری در ۴۸ سالگی مسموم گشت و درختی برومند و بار آور از شعر و ذوق و ادب یکباره فروپاشید و بختکید (۲-۱).

عمّ دیگرم استاد ملک الادباء میرزا محیی الدین محمد سهاست (متولد در ۱۲۶۲ ق. و متوفی در صفر ۱۳۳۸ ق.) از اساتید مسلم شعر و ادب در اصفهان. وی پس از فوت برادر کوچکترش طرب تکفل خانواده^۱ او را بانهایت همت و بزرگواری برعهده گرفت و تا آخر عمر به عهد خود وفا کرد. او در حقّ من علاوه بر حقّ ولی نعمتی سمت استادی هم دارد. زیرا بعد از فوت پدرم مدت ۸ سال زیر دست او فنون ادب و شعر و شاعری می آموختم (البته در عین اشتغال در مدرسه^۲ قدسیّه و تحصیل طلبگی).
کودکی و جوانی من در چنین خاندانی گذشته است.

ولادت و نامگذاری

ولادت من حوالی سحرگاه شب چهارشنبه غره^۳ رمضان سال ۱۳۱۷ ق. مطابق ۱۳ دی ماه (جدی) ۱۲۷۸ شمسی^(۴) و سوم ژانویه^۵ ۱۹۰۰ میلادی در محله^۶ پاقلعه (از محلات جنوب شرقی اصفهان) در خانه^۷ موروثی پدر اتفاق افتاده است. در این خانه اطاقی است مزین به نقاشی و آینه کاری و خطّ پدر و جدّم زینت بخش آینه کاری های آنجاست. در بالای اطاق زیر آئینه ها و دسته گل نقاشی، حدیث نبوی «أنا مدینه العلم و علی بابها» بخطّ مرحوم هما کتیبه شده است، و روبروی آن هم در سمت پائین گلدان آینه کاری منقش بشمار بسیار عالی است و این بیت مولینا:

از علی آموز اخلاص عمل شیر حق را دان منزّه از دغل

۱- برای تفصیل احوال او رجوع شود به مقدمه همان دیوان سه شاعر اصفهان.

۲- توضیحاً چهارپایه ستون یک پارچه سنگی «شیر و دختر» که در چهار گوشه حوض

چهارستون کار گذاشته اند مربوط به فواره حوضخانه همان عمارت سیف الدوله است.

۳- در شناسنامه بحساب تخمینی ۱۲۷۷ ثبت شده است. ولی بحساب تقویمی درست

۱۲۷۸ صحیح است.

بخط مرحوم طرب کتیبه شده است . محل تولد من همین اطاق بوده که نمونه ای است از ذوق و ظرافت .

نام اصلی که پدر بر بنده نهاده و در پشت کلام الله مجید ثبت کرده جلال الدین است و نام خانوادگی همائی . اما بقاعده معمول فارسی که در اسامی از قبیل جلال الدین و کمال الدین و ضیاء الدین ، مضاف الیه را حذف می کنند و جلال و کمال و ضیاء می گویند ، مضاف الیه آن حذف شده و در شناسنامه هم بصورت « جلال » آمده است . در مقالات و تألیفات نیز هر دو صورت را بکار برده ام .

رفتن به مکتب و مدارس جدید

در آن روزگار معمول بود که کودکان را از چهار پنج سالگی به درس و مشق وای داشتند . من نیز از چهار پنج سالگی در نزد پدر و مادر خود به درس و مشق نشستم . درسی را که پدر به من می داد ، مادر تکرار می کرد و در یاد گرفتن آن مرا کمک می داد بطوری که تا خواندن قرآن و ادعیه مأثوره و گلستان و غزلیات حافظ ، مادرم در درس بمن کمک کرده و بر من سمع استادی داشته است .

در نزدیکی منزل ما زنی بود صالح و عابد و خداپرست بنام نبات بیگم ، مشهور به - متلاباجی . وی از بعضی خانواده های محله چندتن دختر و پسر به شاگردی می پذیرفت . هنوز گیسوان سفید و روی نورانی و روحانی او که با محبت و مهربانی اصول و فروع دین و آداب وضو و نماز و روزه و کتاب عم جزء به من می آموخت در خاطر من هست . البته این دروس را در خانه نیز پیش پدر و مادرم فرا گرفته بودم و او همان یاد گرفته هارا تکمیل می کرد . خاطره ای از آن دوران دارم بسیار ملال آور و آزار دهنده . و آن اینست که من برای رفتن به خانه متلاباجی هر روز باید از کوچه سنگفرش خلوتی عبور کنم . طویله یکی از اشراف و خانهای محله از وابستگان به ظل السلطان در آن کوچه بود و در آن هم همیشه باز بود . سگ زرد رنگ بدقواره او و مهترزاده بی تربیتش که سگ را بر عابران برمی انگیزخت اغلب روزها زحمت ورنجی عظیم بود ؛ مخصوصاً برای

بچه های چهار پنج ساله هم سن من که از آن کوچه عبور می کردند و از آن راه به مکتب آمد و شد داشتند و من هم هر روز که تنها به مکتب می رفتم از این آزار برکنار نبودم. البته اکثر روزها برای رفتن به مکتب برادر بزرگترم همراه من می آمد و در مرخصی از مکتب هم خود ملا باجی یکی را همراه من می کرد که از آن کوچه بسلامت بگذرم ولی ترس از پارس آن سگت مهیب گریبان مرا رها نمی کرد. بالاخره پدرم از ماجرا خبردار شد. ابتدا خیلی برافروخته شد و سپس ناچار مرا همراه برادر بزرگترم به مکتب میرزا عبدالغفار باقلعه ای (متوفی شوال ۱۳۳۶ و مدفون در تکیه سیدالعراقین) فرستاد که راه آن از این کوچه نمی گذشت.

من در مدت خیلی در مکتب مستلاباجی عم جزو را تمام کردم و بخاطر دارم که پس از اتمام آن مادرم شخصاً به مکتب آمد و یک کلاه قند شهری با یک دست لباس زنانه (شامل پیراهن و چارقد و شلوار و چادر نماز و کفش) با بشقابی نقل با دام به ملا باجی هدیه کرد.

شش هفت ساله بودم که به مکتب میرزا عبدالغفار ملذکور رفتم. این میرزا عبدالغفار در یکی از کوچه های خیابان ملک در بالاخانه ای مکتب خانه داشت و عده ای از کودکان نجیب زاده اهل محل را به شاگردی می پذیرفت. پدرم هم در کودکی شاگرد او بوده و وقتی من به مکتب او رفتم دیگر پیرمردی بود سالخورده. وی بسیار شریف و نجیب و فاضل و ادیب و خوشنویس بود. در ادبیات عرب و فن عروض و معانی بیان تاخواندن نهج البلاغه و مقامات حریری و نیز در خوشنویسی از شاگردان برجسته و وفادار جلد همای شیرازی بود و تا آخر عمر هر قدر می توانست نسبت به اعقاب او خدمت می کرد. همان روز اول صفحه اول دیوان حافظ را باز کرد و من همانطور که در خانه نزد پدر و مادر آموخته بودم صحیح و کامل و با صدای رسا خواندم:

الا یا ایُّهَا السَّاقِی اُدر کاساً و ناوِها

که عشق آسان نمود اولی افتاد مشکِ لها

استاد مرا تحسین ها کرد و عیال خود را صدا زد و از او خواست اسفند بیاورد.

اسفند آوردند و آتش کردند. برای پدرم پیغام فرستاد که قدر این کودک را بدانید. باری چندی بدان مکتب رفتم. پس از آن در سال ۱۳۲۶ پدر مرا همراه برادر بزرگترم به مدرسه^۱ حقایق - در خیابان مشیر - فرستاد. رئیس و مؤسس مدرسه مرحوم سید محمد حقایق شیرازی بود. بالای در ورودی مدرسه روی گچ بخط نستعلیق درشت نوشته بود:

در مکتب حقایق پیش ادیب عشق

هانای پسر بکوش که روزی پدرشوی

عده‌ای از محترمین سادات خاتون آبادی و اعیان محله به آن مدرسه می‌آمدند. عصرهای جمعه هم در یکی از تالارهای بزرگ مدرسه انجمن شعرا دایر می‌شد بنام «انجمن حقایق»^(۱). پدرم طرب و عمویم سها به آن انجمن می‌رفتند و گاه مرا نیز همراه خود می‌بردند قیافه‌های بعضی از آن شعرا و حکایاتی که بین آنها رد و بدل شده هنوز در خاطرم مانده است.

در سال ۱۳۲۷ ق. مرا باز همراه برادر بزرگترم به مدرسه^۲ قدسیه فرستادند در محله^۳ درب امام. مؤسس و مدیر مدرسه^۴ قدسیه^۵ آ میرزا عبدالحسین بود از فضلا و خوشنویسان اصفهان (متولد در ۱۲۸۷ ق. متوفی^۶ در ۱۳۶۶). معلّمان آنجا برادرانش آ میرزا حسن (۱۳۶۷ - ۱۲۹۳ ق.) و آ میرزا ابوالقاسم و آ میرزا مهدی بودند. میرزا حبیب‌الله همشیره زاده^۷ قدسی نیز معلّم ابتدائی بود. اما پس از چندی از معلّمی کناره گرفت. خلاصه مدرسه^۸ مزبور غیر خود آقایان قدسی معلّم دیگر نداشت. تنها میرزا عبدالجواد خطیب هفته‌ای یکی دو روز برای تعلیم خط^۹ نستعلیق به آن مدرسه می‌آمد. اما پس از گسترش مدرسه و افزایش شاگردان ناچار بتعداد معلّمان افزودند و از جمله آنان بود مرحوم آ میرزا عباس نحوی که چندی در آن مدرسه صرف و نحو عربی تدریس می‌کرد.

۱- برای شرح این انجمن و انجمنهای دیگر اصفهان رجوع شود بجلد دوم دیوان طرب که تحت عنوان «برگزیده دیوان سه شاعر اصفهان» طبع شده است.

رکن عمدهٔ مدرسه بعد از مدیر، برادرش آمیرزا حسن بود که از خود مدیر کوچکتر و از برادرهای دیگر بزرگتر بود. وی علاوه بر خوشنویسی موروثی از تحصیل کرده‌های فاضل مدرسهٔ نیم آورد بود. مقدمات عربی را بسیار خوب تدریس می‌کرد. در عفت و پاکدامنی و حسن نیت و خیرخواهی در حق شاگردان مستعد بی‌نظیر بود. این مرد نسبت به این حقیر بسیار توجه داشت و من قسمتی از نحو و صرف مقدماتی خود را پیش آن بزرگوار خواندم. استاد خط نسخ من نیز بود؛ خدایش بیامرزد.

وقتی به مدرسهٔ قدسیه رفتم، قسمت معظم جامع المقدمات را از صرف و نحو و منطق، پیش پدرم و مرحوم شیخ ابوالقاسم عراقی از دوستان پدرم که از طلاب فاضل ساکن مدرسهٔ ملا عبدالله بود خوانده بودم.

در مدرسهٔ قدسیه آمیرزا حسن ابتدا عوامل ملاحسن و سپس صمدیه و پس از آن سیوطی و حاشیهٔ ملا عبدالله را به من درس داد. هم او و هم پدرم هر دو تکلیف کرده بودند که اشعار الفیه را از حفظ کنم.

مرحوم آمیرزا حسن زمینهٔ درسی را که به من می‌داد بالا گرفته بود. شرح میرسید علیخان را بر صمدیه می‌آورد و بسیاری از دقایق آنرا برای من می‌گفت و برایم املاء می‌کرد و هنوز از آن نوشته‌ها در میان اوراق که از آن دوران نگاه داشته‌ام موجود است. برای اقسام ثاء در عربی بیست و چند قسم بر شمرده بود که همه را من ضبط کردم و با خط ریز در حاشیهٔ صمدیه خود نوشتم و هنوز آن نسخه را دارم.

حساب سیاق و ترسل را که پیش پدرم و در مکتب میرزا عبدالغفار شروع کرده بودم، در مدرسهٔ قدسیه تکمیل کردم. بطوری که انواع حساب جنس و نقد و جریب و قفیز و من و اجزاء آنرا خوب یاد گرفتم.

حساب و هندسهٔ جدید را با برنامهٔ مختصری که از تاریخ و جغرافیا داشتند هم در آن مدرسه آموختم. البته دنبالهٔ حساب و هندسه را بعد از دورهٔ مدرسه نیز ادامه دادم. در همان ایام تحصیل در مدرسهٔ قدسیه، کتابی در حساب تألیف کردم که البته کودکانه است و نسخه‌اش هنوز در اوراق قدیم من هست.

آقایان قدسی همگی در خواندن و نوشتن صحیح قرآن متخصص موروئی بودند .
 زیرا پدرشان مرحوم میرزا محمد علی (متوفی ۱۳۱۳ هـ) از اکابر خوشنویسان نثر و ثلث
 قرن سیزدهم و چهاردهم هجری است صاحب آثار خطی و چاپی فراوان . من با اینکه
 قرآن را از خانه تا مدرسه حقایق تمام و کمال خوانده بودم ، باز مخصوصاً یک بار نزد
 آ میرزا حسن قدسی خواندم که در واقع جزء ساعات خارج از برنامه بود و او با علاقه
 فراوان دقایق تجوید را به من آموخت .

متن فارسی ما هم منشآت قائم مقام و منشآت فرهاد میرزا و منشآت امیر نظام
 و تاریخ معجم بود .

در خانه هم پیش پدرم شاهنامه و کلیات سعدی و منتخب قافای و غزلیات
 محمد خان دشتی را شبها به درس میخواندم . داستان بیرث و منیره را از من خواست
 حفظ کنم و من الآن باینکه بارها آنرا خوانده ام و درس داده ام ، آنچه از بر دارم از همان
 روزگار است . قسمتی از اینها را حتی قبل از رفتن به مدرسه قدسیه شروع کرده بودم
 مثلاً هفت هشت ساله بودم که پدرم نامه خسروان به من درس می داد و آن کتابی است
 تألیف جلال الدین میرزا و خلاصه داستانهای شاهنامه است به نثر فارسی با قطع کوچک
 و خط نستعلیق و تصویرهای خوب .

می توانم بگویم دقیقه ای از وقت من بغیر از تحصیل صرف کار دیگر نمی شد .
 بامدادان پیاده نان و پنیری خورده یا نخورده از منزل خود در محله پاقلعه به مدرسه
 قدسیه در محله درب امام می رفتم . وعصر نیز پیاده بخانه بازی گشتم . در خانه بی درنگ
 به تکالیف مدرسه می نشستم و چون از آن کار می پرداختم خود را آماده درس پدری کردم
 که معمولاً پس از نماز مغرب و عشا شروع می شد و تا اواسط شب ادامه می یافت . باید
 بگویم که سنگین ترین برنامه های من همین درس پدرم بود . زیرا وی مخصوصاً در تعلیم
 و تربیت سختگیر و دیر گذشت بود . چه بسا که شبها بعد از فراغت از درس پدر همینکه
 از اطاق خارج می شدم ، در ایوان منزل بسبب خستگی و بیخوابی از پله مقابل اطاق
 بزمین می افتادم و مادر از اطاق مجاور بیرون می آمد و مرا به بستر می برد .

پدرم در خوشنویسی معتقد بود که اول باید خط نسخ را بنویسند و بعد که دست قوت گرفت بخط نستعلیق بپردازند. این بود که مرا بنویشتن خط نسخ وادار کرد، و علاوه بر مرحوم قدسی که در مدرسه قدسیه به من تعلیم مشق می داد، یک تن از دوستان خود را (مثلاً محمد تقی کاتب) معلمی خط من گماشته بود که روزهای پنجشنبه خدمت او می رفتم و از او سر مشق و تعلیم خط می گرفتم. و چندان در این فن پیش رفتم که جزء خوشنویسان نسخ و ثلث بحساب می آمدم ولی دنباله آن هنر را نگرفتم و دروس علمی مرا مجال تعقیب آن هنر ارزنده نداد. ملا محمد تقی مذکور شغل کتابت داشت و پیرمردی بود بسیار عفیف و نجیب. منزلش در همان محله نیم آورد در کوچه زنجانی واقع در کوچه معروف درخت سوخته (پشت مدرسه نیم آورد) بود و در خط شاگرد مرحوم پرتو اصفهانی بوده است. کتب بسیار خطی و چاپی از جمله قرآن و زاد المعاد رکن المملکی بخط وی موجود است. خداهش بیامرزاد که حق تعلیم بر من دارد. بعداً هم در ایام طلبگی محض ادای وظیفه هم کمک به او می کردم و هم خود اجرت خطاطی می گرفتم.

تحصیل در مدرسه نیم آورد

مدرسه نیم آورد بر سر راه مدرسه قدسیه واقع بود و چندان فاصله ای با آن نداشت و اساساً محله نیم آورد و مسجد حاج محمد جعفر آباده ای و درب امام همه جزء محله قدیمی است که آنرا جمال کله می گفتند. من همه روزه در رفتن به مدرسه قدسیه از مقابل مدرسه نیم آورد و مسجد درجه ای و همچنین مسجد امیرزا احمد اصفهانی و مسجد آخوند مثلاً عبدالکریم گزی می گذشتم که هر سه از ساکنان مدرسه نیم آورد بودند. گاهی که چهره روحانی آن بزرگان مخصوصاً آسید محمد باقر درجه ای را که مظهر تقوی و ورع بود می دیدم، آرزو می کردم که روزی بتوانم فیض محضر ایشان را دریابم. خوشبختانه مشیت الهی مرا توفیق داد که سالیان دراز خدمت آن بزرگواران را در کم واز آنان بهره ها بیابم. از حسن قضا دو تن از فرزندان مرحوم آسید محمد باقر به مدرسه قدسیه می آمدند. هر دو در قدس و طهارت و خلوص و صداقت خلف الصّدق پدر بزرگوار

بودند . بزرگتر آسید ابوالعلی همدرس و دوست برادر بزرگ من بود . و برادر بزرگ من هم چنانکه گفتم بهمین مدرسه قدسیه می آمد و من همراه او بمدرسه می رفتم . کوچکتر آمیرزا ابوالعالی بود که بامن دوستی داشت ، و با او همدرس بودم . اکثر ظهرها هم باهم در همان مدرسه قدسیه هم غذا می شدیم . چرا که ظهرها ممکن نبود که من از درب امام به محله پاقلعه بروم و دوباره بمدرسه برگردم .

ارتباطم با پسران درجه ای یکی از رشته های اتصال من به مدرسه نیم آورد شد . باز پیش آمد دیگر شد که مرا بیش از پیش به تحصیلات قدیم کشانید و شوقی و رغبتی در من برانگیخت و شرح آن چنین است :

در همان هنگام که در مدرسه قدسیه سیوطی می خواندم ، در مدرسه نیم آورد حوزه ای از طلاب مقدمات خوان بریاست مدرستان مرحوم آسید محمد جواد دستگردی که در قدس و طهارت و استعداد تدریس کم نظیر بود و متأسفانه چند سال بعد از آن رحلت کرد تشکیل شده بود که هر روز یک نفر از طلاب درس می گفت و دیگران مشکلات خود را از وی می پرسیدند و او را سؤال پیچ می کردند و با او به بحث و مناظره می پرداختند و او باید مثل استاد جواب بگوید . البته مرحوم دستگردی خود در این مباحثات ساکت بود . و همچنان سؤال و جواب و نقض و ابرام و لم و لانسلم مابین طلاب جریان داشت ، تا دست آخر خود مدرس قضاوت می کرد که کدام یک صحیح می گفته اند .

تشکیل این قبیل حوزه ها مابین علما و طلاب قریب الاجتهاد نیز مرسوم بود . من نیز نظیر آنرا در مدارس جدید در دارالفنون و دانشکده اجرا کردم . افسوس که برنامه های پیچ در پیچ فرصت نداد و آن روزگار سپری شد .

اتفاقاً تشکیل حوزه سیوطی طلاب مصادف با وقتی بود که مدرسه قدسیه بعد از ظهرها تعطیل می شد . من با استجازه از آسید محمد جواد به آن حوزه رفتم . همان روز اول تکلیف کرد که من درس بگویم . موضوع درس هم این شعر بود :

الإسمُ منه معربٌ و مبني لیشبه مِن الحروفِ مُدني

من با کمال میل استقبال کردم و ابتدا ده بیست بیت قبل و بعد آن را با سرعت هر چه تمامتر بطور صحیح و درست خواندم. چنانکه مایهٔ اعجاب همگان شد. استاد به طلبه‌ها گفت ببینید این شاگرد معلمخانه چگونه مثل چرخ آسیا الفیسه را می‌خواند (معلمخانه تعبیر تحقیر آمیزی بود از مدرسه‌های جدید).

در سیوطی در شرح این بیت تحقیق نسبتاً دقیق هست که چرا در مبنی شدن اسم تنها یک شباهت به حرف کافی است، در صورتی که در غیر منصرف شدن دو شباهت به فعل لازم است. و شارح یک جا می‌گوید علت آنست که اسم و حرف در جنس اعم شریک‌اند. البته این تحقیق که در سیوطی شده مخصوصاً با حواشی بسیار عالمانه محققانه متالابو طالب برای شاگرد مبتدی ناحدی مشکل است. طعنه از دو جهت نمی‌خواستند زیرا بار من بروند: یکی آنکه از همه کوچکتر بودم. دوم اینکه بقول خودشان من شاگرد معلمخانه بودم و آنها طلبهٔ مدرسه. از اطراف و جوانب مرا مورد سؤال قرار دادند. من هم مانند یک مدرّس متنبّع همه را جواب گفتم. دست آخر رئیس حوزه تمام گفته‌های مرا تصدیق کرد و تشویق و تحسین بسیار فرمود که در روح من بسیار کارگرافتاد. و همان تشویق که از آن استاد شریف دیدم مرا به ادامهٔ تحصیلات قدیمه و فداکاری در راه کسب علم ترغیب کرد.

به حال جاذبهٔ مجتهد بزرگ پرهیزگار آسید محمد باقر در چه‌ای و امثال او از میمان مدرسهٔ نیم آورد، و دوستی من با فرزندان مرحوم آسید محمد باقر، و تشویق و تحسینی که در روز تمرین تدریس از مدرّس مذکور دیدم، همه آتش شوق و علاقهٔ فطری و جبلتی مرا تیزتر کرد و مرا به انتقال به مدرسهٔ نیم آورد مصمم ساخت.

چون پدرم این علاقه را از من احساس کرد طبعاً بسیار خشنود و مسرور شد در اواخر سال ۱۳۲۸ ه. ق. حدود دو سال قبل از فوتش روزی من و برادر بزرگترم را همراه خود برداشت و به مدرسهٔ نیم آورد آورد. معلوم شد قبلاً با مرحوم آشیخ حسین رشتی رئیس الطعنه (متوفی ۱۳۴۱) که در آن وقت همه کارهٔ طلاب و مدرسهٔ نیم آورد بود هم وعده شده و نیت خود را به وی گوشزد نموده که می‌خواهد برای من و برادرم

حجره‌ای در آن مدرسه بگیرد. وقتی پدرم به مدرسه آمد آشپخ حسین را که در آن نزدیکی منزل داشت خبر کردند. او با قیافه‌ای خندان به مدرسه آمد و به پدرم گفت تمام حجره‌های صحن و زاویه و پائین و بالا (۶۰ حجره) اشغال است و حتی در بعضی حجره‌ها دوفر و سه‌فر مسکن دارند. فقط می‌توانیم یک حجره را که حجرهٔ تابوتی می‌گویند در اختیار آقا زاده‌ها بگذاریم. این حجره که در زاویهٔ فوقانی سمت جنوب غربی مدرسه بود، دراصل دالانچه‌ای بوده که برای انبار مهمات خادم مدرسه یک طرف آنرا تیغه کرده و طرف دیگر را دری گذاشته بودند، و واقعاً به تابوت می‌مانست. بطوری تنگ و خفه بود که اگر چراغ نفتی دو سه ساعت در آن روشن بود تنفس سخت می‌شد و شمع رو به خاموشی می‌رفت. پدرم ناچار پذیرفت. مرحوم آشپخ حسین رو بیا کرد و گفت البته وقتی به مدرسه آمدید و استعداد خود را نشان دادید، حجره‌های بهتر بشما داده خواهد شد. چرا که این طلاب همیشه در حجره نخواهند ماند. اتفاقاً همین طور هم شد و پس از چندی یک حجره در زاویهٔ شمال شرقی به من دادند که خوب حجره‌ای بود و بعد از آن حجرهٔ صحن فوقانی سمت شمال مدرسه را به بنده دادند که از بهترین حجره‌های مدرسه شمرده می‌شد و تا آخرین دورهٔ تحصیل در آن حجره بودم.

از همان تاریخ یعنی سال ۱۳۲۸ ق. تا سال ۱۳۴۸ یعنی درست مدت بیست سال من با حجرهٔ مدرسه سروکار داشتم. البته دوسه سال اول را هم به مدرسهٔ قدسیه می‌رفتم و هم در مباحثات طلبگی شرکت می‌کردم. شبها را در مدرسه نمی‌ماندم و به خانه می‌رفتم و در آنجا نیز شبها در نزد پدر بتحصیل ادبیات می‌پرداختم.

از سال ۱۳۳۱ یکجا و بطور مهاجرت از خانه و محلهٔ پاقله پاکشیدم و حجره نشین مدرسهٔ نیم آورد شدم، درحالی که مدرسهٔ قدسیه را هم تمام کرده بودم و به من تکلیف می‌کردند که معلم آن مدرسه بشوم، و من با وجود احتیاج مادی ادامهٔ درس طلبگی را ترجیح دادم.

فیض محضر مرحوم دُرچهای

از همان اوائل ورود به مدرسه نیم آورد ، خوشبختانه به محضر حضرت آیه الله العظمیٰ مرحوم آسید محمد باقر دُرچهای که مرجع تقلید بود و در حوزه درس خارجش جمعی کثیر از طلاب فاضل شاگردی می کردند راه یافتیم ، و اندک اندک چندان به وی نزدیک شدم که از اهل بیت او محسوب می شدم . خلاصه از سال ۱۳۳۱ که حجره نشین رسمی آن مدرسه شدم تا سال ۱۳۴۲ ه . ق . - سال وفات آن بزرگوار - ده دوازده سال متوالی ملازم خدمت او بودم . واکثر اوقات چای اول شب و هنگام صبح و احياناً نخت و پزاورا که مخصوص ایام کسالت بود من مباشرت می کردم . در هنگام سلامت غذایش بسیار ساده بود و نان خورش شام و ناهار او یا پیاز و سبزی بود ، یا دوغ یا سکنجبین .

وی در تربیت مذهبی و حل مشکلات علمی و دینی حقی عظیم برگردن من دارد . دوسه سال آخر عمرش هم به درس تقریر اصول او که عصرها (حدود یک ساعت به غروب مانده) در ایوان شمالی مدرسه تشکیل می شد می نشستیم . معمولاً در آغاز درس خطبه حدوثنای مختصری عبرتی می خواند . هنوز صدای عالمانه او که در مبحث قاعده تسلط و لاضرر و روایت تحف العقول بحث می کرد در گوشم طنین اندازاست ؛ مقداری از تقریرات درس او را هم نوشته بودم .

آن بزرگ در علم و ورع و تقوی آیتی بود عظیم و بحقیقت جانشین پیغمبر اکرم و ائمه معصومین سلام الله علیهم اجمعین بود . در سادگی و صفای روح و بی اعتنائی به امور دنیوی گوئی فرشته ای بود که از عرش به فرش فرود آمده و برای تربیت خلائق بایشان همنشین شده است . مکرر دیدم که سهم امامهای کلان برای او آوردند و دیناری نپذیرفت با اینکه می دانستم که بیش از چهار پنج شاهی پول سیاه نداشت . وقتی سبب می پرسیدم می فرمود من فعلاً بحمد الله مقروض نیستم و خرجی فردای خود را هم دارم و معلوم نیست که فردا و پس فردا چه پیش بیاید ، و ما تدری نفس ماذا تکسب غداً . بنابراین اگر سهم امام را بپذیرم ، ممکن است حقوق فقرا تضییع شود . گاهی دیدم چهارصد پانصد

تومان که بپول امروزی چهار صد پانصد هزار تومان بود برایش سهم امام آوردند و بیش از چند ریال که مقروض بود قبول نکرد. اگر احیاناً لقمه‌ای شبهه‌ناک خورده بود، بر فور انگشت در گلومی کرد و همه را برمی آورد. و این حالت را مخصوصاً خود یکک بار به رأی العین دیدم. ماجری از این قرار بود: یکی از بازرگانان ثروتمند آن بزرگوار را با چند تن از علما و طبّلاب دعوت کرده بود. سفره‌ای گسترده بود از غذاهای متنوع با انواع تکلف و تنوّق. آن مرحوم بعبادت همیشگی مقدار کمی غذا تناول کرد. پس از آنکه دست و دهانها شسته شد، میزبان قباله‌ای را مشتمل بر مسأله‌ای که بفتوای سیّد حرام بود برای امضا حضور آن مرد روحانی آورد. وی دانست که آن میهمانی مقدمه‌ای برای امضای این سند بوده و شبهه^۲ رشوه داشته است. زنگش تغییر کرد و تنش بلرزه افتاد و فرمود من بتو چه بدی کرده بودم که این زقّوم را به حلق من کردی؟ چرا این نوشته را پیش از ناهار نیاوردی تا دست به این غذا آلوده نکنم. پس آشفته حال برخاست و دوان دوان به مدرسه آمد و کنار باغچه^۳ مدرسه مقابل حجره اش نشست و با انگشت به حلق فرو کردن همه را استغراغ کرد و پس از آن نفس راحتی کشید.

لطف و اعتماد آن بزرگوار در حقّ بنده بحدّی بود که این اواخر جواب استفتاهائی را که از او می‌شد به من محوّل می‌فرمود. یعنی آنچه را که فتوای خاصی در آن نداشت، بخودم وامی‌گذاشت. البته همیشه بعد از نوشتن جواب استفتا، صورت نوشته را بدقت می‌خواند و اگر نظری در عبارت یا مطلب آن داشت، باصلاح می‌آورد. جواب اکثر استفتاهائی که در اواخر عمر از او شده بخطّ من است. مهر اسم خود را که بهیچ کس حتی فرزندانش نمی‌داد بدست من می‌سپرد تا پای استفتاها و اسناد شرعی که اجازه می‌فرمود بزنم.

خلاصه این که من از شرف صحبت آن بزرگ مرد روحانی فیض بسیار برده و ذخایر گرانها اندوخته‌ام. رحمة الله علیه رحمة واسعة و جزاه الله عنی خبر الجزاء بحق آبائهم الکرام علیهم السلام.

استادان و مربیان دیگر

اولین درس مستقل طلبگی من از حوالی ۱۳۳۰ ق. شروع شده است که خدمت مرحوم آشیخ علی یزدی (متوفی ۱۳۵۳ ق.) مدرس معروف اصفهان در مدرسه صدر به تحصیل مغنی پرداختم و سپس مطول را نیز نزد ایشان بدرس خواندم. (البته مشکلات منطقی و فلسفی کتاب مطول را خدمت مرحوم آشیخ محمد حکیم و مرحوم آخوند ملا محمد کاشانی حل می‌کردم).

قسمتی از شرح لمعه را نیز نزد آشیخ علی مذکور تلمذ کردم.

از جمله استادان من در ادبیات عرب مرحوم حاج سید محمد کاظم کروندی اصفهانی است که قسمتی از بابهای آخر مغنی را از باب چهارم پیغمبر و نیز شرح نظام و پاره‌ای دیگر از متون ادبیات عرب را در خدمت ایشان تحصیل کردم.

دیگر از استادان بزرگوار من مرحوم آخوند ملا عبدالکریم گزی است. وی براساس شیخ بهائی عصر خود بود و مرجعیت نامیه قضا و فتوی داشت، و در عین اینکه سی و چهار سال تمام امور قضائی اصفهان و توابعش در دست او بود، شبی که در گذشت خانواده او نفت چراغ و نان شب نداشتند. و مرحوم فشارکی از محل وجوهات حواله داد تا برای خانواده او شام شب و لوازم معیشت تهیه کردند. و من خود یکی از حاضران آن واقعه و مباشر آن خدمت بوده‌ام.

اول آفتاب و پیش از ظهرها و اوایل شب، پس از نماز مغرب و عشا حوزه درس فقه و اصول داشت. من خدمت ایشان شرایع محقق و مکاسب شیخ مرتضی انصاری را تحصیل کردم. وی همه نوع حق و ولی نعمتی برگردن من دارد. گاهی کتابهای مورد حاجت مرا از محل موقوفه‌ای که مخصوص این کار بود برای من تهیه می‌کرد در صورتی که دیگر مراجع حتی کسانی که موقوفات کلان برای همین منظور در دست داشتند دیناری به طلاب کمک نمی‌کردند. خدایش بیامرزد که چه بزرگ مردی بود!! وفاتش در سال ۱۳۳۹ ق. بود و مدفش در بقعه وسط تکیه کازرونی در تخته فولاد است، همانجا که

مرحوم آسید محمد باقر درجه‌ای و برادرش آسید مهدی نیز مدفونند . واول کسی که در آن بقعه زمان خود حاج میرزا محمدحسین کازرونی بانی تکیه و باصرار خود او مدفون شد همین آخوندگری بود ؛ تغمده الله برحمته و غفرانه و افاض علیه شایب رضوانه .

دیگر آمرزا احمد اصفهانی از ائمه فقها و مدرّسان مدرسه نیم آورد . او در مسجد نزدیک مدرسه امامت داشت . و در هر نماز جمع کثیری به او اقتدا می کردند . وفاتش در سال ۱۳۴۸ ه . ق . اتفاق افتاد و در خانه اش در کوچه درخت سوخته پشت مدرسه نیم آورد مدفون شد طیب الله ثراه .

وی در تدریس شرح لمعه که حوزه اش در ایوان بزرگ آن مدرسه تشکیل می شد تخصص و شهرتی عظیم داشت و همواره جمعی کثیر از طلاب به درس او می رفتند و از آن جمله این حقیر بودم .

بسبب ظرافتهائی که در اثنای درس و مخصوصاً در اواخر درس داشت ، همیشه طلاب با حالت خنده و بشاشت از درس او برمی خاستند .

من کتاب نجات العباد را در فقه بسیط ، و شرح باب حادی عشر را در کلام ، و شرح لمعه را در فقه استدلالی ، و علم رجال و درایه را از روی رجال ابوعلی خدمت آن عالم ربّانی تحصیل کردم . خاکش از آب رحمت الهی سیراب باد .

مرحوم آسید مهدی درجه‌ای برادر کوچک آسید محمد باقر که او نیز از ساکنان مدرسه نیم آورد بود هم یکی از اساتید من است . این مرد در علم و تقوی و امانت و صداقت نسخه ثانی برادر بود . فوتش بسال ۱۳۶۴ ق . بود و در بقعه تکیه کازرونی در جنب برادر بزرگترش مدفون شد . حقیر کتاب قوانین الاصول را نزد ایشان خواندم . از جلوه های تقوی و زهد آن بزرگ یکی آنکه در اوائل ایام قحط و مجاعه سال ۱۳۳۵ تا ۱۳۳۷ ق . که مصادف بود با جنگ بین الملل اول ده بیست من آرد در خانه داشت ، و عائله سنگینی هم داشت . بمحض اینکه آثار گرانی نمودار شد مرحوم آسید مهدی آن ده بیست من آرد را فروخت . و چون به او گفتند لازم بود که شما احتیاط می کردید و حتی مقدار

دیگری هم می‌خریدید، جواب داد ترسیدم شبهه احتکار داشته باشد. خدا بزرگ است رحمة الله علیه رحمة واسعة.

دیگر از استادان فقه و اصول من مرحوم حاج میر محمد صادق خاتون آبادی متوفی^۱ بسال ۱۳۴۸ ق. است که در فقه و اصول مجتهد علامه بود. وی از شاگردان برگزیده^۲ آخوند ملا محمد کاظم خراسانی و آسید محمد کاظم یزدی بوده است. بنده قسمت عمده^۳ سطح را که از آن جمله تمام کتاب فرائد الاصول شیخ مرتضی انصاری است خدمت او خوانده‌ام و مدتی نیز در درس خارج فقه و اصول او شرکت کرده‌ام. طیب الله ثراه و جعل فی الجنة مثواه.

بالجمله در درس فقه و اصول بجائی رسیدم که از مراجع تقلید اجازه^۴ اجتهاد به بنده داده شد. و از آن جمله است اجازه^۵ اجتهاد مرحوم آخوند ملا محمد حسین فشارکی فقیه مدرّس معروف از مراجع بزرگ فتوی و قضای اصفهان.

اما در علوم عقلی بزرگترین استاد من مرحوم برهان المتألهین، خاتم المدرّسین، عالم ربّانی و حکیم صمدانی آشیخ محمد خراسانی بود معروف به حکیم (متوفی^۶ بامداد شنبه غره ذی الحجة ۱۳۳۵ هـ. ق.) از شاگردان برجسته^۷ مرحوم جهانگیرخان قشقائی که حجره^۸ اقامت و محل تدریس او مدرسه صدر بازار بزرگ بود. تلمذ من خدمت آن استاد از شرح شمسیه تا اسفار و شفا حدود هیجده سال بطول انجامید. دو دوره^۹ فلسفه^{۱۰} مشاء و اشراق را خدمت ایشان دیدم. متن شرح هدایه^{۱۱} مستلماً صدرا، شرح منظومه^{۱۲} حاجی سبزواری، اشارات، اسفار، شفا، شرح فصوص، شرح مفتاح الغیب قونوی را بدرس در نزد ایشان خواندم.

قسمت عمده^{۱۳} منطق شفا را نیز در ایّام تعطیل از محضرشان استفاده کردم. و چون کتاب منحصر به یک نسخه بود، قسمت اعظم آنرا خود رونویس کردم و بعضی را نویساندم. تحریر اقلیدس را هم که اصول علم ریاضی است، خدمت ایشان تحصیل کردم روانش از پرتو رحمت و رضوان الهی شادمان و روشن باد. خلاصه تحصیلات من در

منطق و فلسفه بجائی رسید که از استاد بی نیاز شدم و دوسه مرتبه استاد بزرگ من چه در حضور و چه در غیاب من گفته بود که فلان کس دیگر احتیاج به استاد ندارد. زیرا من بر عایت ادب با اینکه اسفار را خوانده بودم باز بدرس معظم^۱ له می رفتم و البته درس هم بی بحث و گفتگو خاتمه نمی یافت.

دیگر از اساتید فلسفه من مرحوم آشیخ اسدالله حکیم قشقه‌ای است که در شعر «دیوانه» تخلص می کرد و نمونه اشعارش در مجموعه شعرای اصفهان طبع شده است. متأسفانه عمر او کفاف نداد و در جوانی بسال ۱۳۳۴ ق. درگذشت. روانش شادباد. استاد دیگرم در معقول حاج مستلا عبدالجواد آدینه‌بی است از اساتید معقول و ریاضیات (متوفی ۱۳۳۵ ق.) که در محاورات او را «حاجی ملاجواد» می گفتند. وی در تدریس سلیقه‌ای بسیار خوب و مستحسن داشت. مطالب را بسیار منقح و خالی از حشو و زوائد بیان می فرمود. متون معقول و منقول مثل شرح منظومه و شرح کبیر و قوانین و احیاناً شرح نفیسی و هیأت و نجوم را تدریس می کرد. خطی پخته و شیرین نیز می نوشت و بیشتر کتب درسی خود را با همان خط خوش تشریح کرده بود. من بخشی از شرح منظومه و شرح کبیر فقه و یک دوره کامل از فن نجوم و معرفه التقریم را از روی متن کتاب خانون آبادی نزد آن بزرگوار تحصیل کردم. محل تدریس و امامت جماعت او مسجد ذوالفقار بود. کتاب خانون آبادی را هم در ماه رمضان بعد از نماز ظهر و عصر در همان مسجد برای ما تدریس می کرد. هنوز قیافه باوقار و صدای دلنشین او در چشم و گوش من است. تربتش از شمع رضای الهی پر نور باد.

قسمتی از فنون هیئت و ریاضی جدید و فن اسطرلاب و فن استخراج تقویم را از روی زیجه‌های قدیم خدمت مرحوم حاج میرزا سیدعلی جناب صاحب کتاب الاصفهان (متوفی ۱۳۴۹ ق.) فرا گرفتم. همه هفته روزهای تعطیل پنجشنبه و جمعه برای تلمذ بمنزل او در محله سرسینه پائینی می رفتم. خدایش بیامرزد.

چون در فلسفه قدیم تحصیل طب هم لازم بود، یک دوره کامل طب قدیم نیز دیدم.

در طبّ از محضر چند تن از استادان بهره ورشدم : یکی همان مرحوم آشیخ محمد حکیم ، دیگر مرحوم حاج میرزا علی آقا واعظ پرهیزکار و حکیم و طبیب عالی قدر اعلی الله مقامه . دیگر میرزا ابوالقاسم ناصر حکمت احمدآبادی .

کلیّات قانون را در نزد آشیخ محمد حکیم خواندم با شرح قرشی که از بهترین شروح کلیّات قانون است . ضمناً قسمت تشریح را براهنائی استاد از روی کتاب مصوّر فرانسه فرا گرفتم . قسمت معالجات قانون را خدمت مرحوم حاج میرزا علی آقا شیرازی و شرح نفیسی و شرح اسباب را خدمت مرحوم آمیرزا ابوالقاسم ناصر حکمت احمدآبادی خاتمه اطّباء علمی و عملی قدیم اصفهان درس خواندم . بخاطر دارم که هنوز قبرستان چمان بحالت سابق بود . و در بعضی گودالها دیده می شد که چهار قبر بر روی هم واقع شده است . گاهی روزها در خدمت جناب حاج میرزا علی آقا به آن قبرستان می رفتم و اسکات استخوانها را بازدید می کردیم .

این سه استاد طبّ که نام بردم هر سه در تحصیل طبّ علمی و عملی شاگرد مرحوم حاج میرزا محمدباقر حکیم باشی (متوفی ۱۳۲۷ ق.) بوده اند که از نوایغ طبّ و پزشکی در زمان خود بوده است .

اما مرحوم آخوند ملا محمد کاشانی (متوفی ۱۳۳۳ ه. ق.) در آن موقع دوره پیری و نقاقت او آخر عمر را می گذرانید و درس رسمی نمی داد . ولی چون مرا شناخت به سابقه آشنائی پدرم که از شاگردان مخصوص او بوده بی اندازه محبت و بهشت نمود و اجازه داد که مشکلات درس خود را از وی پرسم . من این اجازه را مغتنم شمردم و بسیاری از مشکلات کتاب مطوّل و هیأت قدیم را از ایشان پرسیدم و بایان و حضور ذهن و مهارت عجیب که نمی توانم وصف کنم چنان تفهیم فرمود که هنوز تقریر او و آهنگ صدادی او در ذهن من هست ؛ قدّس الله سرّه العزیز .

دیگر از استادان عالی مقام که حقّی عظیم بر من دارد و هنوز خوشبختانه در قید حیات است و منبع افاضات ، استاد علامه آیة الله العظمی قدوة الاصحاب جناب حاج

آقا رحیم ارباب اصفهانی است متعنا الله بطول بقائه ، که بیشتر تحصیل هیأت و نجوم من خدمت ایشان بوده است .

دودوره هیأت مسطحه استدلالی خدمت ایشان تحصیل کردم . بعلاوه قسمتی از فقه مخصوصاً باب میراث را که مربوط به مسائل ریاضی است ، و همچنین کتاب خلاصه الحساب شیخ بهائی را که دوره حساب و مساحت و جبر و مقابله قدیم است در پیش ایشان خواندم . کتاب تحفه شاهیه ملاقطب شیرازی را که از کتب عالی هیأت استدلالی قدیم است و در آن تاریخ در اصفهان نسخه اش منحصر بفرد بود بدستور آن بزرگوار و استاد دیگرم آشیخ محمد حکیم نسخه برداری کردم و آن نسخه هنوز موجود است . همچنین شرح بیست باب اسطرلاب ملا علی بیرجندی نیز نسخه اش منحصر بفرد بود و از آن نیز بدستور آشیخ محمد نسخه ای برای خود کتابت کرده ام که هنوز موجود است . ولادت جناب آقای حاج آقا رحیم ارباب دوازدهم جمادی الآخره ۱۲۹۷ هـ . ق . است . جناب آقای ارباب شاگرد خاص الخاص مرحوم آخوند کاشانی بوده اند ، چنانکه مرحوم شیخ محمد حکیم شاگرد خاص الخاص جهانگیر خان بوده اند . و من درحقیقت از نوادگان معنوی آخوند کاشانی و جهانگیر خان هستم .

مشایخ اجازه

اجازات این حقیر دو فقره است : یکی اجازه روایت ، و دیگری اجازه اجتهاد . بزرگترین مشایخ روایت من مرحوم آیه الله آشیخ مرتضی آشتیانی است که در تهران به من اجازه روایت داد . اجازه ایشان به اصطلاح اهل روایت و درایت جزو اسناد عالی است . بدین سبب که فقط از او به یک واسطه پدرش به شیخ مرتضی انصاری اعلی الله مقامه می رسد و کتر اجازه ای به این قلت واسطه به شیخ انصاری می پیوندد . دیگر مرحوم آشیخ محمد حسین فشارکی است که دو سه فقره اجازه مختصر و مفصل به بنده داده است که یکی اجازه اجتهاد است و مابقی اجازه روایت . اما اجازه اجتهاد ، علاوه بر اجازه مرحوم فشارکی مذکور ، فقیه مجتهد معروف

آمیر سید محمد نجف آبادی مدرّس معروف کفایه از شاگردان مرحوم آخوند خراسانی (متوفی ۱۳۵۸ ق.) ، و نیز آیة‌الله حاج میرزا عبدالحسین سید العراقین خاتون آبادی پاقلعه‌ای (متوفی ۱۳۵۰ ق.) هر دو به حقیر اجازهٔ اجتهاد داده‌اند.

کیفیت تحصیل و گذران معیشت

چنانکه گفتم من از سال ۱۳۲۸ ق. در مدرسهٔ نیم‌آورد دارای حجره‌ای شدم. همان حجرهٔ تابوتی کذائی! دو سه سال اوّل شبها را بخانه می‌رفتم. اما از سال ۱۳۳۱ یکک باره از خانه و محلهٔ خود بمدرسه آمدم و مقیم شبانروزی آنجا شدم. و این تا سال ۱۳۴۸ ادامه یافت. بدین ترتیب بیست سال از زندگی من در مدرسهٔ نیم‌آورد بسر آمد. این مدرسه قریب ۷۵ نفر طلبه داشت از مبتدی و منتهی. واعاظم علمای آن عصر در آن ساکن بودند، و بتدریس اشتغال می‌ورزیدند.

در این مدت سودائی جز علم و کمال درس نپروردم و بهیچ چیز جز آن نیندیشیدم چنان از خانه و محلهٔ خود بیگانه شده بودم که دیگر در آنجا کمتر مرا می‌شناختند.

در جماعهٔ سال ۱۳۳۶ ق. دستور داده بودند که نانوای هر محل "تنها به اهل محل" نان بدهند و من ناچار به محلهٔ خود می‌رفتم و برای خاندان خود با رنج و مشقت نانی تهیه می‌کردم. نخستین روز مشهدی علی نانا - نانوای محل - مرا شناخت و از نان دادن به من خودداری کرد. در این اثنا مرحوم آمیرزا عباس پاقلعه‌ای رسید و به من خوشامد گفت و مرا به او شناسانید. غرض این که در اثر مهاجرت از خانه و منزل و اقامت در مدرسه چندان با اهل محل "خود بیگانه شده بودم که مرا نمی‌شناختند!

در این مدت هیچ شب رختخواب نمی‌انداختم و چه بسا اصلاً تا بامداد بیدار می‌ماندم و گاه مرحوم آسید محمد باقر درّچه‌ای رضوان‌الله علیه مرا از این نوع ریاضت منع می‌کرد.

بخاطر دارم شب عید غدیری هریک از طلاب بنحوی وسیله‌ای برای سرور خود

فراهم کرده بود. و من آن شب تنها وسیله عیش و سرور خود را این قرارداددم که بستر بگسترم و در آن آسوده ناصبح بخوابم.

می توانم گفت حدود بیست سال طلبگی و تدریس من یک ساعتش بیرونده نمی گذشت. روزهای تعطیل هم درس های تعطیلی می خواندم. از آن جمله همان درس هیأت و ریاضی جدید و اسطرلاب و استخراج تقویم بود که خدمت مرحوم جناب تلمذ کردم. منطق شفا را هم بعد از ظهرهای ایام تعطیل می خواندم. ساعات فراغت و تفتن و تفریح خود را بمطالعه دواوین عربی و فارسی و حفظ منتخبات آن می گذراندم و نمونه یادداشت های را که در آن وقت برداشته ام هنوز دارم. چه بسا دواوین خطی که هیچ یک از شعرا و ادبای وقت آنرا ندیده بودند و من آنرا از کتابخانه مرحوم حاج میرزا حسن خان شیخ جابری انصاری و حاج آقا منیر احمدآبادی بتوسط آقا اسمعیل که شاگرد طلبگی من بود می گرفتم و کاملاً می شناختم و منتخبات آنرا برای خود می نوشتم و حفظ می کردم. عصرهای جمعه نیز چند سال در انجمن شعرای شیراز می رفتم که گاهی مرحوم آخوند ملا عبدالکریم گزی نیز آن حوزه را زینت می داد و از مدرسه نیم آورد باهم به آن انجمن می رفتم.

در آن ایام به طلاب مدارس از هیچ ممر و بهیچ عنوان حقوق رسمی داده نمی شد موقوفات مدارس را نیز مستأکله برده و خورده بودند. طلابی که وسیله معاشی نداشتند در نهایت مضیق و عسرت و با فقر و تهی دستی بسر می بردند. من نیز که از میراث مادی پدر چیزی نداشتم از آن برکنار نبودم. تنها وسیله معیشت من کتابت بود که در مقابل هر هزار بیت یک تومان می گرفتم. پیش از این گفته ام که من معلم خطی داشتم بنام ملا محمد تقی که قرآن بخط او زیاد چاپ شده و من در نزد او مشق می کردم. او مرد بسیار کم روی عفیفی بود و بهر هزار بیت سه تومان تا پنج تومان می گرفت و گاه بعضی افراد مزاحم کارهایی با اجرت اندک بر او تحمیل می کردند. من از او خواستم که این نوع کارهای کم مزد را به من بدهد و او پذیرفت و خوشحال هم شد. و این برای من هم درس بود هم

مردم معاش . بیست سال بدین ترتیب در نهایت مناعت باسختی هرچه تمامتر گذراندم تاجائی که دیگر بین من و خدای من حجتی نماند .

مزایای فرهنگ قدیم

بد نیست یادآور شوم که فرهنگ قدیم را امتیازاتی بود . مهمترین آن امتیازات بدین قرار است :

۱- محرك مادی و هدف دنیوی در کار نبود . تحصیل هر قدر هم که پیشرفته بود «مزایای قانونی» نداشت . علم شرف ذاتی داشت ، و طلبه کار خود را عبادت تلقی می کرد و خدمتی دینی می دانست . نمره و امتحانی چنانکه فعلاً معمول است در کار نبود .

۲- استاد بهیچ وجه بر شاگرد تحمیل نمی شد . فلان طلبه ای که می خواست سیوطی بخواند ، می رفت در درس چند استاد سیوطی گوی شرکت می کرد و هر کدام را که بهتر می پسندید و تقریر و بیان و شیوه تدریس او را بهتر مناسب حال خود می دید ، همان را انتخاب می کرد .

۳- محصل بهر جا که می رسید ، مراتب پائین تر را خود درس می داد . هم محصل بود هم معلم . مثلاً من خود وقتی صمدیه می خواندم ، عوامل ملا محسن و صرف میرا تدریس می کردم . سیوطی که می خواندم ، صمدیه را درس می دادم و هکذا مغنی که می خواندم خود سیوطی می گفتم .

۴- دانشجویان در سؤال و ایراد آزاد بودند و از استاد و همه ای نداشتند و کمتر جلسه درسی بدون جرّ و بحث پایان می رسید .

۵- پس از درس طلاب خود به مباحثه می پرداختند و درس را بازگویی کردند و به یکدیگر اشکال می گرفتند و جواب می دادند و به این ترتیب نوعی ورزیدگی حاصل می کردند .

۶- محیط هم بسیار مناسب بود و معلم همیشه در اختیار دانشجو قرار داشت ، و او را فرزند روحانی خود می دانست و همه در یک محیط می زیستند .

۷- بالاخره تقوی و توکل و ایمان همه را گرم می داشت و امیدوار و بانشاط .

تدریس در مدارس قدیم

چنانکه گفتم هر قدر درس خودم بالاتر می رفت ، قسمتهای پائین تر را به طلاب درس می دادم . و دست آخر مغنی و مطول و شرح شمسیه^۱ منطق می گفتم و حوزه^۲ تدریس این متنهای اخیر معروفترین و گرمترین حوزه های درس ادبیات و منطق اصفهان بود ، و در شبستان مسجد جارچی منعقد می شد و مخصوصاً آنها را انتخاب کرده بودم که از سرو صدا و مرأی و منظر خلق دور باشم .

حوزه^۳ درس من چند سال متوالی طول کشید و تا سال ۱۳۴۸ ق . ادامه یافت و پیوسته هفتاد هشتاد طلبه^۴ محصل درس خوان در حوزه^۵ درس من می نشستند . و وقتی که درسی را شروع می کردم از محلات دوردست اصفهان خواه از طلاب مدرسه نشین و خواه کسانی که در منزل تحصیل می کردند گروه ها گروه به درس من می آمدند .

از شاگردان آن تاریخ که اکنون همه جزء فضلاء و حجج اسلام می باشند در اصفهان وقم و تهران و عتبات عالیات بسیارند . از جمله در اصفهان آقایان شیخ مرتضی اردکانی حاج شیخ عباس ادیب حبیب آبادی ، امیر سید حسن مدرّس بیدآبادی ، موسوی شمس آبادی ، حاج شیخ محمود شریعت ریزی ، آسید حسن میربد قشهای واعظم معروف و اشخاص دیگر هستند . و از اساتید دانشگاه در تهران حاج آقا کمال الدین نوربخش و آقای جعفر آل ابراهیم . جمعی دیگر نیز داخل معارف و دادگستری شده اند .

در اوائل ورود من به طلبگی مابین طسّلاب اصفهان معمول نبود که بنیه^۶ ادبیّت و عربیّت و منطق را از ابتدا تقویت کنند . بمحض اینکه جامع المقدمات می خواندند ، به درس فقه و اصول می رفتند . من چند سال زحمت کشیدم و این نقیصه را رفع کردم و اگر در حال حاضر توجهی به آن قسمت می شود از آثار همان ایّام است .

تدریس در مدارس جدید و دانشگاه

در حوالی سال ۱۳۰۰ شمسی برای تدریس به مدرسه^۷ صارمیه رقم^۸ که نخستین

مدرسه متوسطه کامل اصفهان بود. رفتن من به آن مدرسه هم در حقیقت نوعی از اضطراب بود. چون خود در طلبگی غرق تحصیل و تدریس بودم، تدریس آن مدرسه را به این شرط پذیرفتم که برنامه دروس مرا بعد از ظهر چهارشنبه و تمام روز پنج شنبه بگذارند که با دروس طلبگی مزاحمت نداشته باشد. چرا که درسمای طلبگی معمولاً از بعد از ظهر چهارشنبه تعطیل می شد.

در آن تاریخ هنوز شعبه ادبی و علمی از هم جدا نشده بود و محصلین برنامه سنگینی داشتند. من در دوره دوم آن دبیرستان عربی و فقه و منطق و فلسفه می گفتم.

اولین دیپلمه های کامل متوسطه در اصفهان در ۱۳۰۴ شمسی یعنی پنجاه سال قبل از زیر دست بنده بیرون آمدند. مدیر مدرسه ضیاءالدین جناب بود. و مرحوم دکتر علی زاهدی معلم ریاضیات، و دکتر غلامحسین زیرک زاده، و آقای نصیرالدین خواجوی در آن تدریس می کردند. از شاگردان برجسته آن زمان آقای پروفسور محمدتقی خان فاطمی آگرز، ریاضی، و آقای دکتر محمد نصیری رئیس دانشکده حقوق، و دکتر کمال الدین جناب را می توانم نام ببرم.

نظر من از تدریس در مدرسه صارمیه بیشتر تمیّه کمکت معاش بود که اتفاقاً چندان اثری هم نداشت. زیرا بودجه مدرسه مرتب و کافی نبود و چندماه به چند ماه حقوق بنده عقب می افتاد و سوخت می شد. در آخر کار هم وقتی از مدرسه صارمیه رفتم که چند ماه طلبکار بودم و آن هم وصول نشد.

در سال ۸ - ۱۳۰۷ شمسی وارد خدمت رسمی معارف شدم با حقوق ماهی هشتاد تومان در حالی که با همان لباس روحانی بودم و آنرا یکت خدمت موقت تلقی می کردم نه خدمت همیشگی. در سال اول که مرا به تبریز فرستادند، بعنوان تأسیس کلاس ادبی در مدرسه متوسطه تبریز بود. و حتی در صورت کنترات هم قید شده بود که اگر مایل به ادامه خدمت نباشم یکت ماه قبل اطلاع دهم و من هم با همان قصد به سفر تبریز رفتم. حجه مدرسه را نیز داشتم و بدست یکی از شاگردان خود سپرده بودم. در تعطیل

تابستان برگشتم و به تدریس ادامه دادم. ولی در اثر قانون تغییر لباس و عوامل دیگر چنان شد که حوزه‌های طلبگی بهم خورد و طابلاّب تارومار شدند و مدرسه‌ها خالی از سکنه ماند چندانکه حجرات بعضی از مدارس مهم را اداره فرهنگ و اوقاف اصفهان برای انبار کالا به کسبه بازار اجاره داد. من نیز ناچار حجره مدرسه را تخلیه کردم و این در شهریور ۱۳۰۸ شمسی و ۱۳۴۸ قمری بود.

درخصوص تغییر لباس، من مطابق قانون رسمی آن زمان بسبب داشتن جواز مدرّسی و اجازه اجتهاد معاف بودم و کسی هم انصافاً متعرّض من نمی‌شد. و لیکن اوضاع را در تهران و آذربایجان طوری دیدم که خود باختیار تغییر لباس دادم.

در سال ۱۳۱۰ از تبریز به طهران منتقل شدم و در مدرسه دارالفنون به تدریس در دوره دوم پرداختم. علاوه بر دارالفنون مدتی هم به مدرسه شرف مظفری می‌رفتم. در دبیرستان نظام و دانشکده افسری نیز چندی تدریس کرده‌ام. در سال ۱۳۱۹ ش. علاوه بر دبیرستان درس کلاس مخصوص ادبی دانشسرای عالی نیز بمن محوّل شد که برزخ بین دبیرستان و دانشکده بود. بعد از آن چندی معلم کلاس روزنامه‌نگاری بودم که در دانشکده حقوق سابق واقع در یکی از کوچه‌های خیابان لاله‌زار بود. کم‌کم از دبیرستان به دانشکده منتقل شدم.

دروس من در دبیرستان عبارت بود از متون فارسی و تاریخ ادبیات و صناعات ادبی و عروض و مصطلحات علوم. مدتی هم جزوه‌ای از فلسفه و کلام را تدریس می‌کردم که مخصوص اثبات صانع و نبوت عامّه و خاصّه و معاد بود.

در آن ایّام ساعات مدرسه روزی شش ساعت بود. ۴ ساعت صبح و دو ساعت بعد از ظهر. من از ابتدای خدمت معارف تا موقعی که به دانشکده منتقل شدم، اکثر چنان بود که در هفته چهل ساعت تدریس می‌کردم یعنی تمام ۳۶ ساعت را با چند ساعت فوق‌العاده. گاه چنان اتفاق می‌افتاد که ساعات فوق‌العاده ما تا حوالی مغرب طول می‌کشید، و وقتی از درس فارغ می‌شدم دیگر لب و دهنم قوّت حرف زدن نداشت.

تدریس من در دانشکده حقوق چندین سال فقه سال سوم قضائی بود و من از این بابت حق الزحمه ای نمی گرفتم و محض برای خدمت به علم و دین بود. هر چند ده دوازده سال زحمت بسیار کشیدم اما خوشنودم که وضع فقه آن دانشکده را که پیش از آن چندان مناسب نبود اصلاح کردم و شاگرد و استاد هر دو متوجه شدند که فقه اسلامی یکی از ارکان عمده کارگاه قضائی و حقوقی است.

در دانشکده ادبیات در دوره لیسانس و دوره دکتری صناعات ادبی تدریس می کردم.

در سال ۱۳۴۵ با تقاضای خودم بازنشسته شدم. و سپس بعنوان استاد ممتاز برگزیده شدم و بدین ترتیب در درس من وقفه ای حاصل نشد و پس از تقاعد هم همچنان بکار تدریس ادامه دادم.

درس پس از تقاعد تاریخ علوم و معارف اسلامی بود که دوسه سال متوالی دوره آنرا برای شاگردان فوق لیسانس و دانشجویان خارجی تدریس کردم. اینک مدت یک سال است که بواسطه کسالت کمتر به دانشکده می آیم و در خانه به تصنیف و تألیف اشتغال دارم.

از تربیت شدگان دوره فرهنگی و دانشگاهی من در تهران تعداد کثیری که در حدود نه نسل هستند در مقامات عالی دولتی و فرهنگی به خدمت اشتغال دارند و دسته ای نیز از استادان دانشگاههای کشورند.

* * *

در طی خدمات دانشگاهی دوسفر به خارج رفته ام :

یکی برای تأسیس کرسی ادبیات فارسی در بیروت، همراه جناب آقای دکتر اقبال رئیس دانشگاه وقت و آقایان مهندس عبدالله ریاضی، فروزانفر، دکتر نصره الله کاسمی، دکتر اعتمادیان رئیس دبیرخانه.

دیگر برای تأسیس کرسی ادبیات فارسی دانشگاه لاهور به پاکستان همراه جناب

آقای دکتر منوچهر اقبال نخست وزیر وقت و آقایان دکتر فرهاد رئیس دانشگاه وقت و فروزانفر ، و دکتر کاسمی و مهندس عبدالله ریاضی ، و دکتر صورتگر .

* * *

در سال ۱۳۱۲ در اصفهان ازدواج کرده ام و ۳ دختر از ثمره این ازدواج دارم که هر سه بکارهای فرهنگی و آموزشی اشتغال دارند .

آثار و تألیفات

تألیفات بنده که تاکنون به چاپ رسیده بدین قرار است :

۱- تاریخ ادبیات ایران که اولین تألیف مفصل فارسی در این موضوع است و دو مجلد آن در سالهای ۱۳۰۸ و ۱۳۰۹ در تبریز طبع شده و سه مجلد دیگر هنوز منتشر نگشته است . این کتاب اخیراً توسط کتابخانه فروغی تجدید طبع شده است .

۲- مثنوی ولدنامه با مقدمه مفصل در ۱۲۸ صفحه در شرح احوال مولوی صاحب مثنوی که متن کتاب ۴۳۰ صفحه است ، طبع ۱۳۱۶ .

۳- کتاب التفهیم ابوریحان بیرونی ، شامل فنون ریاضی و هیئت و احکام نجوم و اسطرلاب با تحقیقاتی که چند برابر اصل کتاب می شود ، طبع ۱۳۱۶ - مقدمه ۱۹۱ صفحه متن ۶۷۷ صفحه .

این کتاب اخیراً با تجدید نظر و تعلیقات و مقدمه تازه ، تجدید طبع شده است (از انتشارات انجمن آثار ملی)

۴- غزالی نامه - شرح حال مفصل امام محمد غزالی ، که صحنه یک دوره کامل از تاریخ علوم و ادبیات و مذاهب اسلامی قرن پنجم هجری در آن مندرج است ، حدود ۴۵۰ صفحه ، طبع ۱۳۱۸ . این کتاب با ملحقات و اضافات بسیار بتوسط کتابخانه فروغی تجدید طبع شده است (در سال ۱۳۴۲)

۵- نصیحة الملوك امام محمد غزالی با تصحیح و مقدمه ، طبع ۱۳۱۶ ، ۲۱ صفحه مقدمه و ۱۵۹ صفحه متن کتاب است . این کتاب مجدداً با مقدمه ای مبسوط و تعلیقات مفصل تجدید چاپ شده است (از انتشارات انجمن آثار ملی).

- ۶- منتخب اخلاق ناصری ، طبع ۱۳۲۰ ، مقدمه ۲۳ ص . متن ۱۸۵ ص .
- ۷- مقدمه اخلاق ناصری ، تألیف خواجه نصیرالدین طوسی ، از انتشارات دانشگاه تهران ، ۱۳۳۵ .
- ۸- مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه از عزالدین محمود کاشانی مشتمل بر تاریخ تصوف و عقاید صوفیه در ۵۴۵ ص . با ۱۲۰ ص . مقدمه ، طبع ۱۳۲۵ که بصورت افست هم تجدید چاپ شده است .
- ۹- کنوز المعزّین در علوم غریبه منسوب به شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا با ۱۰۳ ص . مقدمه و ۳۵ ص . متن ، طبع ۱۳۳۱ .
- ۱۰- معیار العقول در فنّ جراثقال منسوب به ابوعلی سینا با ۱۹ ص . مقدمه و حدود ۶۰ ص . متن طبع ۱۳۳۱ ، این کتاب و کتاب قبل هر دو بتوسط انجمن آثار ملی چاپ شده است .
- ۱۱- رساله شعوبیه که در شماره‌های مسلسل دوره قدیم مجله مهر طبع شده است .
- ۱۲- سه جلد کتاب قرائت فارسی مخصوص دبیرستانها که با شرکت مرحوم عبدالعظیم خان قریب و مرحوم بدیع الزمان فروزانفر و مرحوم ملک‌الشعراء و مرحوم رشید یاسمی تدوین شده است .
- ۱۳- دستور زبان فارسی ، دو دوره کامل ابتدائی و نهائی که با همکاری همان چهار نفر و با سرپرستی مرحوم ذکاءالملک فروغی تألیف یافته و بتوسط علی اکبر علمی چاپ شده و باقی از میان رفته است . قسمت نحو و قواعد جمله‌بندی فارسی این کتاب را من نوشته‌ام .
- ۱۴- رساله تحقیقی درباره دستور زبان فارسی و مقایسه آن با صرف و نحو عربی . این رساله در چند شماره مسلسل از مجله فرهنگستان به طبع رسیده و قسمتی از آن در مقدمه لغت‌نامه دهخدا نقل شده است . در این رساله معلوم داشته‌ام که صرف و نحو عربی از فارسی مایه گرفته است .

- ۱۵- رساله در شرح احوال شعرای اصفهان قرن ۱۳ - ۱۴ که قسمتی از آن در مقدمه دیوان آتش اصفهانی و بخشی در مقدمه دیوان نغمین اصفهانی چاپ شده است .
- ۱۶- منتخب اشعار که با تخلص « سنا » ساخته ام و متعلق به ایام جوانی و اوایل شاعری من است و در مجموعه ای بنام دانشنامه با هتمام دانشمند معروف مرحوم محمدباقر الفت اصفهانی در سال ۱۳۰۲ موافق ۱۳۴۲ ق. در اصفهان چاپ شده است .
- ۱۷- رساله در تحقیق احوال خواندمیر مؤلف کتاب حبیب السیر و می‌خواند صاحب روضه الصفا با تجزیه و تحلیل ادبی و انتقادی که در مقدمه حبیب السیر طبع جدید کتابفروشی خیام به چاپ رسیده است .
- ۱۸- رساله تحقیقی در احوال مولوی صاحب مثنوی که بخشی از آن در یادنامه مولوی نشریه یونسکو و قسمتی در مقدمه منتخبات دیوان شمس طبع کتابفروشی صبیح‌علیه شاه به چاپ رسیده است .
- ۱۹- دوره کتاب درسی فارسی و دستور و تاریخ ادبیات ایران مطابق برنامه وزارت فرهنگ ۱۳۳۶ - ۱۳۳۷ ، برای کلاس اول تا ششم متوسطه ، دوره های علمی و ادبی و تجارتی در ده مجلد که با همکاری چند تن از استادان و دبیران از قبیل مرحوم دکتر رضازاده شفق و آقایان دکتر ذبیح‌الله صفا و علی اکبر شهابی به چاپ رسیده است .
- ۲۰- دستور کلاسهای ۵ و ۶ ابتدائی با همکاری همان گروه در سال ۱۳۳۷ شمسی .
- ۲۱- صناعات ادبی شامل بدیع و عروض و قافیه با شرکت همان عده که در کتب درسی ذکر شد ، قسمت عروض و قافیه این کتاب را این بنده شخصاً نوشته ام .
- ۲۲- سه جلد کتاب قرائت و صرف و نحو عربی مطابق برنامه فرهنگ در سال ۱۳۳۶ ، با همکاری آقایان عبدالرحمن فرامرزی ، علی اکبر شهابی ، دکتر محمدخوانساری و دکتر بحر العلوم .
- ۲۳- رساله شرح احوال سروش اصفهانی که در مقدمه دیوان شاعر چاپ شده است ، حدود یکصد صفحه و زیری ، ۱۳۴۰ شمسی .

۲۴- تصحیح دیوان حکیم مختاری غزنوی با حواشی و تعلیقات مفصل، جامع همه آثار منظوم مشتمل بر دیوان قصاید و دو مثنوی هنرنامه یمینی و شهریارنامه، حدود ۹۰۰ صفحه قطع وزیری که بتوسط بنگاه ترجمه و نشر کتاب در سال ۱۳۴۰ چاپ شده است.

۲۵- مختاری‌نامه یا سرگذشت حکیم مختاری غزنوی، رساله مفصلی است که مدت‌هاست حدود ۳۰۰ صفحه آن توسط بنگاه ترجمه و نشر کتاب چاپ شده ولی هنوز منتشر نگردیده است.

۲۶- صناعات ادبی، در فن بدیع و انواع شعر فارسی مخصوص دانشکده ادبیات و سال ششم رشته ادبی، طبع ۱۳۴۲ شمسی.

۲۷- کتاب طرب‌خانه، درباره رباعیات حکیم خیام که بتوسط انجمن آثار ملی در سال ۱۳۴۱-۱۳۴۲ طبع شده است.

۲۸- دیوان طرب با مقدمه مفصل.

۲۹- برگزیده دیوان سه شاعر اصفهانی عنقا و سها و طرب با مقدمه مفصل که بمنزله جلد دوم دیوان طرب است، مجموع این دو جلد از ۱۵۰۰ تجاوز می‌کند، طبع سال ۱۳۴۳.

۳۰- رساله مقام حافظ که سخنرانی بنده است در مرزهای دانش راجع به حافظ شیرازی.

۳۱- طبله عطار و نسیم گلستان شامل دو مقاله مفصل درباره شیخ عطار و شیخ سعدی که بصورت سخنرانی ایراد شده و جداگانه به چاپ رسیده است.

۳۲- رساله در مبعث حضرت ختمی مرتبت که یکی از سخنرانیهای من است و بصورت رساله‌ای بطبع رسیده است.

۳۳- خیامی‌نامه، در تجزیه و تحلیل آثار علمی و ادبی حکیم خیام که جلد اول آن منتشر شده است.

۳۴- رساله^۱ اصفهان پاسدار گنجینه‌های علم و ادب و هنر ایران که فصلی است از کتاب مفصل تاریخ اصفهان. این رساله در نشریه^۲ ایرانشناسی کتابخانه مولوی - دبیرخانه^۳ مرکزی اتحادیه^۴ جهانی ایرانشناسان - به چاپ رسیده و جداگانه هم به وسیله همان مؤسسه در بهمن ماه ۱۳۴۶ منتشر شده است.

۲۵- تفسیر مثنوی مولوی یا داستان قلعه^۵ ذات‌الصور در تفسیر و شرح یکی از داستانهای مثنوی، در ۲۵۴ صفحه با شصت و شش صفحه مقدمه. از انتشارات دانشگاه تهران. سال ۱۳۴۹.

۳۶- مقاله^۶ «مولوی چه می‌گوید» در مجموعه^۷ بررسی‌هایی در باره^۸ مولوی. از انتشارات شورای عالی فرهنگ و هنر. (خرداد ۱۳۵۴).

البته غیر از آنچه بر شرم مردم، مقالات علمی و تحقیقی بنده بسیار است که در جراید و مجلات بطبع رسیده و نام برخی از آنها در کتاب فهرست مقالات فارسی آمده است.

قسمتی از آثار چاپ نشده^۹ من

۱- تاریخ اصفهان شامل تاریخ و جغرافیا و رجال و ابنیه و عمارات و مقابر و زبان و عادات و رسوم اصفهان از قدیمترین ایام تاریخی تا عهد حاضر، در چندین مجلد بالغ بر حدود ۱۰، ۱۲ هزار صفحه^{۱۰} رحلی.

۲- ابوریحان‌نامه، رساله‌ای است مفصل در شرح احوال ابوریحان بیرونی و عقاید و افکار و اکتشافات او در فنون ریاضی و طبیعی، حدود ۶۰۰ ص. قطع وزیری.

۳- تاریخ ادوار فقه اسلامی، به فارسی مشتمل بر دوره‌ها و اوضاع و احوال مختلف بااسامی و تراجم مختصر فقهای مشهور از صدر اسلام تا عصر حاضر.

۴- قواعد فقه بفارسی مشتمل بر کلیه^{۱۱} قواعد استنباطی اجتهادی با ذکر امثله و تطبیق فروع با اصول در حدود ۵۰۰ ص. وزیری که بخشی از آن را در دوره^{۱۲} دکتری دانشکده^{۱۳} حقوق تدریس کرده‌ام.

۵- رساله^{۱۴} ارث بفارسی مشتمل بر قواعد میراث با اصول اجتهادی و تطبیق موارد

باقواعد ریاضی بهر دو طریقه قدیم و جدید و تاریخ میراث در اسلام و سایر ادیان که در حدود ۷۰۰ ص. وزیری برمی‌آید .

۶- کتاب آسمان و زمین در فنّ هیئت بفارسی که اوضاع کواکب و افلاک را بهر دو طریقه بطلمیوس و کپلر توضیح داده است . در اثناء این کتاب احیاناً تقریرات استادان خود خصوصاً علامه بزرگوار آقای حاج آقا رحیم ارباب سلمه الله تعالی را آورده‌ام .

۷- دستور وقواعد فارسی . دوره مفصل با اسلوب تازه که در دستورهای معمول سابقه ندارد .

۸- ترجمه کتاب اشارات ابوعلی سینا بفارسی .

۹- رساله در شرح حال خواجه نصیرالدین طوسی که در حدود ۹۰۰ ص- قطع خشتی برآورد می‌شود .

۱۰- تصحیح دیوان ازرقی با توضیحات .

۱۱- شرح مشکلات اشعار مثنوی مولوی .

۱۲- رساله افکار و عقاید مولوی با بحث مبسوط و مفصل در کلیه آراء و عقاید مکتب خاص طریقه مولانا که در حدود ۴۰۰ ص. وزیری می‌گردد .

۱۳- دیوان اشعار که به حدود ۱۰، ۱۲ هزار بیت عربی و فارسی بالغ می‌گردد و قسمتی از آن چنانکه در بخش کتب طبع شده اشاره شد، در مجموعه دانشنامه چاپ شده است .

۱۴- فلسفه شرق ، یک دوره کامل بفارسی .

۱۵- دوره مفصل معانی و بیان و بدیع و عروض و قافیه .

۱۶- رساله در طریق محاسبات نجومی .

۱۷- کتابی تحت عنوان مولوی چه می‌گوید .

بر بسیاری از کتب علمی و فلسفی و فقهی هم حواشی مبسوط نوشته‌ام .

این بود شمه‌ای از سرگذشت این جانب که امیدوارم برای طبقهٔ جوان خالی از
عبرت و تنبیه نباشد.

زندگی نامهٔ خود را به غزلی که در این سالهای اخیر سروده‌ام ختم می‌کنم :

عمری به عبث در ره مقصود دودیدیم
یکت عمر دودیدیم و به مقصد نرسیدیم
چون طایر آواره تشویش گرفته
هر لحظه از این شاخ بدان شاخ پریدیم
از خلق جهان خیر ندیدیم از این روی
در گوشهٔ تنهایی و خلوت بنخزیدیم
بودیم یکی آهوك رام و لیکن
گرگان به کمینگاه چو دیدیم رمیدیم
شهد لب کودکی از خاطر ما برد
زهری که از این کاسهٔ وارونه چشیدیم
چون دست اجل رخت حیات از تن ما کند
در بستر خواب ابدی رخت کشیدیم
هم خاک شود باز ، گرفتم که دگر بار
چون سبزهٔ نوحاسته از خاک دمیدیم
گینی است سنا گلشنی آراسته لیکن
ما جز علف هرزه از این باغ نچیدیم
در جلوه بود یار بهر سوی پدیدار
گر کور نبودیم چرا یاز ندیدیم !!

ترجمه فصلی از کتاب

الاتقان فی علوم القرآن

تألیف

جلال الدین عبدالرحمن سیوطی

در

ایجاز و اطناب

ترجمه احمد آرام

بدان که ایجاز و اطناب از بزرگترین انواع بلاغت است ، تا آنجا که صاحب مِرِّ الفصاحة از یکی از بلغا نقل کرده است که : بلاغت همان ایجاز و اطناب است . و صاحب الکشاف گفته است که همان گونه که بر شخص بلیغ لازم است که در آنجا که اجمال شایسته است به اجمال و ایجاز پردازد ، همان گونه بر وی واجب است که در موارد تفصیل به تفصیل و اشباع پردازد . جاحظ گفته است :

یرمون بالخطب الطوال و تارة وحی الملاحظ خيفة الرقباء

[گاه به القای خطبه های دراز می پردازند و گاه از ترس رقیبان به اشاره چشم پس می کنند]
و در این باره اختلاف است که آیا در میانه اطناب و ایجاز چیزی به نام مساوات که جزئی از ایجاز به شمار می رود ، وجود دارد یا نه . سکاکی و گروهی بر رأی اوئند ، ولی مساوات را نه پسندیده می شمارند نه ناپسند ، چه آن را کلام متعارف مردمان میانگین می دانند که در رتبه بلاغت نیستند ، و ایجاز را به بیان مقصود با سخی کمتر از متعارف ، و اطناب را به بیان مقصود با سخی بیشتر از آن در آنجا که شایسته گسترده گی است تفسیر کرده اند . و ابن اثیر و گروهی بر رأی دومند و گفته اند که ایجاز بیان مقصود است بالخطی

که زاید نباشد ، و اطناب بیان آن بالفظی بیشتر است . و قزوینی گفته است که تعبیر از آنچه مراد است ، یا به بیان اصل بالفظی برابر آن است ، و یا به کمتر از آن که وافق باشد ، یا به بیشتر از آن برای فایده‌ای : اول مساوات است ، دوم ایجاز ، و سوم اطناب ؛ و قید وافق برای آن است که کوتاهی سخن چندان نباشد که به اخلال در معنی انجامد ، و قید « برای فایده » به منظور پرهیز از حشو و تطویل است ؛ پس در نزد وی مساوات عنوان واسطه دارد و از گونه پسندیده است . و اگر از من پرسند که چرا در اینجا از مساوات سخن نگفته‌ام ، و آیا این امر برای آن است که نبودن آن را ترجیح می‌نهم یا آن را نمی‌پذیرم یا برای چیز دیگری است ، در جواب می‌گویم که برای همه اینها و برای امر سومی است ، و آن اینکه مخصوصاً در قرآن از آن یافت نمی‌شود و مثال آن دو در تلخیص المفتاح این گفته خدای تعالی « ولا یحیی المکرر السیء الا بأمله » [۳۵-۴۱]^(۱) ، و در الايضاح این گفته خدای تعالی « واذا رأیت الذین یخوضون فی آیاتنا » [۶۷-۶۶] آمده و گفته شده است که در آیه دوم موصوف « الذین » حذف شده ، و در آیه اول با آوردن لفظ « سیء » اطناب شده ، چه مکرر جز سیء نیست ، و هم در این آیه ایجاز به حذف است در صورتی که استثناء را غیر مفرغ بدانیم ، یعنی « بأحد الا بأمله » ، و به قصر در استثناء است در صورتی که مقصود از آن را دست کشیدن از آزار مردم و بیم دادن از نتایج آن بدانیم و آیه را چنین معنی کنیم که مکرر به صاحب مکر زیان فراوان می‌رساند ، و در این صورت کلام حالت استعاره تبعی بر سبیل تمثیل پیدا می‌کند ، چه « یحیی » به معنی « احاطه می‌کند » است و جز در اجسام به کار نمی‌رود .

تنبیه - چنانکه از مفتاح‌العلوم برمی‌آید ، ایجاز و اختصار به یک معنی است ،

۱- برای مزید فایده ، شماره آیات و سوره‌ها را در ترجمه متن در کنار آنها آورده‌ایم :

شماره دست راست شماره سوره و شماره دست چپ شماره آیه است ، اگر در جایی بیش از یک آیه آمده بوده است ، شماره آیه شماره آخرین آیه است . شماره‌ها نقل از کتاب بسیار گرانبهای المعجم المفهرس تألیف محمد فؤاد عبدالباقی چاپ قاهره است که در بعضی از موارد با شماره گذاری بعضی از قرآنهای چاپ ایران تفاوت دارد .

و طیبی نیز به آن تصریح کرده است. و بعضی گفته‌اند که اختصار تنها مخصوص حذف جمله‌ها است، برخلاف ایجاز که چنین نیست؛ و شیخ بهاء‌الدین گفته است که چنین نیست. و گفته‌اند که اطناب به معنی اسهاب است، و حق آن است که اطناب اخصّ از اسهاب است، چه اسهاب دراز کردن سخن است، خواه برای فایده‌ای باشد یا نباشد، و این سخن تشوخی و کسان دیگری جز او است.

فصل در ایجاز

ایجاز بر دو گونه است: ایجاز حذف و ایجاز قصر، و اولی همان وجیز به لفظ است. و شیخ بهاء‌الدین گفته است: کلام اندک، در صورتیکه جزئی از کلام درازتر از آن باشد، ایجاز حذف است، و اگر کلامی باشد که معنای درازتر از آن ببخشد، ایجاز قصر. و دیگری گفته است که ایجاز قصر افزودن معنی با کاستن لفظ است. و دیگری گفته است که آن عبارت از این است که لفظ نسبت به معنی اندک‌تر از اندازه^۱ معهود بر حسب عادت باشد، و سبب زیبایی آن این است که بردست داشتن در فصاحت دلالت می‌کند، و به همین جهت است که پیغمبر صلی‌الله علیه و آله و سلم گفت: «اوتیت جوامع الحکم». و طیبی در التبیان گفته است: ایجاز خالی از حذف بر سه گونه است: (۱) یکی از آنها ایجاز قصر است و آن چنان است که لفظ مقصور بر معنای آن باشد، همچون گفته^۲ خدای تعالی «انّه من سلیمان» [۲۷-۳۰] تا «و ائتونی مسلمین» [۲۷-۳۱] که در چند حرف عنوان و نامه و نیاز را بیان کرده است، و در وصف بلاغت آن گفته‌اند که الفاظ آن قالبهای معانی آن است؛ (۲) دوم ایجاز تقدیر است و آن چنان است که معنای زاید بر منطوق تقدیر شود، و آن را تضييق نیز می‌نامند و بدرالدین مالک^۳ در المصباح آن را به همین نام نامیده است، چه نقصانی در کلام صورت گرفته و لفظ تنگتر از اندازه^۴ معنی شده است، همچون «فن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف» [۲۷۶-۲] که به معنی آن است که گناهانش آمرزیده می‌شود، و این له‌اوست نه‌علیه‌او، و همچون «هادی للمتقين» [۱-۲] یعنی هدایت است برای گمراهانی که پس از گمراهی

به راه تقوی گام نهاده اند ؛ (۳) سوم ایجاز جامع است ، و آن چنان است که لفظ محتوی معانی متعدد باشد ، همچون « ان الله يأمر بالعدل والاحسان . . . الآية » [۹۲-۱۶] که عدل راه راست قرار گرفته میان دو طرف افراط و تفریط است ، و با این لفظ به همه واجبات در اعتقاد و اخلاق و بندگی اشاره شده ، و احسان اخلاص در بندگی است از آن جهت که در حدیث تفسیر آن به صورت « ان تعبد الله كأنك تراه ، ان تعبده مخلصاً في نيتك و واقفاً في الخضوع اخذاً أهبة الخدر الى مالا يحصى » آمده است ، و « ايتاء ذی القربى » بخشیدن بیش از واجب است ، و این همه در اوامر بود ، و اما از لحاظ نواهی « الفحشاء » اشاره به قوه شهوانی است ، و « المنکر » اشاره به افراطی است که در آثار غضبی و هر چه شرعاً حرام است صورت گیرد ، و « البغی » [۹۲-۱۶] اشاره به گردنکشی است که از وهم حاصل می شود . و من می گویم که به همین جهت بوده که ابن مسعود گفته است که در قرآن آیه ای نیست که نیکوتر از این آیه در آن خیر و شرّ جمع شده باشد ، و این خبر در المستدرک آمده است . و بیقی در شعب الایمان از حسن نقل کرده است که وی روزی این آیه را خواند ، سپس درنگ کرد و گفت که خدای تعالی برای شما خیر و شرّ را در یک آیه جمع کرده ، به خدای سوگند که در عدل و احسان هیچ چیز از طاعت خدا نیست که جمع نشده باشد . و نیز از ابن شهاب در معنی حدیث شیخین « بعثت بجوامع الحکم » روایت شده است که گفت به من رسیده است که مقصود از جوامع الکلم آن است که خدا امور فراوانی را که پیش از آن در کتابها نوشته می شد ، در یک یا دو امر و مانند آن برای پیغمبرش جمع می کند ، که از آن جمله است گفته خدای تعالی « خذ العفو . . . الآية » [۷-۱۹۸] که گرد آورنده مکارم اخلاق است ، چه در گرفتن عفو تساهل و تسامح در حقوق و نرمی و مهربانی در خواندن به دین ، و در امر به معروف خودداری از آزردن و دیگر محرمات و چشمپوشی ، و در اعراض بردباری و شکیبانی و درنگ است . و از نیکوترین ایجاز این گفته خدای تعالی است که « قل هو الله أحد . . . الآية » [۱۱۲] که نهایت تنزیه است و در آن ردی بر چهل فرقه است و بهاء الدین بن

شد آد کتاب خاصی در این باره تألیف کرده است ؛ و نیز این گفته خدا «أخرج منها ماءها ومرعاها» [۷۹-۳۱] که با این دو کلمه همه آنچه را زمین از خوراك و کالا برای مردمان بیرون می آورد ، از گیاه و درخت و دانه و میوه و کاه و هیمة و لباس و آتش و نمک جمع آورده است ، بدان جهت که آتش از هیمة است و نمک از آب ؛ و این گفته که «لا یصدّعون عنها ولا ینزفون» [۵۶-۱۹] که در آن همه عیبهای شراب از سردرد و بیخورد شدن و از دست رفتن مال و تمام شدن شراب جمع آمده است ؛ و این گفته او که «وقبل یا ارض ابلیعی ماءك . . . الآية» [۱۱-۴۶] که در آن فرمان داده و نهی کرده و خبر داده و خطاب کرده و توصیف کرده و نام گذارده و باقی نگاه داشته و خوشبختی و نیکبختی ارزانی داشته و از اخبار چندان حکایت کرده است که اگر شرح شود در این جمله نمی گنجد ، و قلم از بیانی لفظ و بلاغت و ایجاز آن ناتوان می ماند ، و در بلاغت این آیه کتابی خاص تألیف شده است ؛ و در المعجائب کرمانی آمده است که معاندان در این باره اتفاق سخن دارند که توانایی بشری از آوردن همانند این آیه ناتوان است ، و پس از آنکه همه سخنان عرب و عجم را مورد جستجو قرار دادند ، در فحامت الفاظ و زیبایی آرایش و نیکویی معانی آن در مجسم ساختن حال با ایجازی تهی از اخلاص مانند آن را نیافتند . و این گفته خدا که «یا أیتها التمل ادخلوا مساکنکم . . . الآية» [۲۷-۱۸] که در آن یازده گونه سخن گرد آمده است : خطاب کرده ، کنایه آورده ، آگاهانیده ، به نام خوانده ، فرمان داده ، حکایت کرده ، ترسانده ، تخصیص کرده ، تعمیم کرده ، اشاره آورده ، و بیان عذر کرده است : خطاب به «یا» ، کنایه به «ای» آگاهی به «ها» ، نام به «تمل» ، فرمان به «ادخلوا» ، حکایت کردن به «مساکنکم» ، بیم دادن به «لا یحطمنکم» ، تخصیص به «سلیمان» ، تعمیم به «جنوده» ، اشاره به «وهم» ، بیان عذر به «لا یشعرون» ، و از این راه پنج حق را گزارداده است : حق خدا ، حق پیامبرش ، حق ملکه موران ، حق رعیت او ، و حق سپاهیان سلیمان . و این گفته خدای تعالی که «یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کل مسجد . . . الآية» [۷-۲۹] که در آن

اصول کلام گرد آمده است : نداء ، عموم ، خصوص ، امر ، اباحه ، نهی ، وخبر .
و بعضی گفته اند که خدای تعالی حکمت را در نبی از همین آیه یعنی « کلاوا و اشربوا
ولا تسرفوا . . . » جمع کرده است . و دیگر این گفته خدای تعالی « و او حینا الی أم موسی
أن أرضعیه . . . الایة » [۶-۲۸] که ابن العربی درباره آن گفته است که این آیه از حیث
فصاحت از بزرگترین آیات قرآن است چه در آن دو امر و دو نهی و دو خبر و دو بشارت
آمده است . و دیگر گفته خدای « فاصدع بما تؤمر » [۹۴-۱۵] است که ابن ابی الأصعب
آن را چنین معنی کرده است که آنچه را به تو وحی می رسد آشکارا بگو ، و هر چه را
مأمور بیان آن هستی بیان کن ، هر چند این کار بر بعضی از دهاگران آید و آن دها
انصداع پیدا کند و بشکافد و بشکند و مشابهت میان آنها از این است که تصریح و آشکارا
گفتن در دها اثر می کند و تأثیر آن بر چهره ها از گرفته گی و شکفته گی آشکار می شود ،
و نشانه های انکار و استبشار بر آنها ، همچون بر ظاهر شیشه شکسته (المصدوعة) پدیدار
می آید ؛ پس در شکوه این استعاره و بزرگی ایجاز آن و محتوی بودن آن بر معانی فراوان
نیک بنگر . و حکایت کرده اند که یکی از اعراب چون این آیه را شنید سجده کرد و گفت
به فصاحت این سخن سجده گزاردم ؛ پایان سخن ابن ابی الأصعب . و دیگر این گفته خدا که
« و فیها ما تشبیه الأنفس و تلذ الأعین » [۷۱-۴۳] که گفته اند با این دو لفظ چیزهایی
جمع شده است که اگر همه مردمان گرد هم آیند تا آنچه را در آن است وصف کنند ،
از عهده آن بر نخواهند آمد . و این گفته خدای تعالی که « و لکم فی القصاص حیاة »
[۱۷۵-۲] که معنای آن بسیار و لفظ آن اندک است ، چه معنای آن این است که چون
آدمی بداند که اگر بکشد کشته خواهد شد ، این خود سبب آن می شود که از کشتن
خودداری کند ، پس با کشتنی که قصاص است بسیاری از کشته شدن های مردم به دست
یکدیگر از میان می رود ، و از میان رفتن این قتلها خود برای ایشان زندگی است . و این
سخن خدای را بر موجزترین سخنی که در میان اعراب در این باره به صورت « القتل أنفی

للقتل» بوده است، از بیست راه یا بیشتر برتری است، و ابن‌اثیر منکر این برتری نهادن شده و گفته است که همانند کردن معن خدای با سخن آفریدگانش شایسته نیست، ولی دانشمندان ذهنهای خود را با آنچه به خاطرشان می‌رسد تیز می‌کنند. و آن بیست اینهاست: (۱) کمتر بودن شماره حروف است که در «القصاص حیاة» ده است و در «القتل أنفی للقتل» چهارده؛ (۲) نفی قتل مستلزم حیات نیست، در صورتی که آیه صراحت بر ثبوت حیات دارد و همین غرض خواسته شده از آن است؛ (۳) نکره آوردن «حیات» دلالت بر بزرگداشت آن دارد و نشان می‌دهد که در قصاص حیات طولانی است همچون در گفته دیگر خدای تعالی «ولتجدنهم أحرص الناس على حياة» [۲-۹۶] در صورتیکه در مثل عربی چنین نیست و الف و لام مثل برای جنس است، و به همین دلیل حیات را در آیه به معنی بقا دانسته‌اند؛ (۴) در آیه، برخلاف در مثل، کلیت است، چه هر قتل نفی قتل نمی‌کند و گاه می‌شود که خواهان قتل دیگر است، همچون قتلی که به ستم صورت گرفته باشد، بلکه آنچه نفی قتل می‌کند، قتل خاص یعنی قصاص است که در آن زندگی ابدی است؛ (۵) آیه تہی از تکرار لفظ قتل است که در مثل آمده، و آنچه تہی از تکرار است بر آنچه دارای آن است، هر چند زبانی به فصاحت نرساند، برتری دارد؛ (۶) در آیه نیازی بدان نیست که چیزی در تقدیر گرفته شود، برخلاف مثل که در آن دو حذف صورت گرفته است، یکی حذف «قصاصاً» پس از قتل اول، و دیگر حذف «ظلماً» پس از قتل دوم که تقدیر آن می‌شود «القتل قصاصاً أنفی للقتل ظلماً من ترکة»؛ (۷) اینکه در آیه طباق است، چه قصاص اشعار به ضد حیات دارد در صورتیکه در مثل چنین نیست؛ (۸) اینکه آیه مشتمل بر فن بدیعی است که عبارت از قرار دادن یکی از دو ضد، یعنی نیستی و مرگ، در جای ضد آن یعنی زندگی است، و استقرار زندگی در مرگ مبالغه عظیمی است که در الکشاف بدان اشاره شده، و صاحب الايضاح گفته است که با آوردن «فی» بر سر «القصاص» این قصاص را به صورت سرچشمه

و معدن زندگی درآورده است ؛ (۹) آنکه در مثل توالی سیبهای سبک فراوان است و آن در آمدن سکون پس از حرکت است که ناپسند است چه در لفظ چون حرکتها دنبال یکدیگر بیاید ، زبان به گفتن توانا تر و از این راه فصاحت آن آشکار می شود ، برخلاف آنکه پس از هر حرکت سکونی بیاید و حرکتها با سکونها بریده شود ، همچون چارپایی که چون کوچکترین حرکتی کند او را از حرکت کردن باز داریم ، و بار دیگر اندک حرکتی کند و سپس آنرا از حرکت کردن باز داریم ، که چنین حیوانی را نمی توانیم به حرکت واداریم از آن جهت که حیران می ماند و چنان می نماید که در بند است و مانعی او را از رفتن باز می دارد ؛ (۱۰) مثل از حیث ظاهر همچون تناقضی به نظر می رسد ، چه شیء خود را نفی نمی کند ؛ (۱۱) آیه از مکرر شدن صدای قلقله قاف که موجب فشار و سختی است ، و پس از آن از غنّه نون برکنار است ؛ (۱۲) آیه مشتمل بر حروف سازگار با یکدیگر است ، از آن جهت که در آن از قاف به صاد منتقل می شویم که قاف از حروف استعلا و نیز صاد از حروف استعلا و اطباق است ، برخلاف انتقال از قاف به تا در مثل که در آن تاء از حروف منخفض است و با قاف ملایم و سازگار نیست ، و همچنین انتقال از صاد به حاء نیکوتر از انتقال از لام به همزه است بدان جهت که میان نون و زبان و ته حلق فاصله زیاد است ؛ (۱۳) در تلفظ صاد و حاء و تاء صوت نیکو می شود ، در صورتی که در مکرر کردن قاف و تاء چنین نیست ؛ (۱۴) تهی بودن آیه از لفظ مایه و وحشت قتل و اشتغال آن بر لفظ حیات است که طبع آن را بهتر از لفظ قتل پذیرا می شود ؛ (۱۵) از لفظ قصاص برابری احساس می شود که خبر از عدالت می دهد ، در صورتیکه مطلق قتل چنین نیست ؛ (۱۶) آیه بر اثبات بنا شده است و مثل برقی ، و اثبات شریفتر است بدان جهت که نخست آن است و نفی در مرتبه دوم قرار دارد ؛ (۱۷) مثل آنگاه فهمیده می شود که این مطلب مفهوم شود که قصاص همان زندگی است در صورتیکه « فی القصاص حیاة » از نخستین وهله مفهوم است ؛ (۱۸) در مثل بنای افعال التفضیل از فعلی متعدی است ، و آیه چنین نیست ؛ (۱۹) وزن أفعَل غالباً مقتضی

اشتراك است ، پس ترك قصاص نیز نافی قتل می‌شود ، ولی نفی قصاص بیشتر است ، در صورتیکه چنین نیست و آیه از این تصویر برکنار است ؛ (۲۰) آیه بازدارنده از کشتن و زخم زدن هردو هست ، بدان جهت که قصاص هر دو را فرامی‌گیرد ، و در قصاص اندامها نیز حیات است ، از آن جهت که قطع اندام از مصلحت زندگی می‌کاهد و آن را منقص می‌کند ، و گاه به جان سرایت می‌کند و آن را از میان می‌برد ، و مثل چنین نیست . و در «ولکم» آغاز آیه لطیفه‌ای است ، و آن بیان عنایت خاص به مؤمنان است و اینکه مقصود زندگی ایشان است نه دیگران ، از آن جهت که معنی به ایشان اختصاص دارد ، هر چند در دیگران نیز چنین است .

چند تنبیه - (۱) قدامه اشاره را از انواع بدیع یاد کرده و آن را به آوردن کلامی اندک معنی کرده است که معانی فراوان داشته باشد ، و این درست همان ایجاز قصر است ، ولی ابن ابی‌الأصبع میان آن دو تفاوت گذاشته و گفته است که در ایجاز دلالت به مطابقه است ، و در اشاره دلالت به تضمین یا التزام است . (۲) قاضی ابوبکر در اعجاز القرآن آورده است که گونه‌ای از ایجاز تضمین نام دارد ، و آن حصول معنایی در لفظ است بی آنکه اسمی که خاص آن معنی است ذکر شده باشد ؛ و گفته است که آن بردو گونه است : یکی آنکه از بیته مفهوم می‌شود ، همچون آنکه از معلوم برمی‌آید که ناگزیر باید عالمی وجود داشته باشد ، و دوم آنکه از معنی عبارت مفهوم می‌شود ، همچون « بسم الله الرحمن الرحيم » که متضمن تعلیم آغاز کردن کارها به نام خدای تعالی است از جهت بزرگداشت او و تبرک جستن به اسمش . (۳) ابن اثیر و صاحب عروس الافراح و جز ایشان گفته‌اند که از انواع ایجاز قصر باب حصر است ، خواه به « آلا » یا « انما » یا ادوات دیگر آن باشد ، چه جمله در آن جانشین دو جمله می‌شود ؛ و دیگر باب عطف بدان جهت که حرف عطف شخص را از تکرار عامل بی‌نیاز می‌سازد ؛ و دیگر باب نایب فاعل که از جهت حکم دلالت بر فاعل دارد ، و از جهت وضع دلالت بر مفهوم ؛ و دیگر باب ضمیر است که با آن ، برای اختصار ، از اسم ظاهر بینازی حاصل می‌شود ،

و به همین جهت است که تا ممکن باشد که ضمیر متصل آورده شود ، از آوردن ضمیر منفصل خودداری می کنند ؛ و دیگر باب « علمت انکک قائم » که در آن اسم واحد بدون حذف جانشین دو مفعول شده است ؛ و دیگر باب تنازع است در آن صورت که چیزی را بنا بر رأی فرآء در تقدیر نگیریم ؛ و دیگر انداختن مفعول است برای کوتاهی سخن ، و متعدی را همچون لازم قرار دادن که بحث درباره آن خواهد آمد ؛ و دیگر جمع ادوات استفهام و شرط ، چنانکه این گفته که « کم مالک » از گفتن اینکه « اهو عشرون أم ثلاثون » و به همین گونه تا مالایتنای بینازی سازد ؛ و دیگر الفاظ ملازم با عموم است همچون « احد » ؛ دیگر لفظ تثنیه و جمع است که سبب بینازی از تکرار مفرد است ، و در آن حرف جانشین تکرارها می شود ؛ و دیگر چیزی که شایسته آن است که از گونه های آن به شمار آید ، اتساع از انواع بدیع است ، و آن عبارت از این است که کلامی آورده شود که ، بر حسب معانی که الفاظ تحمل آنها را دارد ، دامنه تأویل وسعت پیدا کند ، همچون آغازهای سوره های قرآن که ابن ابی الأصبع ذکر کرده است .

قسم دوم از ایجاز ، ایجاز حذف است و در آن فوایدی است . و از اسباب آن است :
 (۱) مجرّد اختصار و پرهیز از بیهوده گویی به جهت آشکاری مطلب ؛ (۲) و دیگر آگاهی دادن به اینکه وقت برای آوردن آنچه حذف شده کوتاه است ، و اگر به ذکر آن پردازند امر مهمتی از دست می رود ، و این فایده باب تحذیر و اغراء است که هر دو در گفته خدای تعالی « ناقة الله و سقياها » [۹۱-۱۳] جمع شده است ، و در آن « ناقة الله » با در تقدیر گرفتن « ذروا » ، تحذیر است ، و « سقياها » با در تقدیر گرفتن « الزموا » ، اغراء است ؛ (۳) و دیگر تفخیم و بزرگداشت است که از ابهام موجود در آن حاصل می شود . حازم در منجاج البلاء گفته است که حذف آن گاه نیکو می شود که نیرومندی دلالت بر محذوف وجود داشته باشد ، یا آن گاه که مقصود شمردن چیزهایی است و این شمارش به درازای انجامد و مایه ناراحتی می شود ، که در این حال حذف صورت می گیرد و به دلالت حال اکتفا می شود ، و نفس را وای گذارند که در آن چیزها که بنا بر حال

از ذکر آنها خودداری شده است جولان کند ؛ و گفته است که این کیفیت در جاهایی که مقصود ایجاد شگفتی و بیم در جانها است مؤثر می افتد ، همچون گفته خدای تعالی در وصف اهل بهشت «حتی اذا جاؤها وفتحت ابوابها» [۷۱-۳۹] ، که در آن جواب شرط حذف شده است و این بدان جهت است که آنچه در بهشت می یابند و به آن می رسند از اندازه و شمار بیرون است ، پس حذف را دلیل بر تنگی سخن از وصف آنچه خواهند دید قرار داده و جان را به خود وا گذاشته است که هر اندازه خواهد تصور کند که با وجود این به کنه آنچه در بهشت است نخواهد رسید ؛ و نیز چنین است این گفته خدای تعالی «ولوتری اذ وقفوا علی النار» [۲۷-۶] یعنی «لرأیت أمرأ فظیعاً لا تکاد تحیط به العبارة» ؛ (۴) تخفیف به علت زیادی گردش آن در سخن ، همچون در حذف حرف ندادن مثل «یوسف أعرض» [۲۹-۱۲] و نون «لم یکن» و جمع سالم که از آن است قرائت «والمقیم الصلوة» [۳۶-۲۲] و یاء «و اللیل اذا یسر» [۳-۸۹] ؛ و چون مورّج سدوسی از اخفش درباره این آیه پرسش کرد، گفت که عادت عرب بر آن است که چون بخواهد چیزی را از معنای خود منحرف کند ، از حروف آن می کاهد ، و چون شب سیر نمی کند بلکه سیر در آن صورت می گیرد حرفی از آن کاسته شده است ، همان گونه که خدای تعالی گفت « و ما کانت أمک بغیا» [۲۹-۱۹] که در اصل «بغیة» بوده ، و چون از فاعل تحویل پیدا کرده حرفی از آن کاسته شده است ؛ (۵) سبب دیگر آن است که آنچه ذکر شده جز برای خدا شایستگی نداشته باشد ، همچون «عالم الغیب والشهادة» [۷۳-۶] و «فعال لما یرید» [۱۶-۸۵] ؛ (۶) و دیگر شهرت آن است به حدی که یاد کردن و یاد نکردن آن برابر باشد ؛ و زنجشیری گفته است که این نوعی از دلالت حال است که زبان آن گویاتر از زبان مقال است ، و قرائت حمزه را در «تساءلون به و الأرحام» [۱-۴] بر این حمل کرده اند ، چه اینجا جایی است که به تکرار جارّ شهرت یافته و همین شهرت جانشین ذکر جارّ شده است ؛ (۷) و دیگر خودداری از ذکر است برای بزرگداشت ، همچون گفته خدای تعالی « قال فرعون و ما رب العالمین . قال رب السموات . . . الآیات »

[۲۶-۲۳] که در آن مبتداء در سه جا پیش از ذکر « رب » حذف شده است ، یعنی « هو رب » و « الله ربکم » و « الله رب المشرق » ، چه موسی حال فرعون و اقدام او را به پرستش بزرگ شمرد ، پس برای تعظیم و تفخیم اسم الله را در خاطر گرفت ؛ و همانند آن است در عروس الافراح بحث درباره این گفته خدای تعالی که « رب أرئی أنظر الیک » [۷-۱۳۹] یعنی « الی ذاتک » ؛ (۸) و دیگر نگاهداری زبان از ذکر محذوف است برای کوچک شمردن آن ، همچون « صم بکم » [۲-۱۷] یعنی « هم » یا « المنافقون » ؛ (۹) و دیگر قصد کلیت و عموم ، همچون « وایتک نستعین » [۱-۴] یعنی « علی العبادۃ و علی أمورنا کلتها » ، و همچون « و الله یدعوا الی دار السلام » [۱۰-۲۶] یعنی « کل واحد » ؛ (۱۰) و دیگر رعایت فاصله (عروضی) همچون « ما ودعک ربک و ما قلی » [۳-۹۳] یعنی « وما قلاک » ؛ (۱۱) و دیگر قصد بیان کردن پس از ابهام همچون در فعل مشیث (خواستن) ، مانند « فلو شاء لهداکم » [۶-۱۵۰] یعنی « فلو شاء هدایتکم » ، چه هرگاه شنونده ای « فلو شاء » را بشنود و بخواهد بداند که چه چیز را خواسته بوده است ، این را نمی داند ، ولی پس از آمدن جواب شرط این امر بروی آشکار می شود و این کیفیت بیشتر پس از ادات شرط واقع می شود که مفعول مشیث در جواب آن می آید ، و گاه با غیر ادوات شرط می آید و استدلال به غیر جواب است ، همچون « ولایحیطون بشیء من علمه الا بما شاء » [۲-۲۵۶] ؛ و اهل بیان گفته اند که مفعول مشیث و اراده ، جز در وقتی که غریب یا بزرگ باشد ، نمی آید ، همچون « لمن شاء منکم أن یستقیم » [۸۱-۲۸] و « لو أردنا أن نتخذ لهوا » [۲۱-۱۷] و از آن جهت حذف مفعول فعل مشیث ، برخلاف افعال دیگر ، فراوان صورت می گیرد که وجود مشیث با چیز خواسته شده ملازمه دارد ، و بنابراین مشیث مستلزم مضمون جواب نمی تواند جز همان مشیث جواب باشد ، و به همین جهت است که حذف مفعول در فعل اراده که آن نیز همچون خواستن است ، جاری است ، و این مطلب را زملکانی و تنوخی در الاقصی الغریب یاد کرده و گفته اند که آنچه پس از « لو » حذف می شود ، همیشه همان چیز است

که در جواب آن می آید ؛ و در عروس الافراح آمده است که در آیه « قالوا لوشاء ربنا »
لأنزل ملائكة [۴۱-۱۳] مقصود آن است که « لوشاء ربنا ارسال الرسل لأنزل ملائكة »
چه معنی همین را می رساند .

فائده - شیخ عبدالقاهر گفته است : هیچ اسمی درحالتی که شایسته حذف شدن
است حذف نمی شود ، مگر آنکه حذف آن بهتر از آوردن آن باشد . و ابن جنی
حذف را شجاعت عربی نامیده است ، چه به شخص در سخن گفتن شجاعت می بخشد .

قاعده در حذف مفعول برای اختصار و اقتصار . ابن هشام گفته است که نحویان
را عادت بر آن روان شده است که حذف مفعول را برای اختصار و اقتصار بدانند ،
و مقصود ایشان در اختصار حذف است به دلیلی ، و از اقتصار حذف است بدون دلیل ،
و برای آن همچون « کلاوا و اشربوا » [۷-۲۹] را مثال می آورند که به معنی آن است که
این دو فعل را انجام دهید . و تحقیق در این باره چنان است که همان گونه که اهل بیان
گفته اند ، گفته شود که : گاه هدف خبر دادن از وقوع فعل است بدون اینکه بخواهند
از آن که فعل از او صادر یا بر او وارد شده نامی به میان آورند ، که در این صورت مصدر
آن فعل را مسند الیه فعلی قرار می دهند که به معنی بودن یا صورت گرفتن است ، همچون
« حصل حریق أو نهب » ؛ و گاه هدف فقط وقوع فعل از فاعل است که در آن صورت
تنها به آن دو اقتصار می کنند و از مفعول نامی نمی برند و قصد آن را هم ندارند زیرا آنچه
در قصد باشد همچون ثابت و مذکور است ، و در این صورت نمی گویند که مفعول
حذف شده است ، چه فعل به این منظور منزلت فعل بدون مفعول پیدا کرده است ؛
و از این قبیل است آیات « ربی الذی یحیی و یمیت » [۲-۲۶۵] و « هل یستوی الذین
یعلمون و الذین لا یعلمون » [۳۹-۱۲] و « کلاوا و اشربوا و لاتسرفوا » [۷-۲۹] و « اذا
اذا رأیت ثم » [۷۶-۲۵] ، چه معانی این آیات « ربی الذی یفعل الاحیاء و الاماتة »
و « هل یستوی من یتتصف بالعلم و من ینتفی عنه العلم » و « أوقعوا الاکل و الشرب و
ذروا الاسراف » و « اذا حصلت منک رؤیة » است . و از این گونه است آیه « و لما ورد

ماء مدین . . . الآية [۲۸-۲۲] که موسی علیه الصلوة والسلام از آن جهت بر آن دوزن رحمت آورد که آنان گوسفندان را از پراکنده شدن باز می داشتند و قوم ایشان به شتران خود آب می دادند ، نه از آن جهت که باز داشته شده آن زنان گوسفند و آشامنده آب آن قوم شتر بود ، و همین طور مقصود از «لانسق» = آب نمی دهیم» آب دادن است نه موجودی که آب می آشامد ، و هر کس که در این نیندیشد چنین تقدیر می کند که «یسقون ابلهم» و «تذودان غنمها» و «لانسق غنما» ؛ و گاه غرض نسبت دادن فعل به فاعل و تعلق دادن آن به مفعول است که در این صورت فاعل و مفعول هر دو یاد می شود ، همچون «لاتأكلوا الرّبا» [۳-۱۳۰] و «لاتقربوا الزّنا» [۱۷-۳۴] ، و همین نوع است که اگر مفعول آن ذکر نشود آن را محذوف می نامند ؛ و گاه در لفظ چیزی است که خواهان آن محذوف است ، و در این صورت در تقدیر گرفتن آن ضرورت دارد ، همچون «أهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا» [۲۵-۴۲] و «وَكَلَّاءٌ وَعَدَاةُ الْحَسَنِ» [۴-۹۵] ؛ و گاه چنان است که حال در حذف یا عدم آن مشتبّه می شود ، همچون «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ» [۱۷-۱۱۰] ، که اگر «ادعوا» را به معنی «بخوانید» بگیریم حذفی صورت نگرفته است ، و اگر به معنی «بنامید» بگیریم حذف واقع شده است .

شرایط حذف هفت است :

شرط اول - وجود دلیل است : یا حالی ، همچون «قالوا سلاماً» [۱۱-۷۲] یعنی «سلمنا سلاماً» ، یا مقالی ، همچون «وقيل للذين اتقوا ماذا أنزل ربكم قالوا خيراً» [۱۶-۳۲] یعنی «أنزل خيراً» ، و همچون «قال سلام قوم منكرون» [۵۱-۳۶] یعنی «سلام عليكم أنتم قوم منكرون» ؛ و یکی از دلایل عقل است در آنجا که درستی کلام عقلاً جز به تقدیر محذوف غیر ممکن می شود ، و در این صورت ، یا چنان است که عقل دلالت بر اصل حذف دارد ولی دلالتی بر تعیین آن ندارد و تعیین از دلیل دیگری به دست می آید ، همچون «حرمت عليكم الميتة» [۵-۴] که عقل دلالت بر آن دارد که مردار حرام شده نیست ، چه حرام بودن به اجسام نسبت داده نمی شود و حلالی و حرامی به افعال

نسبت داده می‌شود ، پس به عقل می‌دانیم که چیزی حذف شده است ، و اما تعیین آن که « خوردن » است از شرع به دست می‌آید ، و آن گفته پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم است که « انما حرم أكلها » ، چه دریافت محلّ حلال بودن و حرام بودن با عقل نیست ، و اما گفته صاحب التلخیص که این نیز از باب دلالت عقل است - و در این باره بی‌تأمل از سکاکی پیروی کرده - مبنی بر اصول معتزلیان است ؛ و گاه عقل بر تعین نیز دلالت دارد ، همچون « و جاء ربك » [۸۹-۲۲] یعنی امر و عذاب او آمد ، چه عقل بر نیامدن خدا دلالت دارد ، از آن جهت که آمدن از خصوصیات حادث است ، و نیز بر این دلالت دارد که آنچه می‌آید امر خدا است ، و همچون « أوفوا بالعقود » [۵-۱] و « أوفوا بعهد الله » [۹۱-۱۶] ، یعنی به مقتضای عقدها و به مقتضای پیمان خدا ، چه عقد و عهد دو قولند که وجود پیدا کرده و از میان رفته‌اند ، پس در آنها تصور وفا کردن یا نقض نمی‌رود ، و وفا و نقض به مقتضای آنها و احکامی که بر آنها مترتب می‌شود مربوط است ؛ و گاه عادت بر تعیین محذوف دلالت دارد ، همچون « فذلک الذی لم تنی فیهِ » [۱۲-۳۲] که عقل بر حذف دلالت دارد ، از آن جهت که یوسف شایسته آن نیست که ظرف لوم باشد ، و سپس احتمال آن نیست که ، به مناسبت « قلنا شفها حباً » [۱۲-۳۰] آنچه تقدیر می‌شود « لم تنی فی حبهِ » باشد ، و یا ، به مناسبت « تراود فتاها » ، مقدّر « لم تنی فی مرادتها » باشد ، ولی عادت دلالت بر دومی دارد ، چه دوستی مفرط ، بر حسب عادت ، چیزی نیست که کسی را به آن سرزنش کنند ، از آن جهت که اختیاری نیست ، بر خلاف مراده و خواستار کار بدی شدن که توانائی بر جلوگیری از آن وجود دارد ؛ و گاه تصریح بر محذوف در جایی دیگر دلالت بر آن می‌کند و این نیرومندترین دلالت است ، همچون « هل ينظرون الا أن يأتيهم الله » [۲-۲۱۰] یعنی « أمر الله » به دلیل آیه دیگر « یا ای أمر ربك » [۱۶-۳۳] و همچون « جنّة عرضها السموات » [۳-۱۳۳] یعنی « كعرض السموات » به دلیل تصریح به آن در آیه حدید ، و همچون « رسول من الله » یعنی « من عند الله » به دلیل « ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم » [۲-۱۰۱] -

وازدلایل بر اصل حذف عادت است ، در آنجا که عقل مانع آن نباشد که لفظ بر معنای ظاهر آن و بدون حذف در نظر گرفته شود ، همچون « لَوْنَعْلَمُ قِتَالًا لَا تَتَّبِعُنَا كَمْ » [۳-۱۶۷] یعنی « مکاناً صالحاً للقتال » ، چه آنان آگاهترین مردمان به جنگیدن بودند و از آن ننگ داشتند که به نادانی خود در جنگ زبان بگشایند ، پس عادت بدان حکم می کند که غرض ایشان را دانستن حقیقت جنگ ندانیم ، و به همین جهت قتاده « قتالاً » را « مکان قتال » تفسیر کرده و دلایل آن این است که به پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم گفتند که بهتر آن است که از مدیته خارج نشود ؛ و یکی دیگر از موارد حذف آغاز کردن به فعل است همچون « بسم الله » که آنچه تسمیه مبدأ آن است در تقدیر گرفته می شود ، پس اگر گفتن آن در آغاز خواندن قرآن باشد ، این مقدر « أقرأ » است و اگر آغاز خوردن باشد ، « آكل » و اهل بیان همه بر این نظرند ، برخلاف گفته نحویان که مقدر را « ابتدأت » یا « ابتدائی » می دانند ، و دلیل بر درستی نظر اول تصریح به آن است که در گفته خدای تعالی « وقال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها » [۴۱-۴۱] ، و در حدیث است که « باسمك ربی وضعت جنبی » ؛ و دیگر صناعت نحوی است که در « لا أقسم » [۷۵-۱] « لأنا أقسم » را مقدر می گیرند ، چه بر فعل حال سوگند یاد نمی شود ، و در « تالله تفتؤا » [۸۵-۱۲] آنچه تقدیر می شود « لا تفتؤا » است ، چه اگر جواب مثبت می بود لام و نون پیدا می کرد ، همچون در « تالله لأکیدن » [۲۱-۵۷] ؛ و گاه صناعت تقدیر را واجب می کند ، هر چند معنی بر آن متوقف نباشد ، همچون « لا اله الا الله » [۳۷-۳۵] که می گویند خبر « موجود » در آن حذف شده است ، ولی امام فخر رازی منکر این حذف شده و گفته است که : این سخنی است که نیازی به تقدیر ندارد ، و اینکه نحویان چیزی در تقدیر می گیرند نادرست است ، از آن جهت که نفی حقیقت به صورت مطلق عامتر از نفی آن به صورت مقید است ، و چون نفی به صورت مطلق باشد دایل بر سلب ماهیت با هر قید است ، در صورتیکه اگر به صورت مقید مخصوص نفی شود ، مستلزم نفی آن با قید دیگر نیست ؛ و در پاسخ وی گفته اند که مقدر شمردن « موجود » مستلزم نفی قطعی

هر معبودی جز خدا است ، چه در عدم سخنی نیست ، پس در حقیقت نفی حقیقت به صورت مطلق می شود نه به صورت مقید ، ولی چون مبتدای بی خبر آشکار یا تقدیری محال است ناگزیر نحوی خبری را در تقدیر گرفته است تا حق قواعد نحو ادا شود ، هر چند که معنی بدون آن مفهوم است .

تغیبه - ابن هشام گفته است : وجود دلیل برای حذف هنگامی شرط است که محذوف تمام جمله یا یکی از ارکان آن باشد یا معنایی را برساند که جمله بر آن بنا شده است ، همچون « تالله تفتؤا » [۸۵-۱۲] ، اما برای حذف فضله کلام وجود دلیل شرط نیست ، بلکه شرط آن است که این فضله چنان باشد که حذف آن زبانی معنوی یا صناعی نرساند ؛ و گفته است که در دلیل لفظی شرط آن است که مذکور با محذوف مطابقت داشته باشد ، و سخن فرّاء را در « أیحبب الانسان أن لن نجتمع عظامه بلی قادرین » [۷۵-۳] که « بلی لیحبسنا قادرین » در تقدیر گرفته است رد کرده است ، چه حسابان یاد شده در آیه به معنی گمان است و حسابان تقدیری به معنی علم ، زیرا تردید کردن در بازگشت پس از مرگ کفر است و انسان مأمور به آن نمی شود ، و گفته است که درست آن سخن سیبویه است که « قادرین » را حال گرفته و « بل نجتمعها قادرین » معنی کرده است ، چه فعل جمع کردن به صواب نزدیکتر است از فعل گمان بردن ، و دیگر اینکه « بلی » برای مثبت کردن منفی است که در آیه « لن نجتمع » است .

شرط دوم - آن است که محذوف همچون جزء نباشد ، و بنابراین فاعل و نایب فاعل و اسم کان و اخوات آن حذف نمی شود . ابن هشام گفته است که : در گفته ابن عطیه در « بئس مثل القوم » [۵-۶۲] که تقدیر آن را « بئس المثل مثل القوم » دانسته ، اگر مقصود وی بیان اعراب بوده و فاعل را لفظ « المثل » محذوف تصور کرده ، مردود است ، و اگر مرادش بیان معنی بوده و می خواسته است بگوید که در « بئس » ضمیر « المثل » مستتر است ، آسان است .

شرط سوم - آن است که مؤکّد نباشد ، چه حذف منافی تأکید است ، بدان

جهت که حذف مبنی بر اختصار است و تأکید مبنی بر تطویل ، و به همین جهت است که فارسی بر زجاج که در آیه «ان هذان لساحران» [۶۳-۲۰] مقدّر را به صورت «ان هذان لها ساحران» دانسته، اعتراض کرده و گفته است که حذف و تأکید بالام بایکدیگر منافات دارند ، و اما میان حذف چیزی به دلیلی و مؤکّد کردن آن منافات نیست ، بدان جهت که محذوف به دلیل همانند چیزی است که بر جای مانده است .

شرط چهارم - آن است که حذف محذوف سبب اختصار مختصر نشود، و بنابراین اسم فعل که خود اختصار فعل است حذف نمی شود .

شرط پنجم - آن است که محذوف عامل ضعیف نباشد، و بنابراین جارّ و ناصب فعل و جازم ، جز در مواردی که دلالت بر حذف نیرومند و استعمال این عوامل در آن موارد فراوان باشد ، صورت نمی گیرد .

شرط ششم - آن است که محذوف جانشین چیزی نباشد، و به همین جهت ابن مالک گفته است که حرف ندا جانشین «ادعو» نیست، زیرا که عرب حذف آن را روا دانسته است ، و نیز به همین جهت است که ثناء از «اقامة» و «استقامة» حذف نشده است ، ولی «واقام الصلوة» [۷۳-۲۱] بر آن قیاس نمی شود ، و نیز خبر کان قابل حذف نیست ، بدان جهت که جانشین یا همانند جانشین مصدر آن است .

شرط هفتم - آن است که حذف به فراهم آمدن عامل قوی نینجامد، و به همین جهت بر قرائت «و کلاً وعد الله الحسنی» [۹۵-۴] قیاس نمی شود .

فائده - اخفش در حذف تدریج را ، آن اندازه که ممکن باشد ، معتبر شمرده است و به همین جهت در آیه «واتقوا يوماً لا تجزی نفس عن نفس شیئاً» [۴۸-۲] گفته است که اصل آن «لا تجزی فیه» بوده و پس از حذف حرف جر «تجزیه» شده ، و سپس ضمیر حذف شده و به صورت «تجزی» درآمده است ، و این ظرافتکاری در صناعت است ، ولی مذهب سیبویه آن است که هر دو با هم حذف شده اند ؛ و ابن جنّی گفته است که قول اخفش بیشتر به دل می نشیند و پسندیده تر از آن است که گفته شود هر دو حرف با هم حذف شده اند .

قاعده - اصل آن است که هر چیز در جای اصلی خود تقدیر شود تا از دو جهت حذف و قرار دادن شیء در غیر جای خود مخالفت با اصل صورت نگیرد ، و به همین جهت است که کلمه مفسر در مثالی چون «زیداً رأیته» پیش از آن قرار داده می شود ، ولی اهل بیان ، برای افاده اختصاص ، آن را پس از آن می آورند ، و نیز نحویان ، در صورتیکه برای مقدم آوردن آن مانعی باشد ، همین نظر را دارند ، همچون «وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ» [۴۱-۱۷] ، چه «أَمَّا» پس از فعل نمی آید .

قاعده - شایسته است که هر چه می شود مقدر کمتر باشد ، تا مخالفت با اصل کمتر شود ، به همین جهت این قول فارسی سست است که در «وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنْ» [۶۵-۴] گفته است که «فَعَلْتَن ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ» در تقدیر است و شایسته آن است که همین تقدیر شود . و شیخ عزالدین گفته است که از محذوفات جز آنچه موافقت سخت با غرض داشته باشد و فصیحتر باشد در تقدیر گرفته نمی شود ، چه عرب جز چیزی را در تقدیر نمی گیرد که اگر ذکر می شد نیکوتر و شایسته تر برای آن سخن بود ، همان گونه که چنین کاری را در آنچه به لفظ می آورند می کنند ، همچون «جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ» [۵-۹۷] که ابوعلی «نُصِبَ الْكَعْبَةُ» را مقدر گرفته ، و دیگران «حَرَمَةُ الْكَعْبَةِ» را ، و این شایسته تر است ، چه هیچ شکتی در تقدیر حرمت در «الهدی» و «القلائد» و «الشهر الحرام» نیست ، در صورتیکه تقدیر نصب در آن دوران فصاحت است ؛ و گفته است که هر گاه میان تقدیر نیکو و نیکوتر تردید حاصل شود ، واجب است که نیکوتر در تقدیر گرفته شود ، چه خدای تعالی کتاب خود را «احسن الحدیث» خوانده و بنابراین لازم است که محذوف آن نیکوترین محذوفات باشد ، همان گونه که ملفوظ آن نیکوترین ملفوظات است ؛ و گفته است که هر گاه میان تقدیر مجمل و مبین تردید حاصل شود ، تقدیر مبین نیکوتر است ، همچون در «وداود و سلیمان اذ یحکمان فی الحرث» [۲۱-۷۸] که هم «فی أمر الحرث» می توان در تقدیر گرفت و هم «فی تضمین الحرث» که این یکی به علت تعیین آن شایسته تر است ، در صورتیکه امر به علت تردد آن میان انواع مجمل است .

قاعده - اگر امر دایر بر آن باشد که محذوف فعل باشد و آنچه مانده است فاعل، یا محذوف مبتدا باشد و آنچه مانده است خبر، دومی شایسته تر است، چه مبتدا عین خبر است، و بنابراین محذوف عین مانده است و حذف شدن همچون حذف نشدن است، ولی فعل جز فاعل است، مگر اینکه فرض حالت اول به روایت دیگری در همان محل یا در جای دیگر شبیه به آن تأیید شده باشد: مثال اول همچون قرائت «یسبح له فیها» [۳۶-۲۴] به فتح باء و همچون «یوحی الیک و الی الذین من قبلک الله» [۳-۲۴] به فتح حاء که تقدیر آن «یسبحه رجال» و «یوحیه الله» است، و، به علت باقی ماندن فاعلیت دواسم در روایت کسی که فعلی را مبنی للفاعل می داند، آن دو را دو مبتدا که خبر هاشان حذف شده باشد، در تقدیر نمی گیرند؛ و مثال دوم همچون «ولئن سألتهم من خلقهم لیقولن الله» [۸۷-۴۳] که تقدیر «خلقهم الله» شایسته تر از تقدیر «الله خلقهم» است، به مناسبت آنکه در جای دیگر قرآن «خلقهنّ العزیز العلیم» [۹-۴۳] آمده است.

قاعده - اگر امر دایر بر آن باشد که محذوف اولی باشد یا دومی، دومی بودن آن شایسته تر است، و بدین جهت است که محذوف را در مثل «أتحاجوننی» [۸۰-۶] نون وقایه می دانند نه نون رفع، و در «ناراً تلظی» [۱۴-۹۲] تای دوم را محذوف می گیرند نه تای مضارعت را، و در «والله ورسوله احقّ أن یرضوه» [۶۲-۹] محذوف را خبر دوم می دانند نه خبر اول، و در مثل «الحجّ أشهر» [۱۹۷-۲] محذوف را مضاف دوم می دانند یعنی «حجّ أشهر» نه مضاف اول یعنی «أشهر الحجّ»، و گاه واجب می شود که محذوف را اولی بدانیم، همچون «ان الله وملائکته یصلّون علی النبی» [۵۶-۳۳] در قرائت کسی که «ملائکته» را، به مناسبت اختصاص خبر به دوم از آن جهت که به صیغه جمع آمده است، به رفع بخواند، و گاه واجب است که محذوف را دومی بدانیم، همچون «ان الله بریء من المشرکین ورسوله» [۳-۹] یعنی «ورسوله بریء أيضاً» بدان جهت که خبر بر دومی پیشی دارد.

فصل در اقسام حذف

حذف بر چند گونه است :

نوع اول - آن است که اقتطاع نام دارد ، و آن حذف بعضی از حروف کلمه است ، و ابن اثیر منکر ورود این نوع در قرآن است ، و در جواب او گفته^۱ بعضی را آورده اند که در فواتح سوره ها هر حرف را یکی از نامهای خدای تعالی دانسته اند ؛ و بعضی مدعی شده اند که باء در « و امسحوا برؤسکم » [۶۰-۵] اول کلمه^۲ « بعض » است که باقی آن حذف شده است ، و از این جمله است قرائت بعضی به صورت « و نادوا یا مال [مالک] » [۷۷-۴۳] با ترخیم که چون یکی از پیشینیان آن را شنید گفت چه چیز دوزخیان را به ترخیم واداشته است ، و کسی در پاسخ آن گفته است که از شدت ناتوانی از تمام کردن کلمه عاجز مانده اند ؛ و از این گونه است حذف همزه^۳ « أنا » در این گفته^۴ خدای تعالی « لکنّا هو الله ربّی » [۳۸-۱۸] که اصل آن « لکن أنا » بوده و برای تخفیف همزه^۵ « أنا » حذف شده و نون در نون ادغام شده است ، و از این گونه است قرائت « و یمسک السماء أن تقع علی الارض » [۶۵-۲۲] و « بما أنزلنّیک [أنزل الیک] » [۴-۲] و « من تعجل فی یومین فلثم [فلاثم] علیه » [۲۰۳-۲] و « انتها لحدی [لاحدی] الکبر » [۳۵-۷۴] .

نوع دوم - آن است که اکتفاء نام دارد ، و آن عبارت از این است که مقام مقتضی ذکر دو چیز باشد که بایکدیگر ملازمه و ارتباط دارند ، و به مناسبت نکته ای تنها به ذکر یکی از آن دو بسنده کنند ، و غالباً به ارتباط عطفی اختصاص دارد ، همچون گفته^۶ خدای تعالی « سرابیل تقبکم الحرّ » [۸۱-۱۶] یعنی « الحرّ والبرد » و از آن جهت به « حرّ » اختصاص داد که خطاب به اعراب است و سرزمینهای ایشان گرم است و جلوگیری از گرما در نزد ایشان دشوارتر از جلوگیری از سرما است ، و قولی آن است که پیش از آن نعمت نگاهداری از سرما در آیه^۷ « و من أوصافها و أوبارها و أشعارها » [۸۰-۱۶] و در آیه^۸ « وجعل لکم من الجبال أکننائاً » [۸۱-۱۶] و در آیه^۹ « و الأنعام خلقها لکم فیها دفء » [۵-۱۶] به صراحت

یاد شده بوده است . و از امثال این نوع است «بیدك الخير» [۲۶-۳] یعنی «الخیر والشر» و از آن جهت خیر به ذکر اختصاص یافته است که آن مطلوب و مرغوب بندگان است ، یا اینکه وجود خیر در جهان بیش از شر است ، یا از آن جهت که نسبت دادن شر به خدای تعالی دور از ادب است ، چنانکه پیغمبر صلی الله علیه وآله وسلم فرمود «والشر ليس اليك» ؛ و از این گونه است «وله ماسكن في الليل والنهار» [۱۳-۶] یعنی «ما سكن وما تحرك» و از آن جهت سکون را به ذکر مخصوص کرد که آن از دو حالت سکون و حرکت بیشتر برآفریدگان از حیوان و جماد عارض می شود و از آن جهت که هر حرکت سرانجام به سکون می پیوندد ؛ و از این گونه است «الذين يؤمنون بالغيب» [۳-۲] یعنی «بالغيب و الشهادة» ، که ایمان آوردن به هر دوی آنها واجب است ، و از آن جهت غیب را برگزیده ستوده تر است و مستلزم ایمان به شهادت نیز هست ، در صورتیکه عکس آن درست نیست ؛ و از این گونه است «و رب المشارق» [۵-۳۷] یعنی «المشارق و المغرب» ؛ و از آن است «هدى للمتقين» [۲-۲] یعنی «للمتقين و للكافرين» که ابن الأنباری چنین گفته و مؤید آن گفته خدای تعالی «هدى للناس» [۱۸۵-۲] است ؛ و از آن است «ان امرؤ هلك ليس له ولد» [۱۷۶-۴] یعنی «ولد و لا والد» به دلیل آنکه از ترکه برای خواهر نصف مقرر داشته و این در صورتی است که پدر که مایه اسقاط خواهر است حیات نداشته باشد ،

نوع سیم آن است که احتباك نامیده می شود و آن از لطیفترین و بدیعترین انواع است ، و کمتر کسی از اهل هنر بلاغت به آن آگاه شده یا دیگری را بر آن آگاهانیده است ، و این را جز در شرح بدیعیه الأعمی که دوست اندلسی بر آن نوشته و زرکشی در المبرهان آورده ندیده ام ، ولی زرکشی این نوع را به نام احتباك خوانده بلکه حذف مقابلی نامیده است ؛ و از مردم این زمان عتلامه برهان الدین بقاعی رساله ای خاص در این باره تألیف کرده است . اندلسی در شرح بدیعیه گفته است که یکی از انواع بدیع احتباك است و آن نوع گرانقدری است و عبارت از این است که از اوّل چیزی حذف

شود که نظیر آن در دوم می آید ، و از دوم چیزی حذف شود که نظیر آن در اول آمده است ، همچون گفته خدای تعالی « و مثل الذین کفروا کذل الذی ینعق . . . الآیة » [۱۷۱-۲] که تقدیر آن « و مثل الانبیاء و الکفار کذل الذی ینعق و الذی ینعق به » است ، و از اول « الانبیاء » به دلالت « ینعق » بر آن ، و از دوم « ینعق به » دلالت « الذین کفروا » بر آن حذف شده است ؛ و نیز چنین است گفته خدای تعالی « و أدخل یدک فی جیبک تخرج بیضاء » [۱۲-۲۷] به تقدیر « تدخل غیر بیضاء و أخرجها تخرج بیضاء » که از اول « تدخل غیر بیضاء » و از دوم « أخرجها » حذف شده است . و زرکشی در تعریف این نوع حذف گفته است : عبارت از این است که در سخن دو متقابل جمع شود ، پس از هریک از آنها مقابل آن ، به دلالت دیگری بر آن ، حذف شود ، همچون گفته خدای تعالی « أم یقولون افتراه قل ان افتریته فعلی اجرامی و أنا بریء مما تجرمون » [۳۵-۱۱] که تقدیر آن چنین است : ان افتریته فعلی اجرامی و أنتم براء منه و علیکم اجرامکم و أنا بریء مما تجرمون ، و گفته او « و یعذب المنافقین ان شاء أو یتوب علیهم » [۲۴-۳۳] به تقدیر « و یعذب المنافقین ان شاء فلا یتوب علیهم أو یتوب علیهم فلا یعذبهم » ، و گفته او « ولا تقربوهن حتی یطهرن فاذا تطهرن فأتوهن » [۲-۲۲۲] یعنی « حتی یطهرن من الدّم و یتطهرن بالماء ، فاذا طهرن و تطهرن فأتوهن » ، و « خلطوا عملاً صالحاً و آخر سیئاً » [۱۰۲-۹] یعنی « عملاً صالحاً بسیء و آخر سیئاً بصالح » . و من گویم که از لطیفترین این نوع گفته او « فئة تقاتل فی سبیل الله و أخرى کافرة تقاتل فی سبیل الطّاغوت » است . و در الثواب کرمانی در آیه اول تقدیر به صورت « مثل الذین کفروا معک یا محمد کذل النّاعق مع الغنم » است که از هر طرف آن چیزی که طرف دیگر بر آن دلالت دارد حذف شده است ، و در قرآن نظایری دارد ، و بلیغترین کلام همین است . و ماخذ این نامگذاری از حبّیک به معنی بستن و استوار کردن و نیکو کردن اثر صنعت در پارچه است ، چه حبّیک پارچه بستن شکافهای میان رشته های آن و استوار کردن آن به صورتی است که

با وجود خوبی و رونق هیچ خللی در آن نباشد ، و بیان اشتقاق آن است که جاهای حذف شده سخن به شکافهای میان رشته های پارچه همانند شده ، و چون ناقد بصیر محذوفات را که ماهرانه در بافت سخن واقع شده بیابد و آنها را به جای خود قرار دهد ، درواقع همچون بافنده سخن می شود و مانع آن است که خللی در آن راه یابد ، و آنچه را محذوف است در جای خود قرار می دهد و زیبایی و شکوه سخن را آشکار می سازد .

نوع چهارم - آن است که اختزال نامیده می شود ، و آن آن است که هیچ یک از انواعی که یاد شد نباشد ؛ و آن را اقسامی است ، چه محذوف یا اسم است یا فعل یا حرف :

مثالهای حذف اسم : حذف مضاف که در قرآن بسیار است ، تا آنجا که ابن جنی گفته است که در قرآن نزدیک هزار جا چنین است ، و شیخ عزالدین در کتاب المجاز علی ترتیب السوّد و الایات خود آنها را بر شمرده است ، و از این گونه است « الحجّ أشهر » [۲-۱۹۷] یعنی « حجّ شهر » یا « أشهر الحج » ؛ و دیگر « ولكن البرّ من آمن » [۲-۱۷۷] یعنی « ذا البرّ » یا « برّ من » ؛ و دیگر حرّم علیکم أمهاتکم » [۴-۲۳] یعنی « نکاح امهاتکم » ؛ و دیگر « لأذقنّاک ضعف الحیاة و ضعف المات » [۱۷-۷۵] یعنی « ضعف عذاب » ؛ و دیگر « و فی الرّقاب » [۲-۱۷۷] یعنی « و فی تحریر الرّقاب » . و حذف مضاف الیه بیشتر در یاء متکلم واقع می شود ، همچون « ربّ اغفر لی » ؛ و در غایات ، همچون « لله الامر من قبل و من بعد » [۳۰-۴] ، یعنی « من قبل الغلب و من بعده » ؛ و در « کلّ » و « ائی » و « بعض » ، و در غیر آنها نیز آمده است ، همچون « ولاخوف علیهم » [۲-۲۶۲] به ضمّ بدون تنوین خوف ، یعنی « فلاخوف شیء علیهم » . حذف مبتدا در جواب استفهام فراوان است ، همچون « و ما أدراک ماهیه نار » [۱۰۱-۱۰] یعنی « هی نار » ؛ و پس از فای جواب ، همچون « من عمل صالحاً فلنفسه » [۴۱-۴۶] یعنی « فعمله لنفسه » ، و « من أساء فعلیها » [۴۱-۴۶] یعنی « فاساءته علیها » ؛ و بعد از قول ، همچون « وقالوا أساطیر الاولین » [۵-۲۵] و « قالوا أضغاث أحلام » [۱۲-۴۴] ؛

و بعد از آنچه خبر در معنی صفت برای آن است، همچون «التائبون العابدون» [۹-۱۱۲] و «صمّ بکم عی» [۲-۱۸]؛ و در غیر اینها نیز واقع می شود، همچون «لا یغرنک تقلّب الذین کفروا فی البلاد، متاع قلیل» [۳-۱۹۶] و «لم یلبثوا الا ساعة من نهار، بلاغ» [۴۶-۳۵] یعنی «هذا بلاغ»، و «سورة أنزلناها» [۲۴-۱] یعنی «هذه سورة». و در نعت مقطوع به رفع حذف خبر واجب است، همچون «أکلها دائم وظلّتها» [۱۳-۳۵] یعنی «و ظلّتها دائم»؛ و گاه احتمال حذف هر یک از مبتدا و خبر می رود، همچون «فصبر جمیل» [۱۲-۱۸] به تقدیر «فصبر جمیل أجل» یا «فأمری صبر جمیل»، و همچون «فتحریر رقبة» [۴-۹۲] یعنی «علیه تحریر رقبة» یا «فالواجب تحریر رقبة». حذف موصوف همچون «و عندهم قاصرات الطّرف» [۳۷-۴۸] یعنی «حور قاصرات»، و «إن اعمل سابعات» [۳۴-۱۱] یعنی «دروعا سابعات»، و «ایّها المؤمنون» [۲۴-۳۱] یعنی «ایّها القوم المؤمنون». حذف صفت، همچون «یاخذ کل سفينة» [۱۸-۷۹] یعنی «کل سفينة صالحة» به دلیل آنکه چنین قرائت شده، و اگر آن را عیناً کفی از کشتی بودن خارج نمی شود، و «الآن جئت بالحق» [۲-۷۱] یعنی «بالحق الواضح»، که اگر چنین نمی شد به مفهوم آن کافر می شدند، و «فلا نقیم لهم يوم القيامة و زناً» [۱۸-۱۰۵] یعنی «وزناً نافعاً». حذف معطوف علیه، همچون «أن اضرب بعصاك البحر فانقلب» [۲۶-۶۳] یعنی «فضرب فانقلب»؛ و در آنجا که واو عطف بر لام تعلیل مقدم باشد، در بیان آن دو وجه است، یکی آنکه تعلیلی باشد که معلل آن محذوف است، همچون گفته خدای تعالی «ولیل المؤمنون منه بلاء حسناً» [۸-۱۷] که معنی آن «وللاحسان الی المؤمنین فعل ذلک» است، و دوم آنکه معطوف بر علت مضمردیگری باشد تا تحت عطف آشکار شود، یعنی «فعل ذلک لیدیق الکافرین بأسه ولیلی». حذف معطوف و عاطف همچون «لا یستوی منکم من أنفق من قبل الفتح و قاتل» [۵۷-۱۰] یعنی «ومن أنفق بعده» و «بیدک الخیر» [۳-۲۶] یعنی «بیدک الخیر والشر». حذف مبدل منه، همچون «ولا تقولوا لما تصف ألسنتکم الذنب» [۱۶-۱۱۶] یعنی «لما تصفه»، و «الکذب» بدل از

هاء است . حذف فاعل جز در فاعل به معنی مصدر روا نیست ، همچون « لا یسأم الانسان من دعاء الخیر » [۴۹-۴۱] یعنی «دعائه الخیر» ، و کسانی آن را مطلقاً به دلیل جایز دانسته است ، و مثال آن را « اذا بلغت الترقی » [۲۶-۷۵] یعنی «اذا بلغت الروح الترقی» ، و «حتی توارث بالحجاب» [۳۲-۳۸] یعنی «توارث الشمس» آورده است . حذف مفعول ، چنانکه پیشتر گفتیم ، در مفعول مشیث و اراده فراوان صورت می گیرد ، و در جز آنها نیز هست ، همچون «ان الذین اتّخذوا العجل» [۵۲-۷] یعنی «الآهءا» ، و «کتلا سوف تعلمون» [۳-۱۰۲] یعنی «عاقبة أمرکم» . حذف حال در قول فراوان است ، همچون «و الملائکة یدخلون علیهم من کل باب ، سلام» [۲۳-۱۳] یعنی «قائلین سلام» . حذف منادی ، همچون «ألا یا اسجدوا» [۲۵-۲۷] ، یعنی «یا هؤلاء» ، و «یالیت» یعنی «یا قوم» . حذف عائد در چهار باب صورت می گیرد : صله ، همچون «أهذا الذی بعث الله رسولا» [۴۱-۲۵] یعنی «بعثه» ، و صفت ، همچون «واتّقوا یوماً لا تجزی نفس عن نفس» [۴۸-۲] یعنی «فیه» ، و خبر ، همچون «وکتلاً وعد الله الحسنی» [۹۵-۴] یعنی «وعده» ، و حال . حذف مخصوص «نعم» ، همچون «اتّابجدناه صابراً نعم العبد» [۴۴-۳۸] یعنی «ایوب» ، و «فقدّرنا فنعم القادرون» [۲۳-۷۷] ، یعنی «نحن» ، و «ولنعم دار المتّقین» [۳۰-۱۶] یعنی «الجنة» . حذف موصول ، همچون «آمنّا بالذی أنزل الینا و أنزل الیکم» [۴۶-۲۹] یعنی «والذی أنزل الیکم» ، زیرا آنچه به ما نازل شده همان نیست که به کسانی که پیش از ما بودند نازل شده بود ، و به همین جهت «ما» در آیه «قولوا آمنّا بالله و ما أنزل الینا و ما أنزل الی ابراهیم» [۲-۱۳۶] اعاده شده است .

مثالهای حذف فعل : در آنجا که تفسیر شده باشد مطرّد است ، همچون «و ان أحد من المشرکین استجارک» [۶-۹] ، و «اذا السماء انشقت» [۱-۸۴] ، و «قل لو أنتم تملکون» [۱۰-۱۷] ؛ و در جواب استفهام حذف فعل فراوان صورت می گیرد ، همچون «وقیل للذین اتّقوا ماذا أنزل ربکم قالوا خیراً» [۳۰-۱۶] یعنی «أنزل خیراً» ؛ و حذف

قول فراوان است ، همچون « واذیرفع ابراهیم القواعد من البیت واسمعیل ربنا » [۱۲۷-۲] یعنی « بقولان ربنا » ؛ در غیر اینها نیز فعل حذف می شود ، همچون « انتهوا خیراً لکم » [۱۷۱-۴] یعنی « وائتوا » ، و « الذین تبوءوا الدار و الایمان » [۵۹-۹] یعنی « و ألقوا الایمان » یا « اعتقدوا الایمان » ، و « أسکن انت و زوجک الجنة » [۳۵-۲] یعنی « ولیسکن زوجک » ، و « امرأته حمالة الحطب » [۴-۱۱۱] یعنی « أذم » ، و « والمقیمین الصلاة » [۱۶۲-۴] یعنی « أمدح » ، و « ولیکن رسول الله » [۴۰-۳۳] یعنی « کان رسول الله » ، و « وان کلاً لماً » [۱۱۱-۱۱] یعنی « یوفوا أعمالهم » .

مثالهای حذف حرف : ابن جنّی در المحتسب گفته است که ابوعلی از گفته ابو بکر خبر داد که حذف حرف قیاسی نیست ، بدان جهت که حروف برای گونه ای از اختصار در سخن داخل می شود ، و اگر آنها را حذف کنی این مختصر را مختصر کرده ای ، و اختصار مختصر ستم کردن در حق آن است . حذف همزه استغهام : ابن مُحِیصِن « سواء علیهم أنذرتهم » [۶-۲] قرائت کرده و « هذا ربّی » [۷۸-۶] را در سه جا گواه آن آورده است ، و همچون « تلك نعمة تمنّها » [۲۶-۲۲] یعنی « أو تلك » . حذف موصول حرفی را ابن مالک جز در « أن » روا نشمرده است ، همچون « و من آیاته یریکم البرق » [۲۴-۳۰] . حذف جارّ با « أن » و « أن » مطرّد است ، همچون « یمنون علیک ان أسلموا » [۱۷-۴۹] ، و « بل الله یمنّ علیکم أن هداکم » [۱۷-۴۹] ، و « أطمع أن یغفرلی » [۸۲-۲۶] و « أیعدکم أنکم » [۳۵-۲۳] یعنی « بأنکم » ، و باغیر آن نیز آمده است ، همچون « قدرنا ه منازل » [۳۹-۳۶] یعنی « قدرنا له » ، و « یبغونها عوجاً » [۴۵-۷] یعنی « لها » ، و « یخوف اولیاءه » [۱۷۵-۳] یعنی یخوفکم باولیائه » ، و « واختار موسی قومه » [۱۵۵-۷] یعنی « من قومه » ، و « ولا تعزموا عقدة النکاح » [۲۳۵-۲] یعنی « علی عقدة النکاح » . حذف عاطف : فارسی این آیات را مثال آن آورده است : « ولا علی الذین اذا ما أتوک لتحملهم قلت لا أجد ما أحملکم علیه تولّوا » [۱۲۹-۹] یعنی « و قلت » ، و

« وجوه يومئذ ناعمة » [۸۸-۸] یعنی « و وجوه » عطف بر آیه « وجوه يومئذ خاشعة » [۸۸-۲]. حذف فای جواب: أخفش آیه « ان ترك خيراً الوصية للوالدين » [۱۸۰-۲] را مثال آن آورده است. حذف حرف ندا فراوان است، همچون « ها أنتم أولاء » [۱۱۹-۳] و « يوسف أعرض » [۲۹-۱۲] و « قال رب انى وهن العظم منى » [۱۹-۴] و « فاطر السموات والأرض » [۱۰۱-۱۲]؛ و در العجائب کرمانی آمده است که حذف یای ندا در قرآن پیش از « رب »، به ملاحظه تنزیه و بزرگداشت خدا، فراوان است چه در ندا اندکی فرمان دادن هست. حذف « قد » در ماضی در آن صورت که به جای حال واقع شده باشد، همچون « أو جاؤکم حصرت صدورهم » [۹۰-۴] و « أنؤمن لک و اتبعک الأذلون » [۱۱۱-۲۶]. حذف لای نافیه در جواب قسم، در صورتیکه منفی مضارع باشد، مطرّد است، همچون « تالله تفتؤا » [۸۵-۱۲]، و در جز آن نیز آمده است، همچون « و علی الذین یطیقونه فدية » [۱۸۴-۲] یعنی « لا یطیقونه »، و « و ألقى فی الأرض رواسی أن تمید بکم » [۱۵-۱۶] یعنی « لئلا تمید بکم ». حذف لام توطئه، همچون « و ان لم ینتموا عما یقولون لیمسن » [۷۳-۵]، و « و ان أطمعتموهم انتکم لمشرکون » [۱۲۱-۶]. مثال حذف لام امر: « قل لعبادی الذین آمنوا یتقوا » [۳۱-۱۴] یعنی « یتقوا ». حذف لام « لقد » با طول کلام نیکو است، همچون « قد أفلیح من زکّاهّا » [۹-۹۱]. مثال حذف نون تأکید: « ألم نشرح » [۱-۹۴] در قرائت بانصب حاء. مثال حذف نون جمع: قرائت « و ما هم بضاری به من أحد » [۱۰۲-۲]. مثال حذف تنوین: قرائت « قل هو الله احد، الله الصمد » [۲-۱۲] و « ولا اللیل سابق النهار » [۳۶-۴۵] به نصب « النهار » است. مثال حذف حرکت اعراب و بناء: قرائت « فتوبوا الی بارئکم » [۵۴-۲] و « یامرکم » و « بعولتھن » به سکون هر سه است، و نیز در « أو یعفو الذی بیده عقدة النکاح » [۲۳۷-۲]، و « فأواری سوءة أخی » [۳۱-۵]، و « ما بقی من الرّبا » [۲۷۸-۲]. حذف بیش از یک کلمه: حذف دو مضاف، همچون

«فانها من تقوى القلوب» [۲۲-۳۲] یعنی «فان تعظیمها من أفعال ذوی تقوی القلوب»،
و «فقبضت قبضة من أثر الرسول» [۲۰-۹۶] یعنی «من اثر حافر فرس الرسول»، و
«تدور أعينهم كالذي يغشى عليه من الموت» [۳۳-۱۹] یعنی «كدوران عين الذی»،
و «وتجعلون رزقكم» [۵۶-۸۲] یعنی «بذل شکر رزقکم»؛ حذف سه کلمه اضافه شده
به یکدیگر، همچون «فكان قاب قوسين» [۵۳-۹] یعنی «فكان مقدار مسافة قر به مثل
قاب قوسين» که در آن سه کلمه اسم کان و یک کلمه از خبر کان حذف شده است.
حذف دو مفعول باب «ظن» ، همچون «أين شركائي الذين كنتم تزعمون» [۲۸-۶۲]
یعنی «تزعمونهم شركائي». حذف جارّ با مجرور ، همچون «خلطوا عملاً صالحاً» یعنی
«بسيء» [۹-۱۰۲] و «وآخر سيئاً» [۹-۱۰۲] یعنی «بصالح». حذف عاطف با معطوف
پیش از این گذشت. حذف حرف شرط و فعل پس از طلب مطرّد است ، همچون
«فاتبعوني يحببكم الله» [۳-۳۱] یعنی «ان اتبعتموني»، و «قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا
الصلاة» [۱۴-۳۱] یعنی «ان قلت لهم يقيموا»، و زنجیری «فلن يخلف الله عهده»
[۲-۸۰] یعنی «ان اتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف الله» را از این قبیل دانسته است ،
و ابوحيان آیه «فلم تقتلون أنبياء الله من قبل» [۲-۹۱] یعنی «ان كنتم آمنتم بما أنزل اليكم
اليكم فلم تقتلون» را چنین دانسته است. حذف جواب شرط ، همچون «فان استطعت
أن تبتغي نفقا في الأرض أو سلماً في السماء» [۶-۳۵] یعنی «فافعل»، و «واذا قيل لهم
اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون» [۳۶-۴۵] یعنی «أعرضوا» به دلیل پس از
آن ، و «أئن ذكركم» [۳۶-۱۹] یعنی «تطيرتم»، و «ولو جئنا بمثله مدداً» [۱۸-۱۰۹]
یعنی «لنفد»، و «ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم» [۳۲-۱۲] یعنی «لرأيت أمراً
فظيحاً»، و «ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله رؤوف رحيم» [۲۴-۲۰] یعنی «لعدتكم»،
و «لولا أن ربطنا على قلبها» [۲۸-۱۰] یعنی «لأبدت به»، و «ولولا رجال مؤمنون
ونساء مؤمنات لم تعلموهم أن تطوهم» [۴۸-۲۵] یعنی «لسلطكم على اهل مكة». حذف
جمله قسم ، همچون «لا عدّ به عذاباً شديداً» [۲۷-۲۱] یعنی «والله». حذف

جواب قسم ، همچون « والتّازعات غرقاً . . . الآیات » [۷۹-۱] یعنی « لتبعثن » ، و « ص والقرآن ذی الذّکر » [۳۸-۱] یعنی « انّه لمعجز » ، و « ق والقرآن المجید » [۵۰-۱] یعنی « ما الامر كما زعموا » . حذف جمله ای که سبب جمله ذکر شده است ، همچون « لیحق الحقّ و یبطل الباطل » [۸-۸] یعنی « فعل مافعل » . حذف جمله های فراوان ، همچون « فأرسلون ، یوسف أیتها الصّدیق » [۴۶-۱۲] یعنی « فأرسلون الی یوسف لاستعبره الرّویا ففعلوا فأتاه فقال له یا یوسف » .

خاتمه - گاه ، چنان که گذشت ، چیزی جایگزین محذوف نمی شود ، و گاه چیزی که دلالت بر آن دارد جای آن را می گیرد ، همچون « فان تولّوا فقد أبلغتکم ما أرسلت به الیکم » [۵۷-۱۱] که در آن ابلاغ ، از آن جهت که مقدّم بر دوری گزیدن (تولی) است ، جواب نیست ، و تقدیر آن است که « فان تولّوا فلا اوم علیّ - أوفلا عذر لکم - لأنّی أبلغتکم » ، و « وان یکذبوا فکذبوا فکذب رسول من قبلک » [۴-۳۵] یعنی « فلا تحزن واصبر » ، و « وان یعودوا فقد مضت سنّة الاولین » [۳۸-۸] یعنی « یصیبهم مثل ما أصابهم » .

فصل در اطناب

همان گونه که ایجاز به ایجاز قصر و ایجاز حذف تقسیم شد ، اطناب نیز به بسط (گستردن) و زیادت (افزودن) تقسیم می شود . اوّل اطناب از راه زیاد کردن جمله ها است ، همچون گفته خدای تعالی « انّ فی خلق السّموات والارض . . . الآیة » [۲-۱۶۴] در سوره بقره که در آن بلیغترین اطناب صورت گرفته است تا خطاب به ثقلین و در هر هر زمان و برای جاهل و عالم و برای موافق و منافق همه تعلّق گیرد ، و « الذّین یحملون العرش ومن حوله یسبّحون بحمد ربّهم و یؤمنون به » [۷-۴۰] که در آن « یؤمنون به » اطناب است ، چه ایمان حاملان عرش معلوم است ، و حسن آن آشکار کردن شرف ایمان است تا دیگران به آن ترغیب شوند ، و « ویل للمشرکین الذّین لایؤتون الزّکاة » [۷-۴۱] که چون معلوم است که مشرکان زکات نمی دهند ، این اطناب برای انگیزختن مؤمنان به گزاردن آن است و بهم دادن ایشان از نا گزاردن آن که از اوصاف مشرکان است .

و اطناب از راه زیادت را انواعی است .

نوع اول داخل کردن یک حرف یا بیشتر از حروف تأکید است همچون «إنّ» و «أنّ» و لام ابتداء و «ألا» ی استفتاحی و «أما» و هاء تنبیه و «كأنّ» در تأکید تشبیه و «لكنّ» در تأکید استدرارك و «ليت» در تأکید تمنی و «لعلّ» در تأکید ترجی و ضمیر شأن و ضمیر فصل و «اما» در تأکید شرط و «قد» و سین و «سوف» و دو نون تأکید فعلی و «لا» ی تبرئه و «لن» و «لَمّا» در تأکید نفی ؛ و تأکید به این حروف هنگامی نیکو است که مخاطب منکر یا متردد باشد ، و تأکید بر حسب قوت و ضعف انکار متفاوت می شود ، همچون گفته خدای تعالی در باره فرستادگان عیسی که چون بار اول مردمان قریه ایشان را تکذیب کردند ، گفتند «انّا الیکم مرسلون» [۳۶ - ۱۴] که به «انّ» و اسمیت جمله آن را مؤکّد کرده است ، و بار دوم گفتند «ربّنا یعلم انّا الیکم مرسلون» [۳۶ - ۱۶] که آن را با قسم و «انّ» و لام و اسمیت جمله در برابر مبالغه مخاطبان در انکار که گفته بودند «ما أنتم الا بشر مثلنا و ما أنزل الرحمن من شیء ان أنتم الا تکذّبون» [۳۶ - ۱۵] مؤکّد کرده است . و گاه ، با آنکه مخاطب منکر نیست ، از آن جهت که رفتار وی از اعتراف او حکایت نمی کند ، او را به جای منکر قرار می دهند و سخن را مؤکّد می آورند ، و گاه ، با آنکه منکر است ، از آن جهت که باوی دلایل آشکاری است که چون در آنها بیندیشد از انکار بازمی گردد ، از تأکید خودداری می شود ؛ و از این گونه است آیه «ثمّ انکم بعد ذلک لیستون ، ثمّ انکم یوم القیامه تبعثون» [۲۳ - ۱۶] که در آن ، هر چند مخاطبان منکر مرگ نیستند ، از آن جهت که سخت در غفلت فرو رفته اند آنان همچون کسی فرض شده اند که منکر مرگ است و به همین جهت موت را با دو تأکید مؤکّد ساخته است ، و برای اثبات برانگیخته شدن پس از مرگ یک تأکید آورده است ، هر چند که انکار در این باره سختتر است ، از آن جهت که چون دلایل آن آشکار است شایسته چنان است که انکار نشود و بدین سبب مخاطبان را در مقام شخص غیر منکر قرار داده تا آنان را به نظر کردن در دلایل آشکار آن تشویق

کند ؛ و همانند آن است «لاریب فیه» [۲۶-۴۵] که در آن شک را با «لا» ی استغراق نفی کرده است ، هر چند شکاکان در آن شک کرده اند ، ولی این شک را ، به اتشکای بردلایل آشکاری که آن را زایل می کند ، نادیده گرفته است ، همان گونه که انکار را به همین سبب به جای عدم انکار نهاده است ؛ و زخشری گفته است که مبالغه در تأکید درباره مرگ برای آن است که انسان را برانگیزد تا مرگ را پیوسته در نظر داشته باشد و از توجه به آن غفلت نورزد و بداند که بازگشت وی بدان است ، و به همین جهت است که جمله مربوط به مرگ را در این معنی سه بار مؤکّد ساخته است تا تأثیر آن در آدمی که چنان می اندیشد که جاودانه در جهان می ماند بیشتر باشد ، ولی جمله بعث را جز به «ان» مؤکّد نساخته است ، از آن جهت که بعث که به صورت امر قطعی و غیر قابل نزاع و غیر قابل انکار نمایانده شود آشکارتر جلوه می کند ؛ و تاج بن فرکاح گفته است : مرگ را برای رد کردن دهریان که به بقای نوع بشر قائلند و فرزند را جایگزین پدر می شمارند ، به تأکید بیان کرده است ، و از آن جهت در اینجا از تأکید بعث خودداری کرده است که تأکید درباره آن و رد کردن منکران آن در جاهای دیگر قرآن آمده است ، همچون «بلی و ربی لتبعثن» [۷-۶۴] ؛ و دیگری گفته است که چون عطف مقتضی اشتراك است ، از دوباره آوردن لام به علت آمدن آن در جمله اول خودداری کرده است . و گاه تأکید به «لا» برای خبر دادن به مخاطب است که خواستار خبری است و به صورتی از آن آگاهی ناتمام حاصل کرده است ، همچون «ولا تخاطبني في الذين ظلموا» [۳۷-۱۱] یعنی ای نوح درباره قومت بامن سخن مگو ، که تلویحاً از آن معلوم می شود که مستحق عذاب خدا شده اند ، و مخاطب در این تردید می کند که آیا به این عذاب محکوم می شوند یا نه ، و به همین جهت پس از آن به تأکید از غرق شدن ایشان سخن رفته است که «انهم مغرقون» [۳۷-۱۱] ؛ و نیز چنین است گفته خدای تعالی «يا أيها الناس اتقوا ربكم» [۱-۲۲] که چون در آن مردمان را به پرهیزگاری فرمان داده ، و جایگاه پیدا شدن ثمره این پرهیزگاری و عذاب در مقابل ترك آن در آخرت

است، ناگزیر جانهای شنوندگان مشتاق شنیدن وصف ساعت قیامت شده است، به همین جهت با تأکید پس از آن آمده است که «ان زلزلة الساعة شيء عظیم» [۲۲-۱] و تأکید در این جمله برای تقریر قطعیت آن است؛ و نیز چنین است گفته خدای تعالی «و ما أبرء نفسي» [۱۲-۵۳] که شنونده متحیر می شود که چگونه پیغمبر نفس خود را که بری و پاکیزه است و عصمت آن و نرفتن آن به دنبال کار بد محقق است، تبرئه نمی کند، و به همین جهت با تأکید پس از آن آمده است که «ان النفس لأمارة بالسوء» [۱۲-۵۳]؛ و گاه تأکید به قصد ترغیب است، همچون «فتاب علیه انه هو التواب الرحیم» [۲-۳۷] که در آن برای تشویق بندگان به توبه چهار تأکید آمده است؛ و سخن از ادوات تأکید یاد شده و مواقع آنها در نوع چهارم گذشت.

فائده - هنگامی که «ان» و لام با هم جمع شود، همچون آن است که جمله سه بار تکرار شده باشد، چه «ان» دوبار تکرار را می رساند و چون لام در آید سه بار می شود. و از کسانی آورده اند که لام برای تأکید خبر است و «ان» برای تأکید اسم؛ و در این سخن تجویزی است، چه تأکید برای نسبت است نه برای اسم و نه برای خبر؛ و همچنین نون تأکید ثقیله به منزله سه بار تکرار فعل است و نون تأکید خفیفه به منزله دو بار؛ و سیبویه در «یا آیتها» گفته است که الف و ها برای تأکید به «ای» ملحق می شود، و بدان می ماند که «یا» دوبار تکرار شده و اسم تنبیه شده باشد، و زنجشری در این باره با او موافق است.

فائده - جرجانی درباره گفته خدای تعالی «و يقول الانسان أئذا مات لسوف أخرج حیاً» [۱۹-۶۶] گفته است که، بنا بر نظم قرآن، در این آیه لام برای تأکید نیست، چه انسان منکر است و چگونه ممکن است شخص منکر آنچه را انکار کرده است تأکید کند، بلکه این را به عنوان حکایت کردن از سخن پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم که به تأکید بیان کرده بود گفته و آیه به همین صورت نازل شده است.

نوع دوم داخل شدن حروف زاید - این جنسی گفته است که هر حرف زاید در

معنی عرب به منزلهٔ بار دیگر تکرار کردن جمله است. و زنجشری در الکشاف قدیم خود گفته است که «با» در خبر «ما» و «لیس» برای تأکید نفی است، همان گونه که لام برای تأکید ایجاب است. و از یکی از ایشان دربارهٔ تأکید به حرف و معنای آن، در آن صورت که حذف آن خللی در معنی وارد نمی کند، سؤال شد و او در پاسخ گفت که این را صاحبان طبع می دانند، و در بودن حرف زاید چیزی می فهمند که در اسقاط آن مفهوم نمی شود، و نظیر آن است کسی که به طبع آگاه از وزن شعر باشد، که چون با نقص حرفی وزن تغییر پیدا کند، آن را ناپسند می شمارد و می گوید که نفس خود را بر حالی جز بر حال درست بودن وزن می یابم؛ به همین گونه است حروف زاید که نفسی که بدانها آشنا باشد در بودن آنها چیزهایی دستگیرش می شود که اگر نباشد آنها را نمی یابد. و سپس باب افزودن حرف در حروف و افعال اندک است، و در اسماء اندک تر. امّا حروفی که افزوده می شود اینها است: «إن» و «أن» و «إذ» و «إذا» و «إلی» و «أم» و «باء» و «فاء» و «فی» و «کاف» و «لام» و «لا» و «ما» و «من» و «واو» که در نوع ادوات به شرح پیش از این گذشت. و امّا افعالی که افزوده می شود «کان» است و نمونهٔ آن «کیف نکلم من کان فی المهد صبیّاً» [۱۹-۲۹]، و «أصبح» ، همچون «فأصبحوا خاسرین» [۵۳-۵]، و رمّانی گفته است که عادت بر آن است که بهار که شب هنگام بیماریش صحت می شود، چشم به راه فرج در صبح است، و به همین جهت «أصبح» استعمال پیدا کرده است چه خسران در هنگامی برای ایشان حاصل شد که امید فرج داشتند، و بدین ترتیب دیگر «أصبح» زاید نیست. و امّا در بارهٔ اسماء نظر بیشتر نحویان آن است که زاید نمی شود، ولی مفسران در بعضی از موارد به زیاد شدن آن حکم کرده اند، همچون لفظ «مثل» در گفتهٔ خدای تعالی «فان آمنوا بمثل ما آمتم به» [۲-۱۳۷]، یعنی «بما».

نوع سوم تأکید صناعی - و آن بر چهار گونه است: اول تأکید معنوی با الفاظ «کلّ» و «أجمع» و «کیلا» و «کیلتا»، همچون «فسجد الملائكة کلّهم أجمعون» [۱۵-۳۰]،

و فایده آن رفع این توهّم است که شاید همه فرشتگان سجده نکرده بودند ، و قرآء گفته است که « کَلِّهْم » برای افاده این معنی است ، و « أجمعون » نشان می دهد که همه با هم و نه جدا جدا سجده کردند . دوم تأکید لفظی است ، و آن تکرار لفظ اوّل است با آوردن مرادف آن ، همچون « ضیقاً حرجاً » [۶-۱۲۵] به کسر را ، و « و غرایب سود » [۲۷-۳۵] ، و صفّار « فی ما ان مکنّا کم فیه » [۴۶-۲۶] را از این گونه شمرده و « ما » و « ان » هر دو را برای نفی دانسته است ، و دیگری « قبل ارجعوا و راء کم فالتمسوا نوراً » [۵۷-۱۳] را چنین دانسته و گفته است که در اینجا « و راء » ظرف نیست ، چه « ارجعوا » از آن خبر می دهد ، بلکه اسم فعل و به معنی « ارجعوا » است و چنان است که گفته باشد « ارجعوا ارجعوا » ؛ یا تکرار لفظ اوّل است به لفظ آن ، که در اسم و فعل و حرف و جمله واقع می شود : در اسم ، همچون « قواریا قواریا » [۷۶-۱۵] و « دککاً دککاً » [۸۹-۲۱] ؛ در فعل ، همچون « فهّل الکافرین أمهلهم » [۸۶-۱۷] ؛ و در اسم فعل همچون « هیات هیات لما توعدون » [۲۳-۳۶] ؛ در حرف همچون « ففی الجنة خالدین فیها » [۱۱-۱۰۸] و « أیعدکم أنکم اذا متّم وکنتم تراباً و عظاماً أنکم » [۲۲-۳۵] ؛ در جمله ، همچون « فانّ مع العسر یسراً ، انّ مع العسر یسراً » [۹۴-۶] ، و نیکوتر همراه بودن جمله دوم با « ثمّ » است ، همچون « وما أدراك ما یوم الدّین ، ثمّ ما أدراك ما یوم الدّین » [۸۲-۱۸] و « کلاً سوف تعلمون ، ثمّ کلاً سوف تعلمون » [۱۰۲-۴] . و از این گونه است تأکید ضمیر متصل به منفصل ، همچون « أسکن أنت و زوجک الجنة » [۲-۳۵] ، و « فاذهب أنت و ربّک » [۵-۲۴] ، و « واما أن نکون نحن الملقین » [۷-۱۱۵] ؛ و تأکید ضمیر منفصل به همانند آن ، همچون « و هم بالآخرة هم کافرون » [۱۱-۱۹] . سوم تأکید فعل است به مصدر آن ، و آن جایگزین تکرار فعل است ، و فایده آن رفع توهّم مجاز در فعل است ، به خلاف تأکید سابق که برای توهّم مجاز در مسند الیه است ، و این تفاوتی است که ابن عصفور و جز او میان این دو قائل شده اند ؛ و از همین راه یکی از اهل سنت جواب شخص معتزلی را که مدعی آن

بود که خدا به حقیقت با موسی سخن نگفت داده و ادّعی او را به گفته خدای تعالی «و کلم الله موسی تکلیماً» [۴-۱۶۴] ردّ کرده است، چه تأکید وسیله رفع تصوّر مجاز در فعل است، و از مثالهای آن است «ویسلّموا تسلیماً» [۴-۶۵]، و «تمور السماء موراً» [۵۲-۹] و «وتسیر الجبال سیراً» [۵۲-۱۰] و «جزاؤکم جزاء موفوراً» [۶۳-۱۷]؛ و «وتظنّون بالله الظنّونا» [۳۳-۱۰] از این گونه نیست بلکه «ظنون» جمع ظنّ است که گونه های مختلف دارد، ولی «الا أن یشاء ربّی شیئاً» [۶-۸۰] محتمل است که از این گونه باشد و اینکه شیء به معنی امر و شأن باشد. واصل در این نوع آن است که به وصف مورد نظر توصیف شود، همچون «اذکروا الله ذکرأً کثیراً» [۳۳-۴۱] و «سرّحوهنّ سراحاً جمیلاً» [۳۳-۴۹]، و گاه این وصف به آن اضافه می شود، همچون «اتّقوا الله حقّ تقاته» [۳-۱۰۲]؛ و گاه به مصدر فعل دیگر و به اسم عین به نیابت از مصدر تأکید حاصل می شود، همچون «وتبتّل الیه تبیلاً» [۷۳-۸] که مصدر فعل موجود در جمله تبتّل است و تبیل مصدر بتّل است، و «انبتکم من الأرض نباتاً» [۷۱-۱۷] یعنی «انباتاً» که نبات اسم عین است. چهارم تأکید به حال همچون «یوم أبعث حبیباً» [۱۹-۳۳] و «لا تعثوا فی الارض مفسدین» [۲-۶۰] و «وارسلناک للنّاس رسولاً» [۴-۷۹] و «ثمّ تولّیتم الاّ قلیلاً منکم و انتم معرضون» [۲-۸۳] و «و أزلّمت الجنّة للمتّقین غیر بعید» [۵۰-۳۱]؛ و «ولیّ مدبراً» [۲۸-۳۱] از این گونه نیست چه روی گرداندن (تولیت) ممکن است پشت کردن (ادبار) نباشد، به دلیل این گفته خدای تعالی که «فولّ وجهک شطر المسجد الحرام» [۲-۱۴۹]، و نیز «فتبسّم ضاحکاً» [۲۷-۱۹] از این گونه نیست، چه گاه ممکن است که تبسّم خنده (ضحک) نباشد، و نیز «وهو الحقّ مصداقاً» [۲-۹۱] چنین نیست، به دلیل اختلاف دو معنی، چه حق بودن در نفس خود غیر از مصدّق بودن برای پیش از خود است.

نوع چهارم تکریر است که بلیغتر از تأکید است؛ و آن از محاسن فصاحت است برخلاف گفته بعضی که در این باره دچار اشتباه شده اند؛ و آن را فوایدی است:

یکی تقریر است ، و گفته اند که سخن چون مکرر شود مقرر شود و خدای تعالی گفته است که به چه سبب داستانها و بیم دادنها را در قرآن مکرر کرده است ، آنجا که گفته است « و صرفنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون او يحدث لهم ذكراً » [۲۰-۱۱۳] ؛ فایده دیگر تأکید است ؛ فایده دیگر افزودن آگاهی است بر آنچه نفی تهمت می کند تا بهتر سبب پذیرفته شدن سخن شود ، و از این گونه است « و قال الذی آمن یا قوم اتبعون اهدکم سبیل الرشاد ، یا قوم انما هذه الحیاة الدنیا متاع » [۴۰-۳۹] که در آن ندا به همین جهت تکرار شده است ، و از این گونه است سخنی که چون دراز شود و بیم فراموش شدن آغاز آن رود ، قسمت دوم آن برای نو کردن آن تکرار می شود ، همچون « ثم ان ربک للذین عملوا السوء بجهالة ثم تابوا من بعد ذلک وأصلحوا ان ربک من بعدها لغفور رحیم » [۱۶-۱۱۹] ، و « ثم ان ربک للذین هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهلوا وصبروا ان ربک من بعدها لغفور رحیم » [۱۶-۱۱۰] ، و « ولما جاءهم کتاب من عند الله . . . فلمآ جاءهم ما عرفوا كفروا به » [۲-۸۹] ، و « لاتحسبن الذین یفرحون بما اتوا و یحبون ان یحمدوا بما لم یفعلوا فلاتحسبنهم بمفازة من العذاب » [۳-۱۸۸] ، و « انی رأیت أحد عشر کوباً و الشمس و القمر رأیتهم » [۱۲-۴] ؛ فایده دیگر آن بزرگ داشتن و بیم دادن است ، همچون « الحاقّة ما الحاقّة » [۶۹-۲] ، و « القارعة ما القارعة » [۱۰۱-۲] ، و « أصحاب الیمین ما أصحاب الیمین » [۵۶-۲۷] . و اگر بگوییم که این نوع یکی از گونه های نوع پیش از آن است و از آن به سبب تکرار لفظ تأکید حاصل می شود و آن را نوعی جداگانه شمردن نیکو نیست ، در جواب می گویم که این نوع با آن وجه اشتراک و وجه افتراق دارد و گاه چیزی بر آن می افزاید و گاه چیزی از آن می کاهد و به همین جهت خود نوعی جداگانه است ، چه تأکید گاهی تکرار است چنانکه در مثلای آن گذشت ، و گاه تکرار نیست که آن نیز گذشت ، و گاه تکریر از لحاظ صناعت جز تأکید است ، هر چند از جهت معنی مفید تأکید باشد ، که از آن گونه است آنچه در آن میانِ دو مکرر جدایی افتاده باشد ، چه در تأکید میان تأکید کننده و تأکید شده

فاصله نمی افتد ، همچون « اتقوا الله و لتنظر نفس ما قدمت لغد واتقوا الله » [۵۹-۱۸] و « ان الله اصطفاك و طهرک و اصطفاك على نساء العالمين » [۳-۴۲] ، که این آیات از باب تکریر است نه از تأکید لفظی صناعی ، و از این گونه است آیات پیشین در باب تکریر به سبب دراز شدن سخن ، و نیز از این گونه است آنکه سبب آن تعدد متعلق است و مکرر دوم متعلق به چیزی است جز آن که اولی به آن تعلق داشته است ، و این قسم را تردید می نامند ، همچون سخن خدای تعالی « الله نور السموات و الارض ، مثل نوره كشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج كأنها كوكب دري » [۲۴-۳۵] که در آن چهار بار تردید واقع شده است ، و نیز از این گونه است سخن خدای « فبأي آلاء ربكما تكذبان » [۵۵] که هرچند سی و چند بار تکرار شده ، هریک از آنها به ماقبل آن تعلق دارد ، و به همین جهت است که بیش از سه بار آمده است ، و اگر همه آنها به یک چیز باز می گشت از سه افزونتر نمی شد ، چه تأکید از آن زیادتر نمی شود ، که عبدالسلام و جز او چنین گفته اند ، و هرچند بعضی از آنچه پیش از این آیه آمده نعمت نیست ، یادآوری از نعمت برای بیم دادن نیز نعمت است . و در جواب اینکه در این سخن خدای که « کل من علیها فان » [۵۵-۲۶] چه نعمت است ، پاسخهایی داده اند که نیکوترین آنها رفتن از جهان غمها به جهان شادیا و آسودن مؤمن و نیکوکار ازرنج فاجران است . و چنین است گفته خدای « وبل یومئذ للمکذبین » [۷۷] در سورهٔ

مرسلات ، که خدا داستانهای گوناگون آورده و در پی هر داستان این سخن را ذکر کرده است و بدان می ماند که در پی هر داستان گفته باشد « وبل للمکذبین بهذه القصة » . و نیز چنین است کلام خدا در سورهٔ شعراء که آیات « ان فی ذلک لآیه و ما کان اکثرهم مؤمنین ، و ان ربک هو العزیز الرحیم » [۲۶] هشت بار و هر بار در پی داستانی مکرر شده است ، پس در هریک از آنها اشاره به داستان پیامبری است که پیش از این آیات ذکر او شده و آیات و عبرتهایی که از آن حاصل می شود ، و در تکرار « ما کان اکثرهم مؤمنین » اشارهٔ خاص به قوم آن پیامبر است ، و چون شمارهٔ کترین از قوم آن پیامبر

ایمان آورده بودند ، دو وصف « العزیز الرحیم » اشاره است که عزّت بر غیر مؤمنان و رحمت بر مؤمنان از ایشان است . و نیز چنین است تکرار « ولقد یسرنا القرآن للذکر فهل من مدکر » در سوره قمر [۵۴] ؛ زنجشیری گفته است که این تکرار برای آن است که هنگام شنیدن هر خبر پند گیرند و آگاه شوند ، چه هریک از این اخبار به جهتی شایسته عبرت گرفتن از آن و آگاه شدن است ، تا چنان شود که سرور و غفلت بر مردمان چیره نشود ؛ و در عروس الافراح آمده است که : اگر بگویی که در صورتی که مراد اشاره به هریک از آنچه پیش از آن است بوده باشد ، این اطناب نیست ، بلکه الفاظی است که از هریک چیزی در نظر بوده است جز آنچه از دیگری منظور بوده است ، در جواب می گویم که عبرت گرفتن از عموم لفظ است و بنابراین از هریک همان منظور است که از دیگری ، ولی از آن جهت مکرر کرده است که برای آنچه پس از آن می آید نصّ باشد و در جز آن ظاهر باشد ؛ و اگر بگویی که از آن تأکید حاصل می شود ، می گویم که چنین است ، و این اعتراض بر آن وارد نیست که تأکید افزونتر از سه بار نمی شود ، چه این در تأکیدی است که متوالیاً صورت گرفته باشد ، امّا نام بردن از چیزی در جاهای متعدد و غیر متوالی بیش از سه بار مانعی ندارد ؛ پایان کلام عروس الافراح . و نزدیک این است آنچه ابن جریر در گفته « خدای تعالی « ولله ما فی السموات وما فی الارض ولقد وصّینا الذین اوتوا الكتاب . . . وکان الله غنیاً حمیداً . ولله ما فی السموات وما فی الارض وکنی بالله وکیلاً » [۴-۱۳۲] گفته است که اگر پرسند که وجه تکرار گفته خدای تعالی « ولله ما فی السموات وما فی الارض » در دو آیه که در پی هم آمده است چیست ، می گویم که سبب آن اختلاف در دو خبر دادن از آنچه در آسمانها و زمین است ، چه خبر آن در یکی از دو آیه نیاز آسمان و زمین به آفریننده و بینبازی آفریدگار از آنها ، و در دیگری آن است که آفریننده آنها را نگاه می دارد و بر آنها دانا است و آنها را اداره می کند ؛ و گفت که اگر گفته شود که مگر نگفت « وکان الله غنیاً حمیداً » و « وکنی بالله وکیلاً » ؟ در جواب می گویم که در آیه نخستین چیزی نبود که مشتمل بر حفظ

و تدبیر باشد و شایسته آن باشد که آیه به آن ختم شود ؛ پایان سخن ابن جریر . و درباره آیه «وان منهم لفريقاً يلوون السنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب» [۷۸-۳] ، راغب گفته است که کتاب نخستین آن است که به دستهای خود نوشته‌اند و از آن در آیه «فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم» [۷۹-۲] یاد شده ، و از کتاب دوم مقصود تورات است ، و کتاب سوم جنس همه کتابهای خدا را می‌رساند که معنی آن می‌شود که «ما هو من شيء من كتب الله وكلامه» . و از مثالهای آنچه گمان می‌رود که تکرار است و چنین نیست «قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون . . . الآية» [۳۷-۱۶۱] است که «لا أعبد» در «لا أعبد ما تعبدون» اشاره به مستقبل است و «ولا أنتم عابدون» یعنی در زمان حال ، و «ما أعبد» یعنی در زمان مستقبل ، و «لا أنا عابد» یعنی در زمان حال ، «ما عبدتم» یعنی در زمان ماضی ، و «ولا أنتم عابدون» یعنی در مستقبل ، «ما أعبد» یعنی در زمان حال ، پس حاصل آن است که قصد پیامبر نفی پرستش آن حضرت از خدایان کفار در سه زمان گذشته و حال و آینده بوده است . و نیز چنین است «فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم» [۱۹۸-۲] که پس از آن آمده است که «فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذا كرم آباءكم» [۲۰۰-۲] ، و سپس «واذكروا الله في أيام معدودات» [۲۰۳-۲] که مراد از «ذكر» که در هریک از این آیه‌ها آمده جز آن است که در دیگر آیات مقصود بوده است : اولی ذکر در مُزْدَلَفَه هنگام وقوف در قَرَح است ، و «واذكروه كما هداكم» اشاره به تکرار آن دوباره و سه باره است ، و محتمل است که مقصود از آن طرف افاضه باشد به دلیل اینکه پس از آن «فاذا قضيتم» آمده است ، و ذکر سوم اشاره به رمی جمره عقبه است ، و ذکر بازپسین مخصوص رمی در ایام تشریق . و از آن گونه است مکرر کردن حرف اضراب در این گفته خدای تعالی «بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراء بل هو شاعر» [۵-۲۱] ، و «بل اذكركم علمهم في الآخرة بل هم في شكك منها بل هم منها معون» [۱۶-۲۷] ؛ و از آن است گفته خدای «و متعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف حقاً على

المحسنين» [۲-۲۳۶] که چند آیه پس از آن چنین آمده است: «و للمطلقات متاع بالمعروف حقاً علی المتقين» [۲-۲۴۱] که در آن تکرار بار دوم برای آن است که هر زن مطلقه را شامل شود، چه آیه اول به مطلقه پیش از تعیین فرض و دست یافتن بر او اختصاص داشت، و قولی آن است که از اولی وجوب آشکار نبود و به همین جهت یکی از اصحاب پیغمبر گفت که اگر بخوایم احسان می کنیم و گرنه نه، و به همین جهت - به گفته ابن جریر - آیه دوم نازل شد. و از این گونه است مکرر شدن مثلاً، همچون گفته خدای «وما یستوی الأعمی والبصیر ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور و ما یستوی الأحياء ولا الأموات» [۳۵-۲۱]، و چنین است که در اول سوره بقره منافقان را به فروزنده آتش و سپس به اصحاب ابر تاریک پر باران تندی و برقناک تشبیه کرده است، و زنجیری گفته است که تشبیه دوم، از آن جهت که بر فرط دهشت و هولناکی دلالت بیشتری دارد بلیغتر است، و به همین جهت به تأخیر افتاده است، چه در این قبیل موارد به تدریج از آنچه نرمتر است به آنچه درشتتر است پیش می روند؛ و از این گونه است مکرر کردن داستانهای پیامبران از آدم و موسی و نوح و جز ایشان؛ و بعضی گفته اند که ذکر موسی در صددو بیست جای کتاب خدا آمده است، و ابن العربی در القواصم آورده است که از نوح در بیست و پنج آیه، و از موسی در نود آیه سخن رفته است؛ و بدر ابن جماعة کتاب المقتنی را در فواید تکرار قصص تألیف کرده و گفته است که در هر مورد چیز تازه ای آمده است که پیش از آن نیامده بوده است، یا کلمه ای برای نکته ای به کلمه ای دیگر بدل شده است، و این عادت بلغا است؛ مثلاً مردی داستانی از قرآن را می شنید و به نزد قوم خود بازمی گشت، و سپس کسان دیگری سفر می کردند و چیزهایی را که پس از آن اولی نازل شده بود می شنیدند، و اگر تکرار داستانها نبود، داستان موسی به قومی می رسید و داستان عیسی به قومی دیگر و به همین گونه سایر داستانها، و خدا چنان خواست که همه در آن شریک شوند تا برای قومی مفید فایده باشد و برای قومی دیگر وسیله تأکید شود؛ و دیگر اینکه در اظهار سخن واحد به راههای گوناگون و اسلوبهای مختلف فصاحتی است که پوشیده نیست؛ و دیگر اینکه انگیزه برای نقل داستانها به اندازه

انگیزه نقل احکام زیاد نیست ، و به همین جهت داستانها مکرر شده است نه احکام ؛ و دیگر اینکه خدای تعالی این قرآن را فرو فرستاد و مردمان از آوردن همانند آن ناتوان ماندند ، و سپس ، برای آشکار کردن ناتوانی ایشان ، ذکر داستانها را در چند جا مکرر کرد تا اعلام کند که به هر صورت و عبارتی که خواسته باشند ، از آوردن همانند آن عاجزند ، و دیگر اینکه چون خدا به مشرکان تحدی کرد ، به آنان گفت سوره ای همانند آن بیاورید ، و اگر داستان را در یک جا نقل می کرد و به آن بس می کرد ، آن عرب می گفت شما سوره ای همانند آن بیاورید ، و به همین جهت خداوند سبحانه و تعالی داستانها را در سوره های متعدّد فرو فرستاد و از هر گونه آنها را مورد بحث قرار داد ؛ و دیگر آنکه چون قصّه واحد مکرر شود ، در جاهای گوناگون در الفاظ آن افزایش و کاهش و پیشی و پسی صورت می گیرد و بر اسلوبی جز اسلوب جاهای دیگر بیان می شود ، و این امر شگفت انگیز اتفاق می افتد که معنی یگانه در صورتهای متباین بیان می شود و نفوس که بر نوحه خواهی سرشته است به شنیدن آنها جذب می شود و از آن لذّت می برد و خاصیت قرآن آنگاه آشکاری شود ، چه در این تکرارها عیبی در الفاظ نیست و ملالتی از شنیدن آنها حاصل نمی آید و همین است که آنرا از سخنان آفریدگان ممتاز می سازد . و در پاسخ این پرسش که چرا داستان یوسف ، برخلاف سایر داستانها ، تنها در یک جای از قرآن آمده و به صورت یگانه بیان شده ، به چند گونه سخن گفته اند : یکی آنکه در این داستان خاطرخواهی زنان نسبت به یوسف و وصف زنانی که فریفته زیباترین مرد شدند آمده است ، و بنا بر رعایت عفت و پرده پوشی این داستان مکرر نشده است ، و حاکم در مستدرک خود حدیث نهی شدن تعلیم سوره یوسف را به زنان به صورت حدیث صحیح آورده است ؛ دلیل دوم آن است که در این داستان فرج بعد از شدّت حاصل می شود ، برخلاف داستانهای دیگر که پایان آنها بدبختی است ، همچون قصّه ابلیس و قوم نوح و هود و صالح و جزایشان ، و چون این خصوصیت ویژه داستان یوسف است ، از زمره دیگر داستانها خارج می شود ، و انگیزه برای نقل آن فراهم است و نیازی به تکرار ندارد ؛

دلیل سوم از استاد ابواسحق اسفراینی این است که مکرر شدن قصه‌های پیامبران و ریخته شدن قصهٔ یوسف در قالب واحد اشاره به ناتوانی عرب است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به ایشان گفت که اگر قرآن از جانب خود من است، شما هم در داستان یوسف همان کار را که من در دیگر قصه‌ها کرده‌ام بکنید. و به نظر من جواب چهارمی نیز می‌رسد، و آن اینکه، بنا بر روایت حاکم در مستدرک خود، سورهٔ یوسف از آن جهت فرود آمده که اصحاب پیغمبر خواستار آن شدند، و به همین جهت گسترده و کامل نازل شد تا همهٔ جوانب آن خوب دانسته شود و لذت خاطر از شنیدن آن فراهم آید. و جواب پنجم که محکم‌ترین جواب است اینکه غرض از مکرر شدن داستانهای پیامبران فهماندن این مطلب است که کسانی که به تکذیب پیغمبران خود پرداختند هلاک شدند، و چون کافران پیغمبر اسلام را تکذیب می‌کردند، همین تکذیب انگیزه‌ای برای تکرار بود، و هرگاه که تکذیب می‌کردند قصهٔ بیم دهنده‌ای به رسیدن عذاب همان گونه که به مکذبان سابق رسید نازل می‌شد، و به همین جهت است که خدای تعالی در آیاتی گفته است «فقد مضت سنة الاولین» [۸-۳۸] و «لم یروا کم اهلکنا من قبلهم من قرن» [۶-۶] در صورتی که در قصهٔ یوسف چنین قصیدی نبوده است؛ و از همین جا نیز حکمت مکرر شدن داستان اصحاب کهف و داستان ذوالقرنین و داستان موسی باخضر و داستان ذبح اسماعیل آشکار می‌شود. و اگر بگوییم که داستان زادن یحیی و زادن عیسی از آن گونه که گفتی نیست و با وجود این دوبار آمده است، در پاسخ می‌گوییم که اولی در سورهٔ کهیصص است که در مکه و خطاب به مردم مکه نازل شده، و دومی در سورهٔ آل عمران که مدنی است و خطاب به جهودان و ترسایان نجران است که نزد پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم آمده بودند و به قضیهٔ حاجه و مباحله ارتباط پیدا می‌کند. نوع پنجم صفت است که به دلایلی آورده می‌شود: اول برای تخصیص در نکره همچون «فتحریر رقبة مؤمنة» [۴-۹۲]. دوم توضیح در معرفه برای بیان بیشتر، همچون «رسوله النبی الامتی». سوم مدح و ثنا، و از جمله در صفات خدای تعالی، همچون

«بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين . مالک يوم الدين» [۱]، و «هو الله الخالق البارئ المصور» [۵۹-۲۴]؛ و از این گونه است «يحکم بها النبیون الذین أسلموا للذین هادوا» [۵-۴۴] که وصفی برای ستودن مسلمانان و نمایاندن شرف اسلام و گوشه زدن به جهودان و نشان دادن این امر است که آنان از دین اسلام که دین همه پیامبران است دور و برکنارند - چنانکه زنجشیری گفته است . چهارم ذمّ و نکوهش ، همچون «فاستعذ بالله من الشیطان الرجیم» [۹۸-۱۶] . پنجم تأکید برای رفع ابهام ، همچون «لا تتخذوا الهین اثنتین» [۵۱-۱۶] که «الهین» خود تثنیه است و «اثنتین» پس از آن صفتی است که برای تأکید در نهی از شرك، و بیان این مطلب که نهی از قبول دو خدا فقط برای دو بودن آنها است نه به خاطر معنای دیگری از قبیل ناتوان بودن آنها یا جز آن ، و بدان جهت که از مطلق وحدت گاه نوعیت مقصود است همچون گفته پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم که «نحن و بنو عبدالمطلب شیء واحد» ، و گاه از مطلق وحدت نفی عده منظور است و تثنیه به اعتبار آن است ، پس اگر تنها گفته بود «لا تتخذوا آلّهین» [۵۱-۱۶] چنین توهّم می شد که از دو جنس خدا گرفتن نهی کرده است و اینکه چند خدا از یک نوع گرفتن روا است ، و به همین جهت پس از آن جمله تأکیدی به صورت «اتّبا هوآله واحد» [۵۱-۱۶] آمده است ؛ و مثل آن است «فاسلک فیها من کلّ زوجین اثنتین» [۲۷-۳۲] بنا بر قراءت باتنوین «کلّ» ؛ و کلمه «واحد» در گفته خدای تعالی «فاذا نفخ فی الصور نفخة واحدة» [۱۳-۶۹] تأکیدی است برای رفع توهّم متعدد بودن دمیدن در «نفخة» چه این صیغه دلالت بر کثرت دارد ، همچون در «وان تعدّوا نعمة الله لا تحصوها» [۳۴-۱۴] ؛ و از این گونه است «فان کانتا اثنتین» [۴-۱۷۶] که لفظ «کانتا» تثنیه را می رساند و ظاهر آ تفسیر کردن آن با «اثنتین» چیزی بر آن نمی افزاید ، و اخفش و فارسی در ردّ این نظر گفته اند که این «اثنتین» عدد محض را خالی از صفت می رساند ، چه ممکن بود گفته شود «فان کانتا صغیرتین او کبیرتین اوصالحتین» یا صفاتی جز اینها ، پس چون «اثنتین» گفت این معنی را آشکار

کرد که فرض دو تا بودن تنها به دو تا بودن آنها تعلّق دارد نه به وصفی دیگر ، و این فایده‌ای است که از ضمیر مثنی بر نمی آید ؛ و قوی آن است که مقصود آن بوده است که اگر دو یا بیشتر باشند و از آن به کمترین شماره تعبیر کرده است ؛ و نظیر آن است « فان لم یكونا رجلین » [۲۸۲-۲] و نیکوتر آن است که ضمیر به گواه مطلق باز گردد . و از صفات تأکیدی است گفته خدای تعالی « ولا طائر یطیر بجناحیه » [۶-۳۸] که « یطیر » تأکید است و مراد از آن این است که پرنده حقیقی است ، چه گاه لفظ طائر به مجاز بر جز آن نیز اطلاق می شود ، و « بجناحیه » تأکیدی بر حقیقت طیران است چه گاه شتاب زیاد و دویدن را نیز به مجاز طیران می گویند ؛ و همانند آن است « یقولون بالسنهم » [۴۸-۱۱] چه گفتن به مجاز بر گفتن غیر زمانی نیز اطلاق می شود ، به دلیل « و یقولون فی انفسهم » [۵۸-۱۸] ؛ و نیز چنین است « و لکن تعمی القلوب الّتی فی الصدور » [۲۲-۴۶] ، چه قلب گاه مجازاً بر چشم اطلاق می شود ، همان گونه که چشم نیز ، در گفته خدای تعالی « الذّین کانت أعینهم فی غطاء عن ذکری » ، [۱۸-۱۰۱] ، به مجاز بر قلب اطلاق شده است .

قاعده - صفت عام پس از صفت خاص نمی آید ، و نباید گفت « رجل فصیح متکلم » ، بلکه باید گفت « رجل متکلم فصیح » ؛ و در جواب اشکال برگرفته خدای تعالی درباره اسماعیل به صورت « و کان رسولا نبیاً » [۱۹-۵۴] گفته اند که « نبیاً » حال است نه صفت ، یعنی « مرسلاً فی حال نبوت » و در باب تقدیم و تأخیر نمونه هایی از این قبیل گذشت .

قاعده - اگر صفت پس از دو کلمه اضافه شده به یکدیگر واقع شود که نخستین آنها عدد باشد ، آن را می توان صفت مضاف گرفت یا صفت مضاف الیه : مثال اوّلی « سبع سموات طباقاً » [۶۷-۳] است ، و مثال دومی « سبع بقرات سمان » [۴۳-۱۲] .

فائده - اگر صفات یک موصوف متعدّد باشد ، نیکوتر آن است که در مورد

صفاتی که از جهت معنی دور از یکدیگرید حرف عطف به کار رود، همچون «هو الأول و الآخر والظاهر والباطن» [۳-۵۷] و گرنه حرف عطف ترك شود، همچون «ولاتطع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم مناع للخير معتد أثيم عتل بعد ذلك زنيم» [۱۲۳-۶۸].

فائده - بریدن نعتها در مقام مدح و ذم بلیغتر از اجرای آنها است؛ فارسی گفته است که چون صفاتی در معرض مدح یا ذم ذکر شود، نیکوتر آن است که اعراب آنها مختلف باشد، چه مقام مقتضی اطناب است و چون اعراب اختلاف پیدا کند مقصود کاملتر بیان می شود، از آن جهت که معانی در حال اختلاف اعراب تنوع پیدا می کند و اگر اعراب یکسان باشد از یک نوع محسوب می شود، مثال آن در مدح «والمؤمنون يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك والمقيمین الصلاة و المؤمنون الزكاة» [۴-۱۶۲] و «ولكن البر من آمن بالله . . . و المؤمنون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرین» [۲-۱۷۷] و «الحمد لله رب العالمین» که در قرائت شاذ به رفع و نصب «رب» خوانده شده است، و مثال آن در ذم «وامراته حمالة الخطب» [۴-۱۱۱] است.

نوع ششم بدل است، و هدف آن ایضاح پس از ابهام است، و فائده آن بیان و تأکید؛ و اما بیان آشکار است، چه هنگامی که می گویند «رأيت زيدا أخاك» این مطلب را بیان می کنی که مقصود از زید برادر است نه دیگری؛ و اما تأکید از آن جهت که به نیت تکرار عامل ذکر می شود و چنان است که دو جمله فراهم می آید و بر آنچه جمله اول دلالت می کند دلالت دارد، و این دلالت یا به مطابقه است در بدل کل، یا به تضمین در بدل بعض، یا به التزام در بدل اشتمال: مثال اول «اهدنا الصراط المستقیم، صراط الذین انعمت علیهم، غیر المغضوب علیهم» [۷-۱]، و «الی صراط العزیز الحمید، الله» [۱-۱۴]، و «لنسفعاً بالناصية، ناصية كاذبة خاطئة» [۱۶-۹۶]؛ مثال دوم «ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً» [۳-۹۷]، و «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض» [۲-۲۵۱]؛ مثال سوم «وما أنسانيه الا الشيطان أن أذكره» [۱۸-۶۳]،

و «يسئلونك عن الشّهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير» [۲-۲۱۷] ، و «قتل أصحاب الأخدود النّار» [۴-۸۵] ، و «جعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم» [۴۳-۳۳] ؛ و بعضی بدل کلّ از بعض را بر آن افزوده‌اند ، و من مثالی از آن در قرآن یافتیم و آن «يدخلون الجنة ولا يظلمون شيئاً، جنّات عدن» [۱۹-۶۱] است که «جنّات عدن» بدل از «جنّة» است که بعض است ، و فایدهٔ آن اثبات این امر است که جنّتهای فراوان است نه یک جنّت . و ابن السّید گفته است که قصد از آوردن هر بدل رفع اشکالی نیست که در مبدل منه پیدا می‌شود ، بلکه غرض از آوردن بعضی از بدلها تأکید است هر چند ماقبل آن از این تأکید بینیاز باشد ، همچون کلام خدای تعالی « و انتك لتهدى الى صراط مستقيم ، صراط الله » [۴۲-۵۳] که اگر «صراط» دوم هم نیامده بود ، هیچ کس در آن شک نمی‌کرد که صراط مستقیم همان صراط خدا است ، و سیدویه گفته است که نوعی از بدل است که غرض از آن جز تأکید نیست ؛ پایان سخن ابن السّید . و ابن عبدالسلام آیهٔ «واذ قال ابراهيم لاییه آزر» [۶-۷۴] را از این قبیل دانسته و گفته است که در آن بیانی نیست ، چه پدر با جز آن اشتباه نمی‌شود ، و در جواب او گفته‌اند که « اب » گاه بر جلد نیز اطلاق می‌شود و آوردن بدل برای بیان مقصود بودن پدر حقیقی بوده است .

نوع هفتم عطف بیان است ؛ و آن در ایضاح همچون صفت است ، و تفاوت آن دو در این است که عطف بیان برای آن وضع شده است که بر توضیحی به اهم مخصوص به آن دلالت کند ، برخلاف صفت که برای دلالت بر معنای حاصل در متبوع آن وضع شده است ؛ و ابن کیسان فرق میان عطف بیان و بدل را در آن دانسته است که بدل مقصود است و چنان است که گوئی آن را در محل مبدل منه قرار داده‌ایم ، و عطف بیان و آنچه بر آن عطف شده هر دو مقصود است ؛ و ابن مالک در شرح الکافی آورده است که عطف بیان در تکمیل متبوع خود اثری چون نعت دارد ، و تفاوت در این است که تکمیل متبوع در عطف بیان به شرح و تبیین است نه به دلالت بر معنای متبوع یا سببیت ؛ و از لحاظ تقویت دلالت در حکم تأکید است ، و تفاوت آن با تأکید

در این است که توهّم مجاز را از میان بر نمی دارد؛ و از لحاظ صلاحیت آن برای استقلال همچون بدل عمل می کند، و تفاوت آن با بدل در این است که، برخلاف بدل که مبدل "منه" آن در حکم ساقط است، معطوف در عطف بیان در حکم ساقط نیست. و از مثالهای آن در قرآن است: «فیه آیات بینات، مقام ابراهیم» [۹۷-۳]، و «من شجرة مباركة زيتونة» [۳۵-۲۴]؛ و گاه برای مجرّد مدح و بدون ایضاح می آید، همچون «جعل الله الكعبة البيت الحرام» [۹۷-۵] که در آن «البيت الحرام» عطف بیان برای مدح است نه برای ایضاح.

نوع هشتم عطف یکی از دو مترادف بر دیگری است، و غرض از آن تأکید است، همچون «انما أشكوا بشئ وحزني» [۸۶-۱۲]، و «لا تخاف دركاً ولا تخشى» [۷۷-۲۰]، و «لا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً» [۱۰۷-۲۰] - و خلیل گفته است که «عوج» و «أمت» هر دو به یک معنی است -، و «سرهّم ونجواهم» [۷۸-۹]، و «شرعة و منهاجاً» [۴۸-۵]، و «لاتبقى ولا تذر» ، و «ألا دعاء و نداء» [۱۷۱-۲]، و «أطعنا سادتنا و كبرائنا» [۶۷-۳۳] و «لا يمستنا فيها نصب و لا يمستنا فيها لغوب» [۳۵-۳۵] - که «نصب» از حیث وزن و معنی همانند «لغوب» است -، و «صلوات من ربهم و رحمة» [۱۵۷-۲]، و «عذراً أو نذراً» [۶-۷۷] که ثعلب آن دو را به یک معنی دانسته، و مبرّد بر آن است که این نوع در قرآن وجود ندارد.

و بعضی گفته اند که بهتر است در این باره چنان معتقد باشیم که از مجموع دو مترادف یک معنی حاصل می شود که از تک تک آنها به دست نمی آید، و ترکیب معنایی اضافی پدید می آورد، و همان گونه که افزونی حروف مفید معنای بیشتر است، افزونی الفاظ نیز چنین است.

نوع نهم عطف خاصّ بر عامّ است، و فایده آن آگاهانیدن بر فزونی خاصّ است تا آن حد که گویی از جنس عامّ نیست و مغایرت در وصف منزلت مغایرت در ذات پیدا کرده است. و ابو حیان از شیخش ابو جعفر بن الزّبیر حکایت کرده است که

وی این عطف را تجرید می‌نامیده ، و توگویی که از جمله مجرّد و جدا شده و برای نمایاندن برتری آن جداگانه ذکر شده است . و از مثالهای آن است « حافظوا علی الصلوات والصلاة الوسطی » [۲-۲۳۸] ، و « من کان عدوّاً لله وملائکته ورسله وجبریل ومیکال » [۲-۹۸] ، و « ولتکن منکم أمة یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینہون عن المنکر » [۳-۱۰۴] ، و « والذین یمسکون بالکتاب و أقاموا الصلوة » [۷-۱۷۰] که اقامه نماز از جمله تمسک به کتاب است و از آن جهت نماز خصوصاً ذکر شده است که رتبه آن که ستون دین است آشکار شود ؛ و در آیه پیشین از آن جهت جبریل و میکائیل اختصاصاً ذکر شده است که ردّی بر جهودان باشد که مدّعی دشمنی آنان بوده‌اند ؛ میکائیل از آن جهت افزوده شده است که فرشته روزی است که زندگی بدن‌ها بدان است ، همان گونه که جبریل فرشته وحی و مایه زندگی قلوب و ارواح است ؛ و قولی آن است که چون جبرئیل و میکائیل امیران فرشتگانند در لفظ ملائکه که اوّل بار در آیه آمده داخل نیستند ، همان گونه که امیر در مسمّای سپاه داخل نیست ، بنا بر آنچه کرمانی در العجائب آورده است ؛ و از این نوع است « ومن یعمل سوءاً أو یظلم نفسه » [۴-۱۱۰] و « ومن أظلم من افتری علی الله کذباً أو قال أوحی الیّ ولم یوح الیه شیء » [۶-۹۳] - بنا بر آنکه عطف ، به رأی ابن مالک در این نوع نهم و ماقبل آن ، اختصاص به واو نداشته باشد ؛ و در دومی از آن جهت معطوف به ذکر اختصاص یافته است که بیشتر بودن قبح آن بیشتر آشکار شود .

تنبیه - مراد از خاصّ و عامّ در اینجا آن است که اوّلی شامل دومی باشد ، نه آنچه علمای اصول بر آن اصطلاح کرده‌اند .

نوع دهم عطف عامّ بر خاصّ است که بعضی منکر وجود آن در قرآن شده‌اند و خطا کرده‌اند ، و فایده آن که تعمیم است آشکار است ، و اوّلی (یعنی خاصّ) برای توجّه به آن جداگانه ذکر شده است ؛ از نمونه‌های آن است « انّ صلاتی و نسکی » [۶-۱۶۲] که « نسک » عبادت و اعمّ از « صلاة » است ، و « آتیناک سبعاً

من المثانی والقرآن العظيم [۸۷-۱۵] ، و «رب اغفر لی و لوالدی و لمن دخل بیتی مؤمناً و للمؤمنین و المؤمنات» [۷۱-۲۸] ، و «فان الله هو مولاہ و جبریل و صالح المؤمنین و الملائكة بعد ذلك ظہیر» [۶۶-۴] ؛ و زنجشیری «ومن یدبر الامر» [۱۰-۳۱] بعد از گفته خدای تعالی «قل من یرزقکم» را از این نوع شمرده است .

نوع یازدهم ایضاح پس از ابهام است . اهل بیان گفته اند که اگر بخواهی به ابهام سخن گوئی و سپس توضیح دهی ، به اطناب پرداخته ای ، و فایده آن یا دیدن معنی در دو صورت مختلف ابهام و ایضاح است ، یا اینکه معنی ، از آن جهت که پس از طلب به دست می آید ، بهتر در جان جایگزین می شود و عزیزتر از آن است که بی رنجی فراهم شود ، یا برای آن است که لذت دانستن آن تمامتر شود ، چه هنگامی که چیزی از یک راه دانسته شد ، نفس مشتاق آن می شود که از دیگر راههای آن نیز به آن برسد و از این راه متألم می شود ، پس چون دانش از راههای دیگر نیز به دست آید ، لذت آن از دانستن یکبارہ بیشتر می شود ؛ و از مثالهای آن است «رب اشرح لی صدری» [۲۵-۲۰] که «اشرح» افاده خواستن شرح و گشادن چیزی از اوست ، و «صدری» آن چیز را معین می کند ؛ و نیز چنین است «و یسر لی امری» ، چه مقام مقتضی تأکید ارسالی است که پذیرفتن سختیها را می رساند ؛ و نیز «ألم نشرح لك صدرک» [۹۴-۱] که مقام مقتضی تأکید است ، بدان جهت که مقام امتنان و تفخیم است ؛ و چنین است «وقضینا الیه ذلک الامر أن دابر هؤلاء مقطوع مصبحین» [۶۶-۱۵] . و از این گونه است تفصیل پس از اجمال ، همچون «ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً . . . منها اربعة حرم» [۳۶-۹] ، و عکس آن ، همچون «ثلاثة آیام فی الحجّ و سبعة اذا رجعتم تلک عشرة كاملة» [۱۹۶-۲] که ده از آن جهت تکرار شده است تا این توهّم که ممکن است و او در «وسبعة» به معنی یا باشد از میان برود ، و از همین گونه است گفته خدای تعالی «خلق الارض فی یومین» [۹-۴۱] که اندکی پس از آن گفته است «وجعل فیها رواسی من فوقها و بارک فیها و قدر فیها اقواتها فی اربعة آیام» [۱۰-۴۱] که آن دو

روز ذکر شده بخشی از همین چهار روز است ، و این نیکوترین جوابها دربارهٔ این آیه است که زخشری بدان اشاره کرده ، و ابن عبدالسلام آن را مرجح شمرده ، و زملکانی در اسراده التّنزیل آن را به جزم بیان کرده و «وواعدنا موسی ثلاثین ليلة و آتمناها بعشر» [۷-۱۴۲] را نظیر آن دانسته است که این صورت از بیان احتمال آن را که ده روز بدون مواعده بوده باشد از میان می برد . و ابن عسکر گفته است که فایدهٔ وعده کردن نخستین به سی شب و سپس به ده شب برای آن است که وعده در نزدیکی انقضای نخستین آن تجدید شود و در این حال آماده و خاطر جمع و حاضر الذّهن باشد ، چه اگر از اوّل وعده به چهل بود همه یکسان می شد ، و با جدایی ، نفس به نزدیکی تمام شدن وعده آگاه می شود و تجدید عزم به صورتی حاصل می آید که پیش از آن نبوده است . و کرمانی در العجائب دربارهٔ گفتهٔ خدای تعالی «تلك عشرة كاملة» [۲-۱۹۶] گفته است که : هشت جواب دارد ، دو جواب از تفسیر ، یک جواب از فقه ، یک جواب از نحو ، یک جواب از لغت ، یک جواب از معنی ، و دو جواب از حساب ، و ما همهٔ آنها را در اسراده التّنزیل آورده ایم .

نوع دوازدهم تفسیر است . اهل بیان گفته اند که تفسیر عبارت از آن است که در سخن شبهه یا پوشیدگی وجود داشته باشد و چیزی بیاورند که مایه از بین بردن و شرح و تفسیر آن شود ؛ و از امثال آن است «انّ الانسان خلق هلوّعا ، اذا مسّه الشرّ جزوعا و اذا مسّه الخير منوعا» [۷۰-۱۹] که در آن «اذا مسّه . . .» ، بنا به گفتهٔ ابوالعالیه و جز او ، تفسیر و معنی «هلوّع» است ؛ و نیز بیقی دربارهٔ «لا تأخذنه سنة ولانوم» [۲-۲۵۵] در کتاب شرح الاسماء الحسنی گفته است که این جمله تفسیر «القیوم» پیش از آن است ، و در «یسومونکم سوء العذاب یذبّحون . . . الآية» [۲-۴۹] کلمهٔ «یذبّحون» و مابعد آن تفسیر «سوم» است ، و در «انّ مثل عیسی عندالله کمثل آدم خلقه من تراب . . . الآية» [۲-۵۹] کلمهٔ «خلق» و مابعد آن تفسیر «مثل» است ، و در «لاتتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء تلقون الیهم بالموّدة» [۶۰-۱] کلمهٔ «تلقون»

و پس از آن تفسیر دوست گرفتن دشمن است . و در « الصّمد ، لم یلد و لم یولد
 الآیه » محمد بن کعب القرظی گفته است که « لم یلد » و پس از آن تفسیر صمد است ،
 و نظایر آن در قرآن فراوان است . و ابن جنّی گفته است که چون جمله‌ای تفسیر باشد
 وقف کردن بر پیش از آن به جای وقف کردن بر آن پسندیده نیست ، چه تفسیر هر چیز
 ملحق به آن و متمم آن است و همچون جزئی از اجزای آن به شمار می‌رود .

نوع سیزدهم قرار دادن اسم ظاهر در جای مضموم است ، و در این باره تألیف
 خاصی از ابن الصّائغ دیده‌ام . و آن را فوایدی است : یکی افزودن تقریر و تمکین است
 همچون « قل هو الله احد ، الله الصّمد » [۱۱۲-۳] که اصل آن « هو الصّمد » است ، و
 « و بالحقّ أنزلناه و بالحقّ نزل » [۱۷-۱۰۵] ، و « ان الله لذو فضل علی الناس و لكنّ
 أكثر الناس لایشکرون » [۴۰-۶۱] ، و « لتحسبوه من الکتاب و ما هو من الکتاب ، و
 یقولون هو من عند الله و ما هو من عند الله » [۳-۷۸] ؛ فایده دیگر قصد تعظیم است ،
 همچون « و اتقوا الله و یعلمکم الله و الله بکلّ شیء علیم » [۲-۲۸۲] ، و « أولئک حزب الله
 ألا ان حزب الله هم المفلحون » [۵۸-۲۲] ، و « و قرآن الفجر ان قرآن الفجر کان
 مشهوداً » [۱۷-۷۸] ، و « ولباس التقوی ذلک خیر » [۷-۲۶] ؛ فایده دیگر قصد
 اهانت و تحقیر است ، همچون « أولئک حزب الشیطان ألا ان حزب الشیطان هم الخاسرون »
 [۵۸-۱۹] ، و « ان الشیطان ینزغ بینهم ، ان الشیطان الآیه » [۱۷-۵۳] ؛ فایده
 دیگر از بین بردن اشتباهی است که ممکن است در مرجع ضمیر پیدا شود ، همچون « قل
 اللهم مالک المملک تؤتی المملک » [۳-۲۶] که اگر گفته بود « تؤتیة » این توهّم حاصل
 می‌شد که مقصود همان « مملک » اول است ، و « الظّانّین بالله ظنّ السّوء علیهم دائرة السّوء »
 [۴۸-۶] که اگر گفته بود « دائرة » چنان تصوّر می‌شد که ضمیر به خدای تعالی بازمی‌گردد ،
 و « فبدأ بأوعیتهم قبل وعاۃ أخیه ثم استخرجها من وعاۃ أخیه » [۱۲-۷۶] که از آن جهت
 نگفت « منه » تا توهّم بازگشتن ضمیر به « أخ » نرود و چنان شود که گویی او مباشر خواستاری
 بیرون آمدن آن بوده است ، در صورتیکه چنین نیست و نفوس کریمه از تولید رنجی که با

مباشرت همراه است خودداری می کنند ، و برای از بین بردن همین توهّم لفظ ظاهر تکرار شد و نگفت « من وعائه » تا از تصوّر بازگشت ضمیر به یوسف جلوگیری شود که ضمیر « استخراجها » به او بازگشت دارد ؛ فایده دیگر قصد ادخال ترس در ضمیر شخص شنونده با ذکر اسم مقتضی آن است ، همچون آنکه بگویند « الخليفة ، أمير المؤمنين يأمرک بکذا » ، و از این گونه است « ان الله يأمرکم أن تؤدّوا الأمانات الى أهلها » [۴-۵۸] و « ان الله يأمر بالعدل » [۱۶-۹۰] ؛ فایده دیگر قصد نیرومند کردن انگیزه کارها است ، و از این قبیل است « فاذا عزمتم فتوکّل علی الله ، ان الله یحب المتوکّلین » [۳-۱۵۹] ؛ فایده دیگر بزرگ نمودن امر است ، همچون « أولم یروا کیف یبدی الله الخلق ثم یعیده ان ذلک علی الله یسر . قل سیروا فی الارض فانظروا کیف بدأ الخلق » [۲۹-۲۰] ، و « هل أتى علی الانسان حین من الذّهر لم یکن شیئاً مذکوراً ، انّا خلقنا الانسان » [۷۶-۱] ؛ فایده دیگر شادمان شدن از ذکر نام چیز دوست داشتنی است ، همچون « و أورثنا الأرض نتبّوا من الجنة » [۳۹-۷۴] که نگفت « منها » و به همین جهت از ذکر « ارض » به ذکر « جنت » عدول کرد ؛ فایده دیگر قصد توسّل از ظاهر به وصف است ، همچون « فآمنوا بالله ورسوله النبی الأمّی الذّی یؤمن بالله » [۷-۱۵۸] که پس از « انّی رسول الله » آمده ، و نگفته است « فآمنوا بالله ربّی » تا بتواند صفاتی را که ذکر کرده است بیاورد و از آنجا دانسته شود که آن کس که گرویدن به وی و پیروی کردن از او واجب است ، کسی است که به این صفات متّصف باشد ، و اگر ضمیر می آورد ، از آن جهت که ضمیر قابل توصیف نیست ، این شکل بیان صورت پذیر نمی شد ؛ فایده دیگر آگاهانیدن برعلیت حکم است ، همچون « فبدّل الذّین ظلموا قولاً غیر الذّی قبل لهم فأنزلنا علی الذّین ظلموا رجزاً من السماء بما كانوا یفسقون » [۲-۵۹] و « فان الله عدوّ للکافرین » [۲-۹۸] که آشکارا به ایشان نگفت که هر کس با آنان دشمنی کند کافر است و خدا به جهت کفرش او را دشمن دارد ، و « فن أظلم ممّن افتری علی الله کذباً او کذب بآیاته انّه لا یفلح المجرمون » [۱۰-۱۷] ، و « والذّین یمسکون بالکتاب وأقاموا

الصَّلَاةَ اِنَّا لَازْنِصِيعُ اُجْرَ الْمُحْسِنِينَ » [۷-۱۷۰] ، و « اِنَّ الَّذِيْنَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اِنَّا لَازْنِصِيعُ اُجْرٍ مِنْ اَحْسَنِ عَمَلٍ » [۱۸-۳۰] ؛ فایده دیگر قصد تعمیم است ، همچون « وما اُبْرِئُ نَفْسِي اِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ » [۱۲-۵۳] که نگفت « انتَهَا » تا مطلب این طور مفهوم نشود که این به نفس او تخصیص دارد ، و « اولئك هم الكافرون حَقًّا وَاعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا » [۴-۳۷] ؛ فایده دیگر قصد تخصیص است ، همچون « و امرأة مؤمنة اِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ » [۳۳-۵۰] که به جای « لِلنَّبِيِّ » در آن « لَكَ » نیامده تا تصریح به آن باشد که مخصوص او است ؛ فایده دیگر اشاره به داخل نبودن جمله در حکم نخستین است ، همچون « فَاِنْ يَشَأْ اَللّٰهُ يَخْتِمْ عَلٰى قَلْبِكَ » ، و يَمْحِ اَللّٰهُ الْبَاطِلَ » [۲۴-۴۲] که « يَمْحِ اَللّٰهُ » جمله استینافی است و داخل در حکم شرط نمی شود ؛ فایده دیگر مراعات جناس است همچون « قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ . . . السَّوْرَةُ » [۱۱۴] که شیخ عزّ الدّین به عنوان نمونه آورده است ، و مثال آن را ابن الصائغ این گفته خدای تعالی « خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ... عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ . كَلَّا اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَیْطَغِي » [۹۶-۶] آورده است که مراد از انسانِ اوّل جنس بشر است ، و از انسان دوم آدم ابوالبشر یا آن کس که نوشتن می آموزد یا ادریس ، و از انسان سوم ابوجهل ؛ فایده دیگر مراعات ترصیع و توازن الفاظ در ترکیب است که بعضی مثال آن را گفته خدای تعالی « اَنْ تَضِلَّ اِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدَاهُمَا الْاُخْرٰی » [۲-۲۸۲] دانسته اند ؛ فایده دیگر آنکه ضمیری که ناگزیر از آوردن آنیم به ظاهر متصل شود ، همچون « اَتٰیَا اَهْلَ قَرْیَةٍ اسْتَطْعَمَا اَهْلَهَا » [۱۸-۷۷] که اگر می گفت « اسْتَطْعَمَاهَا » درست نبود ، چه آنان از قریه خواستار خوراك نشدند ، و چنین است اگر می گفت « اسْتَطْعَمَاهُمْ » چه جمله « اسْتَطْعَمَا » صفت قریه نکره است نه اهل آن ، پس ناگزیر می بایستی در صفت ضمیری باشد که به قریه باز گردد و این جز با تصریح به ظاهر میسر نیست ، و این پاشنی است که سُبکی به سؤالی که صلاح صفدی در این باره در اشعار ذیل از او کرده بود داده است :

بدا وجهه استجیا له القمران

اسیّدنا قاضی القضاة ومن اذا

ای خواجه قاضی القضاات ما وای آنکه چون رویش
 آشکار شود ماه و خورشید آزمونگین می شود .
 و من کفته یوم الندی و براعه علی طرسه بحران یلتقیان
 و ای آنکه دستش در روز بخشنده و خامه اش بر
 صحیفه همچون دو دریا است که به یکدیگر می پیوندد .
 و من ان دجت فی المشکلات مسائل جلاها بفکر دائم اللّمعان
 و ای آنکه چون در دشواریها مسائلی تاریک شود ،
 به فکر پیوسته درخشنده ای آنها را روشن می کند .
 رأیت کتاب الله اکبر معجز لأفضل من یمهدی به الثّقان
 دیدم کتاب خدا را که بزرگتر معجزی از برترین
 کسی است که ثقلین بدان هدایت می شود .
 و من جملة الاعجاز کون اختصاره بإيجاز ألفاظ و بسط معان
 و از جمله اعجاز آن مختصر بودن الفاظ آن است
 که با لفظهای موجز معانی را می گسترده .
 ولکنّنی فی الکھف أبصرت آية بها الکفر فی طول الزّمان عیان
 ولی در سوره کھف آیه ای دیدم که از آن
 پوشیدگی در سراسر زمان آشکار است .
 و ما هی الا استطعما أهلها فقط تری استطعما هم مثله بیان
 و آن نیست جز «استطعما اهلها» که «استطعما هم»
 درست در بیان همانند آن به نظر می رسد .
 فما الحکمة الغراء فی وضع ظاهر مکان ضمیر ان ذاک لسان
 پس چه حکمت غریبی در گذاشتن اسم ظاهر به جای
 ضمیر است که لابد به منظوری چنین است .
 فأرشد علی عادات فضلک حیرتی فما لی بها عند البیان پدان

پس به عادات فضل خود سرگردانی مرادیت کن که من دستی در بیان آن ندارم.

تنبیه - اعاده ظاهر به معنای آن نیکوتر از اعاده به لفظ است چنانکه در آیه‌های «انّالانضیع أجر المصلحین» [۷-۱۷۰] ، و «انّالانضیع أجر من أحسن عملاً» [۱۸-۳۰] و همانند آن دیدیم ، و از آن است «ما یودّ الذین کفروا من اهل الکتاب و لا المشرکین ان ینزل علیکم من خیر من ربکم واللّه یختصّ برحمته من یشاء» [۲-۱۰۵] که انزال خیر مناسب با ربوبیت است ، و لفظ «رب» بالفظ «الله» اعاده شده است ، چه اختصاص دادن مردمان به خیر مناسب با الهیت است ، و دایره ربوبیت گسترده تر ؛ و از آن است «الحمد لله الذی خلق السموات و الأرض . . . ربّهم یعدلون» [۶-۱] . و اعاده کردن آن در جمله دیگر نیکوتر از اعاده در یک جمله است ، از آن جهت که از یکدیگر جدا می شود ، و چون فاصله زیاد شود ، ظاهر آوردن نیکوتر از اضمحار است تا ذهن در یافتن مرجع اشتغال پیدا نکند که در نتیجه آنچه که به آن آغاز کرده بود از آن فوت می شود ، همچون گفته خدای تعالی «و تلک حجّتنا آتیناها ابراهیم علی قومه» [۶-۸۳] پس از گفته دیگرش «و اذ قال ابراهیم لأزر» [۶-۷۴] .

نوع چهاردهم ایغال ، و به نام دیگر امعان است ، و آن پایان دادن سخن است به چیزی که از آن نکته ای حاصل می شود که معنی بدون آن تمام است ؛ و بعضی گفته اند که آن مخصوص به شعر است و این سخن درست نیست ، چه در قرآن نیز آمده است ، همچون «یا قوم اتّبعوا المرسلین . اتّبعوا من لا یستلکم أجر او هم مهتدون» [۳۶-۲۱] که در آن «و هم مهتدون» ایغال است ، از آن جهت که معنی بدون آن تمام است ، چه رسول بدون شک «مهتد» است ، ولی در آن افزایش مبالغه در تشویق مردمان به پیروی از پیامبران است ؛ و ابن ابی الاصبیح «ولا تسمع الصمّ الدعاء اذا ولّوا مدبرین» [۳۰-۵۲] را از این گونه دانسته است ، چه «اذا ولّوا مدبرین» افزودن بر معنی و برای مبالغه در فایده نبردن کسانی است که روی سخن با ایشان است ؛ و دیگر «ومن أحسن من الله حکماً لقوم یوقنون» [۵-۵۰] که در آن «لقوم یوقنون» افزودن بر معنی و برای ستایش مؤمنان

و گوشه زدن به نکوهش جهودان است که از ایقان دورند ؛ و همچون «انه الحق مثل ما أنکم تنطقون» [۲۳-۵۱] که در آن «مثل ما . . .» به جهت تحقیق یافتن وعده و ناگزیری بودن و شک ناپذیر بودن آن، ایغال و افزودن بر معنی است .

نوع پانزدهم تذیل ، و آن آوردن جمله ای در پی جمله دیگر است ، بدان صورت که جمله دوم مشتمل بر معنی جمله اول باشد تا سبب تأکید آن شود و معنی بر کسی که آن را دریافتیافته است مفهوم شود ، و در نزد کسی که آن را دریافتیافته است بیشتر جایگزین شود ، همچون «ذلک جزیناهم بما کفروا و هل یجازی آلا الکفور» [۱۷-۳۴] ، و «وقل جاء الحقّ و زهق الباطل انّ الباطل کان زهوقاً» [۸۱-۱۷] و «أفان متّ فهم الخالدون» [۳۴-۲۱] ، و «کلّ نفس ذائقة الموت» [۱۸۵-۳] ، و «و یوم القيامة یکفرون بشرکم ولا ینبتکک مثل خبیر» [۱۴-۳۵] .

نوع شانزدهم طرد و عکس است ، و طبعی گفته است که آن عبارت از آوردن دو سخن است که با منطق سخن اول مفهوم سخن دوم تقرّر پیدا کند ، و بالعکس ، همچون گفته خدای تعالی « لیستأذنکم الذین ملکتم ایمانکم و الذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلاث مرّات » تا آنجا که « لیس علیکم و لا علیهم جناح بعدهنّ » [۵۸-۲۴] که منطق فرمان استیذان در آن اوقات مقرر و مفهوم رفع « جناح » در جز آن اوقات است ، و بالعکس ، و نیز « لا یعصون الله ما أمرهم و یفعلون ما یؤمرون » [۶-۶۶] ، و من می گویم که مقابل این نوع در ایجاز احتیاج است .

نوع هفدهم تکمیل است که احتیاج نیز نامیده می شود ، و آن عبارت از این است که پس از سخنی که توهّم خلاف مقصود از آن می رود ، سخنی برای از بین بردن آن توهّم آورده شود ، همچون «أذلة علی المؤمنین أعزة علی الکافرین» [۵۴-۵] که اگر به «أذلة» اکتفا می کرد چنان تصوّر می شد که این از ناتوانی ایشان است ، و این توهّم با آوردن «أعزة» از میان رفت ؛ و همچون «أشداء علی الکفّار رحماء بینهم» [۲۹-۴۸] که اگر تنها به «أشداء» اکتفا می شد تصوّر درشتی و خشونت ایشان می رفت ؛ و همچون

«تخرج بیضاء من غیر سوء» [۲۰-۲۲] ؛ و همچون «لا یحطمنکم سلیمان و جنوده و هم لایشعرون» [۲۷-۱۸] که برای رفع توهّم نسبت ستمگری به سلیمان بیان بدین صورت آمده است ، و همانند آن است «فتصیبکم منهم معرفة بغیر علم» [۴۸-۲۵] ؛ و نیز چنین است «قالوا نشهد انک لرسول الله ، والله یعلم انک لرسوله ، والله یشهد ان المنافقین لکاذبون» [۶۳-۱] ، که جمله میانیین برای این است که توهّم آن نرود که تکذیب به نفس الامر تعلق می گیرد ؛ چنین است در عروس الافراح . و اگر گفته شود که هر یک از اینها معنای جدیدی را می‌رساند و بنابراین اطناب نیست ، در پاسخ می‌گوییم که برای پیش از آن از حیث رفع توهّم اطناب است ، هر چند در نفس خود معنایی داشته باشد .

نوع هجدهم تتمیم است ، و آن عبارت از این است که بر سخی که ابهامی در آن نیست ، برای نکته‌ای ، مثلاً مبالغه ، سخی دیگر افزوده شود همچون سخن خدای تعالی «و یطعمون الطّعام علی حبّه» [۷۶-۸] که با وجود دوست داشتن خوراک (علی حبّه) خوراندن آن به دیگران نیکوتر و مزد آن افزونتر است ، و همانند آن است «و آتی المال علی حبّه» ، و «ومن یعمل من الصّالحات وهو مؤمن فلا یخاف» [۲۰-۱۱۲] که «و هو مؤمن» در آن در نهایت زیبایی است .

نوع نوزدهم استقصاء است ، و آن عبارت از این است که گوینده یک معنی را در نظر بگیرد و پس از بیان کامل همه اوصاف ذاتی آن همه عوارض و لوازم آن را نیز بیان کند و برای کسی که بخواهد پس از آن درباره آن معنی سخن گوید چیزی بر جای نمانده باشد ، همچون گفته خدای تعالی «أیود أحدکم أن تكون له جنة . . . الآية» [۲۶۶-۲] که اگر خدای تعالی بر «جنة» اقتضای می‌کرد پسندیده بود ، ولی به این اکتفا نکرد و در توضیح آن گفت «من نخیل و أعناب» که اگر کسی در آنها دچار مصیبت شود این مصیبت بزرگتر خواهد بود ، سپس بر آن افزود «تجری من تحتها الانهار» که توصیف را تمامتر کرده و پس از آن دو تتمیم برای کاملتر کردن وصف گفت «فیها من کل الثمرات» ، و بدین ترتیب همه آنچه را در آن باغها بود برشمرد تا دلسوزی

بر تباه شدن آنها بیشتر شود ؛ سپس در وصف دارنده آن باغها گفت «وَأصابه الكبر» و بر آن چیزی افزود که پس از پیری مصیبت را دردناکتر می کند و آن داشتن فرزندان (ذریه) است ، آن هم فرزندان ناتوان (ضعفاء) ، و سپس کمال بدبختی را با نابود شدن این باغها در سریعترین زمان با «فأصابها اعصار» بیان کرد ، و چون امکان آن هست که با این «اعصار» سرعت نابودی فراهم نشود ، گفت که در آن آتش است (فیه نار) ، و برای رفع این احتمال که آتش نتواند با تری درختان و بودن نهرها کاری صورت دهد ، از سوختن با «فاحترقت» خبر داد ، و این نیکوترین و تمامترین استقصائی است که در سخن آمده است . و ابن ابی الاصبغ گفته است که فرق میان استقصاء و تتمیم و تکمیل در آن است که تتمیم بر معنی ناقص وارد می شود و آن را تمام می کند ، و تکمیل بر معنی تام وارد می شود ، و استقصاء بر معنی تام کامل وارد می شود و لوازم و عوارض و اوصاف و اسباب آن را بر می شمارد ، تا همه آنچه را که خاطر بدان تعلق دارد فرا گیرد و جای سخن دیگری باقی نماند .

نوع بیستم اعتراض است که قدامه آن را التفات نامیده است ، و آن عبارت از آوردن یک یا چند کلمه که محلی از اعراب ندارد در اثنای سخن یا دو سخن است که از لحاظ معنی به یکدیگر پیوستگی دارند ، برای آنکه نکته ای جز دفع ایهام از آن دریافت شود ، همچون گفته خدای تعالی «و یجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما یشتون» [۱۶-۵۷] که «سبحانه» جمله معترضه ای است برای تنزیه خدای تعالی از داشتن دختر و نمایاندن زشتی کار کسی که چنین نسبتی به خدا می دهد ؛ و نیز «لندخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمین» [۴۸-۲۷] که جمله استثناء جمله معترضه ای برای تبرک جستن به آن است ؛ و اعتراض به بیش از یک جمله همچون «فأتوهن من حیث أمرکم الله ، ان الله یحب التوابین و یحب المطهرین ، نساؤکم حرث لکم» [۲-۲۲۳] که در آن «نساؤکم» پیوسته به «فأتوهن» و بیان کننده آن است ، و میان آنها جمله هایی برای انگیزختن به پاکیزگی و دوری از پلیدی آمده است ؛ و این گفته خدای تعالی «یا أرض ابلعی ماءک»

[۱۱۱-۴۴] تا آنجا که « و قیل بعداً » که در آن سه جمله معترضه آمده است ، و آن « و غیض الماء ، و قضی الامر ، و استوت علی الجودی » است . در الاقصی القریب آمده است که نکته در این آیه افاده این معنی است که این امر ناگزیر در میان دو گفته واقع شده است ، و اگر آن را در آخر می آورد تأخّر آن آشکار می بود ، و چون در میانه آمده است خود دلیل آن است که تأخّر پیدا نکرده است ، و باید دانست که در آن اعتراض در اعتراض است ، چه « و قضی الامر » معترضه میان « و غیض » و « و استوت » است از آن جهت که استواء پس از غیض صورت می گیرد ؛ و دیگر « و لن خاف مقام ربّه جنتان » [۵۵-۴۶] تا آنجا که « متکئین علی فرش » که در آن هفت جمله معترضه آمده است در صورتیکه « متکئین » حال فرض شود ، و در جز این صورت اعتراض در اعتراض است ؛ و همچون « فلا أقسم بمواقع النجوم ، و انه لقسم لو تعلمون عظیم ، انه لقرآن کریم » [۵۶-۷۷] که در آن « و انه لقسم لو تعلمون عظیم » جمله معترضه میان قسم و جواب آن است ، و « لو تعلمون » برای بزرگداشت مورد قسم میان قسم و صفت آن معترضه است و خبر دادن از اینکه آن را عظمتی است که از آن آگاهی ندارند . و طیبی در التبیان گفته است که زیبایی و نیکویی اعتراض به آن است که ناگهان می رسد و همچون حسنه ای است که از جایی که چشمداشت رسیدن آن نبوده رسیده باشد .

نوع بیست و یکم تعلیل است و فایده آن تقریر مطلب و رسانا تر شدن آن است ،

چه نفوس برای پذیرفتن حکمهایی که با علتهای آنها همراه باشد آماده تر است ، و بیشتر تعلیل در قرآن بر تقدیر پاسخ پریشی است که جمله نخستین مقتضی آن بوده است ، و حروف آن لام است و « إن » و « أن » و « إذ » و « بآء » و « کی » و « من » و « لعل » ، و مثالهای آن هنگام بحث از ادوات گذشت ؟ و از جمله آنچه مقتضی تعلیل است لفظ « حکمة » است همچون گفته خدای تعالی « حکمة بالغة » [۵۴-۵] ، و بیان هدف از آفریدن همچون « جعل لکم الأرض فراشاً و السماء بناء » [۲۲-۲] و « ألم نجعل الأرض مهاداً و الجبال أوتاداً » [۷۸-۷] .



10007500041736

کتابخانه مرکزی دانشگاه

مطلوب الفقراء

از

محمد تقی دانش پژوه

دو سال پیش در کتابخانه دانشگاه آن آربر در میشیگان امریکا رساله کوچکی در درویشی دیدم به شماره ۴۱۳ که بالطف آقای لوتر خاورشناس گرامی آن شهر و آقای سوچک دانشمند آشنای به چندین زبان و خاتم دانشمند ایشان عکسی از آن به دست من رسیده است و از لطف همه ایشان بسی سپاسگزارم. اینکه که دوباره به امریکا آمده و در گوشه‌ای در دانشگاه شیکاگو هستم این رساله را از روی این نسخه نوشته و به خوانندگان گرامی تقدیم میدارم.

من این رساله را در جای دیگر ندیدم و گمان دارم که مضامین آن در رساله‌های درویشی دیگر باشد. آن را با فتوت نامه سلطانی کاشفی سنجیدم مگر یکی دوسه جا میان آن دو ماندگی ندیدم.

پیداست که مؤلف که شاید از سده ۱۱ و ۱۲ باشد چندان دانشمند نبوده و یا اینکه نویسنده نسخه نادان بوده و در نوشتن آن اشتباهاتی کرده است ولی با همه این خطاهای ادبی آگاهی‌های تازه‌ای در باره درویشی و جوان‌مردی بیا می‌دهد که شاید در جاهای دیگر نباشد و بدانش و فرهنگ این گروه با آن تائیدهای بهتر آشنا می‌شویم. تا می‌توانستم در تصحیح آن کوشیدم بی آنکه از اصل تجاوز کنم و نقطه‌گذاری کردم و بند بند ساختم تا بهتر بتوان به مطالب آن دست یافت. وصف نسخه را در گزارشی که به دانشگاه داده‌ام نوشته‌ام.

نام رساله «مطلوب الفقراء و منتخب ارشاد الواصلین» دو جا در آغاز نسخه



Central Library

Tehran University

پیش از آغاز خود رساله و همچنین در پایان رساله دیده می شود .

فهرست مطالبهای آن در آغاز نسخه چنین است :

فهرست رساله^۱ مطلوب الفقراء :

- (۱) حمد و صلوة و بیان دلق فقیری پوشیدن و حقیقت فقر دانستن ۱
- (۲) بیان سؤال که درویشی بر کدام شخص نازل شد و جواب ۲
- (۳) بیان چهارده خانواده ۲
- (۴) بیان دوازده امام که کدام اند و جواب ۳
- (۵) بیان پنج تن طریقت کدام اند ۴
- (۶) بیان مولا علی اول و آخر کدام کلمه گفت ۴
- (۷) بیان سؤال اول فقر چیست تا آخر ۴
- (۸) بیان در وجود چند پادشاه اند و چند وزیر ۶
- (۹) بیان کلیات و مقام ایشان به چه تعلق دارد ۷
- (۱۰) بیان کلاه بر چند نوع است و ایمان خرقة چیست ۱۱
- (۱۱) بیان وجود چند اند و عناصر چند و نفس چند و قلب چند و غیره ۱۲
- (۱۲) بیان ذکر چند اند و جواب آن (۱۳)
- (۱۳) بیان اسامی اولیاء و غوث و قطب ۱۴
- (۱۴) اتمام رساله ۱۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والعاقبة للمتقين ، و الصلوة و السلام على رسوله محمد و آله و اصحابه اجمعين .

(۱) بدان ای درویش که : دلخ فقیری پوشیدن و حقیقت فقر دانستن بر همه^۱ حال پوشان شرط و واجب است ، اگر بدانند ایشان را حال پوشیدن روا نباشد ، که چهار مقام و چهار کلیمه و شرایط فقر تحقیق نکنند و عمل نکنند ، در روز قیامت حال نشود ، و در حضور نبی و علی و زمره^۲ درویشان شرمنده برخاسته شود .

(۲) سؤال ، اگر ترا پرسند که [۲] درویشی بر کدام شخص نازل شد ، و به کدام وقت ؟

جواب بگو که : بعد از جنگ بدر حضرت پیغمبر علیه السلام و مولا علی و همه^۳ اصحاب در مسجد مدینه نشسته بودند که فرمان رب العزة شأنه [به] جبرئیل رسید که دلخ فقیر از صوف درخت طوبی نزد دوست من گرفته برو ! که جبرئیل همچنان کرد ، نزد پیغمبر آورد ، و گفت : حق تعالی ترا سلام فرستاده و گفته : این دلخ بر تو عطا فرمودیم ، و تو بر آنکس بخشد که من آنرا قبول کنم ، و صفت ستار العیوب دانسته باشد رسول گفت : الفقر فخری ، و الفقر [لا] شی بعده . حضرت همه^۴ یاران را فرمودند شما را دهم ، شما چه کنید ، همه اصحابان به مرتبه خود جواب [۲ پ] دادند . بعد حضرت علی کرم الله وجهه را پرسیدند . حضرت علی جواب داد که من عیب پوشی خلق خواهم کرد . حضرت گفت : حق تعالی فرموده است که این علم سینه و دلخ به علی عطا باید فرمود . اول امام حسن ، دوم امام حسین ، سیوم کیل بن زیاد ، چهارم خواجه حسن بصری ، و چهارده خانواده . حضرت امام حسن حکم ارشاد کردند بعد شهادت حضرت علی کرم الله وجهه : که این خرقه^۵ درویشی خواجه حسن بصری دو خلیفه را ارشاد فرمودند : اول یکی حبیب عجمی ، دوم واحد بن زید . از حبیب عجمی نه خانواده .

اینست : حبیبیان از حبیب [۳] عجمی . دویم طیفوریان از بایزید بسطامی ، سیوم کرخیان از معروف کرخی . چهارم سقطیان از سری سقطی . پنجم جنیدیان از جنید بغدادی . ششم کازرونیان از ابواسحاق کازرونی . هفتم طوسی‌ان از ابوالفرج یوسف بن علاءالدین طوسی . هشتم فردوسی‌ان از نجم‌الدین فردوسی . نهم سهروردیان از ابونجیب ضیاءالدین سهروردی ،

پنج خانواده از عبدالواحد بن زید :

اول زیدیان . دویم عیاضیان از فضیل بن عیاض . سیوم ادهمیان از ابراهیم ادهم بلخی . چهارم هیریان از امین‌الدین هیرث المرعشی . پنجم چشتیان [۳پ] از ابواسحاق چشتی .

(۳) سؤال اگر ترا پرسند که دوازده امام کدام‌اند ؟ بگو که : اول امام حضرت علی کرم‌الله وجهه ، دویم امام حسن ، سیوم امام حسین ، چهارم امام زین‌العابدین ، پنجم امام محمد باقر ، ششم امام جعفر صادق ، هفتم امام موسی کاظم ، هشتم امام علی موسی ، نهم امام تقی ، دهم امام تقی ، یازدهم امام حسن عسکری . دوازدهم امام محمد مهدی آخرالزمان .

و حضرت علی را دلق صوف پوشانیدند ، و علم لدنی در سینه معمور کردند ، معانقه و مصافحه کردند ، و فرمودند که شما به آن عطا فرمایید [۴ر] که لایق باشد . بعده حضرت علی کرم‌الله وجهه [به] امام حسن و امام حسین و کمیل بن زیاد و خواجه حسن بصری عطا فرمودند ، ایشان رواج دادند ، آن همه در ملک عرب جاری شد . (۴) بگو (۱) : ف فنا کردن خود را در ذات حق ، و غیر را دور کردن . قاف قهر کردن بر نفس خود . و در رضای حق ماندن . ی در یاد حق بودن تا یقین آید . (۵) اگر ترا پرسند که پنج تن طریقت کدام‌اند ؟

بگو : پنج تن ارشاد طریقت : حضرت محمد مصطفی صلی‌الله علیه و سلم ،

و حضرت علی کرم الله وجهه ، و حضرت بنی فاطمة الزهراء ، و حضرت امام حسن و حضرت [۴ ب] امام حسین .

و پنج تن دیگر حقیقت اینست : آتش و باد و آب و خاک و هوا که قوام جهان ایشان قایم اند .

(۶) اگر ترا پرسند که در حق پنج تن کدام آیت نازل گشت ؟ بگو : انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم .

(۷) سؤال اگر ترا پرسند که مولا علی اوّل و آخر کدام کلمه گفت ؟

جواب بگو : لا اله الا الله ، محمد رسول الله ، و آخر کلمه این گفت : لا اله الا الله ، هادی هو الله ، محمد فقیر باب الله .

(۸) گفت : ای درویش اول فقیر چیست ، و آخر فقیر چیست ، خانه فقیر چیست ، و کلید فقیر چیست ، جامه فقیر چیست و تاج فقیر چیست ، [۵ ر] و کمر بند فقیر چیست ، و لقمه فقیر چیست ، و مرکب فقیر چیست ، و میوه فقیر چیست ، و گنج فقیر چیست ، و اهل فقیر چیست :

جواب بگو : اوّل فقیری فنا ، و آخر فقیری بقا ، خانه فقیری قناعت ، و کلید فقیری ارادت است ، لقمه فقیری صبر است ، و راه فقیری بینایی است ، و مرکب فقیری شوق الهی است ، و راحت فقیری شکر خدای تعالی است ، و مقصود فقیری معرفت است ، و گنج فقیری مسکینی است ، و اصل فقیری رضای و تسلیم است ، و تاج فقیری توکل است ، و کمر بندی فقیری خدمت کردن است ، و جامه فقیری راست گفتن ، و دین فقیری پیدا بودن ، و فرض فقیری ذکر الله کردن ، و سنت فقیری معرفت حق [۵ پ] حاصل کردن ، و واجب فقیری معرفت خود .

هر که این سؤال و جواب نداند لقمه خوردن روا نباشد .

(۹) ای درویش شریعت قول است ، و طریقت فعل است ، و حقیقت دریافت است ، و معرفت شناختن است . دیگر شریعت شیر است ، و طریقت جغرات است ،

و حقیقت دوغ است ، و معرفت روغن است . دیگر شریعت پوست است ، و طریقت گوشت است و حقیقت استخوانست ، و معرفت مغز است .

(۱۰) ای درویش در تن تو کدام جای مسلمان است ، و کدام جای مسافر است ، و کدام جای مؤمن است ، و کدام جای کافر است ؟

جواب بگو : سر من مصحف است و دل من مؤمن است ، زبان من مسلمان است ، [۶ ر] و پای من مسافر است ، و نفس من کافر است .

(۱۱) ای درویش در وجود تو چند پادشاه و چند وزیر اند ؟

جواب بگو که : سه پادشاه و سه وزیر اند . اوّل پادشاه روح ، وزیر او عقل . دویم پادشاه دل ، وزیر او زبان . سیوم پادشاه نفس ، وزیر او شیطان است . روح را عقل گوید که : تو ذات حقّ را حاصل کن . و دل را زبان گوید که : هر طرف تو باشی من رفیق تو باشم . و نفس را شیطان گوید : آنچه بدکار است بکن که بعد از مرگ بجای خواهی یافت .

(۱۲) سؤال ای درویش چند امام اند و چند قبله اند ؟

جواب بگو : پنج امام ، و پنج قبله اند . اول امام تن است ، دویم امام جان است ، سیوم امام عقل است ، و چهارم امام فهم است ، [۶ پ] و پنجم امام دل است . اوّل قبله عرش است ، دویم قبله کرسی است ، سیوم قبله بیت المقدس است ، چهارم قبله بیت المعمور است ، و پنجم قبله کعبه .

(۱۳) سؤال ، اگر تو را پرسند که چهار مقام و چهار کلمه ایشان کدام اند و به چه وجود تعلق دارند ؟

جواب بگو : اول مقام ناسوت است ، از واجب الوجود تعلق دارد ، و کلمه ایشان ، یعنی : کلمه شریعت ، اینست : « لا اله الا الله ، محمد رسول الله » ، حضرت جبرئیل علیه السلام آورده اند . دوم مقام ملکوت است ، از ممکن الوجود دارد ، کلمه ایشان ، یعنی : کلمه طریقت ، اینست : « لا اله الا الله بقدرته محمد رسول الله بخلافته »

حضرت میکائیل علیه [۷] السلام آورده اند . سیوم مقام جبروت است ، از ممتنع الوجود تعلّق دارد ، کلمه ایشان ، یعنی : کلمه حقیقت ، اینست : « لا اله الا الله بعظمته محمد رسول الله برسالته » ، حضرت اسرافیل آورده اند . چهارم مقام لاهوت است ، از عارف الوجود تعلّق دارد ، کلمه ایشان ، یعنی بر کلمه معرفت ، اینست : « لا اله الا الله حقاً حقاً ، محمد رسول الله صفا صفا » . هر درویش که دلق پوشد ، و این های نداند دلق پوشیدن برو حرام است .

(۱۴) رسول اگر ترا پرسند ای درویش کلمه ذات کدام است ؟

جواب بگو : کلمه ذات اینست : « لا اله الا الله ، انا واحد الله » کلمه خلافت اینست : « لا اله الا الله ، آدم خلیفه الله » . و کلمه [۷پ] رسالت اینست : « لا اله الا الله انا رسول الله محمد » . اوّل و آخر کلمه این گفتند : اول کلمه « لا اله الا الله ، ابراهیم خلیل الله » و آخر کلمه « لا اله الا الله ، انا احد بلایم » . و کلمه وحدانیت اینست : « لا اله الا الله صاحب الوحدانیه الفر دانیة الصمدانیة المقدمیة الازلیة الأبدیة » (۱) . کلمه فقیر آن اینست : « لا اله الا الله ، فقر هادی هو الله ، الفقر محمد رسول الله » . کلمه عاشقان اینست : « لا اله الا الله ، محمد محبوب الله » . کلمه قلندران اینست : « لا اله الا الله هادی هو الله » . کلمه واصلان اینست : « لا اله الا الله ، محمد شاهد الله » [۸ر] کلمه ذات اینست : « لا اله الا الله ، انما انا الله ، الا انا وحده لا شریک له .

(۱۵) سؤال اگر ترا پرسند که به وقت چهار ابرو تراشیدن چه باید گفت .

جواب بگو : این بخواند : « محلقین رؤسکم مقصّرین لاتخافون ، فعلم مالم تعلموا [۱] فجعل من دون ذلک فتحاً قریباً » .

(۱۶) نیّت وضوی طریقت اینست : « نویت ان اتوضّأ لترك الدنيا و ما فيها و تقبّل النفس الامارة و غیر واستباحث الورثة » (۱؟)

(۱۷) ای درویش غسل طریقت اینست : « نویت ان اغتسل من غسل الطریقة لطهر القلب [ب] یخرج لاغبار و من جمیع الاشغال الدنيا و ماسوی الله تقرّ بالی الله تعالی (؟!) »

(۱۸) آیت بیاله «الیوم الملک لکم دینکم» تا آخر «دینکم» بخواند ، بعده این آیت بخواند : «ان الابرار یشریون من کاس کان مزاجها کافورا ، ان الابرار یسقون فیها کاسا کان مزاجها کافورا ، و سقاہم ربہم شراباً طهوراً (۱۹)»

(۱۹) این آیت رنگ کردن است : «صبغة الله ومن احسن من الله صبغة» و نحن له عابدون

(۲۰) این آیت بی نوائی ، و یکجکول به دست راست گیرد ، بگوید : «و ما من دابة فی الارض الا علی الله رزقه» . و سؤال به آواز بلند [۹ر] کند : «شیء لله و توفیق من الله» ، آنچه در یکجکول می افتد به غیر کراهیت بخورد ، و هر چه بدهد قبول کند ، و بر درها استاده نشود ، «لارد فلا کد» بر خو [د] اختیار کند . و چون باز گشته آید ، بگوید : «ان الله هو رزاق ذو القوة المتین» .

(۲۱) به وقت چهری و رومال گرفتن بگوید : «قال [هی] عصای اتوکؤ علیها و اهشس بها علی غنمی ولی فیها ما رب اخر [ی]»

(۲۲) اگر ترا پرسند که صفاتی چهار ابرو که اختیار کرده بود ؟

بگو : جمال الدین اوجی اختیار کرده بود و خود را مردمی ساخت . وقتی که انسان فوت شود موی بدن همه بریزند ، وقت دلق پوشیدن می پنداشت که این کفن است . پس فقیر را باید که خود را مرده [۹پ] سازد ، و حدیث «موتوا قبل ان موتوا»

(۲۳) ای درویش وقت بستر کردن این بخواند : «لیبسط الفقرا یش علی التراب رب المشرقین و رب المغربین ، فبأی آلاء ربکما تکذبان» .

(۲۴) ای درویش وقت سجود این بخواند : «اسجد و اقرب»

(۲۵) ای درویش وقت دلق پوشیدن این بخواند : «ثیابهم من سندس خضر و استبرق و حلوا اساور من فضة» : اذا اراد الله شیئا ان یقول له فیکون .

(۲۶) به وقت تاج پوشیدن این بخواند : «اللهم [۱۰ر] انت الملک الحق الذی لاله الا انت ، تاجا تمجیدا ، اذا رأیت مجیدا او نصرة سرورا»

(۲۷) در وقت انداختن سبلی در گلو بخواند : « [ولا] تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وانتم تعلمون » .

(۲۸) در وقت ستمه بستن بگوید : « يقتلون جعل وردا و صرحا (؟) »

(۲۹) در وقت لنگک و لنگونه بستن بخواند : « اللهم استر ذنوبنا و طهر قلوبنا و نظر علی خروجنا (؟) » .

(۳۰) در وقت کمر بستن این بخواند : « اللهم ثبت علی جهاد النفس الامارة ، و اما من خاف مقام ربّه و نهى النفس [۱۰ ب] عن الهوى ، فان الجنة هي الماوی »

(۳۱) در وقت کجکول شستن بخواند : « اللهم طهر بسم الله مجریها و مرساها ، ان ربی لغفور رحیم »

(۳۲) اگر ترا پرسند که سر کجکول چیست بگو : « بسم الله الرحمن الرحیم »

(۳۳) ای درویش برگریبان خرقه چه نوشته ، بگو : « یا صبور ، یا شکور یا کریم ، یا مدید » .

و بردامن خرقه : « یا احد یا صمد ، یا فرد »

(۳۴) وقت خرقه شستن این بخواند : « اللهم طهر بعشقک و بنوک »

(۳۵) اگر ترا پرسند به وقت فقیر کردن سه مو میگیرند ، آن [۱۱ پ] موی چه خاصیت دارد ؟

جواب بگو : اول موی بخل ، دوم موی جهل ، سیوم موی قهر (۱)

(۳۶) اگر ترا پرسند کلاه بر چند نوع است ؟

بگو : چهار نوع است : یکی ترکی ، دوم تر ترکی ، و سیوم ترکی ، و چهارم ترکی (؟) ، حضرت علی را عطا فرمود .

(۳۷) اگر ترا پرسند چند خانه ؟

بگو : چهار خانه اول خانه شریعت ، دوم خانه طریقت ، سیوم خانه حقیقت ، چهارم خانه معرفت .

(۳۸) کلاه را چهار حرف است : اول کاف ، یعنی : کلام بد بیهوده نکند ، دوم لام ، لعنت بر هیچ کس نکند ، سیوم الف ، الله را یاد و ذکر کند ، چهارم هی هدایت از حق جوید .

(۳۹) ای درویش ایمان خرقه چیست ، و غسل خرقه چیست ، و قبله خرقه چیست ، و کلید خرقه چیست ، [۱۱ ب] و پوشش خرقه چیست ، و روشنائی خرقه چیست ، و تاریکی خرقه چیست ، و خرقه نرست یا ماده ؟

جواب بگو که : ایمان خرقه شادی ، اسلام خرقه پاکی ، و غسل خرقه ترك دنیا و کلید خرقه سرا است ، قبله خرقه حقیقت دریافتن ، و خوردن خرقه سوزن ، و پوشش خرقه مقتول ، و روشنائی خرقه راست گفتن ، تاریکی خرقه دروغ گفتن است .

(۴۰) سؤال اگر ترا پرسند که شریعت چیست ، و طریقت چیست ، و حقیقت چیست ، و معرفت چیست ؟

جواب بگو : شریعت شکر کردن ، و طریقت زهد کردن ، و حقیقت ذکر کردن و معرفت فکر کردن .

(۴۱) ای درویش خو [د] را [د] نستن فرض الدین [۱۲ ر] است . من عرف نفسه ، فقد عرف عرف ربه .

(۴۲) قال النبی ^(۱) عایه السلام . « انا فی وراء العرش احد ^(۲) » ، و فی السماء احمد ، و فی الارض محمد ، و فی تحت الثری محمود »

(۴۳) نیز فرمود : ان فی جسد ابن آدم مضغة ، و فی المضغة قلب ، و فی القلب فؤاد ، و فی الفؤاد نور ، و فی النور ستر ، و فی السرا نا »

(۴۴) ای درویش چند وجوداند ؟

جواب : چهاراند ، یعنی : واجب الوجود ، ممکن الوجود ، و ممتنع الوجود ، و عارف الوجود .

۱- اصل : نبی .

۲- اصل : ما فی الوری العرشى... فی التحت السرا محمود

(۴۵) سؤال [۱۲ پ] چند عناصر اند ؟

جواب : چهار اند ، یعنی : خاک ، آب ، باد ، و آتش .

(۴۶) سؤال چند نفس اند ؟

جواب چهار نفس اند ، یعنی : اول نفس امّاره ، دوم نفس لوّامه ، سیوم نفس مطمئنه^(۱) ، چهارم نفس ملهمه .

(۴۷) سؤال چند قلب اند ؟

جواب چهار قلب اند ، یعنی اول قلب علیم ، دوم قلب سلیم ، سیوم قلب شاکر ، چهارم قلب ذا کر .

(۴۸) سؤال چند ارواح اند ؟

جواب : چهار اند ، یعنی اول روح نبات ، دوم روح جمادی ، سیوم روح حیوانی ، چهارم روح انسانی .

(۴۹) سؤال در وجود انسان چند چیز اند ؟

جواب : سه چیز اند ، یعنی : [۱۳ ر] یکی نفس ، دوم روح ، سیوم قلب .
ولی در حرف هر ایک است این محل است هر سه (؟) یکی فهم است . «جعلت النفس طريقة الزّاهدين»^(۲) ، جعلت فی الروح طريقة العاشقين ، جعلت فی القلب طريقة العارفين «روح را سفلی وعلوی وکونی وقدسّی نیز گویند . این چهار روح بر چهار وجود قایم اند ، یعنی روح جمادی بر واجب الوجود ، روح نباتی بر ممکن الوجود ، روح حیوانی بر ممتنع الوجود ، و روح انسانی بر عارف الوجود پس واجب الوجود در نظر می آید ، براو ممکن الوجود سوار است ، و براو ممتنع الوجود سوار است ، و براو عارف الوجود سوار است ، همین قسم یکک بر یکک سوار شده و نام قالب گشت .

(۵۰) سؤال چند ذکر اند ، و به کدام [۱۳ پ] تعلّق دارند ؟

۱- اصل : مطمئنه .

۲- اصل : الزّاهدين .

جواب پنج‌اند : ذکر جلی لقلقه به زبان واجب الوجود می‌کند . ذکر قلبی و سوسه به دل ممکن الوجود می‌کند . ذکر روحی مشاهده از روح ممتنع الوجود می‌کند . ذکر سری معاینه از روح القدس عارف الوجود می‌کند . ذکر خفی معاینه ، یعنی : در ذات فناشدن . (۵۱) دیگر حضرت پیران پیر از ابوسعید المبارک المخرمی مرید شدند . و طبقه امامیه جاری نمودند که از امام علی موسی رضا خواجه معروف کرخی را فیض جذبه رسیده بود .

(۵۲) دیگر حضرت دستگیر از خواجه اسودالله دینوری ، و ایشان از ابوالعباس ساوندی ، و ایشان از خواجه ابی‌عبدالله خفیف ، و ایشان از خواجه جنید بغدادی ، در چهارده خانواده می‌پیوندند .

(۵۳) دیگر شطاریه نام شده از عبدالشطاری ، و ایشان از خواجه محمد مغربی ، و ایشان از بایزید [۱۴ ر] بسطامی ، و ایشان از امام جعفر صادق فیض یافته‌اند . (۵۴) دیگر از بایزید بسطامی دو طبقه شدند : یکی شطاریه ، دیگر مداریه که از شاه بدیع‌الدین شد . این هر دو طیفوریه خود را گویند .

(۵۵) دیگر نقش‌بندیه و طبقه‌های دیگر از امام امین و کمیل بن زیاد می‌پیوندند . (۵۶) و اوئسیه خاص از رسول‌الله می‌رسند .

(۵۷) و بعضی می‌گویند که از امام فقر جاری نیست . غلط گویند ، که بعد از شهادت مولا علی امام حسن شد ، بعده امام حسین ، حسینی از علوی دینوری خواجه حسن بصری حاصل کردند ، و خدمت امامین بسیار کردند در جنگ امام علیه‌السلام وفات یافتند ، و خدمت مولا علی هم کردند ، حضور ایشان پانزده سال بودند ، و فیض یافتند .

(۵۸) دیگر نامه‌های چهار کتب^(۱) و اطراف ایشان همین‌اند . در مشرق عبدالکریم

۱- گویا باید «رکن» باشد بگواهی عبارت «و اطراف ایشان» که پس از آن آمده است

[۱۴ پ] در مغرب عبدالرحیم ، در جنوب عبدالوہاب ، در شمال عبدالرزاق .
 (۵۹) دیگر از فرقه اولیاء چهل و چهار تن اند ، یعنی : چهار قطب ، و دہ ابدال
 نام ایشان عبدالسلام و عبدالمؤمن و عبدالکریم و عبدالرشید و عبدالغفور و عبدالمنعم و
 عبدالوارث و عبدالملک و عبدالعزيز [و . . .] و داو الورا (؟) شش اند ، نام ایشان
 عبدالستار و عبدالقہار و عبدالجبار و عبدالغفار و عبدالشکور و عبدالرؤف و غوث
 چهار اند ، نام ایشان عبدالقدوس و عبدالباری و عبدالمہیمن و عبدالقادر . و دہ استادند
 ایشان عبدالمخالق و عبدالمہادی و عبدالمسعود و عبدالفتاح و عبدالعلم و عبدالباسط و عبدالحلیم
 و عبدالعزيز المعمر و عبدالقوی و عبدالمعطی . و شش نقباءند ، نام [۱۵ ر] ایشان
 عبداللطیف و عبدالحسین و عبدالرحمن و عبدالسمیع و عبدالبصیر و عبدالعظیم . و چہار
 نجباءند ، نام ایشان عبدالجلیل و عبدالرقیب و عبدالحبیب و عبدالوکیل .

(۶۰) این صاحبان چهل و چہار تن یک تن اند ؛ اگر یکی را درد شود ، ہمہ کس
 صاحبان درد شوند ؛ و اینہا از برای خدمت خلق اللہ از آسمان تا تحت الثری^(۱) و از مشرق
 تا مغرب و در بحر و بر مستعداند . اگر کسی بہ اینہا رسد ؛ شہریار شود ، و انصرام
 کار خلق رساند .

(۶۱) ہر درویشی را باید کہ این قدر علم بر خود گیرد ، و یاد کند ، و بران عمل
 کند ، لازم است ، والا نہ ، بروی دلق پوشیدن و پوشانیدن و لقمہ خوردن و خورائیدن
 حرام است .

(۶۲) این رسالہ را مطلوب الفقراء و منتخب ارشاد الواصلین نام نہادہ شد .

تمت تمام شد ، ختم رسالہ .

فقر نامه

در کتابخانه دانشگاه لوس آنجلس مجموعه ایست به خط نستعلیق تازه به شماره W168 که در ص ۲۶-۲۹ آن این رساله را دیدم و هنگامی که در آن شهر بسر می بردم بنوشتن آن پرداختم و اینک تقدیم خوانندگان گرامی می دارم .

فقر نامه

بسم الله الرحمن الرحيم بدانکه ارباب فقر می گفتند : هر درویش که این چهار کلمه و چهار مقام خبر ندارد ، لقمه فقیری خوردن و لباس فقیری پوشیدن و پوشانیدن بروی روا نباشد ، فردا روز قیامت در روبه روی خدای تعالی شرمنده خواهد شد .
نعوذ بالله منها .

سؤال اگر ترا پرسند که درویشی بز چند چیز است . جواب بگو : بر هشت چیز است .

کدام کدام ؟ جواب بگو : چهار کلمه و چهار مقام :

اول مقام شریعت ناسوت است ، مهتر جبرائیل می داند ، کلمه شریعت می گوید :
لا اله الا الله و محمد رسول الله .

دوم مقام طریقت ملکوت است ، مهتر میکائیل می داند ، کلمه طریقت می گوید :
لا اله الا الله بعظمته محمد رسول الله خلیفته .

سیوم مقام حقیقت جبروت است ، مهتر اسرافیل می داند ، کلمه حقیقت می گوید :
لا اله الا الله بید قدرته ، محمد رسول الله بر سالت .

چهارم مقام معرفت لاهوت است ، مهتر عزرائیل می داند ، و کلمه معرفت می گوید :
لا اله الا الله حقاً حقاً ، محمد رسول الله صدقاً صدقاً .

قال النبی صلی الله علیه وسلم : الشریعة اقوالی ، و الطریقة افعالی ، و الحقیقة احوالی ، و المعرفة لبقاء الله تعالی .

دیگر بدانکه ارباب فقر گفته اند که : شریعت همچون درخت است ، و طریقت همچون شاخ ، و حقیقت همچون برگ است ، و معرفت همچون میوه است . اگر درخت نباشد ، این هرسه بجای پیدا شود .

و شریعت همچون پوست است ، و طریقت همچون گوشت ، حقیقت همچون استخوان ، و معرفت همچون مغز . اگر پوست نباشد ، این هرسه چیز در مانده و خراب شود . و شریعت همچون شیر است ، و طریقت همچون جغرات ، و حقیقت همچون مسکه است ، و معرفت همچون روغن است . اگر [شیر] نباشد این هرسه چیز از بجای پیدا شود .

سؤال : اگر ترا پرسند که در تن آدمی چند پادشاه و چند وزیر است ، جواب بگو : سه پادشاه و سه وزیر اند :

اول پادشاه روح است ، و وزیر وی عقل است ، پس او را [۲۷] وزیر می گوید که : ای پادشاه روح ، نیکی بکن و از بدی دور باش . اگر نیکی کنی ، دیدار حق تعالی یابی . و اگر بدی کنی ، در عذاب دوزخ سخت مبتلا گردی .

دوم پادشاه دل است ، و وزیر [و]ی زبان است . پس او را وزیر می گوید : ای پادشاه دل ، هر طرف که شما غالب شوید ، من نیز همان طرف می آیم .

سیموم پادشاه نفس است ، و وزیر وی شیطان . وزیر وی را می گوید : ای پادشاه نفس ، هر چه است در دنیا است ، و آخرت کدام کس دیده است . و زنا بکن و حرام بخور و شرب بنوش و هر چه می خواهی بکن . پس از مردن هر چه نوشته است همان خواهد شد .

سؤال : اگر ترا پرسند که در تن آدمی چند گوهر است ، و دشمن وی چندند ؟ جواب بگو :

اول گوهر عقل است و دشمن وی غضب .

دوم گوهر ایمان است و دشمن وی شرک است .

سیوم گوهر علم است و دشمن وی جهل .

چهارم گوهر حياء است و دشمن وی طمع .

سؤال : اگر ترا پرسند که در تن آدمی کدام جا مصحف است ، و کدام جا مسلمان است ، و کدام [جا] کافر ، و کدام جا مسافر است ؟ جواب بگو :

سر مصحف است ، و دل مؤمن ، و زبان مسلمان است ، و نفس کافر است ، و پای مسافر .

سؤال : اگر ترا پرسند : چند قبله و چند امام است ؟ جواب بگو : پنج قبله و پنج امام اند :

اول قبله محراب است ، دوم قبله خانه کعبه ، سیوم قبله عرش ، چهارم قبله کرسی است ، پنجم قبله بیت المعمور .

اول امام تن ، دوم امام جان است ، سیوم امام عقل ، چهارم امام فهم ، پنجم امام دل است .

پس هر امام در هر قبله می باشد . پس تن در محراب می باشد ، و جان در کعبه می باشد ، و عقل در عرش می باشد و فهم در کرسی می باشد ، و دل در بیت المعمور می باشد .

هر که این پنج قبله و پنج امام نداند ، امامت کردن او را روا نباشد .

ذکر چهار پیر و چهارده خانواده بدین طریق است :

روزی محمد مصطفی صلی الله علیه و سلم در مسجد مدینه نشسته بودند از حکم رب العالمین . [۲۸] حضرت جبرائیل علیه السلام پیش رسول صلی الله علیه و سلم آمده گفت : یا رسول الله حق تعالی ترا سلام و تحفه درود [فرستاده] است ، و این خرقه فقر را عنایت کرده است و گفته است : هر که جواب این خرقه بدهد ، او را عنایت باید کرد پس رسول صلی الله علیه و سلم ، رو به جانب ابابکر حضرت صدیق ، رضی الله تعالی عنه ، کرد ، و گفت : یا ابابکر صدیق اگر این خرقه ترا بدهم چه باید کرد ؟ گفت : یا رسول الله ، صدق^(۱) زیاد کنم .

باز روی به جانب عمر خطاب کرد یا عمر اگر خرقة ترا بدهم چه باید کرد؟ گفت: یا رسول الله عدل زیاده کنم. باز روی به جانب عثمان غنی کرد یا عثمان اگر این خرقة ترا بدهم، چه باید کرد؟ گفت یا رسول الله حياء زیاده کنم. باز روی به جانب حضرت علی ولی الله کرد، یا علی اگر این خرقة ترا بدهم چه باید کرد؟ گفت: یا رسول الله پرده پوشی بندگان خداوند تعالی و امت تو خواهم کرد. پس رسول صلی الله علیه و سلم خرقة فقر به حضرت علی ولی الله عنایت فرمود.

و از حضرت علی چهارم کس دست بیعت شدند: اول امام حسن، دوم امام حسین، سیوم خواجه حسن بصری، چهارم خواجه کمیل بن زیاد. پس چهار پیر ایشان را بگویند، و طریق فقر از ذات ایشان ظاهر شده است.

و دیگر تفسیر چهارده خوانده این است: از خواجه حسن بصری دومرید شده اول خواجه حبیب عجمی، دوم خواجه عبدالوحد بن زید. و از حبیب عجمی نه خوانده و از عبدالوحد بن زید پنج خوانده چشت اهل بیت شده اند: اول خوانده حبیبیان، یعنی حبیب عجمی. دوم خوانده طیقوریان، از خواجه بایزید بسطامی. سیوم کرخیان از خواجه معروف کرخی. چهارم خوانده سقطیان، از خواجه سری سقطی. پنجم خوانده جنیدیان از خواجه جنید بغدادی. ششم خوانده کازرونیان از خواجه ابواسحق کازرونی. هفتم خوانده [ط]طوسی^(۱) از خواجه ابوالفرج طرطوسی. هشتم خوانده فردوسی^(۲) از خواجه نجم الدین فردوسی. نهم خوانده سهروردیان از خواجه علی رودباری خود را [۲۹] سهروردوسی^(۳) گویند.

دیگر پنج خوانده چشت این است: اول خوانده زیدیان از خواجه عبدالوحد بن زید. دوم خوانده عیاضیان^(۴)، از خواجه افضل بن عیاض. سیوم خوانده ادهمیان، از خواجه ابراهیم ادهم. چهارم خوانده جیروبیان^(۵) از خواجه حیرة البصری

۱- ص طوسیان، فردوسیان.

۲- عیاضیان، عیاز.

پنجم خواننده چشتیان از خواجه ابواسحاق چشتی . پس تفسیر چهارده خواننده (۱) همین است والله اعلم بالصواب .

قال النبی ، صلی الله علیه و سلم : فاذا اتم الفقر فهو الله .

سؤال : اگر ترا پرسند که اول فقر چیست ، و کربند فقر چیست ، و خانه فقر چیست ، و دین فقر چیست ، و مرکب فقر چیست ، و گنج فقر چیست ، و سنت فقر چیست ، و فرض فقر چیست ؟ جواب بگو : اول فقر فناء است و آخر فقر بقاء ، و خانه فقر جمعیت ، و کلید فقر ارادت ، و کربند فقر خدمت ، و جامه فقر ستاری است ، یعنی : عیب پوشی بندگان خدای تعالی ، و دین فقر بیداری است ، و مرکب فقر شوق و ذوق است ، و گنج فقر مسکن است ، و سنت فقر معرفت است ، و فرض فقر به ذکر حق تعالی مشغول بودن است ، چنانچه گفته اند : کل شیء هالک الا وجهه .

پس هر درویش را که بدید [ی] این نصیحات یاددار ، و اگر نه درویشی ، بروی روا نباشد .

تمام شد رساله فقر نامه

اینک از چند کتاب دیگر که در فتوت دیده ام یا از آنها

آگاه شده ام یاد میکنم^(۲)

۱- کتاب الفتوة عمر بصری که نزدیک به سال ۱۱۳۷ ساخته و نسخه خط خود او در فهرست مینگانا (۴: ۲۰۵ ش ۶ - ۱۱۰۵) وصف شده است و چنین است آغاز آن : « الحمد لله رب العالمین الى الصراط المستقیم . . . و بعد اعلم ان ارکان الفتوة وضع الشد باخذ العهد »

۱- باید در همه اینجاها «خانواده» باشد ، نه «خواننده» .

۲- برای آگاهی بیشتر به آنچه من در دیباچه روزبهان نامه درباره رساله های فتوت نوشته ام می توان نگریم .

۲- کتاب فتوت به ترکی که در فهرست وارم برای لایبتسیک (ص ۳۵۵ ش ۱۰۱۴) از آن یاد شده است (ش ۲۶۶ م ب، ص ۲۳۳)

۳- در فهرست گوتا (۹۰۶) از نسخه مورخ ۱۲۷۴ از کتاب الفتوة والشّد والعهد ابو عبدالله محمد بن العباد الحنبلی البغدادی که از روی نسخه محمد بن ایوب بن محمد مورخ ۸۴۴ نوشته شده است یاد شده است (نیز فهرست توپینگن از Ch. Seybold چاپ ۱۹۰۷ ص ۱۰۱ ش ۱۳۴)

در دانشگاه لوس آنجلس چند مجموعه است دارای رساله های فتوت، از آنها است:

۱- نسخه شماره B 361 که شماره یکم آن فتوت نامه ایست در ۱۹ فصل: ۱- فی بیان الطريقة والفتوة اجمالاً، ۱۶- فی آداب اللبس، ۱۹ فی السّماع، به ترکی است.

۲- نسخه B 437 دارای چهار رساله ترکی که نخستین آنها فتوت نامه یحیی بن چوپان البغوی است (نیز فهرست قرطای ۲۰۹) دومی رساله فتوت که در آن از «دوازده امام» یاد می شود و از سران جوان مردان: سلیمان، سلیمان فارسی تامی رسد به سعد بن عباس که همه آنان رهبران پیشه وران هستند. سومی پنج رساله فتوت است و چهارمی نیز رساله ای در فتوت به «روایت ابو عبدالله . . .» (به نسخ ۱۴/۱۲۹۱)

۳- نسخه B 753 دارای پنج رساله ترکی در فتوت به نسخ سده ۱۲ با عنوان و نشان شنگرف، روبهم ۴۶ برگ ۲۳ س ربعی.

۱- فتوت نامه قولی شیخ حاجی ابراهیم اوغلی حاجی بابای طوسیانی (۱پ- ۶پ) در آن یاد می شود از اینکه علی (ع) از محمد (ص) سجاده گرفته و هشت تن از او اجازه گرفته اند، نیز از سلمان فارسی و سلمان کوفی و عبدالله طیار در آن یاد شده تا می رسد به رحمان بن تمیم.

۲- فتوت نامه دیگر (۷- ۸پ) که در آن از عبدالله وسطی و عبدالله خالد تا می رسد به ابو عبدالله علی اکبر یمنی یاد می شود.

۳- فتوت نامه دیگر که در آن از استاد ابوسلیمان بن یوسف و شیخی ابوالعزیز

و سراج الدین ابوالحسن تبریزی و شیخ ابوظاهر یعقوب بلخی و شیخ ابونصر الله هاشم مدنی و ابوعبدالله علی اکبر یمنی یاد می شود (۹ - ۱۰ ر)

۴- مفتاح الدقائق فی بیان الفتوة والحقائق از سید محمد بن سید علی (علاء) الدین الحسین الرضوی (۱۰ - ۲۷ ر) .

نام کتاب در دیباچه است و نام مؤلف در آغاز و انجام آمده است . این یکی ترجمه ترکی همان الفتوة والشّد عربی همین رضوی باید باشد .

از این ترکی نسخه دیگری در فهرست بلوشه (۱: ۸ ش ۱۸) شناسانده شده است . و از متن عربی آن نسخه دیگری در همین دانشگاه به شماره AI 25/10 بنام رساله فی الفتوة از محمد بن علاء الدین الرضی هست به خط نسخ روز یکشنبه ۲۳ صفر ۱۲۱۶ .
۵- فتوٰت نامه دیگر (۲۷ ر - ۴۵ پ) با عنوان فصل و خطبه و ترجمان . در آن یاد می شود از مرصاد العباد و از سلیمان و ارمغان فرنبه و گفته می شود که « شما ارمغان مرا بپذیر » . همچنین از دوازده امام و چهارده معصوم و در پایان آنهم از امامان شیعه و ظهور مهدی یاد می گردد .

۴- نسخه B 386 دارای ۴ رساله ترکی که در ص ع آن آمده است « غروش سنه ۱۲۹۹ » سپس فهرست رساله ها است که در هامش ص ۱ س ۱ هم آمده است .
فهرست در ص ع چنین است :

رساله های تاج و کسوه و گل و چهره درویشانه

۱- تاج و گل مستقیم زاده (۲)

۲- رساله تاج سید الله افندی (۵۴)

۳- رساله تاج شیخ محمود افندی (۶۸)

۴- رساله تاج و گل و کسوه ثابت افندی (در نسخه نیست)

۵- رساله تاج خرقه و طیلسان اشرف زاده عید الله رومی (در نسخه نیست)

۶- رساله گل ابراهیم اشرفی خلیفه علی واحدی قادری (۸۴)

نام رساله‌های ۱ تا ۳ و ۶ در هامش ص ۲ هم دیده می‌شود و گویا شماره‌های ۴ و ۵ را برداشته‌اند یا ننوشته بودند .

همه نسخه به یک خط است (ربعی ۱۵ س) و نام نویسنده در ص ع در دنبال فهرست چنین است « پوست نشین در گاه بابا یحیی آگاهی خلیفه بانی درگاه طریقه نقش‌بندی قادری فرقه آغاجلی شیخ محمد امین افندی »

چنین است رساله‌هایی که اکنون در این نسخه مانده است :

۱- تاج و گل : [سعدالدین سلیمان] مستقیم‌زاده [درگذشته ۱۲۰۲] (یا مستقیم مصطفی نیازی زنده در ۱۱۶۳ و ۱۱۷۳) .

عنوان فصل دارد و در آن گفتگو می‌شود از عمامه و دستار و کلاه مولوی و تاج سنبلی و تاج اشرفیه و یادی‌شود از یحیی ابراهیم افندی و بایزید عثمانی و ابوالفتح محمد خان و مستاجلال مولوی و سلطان سلیمان و حاجی بیرام احمد شمس‌الدین و آقاشمس‌الدین و حامد افسرانی و شیخ محمد نصوحی و اشرف‌زاده شیخ عبدالله نصوحی و دیگران ، نیز از شیخ الهی فضل جاودانی ثانی و تاریخ ۱۱۵۸ و اشرف شعبان و تاریخ ۷۷۲ .

آن را درویش یحیی آگاه به طریقه نقش‌بندی قادری در ۱۲۹۹ نوشته است (۲-۵۲) پس از آن نام طریقه‌های صوفی است از قادری و رفاعی تا می‌رسد به صیادیه که می‌شود هفتادمین گروه .

۲- رساله تاج : سید نظام‌زاده (اوغلی) سیف‌الله شیخ قاسم سینی (۵۴ - ۶۷ ، نوشته ۲۷ رجب ۱۲۹۹)

در هامش آمده است : شیخ احمد یگین‌باشی درگذشته ۹۰۰ ، حاجی قربانی شیخ علی درگذشته ۹۵۷ در آماسیه ، سید نظام‌الدین درگذشته ۹۵۷ ، حضرت امی‌سنان درگذشته ۹۷۶ ، سید نظام‌زاده درگذشته ۱۰۱۰ ، شیخ عثمان درگذشته ۱۰۳۷ ، شیخ محمد درگذشته ۱۰۶۱ ، حسن افندی امی‌سنان‌زاده درگذشته ۱۰۸۸ در طوب‌سرای داخل زاویه .

۳- تاج شریف : محمود بن نفس بن کمال بن مسعود جانشین پیر شیخ سلطان شعبان ولی قسطنطنی (۶۸ - ۸۳، نوشته درویش یحیی آگاه پسر صالح اسلامبولی قادری نقش بندی از اصناف مسکه پاغچی بنده سید حافظ محمد حیدر برنجه وی پوست نشین درگاه فرقه آغاجی امین افندی از آستانه نزدیک آق سرای در ۹ شعبان ۱۲۹۹)

از مؤلف درباره ساخت و ریخت کلاه یا قلنسوه مسنونه پرسیده اند و اوازروی کتاب وسنت و اجماع امت و از روی علوم دینی پاسخ داده است .

۴- گل آباد : ثابت افندی که در فهرست یاد شده است (۸۴ - ۹۷)

گویا همان ثابت محمد افندی Icayasori در گذشته ۱۳۱۱ چنانکه در برگه لای نسخه دیده می شود .

نام مؤلف در خود رساله درویش ابراهیم اشرفی قادری شاگرد شیخ علی واحدی قادری است ولی در فهرست نام پیشین آمده و فهرست نگار نیز از آن پیروی کرده است . در آن از گلها که نشان طریقتها است بحث شده است با آوردن شکل آنها مانند گل : بغدادی ، اسماعیلی ، اشرفی .

نسخه نوشته همان آگاهی در ۲۵ ص ۱۳۰۰ در آستانه نزدیک آق سرای .

در هامش آن از گل قادری و رفاعی یاد شده است .

در پایان نسخه ۵ ص سفید است سپس در روی ۳ برگ شش شکل است از : مسکه یا کلاه های نقش بندی و قادری و تاج قادری و ادیمی و بکتاشی فخری و سکه طاجی مولوی ، در هر برگ دو شکل .

باز ۸ صفحه سفید است و در ۲۵ ص شکل تاج و گل است برخی رنگین و در دوجا مالک آن روی آنجا کاغذ چسبانده و از نو روی آن رسم کرده است . برخی از این رسما تاریخ ۱۳۱۶ و ۱۳۱۸ و ۱۳۰۶ و ۱۳۱۷ دارد .

این تاج و گلها به شکل دایره و گرد است و بیشتر از گروه قادری و برخی از گروه رفاعی و نقش بندی و خاوتی و شعبانی و سعدی و ابوالوفاء و یک گل از گروه نقش بندی امیر بخاری قوی است .

نسخه شماره AI42 ، ۲۲۹ گ ۲۷ س ، آغاز و انجام افتاده ، اصل و به خط نسخ با عنوان و نشان شنکرف ، روی لولای جلد آمده است «مجموع حدیث» . آن را من به دقت خواندم و چنین شناختم :

الفتوة الحقیقیة از حاج محمد فتال فرزند شیخ قاسم سعدی ، به نثر عربی عامیانه با غلطهای املائی در ده باب با آوردن شعرهای عربی ، نسخه اصل و نوشته خود اوست در ۱۸ ع ۱۱۱۵/۱ ، او خود جوانمرد و درویشی است سنی ولی شیعی منش و داستان غدیر را به طرزی دیگر می آورد ، چنین است بخشهای آن .

[باب یکم حدیث الخلیفة] بدینگونه : حدیث السموات و سکاها ، حدیث الشمس و القمر ، صفة الجنّ و الجنّ ، حدیث ابتداء خلق آدم ، دخول الروح فی آدم داستان آدم و حوا و شیث و نوح و هود و ابراهیم و اسماعیل و موسی و خضر و سلیمان . «باب الثماني حدیث مولد سید المرسلین»

«باب الثالث فی معراج» پس از این عنوان آمده است : «الفصل الاول فی فضل بیت المقدس الشریف و فی البلاطة السوداء و من این یدخل الصخرة ، عن ابراهیم بن مهران عن بحیلة» سپس «فصل فی قبة المعراج و قبة النبی و باب السکينة و باب الرحمة و باب المسجد و محراب عمر»

«الفصل فی عین سلوان ، فصل فی فضل سیدنا ابراهیم نقل عن کتاب ابی المعالی ، فصل فی مولود علی (رض) ، قال فصل فی خلافة علی وقصة عثمان و ذکر لکم فی مآثره و فضائله و احواله و اسلامه عن ابن حجر المکی فی ثامن باب الصواعق المحرقة ، فصل فی وفاته ، فصل [فی] خلافة الحسن و فضائله»

«باب الرابع فی تفسیر آية انا عرضنا الآیة المجلس» این افتادگی دارد سپس در آن آمده است : «و هذا وصاية رسول الله الى ابی هريرة و للامام علی و صور من الزبور و اقول علی روی الشیخ احمد المدنی رحمه الله عن استاده السید محمود ابن یدحار (؟) (ص س) عن مشایخ الیمن (رض) و هو شیخ حامد (رض) ابن علون نفعنا الله به و بعالمومه . نقول : بسمله . حمد له . . . قال مؤلف هذه العقيدة الشيخ حامد (ره)» (این اعتراف به توحید است به نثر عربی)

پس از این عقیده شیانی است به نظم عربی ، سپس کتاب الطهارة ، فصل الشریعة خمسة ، شرایط الصلاة .

« باب الخامس مجلس فی تفسیر انا فتحنا ، تفسیر سورة الفتح ای فتوح مکه »
 « قال سیدنا و مولانا الشیخ یوسف ابن اذبک الصوفی » (بندی است در باره مباحیه و ارادت و تسلیم مرید و عهد استاد تا اینکه می رسد به :) « تمت الوصایة والحديث وهی هدی امانت الید ، وهدی امانت البابة ، سورة الزبور ، وصایة الرسول لابی هريرة و لعلی ، امانات شیخ السبعة یلک نصابیحه کما ورد عن رسول الله فی اطعام الطعام و قشی السلام و فی حق تارک الصلاة و شارب الخمر ، فی حق الفاتحة ، وهدی باب العهد و شروطه »

« باب السادس باب کیفیة العهد قال الحاج محمد صاحب التألیف قال حدثنی الشیخ عبدالرحیم السعدی قال شیخی قال ابن عباس .
 « قال الفقیر الحاج محمد الفتال (ره) و بعد آیات العهد و عهد التسلیم یلقنه کلمة التوحید و یکتب له التسع وصایة و اذا حفظهم یعطیه امانت الید و الاشارات »
 « باب السباع تلحق التسع وصایة منقسمة ثلاثة ابواب و ثلاثة للاب و ثلاثة للمعلم و ثلاثة للاخ »

« قال الحاج محمد لما بدعت بالتألیف فجمعت الحواشی و استخرت الله فلمّا فی نفسی استراح فجمعت ممّا اخذت من اساری (؟) اصحاب الاجازات ... (وصیة المعلم والاب و الاخ ، امانات) قال الحاج محمد »

« قال الشیخ الحقیق و العبد الفقیر الحاج محمد ابن الشیخ قاسم السعدی : اعلم یا صاحب الفتوة قد اوضحیت لک هذا الفتوة الذی فیها علم الاولین و علم الآخرين ما یستفیع المؤمن من امور دینه و دنیاه و آخرته حتی یبقانا من الثواب العظیم و الاجر علی الله تعالی و بعد تمامها انزلت فی کتابی فتوت الاولیة و اسقط کما (؟) منها الضعیف و نقشت الروای (؟) الصحیح حتی یعلم الذی یقف علی الفتوة انّی ما ترکت شیء الی وضعته و بیغایاخذ المؤمن ما اراد [١] د و یقرء لی الفاتحة » (؟)

نیز در آن می بینیم :

« تمت فتوت الحقیقیة علی التمام و الکمال علی ید مؤلفها العبد الی الله الحاج محمد الفتال ابن الشیخ قاسم السعدی فی ثامن عشر شهر ربیع الاول سنة الف و مئة و خامس عشر »

در اینجا یاد می شود از : « کتاب درّ الفرائد و مجمع العقائد ، العقيدة القدسیة تألیف محمد الغزالی ، العقيدة العلوانیة لسیّدی الشیخ علوان بن عطیة ، عقيدة الشیخ ابوصالح ابراهیم ، عقيدة اصول القواعد و الارکان للشافعی (به نظم و نثر) . پس از این متن «العقيدة القدسیة للغزالی» می آید .

« باب التاسع فی السؤالات الواردة من کتاب الله . قال مؤلف هذا الرسالة الحاج محمد الفتال با عنوانهای « اذا قيل لك ، فالجواب » (درست مانند فتوت نامه سلطانی کاشفی پرسش و پاسخ است)

« فصل الثانی من تحفه الظرف و هو عشرة ابواب » (اینهم پرسش و پاسخ است)

« باب السابع فاذا قيل لك اخبرني عن سبعة . . . الجواب »

« باب الثمانية فاذا قيل لك . . . » (باز پاسخ و پرسش است)

« باب العاشر وما جمع فيه من محاسن : قال ، الجواب » (اینهم پرسش و پاسخ است)

« هذا کتاب فتوت نامه فی الطرائف »

« باب العاشر فی فتوت » در اینجا « رسالة مؤلف الفتوة محمد بن السید علی الدین

ابن رضی مصنف هذه الفتوة و معرفة الطرائف و الحقائق و الارکان الشریعة » می آید ولی ناقص است و پس این هم عبارت « قال مؤلف هذا [ه] الفتوة » آمده است .

در آن آمده است داستان خرقه و تاج و عمامه ای که خداوند به محمد (ص) در

معراج پوشانده و او هم آنها را به علی (ع) داده است و او هم پس ازین هفده تن را میان بسته است .

نام مؤلف در آن : چند گونه دیده می شود :

« قال سید ابراهیم (با مرکب سیاه) الحنبلی و شیخ محمد (نونیس) (محمود) (سیاه) ابوزید قاری »

« قال الشيخ . . . » در نام او چند کلمه ای بوده و پاک کردند و بجایش « عفی عنه » نوشته اند .

« قال الشيخ محمد (در هامش با مرکب تازه) ، قال السید ابراهیم . »

نیز « تمت و بالخیر تمت علی يد ناقلها ملف (مؤلف) هذه النسخة الحاج محمد الفتال ابن الشيخ قاسم السعدی ، و بعده السؤالات الدینیة ورود الجواب ، باب التاسع » این کتاب موسوعه و دائرة المعارف مانند است . برای گروه جوان مردان عربی زبان شاید در عراق و سوریا و آنچه بایستی یکک جوان مرد بدانند از اصول و فروع دینی و درویشی در آن آمده است و لطف و شیرینی آن همان انشاء عامیانه آن است . پیدا است که از فرهنگ ایرانی و آیین شیعی متأثر است و آمیخته است با افسانه ها و خرافه ها و نکته های تازه ای هم دارد .

در باب دهم داستان خرقه و تاج و عمامه ای که خداوند در معراج به محمد (ص) پوشانده و او هم آنرا به علی (ع) داده است و او هم پس آن هفده تن را میان بسته است می خوانیم .

۱- میان بسته های علی (ع) سلمان فارسی حلاق است که صد و سی سال زیسته و سرانجام در مدینه به خاک سپرده شده است .

آن دیگرها اینانند :

۲- امید زمهری رهبر ساعات و شطار و او ۱۴۰ سال زیسته است .

۳- بلال حبشی که در شام به خاک نهاده شده است .

۴- بریده اسلمی سنجق دار پیامبر که خاکی او بطن مرو و اوج است .

۵- ذنون مصری که علی (ع) بدو اجازه داده و او را به سوی مغوقس فرستاده تا وی را به سوی اسلام بخواند و او بپذیرفت . ذنون پزشکی سرآمد بوده است و حکماء

و جوارحیه بدو بسته‌اند و او در خمس بخاك سپرده شده است .

۶- سهیل رومی که خاكجایش در حوران است و همهٔ سلسله . . . بدو خود را می‌بندند .

۷- حسن بصری که ۱۷۰ سال زیسته و در خاك بخارا خفته است و مشایخ بدو منسوب‌اند .

۸- قنبر علی که نود سال زیسته و حجاج ویرا بکشت و در بغداد خاكجای اوست و همهٔ سیاس بدو بسته‌اند .

۹- کلیل بن زیاد که حجاج او را کشته و در کوفه خفته است و همهٔ مصنفان بدو وابسته‌اند .

۱۰- عبدالله بن عباس سلطان المفسرین که صد سال زیسته و در بغداد خفته است و امرا بدو وابسته‌اند .

۱۱- السد . . . رهبر مغسلین موقی یا مرده شویان که ۱۳۰ سال زیسته و در بغداد خفته است .

۱۲-

۱۳- اویس قرنی که در بغداد بخاك خفته است و رهبر گروهی است .

۱۴- . . . که در مکه خفته و رهبر رادعیه است .

۱۵- ابو عبیده حریری که ۱۹۰ سال زیسته و در هرمن خفته و رهبر انصار و رؤساء است .

۱۶- ابوالنصر عبدالله که ۸۷ سال زیسته و در ری خاكجای اوست و رهبر گروه حياك است .

۱۷- المعجز رهبر قصاران و گازران .

پس از این داستان میان بستن سلمان دیگر صحابه را به دستور علی (ع) و با اجازهٔ پیامبر همچنین چگونگی بستن « سرای » (؟) به دستور علی (ع) و رهبر شد آنان برای اصناف و رسته‌ها .

نسخه در اینجا پاره و پاك شده و درست نمی توان خواند و باید به خود رساله
«محمد بن علی الدین بن رضی» نگریست .

نام صنفها و رسته ها در اینجا چنین است : خبّاز ، من یدخل النار ، شعاع ،
شاعروادیب ، دلال ، نواطیر الحمام ، دبّاغ ، قطان ، خیاط ، اتباعیه ، قراب ، لبایدیه ،
حناط ، کتبه ، مجلد ، حبال ، معامریه ، نحاس ، فلاح ، بیاطریه ، صبّاغ ، حلونیّه ،
عطار ، اقواسین (تیر اندازان) ، جمال ، بوالیحیه و مریخیه ، مسامریه و مسلماتیه ، سراج
(اینها را من توانستم در اینجا بخوانم) .

ترجمهٔ دو سخنرانی از پروفسور توشی هیکو ایزوتسو^۱

از

دکتر بهرام جمال پور

۱- فلسفهٔ میرزا مهدی آشتیانی

حضار محترم

وظیفهٔ من در تفسیر فلسفه و بیان اهمیت خاص افکار میرزا مهدی آشتیانی در این فرصت محدود مشکل می نماید. بنابراین تنها بتوجیه مختصر این طرح در مرکز مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل در تهران می پردازم.

میرزا مهدی آشتیانی که تنها بعضی از متفکران و اندیشمندان معاصر ایران به عظمت افکار و عقاید او پی برده اند روحاً متعلق به سنت فلسفهٔ اسلامی است و جسماً تعلق وی بجهان فانی بسال ۱۳۳۱ پایان پذیرفته است.

شاید به جرات بتوان وی را مهمترین و با معلومات ترین «شیخ» فلسفهٔ اسلامی عصر حاضر در ایران معرفی نمود اما در خارج از ایران کسی او را نمی شناسد و اگر هم مختصر آگاهی دوری از نام و شخصیت وی داشته باشد هرگز از افکار و عقاید فلسفی وی اطلاع کافی ندارد.

از این گذشته در جهان اسلامی نیز هیچ متفکری عقاید او را آنچنان که باید نشناخته و درباره افکار وی کنجکاوی لازم انجام نگرفته است.

برای روشن شدن این امر و پی بردن بفضیلت معنوی فلسفهٔ میرزا مهدی آشتیانی

۱ - این سخنرانیها در قالب همکاری مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبهٔ تهران با دانشگاه تهران، اولی در مؤسسهٔ مک گیل و دومی در دانشکده ادبیات و علوم انسانی ایراد شده است.

باید به‌طور فلسفه‌ای ایران بعد از میرداماد و ملاصدرا توجه خاص مبذول داشت . زیرا تنها در این صورت می‌توان دریافت که در این جریان معنوی هیچ کدام از متفکران مانند میرزا مهدی آشتیانی باین درجه از استقلال فکر و نوآوری فلسفی و عرفانی نرسیده‌اند .

ملاصدرا که بانی و منشأ اثر این حرکت معنوی (فلسفه‌ی اصالت وجود) است اخیراً در جهان خارج از ایران بهتر شناخته شده است و عده‌ای از متفکران معروف دنیا باو علاقه‌ی خاص نشان می‌دهند . برای درک علت این توجه اخیر باید بکوشش‌های خستگی‌ناپذیر پروفیسور هانری کربن از دانشگاه سوربن و پروفیسور سید حسین نصر از دانشگاه تهران اشاره نمود .

توانائی روح در فلسفه ملاصدرا مارا با اهمیت خاص مقام انسان در جهان حکمت معطوف می‌دارد . آنها که بعد از ملاصدرا آمده‌اند سنت وی را بر دوش کشیده‌اند گویانکه باید اذعان نمود که فضیلت اندیشه‌های حکیمانه وی هنوز آنچنان که باید شناخته نشده است .

مدرسه فلسفی ایران از عصر ملاصدرا تا زمان حاضر این امکان معنوی را بوجود آورده است تا این نظام خاص فلسفی در ایران تکامل بیابد . جلوه‌های این حکمت را در عصر تکامل در تفسیرهای سبزواری در شرح منظومه و تعبیرات آشتیانی در تفسیر شرح منظومه بخوبی می‌توان مشاهده نمود .

بحقیقت سبزواری در دوره قاجاریه و آشتیانی در عصر پهلوی بزرگترین مفسرین اصالت وجود هستند که از سر چشمه فیاض جهان معنوی فلسفه ملاصدرا الهام گرفته‌است . اصالت فلسفه ملاصدرا در همکاری و همگامی میان فلسفه و مذهب پایه‌ریزی شده و در موازنه میان عقل انسانی و ایمان روحانی رسالتی نوین یافته است . سبزواری و آشتیانی هر دو از این رویه خاص الهام گرفته‌اند و سعی کرده‌اند که از فضیلت این همگامی باطنی به نهایت بهره‌مند شوند .

اختلاف اساسی میان این دو مفسر فلسفه اصالت وجود در ایران زمین در تکیه خاصی است که در بیان بر اصول عقلانی و با احکام روحانی کرده اند.

سبزواری اهمیت خاص برای اصول عقلانی قائل است و در نتیجه در بیان فلسفه اصالت وجود مشکلات عقلانی مشهوری را عنوان می سازد تا آنجا که شرح وی ممکن است تفسیری خشک و عقلانی جلوه گر شود.

آشتیانی توجه خاص به احکام روحانی دارد و در نتیجه در سایه عنایت اصول روحانی به بیان فلسفه اصالت وجود اقدام می کند تا آنجا که شرح وی ممکن است تفسیری روان و روحانی جلوه گر شود.

سبزواری افکار و عقاید اصلی فلسفه اصالت وجود را مقید می کند و عنوان می سازد و آشتیانی این پدیده های فناپذیر فلسفی را با آزادی تکامل می بخشد و تفسیر می کند.

باید اذعان داشت که تفسیر شرح منظومه بیش از یک تفسیر است و خداوند این اثر فلسفی از دایره تفسیر و تأویل قدم فراتر نهاده و به تعبیرات نوین اقدام نموده است بحق نظام خاص عرفانی آشتیانی به عنایت الهی بر محتوای فلسفه ملاصدرا قاطبی نوین بخشیده است.

فلسفه بعد از ملاصدرا در جهان اسلامی ایران بصورت شرح منظومه سبزواری و تفسیر شرح منظومه آشتیانی بسرحدی از کمال رسیده حال اگر باینش فلسفی و موشکافی ایرانی به دو تفسیر پردازیم بدو عامل اساسی پی خواهیم برد که در تکامل تاریخی فلسفه اسلامی در ایران بعی مهم می باشد یکی تجربه نظام عقلانی و دیگری تجربه عمیق روحانی که هر دو در فلسفه معنوی ایرانی ترکیبی ناگسستگی و تلفیق فناپذیر یافته اند.

باید از تمام کسانی که در این امر مهم یعنی چاپ و انتشار اثر معروف میرزا مهدی آشتیانی (تفسیر شرح منظومه) به موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل در تهران کمک کرده اند تشکر لازم بجا آوریم زیرا مسلماً چاپ آثار این دانشمند بزرگ راه

تازه‌ای برای معرفی فلسفه خاص ایران به‌شمار خواهد آمد.

در پایان این ترجمه و در توجیه احساسات و عواطف پروفیسور ایزوتسو در بیان اهمیت سنت خاص فلسفی در ایران و تجلیات آن شاید بتوان گفت که تفسیر شرح منظومه میرزا مهدی آشتیانی بر مبنای اصالت فلسفه ملاصدرا به آنچنان رسالتی رسیده است که در عنایت فضیلتش و روحانیت کلامش اندیشمندان ژرف‌نگر شرق و غرب را به سکوت وامی‌دارد.

۲- خلق جدید در ابن‌العربی

قبل از بحث در مورد مفهوم «خلق جدید» بنا بر تفسیر ابن‌عربی و ترجمه این سخن از انگلیسی بقارسی در شرح خلق جدید که خود نیز خلق جدیدی می‌باشد، در آغاز کلام باید اشاره به این واقعیت نمود که روش‌های مختلف برای توجیه مشکل خلق جدید وجود دارد. در جلسه گذشته صحبت از خلق جدید در عین انقضای همانانی نمودیم و اکنون سخن از ابن‌عربی است. اصالت ذره فلسفه اشعریه شاید تفسیر موجه غیر عرفانی این نظریه باشد، اما فلسفی‌ترین و شاید معروف‌ترین تفسیر که تصور اصلی حرکت جوهریه ملاصدرا را نیز دربردارد همانا توجیه فاسفی این مفهوم از دید امکان ذاتی کلیه اشیاء در این جهان می‌باشد.

هر موجودی در جهان ممکن است و اما مقصود از امکان در این جمله امکان منطقی نیست بلکه امکان وجودی است که بر هستی‌شناسی پایه‌ریزی شده است.

هر چیزی در خود عدمی دارد یعنی که ساختمان هر موجودی گرایش به عدم دارد و چون هر شیئی بعدم گرایش دارد هر چیزی در حقیقت تنها صاحب وجود آتی است. وجود آتی هر موجود در حقیقت نشانه فیض الهی است. مطلق که همان نفس رحمانی می‌باشد وجود است. پس خلق جدید متشکل از امکان ذاتی و نفس ربّانی می‌باشد. ابن‌عربی مشکل خلق جدید را با کلید قلب عارف می‌گشاید. قلب در این سخن البته آلت جسمانی نیست بلکه آلت روحانی و وسیله ذوقی می‌باشد. شناخت عرفانی

توسط قلب که آلت روحانی است حاصل می‌شود و عالم الغیب که مافوق زمان و مکان قرار دارد بر قلب العارف ظاهر می‌گردد.

عارف در این کلام فوق صوفی است و همان انسان کامل است. در اشاره به این نکته حدیث قدسی می‌گوید «نه زمین من و نه آسمان من گنجایش مرا ندارد لیکن من تنها در قلب بنده پارسا و پرهیزکار خود می‌گنجم» البته مقصود از قلب بنده پارسا و پرهیزکار همانا انسان کامل است. این درك عرفانی نامحدود به حقیقت مافوق تصور انسانی است. در سخنان و کلمات قصار بسطامی و جنید آمده است که اگر ماتمأم عالم را در قلب صوفی قرار دهیم تنها قسمتی از آن را جای گیرد. این حقیقتی است که حتی عارف نیز از درك کامل آن غافل است. «اگر ما جهان را چندین بار بزرگ کنیم و در قلب عارف جا دهیم محل کوچکی را غصب خواهد کرد که حتی عارف خود درك نمی‌کند» پس برآستی می‌توان نتیجه گرفت که جامعیت قلب عارف یک حقیقت مسلم و یک اصل اساسی اندیشه فلسفی ابن عربی به‌شمار می‌رود.

تقلب در اصطلاح فلسفه ابن عربی همان تحول است و برخلاف آنچه ممکن است در اولین مرحله بنظر یک فارسی زبان برسد در این مفهوم یک معنای متنی و سطحی نهفته نمی‌باشد بلکه یک معنای مثبت و عمیق. مطلق در عالم معنی تجلی می‌کند تا بخود آگاهی برسد و قلب عارف تقلب می‌یابد تا خدا آگاهی حاصل شود هستی تجلی فیض اقدس است پس بناچار مقدس می‌باشد. مطلق در حد ذات صفات بی‌نهایت دارد. برای مطلق تجلی خارجی لازم است و نتیجه تجلی همان اسماء و صفات می‌باشد. بی‌نهایت در جهات مختلف تجلی می‌کند و جهان را می‌پردازد. اصل کثرت همانا مظاهر یا مطلق در تجلی است. مطلق در هر لحظه باید تجلی کند و قلب عارف هر لحظه باید تحول یا تقلب بیابد. چون نهایی برای تجلیات وجود ندارد و قلب عارف نیز در عالم تقلب حدی در تحول ندارد، پس دانش باطنی برای درك هستی ذات خداوند عالم در اختیار عرفان بشری است.

دعای اهل حق است که «خدای من مرا در علم خود بزرگ کن» برستی در مقابل تجلی پیوسته تحول دائم لازم است تا در برابر تجلی الحق تقلب القلب حاصل گردد و عالم چون آینه مطلق ظاهر گردد. تحول قلب انسانی در این زمان دیگر انسانی نیست بلکه عین تجلی هویت خدا است. در این مقام عاشق و معشوق یکی هستند. در این سطح نفس عارف از آن خود نیست و خودی عارف عین هویت مطلق است و تفاوتی میان قلب عارف و هویت مطلق وجود ندارد. قاب عارف خود تجلی هویت خدا است. البته باید در نظر داشت که قلب عارف و تجلی حق دو چیز مختلف نیستند که یکی دیگری را منعکس کند چون آینه و شیء بلکه تقلب برای هر دو یکی است.

قرآن مجید در کلام الهی از خلق جدید سخن می گوید «آنها که از نظر روحانی کور هستند در درك خلق جدید مشوئشانند» خلق جدید هر لحظه برای قلب عارف موجود است زیرا حقیقت مطلق در بی نهایت تجلی می کند و عالم مخلوق هر لحظه بوجود می آید. جهان حادث هر لحظه بوجود می آید و هر لحظه تغییر می کند و در حقیقت عالم خلق عدمی است میان دو وجود. یعنی عالم امکان را می توان به فاصله عدمی تعبیر کرد. عین القضاة همدانی این حقیقت را چنین تعبیر می کند که «مجموعه شعله های مختلف و متغیر در یک شمع بنظر یک شمع می رسد» در حالی که وحدانیت ظاهری شعله ها تنها در نظر کودکان جلوه می نماید اما در نظر عارف حقیقت عالم باطن که فوق واقعیت است ظاهری گردد. به عبارت دیگر از نظر وجود عالم کون هر لحظه جهانی نوین می باشد و دنیای جدید هر لحظه از عالم فیض می رسد و هر لحظه ما دنیای جدید را با حواس ظاهر و باطن خود احساس و درك می کنیم.

غیر از عرفان ابن عربی فلسفه اصالت ذره اشعریه نیز بتوجیه خلق جدید می پردازد. نظریات اشعری و ابن عربی در بسیاری موارد شبیه هستند و تفاوت در راه حل های ایشان می باشد که ابن عربی از دید صوفیانه باین مسئله می نگرد و راه حل عرفانی عنوان می کند در حالی که اشعریه از نظریه اصالت ذره و ابداع به حقیقت خلقی جدید دست

می‌یابند. اما چنانکه ابن عربی اظهار می‌کند کشف این حقیقت میان اشعریّه تنها در مورد بعضی از موجودات عالم صادق است. کلام اشعریه تنها در اطراف اعراض دور می‌زند « هیچ عرض برای دو لحظه باقی نمی‌ماند » ولی ابن عربی معتقد است که حتی در مورد جواهر نیز خلق جدید حکم می‌کند.

بنابر افکار و عقاید اشعریّه جواهر واحدهای ثابتی هستند و تنها اعراض می‌باشند که تغییر می‌کنند اما در تفسیر ابن عربی حقیقت یک شیئی را مجموع اعراض تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر جوهر و ذات یک شیئی متشکل از اعراض می‌باشد گویا اینکه از نظر زمان مجموعه اعراض واحد ثابتی را به وجود می‌آورند و در این حالت کل باید قانون و حکم اجزاء متشکل را بپذیرد. در نظر ابن عربی اعراض و جوهر هر دو در حقیقت اعراض این جهان هستند. به عبارت دیگر ابن عربی معتقد است که همه تجلیات عالم اعراض یک جوهر هستند و آن جوهر هستی مطلق می‌باشد.

در این جا باید تأمل نمود که ابن عربی برای بیان این حقیقت مسلم عرفانی چگونه از لغات و تعبیرات فلسفی استفاده می‌کند:

کلیه اشیاء موجود در این عالم بحقیقت اعراض اند و در عالم اعراض همه عدم هستند میان دو وجود چون حباب‌های امواج دریا. پس باید ملاحظه نمود که تفاوت اصلی میان جوهر و عرض که بنام ارسطو در تاریخ فلسفه ثبت شده است و در تاریخ فلسفه اسلامی مورد تأکید کندی و فارابی و ابن سینا قرار گرفته چگونه چون به ابن عربی می‌رسد از میان برمی‌خیزد و همه تجلیات یک هستی واحد می‌گردد « عالم در کلیت خود مجموعه اعراض است » و این بهر استی قدامی استوار به طرف درك حرکت جوهریه صدرالدین شیرازی است.

به زبان ابن عربی خدا هستی مطلق و تنها جوهر وجود است کلمه جوهر در مورد خداوند غیر از مفهوم جوهر در عالم مخلوقات می‌باشد البته استفاده کلمه جوهر به مفهوم فلسفی در مورد خداوند به صورت مجازی به کار رفته زیرا که خداوند وجود مطلق یا

Epsum Esse است . این وجود مافوق جوهر و عرض به راستی وحدت مطلق می‌باشد .
 گرچه مدام در تجلی است . پس مطلق بی‌نهایت متجلی است که موجودات را می‌پردازد .
 در این جا باید توجه نمود که ابن عربی سعی می‌کند که با زبان اشعریّه اندیشه
 اشعری را رد کند . بطور خلاصه تفاوت اساسی با وجود شباهت اصیل میان افکار اشعریّه
 و ابن عربی در مورد خلق جدید در این نکته اصلی نهفته شده است که برای اشعریّه
 جوهر ثابت و اعراض خلق جدید را بوجود می‌آورند در حالی که برای ابن عربی همه
 چیزها اعراض هستند برای خدای مطلق و هر لحظه از عالم فیض الهی خلق جدید به عالم
 امکان می‌رسد .

فوائدی از ترجمه فارسی تنبیه الغافلین

از

ایرج افشار

ترجمه تنبیه الغافلین به فارسی یکی از متون ادبی و اخلاقی و دینی است که نسخه‌ای از آن مورخ سال ۷۳۱ و به خط عبدالمؤمن بن احمد را در تابستان ۱۳۵۳ در کتابخانه دولتی آلمان (در برلین غربی) دیدم. پرچ Pertsch آن را تحت شماره ۲۶۵ در فهرست خود به اختصار وصف کرده و گوید اشپرنگر Sprenger (شماره ۹۱۷) نام متن را تنبیه الغافلین و تذکرة العارفين یاد کرده است. نسخ دیگر از این ترجمه عبارت است از نسخه قدیمتر مورخ شعبان ۶۶۲ در کتابخانه ملی پاریس به خط محمد بن محمود بن محمد (معرفی شده به شماره ۷۳۶ در جلد دوم فهرست کتابخانه ملی پاریس تألیف ادگار بلوشه) و نسخه مورخ ۷۸۷ متعلق به کتابخانه اسعد افندی (استانبول) (۱).

متن عربی تألیف فقیه زاهد ابواللیث نصر بن محمد بن ابراهیم سمرقندی حنفی (متوفی بطور مشهورتر در ۳۷۵ هجری) (۲) است. طبق ضبط بروکلان (۱: ۲۱۱ چاپ جدید و ضمیمه ۱: ۳۴۸) از متن عربی نسخ متعدد وجود دارد. حاجی خلیفه در کشف الظنون اجمالاً متذکر متن عربی آن در نود و چهار باب شده و گفته است که در ۱۰۴۰ به توسط یکی از اهالی رها به ترکی ترجمه شده بوده است و ترجمه فارسی هم دارد. اما مترجم یکی ابواسحق ابراهیم بن بدیل بن محمد الصالین نام دارد متن را به نود و سه باب تبویب کرده است. همه مباحث کتاب دینی و اخلاقی است مانند اخلاص

۱- از وجود این دو نسخه، دوست دانشمند دکتر محمداسین ریاحی مرا مطلع فرمود.

۲- بروکلان سنوات ۲۷۳، ۲۸۲، ۳۹۳ را هم ذکر کرده است.

و دور بودن از ریا ، هول مرگ و دشواری آن ، عذاب گور و سختی آن ، بهشتیان و بهشت ، امید به رحمت خدا ، امر بمعروف و نهی از منکر ، حق توبه و تائبان ، حق مادر و پدر ، حق فرزندان بر پدر ، پیوستن رحم ، حق همسایه ، بازداشتن از خمر ، بازداشتن از دروغ ، غیبت کردن ، سخن چینی ، حسد کردن ، تکبر کردن ، بازداشتن از خنده . چنانکه گفته شد متن عربی نود و چهار باب بوده ولی در ترجمه به نود و سه باب اقتصار شده است .

از زمان ترجمه اثر به فارسی اطلاعاتی از متن برنجی آید و متأسفانه درباره مترجم هم ذکری در مآخذ و مراجع دیگر ندیده‌ام . اما ترکیب جمله‌ها و استعمال لغات دلالت دارد بر قدیم بودن ترجمه و نشانی از آنکه در اواخر قرن پنجم یا اوایل قرن ششم به فارسی نقل شده است . به همین ملاحظه است که معرفی اجمالی آن را درین سطور برای تحقیق و مطالعه محققان رشته زبان و دستور فارسی بی‌مناسبت ندیدم . نقل یادداشت‌های مذکور در زیر گواه قدمت ترجمه تواند بود .

مترجم در آغاز برای ارائه ترجمه ، خطبه‌ای از خویش آورده است . عباراتی از آن که مربوط به معرفی کار مترجم می‌باشد چنین است :

« سپاس مر خدای را که ستایشها مر اورا سزاست و وی بر خلق خویش کامکار و پادشاست و هیچ گوینده مر اورا نتواند ستودن و نه داندند ای تواند اندازه قدرت وی دانستن ، و درود بر محمد مصطفی که زین مرسلان است و شفیع گنه کاران است و خاتم پیغامبران است و بر آل و اهل بیت او باد .

گفت ابواسحق ابراهیم بن بدیل بن محمد الصالحین رضی الله عنه وعن والديه کی درخواست کردند از بعضی از برادران و دوستان من تا املا کنم برایشان کتاب تنبیه الغافلین به فارسی از آن که ایشان را بهره‌ای نبود اندر تازی . و به هر وقتی کسی نیافتندی که ازین کتاب خبری به واجبی برایشان خواندی و در جمله احوال از منفعت این کتاب محروم می‌ماندند و از فایده [ه]ا بی‌بهره . اجابت کردم ...^(۱) را بدان و املا کردم

هم بدان ترتیب [که] فقید زاهد ابواللث نصر بن محمد بن ابراهیم سمرقندی رحمه الله علیه آورده به تازی . من از اسنادهای اخبار بعضی کم کردم و پارسی واضح ساختم بر نود و سه باب کی تا چون فراغت یابند در ابواب آن مطالعه کنند و بخوانند و در کار گیرند به توفیق خدای تعالی و ما را به دعا یاد دارند و از حق جل و علا خواهانم . . . (۱) آن گرداندم کی آنچ بهترین پیغامبران گفتست صلوات الله علیه هم بدان . . . (۲) کم تا کما بیش نرود و وبالی حاصل نشود . پس امانت است بر آن . . . (۳) و در حق من دعای باز گوید و نویسنده را نیز به دعا یاد دارد کی . . . (۴) کردن و ترتیب نظم سخن نگاه داشتن .

* * *

مقداری از فواید لغوی و دستوری آن که خود دال بر قدمت ترجمه است با اشاره به ورق نسخه به شرح زیر درین جا نقل می شود :

۲۶a- زنجیل (به جای زنجیر - یکبار)

۲۶a- . . . و باز کنند هر یکی از ایشان با دیوی ستنه . . . ایشان را زبانیان دوزخ بیلکهای آهنین . . .

۷۶a- به دکنان علاف شد و اسبست خرید . (اسبست یعنی یونجه)

۸۰b- هر که طعمی را از شهری به شهری برآورد و روزی مند بود ، و محترک در لعنت خدای است .

۹۰a- پیغامبر گفت . . . که در دنیا چون غریبان باش و چون راهگذاران و خود را از گورستانیان شمار .

۹۳a- موسی . . . قومی را دید از گل کاران . از ایشان پرسید که امروز یا دی شما هیچ بیماری را دیدیت . (یادی شما) از اصطلاحاتی است که هنوز در زبان عوام بعضی از شهرها مانند یزد باقی است)

۹۹a- . . . تا کسی رفت و فاطمه را رضی الله عنها خبر داد . بیامد و هنوز خردگ بود .

۱- یک کلمه بریده شده

۲- دوسه کلمه بریده شده

۳- سه چهار کلمه بریده شده

- ۱۰۸a- و ما گامها نزدیک نهادمانی چون به مسجد رفتمانی ... که می خواستیم که ما خانه ها نقل کردمانی .
- ۱۰۹a- ابلیس گفت و حیثیت هیچ کس از من این نخواسته است (بجای و بحدک و در یکی دیگر از اوراق هم دیدم ولی یادداشت نکردم) .
- ۱۱۰b- و برگرد آنها را از فریشتگان و بندگی خواست از ایشان به نماز کردن .
- ۱۴۹a- و کزد مانند هر یکی چند استر دیژه (= دیزه) و بگیرند لپهای ایشان را و پوست از ایشان بپاهنچند .
- ۱۵۰a- که اگر بزبچه ای به کنار فرات ضایع شود ...
- ۱۵۷a- نگوسار .
- ۱۶۴a- پله ترازو .
- ۱۶۷a- گویند اگر کی تو در آیت زیادت کرده بودی ما در درجه تو زیادت کردمانی .
- ۱۸۰a- عمر ... بفرمودی ما را تا سه انبان شدمانی . یک انبان بیاوردی و دیگری بفروختی .
- ۱۸۰b- پیشه گر .
- ۱۸۶b- چهارم چیست ؟ گفت بنگریستم . گفت هر کسی را دشمن دیدم و دشمن را دشمنی کافر آسان تر دیدم . زیرا که بامن کارزار کند و اگر مرا بکشت من شهید گردم و اگر من او را بکشم مزدومند گردم و دیدم دشمنی کافر او برتر ازین است ... من نیز دشمنی کافر او بر دست کنم .
- ۱۹۰a- و زبان را از فضول نگاه داری و هفت اندام خویش از ناشایست نگاه داری و همه دریشتگان خویش را از حرام نگاه داری .
- ۲۰۱b- آن رباطی که مر او را فضل آمده است آن رباطی است که از آن سون (= سوی) آن رباط مسلمانان است :

۲۱۰b - و اما نصیحت امامان آن است که به شمشیر بریشان بیرون نیایی و ایشان را دعا کنی به عدل و انصاف و مردمان را بر آن نمونی کنی .

۲۴۶a - باز گشتن به جاویدانگی .

۲۵۱b - خشتکی زیر سر نهاده (خشت کوچک)

۲۵۲a - مزدور کار (دوبار)

* * *

اینک بطور نمونه به نقل دو قطعه از کتاب تنبیه الغافلین می پردازم :

ابوسعید الخدری گفت خطبه کرد ما را رسول صلی الله علیه و سلم خطبه پس از نماز دیگر تا آنگاه کی آفتاب زرد شد یاد داشت از ما آنک که یاد داشت از ما و فراموش کرد آنک یادست . چنین گفت کی بدانید کی این دنیا سزه ایست و شیرینست . خدای تعالی مر آن شمارا داده است . پس یکدیگر می دارند تا بنگرد که شمار آنجا چه می کنید . پرهیز کنید از دنیا و از زنان . بدانید کی فرزندان آدم صلوات الله علیه را بر طبعهای مخالف آفریده اند . از ایشان کسی است کی مؤمن زاید و مؤمن میزد و مؤمن میرد . . . بدانید که این خشم آتش است که افروخته گردد بر دل فرزندان آدم علیه السلام . نبینی از سرخی دو چشم و آماسیدگی رگهای او . . . و بدانید کی بدترین مردمان آن کس است که زود بود خشم او و دیر بود خشنودی او . اگر دیر بود خشم او و دیر بود خشنودی آن برابر است .

و بدانید کی بهترین بازرگانان آن کس است کی نیکو تقاضا کند و بدگذار بود . آن بدان برابرست .

و بدانید کی بدترین بازرگانان آن است کی بد تقاضا و بدگذار بود و اگر چنان است که بد تقاضا بود و نیکو گذار بود آن بدان برابرست .

(نقل از ۲۴۷b)

و اینک یکی از حکایتهای باب ۹۳

حدیث کرد ما را انس بن مالک رضی الله عنه که او گفت مردی به نزدیک رسول آمد صلی الله علیه و سلم و سلام کرد و گفت یا رسول الله باز دارد این سیاهی و زشتی

روی من ازدرد شدن بهشت؟ گفت: نه. بدان که خدای که جان من در فرمان اوست که تو هنوز از خدای تعالی نترسیده‌ای و بدانچ رسول او آورده است نگرویده‌ای. آن مرد گفت بدان خدای که ترا پیغامبری داد کی من گواهی دهم که نیست خدایی جز الله و تو که محمدی بندهٔ اوئی و رسول اوئی پیش تو درین مجلس نشسته‌ام به هشت ماه وزن خواستم از بیشترین مردمان که به نزدیک تو حاضرند و نیز از آنان که حاضر نیند. مرا رد کردند از برای این سیاهی و زشتی روی. مرا نسب^(۱) بزرگ است. از قوم بنی سلم. ولیکن این سیاهی حالها بر من غلبه کرده است.

رسول گفت صلی الله علیه و سلم کی حاضر هست اینجا امروز عمرو بن وهب، و این عمرو بن وهب مردی بود از بنی ثقیف. نو مسلمان شده بود. گفتند نیامده است. رسول علیه السلام آن مرد را گفت خانه او را شناسی؟ گفت شناسم. گفت به خانه او شو و در نرم نرم بکوب و سلام کن و چون در خانه در روی بگوی مرو را که رسول خدای تعالی به زنی داد مرا دختر ترا، و مر آن عمرو را دختری بود در خانه مانده و پیره تمام داشت از جمال و باخرد بود.

آن مرد بر در آمد و در بکوفت و سلام کرد ایشان را. شادمان گشتند بدانچ زبان تازی شنیدند. در بگشادند. چون سیاهی و زشتی روی او بدیدند خود را از وی دور کشیدند. او گفت رسول خدای تعالی به من زنی داده دختر شما را. ایشان وی را رد کردند. این مرد بیرون آمد و برفت تا به نزدیک رسول علیه السلام.

این دختر مر پدر خویش را گفت ای پدر بشتاب و پیش از آنکه وحی آسمان آید و تو رسوا شدی، اگر رسول مرا به زنی بدو داده است من پسندیده‌ام آنچه خدای تعالی پسندیده است و رسول. این مرد بیرون آمد از خانه تا به نزدیک رسول آمد علیه السلام و بنشست. رسول گفت: تویی که رد کردی بر رسول خدا آنچه رد کردی؟ گفت: کردم. اکنون از خدای تعالی آمرزش خواستم. من پنداشتم که او دروغ می گوید.

به زنی دادم او را دختر خویش را یا رسول الله و باز داشت خواهم از خدای تعالی و خشم او و خشم رسول او . گفت صلی الله علیه و سلم مر شوی آن زن را سعد سلمی را کی به نزد زن خود رو و در خانه او باش . آن مرد گفت بدان خدای که ترا به رسولی فرستاد به حق که چیزی ندارم مگر از بران خویش بخوام . پیغامبر گفت صلی الله علیه و سلم کابین زن تو بر سه تن است از مؤمنان . به نزدیک عثمان بن عفان شو رضی الله عنه و بستان از وی دویست درم . بدادش و چیزی زیادت کرد . و گفت برو به نزد علی رضی الله عنه و بستان از وی دویست درم . بدادش و چیزی زیادت کرد .

درین میان که آن مرد به بازار شد و سیم با خود داشت تا از برای زن خود چیزی بخرد تا چشم او روشن شود ناگاه بانگ و نفیری بر آمد و منادی بانگ می کرد یا سیاه خدای تعالی بر نشیند . و آن منادی رسول بود علیه السلام . آن مرد سوی آسمان نگریست به گریستن زار و گفت ای خداوند آسمان و زمین و خدای محمد صلی الله من امروز این درمها به کار برم بدانچ رضای تو در آن است و رضای رسول تو و نیز رضای مؤمنان . پس بخرد اسبی و شمشیری و نیزینی و سپری و عمامه ای بیست بر شکم خویش و عمامه در زیر گلوئی خویش در آورد چنانکه ندیدند مگر چشم و بیستاد . مهاجران گفتند کیست این سوار کی ما او را نشناسیم . علی رضی الله عنه گفت رها کنید این مرد را . باشد که از آن کسان است که از سوی بحرین آمده است یا از سوی شام . شما را از کار دین بخوانند و چنان خواهد که تا به تن خویش با شما مواسا کند . چون حرب در پیوست آن مرد در پدش مصاف در آمد و زخم نیزه می زد و زخم شمشیر می زد تا اسبش بماند . فرود آمد از اسب و بازوها برهنه کرد و چون رسول علیه السلام آن سیاهی او بدید بشناخت . او را گفت این مرد سعد السلمی ! گفت آری که مادر و پدر من فدای تو باد و زخم تیر می زند و زخم شمشیر . و چنین گفتند که سعد را افکندند . رسول علیه السلام تا به نزدیک او رفت و سر او را برداشت و برکنار خود نهاد و خاك از سوی او پاک کرد به جامه خویش و گفت یا سعد چه خوش است بوی تو و چون است دوستی تو به نزد خدای

تعالی و رسول او . پس رسول بگریست . آنگه بخندید و روی بگردانید و گفت بر لب حوض آمد . به خدای کعبه بولبابه گفت مادر و پدر من فدای تو باد یا رسول الله کدام حوض . گفت آن حوض که خدای تعالی مرا داده است که پهنای او چندان که از صنعا تا بصره در یکک نسخه از صنعا با روم . کناره های او آراسته ^(۱) به در و یا قوت . آب او سپید ترست از شیر و شیرین ترست از انگبین . هر که از آن شیرینی بخورد او هرگز تشنه نگردد .

گفتند یا رسول الله ترا بدیدیم که بگریستی . پس بخندیدی و روی بگردانیدی . گفت گریستن من از برای آرزوی او بود و خندیدن من شادی و منزلت او بود به نزد خدای تعالی و کرامت او . اما روی گردانیدن من از برای آن بود که حورالعینان را کی سوی او می دویند تا چندانکه ساقهای او برهنه گشت و پای برنجهای ایشان پیدا شد من روی بگردانیدم و شرم داشتم از ایشان . پس رسول علیه السلام فرمود تا آن سلاح و اسب وی و چیزی که داشت گفت ببرید به نزدیک زن او و بگوئید که آن را کی شما رد می کردید خدای تعالی او را نشانی به زنی داد به از شما .

پسند و ناپسند در شاهنامه

از

دکتر غلامحسین یوسفی

سخن بزرگ شود چون درست باشد و راست
کس از بزرگ شد از گفته بزرگ ، رواست
شنیده‌ای که به یک بیت ، فتنه‌ای بخشست
شنیده‌ای که ز یک شعر ، کینه‌ای برخاست
سخن گر از دل دانا نخواست ، زیبا نیست
گرش قوافی مطبوع و لفظها زیباست
کمال هر شعر اندر کمال شاعر اوست
صنیع دانا ، انگاره دل داناست
چو مرد گشت دنی ، قولهای اوست دنی
چو مرد والا شد ، گفته‌های او والا است
مخاوت آرد گفتار شاعری که سخنی است
گدایی آرد اشعار شاعری که گداست
نشان سیرت شاعر ، ز شعر شاعر جوی
که فضل گلبن ، در فضل آب و خاک و هواست
جلال و رفعت گفتارهای شاهانه
نشان همت فردوسی است ، بی کم و کاست

عنایبی غیورانه و شجاعتمها
 دلیل مردی گوینده است و فخر اوراست
 صریح گوید گفتارهای او کاین مرد
 به غیرت از امرا و به حکمت از حکماست
 برون پرده ، جهانی ز حکمت است و هنر

درون پرده ، یکی شاعر ستوده لقاست (۱)

این ابیات از قصیده‌ای است که استاد شادروان بهار ، پنجاه و پنج سال پیش (۱۲۹۹ هـ . ش .) در بزرگداشت فردوسی سروده است و چه سزاوارتر از آن که شاگردی کوچک ، سخن استاد بزرگش را مطلع و زیورگفتار خویش قرار دهد ؟
 هرچه ما می‌خواهیم و می‌بینیم و می‌شنویم در ما اثری بجای می‌گذارد ، بخصوص اگر خوب و دلپذیر باشد . خاطرهٔ یک کتاب پر مغز یا شعری دل‌انگیز و ترانه‌ای لطیف و داستانی جذاب تا دیر زمان باقی است . چهرهٔ رفیق شفیق - که به قول حافظ « کی‌حیای سعادت » است - ازدل زدوده نمی‌شود . در میان گروهی از مربیان و استادان که با آنان سروکار داشته‌ایم سیاهی برخی از آنان همیشه در نظرمان گرای و تابناک است و بسیاری دیگر زودتر از یاد می‌روند . بدیهی است آنچه نامطبوع و ناپسندست نیز طبع را می‌رماند و بیزار می‌کند .

وقتی آهنگی طرب‌انگیز می‌شنویم به‌وجود می‌آیم و نوای حزین بر دلمان گردد غم می‌باشد . این اشعار مولوی را می‌خوانیم و از خود نگرینا شرمیده می‌شویم :

بیا تا قدر همدیگر بدانیم	که تا ناگه ز یکدیگر نمانیم
کریمان جان‌فدای دوست کردند	سگی بگزار ، ما هم مردمانیم
غرضها تیره دارد دوستی را	غرضها را چرا از دل نرانیم ؟
چو برگورم بخوابی بوسه‌دادن	رخم را بوسه‌ده ، کاکنون همانیم

بیت حافظ نیز دریایی از مناعت و بزرگ‌منشی را در برابر ما تصویر می‌کند و مسحورمان می‌سازد:

گرچه گردآلود فقرم شرم باد از همتم

گر به آب چشمه خورشید دامن تر کنم

جایی دیگر سعدی با نکته‌یابی خاص خویش از خلال عبارتی موجز ما را متنبه می‌سازد، وقتی می‌گوید: «همه کس را عقل خود بکمال نماید و فرزند خود به جمال». گر از بسیط زمین عقل منعدم گردد

به خود گمان نبرد هیچ کس که نادانم

همان نکته‌ای که مدتها بعد دکارت^(۱) دریافت که مردم در هیچ باب به نصیب خویش خرسند نیستند جز در مورد عقل که بهره خود را از آن تمام می‌دانند^(۲). شاید به همین سبب است که آدمی به هر نسبت کامیاب‌تر می‌شود خود را از رأی و خرد دیگران بی‌نیازتر می‌بیند.

هروقت نیز در شاهنامه با این ابیات روبرو می‌شویم شوری از وطن‌پرستی در دلمان می‌جوشد:

کنام پلنگان و شیران شود

دریغ است ایران که ویران شود

نشستگاه شهریاران بُدی

همه جای جنگی سواران بُدی

(۳۹۲/۲)^(۳)

زن و کودك خرد و پیوند خویش

ز بهر برو بوم و فرزند خویش

۱- Descartes (۱۶۵۰-۱۵۹۶)

۲- رك: محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، چاپ دوم، تهران (صفی‌علیشاه)

۲۱۳/۱، ۱۳۱۷.

۳- شماره‌های میان دو هلال مربوط است به جلد و صفح‌های شاهنامه، تهران (بروخیم)

۱۳۱۴-۱۳۱۳.

همه سر بسر تن به کشتن دهیم

از آن به که کشور به دشمن دهیم

(۱۰۲۶/۴ - ۱۰۲۷)

غرض آن که آنچه می‌خوانیم ، به‌ویژه آثار ادبی ، هریک به نوعی در تربیت فکری و روحی و پسند ما تأثیر می‌کند . از آن جمله ، داستانها اثری شگرف دارد . از برخی از اشخاص داستان بی‌اختیار خوشمان می‌آید و بعضی دیگر را نمی‌پسندیم . این پسندها بتدریج برای ما کمال مطلوب و نمونه‌ای می‌شوند و از رفتار و کردارشان به‌گونه‌ای پیروی می‌کنیم . « داش آکل » صادق هدایت مثال خوبی است . وی مردی است که از بسیاری جهات با ما تفاوت دارد اما کیست که داستان او را خوانده ، با همه بدسیامی و الواطی و لحن نخرانیده^۱ داش آکل ، قیافه^۲ نجیب ، مردانگی و بخشش و بزرگ‌منشی او را ، خاصه در عشق مرجان ، نستوده و از نامردی کا کا رستم افسرده نشده باشد؟ جاذبه^۳ شخصیت « عمو حسینعلی » جمال‌زاده و ملا عبدالهادی در « سرو ته یک کرباس » نیز بنوعی دیگر ما را به سوی خود می‌کشد .

انسان همیشه نیازی روحی داشته است که از برای خود قهرمانانی بپویید تا در اندیشه و کردار الهام بخش او باشند . ایمان به بزرگان دین و فکر و دانش و آزادگی تا حدودی از این نیاز سرچشمه می‌گیرد . هر قدر پسندها و کمال مطلوب آدمی والا تر باشد بی‌گمان قهرمانان محبوب وی برتر و شریف‌ترند .

جان‌کنندی رئیس جمهور فقید آمریکا ، در آغاز کوششهای اجتماعی خویش ، که می‌خواست « شهامت اخلاقی » را بخصوص در میان هم‌قدمان ترویج کند دست به نگارش کتابی زد در معرفی برخی از رجال بزرگ و خدمتگزار آمریکا ، از آن‌گونه مردانی که « از روی عقل و مال‌اندیشی می‌کوشند ، سرسختی می‌کنند ، و علی‌رغم منافع شخصی خود ، در مقابل تمام مخالفتها ایستادگی می‌نمایند تا کشتی کشور را در راه صحیح هدایت نموده به مقصود برسانند » و آنرا « سیاهای شجاعان »^(۱) نامید^(۲) . همین اثر کم‌حجم و پرمعنی بود

۱- Profiles in Courage

۲- این کتاب توسط ابراهیم خواجه‌نوری به فارسی ترجمه شده و در تهران به مال

۱۳۳۹ انتشار یافته است .

که توجه آلن نوینز^(۱) استاد دانشگاه کلمبیا را چندان جلب کرد که بواسطه اشتمال کتاب بر «حقایق تاریخی و واقع بینی و تعالیم اخلاقی»، نگارش آنرا «خدمتی اجتماعی» شمرد^(۲).

بدبختانه قرن بیستم، بجهاتی که اکنون جای بحث نیست، بسیاری از معتقدات استوار انسان و بنیادهای معنوی حیات را در سراسر جهان دستخوش سستی و فتور کرد و جانشینی نیز برای آنها پدید نیاورد. نفوذ معنوی کیش و آیین در برخی از جوامع کاستی گرفت. پیوندها و سنتهای خانوادگی متزلزل شد. شاگردو معلم از هم دور شدند و دوستی و وفا و جوانمردی و فضائل اخلاقی از یادها رفت و انسان دچار خلأ روحی و فکری شدیدی گشت که مشکلات فراوان ببار آورده است.

درمقابل، فنون و صنایع در پرتو منافع اقتصادی رواج یافت و به قول اقبال لاهوری در مغرب زمین زیرکی، ساز حیات شد و «غرب در عالم خزید، از حق رمید»^(۳) یعنی «عقل خودبین» و سودجوی راه را بر عشق و مردمی بست و جلب منفعت را هدف مردم ساخت. دیری نگذشت که وسائل ارتباط جمعی این گونه بینش و جهان بینی را به همه جای جهان پراکند. شرق اگرچه سعادت را در محبت و معنویت می جست و خوشبختانه هنوز بر بنیادهای قویم کیش و فرهنگهای ملتی تکیه دارد، از کالاهای بدآموز نظیر نوشته ها، داستانها، و فیلمهایی که همه عالم را جهنمی از دزدی و بزهکاری و جنایت و شهوت پرستی تصویر می کنند مصون نمانده است و هنگام آن است که هرچه بیشتر به چاره گیری پردازد.

جای خوشوقتی است که ما ایرانیان از فرهنگی پرفروغ برخورداریم که می تواند در بسیاری از دشواریهای حیات بر ارامان پرتو افکند و تکیه گاهمان باشد. بی گمان

۱- Allan Nevins

۲- همان کتاب ۲.

۳- جاویدناسه، چاپ دوم، لاهور ۱۹۴۷، ۳۵، ۷۱.

فردوسی و نیز اثر پرارج وی یکی از بنیانهای مهم اندیشه و فرهنگ قومی ماست .
 باتوجه به انبوه مسائل حیات انسان در این قرن بود که سابقاً نوشته بودم : «چه ارزشی
 بالاتر از این که شاهنامه برای انسان کمال مطلوبی می‌آفریند والا و بشری ؟ یعنی مردمی را
 نشان می‌دهد که در راه آزادی و شرافت و فضیلت تلاش و مبارزه کرده ، مردانگی را
 نموده‌اند و اگر کامیاب شده یا شکست خورده‌اند حتی با مرگشان آرزوی دادگری و
 مروت و آزادمنشی را نیرو بخشیده‌اند . . . شاهنامه در خلال داستانهای دل‌انگیز خود
 مبشر پیامی است چنین پر مغز و عمیق . گویی حاصل همه تجربه‌ها و تفکرات میلیونها
 نفوس ، در فراز و نشیب حیات از پس دیوار قرون به گوش ما می‌رسد که آنچه را
 بعنوان ثمره حیات دریافته و آزموده‌اند صمیمانه باما در میان می‌نهند و همگان را به نیک-
 اندیشی ، آزاد مردی ، دادپیشگی و دانایی رهنمون می‌شوند»^(۱).

* * *

سراسر شاهنامه جنگ میان نیکی و بدی ، روشنی و تاریکی است و یزدان و اهریمن
 یا دو گوهر پاك و ناپاك^(۲) . در گاتها نیز می‌خوانیم : «آن دو گوهر همزادی که در آغاز
 در عالم تصور ظهور نمودند یکی از آن نیکی است در اندیشه و گفتار و کردار و دیگری
 از آن بدی (در اندیشه و گفتار و کردار) از میان این دو ، مرد دانا باید نیک را برگزیند
 نه زشت را»^(۳) . مگر زندگی خود جز این است ؟ شاید همه سرگذشت انسان را بتوان
 در همین عبارت کوتاه گنجاند . حتی چکیده همه کیشها و آیینها به همین نتیجه می‌رسد
 که انسان چگونه به خوبی گراید و بر بدی پیروز شود . ناله درد آلود حافظ نیز از چیرگی
 زشتی و در آرزوی انسانیت بود که می‌سرود :

۱- رک : «عشق پهلوان» در کتاب مجموعه سخنرانیهای اولین و دومین هفته فردوسی
 به کوشش حمید زرین کوب ، مشهد (دانشکده ادبیات و علوم انسانی) ۱۳۵۳ ، ص ۴ ، ۳ ، ۴ ، ۵ .

۲- spanta mainyu, angra mainyu

۳- گاتها ، سرودهای زرتشت ، تألیف و ترجمه ابراهیم پورداود ، بمبئی ۱۹۲۷ ،

بند ۳ ، یسنا ۳۰ ، اهنود گات ، ص ۱۷ .

آدمی در عالم خاکی نمی آید به دست

عالمی دیگر بیاید ساخت وز نو آدمی

آنچه می‌خواهم اکنون عرض کنم اشاره‌ای است بسیار کوتاه به یکی از گوشه‌های دریای ناپیدا کران شاهنامه یعنی این که فردوسی در حماسه ملی و داستانهای اساطیری ما چگونه خیر و شر را در برابرمان تصویر کرده و چه مظاهری را برای نمایش آنها آفریده است.

متفکران قرن نوزدهم درباره افسانه‌های قومی به این نتیجه رسیدند که اسطوره^(۱) «نماینده و میسن حقایق کلی و ابدی است . . . و کامل‌ترین نوع فکر دسته‌جمعی^(۲) است که در جریان تاریخ پیدا شده»^(۳). بنابراین فردوسی که این افسانه‌های ملی یعنی عصاره اندیشه و تجربه اجداد ما را به شعر درآورده و به ما ارزانی داشته است در حقیقت دریافت و پسند و ناپسند آنان و جهان بینی ایرانی را از خلال داستانهای دلکش و پرمغز به ما فرا می‌نماید، به‌ویژه در اندیشه و رفتار برخی از قهرمانان. وقتی می‌سراید:

چنین گفت موبد که مردن بنام به از زنده دشمن براو شاد کام

(۴۸۴/۲)

حقیقی را درباره «نام و ننگ» با ما در میان می‌نهد که جاودانی است.

اگر بخواهیم برجسته‌ترین مظهر مردانگی و فضیلت و مردمی و میهن‌دوستی را در شاهنامه بشناسیم باید از رستم نام ببریم. اندیشه بلندپرواز و تخیل قوم ایرانی در طی قرن‌ها همه پسندها و آرزوها و آمال شریف خود را در وجود رستم ریخته و فردوسی آنرا با هنرمندی تمام مجسم کرده است. شاید بشود گفت رستم کمال مطلوب و اوج قله نیکی

Mythe - ۱

Pensée Collective - ۲

۳- رک : فؤاد روحانی ، ترجمه کلیات زیباشناسی ، اثر بندتو کروچه ، تهران (بنگاه

ترجمه و نشر کتاب) ۱۳۵۰ ، ۳۰-۳۲.

و جوانمردی و بزرگواری در فرهنگ حماسی ایران است. عبث نیست که در آن داستان معروف، محمود غزنوی به فردوسی گفته است: «همه شاهنامه خود هیچ نیست مگر حدیث رستم». سخن فردوسی نیز در پاسخ محمود - که گفته بود «اندر سپاه من هزار مرد چون رستم هست» - بسیار پر معنی است. فردوسی پاسخ داد: «زندگانی خداوند دراز باد، ندانم اندر سپاه او چند مرد چون رستم باشد اما این دانم که خدای تعالی خویشین را هیچ بنده چون رستم دیگر نیافرید»^(۱).

جهان آفرین تا جهان آفرید سواری چو رستم نیامد پدید

(۴۴۲/۲)

مگر در نظر شاعری که عمر خود را بر سر حماسه ملی و احیای همه میراث فرهنگی و فکری ملت خود نهاده و رستم را مظهر درخشان آن قرار داده است ممکن است کسی نظیر قهرمان ملی او باشد؟ بی سبب نیست که وی را «آفریدگار رستم» خوانده اند^(۲). گویی در این کلمه همه قدرت آفرینش او جمع است. اما محمود غزنوی که با فردوسی و ملت ایران، همدل و همفکر و هم آهنگ نمی توانست بود، در نمی یافت که رستم یگانه است و بی همتا.

چون درباره شخصیت رستم در حماسه ملی ایران پیش از این سخن رفته است^(۳)، به برخی دیگر از اشخاص داستان در شاهنامه می پردازم تا ببینیم پسند و ناپسند در رفتار و کردار آنان چگونه تجلی کرده است.

* * *

در شاهنامه چهره های پرفروغ و دوست داشتنی فراوان است، از آن جمله اند: پادشاهان دادگر، پهلوانان وطن دوست و جانباز، پیران خردمند و بزرگوار، جوانان

۱- تاریخ سیستان، به تصحیح م. بهار، تهران (خاور) ۱۳۱۴، ص ۷.

۲- رک: دکتر عبدالحسین زرین کوب، باکاروان حله، توران (آریا) ۱۳۴۳، ص ۱۱.

۳- رک: دکتر جلال متینی، «رستم، قهرمان حماسه ملی ایران»، مجموعه

سخنرانیهای اولین و دومین هفته فردوسی، ۶۹-۱۰۳.

زورمند و جوانمرد ، مردان شریف ، زنان دلیر ، برزگران پاکدل و مهربان و بسیاری دیگر . بر اثر همین جاذبه بود که لامارتین دربارهٔ ترجمهٔ فرانسوی ژول مول از شاهنامه ، در سال ۱۸۵۳ در مجلهٔ خود به نام *Le Civilisateur* نوشت : « شاهنامه یک گالری نقاشی آراسته به چهره‌های مردان بزرگ باستانی و جدید است تا برای کشور فرانسه که مردان بزرگ را از یاد می‌برد ، خاطرهٔ مقدسین و قهرمانان را زنده سازد »^(۱).

بدانندیشان نیز در شاهنامه دیده می‌شوند اما سرانجامشان شکست است و ناکامی . وجود آنها از یک سو ، سیاهی نیکان را درخشنده تر جلوه گر می‌سازد و از سوی دیگر ، فرجام تلخشان این امید را در دل نیرو می‌بخشد که نیکی بر بدی و یزدان بر اهریمن چیرگی خواهد یافت و ایران بر بدخواهان خویش .

مثلاً فریدون را که می‌نگریم پاک و مهربان و دوست‌داشتنی جلوه می‌کند ، به‌ویژه پس از دوران تیرهٔ ضحاکِ ماردوش . اما ضحاک عنصری غیر ایرانی است که پس از تباه شدن روزگار جمشید بر ایران زمین چیره می‌شود . می‌دانید که در ایران پیش از اسلام و در آیین اوستایی ، ایران سرزمین برگزیدهٔ اهورمزداست و جای پیدایش گیاه و حیوان و انسان و منشأ آبادی جهان . از این رو اهورمزدا و امشاسپندان بخصوص فرشتهٔ مهر حامی بیدار این سرزمین مقدس تلقی می‌شدند^(۲) . بنابراین هر که به این سرزمین می‌تاخت فرستادهٔ اهریمن خوانده می‌شد که برای خرابی جهان خوبی و زیبایی آمده بود . مثلاً در یشت ۱۹ از «فر کیانی» سخن می‌رود که به شاهان و پهلوانان اختصاص یافته و موجب پیروزی ایشان بر دشمنان ایران شده است . اما «از کسانی که برای بدست آوردن فر کیانی کوشیده ولی بر آن دست نیافته‌اند انگریمنیو (اهریمن) و اژی‌دهاک (ضحاک) و

۱- به نقل هانری ماسه ، فردوسی و حماسه ملی ، ترجمه مهدی روشن ضمیر ، دانشگاه

تبریز ۱۳۵۰، ۳۴۵.

۲- رک : دکتر اسدالله بیژن ، میر تمدن و تربیت در ایران باستان ، تهران (وزارت

فرهنگ) ۱۳۱۶/۳۰-۳۱.

فرنگر سین Frangrasyan (افراسیاب) اند. داستان تلاش اهریمن و ضحاک و افراسیاب برای بدست آوردن فرّ و محروم ماندن آنان یکی از دلکش ترین قطعات حماسی این یشت است»^(۱).

دعای خیر داریوش که بر دیوار جنوبی تخت جمشید کنده شده نیز یادآور این نکته است: «اهورمزدا، این کشور را از سپاه (دشمن) و از خشکسال و از دروغ محفوظ بدارد»^(۲).

غرض آن که این نوع حمایت آیین و کیش از این سرزمین موجب روح قوی و وطن دوستی در ایرانیان بود و این روح و اندیشه نه تنها از راه تربیت فرهنگی و اجتماعی بلکه از طریق دین نیز به ایشان تعلیم می شد، نظیر: حبّ الوطن من الایمان.

بی سبب نیست که در روایات اوستایی، ضحاک اهریمنی است دیوزاد «سه پوزه، سه سر، شش چشم» و «مایهٔ آسیب و فتنه و فساد»^(۳) و به تعبیر هانری ماسه «شری هزارساله»^(۴). در شاهنامه نیز وی مردی است بیگانه از ایران و ایرانی که شیطان او را می فریبد. پدرش مرداس را از پا درمی آورد و بجای او فرمانروا می گردد. آنگاه ابلیس بصورت جوانی خوش روی بر او ظاهر می شود و با خورشهای حیوانی دلش را می رباید و به بوسه از دو کتف ضحاک دو مار برمی آورد. سپس خود را چون پزشکی می آراید و به ضحاک می گوید راه آرام داشتن مارها و درمان درد او آن است که با مغز آدمیان شیرشان سازد و او نیز چنین می کند. بدین جهت است که ضحاک را با فاوست گوته درخور مقایسه دانسته اند و ناآرامی روح گناهکار و پراضطرابش را بامکبث شکسپیر^(۵)

۱- دکتر ذبیح الله صفا، حماسه سرایی در ایران، تهران ۱۳۳۳، ۳۷.

۲- برای اطلاع از این کتیبه، ر.ک: R. G. Kent, Old Persian, New York 1950.

۳- ر.ک: حماسه سرایی در ایران ۴۵۲-۴۵۸.

۴- فردوسی و حماسه ملی ۱۲۰.

۵- ر.ک: دکتر محمد علی اسلامی ندوشن، زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه،

تهران (انجمن آثار ملی) ۱۳۴۸، ۱۳۴-۱۳۷.

در داستان فردوسی این «اژدهادوش اهرمن کیش» و دشمن ایران، چندی بر سرزمین ایران فرمانروایی می‌یابد. فردوسی ضحاک را مظهر زشتی و تیرگی قرار می‌دهد و روزگار استیلای این بیگانه را بر ایران چنین تصویر می‌کند:

نهمان گشت آیین فرزندگان	پراکنده شد نام دیوانگان
هنرخواه شد، جادوی ارجمند	نهمان راستی، آشکارا گزند
شده بریدی دست دیوان دراز	ز نیکی نبودی سخن جز براز
ندانست خود جز بد آموختن	جز از کشتن و غارت و سوختن

(۳۵/۱)

اما دیری نمی‌گذرد که چهره روشن و دل‌نواز فریدون در شاهنامه می‌درخشد و ایران و ایرانیان را از چنگ ضحاک جادو می‌رهاند. در اوستا و متون پهلوی و روایات دوره اسلامی نیز از فریدون و چیرگی او بر تباہیها بسیار سخن رفته است^(۱) و این همه نشان می‌دهد که در نظر ایرانیان وی مظهر دادگری و نیکی و بزرگواری شمرده می‌شده که این گونه بدو دل‌بسته بوده‌اند. به همین سبب است که فردوسی زادن او را چنین توصیف کرده است.

خجسته فریدون ز مادر بزاد	جهان را یکی دیگر آمد نهاد
جهانجوی با فرّ جمشید بود	بکردار تابنده خورشید بود
جهان را چو باران به بایستگی	روان را چو دانش به شایستگی

(۴۰/۱)

راهنمای او در دشواریها و جنگ با ضحاک نیز سروش است یعنی فرشته الهام (۵۰/۲ - ۵۱، ۶۱) و از ارون‌دروید بر اسب می‌گذرد، مانند موسی (۵۱/۱ - ۵۲). بعلاوه کاوه آهنگر که از میان مردم به دادخواهی برمی‌خیزد و همگان را به هواداری فریدون می‌خواند سیمایی مردانه و دلپذیر دارد. وی از یک طرف مظهر ستم‌دیدی و

رنج مردم است زیرا هفده پسرش را به ظلم ضحاک از دست داده و از طرف دیگر نمودار دادخواهی و مردی و شهامت است. پیوستگی فریدون و مردم در این داستان نیز چشم گیر است. حتی چرم پاره‌ای را که کاوه چون بیری برای دعوت مردم بر سر نیزه می‌کند فریدون با گوهر و دیبا می‌آراید و آنرا درفش خویشتن قرار می‌دهد. فردوسی می‌گوید درفش کاویانی از همین جا پدید آمده و از آن‌پس هریک از شاهان ایران آنرا بنوعی آراسته است.

سرانجام فریدون و کاوه و ایرانیان پیروزمی‌شوند. ضحاک گرفتاری‌گردها می‌گردد. فریدون در سراسر کشور سفر می‌کند و به آبادانی و داد می‌پردازد:

زمانه بی‌اندوه گشت از بدی گرفتند هریک ره ایزدی
(۶۲/۱)

وزان‌پس فریدون به گرد جهان	بگردید و دید آشکار و نهان
هر آن چیز کز راه بیداد دید	هر آن بوم و برکان نه آباد دید
به نیکی ببست او در او دست بد	چنان کز ره شهریاران سزد
بیاراست گیتی به سان بهشت	به جای گیا سرو گلشن بهکشت

(۶۴/۱)

هر قدر در این داستان از ضحاک دل منزجر می‌شود، فریدون و کاوه ستوده‌اند و دلپذیر. فریدون تا پایان عمر نیز نموداری است از دادپیشگی و مردمی. بدین سبب است که فردوسی با این اشعار بلند نام او را جاودانی ساخته است:

فریدون فرّخ فرشته نبود	ز مشک و ز عنبر سرشته نبود
به داد و دهش یافت آن نیکوئی	تو داد و دهش کن فریدون تویی

(۶۱/۱)

در همین داستان اشخاص دیگری نیز ظهور می‌کنند: سه پسر فریدون، ایرج و سلم و تور. فریدون پس از آزمودن سه پسر خویش و رای زدن با خردمندان، قلمرو

فرمانروایی خود را میان آنان تقسیم می‌کند: روم و خاور به سلم، توران و چین به تور و ایران به ایرج اختصاص می‌یابد. اما سلم و تور پس از چندی بر ایرج که کم‌سال‌ترست رشک می‌برند. به پلدر پیامهای درشت می‌فرستند. برکناری ایرج را خواستار می‌شوند و یا جنگ را. سلم و تور در این جا نمودار نهاد زشت‌اند، نظیر برادران خود فریدون که نخست قصد جاننش کردند (۵۱-۵۰/۱) و یا برادران یوسف. اما در این میان سلم فریبکارست و چاره‌گر و تور تندخشم و خدعه‌پذیر. در همه تلاشها برضد ایرج، توطئه‌گری از سلم است اما دسیسه‌ها به دست تور صورت عمل بخود می‌گیرد حتی کشتن ایرج.

برعکس، ایرج جوانی است پاک‌روح و وارسته، پر دل و با خرد و جوانمرد. از آن طبایعی که می‌خواهند بدی را نیز بانیکی پاسخ گویند، نظیر سیاوش. رفتار ایرج و نیکی کردن او در برابر بدی، بودا و لائوتسه و مسیح را بیاد می‌آورد. اما در آیین اوستایی و نیز در شاهنامه پاداش و کیفر در کارست، مانند تعلیمات موسی و کنفوسیوس و محمد (ص)^(۱) و این آیه شریفه: وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا اُولٰٓئِكَ لَا يُخَذَّلُ الْاِلٰهَ

در هر حال ایرج برخلاف سفارش پدر که او را از خطر پرهیز می‌دهد، به دیدار برادران می‌شتابد و بی‌سلاح با آنان روبرو می‌شود و می‌گوید آماده است که از فرمانروایی دست بکشد و برادران را ناخرسند نبیند. اما آن دو تاریک دل کینه را از یاد نمی‌برند و ایرج در خیمه‌ای به‌خنجر تور کشته می‌شود.

بدنهادی چهره سلم و تور را در داستان فردوسی تیره‌گون می‌دارد و انسان را از هر چه آز و نامردمی است بیزاری می‌کند. اما هاله‌ای از نور پاکدلی و بزرگ‌منشی و بی‌نیازی و دلیری رخسار ایرج را در برگرفته است. به همین سبب است که وقتی نخست سپاه سلم و تور را چشم بر ایرج می‌افتد دلهاشان پراز مهر او می‌شود و همه به جانب او می‌گرایند:

به ایرج نگه کرد یکسر سپاه که او بُد سزاوار تخت و کلاه

۱- رك: دکتر هوشنگ مهرگان، جهان‌بینی ایرانی، دانشگاه تبریز ۱۳۵۱، ۸۸.

بی آرامشان شد دل از مهر اوی	دل از مهر و دیده پراز چهر اوی
سپاه پراگنده شد جُفت جُفت	همه نام ایرج بد اندر نهفت
که اینت سزاوار شاهنشهی	جز این را مبادا کلاه مهی

(۸۸ - ۸۷/۱)

شهادت ایرج ، در عین آن که دل را می گریاند ، احترام انگیز است . در وجود این شاهزاده جوان ، بزرگمردی را می بینیم که اعتقاد وی به نیکی و نیکوکاری چندان استوارست که اگر چه می تواند بدی را بادرشتی درهم شکند ، قدرتی بزرگتر از خویشتن نشان می دهد و جز در راه نیکی گام بر نمی دارد ، نظیر مردان خدا .

همین ارزش وجود ایرج و کشته شدن نامردانه اوست که آرزوی فریدون را در کیفر یافتن سلم و تور ، سزاوار جلوه می دهد و وقتی آن دو به کوشش منوچهر شاه - نواده ایرج - نابود می شوند ، در حقیقت ، چیرگی دادست بریداد . یعنی نیکی و بدی باهم در ستیزند و سرانجام نیکی است که پیروز می گردد .

اما فریدون که هر سه پسر را چنین از دست داده سرگذشتی تلخ و دشوار دارد پادشاهی را به منوچهر وامی گذارد و با دریغ و افسوس عمر را پایان می برد . مگر نه این که گردش گیتی گونه گون است و نیکان نیز از غم و اندوه بی آسیب نمانده اند ؟

به قول شادروان محمد علی فروغی « آیا ممکن است کسی داستان ایرج پسر فریدون را بخواند و مهر و محبت این جوان را که مظهر کامل ایرانی و اصل و بیخ ایرانیت شناخته می شود در دل جای ندهد و نسبت به او و هوانخواهانش دوستدار و از دشمنانش بیزار نگردد ؟ » (۱)

* * *

دیگر اشخاص شاهنامه نیز ممکن است در شمار ستودگان یا ناستودگان قرار گیرند . مثلاً طوس با آن که از نژادی شریف و سپهسالاری بزرگ و دلیر است و با همه

۱- مقالات فروغی ، به اهتمام حبیب یغمایی ، تهران (انجمن آثار ملی) ۱۳۵۱ ، ۴۱ .

وطن دوستی ، از کم تدبیری و لغزش و خوی بد برکنار نیست . بارزترین جلوه آن ، این که با همه سفارشهای کیخسرو که طوس هنگام لشکر کشی به توران از راه کلات نرود و با فرود - برادر وی - پنجه در نیفکند ، پهلوان باز خودرایی می کند و علی رغم تذکرگودرز آن طریق را برمیگزیند . سرانجام در جنگی بدفرجام فرود - که سر آشتی و همگامی با سپاه ایران داشته - کشته می شود . کیخسرو ناگزیر طوس را بازمی خواند و با سرزنش از سپهسالاری برکنار می کند و بدو می گوید :

برو جاودان خانه زندان تست همان گوهر بد نگهبان تست

(۸۴۷/۳)

اما گودرز و گیو - که تقریباً از همان موقع طوس در دستگاه پادشاهان ایران برخوردارند^(۱) - جلوه ای دیگر دارند . گودرز از سالاران بزرگ روزگار کیکاووس و کیخسروست . هموست که وقتی در آغاز کار ، طوس را با پادشاهی کیخسرو و همدستان ندید و او را طرفدار فریبز یافت مردانه به حمایت از شاهزاده جوان برخاست . بخصوص که پسر وی گیو ، کیخسرو را باز یافته و به ایران آورده بود . گیو نیز پس از رستم در پهلوانی نظیر نداشت و داماد تهمتن بود . حتی رستم وی را به دامادی بر طوس ترجیح داده بود (۷۳۱/۳) . پیرن پسر گیو هم از دلاوران نامبردار بود . کوشش این خاندان در دفاع از ایران چشم گیرست . تنها در جنگهای کین خواهی سیاوش ، هفتاد پسر و نیره گودرز جان می سپارند و هشت تن بچا می مانند . یکی از پهلوانان گودرزی به نام بهرام آن قدر به نام و ننگ پای بندست که وقتی تازیانه خود را در جنگ باتورانان گم می کند به پدرش گودرز می گوید :

یکی تازیانه ز من گم شدست	چو گیرند بی مایه ترکان به دست
به بهرام پر مایه باشد فسوس	جهان پیش چشمم بود آبنوس
نبشته بر آن چرم نام من است	سپهدار ترکان بگیرد به دست ؟

شوم زود تازانه باز آورم اگر چند رنج دراز آورم
(۸۵۷/۳)

آنگاه با همه اندرز پدر و برادرش گیو ، شب هنگام به میدان نبرد بازمی‌گردد تا تازیانه را بیابد ، مبادا به دست دشمن بیفتد و بدنام شود . اما جان بر سر این کار می‌نهد و به دست تزاو کشته می‌شود .

در شاهنامه طوس و گودرز و گیو گرچه همه ایرانی و دلاور و نامورند اما حیثیت و محبوبیتی که گودرز یان دارند با طوس درخور قیاس نیست و دل بی‌اختیار به جانب ایشان می‌کشد که در مردانگی و مردمی تمامند .

به قول هانری ماسه «در شاهنامه دنیائی در جنبش است»^(۱) . از این رو از همه گونه اشخاص در این کتاب نشان توان یافت و نیز پسند و ناپسند در رفتار آنان . مثلاً گاه با کسی چون لنبک آبکش روبرو می‌شویم که مردی است تهیدست ولی جوانمرد و مهربان نواز و خوش روی که نیم روز در تلاش معاش است و نیمه دیگر در جستن مهربانی که آنچه دارد نثار او کند . برعکس « براهام بی بر جهودی است زُفت » که آب از ناخن او نمی‌چکد و درم و دینار و گنج و فرش و دیبا و هرگونه چیز دارد اما سرانجام به فرمان بهرام گور همه نصیب لنبک می‌شود^(۲) . از این گونه‌اند بازرگان و شاگردش و پالیزبان و زنش و رفتارشان با بهرام گور (۲۱۵۰/۷ - ۲۱۵۹) .

در میان تورانیان نیز اشخاصی با منشهای متفاوت دیده می‌شوند . از همه آنان برجسته‌تر پیران ویسه است ، سپهسالار افراسیاب . وی با آن که فرمانده سپاه دشمن و ناگزیر با ایرانیان در پیکار است با سیاوش دوستی می‌ورزد ، جان کیخسرو و مادرش فرنگیس را از خشم افراسیاب می‌رهاند و همیشه در تلاش است تا میان دو کشور آشتی و صلح برقرار شود .

۱- فردوسی و حماسه ملی ۲۱۶ .

۲- رلک : غلامحسین یوسفی ، «داستانی طنزآساز در شاهنامه» ، در کتاب‌نامه مینوی

زیر نظر حبیب یغمایی و ایرج افشار ، تهران ۱۳۵۰ ، ۵۲۸ - ۵۴۴ .

فضائل اخلاق پیران و خرد و پهلوانی و مردانگی و رحم و وفاداریش درخور توجه است و ستودنی. بخصوص که وی در عین مهرورزی با شاهزادگان ایرانی، به افراسیاب و کشور و مرز و بوم خویش وفادار است از این رو پیشنهاد ترك توران و نویدهای فراوان سرداران ایران و کیخسرو را هرگز نمی‌پذیرد. در سراسر شاهنامه، پیران بواسطه این دو احساس متضاد در موقع دشواری قرار دارد. به سبب این منش نیک پیران، رفتار همه سپهداران ایران چون گودرز و رستم با او احترام آمیزست بخصوص که کیخسرو نیز در این باب سفارشهای کند و جوانمردی پیران را باسیاوش و نیز باخود و مادرش هرگز از یاد نمی‌برد. فرنگیس نیز به گیو می‌گوید:

چنان دان که این پیر سر پهلوان خردمند رادست و روشن روان
پس از دادگر داور رهنمون بدان کور هانید ما را ز خون

(۷۳۵/۳)^(۱)

در خانواده پیران سیماهای روشن دیگر نیز می‌توان یافت نظیر جریره دختر وی، همسر سیاوش و مادر فرود که پس از کشته شدن فرزند، دلبرانه دژ سپید کوه را ویران کرد و پرستندگان و اسبان همه را کشت که به دست دشمن نیفتد. و خود را نیز به ضرب دشنه از پای درآورد (۸۲۴/۳). یاپیلسم برادر کوچک پیران که وقتی افراسیاب می‌خواهد کشتن سیاوش را فرمان دهد مردانه در برابر او می‌ایستد و می‌گوید:

سری را که باشی بدو پادشا به تیزی بریدن نباشد روا

(۶۵۸/۳)

غرض آنکه در سپاه توران نیز بزرگمردانی شریف می‌توان یافت. از آن جمله است اغریث برادر افراسیاب که در اوستا نیز جوانی دلیر و از نیکان و پاکان است

۱- رك: حماسه سرایی در ایران ۶۲۷-۶۲۸؛ زندگی و سرگه پهلوانان در شاهنامه

و رحم دل و بخشاینده^(۱). از این رو وقتی افراسیاب نوذرا را از پا درمی آورد و گروهی از پهلوانان ایران را در ساری به بند می کشد، اسیران دست به دامن بخشایش اغریث می زنند تا ایشان را رها سازد. وی به تدبیری با آنان همداستانی می نماید و آزادشان می کند. سپس در برابر خشم و پرخاش افراسیاب می گوید:

هر آنکه کت آمد به بد دسترس ز یزدان ترس و مکن بد به کس
که تاج و کمر چون تو بیند بسی نخواهد شدن رام با هر کسی

(۲۷۷/۱ - ۲۷۸)

به همین سبب به شمشیر افراسیاب از پا درمی آید و جان بر سر این کار می نهد. عکس این نیز وجود دارد یعنی در میان ایرانیان گشتاسپ را می بینیم که رفتارش با اسفندیار دور از عطوفت پدری است. بارها در سخنها از اسفندیار یاری می خواهد و بدو وعده^۲ جانشینی می دهد (۱۵۳۲/۶، ۱۵۶۴، ۱۵۷۴، ۱۵۸۳). اسفندیار هر بار کشور را از چنگ دشمن نجات می بخشد اما پدر بر اثر بدگویی گرزم، فرزند را در بند می افکند (۱۵۴۴/۶ - ۱۵۵۱). چندی بعد اسفندیار را بار دیگر به جنگ ارجاسپ می فرستد. اسفندیار پس از گذشتن از هفت خوان و نابود کردن ارجاسپ، پیروز به نزد گشتاسپ بازمی گردد و وعده^۳ پدر را بدو یادآوری شود. اما این بار نیز گشتاسپ با وجود پیشگویی جاماسپ - که اسفندیار در سیستان به دست رستم کشته خواهد شد - وی را به جنگ تهمتن می فرستد و جانشینی را موکول می کند به دست بسته آوردن رستم. به سبب این پیمان شکنی است که اسفندیار در حضور بزرگان از گشتاسپ گله می کند (۱۶۳۵/۶ - ۱۶۳۶) و چون به تیر رستم از پا درمی آید، از پدر می نالد:

چنین گفتم با رستم اسفندیار که از تو ندیدم بد روزگار
زمانه چنین بود و بود آنچه بود ندانم کسی راز چرخ کبود
نه رستم نه مرغ و نه تیر و کمان به رزم از تن من بیردند جان

که این کرد گشتاسب بامن چنین	برو بر نخوانم ز جان آفرین
چو رفتی به ایران پدر را بگوی	که چون کام دیدی بهانه مجوی
زمانه سراسر به کام تو گشت	همه مهرها زیر نام تو گشت
امیدم نه این بود نزدیک تو	سزا این بُد از جان تاریک تو
جهان راست کردم به شمشیر داد	جهان پاك گشت از بد بد نرُاد
به ایران چو دین بهی راست گشت	بزرگی و شاهی مرا خواست گشت
به پیش سران پندها دادیم	نهانی به کشتن فرستادیم
کنون زین سخن یافتی کام دل	بیارای و بنشین به آرام دل

(۱۷۱۸-۱۷۱۶/۶)

وقتی تابوت اسفندیار را به ایران می آورند، بزرگان ایران و پشتون برادر اسفندیار و خواهرانش به آفرید و همای هریک بنوعی گشتاسب را سرزنش می کنند. حق با آنان است و گشتاسب ناگزیر خاموش می ماند (۱۷۲۱/۶ - ۱۷۲۳).

در شاهنامه فردوسی این داستان چنان است که انسان از اندیشه و کردار گشتاسب دل آزرده می شود نه از رستم که اسفندیار را از پا در آورده است^(۱).

* * *

پستند و ناپستند در قهرمانان شاهنامه فراوان است و هریک از نظری عبرت آموز تواند بود. سخن گفتن در این باب به درازا می کشد. اینک می خواهم بعنوان نمونه فقط در باره یک داستان که در آن منشهای گوناگونی دیده می شوند به کوتاهی سخنی بگویم. داستان سیاوش و رفتن او به توران، بر اثر توطئه های سودابه، و خیانت گرسیوز را با وی بی گمان خوانده یا شنیده اید و می دانید که فرجام تلخ این شاهزاده محبوب و بی گناه، چه تأثیری در حماسه ملی ایران بجای نهاده، چندان که پس از کشته شدنش،

۱- رك : دکتر محمد علی اسلامی ندوشن، داستان داستانها، رستم و اسفندیار،

تهران (انجمن آثار ملی) ۱۳۵۱، ۱۶۰-۱۷۶، ۲۳۰-۲۳۹.

به قول نولدکه^۱ ، « انتقام خون سیاوش شعار همه کس » می شود^۲ .

جهان شد پر از کین افراسیاب به دریا تو گفتی بجوش آمد آب

(۶۸۶/۳)

در این داستان غم انگیز با اشخاص بسیار روبرو هستیم، هریک بامنش و رفتاری متفاوت ، کیکاووس پیش از این نیز در رفتن به مازندران پند بزرگان و زال را نشنیده گرفتار شده بود (۳۱۸/۲ - ۳۲۴) چنان که در پذیرین مهبانی شاه هاماوران نیز به دام افتاده بود (۳۸۷/۲ - ۳۸۹) . یک بار هم به فریب دیو خواسته بود به آسمان پرواز کند و آن را نیز مسخر سازد (۴۰۹/۲ - ۴۱۲) که سابقه^۳ آن دردینکرت به شرح آمده است . از این رو گودرز خود کامگی اورا نمی پسندد و ملامت می کند (۴۱۲/۲ - ۴۱۳) . از سوی دیگر وی زودخشم است و ناسپاس . مثلاً رستم را که برای جنگ با سهراب از زابلستان فراخوانده از خویشتن می رنجاند و به کشتنش فرمان می دهد (۴۶۵/۲ - ۴۶۷) و پس از فداکاریهای فراوان تهمتن در راه ایران ، حتی نثار کردن فرزندی چون سهراب ، وقتی از او نوشدارو می خواهد دریغ می کند تا سهراب جان می سپارد و گودرز درباره کاووس می گوید :

به تندی به گیتی ورا یار نیست همان رنج کس را خریدار نیست

(۵۰۸/۲ - ۵۰۹) (۳)

در داستان سیاوش ، کاووس از یک سو گرفتار وسوسه های سودابه است و بارها فریب او را برضد سیاوش باور می کند و از سوی دیگر می خواهد سیاوش را - که به جنگ

۱ - Theodor Nöldeke

۲ - تئودور نولدکه ، حماسه ملی ایران ، ترجمه ب. علوی ، دانشگاه تهران

۷۸ ، ۱۳۲۷

۳ - درباره کاووس ، رك : کریستن سن ، کیانیان ، ترجمه دکتر ذبیح الله صفا ،

تهران (بنگاه ترجمه و نشر کتاب) ۱۳۴۳ ، ۱۱۱ - ۱۲۲ ؛ حماسه سرایی در ایران

۴۹۹ - ۵۱۰

افراسیاب فرستاده و پیروز شده و صلح کرده و گروگان گرفته است - از سر خشم و خود کامگی به پیمان شکنی وادارد تا نه فقط عهد صلح با توران را درهم نوردد بلکه گروگانهای تورانی را نیز بکشد . حتی به او تهمت می زند که باخو برویان در آمیخته و از جنگ تن زده ورستم را نیز خلعت و خواسته افراسیاب از راه برده است .

(۵۵۸/۳ - ۵۸۱)

خاطرات تلخ سیاوش از توطئه های سودابه - که میدان جنگ را بر تهمیل آنها ترجیح داده بود - و این گونه رفتار پدر سبب شد ناگزیر راه توران را پیش گیرد و به آن فرجام شوم دچار شود . از این رو در این داستان کردار کاووس دلآزارست و حاصلش پشیمانی است و افسوس . وقتی نیز رستم وی را به سرزنش می گیرد جز شرم و اشک گرم پاشنی ندارد (۶۸۳/۳ - ۶۸۴)

با این همه اندوه بزرگ کاووس بعنوان پدری داغ دیده ، همدردی و غمخواری همگان را برمی انگیزد . اما سودابه دیگرست و درخور نکوهشها . هر قدر در شاهنامه شرم و عفاف و وفای زنانی چون رودابه و فرنگیس و منیره و جریره زیبا و ستودنی است ، سودابه چنین نیست . وی با آن که همسر و فرزندان دارد همه بر آن سرست که با آراستن روی و موی و شبستان خویش از ناپسند سیاوش دلربایی کند و در این راه از هیچ دروغ و بهتان پروایی ندارد . در حقیقت موجب همه فتنه ها اوست و سرانجام نیز به کیفر گناهانش به دست رستم از پا درمی آید (۶۸۴/۳) . کسی نیست که در داستان سیاوش ، سودابه را درخور نکوهش نداند یعنی از بی شرمی و ناپاکی بیزاری نجوید .

اما در سراسر داستان سیمای تابناک و نجیب سیاوش بشو بارزی پرتوافکن است و جانها را به سوی خود می کشد .

سیاوش مظهر پاکی و آزادگی : بزرگواری و مردانگی است ^(۱) . بارها بر سر دوراهیانی قراری گیرد که انتخاب یکی از آنها دشوارست . سرگذشت سیاوش نموداری

است از مراحل بحرانی زندگی انسان و در برابر تصمیمهای بزرگ واقع شدن ، به قول هملت : « بودن یا نبودن ؟ مسأله این است » . اصولاً زندگی مجموعه روزهایی است بر سر دو راهی و تنها شریفانند که راه درست را برمیگزینند .

سیاوش از همه این تجربه های توان فرسا ، سربلند بیرون می آید و همیشه راه شرف و جوانمردی را اختیار می کند . به تهمت سودابه ، بی گناه و با لب خندان در دل کوه آتش می رود و بی آن که لکه ای بر دامنش نشیند بپا کی از آتش گام بیرون می نهد .

ز آتش برون آمد آزاد مرد	لبان پر زخنده ، به رخ همچو ورود
چنان آمد اسب و قبا ی سوار	که گفתי سمن داشت اندر کنار
اگر آب بودی مگر تر شدی	همی بر تنش جامه بی بر شدی
چو بخشایش پاک یزدان بود	دم آتش و باد یکسان بود

(۵۵۲/۳)

سرانجام نیز با آن که خیانت سودابه آشکار می شود ، این سیاوش است که او را می بخشد و در نزد کیکاووس شفاعت می کند که از خونش درگذرد . تنها روحهای شریف و بزرگی چون سیاوش درمی یابند چرا « در عفو لذتی است که در انتقام نیست » . درو نه ای کینه توز از عوالم مردمی که مهر می ورزند و کینه ها را می بخشد بی خبرند و هرگز به کینه این سخن حافظ نمی توانند رسید که گفت :

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم

که در طریقت ما کافری است رنجیدن

سیاوش در توران نیز با افراسیاب بر سر پیمان استواری ماند ، حتی وقتی افراسیاب - به فریب گرسوز - با او به نبرد برمی خیزد سیاوش چندان به اصول مردانگی و شرافت اخلاق پای بندست که نه خود به تیغ و نیزه دست می برد و نه به همراهان فرمان جنگ می دهد .

اگر حماسه ملی ایران تنها سیاوش را در خود پرورده بود باز هم گران قدر بود

و درخور تحسین. یاد سیاوش و ایرج، تعظیم تقوی و فضیلت است و زشت شمردن دروغ و خیانت. بدین سبب چند سال پیش دربارهٔ این جوانمرد بزرگوار و محبوب نوشته بودم: «بزرگی سیاوش در مردانه زیستن اوست. یک طرف ناپاکی و کامرانی است، یک سوی پا کردی و بهتان و در آتش رفتن. جانبی پیمان شکستن و از خطر رستن را می بیند و سوی دیگر وفا به عهد و مردمی، بروی هم پیمانان عهد شکن تیغ نکشیدن، از سر پیمان نگذشتن و در این راه سر دادن. بدیهی است تنها از بزرگمردانی چون سیاوش ساخته است که راه انسانیت و شرف را، هر قدر پر خطر باشد، برگزینند و به بلند نای زنده بمانند»^(۱).

از سودابه که بگذریم، در داستان سیاوش، گرسیوز برادر افراسیاب مظهر بدنهادی و بداندیشی است. وی از آن گونه مردم حقیری است که درخشش هیچ کس را تحمّل نتوانند کرد و هیچ دو تن را با هم یکدل و مهربان نمی توانند دید. دیورشک و خبث درون آنان را می آشوبد و به فتنه گری برمی خیزند. به قول فردوسی «زبان پُر دروغ و روان پُر گناه».

گرسیوز نیز از حشمت دستگاه سیاوش و از مهربانی افراسیاب با او در آتش حسد بود و بیکار نمی توانست نشست. در برابر همه نواخت و ادب و احترام سیاوش افراسیاب را بر ضد او برمی انگیزد و سیاوش را به افراسیاب بدگمان می سازد تا افراسیاب به جنگ سیاوش که بدو پناه آورده است، لشکر می کشد. سیاوش گرفتار می شود. سپاهیان توران، پیلسم برادر پیران، افراسیاب را پند می دهند که از کشتن سیاوش درگذرد اما گرسیوز - که در نخستین روزها نتوانسته بود کمان سیاوش را به زه کند (۶۰۲/۳) و در سیاوش گرد نیز سوارانش درگوی زدن و زوین بازی و تیراندازی و کشتی گرفتن در برابر سیاوش و ایرانیان فرو مانده بودند (۶۳۲/۳ - ۶۳۵) - عقده ها

۱- رلک: «چهره ای معصوم و روشن در شاهنامه»، مجله دانشکده ادبیات و علوم

انسانی مشهد، شماره اول سال ششم (بهار ۱۳۴۹)، ۲۴.

در درون داشت ، از این رو افراسیاب را از نکشتن سیاوش بیم می دهد . سرانجام سیاوش به دست گروی زره ، پهلوان تورانی که در کشتی زیون سیاوش شده بود ، از پا درمی آید . گیاهی که از خون سیاوش می روید (۶۶۴/۳) «نهال مرموز باغ زندگی است و آیت امید بخش نیاز روح بشر»^(۱) به برقراری حق و داد و کیفر یافتن بدمنشانی چون گرسیوز و افراسیاب .

افراسیاب که در اوستا گناهکار و از دشمنان بزرگ ایران است^(۲) در شاهنامه به تندخویی و پیمان شکنی و بی رحمی متصف است ، اما در داستان سیاوش چهره او بیش از همیشه رنگت تیرگی و زشتی می پذیرد . ستمگریش با سیاوش ، مهربانی پیشین او و نیز حسن رفتار پیران را با سیاوش از یاد می برد . وی حتی به دختر خود فرنگیس شفقت نمی ورزد و فرمان می دهد در خانه ای زندانیش کنند و چندان چوبش زنند که «تخم کین» یعنی فرزند سیاوش از او فرو ریزد! (۶۶۵، ۶۶۲/۳) . فرنگیس به شفاعت پیران جان بدر می برد اما حماسه ملی ایران را تنفر از زشت کرداری افراسیاب و گرسیوز و کین خواهی لبریز می سازد . فردوسی نیز فریاد بر می آورد :

چپ و راست هر سو بتابم همی	سر و پای گیتی نیابم همی
یکی بد کند، نیکو پیش آیدش	جهان بندد و بخت خویش آیدش
یکی جز به نیکی زمین نسپرد	همی از نژندی فرو پژمرد

(۶۶۴/۳)

اینک دلها همه از بغض و نفرت افراسیاب انباشته است . اگر دستی به دادگری از آستین بر نیاید ، فضیلت و تقوی در معرض نابودی است ، یعنی حقیقت و داد از جهان رخت بر بسته است و از دست دادن این امید بزرگ یعنی مرگ بشریت . بدین سبب است که از پشت ابرهای سیاه کینه و بیداد ، خورشیدی درخشان می دمَد

۱- زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه ۲۲۳ .

۲- رگ : حماسه سرایی در ایران ۶۱۸ - ۶۲۳ .

و فردوسی این امید مایی را چنین مجسم می‌کند :

شبی تیره‌گون ماه پنهان شده	به خواب اندرون مرغ و دام و دوده
چنان دید سالار پیران به خواب	که شمع برافروخته ز آفتاب
سیاوخش بر تخت و تیغی به دست	به آواز گفتی نشاید نشست
که روزی نو آیین و جشنی نوشت	شب زادن شاه کیخسروست

(۶۷۰/۳)

اکنون همه امیدها و آرماتها متوجه کیخسروست تا برمسند داد بنشیند. پس از سالها این آرزو تحقق می‌پذیرد. گیو به توران می‌رود و کیخسرو را به ایران می‌آورد و کیکاووس تخت و تاج را به او می‌سپارد. در شاهنامه کیخسرو نمودار خوبی و دادگری ایزدی است که بظهور پیوسته است تا جهان را پُر عدل و آبادان کند، همان‌گونه که در روایات کهن توصیف شده است^(۱). وی از تأیید یزدانی و فره ایزدی برخوردار است از این رو از جیحون با اسب می‌تواند گذشت (۷۴۲/۳) و در بهمن را که جای دیوان است تسخیر می‌کند (۷۵۸/۳ - ۷۶۱). حق‌گزاری وی در برابر رستم و گیو و پیران (۷۴۸/۳، ۷۶۸، ۹۱۱/۴، ۱۰۱۵، ۱۰۴۶، ۱۰۵۹) درست نقطه مقابل ناسپاسی کاووس است. سفر در سراسر کشور و آباد کردن ایران از نخستین کارهای اوست.

بگسترد گرد جهان داد را	بکند از زمین بیخ بیداد را
هر آن‌جا که ویران بُد آباد کرد	دل غمگنان از غم آزاد کرد
از ابر بهاری بیارید نم	ز روی زمین زنگ بزد و دوغم
زمین چون بهشتی شد آراسته	ز داد و ز بخشش پراز خواسته
جهان شد پراز خوبی و ایمنی	ز بد بسته شد دست اهریمنی

(۷۶۶/۳ - ۷۶۷)

همه بوم ایران سراسر بگشت به آباد و ویرانی اندر گزشت
 هر آن بوم و برکان نه آباد بود تبه بود و ویران ز بیداد بود
 درم داد و آباد کردش ز گنج ز داد و ز بخشش نیامد به رنج

(۷۶۹/۳)

هنگامی که کیخسرو، طوس یا گودرز را برای کین‌خواهی سیاوش همراه سپاهی
 به توران می‌فرستد، یا با سپاهیان پیروز ایران، از جمله سفارشهای او این است:
 نیاززد باید کسی را به راه چنین است آیین تخت و کلاه
 کشاورز یا مردم پیشه‌ور کسی کو به رزمت نبندد کمر
 نباید که بروی وزد باد سرد مکشید جز با کسی هم نبرد
 نباید نمودن به بی رنج رنج که بر کس نماند سرای سپنج

(۷۹۳/۳ - ۷۹۴)

* * *

به هر کار با هر کسی داد کن ز یزدان نیکی دهش یاد کن
 نه مردی بود خیره آشوفتن به زیر اندر آورده را کوفتن
 ز پوشیده رویان بپیچید روی هر آن کس که پوشیده دارد به کوی
 ز چیز کسان سر بپیچید نیز که دشمن شود دوست از بهر چیز
 نیاید جهان آفرین را پسند که جویند بر بی گناهان گزند

(۱۳۴۷/۵)

در سراسر عمر کیخسرو، خشونت از او بظهور نمی‌رسد، جز در مقام سرزنش
 طوس که برخلاف فرمان وی برادرش فرود را از پا در آورده بود (۸۴۶/۳ - ۸۴۷،
 ۸۷۲)، و نیز در توجیه انتقام خون سیاوش که در حقیقت کوشش در اجرای عدالت است
 و کیفر دادن گناهکار. زیرا اگر کسانی چون افراسیاب و گرسیوز از پادافراه آسوده
 مانند اثری از حق و داد بجا نخواهد ماند و عالم انسانیت زیان خواهد دید.

ببینید کیخسرو در نیایش خود در این باب چگونه می‌اندیشد و چرا به این کار دست می‌یازد :

همی گفت کای دادگریک خدای	جهاندار و روزی ده و رهنمای
تو دانی که سالار توران سپاه	نه پرهیز دارد، نه ترس از گناه
به ویران و آباد نفرین اوست	دل بی گناهان پُراز کین اوست
بر این مرز با ارز آتش بریخت	همه خاک غم بر دلیران ببیخت
به بیداد خون سیاوش به خاک	همی ریخت تا جان ما کرد چاک
بپیمودم این بوم ایران بر اسب	از این مرز تا خان آذرگشسب
ندیدم کسی را که دلشاد بود	توانگر بُد ار بومش آباد بود
همه خستگانند ز افراسیاب	همه دل پُراز خون و دیده پُر آب

(۷۷۲/۳-۷۷۳)

سرانجام پس از چند جنگ ، بدمنشانی چون گروی زره ، گرسیوز و افراسیاب یکایک از پا درمی آیند و نابود می‌شوند و پیروزی نصیب کیخسرو و ایرانیان می‌گردد . اما وی با تورانیان زینهارخواه نیز جوانمردانه رفتار کرد و امانشان داد و گفت :

نیم من به خون شما شسته چنگک	نگیرم چنین کار دشوار تنگک
همه یکسره در پناه منید	اگر چند بد خواه گاه منید

(۱۲۶۸/۵)

برخلاف جمشید و کاووس که به خویشان فریفته شدند و فره ایزدی را از دست دادند (۲۵/۱ - ۲۷ ، ۲/۴۰۹ - ۴۱۱) ، کیخسرو با همه پیروزی و کامیابی هیچگاه از یاد یزدان فارغ نیست و از او یاری می‌خواهد ، خاصه در هنگام فتح و توانایی خداوند را سپاسگزارست که به او چنین توفیقی ارزانی داشته است (۵/۱۱۹۱ ، ۱۲۶۸ ، ۱۳۲۲ - ۱۳۲۳ ، ۱۳۳۹ ، ۱۳۷۳ ، ۱۳۸۱ ، ۱۳۹۷ ، ۱۴۰۶ ، ۱۴۰۷ ، ۱۴۰۹) .

پایان کار کیخسرو نیز جالب توجه است و حالی است نظیر اولیاء و مردان خدا .

پس از آن که همگان را به دادگری می خوانند ، جهن پسر افراسیاب را به حکمروایی توران برمی گزیند به شرط آن که « داد مظلوم و درویش را » بدهد (۱۴۰۲/۵) .

آنگاه چون همه چیز زندگی را زودگذر و ناپایدار می بیند اندک اندک از جهان ناامید می شود و برای نیایش و آمرزش خداوند فراغتی می جوید ، مثل بودا و ابراهیم ادهم . در عالم خواب ، سروش نیز او را همت می دهد . دیگر خواهش ایرانیان و اندرز زال در او اثر نمی کند . پادشاهی را به لهراسپ می سپارد و ایرانیان را به گرد او فرامی خواند . اجازه فرمایید برخی از وصایای او را هنگام نثار گنج سیم و زر به عرض برسانم :

چو بگشاد آن گنج آباد را	وصی کرد گودرز کشاور را
بدو گفت بنگر به کار جهان	که با آشکارا چه دارد نهان
گاهی گنج را روز آنگندن است	به سختی و روزی پراگندن است
نگه کن رباطی که ویران بود	پلی کان به نزدیک ایران بود
دگر آبگیری که باشد خراب	از ایران و از رنج افراسیاب
دگر کودکانی که بی مادرند	زنانی که بی شوی و بی چادرند
دگر آن کش آید به پیری نیاز	زهر کس همی دارد او رنج باز
بر ایشان در گنج بسته مدار	بیخس و بترس از بد روزگار
نگه کن به شهری که ویران شدست	کنام پلنگان و شیران شدست
دگر هر بجار سم آتشکده ست	که بی هیر بدجای ویران شدست
سه دیگر کسی کو زن بازماند	به روز جوانی درم برفشاند
دگر چاهساری که بی آب گشت	فراوان بر او سالیان برگذشت
بدین گنج سیم و زر آباد کن	درم خوار کن ، مرگ را یاد کن

(۱۴۲۶/۵ - ۱۴۲۷)

از آن پس کیخسرو به کوه رفت . شی را با پهلوانان گذرانند و دیگر روز وی را نیافتند . « نیک نام »^(۱) نامیده می شد ، نیک نام زیست و نیک نام رفت .

بیا تا جهان را به بد نسپریم به کوشش همه دست نیکی بریم
 نباشد همی نیک و بد پایدار همان به که نیکی بود یادگار
 (۶۱/۱)

* * *

فردوسی در شاهنامه آینه‌ای از پسندها و ناپسندها در برابر ما فراداشته‌است ، بصورت‌های گونه‌گون که بنده کوشیدم کوهی را به موی نشان دهم و نمی‌دانم تا چه حد توفیق یافته‌ام . همه شاهنامه در ستایش نیکی و نکوهش بدی است و این اندیشه در داستانها منس و رفتار اشخاص داستان ، پیش آمدها ، تصویرگریها ، اشارات و همه جا بنوعی جلوه‌گر است .

شاهنامه در بزرگداشت مردمی است و اندیشه‌ها و خویهای پاک و ایزدی یعنی گرامی شمردن دادگران ، وطن‌دوستان ، جوانمردان و همه کسانی که چنین اندیشیده و به این منشهای شریف خدمت کرده‌اند - از هر طبقه و گروه ، از برترین کسان گرفته تا فرو دست‌ترین آنان .

شاهنامه نه تنها مارا به فرهنگ ایران که چنین افکار بلندی را پرورش داده دل‌بسته می‌سازد ، بلکه از لحاظ دنیای فرودین به اوج انسانیت و روشنائی و زیبایی رهبریمان می‌کند - یعنی جهان راستی و جوانمردی ، جهانی که بر موری دانه کش رحمت می‌آورد که «جان دارد و جان شیرین خوش است» و از پاداش و پادافره نیز فارغ نیست و ندا درمی‌دهد « که بر بد کنش بی گمان بد رسد » .

بی‌هوده نیست که ارنست رنان^(۱) متفکر و دانشمند فرانسوی می‌نویسد : « فردوسی مظهر اصالت نژاد ایرانی است . به افتخار و معنویت ایمان دارد . بشر دوست است و انسانی فکر می‌کند . خوبی را صمیمانه دوست دارد و پیشرفت مدنیت را مأموریت

و هدف واقعی بشری‌داند»^(۱)؛ یا سنت بوو^(۲) منتقد معروف فرانسه پیشنهاد می‌کرد که پانتئون^(۳)، آرامگاه بزرگان فرانسه را باید دوباره ساخت و آن را بزرگتر کرد تا پرستشگاه ذوق «تمام آدمیان شریف و بزرگوار باشد، تمام کسانی که بر میزان لذت‌ها و معیارهای فهم بشری، بطرز شایان و قابل دوام، افزوده‌اند» - از جمله فردوسی که حماسه‌ای عظیم آفریده است^(۴).

-
- ۱- به نقل شجاع‌الدین شفا، ایران در ادبیات جهان، تهران (ابن‌سینا) ۱۳۳۲، ج ۱، سرآغاز کتاب.
- ۲- Sainte-Beuve
- ۳- Panthéon
- ۴- فردوسی و حماسه ملی ۳۵۱-۳۵۲.

لزوم معرفّی مبادی و اصول انسانی و اخلاقی ادبیات فارسی

بدانشجویان و فارغ‌التحصیلان رشته‌های غیر ادبی

از

دکتر احمد مهدوی داسغانی

به حضور شریف اُستاد الأساتید

علامة‌العلماء حضرت آقای همامی

ادام الله تعالی ظلّه تقدیم می‌شود .

احمد مهدوی داسغانی

در مجلسی چنین ، در پیشگاه استادان و نقّادان ادب ، بنده را جسارت تصدیع نبود خاصّه آنکه قصد بیان مطلب تازه و نکته نگفته‌ای را ندارم ، زیرا که عرایض در تأیید و تجدید همان سخنان سخنرانان گرامی پارسال و امسال در همین محفل محترم است ، امّا ، اولاً باجابت تقاضای اکید جناب آقای استاد دکتر محقّق حفظه الله تعالی رئیس فاضل و گرامی این انجمن (که انشاءالله خداوند بر عیده و عُدّه آن بیفزاید) و ثانیاً از باب فایده احتمالی که بر تکرار و تأکید مترتب می‌شود ، بحکم : « گرچه دانی که نشنوند بگویی » ، و بامید آنکه عرایضم گردد ملالی بر آئینه خاطر شنوندگان گرامی نشانند کلمه‌ای چند درباره « لزوم معرفّی مبادی و اصول انسانی و اخلاقی ادبیات فارسی به دانشجویان و فارغ‌التحصیلان رشته‌های غیر ادبی » باجمال عرض می‌کنم و از توجه و حوصله‌ای که برای استماع آن بذل خواهید فرمود سپاس می‌گزارم .

گمان نمی‌رود که کسی در این مسئله که ادبیات هر قوم نمودار اتمّ عادات و آداب و اخلاق آن قوم، که اکنون کلمه «فرهنگ» را برای بیان مجموع آن آداب و عادات بکار می‌برند، می‌باشد تردید کند و بی‌شکّ فرهنگ هر قوم هر قدر هم که آن قوم جدیدالولاده و تازه بدوران رسیده باشد باز طبعاً ریشه‌های ثابت و اصیلی در میان مبادی زندگی آن قوم از شرایط اقلیمی و وضع معیشت و زبان و معتقدات دینی و سنن ملّی و یا تخیّلات و افسانه‌های حماسی آن قوم (اگر داشته باشد) دارد که قوام و دوام آن قوم با دوام و قوام آن «فرهنگ» ملازمه عقلی دارد و وقتی صحبت از زنده بودن فرهنگ ملّی در میان است مُراد آنست که افراد آن ملّت صورّهٔ و اخلاقاً خود را به رعایت و حمایت آن فرهنگ مقیّد و متعهد می‌شناسند و در پندار و گفتار و کردار خود از آن جزء و کُسلّ پیروی می‌کنند و از صمیم قلب به آن مؤمن می‌باشند و برای حفظ و ابقاء آن مجاهدت می‌ورزند، و بدین طریق فرهنگ ملّی در قالب و صورت مردمان با فرهنگ آن ملت تجلّی می‌کند و به حیات خود ادامه می‌دهد. صورت کامل و همیکل جامع فرهنگ هر ملّت و قوم، ادبیات اوست که آئینهٔ تمام‌نمای آن فرهنگ است از کلمه «ادبیات» همان معنی اخصّ را، در محدودترین مدلول خود که عبارت از نظم و نثر معهود سنتی که متکفّل بر بیان داستانهای تاریخی ملّی و مذهبی و افسانه‌های عاطفی عاشقانه و یا حکایانه، و قصص و اساطیر باستانی هر قوم است، اراده می‌کنم و البته وظیفه هر فردی از آن قوم و نوع حفظ و حراست و پایدار نگهداشتن آن فرهنگ بقدر وسع و طاقت اوست زیرا که «ملیت» چیزی جز مجموعه همان «فرهنگ ملّی» نیست.

ملّت گرامی و کهن ایران که اگر غنی‌ترین ملل عالم از لحاظ دارا بودن چنین فرهنگ اصیل نباشد بی‌شکّ در طراز اوّل از غنی‌ترین ملل عالم در این باره قرار دارد همواره در پرتو احیاء و زنده نگهداشتن همین فرهنگ و اقامه شعائر ملّی مربوط به آن به حیات خود ادامه داده است و با حیات خود نه تنها به حیات آن فرهنگ غنی و بی‌نظیر ادامه و استمرار بخشیده است بلکه اگر گفته شود که در حال حاضر تنها ضامن بقاء،

و یگانه حافظ حیات قسمتی از پدیده‌های فکری و اصول مسلم حیات روحی و معنوی بشر متمدن ، چون ، فلسفه و حکمت اسلامی و تصوف و عرفان اسلامی ایرانی ، فقط و فقط ملت ایران و فرهنگ ایرانی است قطعاً مبالغه نبوده و سخن گزافه‌ای نیست و البته در فرهنگ ایرانی بایستی داستانها و منظومات عارفانه و عاشقانه را که گل سرسبد و گوهر واسطه‌العقد ادبیات اوست زیباترین مظهر تجلی لطافت روح و ذوق سلیم آن شمرد بنابراین به حکم وظیفه الزامی و فریضه عینی ، هر فرد ایرانی باید به حسب امکان و استعداد خود ، بمنظور زنده و پاینده نگهداشتن فرهنگ ملتی خود از خرمین پر بار ادبیات فارسی خوشه‌چینی و از آن منبع فیاض جرعه نوشی کند و در این موضوع هیچکس و به هیچ عنوان از آموختن اجباری یک حد اقل لازمی ، از معلومات ادبی ، مستغنی و یا مستثنی نیست چرا که فراهم آمدن زیر بنای اعتقادات ملّی هر کس و ، تخلّق نفس خوپذیر او به آداب و سنن حسنه اخلاق از همین طریق است و لا غیر .

چندین سال است که در سرتاسر عالم و از جمله در کشور عزیز ما ایران این مسئله که رشد و ترقی روحی و اخلاقی ملل و جوامع نه تنها با رشد و پیشرفت صنعتی و اقتصادی آنان دوشادوش و متناسب نیست ، بلکه بعضاً نیز نسبتی معکوس یافته است مسئله روز شده و چاره‌جویی برای دفع آن ، هم واحد مصلحان و اندیشمندان و جامعه شناسان گردیده است .

گرچه مبنی^۱ و میلّک واحد است ، ولی به دیگر ملل و جوامع نمی‌پردازم ، چون معرفت لازم بر حال آنان را ندارم ، اما در ایران ، آیا می‌توان این مسئله را با موضوع جدائی تدریجی و روزافزونی که میان طبقه میانسال و نسل جوان و هر چه جوان‌تر ما ، با فرهنگ ملّی و اصیل ایرانی و ادبیات فارسی روی داده است وابسته و مرتبط ندانست ؟ در ایران ، گاه در باب مسئله جوانان که بی‌گمان گرفتاری مهمّ و عامّه‌البلوای اکثر ممالک پیشرفته و در حال پیشرفت است ، زیاده‌روی‌های غیر مستند و خیال‌پردازهای موهوم و مقدمه‌چینی‌های بعید و ناتمام و استنتاجات نادرست می‌کنند تا بدانجا که به عبث

بعضی ها ، کار را به فرضیه تنزل و انحطاط نوع و تربیت ناپذیری طبقه جوان (حتی با گذشت روزگار هم) می کشانند و علناً و بی پروا می گویند و می نویسند که نسل امروز فاسد است و جوانان لاابالی و لاقیدند و جز به نمایلات جسمانی و هوسهای نفسانی خود به چیزی سرگرم و پای بند نیستند ، و کمترین اطلاعی از آداب و سنن ملّی و مذهبی ندارند ، و اندک رغبتی به فراگیری و تلقّی این آداب از خود نشان نمی دهند .

به راستی این توقع بی جایی است که انتظار داشته باشیم که طبقه ای که تنها به سبب سهل انگاری و بی اعتنائی مربیان و معلمان ، در تعلیم و تلقین همان فرهنگ ملّی به آنان ، و اصرار مستمرّ ایشان در این تقصیر (و بلکه اجازه بدهید بصراحت بگویم «جرم») در بیشتر شئون و اصول مادّی و معنوی و اجتماعی ، از اصل خود در مانده و بدبختانه باز به سبب همان عوامل «موجده» ، که علل و عوامل «مُبقیه» نیز هستند ابدآجوبنده روزگار وصل خویش نیز نیست ، بخودی خود بی هیچ وسیله و راهنمایی و ترغیب ، خلق و خوی ملّی و فرهنگ اصیل ایرانی را فراگیرد و به آن گردن نهد و پای بند بشود . اگر از افراط در فرنگی مآبی (یا بقول مرحوم مغفور دکتر سیدفخرالدین شادمان که روانش شاد و یادش گرامی باد: غرب زدگی) و از تفریط در مقدّس مآب و آخوندبازی صرف نظر کنیم (بنده از نظر روحی ، البته خود را آخوند معتدلی تصوّر می کنم و از این موضوع و انتساب نه تنها شرمسار نیستم بلکه بسیار هم سرفرازم) ، به جرئت و با کمال رسائی و سر بلندی می توانیم بگوئیم ، و البته می گوئیم و از عهده اش هم بیرون می آئیم ، که ، خلیقات ذاتی ما ایرانیان در جمیع صفات و شئون و مظاهر عالیّه انسانی از یکتاپرستی و وطن دوستی و عفت و شجاعت و عشق و وفاداری و فداکاری و مقدّم داشتن مسائل معنوی بر موضوعات مادّی و حمایت از حقّ و ایثار غیر بر خود ، و آزادی و آزادگی و دستگیری از مظلوم و پاس داری حرمت بزرگان و بزرگتران و شفقت بر خردان و خردسالان و رعایت عهد و پیمان و بخشش و بخشایش و دیگر محاسن و مکارم اخلاق در نهایت درخشندگی و کمال ، و حدّ اعلاّی صفا و اعتدال است و هیچکس ، حتی

دشمنان ما نیز هیچگاه منکر این فضایل نشده‌اند.

تنها دلیل آشکار و یگانه سند غیر قابل انکار تعلق این صفات به ملت ایران فقط، همین آثار ادبی کهن موجود ما از منظوم و منثور است که به هریک از آنها که بنگریم می‌بینیم مبتنی بر یک یا چند اصل از همین اصول انسانی و مکارم اخلاقی است و داستان یا داستانهای موضوع در آن اثر بر آن محور می‌گردد، پس شناساندن و فهماندن این آثار گرامی و نازنین، به همه افراد ملت عموماً و به طبقه تحصیل کرده و با سواد خصوصاً و به آن دسته از طبقات عالم و متخصص که رشته تحصیلی و تخصصی‌شان غیر از ادبیات است بالاخص، فریضه ذمه و وظیفه مسلم ما معلمین ادبیات است.

بنده نمی‌دانم از فلان جوان یا کامل مرد ایرانی که در رشته‌های جز از ادبیات در ایران و یا خصوصاً در خارجه تحصیلات عالیه کرده است که در اینصورت اخیر بهترین ایام جوانی و قسمت عمده عمر خویش را در خود را در خارج از وطن گذرانیده است و در تمام آن مدت نامی از فردوسی و سعدی و نظامی و حافظ و جامی و غزالی و سنائی و ناصر خسرو نشنیده و سطری از آثار این بزرگان را ندیده و نخوانده، و با اگر هم ندره خوانده، غالباً آن را نفهمیده است، چگونه انتظار می‌رود که پس از فراغ از تحصیل و یا در مراجعت به وطن، فقط در اثر حشر و معاشرت با هم‌وطنانی که اکثراً در بیشتر شرایط مانند خود او هستند، و یا فقط از راه ترویج نارسا و ناقصی که دستگاههای ارتباط جمعی (آیا این کلمه «رسانه» یا «رسانه‌های گروهی» که اخیراً از رادیو و تلویزیون شنیده و در روزنامه‌ها خوانده می‌شود به همین معنی ارتباط جمعی و تبلیغات است؟) از زبان و ادب فارسی بعمل می‌آورد، خلق و خوی ایرانی بپذیرد و یا بقول جناب آقای نخست وزیر که عبارت بسیار خوبی در خصوص مورد به کار برده‌اند: (برای مسائل ایرانی راه حل‌های ایرانی) بگوید؟

بی‌توجهی این طبقه از باسوادان مملکت به ادب فارسی تا بدان جاست که قطعاً شما هم مانند این بنده در محکمه فلان طبیب مشهور و دفتر فلان مهندس معروف (جوان

یا میانسال) تحصیل کرده خارج دیده و بسیار هم دیده‌اید که علاوه بر قفسه محتوی کتابهای مربوط به فنّ خویش در آنجا خواه بر حسب سلیقه شخصی ، خواه به رعایت همسر یا مشتریان فرنگی (و غالباً نیز باشارت « مهندس دکوراتور ») قفسه‌ای هم پُر از کتابهای ادبی فرنگی فراهم شده است . حال اگر این طبیب یا مهندس تحصیلکرده در کشور فرانسه باشد فی‌المثل کتابهای او عبارتست از :

Père Goriot , Les Misérables , René , Rouge et Noir , Nourritures
Terrestres , Médecin Malgré

و رسالاتی چون :

Malade Imaginaire , Britannicus , Phèdre

و امثال آن و حتی گاه مجموعه مؤلفات نویسنده مشهور که بصورت خیلی مرغوب و مزینتی هم چاپ و بعنوان Oeuvres Complètes برای فروش عرضه می‌شود و مجموعه‌های دائرةالمعارف‌ها و لاروسس‌های متنوع و اخیراً هم دو کتاب بسیار فروخته شده (= Best Sellers) یعنی « Emmanuelle » و « Histoire d'O » در آنست که البته همه آنها بااستثنای این دو اخیر الذکر (که در آنها « مآرب آخری‌ای » منظور است) از آثار درجه اول ادبیات فرانسه است . و یا اگر فارغ‌التحصیل از آمریکا باشد کتابهای نویسندگان بنامی چون :

Dreiser , Hemingway , Steinbeck و Fast , Poe , Twine

زینت بخش آن قفسه است ولی در کنار این کتب نه تنها از آثار درجه اول و گلهای سرسبد ادب فارسی چون شاهنامه و بوستان و مثنوی و کلیات سعدی و حافظ و خمسه نظامی خبری نیست بلکه حتی از انوار سہیلی و موش و گربه عبید زاکانی و زهره و منوچهر ایرج میرزا و حتی عارفنامه او که در جمله و مجموعاً از لحاظ محتوی و لفظ و معنی از بسیاری از آن کتابهای فرنگی که نام بردم چیزی کمتر ندارد نیز نشانی نیست .

البته این طبیب گرامی و یا مهندس عزیز لای همان کتابهای فرنگی را هم باز نمی‌کند

زیرا که نظر او تزیین دفتر کار بر حسب سلیقه‌های مذکور است که از آن جمله است «جمع کُتب»^(۱).

باید دید و پرسید چرا چنین است؟ آیا این طیب شریف و یا آن مهندس وطن‌دوست نجیب، واقعاً به آثار ادبی ملّی و به تجلّیات روحی ملت و مردم و نیاکان خود که از خلال همین آثار ادبی بر عالم پرتو افکنده است، بی‌علاقه و بی‌اعتنا است؟ یقین است که همگی با بنده هم عقیده هستید که ابداً چنین نیست و بلکه همگی می‌دانیم که علت بی‌علاقگی اینان به ادب فارسی و بی‌خبری‌شان از وجود این دریای مواج بی‌کران تنها دو چیز است در درجه اول تقصیر معلمین ادبیّات فارسی و بسیاری از دستگاه‌های مملکتی که طبعاً یا وضعاً باید متکفّل و عهده‌دار ترویج و اشاعه و نشر و تفسیر و سهل‌التناول کردن این آثار باشند که غالباً در انجام این وظیفه سهل‌انگاری می‌کنند و در درجه دوم قُصور خود طبقه مذکور یعنی فارغ‌التحصیلان از رشته‌های غیر ادبی، و چون بر «قاصر» حرج و مؤاخذه نیست بالبداهه حرج و مؤاخذه و ملامت متوجّه «مقصر» است که ما معلمان ادبیّات، و آن دستگاه‌ها باشیم اگر هنوز «مستقلّات عقلیّه» باصالت و بداهت خود باقی است، و اگر هنوز فضائل اخلاق و مکارم نفسانی اعم از ذاتی و اکتسابی و اعم از اینکه آن فضائل مبتنی بر سنت‌های ملّی باشد یا مذهبی ارزش خود را حفظ کرده است و هنوز هم می‌توان همان فضایل را مایه نجات آدمی از آفات و شرور گوناگون شناخت، و اگر هنوز هم در این عالم جانی برای «عاطفه» و «احساس» و «دل» و «ذوق» و «حال» باقی مانده است، پس باید آن اُصول و سنن و فضائل و عواطف را از بهترین راه و با آسان‌ترین وسیله به طبقه جوان آموخت و فہاند، آیا راهی کوتاه‌تر، و وسیله‌ای آسان‌تر از نشر و ترویج آثار ادبی فارسی که همه

۱- نمی‌دانم این بیت از کیست؟

در رفع حُجُب کوش نه در جمع کُتب

کز جمع کتب نمی‌شود رفع حُجُب

مبتنی بر عفت و تقوی و شرافت و شجاعت و وفا و صفا و دیگر جنبه‌های ملکوتی و عاطفی روح انسانی است و در آن همه این فضایل و مکارم در قالب داستانهای دلکش و روح پرور به بهترین صورت مجسم و نمایان شده در دسترس ما هست ؟

تاکی باید نشست و شاهد زوال و از میان رفتن میراث عظیم ملّی و کم شدن و کاستی گرفتن علاقه و اقبال عامّه مردم فارسی زبان و به ویژه طبقه تحصیل کرده و با اصطلاح متداول امروزه طبقه *intellectuel* و *Elite* به آثار اصیل ادب فارسی و اصول اخلاقی و مبادی عاطفی و تعالیم انسانی مندرج و منطوی در آن ، و ناشناخته ماندن و مجهول القدر بودن پدید آورندگان آن آثار بود ؟ تاکی هر دسته از مسئولان و مقصّران می تواند این وظیفه و مسئولیت را متوجه دسته دیگر بداند و گناه و تقصیر خود را گردن این و آن بگذارد ؟ از چند سال پیش نیز عذر تازه و بهانه کودکانه ای برای ما مقصّرین پیدا شده است و آن اینست که پیدایش اندیشه های نوین و التزام به لوازم زندگی ماشینی و تکنیکی و نفوذ تکنوکراسی در تحوّل مملکتی ، و نوجوئی جوانان مانع پیشرفت ادب اصیل فارسی و ادبیّات بی نظیر ایرانی در میان آن طبقه شده است !! این حرف یعنی چه ، مگر سیر فکری بشر یا قوم ایرانی دوازده سیزده قرن هم چنان یکنواخت و ثابت ، متوقف مانده بود و حالا به یکباره در همین بیست سی سال اخیر و با ظهور شاعران نوپرداز سلّمهم الله تعالی ، آغاز به جنبش و جهش کرد ؟ آیا مایه های ذوق طبع لطیف ملّت ایران در این مدت در حال خمود و جمود بود و حال ناگهان موج نوگرایی موجب انفجار و فوران آن شده است ؟ و چون این نوگلهای خندان بی بازار آمده است آن کهنه گلستان بارور و برومند ، مهجور و دل آزار گشته است ؟

بزرگ و بزرگوار ملّتی که در طیّ شصت قرن تمدّن مداوم و متکامل و در طول بیست و پنج قرن تاریخ مدوّن و مشعشع خود با ده ها و شاید صدها جریان حادث فکری اعمّ از دینی و فلسفی و مذهبی و ادبی و اجتماعی . که هر یک نسبت بجهان قبلی و مقدم بر خود طبعاً نو و تازه بوده است مواجه شده و آنرا بی هیچ تعصّب ناروائی بقبول تلقّی

کرده و سپس بر اساس ذوق سلیم و بمقتضای سلیقه لطیف خود آن را صافکاری و صیقل زده و تلطیف کرده و سپس آن را بر طبع ظریف خود منطبق ساخته و پذیرفته است، مگر اکنون از استقبال اندیشه‌های نو قرن حاضر می‌هراسد؟ و خود را از بیم برخورد آن به کنار می‌کشد که مبادا این نوگرایی‌ها او را از توجه به میراث کهن و فرهنگ ملی خود بازدارد، مگر حکومت و قضاوت عقل سلیم بر حُسن و قُبُح از میان رفته است؟ در این مقام نو و کهنه چه معنی دارد؟ خوب و بد در هیچ چیز نوی و کهنگی ندارد، در ادبیات نیز هم، خوب خوب است و بد بد است، لفظ غریب و نامأنوس و ترکیب مغلق و معقّد و تألیف ضعیف و معنی ساقط، شعر کُهن اثر اخسیکی و مجیر بیلقانی و قوامی رازی و نثر کُهنه و صّاف را که متعلق به هشت و شش قرن پیش است بد و مزخرف و غیر قابل اعتناء ساخته و آن را به باد فراموشی داده است و لفظ مأنوس و ترکیب منسجم و روان و معنی والا و مضمون دلنشین، شعر بهار و رهی و امیری فیروز کوهی را با همه نوی و تعلق آن به قرن حاضر (و انشاء الله به قرن پانزدهم) خوب فاخر و جاودانی ساخته است «شاخ گل هر جا که می‌روید گل است» موضوعی که این‌جا مطرح است این نیست که چون دسته‌ای از مردم و جوانان ما و برخی از ادبای ما و حتی یکی دو تن از آنان که بر حسب قاعده باید از پاسداران غیور ادب سنتی «و به اصطلاح کلاسیک» ما باشند، نوجو شده و طرفدار شعر نواند پس چه کنیم که نوگرایان کهنه‌گرا شوند، و یا آن پاسداران بی‌مهر مستبصر گردند و بر سر سنگر خود باز آیند، یا چه سان میان کهن‌گرایان و نوپسندان التیام بخشیم و آنان را بایکدیگر تطبیق و تلفیق کنیم.

ابداً چنین مطلبی نباید عنوان شود زیرا که بر چهره درخشان ادب ملی و رخسار زیبایی زبان فارسی عزیز ما هر چیز خوبی به جای خویش نیکو و در حکم خط و خال و چشم و ابروی آن است آنچه خوب است خود به خود جاودانه خوب می‌ماند و بد همیشه بد است و خود به خود باقی نمی‌ماند خدای تعالی در مقام تمثیل فرموده است «کَلِمَةُ طَيِّبَةٍ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْثَرَهَا ثَمَرًا حِينَ يَأْذَنُ رَبُّهَا...»

و مثل کلمهٔ خبیثهٔ کشجرة خبیثهٔ اجتشت من فوق الارض مالها من قرار^(۱) و به قول سیدالشعراء امیری فیروز کوهی درباره شعر خوب و بد، روزگار وطبع و ذوق هر ملت : راند آن را که سست پیوند است ماند آن را که سخت بنیاد است و به گفتهٔ آن شاعر تازی (و معذرت می‌خواهم از استشهداد به شعر عرب در این مقام و محفل)

يموتُ ردی الشعرِ مِن قبلِ اهله و جیدُهُ یبقی و این مات قائله
بی جهت پای نو و کهنه را در این جا به میان نکشیم ، گرفتاری اینست که بسیاری از همین جوانان و میان سالان که به شعر نو و تعبیرات نو متمایل و متوجهند ، به علت ناتوانی که در درست خواندن و درست نوشتن زبان فارسی به آن دچارند و به سبب دورافتادگی و انقطاعی که به علل مختلف از فرهنگ ملی ما دارند (و این دومی مسئله علت و معلول و لازم و ملزوم یکدیگرند) ، حتی از همین افکار و اشعار نو (که بعضاً محتوی بر معانی لطیف و دلچسبی هم هست) تلقی صحیح و برداشت درستی نمی‌توانند داشته باشند و از این‌ها و لئان‌ها آنکه طبقات عظیم و گسترده‌ای از اجتماع ما که در شمار دانشمندان یا متخصصان یا دانشجویان در رشته‌های غیر از ادبیات هستند . بکلی از ادبیات عاری و روگردانند و در نتیجه از احساس و درك اندیشه‌های لطیف و متبلور قوم ایرانی و پذیرش اصول و نمودارهای فرهنگ ملی ما بی‌بهره و عاطلند و بالضروره نمی‌توانند حامل و ناقل فکر و فرهنگ و تمدن ما به نسل بعدی باشند ، از این رو است که فریضه علنی ذمه هر یک از ما که در این مجمع گردآمده‌ایم و هزاران تن امثال ما که در اطراف و اکناف این مملکت پهناور و دیگر نقاط عالم به وظیفه تعلیم و ترویج ادب فارسی می‌پردازیم و بدین فن شریف عشق می‌ورزیم آن است که ما و دستگاه‌های محض و مجهز برای این تعلیم و ترویج لااقل به اندازه فی‌المثل یک نماینده فلان کارخانه داروسازی در مقام معرفی و تبلیغ کالای خود باشیم و مختصات و محاسن و بنیادهای انسانی و اصول اخلاقی

و نمودارهای عاطفی موجود در ادبیات فارسی را مرتباً و مستمراً باطلاع دیگران برسانیم و تا آنجا که از دستمان برمی آید بدین بازار کاسد و کم خریدار رواج و رونقی دهیم. اگر هم چنانکه آن پزشک که هر روز بمحض اینکه پشت میز کار خود می نشیند، توده ای از نمونه داروهای نو ساخته یا نوبازار آمده را به ضمیمه ورقه مشخصات و معرفی آن داروها (= بروشور) بر آن می بیند و در نتیجه بصورت مداوم در جریان وجود و ورود داروهای جدید قرار می گیرد و شناسائی اش به دارو و درمان هر روز بیشتر از پیش می شود ما نیز بتوانیم به سهم خود اقبالاً سالی یکبار به همین پزشک یا مهندس شریف و ماهی یاسه ماهی یکبار به دانشجویان عزیز دانشکده های پزشکی و فنی و کشاورزی و حتی حقوق نمونه ها و «اشانتیون» ها و شاخ گلهائی از گلزار ادب فارسی تقدیم کنیم و بالتسلیحه عاطفه و ذوق و روح آنان را با تأثیر دلپذیری که بدایع و روائع عاطفی و غنائی و عاشقانه شعر و نثر فارسی دارد کمی هم که شده باشد متأثر سازیم محالست که آنان پس از چندبار دریافت مجتانی و نامنتظر، دیگر خود در بدر به دنبال این دسته گلها نگردند و از جان و دل خریدار آن نشوند و بدین صورت این اشخاص آن حداقل لازم را که در آغاز عرایض بدان اشاره کردم در مدت نسبتاً کوتاهی یاد گرفته و از برکات آن برخوردار خواهند شد.

چرا نباید این انجمن یا دیگر مصادر صالح لا اقل سالی یکبار (فی المثل مقارن عید نوروز چند داستان یا چند صفحه منتخب و ملخص (به حد اعلای تلخیص) از شاهنامه یا بوستان یا حقیقة الحقیقه یا هفت اورنگ یا تذکرة الاولیاء یا ترجمه تاریخ طبری و یا بیقی یا کیمیای سعادت یا از تفاسیری فارسی چون تاج التراجم و کشف الاسرار و سوره آبادی و امثال این کتابها را با حواشی لازم و مفید و غیر مُمل و به صورت قابل فهم برای طبقه غیر اهل فن ادب، در جزوه های سهل التناول و به زیبا ترین وجه ممکن به چاپ نرساند و مجتانیاً میان آن طبقات پخش نکند؟

آخر چگونه باید به آن طبیب و مهندس و قاضی و وکیل دادگستری و استاد فیزیک و دانشیار دانشکده کشاورزی و دانشجویان رشته های مختلف علمی و عملی با

و مثل کلمهٔ خبیثهٔ کشجرة خبیثهٔ اجتثت من فوق الارض مالها من قرار^(۱) و به قول سیدالشعراء امیری فیروز کوهی درباره شعر خوب و بد، روزگار و طبع و ذوق هر ملت :
راند آن را که سست پیوند است ماند آن را که سخت بنیاد است
و به گفتهٔ آن شاعر تازی (و معذرت می‌خواهم از استشهدا به شعر عرب در این مقام و محفل)

يموتُ ردی الشعرِ مِن قبلِ اهلِهِ و جیدُهُ یبقی^۱ و ان مات قائلُهُ
بی‌جهت پای نو و کهنه را در این‌جا به‌میان نکشیم ، گرفتاری اینست که بسیاری از همین جوانان و میان‌سالان که به شعر نو و تعبیرات نو متمایل و متوجه‌اند ، به علت ناتوانی که در درست خواندن و درست نوشتن زبان فارسی به آن دچارند و به سبب دورافتادگی و انقطاعی که به علل مختلف از فرهنگ ملی ما دارند (و این دو مسئله علت معلول و لازم و ملزوم یکدیگرند) ، حتی از همین افکار و اشعار نو (که بعضاً محتوی بر معانی لطیف و دلچسبی هم هست) تلقی صحیح و برداشت درستی نمی‌توانند داشته باشند و از این‌ها لولئک تر آنکه طبقات عظیم و گسترده‌ای از اجتماع ما که در شمار دانشمندان یا متخصصان یا دانشجویان در رشته‌های غیر از ادبیات هستند . بکلی از ادبیات عاری و روگردانند و در نتیجه از احساس و درک اندیشه‌های لطیف و متبلور قوم ایرانی و پذیرش اصول و نمودارهای فرهنگ ملی ما بی‌بهره و عاطلند و بالضروره نمی‌توانند حامل و ناقل فکر و فرهنگ و تمدن ما به‌نسل بعدی باشند ، از این‌رو است که فریضه علنی ذمه هر یک از ما که در این مجمع گردآمده‌ایم و هزاران تن امثال ما که در اطراف و اکناف این مملکت پهناور و دیگر نقاط عالم به‌وظیفه تعلیم و ترویج ادب فارسی می‌پردازیم و بدین فن شریف عشق می‌ورزیم آن است که ما و دستگاه‌های محض و مجهز برای این تعلیم و ترویج لااقل^۲ به اندازه فی‌المثل یک نماینده فلان کارخانه داروسازی در مقام معرفی و تبلیغ کالای خود باشیم و مختصات و محاسن و بنیادهای انسانی و اصول اخلاقی

و نمودارهای عاطفی موجود در ادبیات فارسی را مرتباً و مستمر باطلاع دیگران برسانیم و تا آنجا که از دستان برمی آید بدین بازار کاسد و کم خریدار رواج و رونقی دهیم. اگر هم چنانکه آن پزشک که هر روز بمحض اینکه پشت میز کار خود می نشیند، توده ای از نمونه داروهای نوساخته یا نوپا بازار آمده را به ضمیمه ورقه مشخصات و معرفی آن داروها (=بروشور) بر آن می بیند و در نتیجه بصورت مداوم در جریان وجود و ورود داروهای جدید قرار می گیرد و شناسائی اش به دارو و درمان هر روز بیشتر از پیش می شود ما نیز بتوانیم به سهم خود اقبالاً سالی یکبار به همین پزشک یا مهندس شریف و ماهی یا سه ماهی یکبار به دانشجویان عزیز دانشکده های پزشکی و فنی و کشاورزی و حتی حقوق نمونه ها و «اشانتیون» ها و شاخ گلها ئی از گلزار ادب فارسی تقدیم کنیم و بالنتیجه عاطفه و ذوق و روح آنان را با تأثیر دلپذیری که بدایع و روائع عاطفی و غنائی و عاشقانه شعر و نثر فارسی دارد کمی هم که شده باشد متأثر سازیم مُحالست که آنان پس از چندبار دریافت مجانی و نامنتظر، دیگر خود در بدر به دنبال این دسته گلها نگردند و از جان و دل خریدار آن نشوند و بدین صورت این اشخاص آن حداقل لازم را که در آغاز عرایض بدان اشاره کردم در مدت نسبتاً کوتاهی یاد گرفته و از برکات آن برخوردار خواهند شد.

چرا نباید این انجمن یا دیگر مصادِر صالح لا اقل سالی یکبار (فی المثل مقارن عید نوروز چند داستان یا چند صفحه منتخب و ملخص (به حد اعلای تلخیص) از شاهنامه یا بوستان یا حدیقه الحقیقه یا هفت اورنگ یا تذکرة الاولیاء یا ترجمه تاریخ طبری و یا بیقی یا کیمیای سعادت یا از تفاسیری فارسی چون تاج التراجیم و کشف الاسرار و سوره آبادی و امثال این کتابها را با حواشی لازم و مفید و غیر مُمل و به صورت قابل فهم برای طبقه غیر اهل فن ادب، در جزوه های سهل التناول و به زیباترین وجه ممکن به چاپ نرساند و مجّاناً میان آن طبقات پخش نکند؟

آخر چگونه باید به آن طبیب و مهندس و قاضی و وکیل دادگستری و استاد فیزیک و دانشیار دانشکده کشاورزی و دانشجویان رشته های مختلف علمی و عملی با

آن همه برنامه‌های سنگین که تمام وقت آنان را بخود مصروف می‌دارد و غالباً برایشان فرصتی باقی نمی‌ماند امکان و فرصتی داد که در آن فرصت بصرافت طبع بدنیاالخواندن و فهمیدن ادبیات زبان مادری خود بروند و در نتیجه از تخلیق بخلق و خوی ملی دور و محروم نمانند؟

دور ماندن این طبقات عظیم و مهم جامعه از خواندن و فهمیدن آثار ادبی ملی موجب آن خواهد شد که برداشت و درک آنان از خصال و صفات ملی و نمودارهای تمدن اصیل و درخشان ایرانی، به‌طرز درست و واقع‌بینانه‌ای صورت پذیرد و سپس خواه‌ناخواه تلقی و طرز تفکر و استنتاج ایشان در مسائل ملی و اجتماعی و حتی انسانی صورت متفاوت، و بعضاً متباینی با تلقی و استنتاج اکثریت عظیم همین ملت از همان مسائل و موضوعات را به‌خود می‌گیرد و آن وقت کار به جدائی و تفرقه فکری میان طبقات ملت می‌کشد که گمان نمی‌رود کسی به عظمت و اهمیت این خطر (که خداوند متعال ملت ما را از آن حفظ فرماید) واقف، و به لزوم و ضرورت پیشگیری آن معتقد نباشد.

برای نیل به مقصودی که ما داریم یعنی شناساندن و نشر و ترویج آثار ادبی لازم و مفید بر آن طبقه از هموطنان خودمان، که ورود و توجهی به ادب فارسی ندارند، گمان می‌کنم انجام این خدمات در وسع و طاقت این انجمن است، به شرطها و شروطها و بحکم مالایدرک کُلّه لایترک کُلّه، اقدام جهت تحقیق آن به‌نحو الاهی فَلَآهَم از وظایف و لوازم غیر قابل تردید آن است:

اول - تلخیص و عصاره کشی چند کتاب درجه اول داستانی از نظم و نثر به شرط مقدم داشتن کتابائی که جنبه عاطفی و احساسی در آن بیشتر از جنبه‌های تحلیلی و استدلالی باشد، از قبیل بوستان سعدی و خمسه نظامی و ویس و رامین گرگانی و هفت اورنگ جامی و حدیقه الحقیقه سنائی و مشنوی مولوی و بخصوص و پیش از همه شاهنامه فردوسی که نمودار کامل مشخصات و تمیيزات قوم شریف ایرانی و تمدن ملی آنست، و بعداً

کتابهایی چون کیمیای سعادت و کشف الاسرار، با رعایت اختصار و توجه به تلخیص واقعی و موجز آنها، و سپس به فارسی درست روان ساده و امروزی فهم (و حتی درخصوص بعضی موارد: عامیانه) درآوردن همان مقدار تلخیص شده و توضیح و تفسیر کامل و معرفی اجمالی گوینده یا نویسنده آن به شرط احتراز از فضل فروشی در اطناب توضیحات و پرهیز کلتی از نسخه بدل بازی و «جغ» و «نچ» و «اخ» و «لط» سازی، به نحوی که هر کس فقط سواد درست خواندن فارسی را داشته باشد بتواند بدون استمداد از دیگری، آن خلاصه را بخواند و بفهمد و گوینده یا نویسنده آن را اجمالاً بشناسد (در این مقام، چیزی چون تلخیص شاهنامه و مثنوی که به ترتیب توسط مرحومان مبرور ذکاءالملک فروغی و استاد فقید ما علامه فروزانفر رحمه الله علیهما صورت گرفته و در نوع خود کاری در حدّ اعلای دقت و ظرافت و صحت است، وافی بمقصود و مشرثر نیست).

۲- گردآوری وجه نقد خواه با پرداخت خود اعضای انجمن به قدر امکان (که لَنْ تنالوا البرَّ حتی تنفقوا) و خواه از طریق جمع آوری اعانه از علاقمندان به ادب فارسی و تمدن ملّی، جهت چاپ و تکثیر آنچه که بموجب قسمت اول «پیش گفته شده» تهیه می شود و پخش و ایصال مستمرّ و مرتب و مجّانی (یا با بهای بسیار اندک و البته خیلی کمتر از بهای تمام شده) آن جزوات و رساله ها اولاً در میان دانشجویان غیر ادبی در سطح مملکت و سپس در میان طبقات تحصیل کرده اجتماع از هر قبیل اعمّ از پزشکان و مهندسان و قضاة و بازرگانان و کارمندان و غیرهم.

۳- تأسیس و اداره مستمرّ کلاسهای آزاد و غیرمنعّه و مجّانی در سطوح مختلف برای تدریس و توضیح و تفهیم آثار ادبی فارسی به عموم به نحوی که حضور و استفاده از آن کلاسها برای دانش پژوهان و علاقمندان به ادب فارسی مشروط بر هیچ شرط و مبنی بر هیچ مقدمه ای نباشد.

۴) تشکیل جلسات بحث آزاد در زمانها و مکانهای مختلف جهت بحث و معرفی

و توضیح و تفسیر مشکلات آثار خوب و مشهور ادب فارسی اعمّ از کهنه و نو توسط اساتید و صاحب نظران غیر متعصب .

۵) پرداخت جوایز سالیانه نقدی یا غیر نقدی (از قبیل گلدانها و لوحه های سپاس و امثال آن) به کسانی که به نحوی از انحاء در خلال سال خدمتی درباره ادب فارسی به انجام رسانیده باشند با توجه به ضوابط خاصی که تعیین خواهد شد .

۶) تشویق و ترغیب مردم داران با کرم و بی کرم ایرانی بر تخصیص دادن سهم بسیار ناچیزی از ثروتی که از برکت منابع مادی و امنیّت و استقلال همین آب و خاک بدست آورده اند ، جهت تحقیق این برنامه خواه از راه پرداخت جوایز یا چاپ رسالات و یا تقبّل پرداخت هزینه کلاسهای آزاد و امثال آن .

۷) و بالأخره آنچه را که خود ما معلّمین ادبیّات درباره خود باید انجام دهیم ، تا هم خودمان و هم پس از ما شاگردانمان بتوانیم و بتوانند به معنای واقعی « معلم ادبیّات فارسی » باشند آنست که : توجه بیشتر به متون اصیل و بفهمیدن و فهمانیدن صحیح آن متون و پرداختن کمتر به تاریخ ادبیّات و شرح احوال شاعران و نویسندگان و احتراز شدید از چاپ کردن نسخه های متفاوت و مختلف از متن واحد و افزودن احتمالات و نظریات شخصی بصورت پاورقیهای مملّ و محلّ و مزاحم (که غالباً نیز مصداق تفسیر « ما لایرضی صاحبه » است) . زیرا که با کمال دردمندی و شرمساری باید گفته شود که در بیشتر کلاسهای ادبی دانشگاهی و نیز در عالی ترین مراتب آن ، حتّی وقتی هم که موضوع درس متن معینی در ساعت محدود و معینی است ، باز ابراز علاقه و توجه بتاریخ زندگی پدید آورنده آن متن ، و نقل اقوال تذکره نویسان در آن باره ، از توجه به خود متن بیشتر است ، و وقت معلّم و شاگرد بیشتر مصروف آن است ، تا این که موضوع بحث و موجب تشکیل کلاس درس است .

از صبر و حوصله ای که برای استماع عر ایضم بذل فرمودید سپاس گزارم .

تدریس فارسی در هند

از

دکتر حکیم الدین قریشی

توسعه و گسترش زبان و ادب فارسی در شبه قاره هند موضوعی مستقل و گسترده است که به بررسی و تحقیق بسیار نیاز دارد. شکفت اینک که زبان فارسی در طول مدت هزار سال گذشته هیچگاه به دست ایرانیان به آن سرزمین باستان و کهن برده نشده است و اغلب غیر فارسی زبانان از قبیل ترکان و مغولان به دلایل گوناگون و شاید بناچار، به تعلیم زبان و ادب شیرین و غنی فارسی کمر بستند و «این نهال جوان که بدست باغبان ازل آبیاری شده بود» دیری نگذشت که درختی بسیار پرشاخ و پُرسُ بار و برگشت و چنان شد که مسلمانان شبه قاره خصوصاً و همه مردم آن سامان عموماً، در خدمت مقدس و وظیفه خطیر تعلیم زبان فارسی، شریک و سهم گشتند و با وجود آوردن آثار ارزنده در غنی ساختن ادب فارسی وظیفه خود را انجام دادند.

تعلیم و گسترش هر زبان و ادب در سرزمینی دیگر بر چند اصل مهم استوار است از جمله برنامه درسی مناسب و دسترسی به فرهنگ و آموزگار شایسته است. متون درسی برای آموزش زبان و ادب فارسی که در ادوار مختلف در شبه قاره رایج بوده است، گلستان و بوستان سعدی است و قصاید ابن یمن و عرفی شیرازی، منشآت فیضی دکنی و اورنگ زیب عالمگیر و امیر خسرو دهلوی، غزلیات سعدی و امیر خسرو و امیر حسن و حافظ و نظیری و مثنویهای مولانای روم و امیر خسرو. بررسی متون مذکور در ادوار مختلف، این نکته را روشن می کند که با گذشت زمان تدریجاً از تعداد نویسندگان و سرایندگان ایرانی الاصل کاسته می شده است و نویسندگان و سرایندگان هندی نژاد

فارسی‌گوی، جانشین آنان می‌شدند. از نظر ملیّت، این کار، وظیفه‌ای شایسته بوده، ولی از نظر صحت زبان، لطمه‌ای بسیار بزرگ به فارسی‌آموزی وارد می‌آورد، بدین معنی که لغات مصطلح و مستعمل در ایران در آثار فارسی‌هندی یا تغییر معنی می‌داد و یا بطور کلی جای خود را به کلمات هندی می‌داد و در نتیجه فارسی‌هند به تدریج از فارسی ایرانی دور می‌شد.

از قرن هفتم هجری و بطور دقیق از سال ۶۰۲ هجری قمری که قطب‌الدین ایبک قسمت عمده هند را بتصرف خود درآورده، دودمان غلامان معزّی و یا ممالیک هند را تأسیس نمود، تدریس فارسی همانند سایر کشورهای مسلمان جهان در مکاتب و مساجد آغاز شد. سلاطین ممالیک هند، باینکه اغلب آنها، جز دوسلسله (یعنی سلسله سید و سلسله لودی افغان) همه ترک‌نژاد بودند، در ترویج و تعمیم فارسی ککک شایانی نمودند. این سلاطین غیر فارسی زبان، نه تنها فارسی را زبان رسمی دربار قرار دادند بلکه پاره‌ای از آنان مانند غیاث‌الدین بلبن (متوفی ۶۸۵ هجری قمری) آداب و رسوم و تشریفات ایرانی را در دربار دهل رائج و معمول داشتند. همچنین سکندر لودی (۱۴۸۹ تا ۱۵۱۷ م) زبان فارسی را زبان رسمی دولت قرار داد و در نتیجه عامه مردم و به ویژه هندوها که اهل دیوان و کار و پیشه بودند، به فراگیری این زبان روی آوردند. در هر صورت، این وضع با استقرار گورکانیان و یا بابریان هند در سال ۱۵۲۶ م نیز ادامه یافت و حتی پس از انقراض این سلسله در سال ۱۸۵۷ م بدست انگلیسها، و انتقال زمام امور هند به دولت پادشاهی انگلستان، تغییری محسوس در آن ایجاد نکردید. انگلیس‌ها تا اواخر قرن نوزدهم از فارسی به عنوان زبان دولتی و اداری مستعمره خود استفاده می‌کردند. ولی دیری نگذشت که بنا به علل گوناگون، از جمله مصالح سیاسی، این زبان شیرین در شبه قاره به تدریج از رونق افتاد. باین وصف، تدریس زبان و ادب فارسی از دبیرستان تا دانشگاه ادامه داشته و دارد. بارهائی شبه قاره از چنگال دژخیم استعمار در سال ۱۹۴۷ م، فصل تازه‌ای در احیاء زبان فارسی در آن سامان گشوده شد. دعوت دولت

شاهنشاهی ایران در آشناساختن دانشمندان و استادان شبه‌قاره با تحولات و دگرگونیهای زبان و ادب فارسی نقش اساسی داشت، چنانکه بسیاری از خدمتگزاران زبان و ادب فارسی که به ایران سفر کرده بودند، در مراجعت به مین خود در نظام قدیمی آموزش فارسی، تجدید نظرهایی به عمل آوردند و ادبیات نسبتاً تازه‌تری را در آن برنامه‌ها جای دادند.

امروز در هند از میان ۹۶ دانشگاه رسمی و دولتی کشور، زبان و ادب فارسی در ۳۶ دانشگاه در سطح لیسانس و فوق لیسانس و دکتری تدریس می‌شود. و در حدود ۲۰ دانشگاه تسهیلات آموزش ادب فارسی را فقط در سطح لیسانس دارا می‌باشند. یعنی بطور جمعی بیش از ۶۶ درصد دانشگاه‌های هند، از آموزش فارسی برخوردارند؛ ولی متأسفانه اغلب این دانشگاه‌ها در حال حاضر فاقد کرسی مستقل فارسی است و اکثراً قسمت فارسی جزو دپارتمان زبان اردو و یا عربی، و یا اردو و عربی می‌باشد. دانشگاه‌هایی که دپارتمان مستقل فارسی دارند، عبارتند از دانشگاه اسلامی علیگر، دانشگاه عثمانیه حیدرآباد، دانشگاه پاتنا و دانشگاه کلکته. علاوه بر دانشگاه‌های مزبور، تقریباً در همه مدارس عالی علوم قدیمی و دینی مسلمانان مانند دارالعلوم واقع در دیوبند و مدرسه عالی واقع در دهلی، آموزش فارسی انجام می‌گیرد.

در کلیه دبیرستانهای دولتی و ملی هند که زبان اردو در آن تدریس می‌گردد، امکان فراگیری زبان فارسی نیز وجود دارد و آموزش آن از کلاس ششم تا هشتم ابتدایی در عوض زبان سانسکریت و یا عربی، بعنوان درس اختیاری انجام می‌گیرد. و تا کلاس یازدهم که سال آخر دبیرستان است، ادامه می‌یابد. در سه سال لیسانس عمومی نیز، ادب فارسی از دروس اختیاری است که دارای حداقل سه و حداکثر پنج ماده می‌باشد. در دوره لیسانس تخصصی، دانشجو با ادب فارسی آشنایی گسترده‌تری پیدا می‌کند و حداقل هشت و حداکثر ده ماده را باید بیاموزد. در بعضی از دانشگاه‌ها، برنامه لیسانس تخصصی، برنامه لیسانس عمومی را نیز شامل می‌گردد. ولی اغلب دانشگاه‌ها

برنامه‌ای جداگانه برای لیسانس تخصصی انتخاب و تعیین می‌کنند. در دو سال فوق لیسانس، آموزش در سطحی عالی‌تر انجام می‌یابد. ولی اغلب موارد، اساس کار، همان برنامه لیسانس تخصصی است که دروس فوق لیسانس بر مبنای آن، ولی بطور مفصل و مشروح برگزیده می‌شود. مثلاً در دوره لیسانس عمومی دانشگاه اسلامی «جامعه ملیّه» واقع در دهلی نو درس قصیده سرایی شامل است بر پنج قصیده عرفی و در دوره لیسانس تخصصی، این تعداد به ده قصیده می‌رسد؛ ولی در دوره فوق لیسانس تمامی قصاید عرفی، جزو این درس قرار می‌گیرد. و یا مثلاً در دانشگاه دهلی در دوره لیسانس تخصصی، فقط یک نثر از کتاب سه نثر ظهوری ترشیزی، جزء درس متون سبک هندی است. ولی در دوره فوق لیسانس، همین درس هر سه نثر را شامل می‌شود.

زبان فارسی از بدو ورود به شبه قاره، زبان دانش و اخلاق و شعر غنائی و فلسفه شناخته شده است و چون در طول مدت هزار سال حوادث روزگار نیز ایجاب می‌کرده که این زبان غنی فقط بعنوان زبان خارجی و زبان شعر و ادب غنائی و فلسفی، آموخته و یاد گرفته شود، بنابراین بطور تدریجی در آن سامان این سوء تفاهم پیدایش آمده که فارسی فاقد ادب عوام و فولکلوریک می‌باشد. باینکه در مدت سی سال اخیر، تعداد فارغ التحصیلان هندی دانشگاه‌های ایران بطور قابل ملاحظه‌ای افزایش یافته، ولی بنا به مصالحتی، ادب عوام ایران، هیچگاه مورد قبول آموزگاران و شاگردان هندی قرار نگرفته است. شاید در این بی‌توجهی نسبت به ادب عوام، خود آموزگاران و دست‌اندرکاران بیشتر مقصر بوده‌اند تا شاگردان. در این مورد این نکته بسیار قابل توجه است که حتی هنگام گزینش دروس دانشگاه برای درس ادبیات معاصر، حداکثر سعی بعمل می‌آید که فقط نویسندگان و سرایندگان انتخاب شوند که آثارشان از حیث مطالب و سبک، نزدیک به آثار پیشینیان باشد.

صرف نظر از آنچه که در بالا متذکر شدیم، لازم به یادآوری است که با همه کوششهایی که از طرف دولت شاهنشاهی بمنظور توسعه و اشاعه زبان و ادب فارسی

و مطالعات در زمینه ایرانشناسی در هند بعمل می‌آید ، متأسفانه تعداد دانش‌آموزان و دانشجویان این رشته چه در سطح دبیرستانی و چه در سطح دانشگاهی رو به کاهش نهاده است . یکی از دانشمندان شهر ایرانی که چندین سال در هند اقامت داشته و مسایل مربوط به زبان و ادب فارسی را در شبه‌قاره با دقت تمام بررسی نموده بود ، علت اساسی این عدم توجه را عدم کفاف مادی فارغ‌التحصیلان این رشته تشخیص داده بود ولی بنظر بنده ، چند علت دیگر نیز بدون تردید در این مورد بی‌تأثیر نبوده است ؛ از آن جمله می‌باشد :

۱- فقدان برنامه‌های مناسب آموزشی فارسی .

۲- وضع تأسف‌آور چاپ کتابهای فارسی که واقعاً انزجار‌آور و مشمئزکننده است .

۳- فقدان برنامه‌ای واحد برای دبیرستانها و دانشگاه‌های سراسر کشور .

۴- عدم آشنایی آموزگاران و دبیران از تحولات زبان فارسی .

با توجه به این دلایل بنده پیشنهاد می‌کنم که این مجلس علمی و مجمع دانشمندان جهت رفع نواقص سیستم آموزشی فارسی هند ، با کمک مقامات صلاحیتدار دولت شاهنشاهی ، گامهای مثبت بردارد و مخصوصاً در مورد دعوت آموزگاران و دبیران فارسی که هسته اصلی آموزش می‌باشند ، اقدامات مؤثرتری بعمل آورد . این کار را با دعوت کردن گروههای ۵۰ ، ۶۰ نفری در زمان تعطیلات تابستان هر سال می‌توان عملی ساخت و در چاپ کتب نیز می‌توان همکاریهای مادی و معنوی کرد و با ارسال و پخش کتب آموزنده و مفید ، گرایش به زبان فارسی را می‌توان در دانش‌آموزان و دانشجویان فزونی بخشید . باشد که شاخه هندی ادب فارسی ، شاداب و سرسبز بماند و بارور تر شود .

ترجمه قصیده بُرده به شعر فارسی

از

ضیاء الدین سجادی

یکی از قصاید معروف زبان تازی در مدح حضرت رسول اکرم، قصیده مشهور به «بُرده» از شرف الدین ابو عبد الله محمد بن السعيد البوصیری مصری، متولد بسال ۱۶۰۸ و متوفی به سال ۶۹۴ ه. ق، یا بقولی ۶۹۶ یا ۶۹۷ ه. ق است.

بوصیری قصاید دیگری نیز در مدح رسول اکرم دارد. اما چنانکه خود او گفته و در مقدمه این قصیده نیز نوشته اند، او افلیج شده و باخود اندیشیده که قصیده‌ای در نعت حضرت رسول بگوید و طلب شفا کند، پس این قصیده را گفته و باخود خوانده و گریسته و به خواب رفته است، و در خواب رسول اکرم را دیده و آن حضرت دست بر روی او مالیده و بُردی هم به او عطا کرده اند و قصیده به همین جهت «بُرده»^۱ نامیده شده و نام اصلی آن «الکواکب الدریة فی مدح خیر البریه» بوده است.

بوصیری گفته است، صبح که از خانه بیرون آمدم مردی فقیر به من رسید و گفت می‌خواهم قصیده مدح رسول الله را به من بدهی، گفتم من قصاید بسیار در این باره دارم، کدام را می‌خواهی؟ گفتم: قصیده‌ای را که در باره بیماری خود ساخته‌ای و اولش این است: «أَمین تذکر جیران بِنزی سلم» و آن مرد افزود که دیشب در خواب دیده‌ام که این قصیده را بر حضرت رسول می‌خوانی و آن حضرت بدان میل و اظهار

۱- لغت نامه، رجاء الادب، ج ۱ ص ۲۸۷

۲- الوافی بالوفیات چاپ افست، ج ۳ ص ۱۰۴۵

۳- «بُرده» واحد «بُرْد» یعنی یک جامه بُرد

شگفتی می نمود ، صاحب قصیده می گوید که قصیده را به آن مرد دادم و داستان من و این قصیده شهرت یافت و بر سر زبانها افتاد تا به صاحب بهاءالدین وزیر ملک طاهر رسید و او و خاندانش همواره به این قصیده تبرک می جستند ، و بهاءالدین نذر کرد که این قصیده را نشنود مگر آنکه ایستاده و سر و پای برهنه باشد .

قصیده بُرده از روزی که گفته شده شهرت فراوان کسب کرده و بسیاری از ادیبان و شاعران بر آن شرح نوشته و آن را به زبانهای گوناگون برگردانده اند ، از آنجمله حدود هفتاد شرح^۱ به عربی و فارسی و ترکی دارد .

در میان شروح فارسی آن چند شرح مشهورتر و نسخ خطی آنها غالباً موجود است ، مانند شرح شرف الدین علی یزدی^۲ بنام سلطان محمد بهادر باعنوانهای : مفردات ترکیب ، حاصل النحوی . دیگر شرح محمد خبیبی کرمانی^۳ مشهور به شمس امام و شرح ملا یوسف دشت بیاضی^۴ به نثر و نظم که آغازش این است : « امن تذکر جیران بندی سلم . . .

زیاد کردن همسایگان ذی سلم است که آب دیده بیامیختی به خون جنون از عادت شعرا و ادبا و بلغاست که در مقام شکوه از روزگار . . . »

شرحی هم به عبدالرحمان جامی نسبت داده شده^۵ و شرحی نیز از محمد افضل فرزند روزبهان^۶ مدعو به خواجه مولانا اصفهانی در دست است که در ۹۲۱ هـ . ق کتابت شده .

شرحی نیز به نظم به دو زبان پنجابی و فارسی در دست است^۷ که ابیات تازی آن

۱- دائرة المعارف فارسی

۲- فهرست نسخه های خطی فارسی تألیف سنزوی، ج ۵ ص ۲۴۸۳

۳ و ۴- فهرست نسخه های خطی، ج ۵ ص ۳۴۸۴

۵- همان فهرست، ص ۳۴۸۲

۶- فهرست نسخه های خطی، ج ۵ ص ۳۴۸۲

۷- همان فهرست، ص ۳۴۸۴ ، نیز فهرست نسخه های خطی کتابخانه گنج بخش تألیف

محمد حسین تسبیحی ، ج ۱ ص ۲۷۴-۲۷۵

۱۶۶ بیت و فارسی آن ۱۶۴ و پنجابی ۱۶۰ بیت است ، آغازش : « به نام خدای
 بخشاینده ، آمین تذکر جبران . . . جان چت آون میری تائین ساتهی ذی سلم . . .
 ای زیاده صحبت یاران اشک چشم آمیخته باخون روان »
 قصیده برده دراصل ۱۶۱ بیت تا ۱۶۴ یا ۱۶۶ بیت دارد و مطلعش این است :
 آمین تذکر جبران بذی سلم
 مَزَجَتْ دَمْعاً جَرَى مِنْ مُقَلَّةٍ بَدَمِ

و بیت مقطع این است :

مَارَ نَحَاتِ عَدَبَاتِ الْبَانِ رِيحُ صَبَا

و أَطْرَبَ الْعَيْسِ حَادِي الْعَيْسِ بِالْغَنَمِ

و در هشت فصل سروده شده به این ترتیب^۱ : فصل اول فی ذکر التغزل ، فصل
 دوم فی ذکر النفس و منع هواها ، فصل سوم فی مدایح الرسول ، فصل چهارم فی ذکر
 مولد النبی ، فصل پنجم فی ذکر دعاء النبی ، فصل ششم فی مدح القرآن ، فصل هفتم
 فی ذکر جهاد النبی ، فصل هشتم فی رجاء الرحمة .
 اما آنچه بیشتر مورد بحث ماست ، ترجمه این قصیده به شعر فارسی است و چند
 ترجمه در دست داریم که بعضی از آنها گوینده مشخص و با نام و نشان دارد و بعضی
 بدون نام شاعر است .

یکی از ترجمه های معروف به شعر فارسی از محمد حافظ شرف است که در پایان
 آن آمده^۲ :

چون ز هجرت هشتصد و ده سال تازی رفته بود

اتفاق افتاد نظم فارسی اندر رقم

۱- مطابق یک نسخه چاپی که در ۱۲۶۳ کتابت و ظاهراً در تهران چاپ شده است
 و در صفحه بعد به آن اشاره می شود .

۲- فهرست نسخه های خطی تألیف منزوی ، ج ۴ ص ۲۷۲۲

و آغازش این است :

ای زیاد صحبت یارانت اندر ذی سلم

اشک چشم آمیخته با خون روان گشته بهم

و نکته جالب این است که بسیاری از ترجمه‌های شعری که شاعران گمنام و ناشناخته دارد بیت آغازش این است^۱ ، چنانکه یک ترجمه شعری که در جمادی الاولی ۱۲۶۳ کتابت شده و به چاپ رسیده است با همین بیت آغاز می‌شود ، و این چاپ متن قصیده تازی را دارد با ۱۶۱ بیت ، و در زیر ابیات ، معنی لغات و ترکیبات و مصراعها را نوشته و بیت پایان آن اینطور است :

تا به جنبش آورد باد صبا اوراق بان

یا به رقص آرد شتر، آن کس که راند از نغم

و پس از نقل متن و ترجمه شعری قصیده در حاشیه ، در پایان نوشته است : « بدان که روایات الفاظ قصیده بُردۀ از جهت اختلاف بعضی کلمات وی در یک موضع من حیث الذات و من حیث الحركات صد و پنجاه عدد است و آن سکیم است به فتح لام و کسر . . . الخ »

گفتم که این ترجمه ، جز ترجمه شعر به شعر و شرح لغات و ترکیبات ، معنی مصراعها و ابیات را نیز نوشته است و برای نمونه ذکر می‌کنیم که این بیت را :

فَإِنَّهُ شَمْسُ فَضْلٍ هُمْ كَوَاكِبُهَا

يُظْهِرْنَ أَنْوَارَهَا لِلنَّاسِ فِي الظُّلَمِ

چنین معنی کرده است : « پس بدرستی که آن حضرت آفتاب فضل است و پیغمبران دیگر ستارگان اویند که انوار خویش در تاریکی به آدمیان ظاهر می‌کنند ، یعنی تا حضرت محمد ظاهر نشده بود عالم به انوار کواکب انبیا و رسل منور و مزین بود ، چون آفتاب وجود آن حضرت از افق هدایت برآمد و علّم‌های انوار بر اطراف جهان

برافراشت مشعلهای کواکب پیغمبران دیگر ناپدید گشت و شعر فارسی او در ترجمه این بیت عربی چنین است :

او بود خورشید فضل و دیگران استارگان

روشنی استارگان پیدا شود اندر ظلم

این ترجمه چنانکه ذکر شد تاریخ کتابی دارد که پس از شرح منن و نقل اشعار فارسی در حاشیه و اشاره به اختلاف کلمات و نقل دوازده امام خواجه نصیر، جمادی الاولی سال ۱۲۶۳ ذکر شده و تاریخ محل چاپ ندارد و ظاهراً در تهران به چاپ رسیده است. ناظم اشعار فارسی در این ترجمه معلوم نیست امامیت مطلع بطوری که اشاره شد مانند بیت محمد حافظ شرف است و یک بیت پایان آن هم قبل از بیت مقطع این است :

بعد از آن بر آل و اصحاب و کرام و تابعین اهل علم و حلم و فضل و عقل و تقوی و کرم و در بکث نسخه از ترجمه قصیده برده، آغاز مانند شعر محمد حافظ شرف و مصرع پایان این طور است : « اهل علم و اهل حلم و اهل تقوی و کرم » که با این مصرع چنانی شباهتی دارد و نسخه در ماه صفر ۸۴۳ کتابت شده و بدون دیباچه است و در حاشیه درة التاج نوشته شده و در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران^۱ موجود است.

و نسخه ای هم در کتابخانه گنج بخش^۲ وجود دارد که اشعار فارسی آن در آغاز و انجام شباهتی به این نسخه چنانی ما پیدا می کند و تاریخ کتابت آن بر اثر وصالی از بین رفته است. و بیت آغاز اینطور است^۳ :

این زیاد صحبت یار است اندر ذی سلم

آن چشم آمیخته باخون روان گشته بهم

و بیت دوم این است :

یا مگر از کاظمه بادی وزید از کوی دوست

یا مگر در نیم شب برقی درخشید از اضم

۱- فهرست نسخه های خطی تألیف سنزوی، ج ۴، ص ۲۷۲۴

۲- فهرست نسخه های خطی گنج بخش، ص ۱۱۹ - ۱۲۰

۳- عیناً و ظاهراً : « ای زیاد صحبت یارانت ... آب چشم ... »

که در چایی اینطور است : « یامگراز کاظمه ... یامگرد در نیم شب برقی جهیدست از اِضَم »
 که در این بیت « کاظمه » نام محلی در بیابان و « اِضَم » کوه و زمینی است که مدینه
 در آن واقع شده و بیت مقطع این است :

لطف کن باینده خود این جهان و آن جهان

زانکه صبرش نزد سختیها شود زومنهزم

و در چایی :

لطف کن با بنده خود دار دنیا و آخرت

زانکه صبرش نزد سختیها شود آواره هم

و با این شباهت‌ها احتمال توان داد که گوینده یکی باشد اما در نقل اشعار تغییر
 راه یافته ، یا آنکه هر گوینده از دیگری تأثیر پذیرفته باشد .

از قصیده بُرده ترجمه‌ای هم به ابوالقاسم جنید شیرازی منسوب است^۱ و تخمینی
 نیز از نجفی^۲ ، سایان فرزند عبدالرحمان بن صالح ، با دیباچه‌ای به نثر موجود است که
 آغازش این است : « حمد و سپاس اعتراف اساس و شکر بی قیاس ... »

دلا چه شد که همی دیده‌ام تورا به غمی

همیشه کار تو آه و آنین دمبدمی

و اینک از ترجمه‌ای به شعر فارسی صحبت می‌کنیم که طبق تاریخی که دارد ظاهراً
 باید نخستین ترجمه قصیده بُرده به شعر فارسی ، به شمار آید .

این ترجمه شعری از محیی‌الدین محمد است که در ۸۷۷۹ هـ . ق به نظم آمده و حدود
 هشتاد سال بعد از مرگ شرف‌الدین بوصیری ، سروده شده و بر ترجمه شعری محمد
 حافظ که از آن یاد کردیم و تاریخش ۸۱۰ هـ . ق است ، سی و یک سال مقدم است .
 نسخه‌ای از این ترجمه که در ۲۷ رمضان سال ۹۰۵ کتابت شده ، در کتابخانه^۳

۱- فهرست نسخه‌های خطی، ج ۴ ص ۲۷۲۳

۲- همان فهرست، ج ۴ ص ۲۷۲۲

آستان قدس رضوی^۱ موجود است. ابیات عربی را که ۱۶۲ بیت است به خط نسخ و اشعار فارسی را به خط نستعلیق نوشته و خط نسخ او بهتر و پخته تر است و نام کاتب میرجان عراقی ذکر شده.

پیش از شروع متن و ترجمه، شرحی در باره علت انشاء قصیده و خواص و برکات آن به خط بدتری، نوشته شده است که پیداست غیر از خط کاتب اصلی است، و چند شعر فارسی آغاز این طور است:

بعد توحید خداوند کریم ذی القدام

جاعل لیل و نهار و فاعل نور و ظلم

کبریا ذاتی که نعت او تعزّ من تشاست

هم تذّل من تشا آن مبدع شادی و غم

خالق ارض و سما و رازق شاه و گدا

بر زبردستان مسلط زیردستان را حکم

نیز نعت آن رسول شافع روز جزا

عاصیان غرق عصیان را هم از لطف و کرم

دفتر اعمال بی توقیع حبّش نارواست

ثبت مجری کی کشند بی رخصتش اهل رقم

بنده نظم فارسی کردم قصیده برده را

آنکه در مدح رسول مجتبی شد منتظم

پس از این شش بیت، به ترجمه شعر به شعر متن پرداخته و بیت مطلع را اینگونه

گفته است:

گوئیا از یاد آن همسایه های ذی سلم

خون دل از راه چشم آمیخت با اشکم بهم

۱- فهرست کتب خطی آستان قدس تألیف گلچین معانی، ج ۷ ص ۲۴۸، شماره کتاب

۸۱۸۸، فهرست نسخه های خطی منزوی، ج ۴ ص ۲۷۲۴

تعداد ابیات فارسی این ترجمه ۱۷۳ بیت است و بعد از ترجمه آخرین بیت عربی
(مَارَ نَحْتِ عَدَبَات . . .) که اینگونه به شعر آورده :

«تا سراندازان^۱ شود گل از دم باد صبا

تا حدی گو در طرب آرد شتر را با نغم
پنج بیت دیگر دارد که نام و لقب خود و تاریخ سرودن قصیده را ذکر کرده
و به این ترتیب است :

بود تاریخ عرب در هفتصد و هفتاد و نه

کاین قصیده هم به نظم فارسی شد [منظم]^۲

بنده مدّاح رسولم ، خادم اولاد او

پس بود این دولت ار کردم (. . .)^۳

نام من باشد محمد ، محیی الدینم لقب

هم ز همنامی او باشد امیدم (. . .)^۴

یارب آن روزی که احرام سفر بندم به عجز

واندر آن ساعت که پادروادی حیرت [نهم]

لطف خود همراه من گردان و ایام بده

هم به فضل خود مددکاری نما آن ساعت

اشعار فارسی محیی الدین محمد ، با آنکه در قید ترجمه عربی مانده ، و مانند سایر
ترجمه های شعری این قصیده غالباً از قوافی عربی ، چون : « مضطرم » و « صمّم » و « تُهَمّم »
و « هیرم » و « کیتّم » و « لُجَمّم » و « دَسَم » و « شَمَم » و نظائر آن استفاده کرده ، نسبتاً

۱- کلمه پاک شده و ظاهراً اینطور است

۲- این کلمه پاک شده و قیاساً اینطور است

۳- کلمه قافیه پاک شده

۴- کلمه قافیه پاک شده است

اشعار روان و لطیف هم دارد و در مقایسه با ترجمه‌های شعری دیگر، شعر محیی‌الدین محمد سلیس‌تر و روان‌تر و تاحدی دلنشین‌تر است.

از خصوصیات لفظی این قصیده به کار بردن یاء شرطی و استمراری و تمنی در موارد چند است که در ترجمه‌های بعدی کمتر وجود دارد مثلاً در ترجمه این بیت:

مَحَضَّتْنِي النُّصْحَ لَكِنْ لَسْتُ أَسْمَعُهُ

إِنَّ الْمُحِبَّ عَنِ الْعُدَالِ فِي صَمَمٍ

گفته است:

ناصحم کردی ملامت لیک من نشنیدی

زانکه عاشق در ملامت هست در حکم صم

و همین بیت در ترجمه‌های بعد آمده:

تو نصیحت می‌کنی دایم ولی من نشنوم

عاشقان باشند دایم از ملامت در صمم

و در ترجمه این بیت عربی:

لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ إِنِّي مَا أَوْ قِرُّهُ

كَيْتَمْتُ سِرًّا بَدَالِي مِنْهُ بِالْكَيْتَمِ

گفته است:

گریه‌ن بودی که تعظیمش نخواهم کردنی (کذا)

هرچه ظاهر می‌شدی پوشیدی من با کتم

و در آن ترجمه چای آمده است:

گر بدانستم که مهان را نمی‌دارم عزیز

کردی تغییر اسفیدی مویم از کتم

و کلامه «مهان» اشاره به بیت قبل و در ترجمه «ضیف» آمده:

«ضیف» الهم برأسی غیر مُحْتَشَمٌ که «میهمانی کامدم بر سر نبود او محتشم»

ترجمه محیی الدین محمد است و در ترجمه چایی « بر سرم آمد فرو وز من نگشت او مختشم » آمده است .

نکته قابل ذکر در ترجمه قصیده بُرده به شعر فارسی این است که خود قصیده در بحر مجتث محذوف : « مفاعلاتن مفاعلاتن فعلان فعلان » سروده شده اما ترجمه های آن عموماً در بحر رمل مثنی محذوف : « فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلان » گفته شده و اگر فرض ما پذیرفته آید که ترجمه محیی الدین محمد نخستین و قدیم ترین ترجمه قصیده بُرده به شعر فارسی باشد ، چون او قصیده خود را به این وزن گفته ، ظاهراً بسیاری از کسان دیگر از او تبعیت کرده و در همین بحر قصیده را به شعر فارسی برگردانده اند .

* * *

در پایان مقال مناسبتر آنست که چند بیت از قصیده بوصیری و چند بیت از ترجمه محیی الدین محمد بیاوریم :

محمد سید الکونین و الثقلین

والفریقین مین عَرَبٍ و مین عَجَمٍ

آن محمد سید الکونین و فخرانس و جان

و آن فریقینی که باشد از عرب هم از عجم

فَاَقِ النَّبِيَّيْنَ فِي خَلْقٍ وَفِي خُلُقٍ

وَلَسَّ يَدَانُوهُ فِي عِلْمٍ وَلَا كَرَمٍ

بر تراست از جمله پیغمبران در خلق و خلق

چون شود با او کسی نزدیک در حِلْم و کرم

فَمَبْلَغُ الْعِلْمِ فِيهِ اَنَّهُ بَشَرٌ

وَ اَنَّهُ خَيْرُ خَلْقِ اللَّهِ كُلِّهِمْ

غایت علم اندرو آنست کو از آدمی است
وانکہ بہتر او ز خلق اللہ باشد در شیم

حاشاہُ اَنْ یُحَرِّمَ الرَّاجِیَ مَسْکَرِیَہ
اَوْ یَرْجِعَ الْجَارُ مِنْہُ غَیْرَ مُحْتَرَم
صاحب امید شفاعت کی بود محروم از او
باز کی گردد امان خواہ از برش نامحترم

دگر دیگر ددیگر دودیگر ودیگر

از

دکتر سید محمد دبیرسیاقی

در مجله^{*} راهنمای کتاب (ص ۲۳۸ تا ۲۴۱) شماره^{*} ۴ تا ۶ در بخش « مباحث ادبی و لغوی زبان‌شناسی » زیر عنوان « ددیگر، دیگر، و دیگر » مقاله‌ای از دوستِ فاضل آقای علی اشرف صادق به چاپ رسیده است که سودمند و راهنماست امّا در نتیجه گیری از آن‌دک شتابزدگی برکنار نیست و اینکه برای آنکه دانش‌پروهان با آگاهی بیشتر در این مبحث در آیند و نتایج بهتر بگیرند نگارنده آنچه در طی مطالعات خود یادداشت برداشته است اینجا نقل می‌کند :

خلاصه^{*} مقاله این است که « ددیگر » در نظم و نثر فارسی به کار نرفته است و مواردی که در برخی از چاپ‌های شاهنامه و یکی دو کتاب دیگر هست دگرگون شده^{*} « و دیگر » است ، و نیز « ددیگرم » منقول در بک نسخه^{*} کتاب هدایة المتعلمین که متضمن صورتِ قدیمتر کلمه یعنی « دیتیکر » یا « دیتیگر » یا « دیندیکر » می‌باشد اصالت ندارد و ناسخ احتمالاً بجای اول کلمه^{*} « دیگرم » یعنی « دی » را تکرار کرده است . ضبط « دودیگر » نیز اصیل نیست و اینکه در برخی از مواضع از چاپ‌های شاهنامه و نیز در شعری از انوری (دودیگر آنکه دل دوستان نیازاری . . .) آمده است ، باز صورتِ دگرگون شده^{*} « و دیگر » است و « دودیگر » مذکور در شعر انوری ضبط (« دوم چه » آنکه دل دوستان نیازاری) نیز دارد که در چاپ مرحوم نفیسی آمده است ؛ و نتیجه گرفته‌اند که وقتی کلمه‌ای تحوّل یافت دیگر ممکن نیست هم صورتِ تحوّل یافته و هم صورتِ اصلی هم‌دوش یکدیگر به کار روند و لذا معتقد شده‌اند که صورتِ

«ددیگر» را که یادآور اصل کلمه است، در ادب فارسی، به کار نرفته و معدوم باید دانست و «دودیگر» را نیز دگرگون شده «ودیگر» باید گرفت که استعمال این صورت اخیر خود ناشی از ضرورت شعری بوده است، بدین تعبیر که صورت معمول و متعارف «دودیگر» در شعر و بخصوص در شاهنامه با شکل «ودیگر» که از لحاظ وزن برابر یکبار «فعولن» است و به آسانی می‌توانسته است در صدر مصراع جایی برای خود باز کند درآمده است چنانکه به یاری کشف الابیات شاهنامه بسیار مورد آن را می‌توان دید.

حاصل مقاله آنکه «ددیگر» و «دودیگر» که عنوان شده از جانب فضلائی قرن اخیر است اصالت ندارد و باید مانند گذشته امروزه نیز جایی در ادب فارسی نداشته باشد.

اگر از عهده نقل مخلص مقاله برآمده باشم در سخن نویسنده چند نکته درخور توجه می‌توان یافت.

۱- تحول کلمه «دیتیگر»، «دیتیگر»، «دیدیگر» به صورت «دیگر» و مخفف شدن «دیگر» به صورت «دگر».

۲- عدم امکان استعمال «ددیگر» با وجود این تحول و غیر مستند و نااستوار بودن قول متأخران در اثبات بودن این صورت در نظم و نثر قدیم فارسی.

۳- مردود بودن اعتقاد به وجود صورت «دودیگر» در آثار نثری و نظمی قدیم چنانکه ادیبان قرن اخیر گمان برده‌اند.

۴- منحصر بودن صورت کلمه‌ای که «ددیگر» یا «دودیگر» تصور و عنوان شده است به صورت «ودیگر» که خود مولود ضرورت شعری است.

و اینک بررسی این موارد با ذکر شواهد:

آنچه نویسنده محترم درباره تحول کلمه نوشته‌اند درست است زیرا چنانکه می‌دانیم در کلمه پهلوی دیتیگر ^۱ ditikar (دتیگر datigar پازند) کاهشی روی داده و

۱- فرهنگ پهلوی آقای دکتر فردوسی، ص ۱۲۲

صورت «دیگر» یا «دگر» گرفته و در نظم و نثر فارسی هریک مستقل^۱ به کار رفته است و ترکیباتی اضافی یا وصفی نیز یافته چون: دیگران، دیگر بار، دیگر باره، دیگر روز، دیگر ره، دیگر سال، دیگر سان، دیگر شب، دیگر کس، دیگر گون، دیگر گونه، دیگرم، دیگری، دیگرین؛ بار دیگر، [ددیگر، دودیگر]، سدیگر (سه دیگر)، سدیگرم (سه دیگرم)، ودیگر. و نیز: دگر، دگران، دگر بار، دگر باره، دگر روز، دگر ره، دگر سال، دگر سان، دگر شب، دگر کس، دگر گون، دگر گونه، دگری. و ترکیبات یا الحاقات دیگری که ذکر آنها سخن را به درازا می کشاند.

گفتن اینکه کلمه ای وقتی به صورتی تحول یافت دیگر استعمال صورت اصلی (یا نزدیک به صورت اصلی آن) جایز نیست درست است، اما در خصوص کلمه ای که از آن سخن می رود وافی و کافی برای صدور این حکم کلی و قطعی نیست، چه آدمی در این مورد خاص به این اندیشه و راه می تواند کشانیده شود که آیا تحولی که عنوان می کنیم عام و شامل بوده و در همه اماکن و مواضع به کار رفته و داخل تمامی زبانهای متداول ناحیه ای شده است یا خیر؟ و پیداست که پاسخ این سؤال وقتی داده می شود که لا اقل چندین نسخه کهن متقن از نویسندگان نواحی جداگانه، آنهم در موضوعات مختلف بررسی شود و به نظم تنها نیز اکتفا نشود، تا حکم صورت منطقی و معقول بیابد. علت این تأکید و ذکر این شروط از آنجاست که اولاً کلمه ای ممکن است در ناحیه ای بر اثر عامل یا عواملی متحول شود، در حالی که همان کلمه در جای دیگر صورت اصلی خود را حفظ کند یا به صورتی نزدیک به صورت اصلی متداول گردد^۱ چنانکه کلمه مشابه همین لفظ مورد بحث ما یعنی «سدیگر» (سه دیگر) که در پهلوی ستیکر Sitikar^۲ و در پازند ستیگر Satigar است با مختصر تغییری، یعنی تنها با تبدیل دو حرف قریب المحرج (که در بسیاری از کلمات فارسی معمول بوده است و هست

۱- از افادات دوست دانشمند جناب آقای دکتر سجستانی.

۲- فرهنگ پهلوی ص ۳۹۹

و مثالهای فراوان نیز دارد) بدون هیچگونه حذفی، یعنی تقریباً نزدیک به صورت اصلی در نظم و نثر به کار رفته است. ثانیاً تحول ممکن است در همه جا و برای همه کس یکسان نباشد، یعنی برحسب عوامل مختلف تواند بود که دگرگوئیهای مختلف پیدا آید و همین مورد است که با مطالعه و تجسس دقیق در آثار کهن خطی فارسی و بخصوص آثار نثری آن (که ضرورتها دست نویسندگان آنها را چون ضرورتهای شعری بسته نداشته است)، بهتر و روشنتر به دیده درمی آید و ما پیش از آنکه شواهد این قسمت را که یافته ایم بیاوریم، از نظر ایجاد ارتباط ذهنی بار دیگر لازم می دانیم به این نکته اشاره کنیم که در مقاله مورد بحث آمده است که «دیتیگر» به «دیگر» متحول شده است و «دگر» هم مخفف «دیگر» است و مثالی که به مشابعت در تأیید این تحول مذکور افتاده است کلمه «دایستان» datistân است که از آن بجای «ت» (یا «ذ» طبق تلفظ اواخر عهد ساسانیان یعنی «دایستان») افتاده و صورت «داستان» گرفته است، همان گونه که از «دیتیگر» (دیدیگر) بجای اول افتاده و «دیگر» شده است.

اما از دقت در این دو کلمه متحول شده مورد مثال، آسان دریافته می شود که در مورد مثال اول بجایی از میانه حذف شده است نه از آغاز آن و به قیاس (اگر قیاس در این جا درست باشد) باید از کلمه دوم نیز، در تحول، بجای میانه ساقط گردد و آنچه باقی بماند «دگر» باشد نه «دیگر» و به همین سبب است که شاید درست نباشد که با مندرجات مقاله همداستان شویم و «دگر» را مخفف «دیگر» محسوب کنیم و قاطعاً بگوئیم صورت کلمه متحول شده فقط «دیگر» است و لا غیر.

شاید بهتر این باشد که هم «دیگر» و هم «دگر» هر دو را صورت متحول شده کلمه اصلی «دیتیگر» بدانیم و آنچه مرا در طرح این مطلب (نه اظهار نظر قطعی) دل می دهد این است که در برخی از آثار نثری متقن خطی کهن صورت «دگر» بی هیچ قیدی یا ضرورتی، که نویسنده را ملزم داشته باشد، با کثرت، حتی با افزونی بر صورت غیر مخفف آن یعنی «دیگر» به کار رفته است، و حال آنکه در بعضی از نسخه ها، از

همان سنخ و به همان قدمت واستواری تنها صورت «دیگر» آمده است و بس. اینک شواهد هر دو از چند کتاب معتبر:

می‌دانیم کتاب‌الابنیه عن حقایق الادویه تألیف ابومنصور موفق بن علی المروزی را اسدی طوسی شاعر و لغوی معروف در شوال ۴۷۴ هجری به خط دست خود نوشته است و نسخه هم موجود است و بنیاد فرهنگ ایران قریب به دو بخش آن نسخه را از آغاز و انجام به چاپ عکسی رسانیده است و نیز شادروان احمد بهمنیار دانشمند کم مانند قرن اخیر تمام آن کتاب را تصحیح و شرح کرده اند و به همت آقای محبوبی اردکانی طبع و نشر شده است. نسخه‌های عکسی و چاپی را از نظر این کلمه بنده بررسی کرده‌ام و نتیجه بی‌ذکر شاهد (که مقاله را بدر ازا می‌کشاند) چنین است:

در بخش اول (ص ۱ تا ۱۴۶ نسخه عکسی - ۱ تا ۱۱۰ چاپ دانشگاه) ۲۷ بار کلمه «دگر» به کار رفته است در این صفحات: ۶ ع (: عکسی) ۳ چ (= چاپی) - ۱۶ ع، ۱۱ چ - ۱۹ ع، ۱۳ چ - ۲۲ ع، ۱۵ چ - ۲۶ ع، ۱۸ چ - ۳۲ ع، ۲۳ چ - ۳۸ ع، ۲۷ چ - ۴۸ ع، ۳۶ چ - ۴۹ ع، ۳۷ چ - ۵۸ ع، ۴۳ چ - ۵۹ ع، ۴۴ چ - ۶۱ ع، ۴۵ چ - ۷۲ ع، ۵۳ چ - ۷۳ ع، ۵۴ چ - ۹۱ ع، ۶۷ چ - ۹۳ ع، ۶۹ چ - ۹۵ ع، ۷۱ چ (سه بار) - ۹۹ ع، ۷۴ چ - ۱۰۱ ع، ۷۵ چ - ۱۰۳ ع، ۷۷ چ - ۱۱۱ ع، ۸۳ چ - ۱۳۳ ع، ۱۰۰ چ (دو بار) - ۱۳۶ ع، ۱۰۲ چ - و در بخش دوم (ص ۱ تا ۹۷ عکسی، ص ۲۷۹ تا ۳۴۴ چاپی) ۱۲ بار «دگر» آمده است چنین: ۳ ع، ۲۸۰ چ (دو بار) - ۵ ع، ۲۸۱ چ - ۱۰ ع، ۲۸۴ چ - ۱۸ ع، ۲۸۹ چ - ۳۶ ع، ۳۰۰ چ - ۳۸ ع، ۳۰۱ چ - ۴۲ ع، ۳۰۵ چ - ۴۴ ع، ۳۰۶ چ - ۴۶ ع، ۳۰۷ چ - ۵۴ ع، ۳۱۱ چ - ۷۳ ع، ۳۲۵ چ - در حالی که در بخش نخست فقط ۵ بار کلمه «دیگر» آمده است و در بخش دوم فقط ۲ بار، در این صفحات: ۷ ع، ۴ چ - ۸ ع، ۵ چ - ۹۲ ع، ۶۹ چ - ۹۶ ع، ۷۲ چ (دو بار) - ۱۳ ع (بخش دوم) ، ۲۸۰ چ - ۴۴ ع، ۳۰۴ چ.

این آمار یعنی آمدن ۳۹ بار کلمه «دگر» و ۷ بار «دیگر» (که محتمل است در

بخش میانه* کتاب نیز به همین نسبت باشد، یعنی احتمالاً آمدن حدود ۶۰ بار «دگر» و ۱۰ بار «دیگر» را در تمامی کتاب بتوان فرض کرد) نشان می‌دهد که نویسنده* الاینه کلمه* «دگر» را آزادانه و بی‌هیچ قیدی و ضرورتی به صورت مستقل و اصلی، نه مخفف به کار برده است و اتفاقاً کلمه نیز از کلماتی نیست که نویسنده به منظوری خاص و رعایت جهاتی معین مقید شده باشد آن را به گونه‌ای ممتاز از صورت معمول آن به کار برد. نتیجه آنکه به اتکاء این سند شاید بتوان پنداشت که کلمه* «دگر» خود متحول شده از صورت اصلی «دیتگر» باشد نه مخفف «دیگر» و قطعاً عامل یا عواملی که بر ما مجهول است (از قبیل مولد یا محل اقامت نویسنده و غیره...) سبب این تحول بوده است. اما سند دیگر - در بخشی از تفسیر قرآن کریم که نسخه* کهن آن را با نام تفسیر پاك به صورت عکسی بنیاد فرهنگ ایران چاپ کرده است و ظاهراً متعلق به اواخر قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم هجری است کلمه* «دگر» مطلقاً به کار نرفته است و ۴۲ بار «دیگر» آمده است در این صفحات: ۲، ۵، ۶، ۹ (دوبار)، ۱۴، ۱۶، ۱۷ (پنج بار)، ۱۸، ۱۹، ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۶ (دوبار)، ۴۹ (چهار بار)، ۵۱ (دوبار)، ۵۴، ۵۸، ۶۴، ۶۸، ۶۹ (دوبار)، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۸۷، ۹۰، ۹۲، ۱۳۸.

سند سوم: نسخه* عکسی بخشی از تفسیر قرآن کریم، تألیف ابوبکر عتیق سورآبادی است، مکتوب به سال ۵۲۳ هجری قمری، چاپ عکسی بنیاد فرهنگ ایران که حاوی آیه* ۵۶ از سوره* ۲۳ (المؤمنون) است تا آیه* آخر از سوره* ۴۸ (الفتح) با افتادگی‌هایی در میانه. در این نسخه نیز کلمه* «دگر» اصلاً به کار نرفته است و آنچه آمده «دیگر» است، در این صفحات:

۱۱، ۱۲ (دوبار)، ۱۷، ۱۹ (دوبار)، ۲۳، ۲۷ (دوبار)، ۳۰، ۳۳، ۳۵، ۳۷، ۴۵ (دوبار)، ۵۷، ۷۰، ۷۱، ۷۷، ۸۸، ۸۹، ۹۹، ۱۰۴، ۱۱۲، ۱۲۲ (دوبار)، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰ (دوبار)، ۱۳۲، ۱۴۰ (دوبار)، ۱۴۱ (دوبار)، ۱۴۳

(دوبار) ۱۸۹، ۱۸۴، ۱۸۲، ۱۶۹، ۱۶۷، ۱۶۶، ۱۶۱، ۱۵۵، ۱۵۴، ۱۴۷، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۰، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۰، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۶۶، ۲۶۹ (دوبار) ۲۷۲، ۲۸۷، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۹ (شش بار) ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۴ (دوبار) ۳۱۰، ۳۱۶، ۳۱۹ (دوبار) ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۷ (دوبار) ۳۳۲، ۳۳۵ (دوبار) ۳۳۶ (سه بار) ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰ (دوبار) ۳۸۳، ۳۸۵ (دوبار) ۳۷۱، ۳۷۵ (دوبار) ۳۷۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۳ (دوبار) ۳۹۵، ۳۹۹ (دوبار) ۴۰۴ (هشت بار) ۴۰۵ (پنج بار) ۴۱۱ (دوبار) ۴۱۲ (دوبار) ۴۱۳، ۴۱۷ - کلمه شاهد ما در برخی از صفحات به صورت اضافی و ترکیبی نظیر: یکدیگر، نماز دیگر، دیگران، دیگری، بار دیگر و غیره آمده است.

پوشیده نیست که به کار رفتن کلمه «دیگر» در این دو اثر (و نیز در آثار چاپی مبتنی بر نسخه‌های کهن که بعداً بدانها اشاره خواهیم کرد) تأییدی است بر نوشته مقاله در تحول صورت اصلی کلمه به «دیگر» اما انحصار آن و به صورت واحد به کار رفتن آن در تمامی هردو متن (و متون دیگر که اشاره خواهیم کرد) شاید در جهت نظر ابرازی نگارنده باشد که توجه انحصاری این دو مفسر به این صورت متحول شده علی داشته است، علل مکانی؟ یا زمانی؟ و احتمالاً مرتبط با کیفیت تحول از صورت اصلی.

* * *

صورت «ددیگر» کلمه را بنده در مطالعات خود جز در برخی از کتابهای چاپی ندیده‌ام، چند جا که در شاهنامه آمده است، خاصه چاپ خود بنده که مبتنی است بر چاپ کلکته و پایه تهیه کشف الابیاتی که تهیه دیده‌ام قرار گرفته است، می‌تواند صورت غیراصیل و دگرگون شده باشد و حال در یکی دو کتاب چاپی دیگر که ذکر می‌کنیم نیز چنین است، و از بررسی مجموع شواهد می‌توان پذیرفت که این ضبط و صورت

در فارسی اصالت و قدمت ندارد و اینک به برخی از موارد که این ضبط را دارند اشاره می‌کنیم :

الف - در تاریخ طبری ترجمه^۱ باعسی (ص ۴۰۹ چاپ وزارت فرهنگ) آمده است : « پس نه آیت تمام شد یکی عصا ، ددیگر دست ، سدیگر قحط و چهارم . . . »
 با توضیحی که مصحح فاضل کتاب به منظور اثبات صحت کلمه در حاشیه داده‌اند خود باب تردید گشوده داشته شده است و پیداست که متکی نبودن این ضبط به نسخه^۲ خطی کهن وافی برای اثبات منظور مصحح محترم باعسی نیست .

ب - در لغت‌نامه^۳ دخیلا « ددیگر » با شاهد زیرین از فردوسی آمده است :
 « ددیگر چنین هست رویم که هست . . . » . اما این ضبط در شاهنامه^۴ چاپ نگارنده و بالتبع در کشف‌الایات آن نیست و صورت بیت فوق که از پادشاهی قباد (۴۴ ، بیت ۵۷۹) است چنین است : « و دیگر چنین است رویم که هست . . . » .

ب - بر حسب کشف‌الایات در شاهنامه^۵ چاپ نگارنده دوبار « ددیگر » در آغاز مصرعهای اول به کار رفته است . یکی در پادشاهی هرمز (۴۲ ، بیت ۱۰۴۰) چنین :
 « ددیگر سه یک پیش آتشکده . . . » . دوم در پادشاهی یزدگرد سوم (۵۰ ، بیت ۶۱۸) بدین گونه : « ددیگر چو تور آن سرافراز مرد . . . » اما ضبط بیت اول در چاپ شوروی (بیت ۱۰۰۰) « سه یک دگر پیش آتشکده . . . » است و بیت دوم در چاپ بروخیم و چاپهای دیگر « و دیگر چو تور آن سرافراز مرد . . . » به کار رفتن « ددیگر » در غیر آغاز مصرعهای اول نیز احتمالاً^۶ کیفیتی مشابه با این دو مثال ، و مشکوک و غیر اصیل خواهد داشت که صحت آن در نسخه‌های خطی کهن باید بررسی شود ، نه در نسخه‌های چاپی .

ت - در شعر انوری ضبط « ددیگر آنکه . . . » را به صورت « دوم چه آنکه . . . » قبلاً نقل کردیم .

ث - اینکه مرحوم بهار در کتاب سبک‌شناسی (ج ۱ ص ۴۰۳) « ددیگر » را

آورده و به مقدمهٔ مجمل التواریخ و القصص و مقدمهٔ تاریخ سیستان (ص که - کو) حواله داده‌اند، نه در مقدمهٔ دو کتاب مذکور بحث این صورت آمده است و نه در متن آن دو کتاب ضبط آن.

پس با این مقدمات و معتقد ماندن به اینکه علی‌العجلانه تا پیداشدن سند متقن کهن باید صورت «ددیگر» را در نظم و نثر فارسی غیر اصلی دانست، بری گردیم به ضبط «دودیگر».

اما مردود بودن این ضبط را که نکتهٔ سوم مندرج در مقالهٔ مورد بحث است، موقوف به بعد از اتمام حاصل مطالعات و ذکر شواهد گردآوری کرده می‌سازیم و موقتاً به نکتهٔ چهارم از مقاله برمی‌گردیم که صورت «ددیگر» یا «دودیگر» را منحصر به «ودیگر» دانسته‌اند آن‌هم در شعر:

اولاً «ودیگر» همه‌جائی تواند ضبط اصلی و صورت قطعی «دودیگر» باشد. ثانیاً این ضبط همه‌جا به ضرورت شعری به کار نرفته است. ثالثاً «ودیگر» انحصار به شعر ندارد. رابعاً توجه به کشف الابیات شاهنامه برای عنوان کردن ضرورت استعمال این صورت بسبب برابر بودن آن بایک‌بار «فعولن» توجهی شتاب آلوده است، زیرا کشف الابیات فقط نشان‌دهندهٔ کلمات آغاز مصراعهای اول ابیات است و پیدا است که «ودیگر» یا «دودیگر» غیر از آغاز مصراعها می‌تواند در اثنای ابیات نیز جای داشته باشد و نگاهی به فهرست و لف این مطالب را بخوبی اثبات می‌کند و نتیجه آنکه انحصار ضرورت شعری از میان می‌رود، و انگهی اگر کلمهٔ «ودیگر» به ضرورت و بسبب برابر بودن با یک‌بار فعلون در آغاز مصراعها بیاید باز معنی آن منحصر ماندن استعمال این صورت نمی‌شود، زیرا صورتهای دیگر کلمه مثلاً «دگر آنکه» و غیره که برابر با فعلون هستند نیز می‌توانند در همان معنی و در آغاز مصراعها جای بگیرند چنانکه فقط به عنوان مثال می‌توان به بیت ۱۵۲ از آغاز شاهنامه (ج ۱ چاپ دوم شوروی)، که در برابر «ودیگر» متن (ودیگر که انجم وفادار نیست...) نسخه بدل («دگر آنکه» انجم

وفادار نیست . . .) را نیز دارد ، اشاره کرد .

نگاهی به کشف الابیات نشان می‌دهد که این صورت اخیر (دگر آنکه) و همچنین کلمات «دگرره»، «دگرهار»، «دگرسال» و . . . نزدیک پانصد بار در آغاز مصرعها آمده‌اند و همه هم برابر با یکبار فعلون هستند .

نکته دیگر آنکه کلمه «دیگر» یا «دگر» غیر از معنای وصفی خود معانی دیگر نیز دارد که از آن جمله است : غیر از اول ، علاوه از ، هم ، نیز ، گذشته از ، در غیر این صورت ، علیحده ، جداگانه ، بقیه ، ماقبل ، همانند ، درحکم ، بمثابة ، هرگز ، عاقبت ، سرانجام ، از نو و . . . که باشواهد همه را در لغت‌نامه دهن‌دا می‌توان دید و در همه این معانی الحاق حرف واو به کلمه «دیگر» جنبه عطف تأکیدی دارد و شواهد بسیار در نظم و نثر برای آنها می‌توان یافت که در آن موارد معادل کلمه «دوم» یعنی وصف ترتیبی نیستند و این حال یکپارچگی بحث مقاله مورد بحث را در این باره از هم می‌پاشد . چون تکیه کلام نویسنده محترم مقاله بر اشعار شاهنامه است متذکر می‌شوم که بر حسب کشف الابیات «و دیگر» های آغاز ابیات مجلد اول شاهنامه چاپ نگارنده که برابر مجلدات اول و دوم چاپ دوم شوروی است (چاپی که بر اساس نسخه‌های قبل از نسخه بایسنقری تهیه شده است) یازده مورد است و در این ابیات : مقدمه E ص ۱۶۲ ، ۲۳۸ - داستان ضحاک ۵ ص ۵۴۷ - داستان فریدون ۶ ص ۳۵۷ ، ۶۸۵ ، ۷۴۲ ، ۷۷۱ ، ۸۲۶ - داستان منوچهر ۷ ص ۷۵۶ - داستان کاووس ۱۲ ص ۹۰۱ و داستان رستم و سهراب C ۱۲ ص ۱۱۸ که از این میانه مورد یکم و پنجم و هفتم و هشتم و نهم و یازدهم آن وصفی و ترتیبی نیست و در معانی دیگری به کار رفته است و بقیه در ترتیب و وصف یعنی به جای «دوم» استعمال شده است .

و اینک بررسی مورد سوم مقاله یعنی غیر اصیل و مردود بودن «دو دیگر» . مقدمه باید بگویم که در فرهنگهای فارسی مانند لغت‌نامه آسادی و صحاح الفرس نخجوانی و مجمع الفرس سروری و فرهنگهای جهانگیری و رشیدی و غیاث اللغات و برهان قاطع

«دگر» «ددیگر» «دودیگر» «دیگرم» و «سدیگر» نیامده است و تنها فرهنگ آندراج «سه دیگر» را آورده است و می گوید عبارت از ثالث است و بیتی نیز از فردوسی به شاهد آن نقل می کند. از فرهنگهای متأخر و معاصر می گذریم زیرا منظور ما بیان کلمه در آثار کهن است قبل از رواج اعتقاد به تحقق «ددیگر» و «دودیگر» در دوران اخیر.

کلمه «دیگر» بر حسب شواهد بسیاری که داریم گاه قید است و در بیشتر موارد صفت و در کتب قدیم گاه این کلمه را که صفت ترتیبی نیز هست مانند عدد مطلق محسوب داشته و میم ماقبل مضموم «م» بدان افزوده و «دیگرُم» گفته اند همچنانکه با «سدیگر» نیز چنین کرده و آن را به صورت «سدیگرُم» به کار داشته اند. در یکی دو مورد هم کلمه جنبه اسمی یافته و «ی» و «ین» نسبت بدان ملحق شده است. الحاق حرف واو نیز به هر دو صورت یعنی «ودیگرم»، «وسدیگرم» و همچنین بقیه اعداد ترتیبی و وصفی مانند «دوم»، «وسوم»، «وچهارم»، «وپنجم» در کتب کهن خاصه در نثر بی هیچ قید و ضرورتی معمول بوده است. و اینک شواهدی از این اعداد ترتیبی در متون کهن خطی.

الف - در تفسیر سور آبادی اعداد وصفی در این صورتها آمده است: «یکی... دیگر... سدیگر» (ص ۱۰۹، ۱۱۷، ۲۳۴، ۲۵۱، ۲۵۶، ۳۰۴، ۳۲۰، ۳۳۳، ۴۱۴، ۴۱۷) - «یکی... و دیگر... سدیگر» (ص ۱۲۲، ۱۳۲، ۴۱۳) - «نخست... آنگه...» (ص ۲۶۹) - «... و دوم... سدیگر» (ص ۱۳) - «اول... دیگر سدیگر... چهارم... پنجم» (ص ۳۰۰، ۴۰۷، ۴۰۸) «یکی... دیگر... وسدیگر» (ص ۳۰).

ب - در تفسیر پاك شواهد چنین است: «یکی... و دیگر» (ص ۹) - «... سدیگر» (ص ۲، ۸) - «اول... دیگر... سدیگر» (ص ۱۷ دوبار) - «یکی... و آن دیگری» (ص ۴۱) - «... بار دیگر... سیم بار» (ص ۴۶) - «... و دیگر» (ص ۵۱، ۵۸، ۷۸، ۸۱).

پ - در الابنیه اعداد وصفی و ترتیبی چنین است : «... اول ... دوم ... سوم ... چهارم» (ص ۵ عکسی ۳ چاپی) . «یکی ... دوم ... سیم» (ص ۷ ع ۴) - «دو گونه بود: ... جنسی ... و دوم» (ص ۵۱ ع ۳۹) - «یکی ... و دیگر» (ص ۷۳ ع ۵۴ چ ، ۴۰ ع ، ۳۰۴ چ) - «یکی ... و دیگر» (ص ۹۶ ع ۷۲ چ) - «یکی ... و دوم» (ص ۴۰ ع ۳۰۴ چ) .

در الابنیه صورت «دو دیگر» «سدیگر» «دیگر» «سدیگر» «دیگر» اصلا و مطلقا نیست ، یک بار «و دیگر» و دوبار «و دیگر» چنانکه نقل شد به کار رفته است .
ت - از کتاب هدایة المتعلمین چاپ دوست دانشمند آقای دکتر متینی این موارد (به یاری فهرست آن کتاب) استخراج شده است : «نخستین ... و دیگر» (با نسخه بدل «و دیگر») ص ۳۳ ، ۵۳ - «نخستین ... دیگر» ... «سدیگر» ص ۲۷۵ - «اول ... دیگر» ص ۶۶۲ - «اول - ثانی» ص ۶۶۲ ح - و نیز در صفحات ۷۲۲ ، ۷۲۳ و ۷۲۵ و ۷۹۲ و ۷۹۳ «دیگر» و «سدیگر» آمده است و علی الظاهر «دو دیگر» ندارد ، منتهی باید اصل کتاب را کلاً بررسی دقیق کرد و سپس حکم به نفی استعمال آن کلمه در آن متن داد .

ث - از نسخه چاپی تفسیر کبریج که آنهم توسط آقای دکتر متینی چاپ شده است این موارد را بیرون آورده ام (بدون استقصای کامل) : «یک تن ... دیگری ... آن سدیگر» ص ۱۱۰ ج ۲ - «یکی ... و دیگری ... و سدیگر» ص ۱۱۳ ج ۱ - «یکی ... بار دیگر ... بار سدیگر» ص ۲۳۰ ج ۱ - «یکی ... دیگری ... و سدیگر» ص ۲۵۴ ج ۲ - «دیگر باره ... سدیگر بار» ص ۷۱ ج ۲ - «یکی ... و دیگر ... و سدیگر» ص ۶۵۹ ج ۱ - «سدیگر» ص ۳۴۲ ج ۲ - «سه دیگر» ص ۴۳۱ ج ۲ .

ج - نسخه عکسی ترجمان البلاغه محمد بن عمر رادویانی که دیرینه است و مرحوم آتش در استانبول به چاپ رسانده است این موارد را نشان می دهد : «یکی ... و دیگر» ص ۱۶۵ - «یک قسم ... و قسم دیگر» ص ۱۶۷ - «اول قسم ... و قسم دوم ...

و قسم سوم» ص ۱۷۶ - «قسم اول ... قسم دوم ... قسم سوم» ص ۱۷۶ و ۱۷۷ - «یکی قسم را ... و دیگر را» ص ۲۳۰ - «یکی ... و دوم ... و سهوم ... و چهارم» ص ۲۴۰ - «نخست» ص ۲۲۴ - «از نخست» ص ۲۳۵ - «نخستین ... و دیگرها» ص ۲۴۱ - «یک وجه ... و بر وجه دیگر» ص ۲۵۹، ۲۶۰ - «یکی ... و دیگر ... و قسمت ثالث» ص ۲۶۱ - در این کتاب علاوه از این موارد کلمه «دیگر» و ترکیبات آن «یکدیگر» و «دیگران» و ... نیز آمده است در این صفحات: ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۹، ۲۲۴، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۵۹ و یکبار هم کلمه «دگر» در عبارت زیر: «و اما متنافر بردو وجه است یکی وجه از وی آنست که ... حروف از یکدگر گریزان بود ...» (ص ۲۵۹). توضیحاً باید افزود که عبارات و کلمات مورد نظر از متن کتاب استخراج شده است نه از اشعار شاعرانی که مؤلف به عنوان صنایع شعری در کتاب خود نقل کرده است.

چ - چند کتاب مهم چاپی نیز مورد بررسی قرار گرفته است بدین شرح:

۱- حادود العالم که سال تألیفش ۳۷۲ هجری و نسخه آن منحصر است قابلیت توجه دارد و «یکی، نخست، نخستین، دوم، و دوم، دیگر، و دیگر، و دود دیگر، پس، سیم، و سیم» اعداد ترتیبی مذکور در آن کتاب هستند. در این کتاب آمدن «ودود دیگر» (ص ۱۷ چاپ دانشگاه)، در صورت صحت چاپ، یعنی «دود دیگر» با واو عطف، هرگونه تردیدی را در وجود ضبط «دود دیگر» بر طرف می‌سازد. صورت «ود دیگری» نیز (ص ۱۱۹ چاپ دانشگاه)، اگر اصیل باشد جالب است.

۲- در ترجمه دیاتسارون که بر نسخه معتبر متکی است چنین آمده است: «نخستین، یکی، دوم، دیگر، و دیگر، سیوم». و کلمه «دیگرم» در این کتاب دو بار (ص ۱۳۲ و ۱۷۳) به چشم می‌خورد و صورت «دیگرین» (ص ۲۸) نیز منحصر به این کتاب است. «دود دیگر» هم ندارد.

۳- در تاریخ سیستان کلمه «سدیگر» (سه دیگر) را می‌توان در صفحات ۴۵،

۲۳۴، ۲۶۷، ۳۷۰ دید و یک کت بار هم کلمه «دیگر» به صورت دیگر گون شده «دیگر» (با توضیحی دور از معنای مستقیم کلمه در حاشیه ص ۳۴۵). اما با وجود تذکر مرحوم بهار در مقدمه کتاب، با بررسی اجمالی که شد در متن کتاب «دو دیگر» دیده نشد، و احتمالاً به قیاس «سدیگر» متذکر آن شده اند.

۴- در کتاب التفهیم بیرونی که استاد دانشمند آقای همائی آن را تصحیح و چاپ کرده اند اعداد وصفی زیرین را می توان دید: «نخست، نخستین، اول، یکی، دوم، و دوم، دیگر، دیگر، و دیگر، و دو دیگر، و سه دیگر (سدیگر)، و سه دیگر، سوم، سیوم...». در این کتاب دو بار کلمه «دیگر» (ص ۲۳ و ۵۱۴) آمده است و دوبار نیز «دو دیگر» مورد بحث (ص ۱۴۲ و ۴۰۴) که در مورد نخستین کلمه مانند حدود العالم با واو عطف همراه است و در مورد دوم با نسخه بدل «این دیگر» و «این دیگران».

۵- در شاهنامه فردوسی (مجلد ۱ و ۲ از چاپ دوم شوروی) در داستان ضحاک (۵) بیت ۵۱۳ در متن به «دو دیگر» برمی خوریم که متکی بر یک نسخه است (دو دیگر که گیتی بدو بازخواست...). یک نسخه هم «سدیگر» دارد و پنج نسخه «و دیگر» که همه در حاشیه نقل شده اند و کلمه در چاپ نگارنده (بیت ۵۴۷) نیز «و دیگر» است.

* * *

نتیجه مقال

یک - کلمه «دینیکر» پهلوی در فارسی به شکل «دیگر» متحول شده و در برخی از متون نثری قدیم به کار رفته است.

دو - احتمالاً همان کلمه اصلی پهلوی مستقیماً به صورت «دگر» نیز متحول شده و در نثر فارسی آزادانه، یعنی بدون الزام نویسنده و مقید بودن او و ضرورتی خاص وارد شده است.

سه - صورت «ددیگر» که متأخران متذکر شده اند در نظم و نثر فارسی به استناد نسخه های خطی کهن معتبر نیامده است.

چهار - تحول کلمهٔ اصلی (یعنی دبتیکر) ممکن است عام و شامل تمام نواحی نباشد و مواردی را برای آن بتوان یافت که مانند «سدیگر» به صورتی نزدیک به صورت اصلی یعنی «دودیگر» در نوشته‌ها محفوظ مانده باشد، همچنانکه در حدود العالم و التفهیم و شاهنامه دیدیم.

پنج - در صورت اعتقاد به این تذکر اخیر، و با بودن چند شاهد، مانعی نخواهد داشت که این صورت، یعنی «دودیگر» در آثار کهن فارسی جای داشته باشد و وجود آن تأیید شود و منحصراً و در همه جا دگرگون شده «ودیگر» نباشد، اما تأیید قطعی آن علی‌العجاله نیازمند بررسی در کتابهای متقن خطی دیرینه است، همچنانکه نفی آن نیز بدون این پژوهش و بررسی وسیع شتاب آلوده خواهد بود.

چند نکته درباره آموزش فارسی به خارجیان مبتدی

از

دکتر محمد رضا باطنی

بهتر است این گفتار را با ذکر مطلب ظاهراً بدیهی ولی بسیار مهمی آغاز کنیم: وضع بزرگسال خارجی زبانی که می خواهد گام اول را در یادگیری زبان فارسی بردارد به هیچ وجه مشابه دانش آموز فارسی زبانی نیست که تازه وارد دبستان می شود. این سخن آن چنان آشکار می نماید که می توان گفت مطلبی پیش پا افتاده است، ولی ما در عمل اغلب این تفاوت را نادیده می گیریم و این غفلت تلاش ما را در راه آموزش فارسی به خارجیان مبتدی کم و بیش باشکست مواجهه می کند.

بارزترین تفاوتی که بین این دو گروه وجود دارد اینست که کودک فارسی زبان وقتی به کلاس اول دبستان وارد می شود زبان مادری خود را می داند و وظیفه مدرسه در درجه اول این است که خواندن و نوشتن زبان مادری را به او بیاموزد. البته کودک فارسی زبان علاوه بر خواندن و نوشتن هر روز نکات تازه ای درباره زبان مادری خود یاد می گیرد، ولی در سالهای اول و به ویژه در سال نخست، مهمترین کار مدرسه این است که خواندن و نوشتن، و یا به زبان فنی تر، نظام ارتباطی نوشتاری را با او یاد بدهد ولی یک نفر خارجی زبان مبتدی که می خواهد زبان فارسی را یاد بگیرد، بنا بر تعریف این زبان را نمی داند و نباید انتظار داشت که قبل از یاد گرفتن زبان، به شیوه کودک فارسی زبان، به یادگیری خواندن و نوشتن آغاز کند. اگر ما این تفاوت اساسی را که بین نوآموز فارسی زبان و خارجی مبتدی وجود دارد نادیده بگیریم و هر دو را به یک چشم نگاه کنیم، نباید از شکست کار خود در شکفت باشیم.

اکنون به نکته^۱ بدیهی و بسیار مهم دیگری توجه فرمائید : وضع بزرگسال خارجی زبانی که می‌خواهد یادگیری زبان فارسی را آغاز کند به هیچ وجه مشابه کودک خردسالی نیست که از سن ۱۸ ماهگی شروع به یادگیری زبان مادری خود ، یعنی فارسی می‌کند . این نکته نیز آن‌چنان بدیهی است که بیان آن را می‌توان « توضیح و اضحات » نامید . ولی شگفت اینجاست که نادیده گرفتن این واقعیت ساده بسیاری از معلمان ، حتی برخی از کارشناسان روش‌شناسی را به گمراهی کشانده است : از جمله می‌توان طرفداران روش مستقیم را نام برد که معتقدند زبان دوم و سوم را نیز باید همان‌گونه آموخت که کودک زبان مادری خود را یاد می‌گیرد .

واقعیت این است که مرد بزرگسال اگر هم بخواهد نمی‌تواند یک زبان خارجی را (اعم از فارسی یا انگلیسی یا هر زبان دیگر) مانند زبان مادری خود یاد بگیرد . در سن ۱۸ تا ۲۴ ماهگی نوعی استعداد زیستی در کودک شروع به شکفتن می‌کند که به او امکان می‌دهد یک یا چند زبانی را که در محیط او صحبت می‌شود بدون تلاش و با سهولت فراوان یاد بگیرد . هرچه کودک بزرگتر می‌شود این استعداد زیستی در او کاهش می‌یابد و متناسباً انعطاف‌پذیری او برای یاد گرفتن زبان تازه نقصان می‌یابد تا جایی که در بزرگسالی دیگر نمی‌تواند با سهولت و نرمشی که در دوران کودکی از آن برخوردار بود ، زبان تازه‌ای را بیاموزد . از سوی دیگر فرد بزرگسال نمی‌تواند به اندازه کودک وقت صرف یادگیری زبان تازه کند و از این مهمتر اینکه نمی‌تواند مانند کودک در مقابل اشتباهات زبانی که در فرآیند زبان‌آموزی امری اجتناب‌ناپذیر است بی‌خیال و بی‌اعتنا باشد . حساسیت یا خودآگاهی بسیاری از بزرگسالان نسبت به اشتباه گفتن مانع از آن می‌شود که خود را به اندازه کافی در معرض زبان تازه قرار دهند و تمرین کافی پیدا کنند .

در مقابل امتیازاتی که فرد بزرگسال در مقایسه با کودک در زبان‌آموزی از دست می‌دهد ، یک امتیاز بزرگ به دست می‌آورد . فرد بزرگسال دارای قوای عقلانی پرورش یافته‌ای است که کودک از آن برخوردار نیست . کودک مجبور است قواعد زبان را خود

از راه فرایند آزمایش و خطا کشف کند، ولی رشد عقلانی به انسان بزرگسال امکان می‌دهد که قواعد زبان تازه را به صورتی تدوین شده و تبلور یافته بیاموزد. ما در زیر بحث خواهیم کرد که این قاعده‌آموزی تا چه حد و با چه شرایطی می‌تواند مفید باشد ولی در اینجا کافی است اشاره کنیم که برای یک کودک سه یا چهار ساله نمی‌توان یک قاعده دستوری را توضیح داد و اگر هم توضیح داده شود کودک از آن طرفی نمی‌بندد، در حالی که یک آموزنده بزرگسال می‌تواند این قاعده را درک کند و چنانچه با تمرین کافی همراه باشد، آن را به کار بندد.

دیگر از تفاوت‌هایی که در خور توجه است اینست که فرد بزرگسال وقتی یادگیری زبان دیگری را آغاز می‌کند زبان مادری خود را خوب می‌داند. زبان مادری در یادگیری زبان دوم از یک لحاظ سهولت و از لحاظ دیگر مانع ایجاد می‌کند: سهولت از این نظر که معلم می‌تواند از زبان مادری آموزنده کمک بگیرد و نکات پیچیده زبان تازه را به زبان خود او برایش تشریح کند و در واقع راه میان‌بری را انتخاب کند. اما مانع از این نظر تلقی می‌شود که هرچه زبان مادری در آموزنده ریشه دارتر شده باشد قواعد آن با قواعد زبان تازه بیشتر به معارضه برمی‌خیزد و آموزش زبان دوم را مشکل‌تر می‌کند این پدیده را در زبان‌شناسی تداخل (interference) می‌نامند که خود بحث فنی جداگانه‌ای است که ما در آن وارد نخواهیم شد.

با توجه به کلیاتی که در بالا ذکر شد، ما می‌کوشیم چند نکته درباره روش تدریس فارسی به خارجی‌ان مبتدی پیشنهاد کنیم. در اینجا باید تصریح کنیم که آنچه پیشنهاد می‌شود به خارجی‌انی مربوط می‌شود که هیچ یا تقریباً هیچ فارسی نمی‌دانند و می‌خواهند گام اول را در یادگیری آن بردارند. نکته دیگری که نباید از نظر دور داریم این است که در زبان‌آموزی خوبی یا بدی یک روش امری نسبی است. وقتی می‌گوئیم زبان را باید با فلان روش یاد داد، منظور این نیست که روش‌های دیگر به هیچ وجه نتیجه‌بخش نیست و زبان‌آموزی را به کلی غیر ممکن می‌سازد: تقریباً با هر روشی که تاکنون

بوجود آمده می‌توان یکک زبان خارجه را یاد داد و یاد گرفت . منظور از خونی یکک روش این است که از نظر صرف وقت و نیروی انسانی و با توجه به امکانات موجود این روش از روش‌های دیگر ساده‌تر ، کارآمدتر و مقرون به صرفه‌تر است و بازده آن دلخواه‌تر و سودمندتر تواند بود .

به نظر نگارنده مهمترین اصلی که در آموزش زبان فارسی به خابجیان مبتدی باید به خاطر داشت این است که آموزش آن را نباید با خواندن و نوشتن آغاز کرد . به بیان دیگر ، آموزش زبان فارسی را باید بازبان فارسی آغاز کرد نه با خط فارسی . درتوجیه این مطالب دلایل فراوانی می‌توان ذکر کرد که ما به دو نکته اکتفا می‌کنیم .

۱- زبان و خط دو چیز متفاوتند . زبان اصل و خط فرع برآن است . خط بر بنیاد زبان قرار گرفته است نه برعکس . در صورتی می‌توان خط را یاد داد که آموزنده زبان را یاد گرفته یا لااقل شالوده آن را آموخته باشد . زبان بدون خط ممکن است ولی خط بدون زبان ممکن نیست . از اینجاست که امروز میلیونها نفر در سرتاسر جهان به زبان یا زبانهای صحبت می‌کنند که خط و نوشته ندارد . چنانکه در ابتدا گفته شد ، کودک فارسی زبانی که در سال اول دبستان به یاد گرفتن خواندن و نوشتن آغاز می‌کند زبان فارسی را می‌داند . بنابراین ما نباید خارجی زبانی را نیز که می‌خواهد تازه زبان فارسی را بیاموزد از روی انگاره کودک فارسی زبان ، از گام نخست به یاد گرفتن خط فارسی مجبور کنیم .

۲- یادگیری یکک زبان تازه و یادگیری یکک خط تازه ، آن هم خطی به پیچیدگی خط فارسی ، هر کدام مشکلات و مسائل جداگانه‌ای دارند که اگر با هم در آمیخته شوند منجر به اغتشاش ذهنی و سوء تفاهم می‌شود و جز در موارد استثنائی به نتیجه مطلوب نمی‌رسد . نگارنده خارجیانی را می‌شناسد که با شور و شوق به کلاس‌های زبان فارسی روی آورده‌اند و به خاطر همین ناپسامانی که از آمیختن خط و زبان ناشی می‌شود سرخورده و مأیوس شده و فکر آموختن فارسی را از سر بدر کرده‌اند .

بنابراین پیشنهاد می‌شود که در ده جلسه اول هیچ نوع مواد خواندنی که با خط معمول فارسی نوشته شده باشد در کلاس عرضه نشود و اصولاً برای یاد دادن خط فارسی در این مرحله تلاشی نشود. در این دوره فعالیت کلاس باید اساساً شفاهی و بمنظور یاد دادن الگوهای فارسی روزمره باشد. در این دوره اگر معلم چیزی به صورت نوشته عرضه می‌کند باید به خط آوانگار (خط فونتیک) باشد تا بتواند صداها را به فارسی را آن چنان که هست نشان دهد و کلمات را یاد گرفتن زبان فارسی باشد. پس از اینکه این نوآموزان در زبان فارسی پایه گرفتند آنگاه می‌توان خط فارسی را با شیوه مطالعه شده‌ای تدریجاً در کلاس عرضه کرد و رفته رفته از کاربرد خط آوانگار کاست و خط معمولی را جانشین آن کرد. نحوه عرضه کردن خط فارسی و نوع مواد خواندنی که برای این گروه مناسب باشد بحث دیگری است که ما در آن وارد نمی‌شویم، فقط یادآور می‌شویم که مواد خواندنی و نحوه عرضه خط فارسی بدان‌سان که برای دانش‌آموزان فارسی زبان تدارک شده الزاماً مناسب فارسی آموزان خارجی زبان نیست.

پیشنهاد دیگر نگارنده این است که باید در کلاس از همان جلسه اول به فارسی صحبت شود و از زبان دیگری که معمولاً انگلیسی است فقط برای توضیح دشواریها استفاده شود. هرگز نباید زبان انگلیسی یا هر زبان واسطه دیگری در کلاس، زبان گفتگو قرار گیرد و جانشین فارسی شود. این پیشنهاد حد واسطی است بین روش مستقیم و روش ترجمه به طوری که می‌تواند مزایای هر دو را در برگیرد و از زیاده‌رویهای هر یک برکنار باشد. در روش مستقیم تکیه بر این اصل است که جز زبان مورد آموزش هیچ زبان دیگری واسطه تدریس قرار نگیرد. پیروی مصرانه از این روش مانع از آن می‌شود که معلم بتواند از زبان مادری آموزنده بعنوان کلیدی مؤثر برای گشودن مشکلات پیچیده زبانی که یاد می‌دهد استفاده کند. برعکس در روش ترجمه، زبان تازه از راه زبان مادری و یا زبان واسطه دیگری آموخته می‌شود و بدین ترتیب در ذهن آموزنده بین کلمات و جملات زبان و معانی آنها پیوندهای غیر مستقیمی برقرار می‌شود که کاربرد

زبان تازه را در شرایط عادی با اشکال مواجه می‌سازد. بنابراین از زبان مادری آموزنده باید فقط در موارد ضروری استفاده کرد. یقیناً نیاز به استفاده از این زبان در جلسه‌های اول و دوم بیشتر خواهد بود ولی بتدریج باید از کاربرد آن کاسته شود و زبان فارسی خود وسیله بیان قرار گیرد. از سوی دیگر باید در نظر داشت که زبان فارسی که در کلاس به مبتدیان عرضه می‌شود باید حساب شده و تنظیم شده باشد و گرنه به گیجی و سرخوردگی آموزندگان می‌انجامد و بسیار زیانمند خواهد بود.

ممکن است گفته شود اگر در کلاس به فارسی صحبت شود بهر حال آموزندگان بسیاری از مطالب را نخواهند فهمید. این مطلب درست است ولی در زبان آموزی اصل این نیست که تمام مطالبی را که معلم در کلاس عرضه می‌کند، مخصوصاً در ابتدای کار، آموزنده بفهمد. معلم باید همیشه بیش از آنچه آموزنده می‌تواند جذب کند زبان در کلاس عرضه کند. ولی آنچه را که آموزنده ظاهراً نفهمیده از آن می‌گذرد نباید تلف شده تلقی کرد. این مطالب بطور ناآگاه در حافظه غیر فعال آموزنده اثر می‌گذارد و بدین ترتیب یادگیری آنها بعداً آسانتر می‌گردد.

پیشنهاد دیگر نگارنده این است که باید به خارجیان فارسی‌زنده روزمره آموخته شود. به جای یک فارسی تصنعی کتابی، باید از همان آغاز سعی شود تا فارسی گفتاری با همان تلفظی که معلم تحصیل کرده او در شرایط عادی به کار می‌برد، یاد داده شود. مثلاً ما در خط می‌نویسیم شنبه (بانون) ولی تمام فارسی‌زبانان، چه با سواد و چه بی‌سواد می‌گویند شنبه (با میم)؛ ما در گفتگوی روزمره کلمه زیرا را به ندرت به کار می‌بریم و به جای آن کلمات چون، برای اینکه و مانند آن را به کار می‌گیریم؛ ما در گفتار روزمره نمی‌گوییم «ایشان می‌گویند» بلکه می‌گوییم «اونا میگن». اگر ما در آغاز کار از خط آوانگار استفاده کنیم، آسانتری توانیم تلفظ واقعی این جملات را به خارجیان بیاموزیم. وقتی زمان آموختن خط معمول فارسی فرا رسید، می‌توان به آموزندگان تلفظ کتابی کلمات را نیز یاد داد تا هنگام خواندن یک نوشته از لفظ قلم استفاده کنند. یاد گرفتن

تلفظ کتابی یا لفظ قلم پس از یاد گرفتن فارسی محاوره‌ای آسانتر است تا برعکس. اکثر ما چون زبان خارجه خود را بالفظ قلم یاد گرفته‌ایم، پس از سالها تماس با اهل زبان باز هم نمی‌توانیم صورت محاوره‌ای آن زبان را به کار بریم.

در مورد آموزش دستور زبان پیشنهاد نگارنده این است که دستور زبان هیچ وقت به صورت نظری به شیوه‌ای که در مدارس ما تدریس می‌شود، آموخته نشود. طرح مباحثی چون تفاوت بین اضافه ملکی و اضافه تخصیصی، بر شمردن انواع مبهات، ردیف کردن شاهدهای مهجور و تصنعی و مانند آن، فقط باری بر حافظه است و هیچ کمکی به یاد دادن زبان فارسی به عنوان یک مهارت عملی نخواهد کرد. قواعد زبان نباید به صورت مسائل خبری به حافظه سپرده شود چنانکه آگاهی‌های مربوط به تاریخ و جغرافیا سپرده می‌شود، بلکه باید همراه با تمرین کافی به صورت خلاق و زاینده در ذهن جایگیر شود، همان گونه که قواعد چهار عمل اصلی حساب در ذهن جایگیر می‌شود. برای این کار باید از شیوه‌ای که می‌توان آن را تمرین الگوئی یا انگاره‌ای (Pattern Practice) نام نهاد استفاده کرد. مثلاً یاد دادن الگوی «اسم + مشغول + مصدر + است» می‌تواند صدها جمله در فارسی تولید کند، مانند: حسن مشغول نوشتن است، پروانه مشغول بازی کردن است و غیره. البته از بر کردن این الگو به تنهایی گره‌ای از کار نمی‌گشاید، بلکه با توجه به واژه‌هایی که قبلاً در کلاس آموخته شده باید آن قدر نحوه استفاده از آن تمرین شود که به صورت یک قاعده خلاق و بارور جایگزین ذهن شود.

آموزش ادبیات فارسی به خارجی‌ان موضوع دیگری است که باید به آن اشاره کرد. در آموختن ادبیات فارسی به خارجی‌ان نباید شتاب کرد. خواننده وقتی می‌تواند ارزش یک قطعه ادبی را درک کند که لااقل به زبان عادی مسلط شده باشد. خارجی‌زبانی که هنوز نمی‌تواند جملات عادی زبان را بفهمد و تولید کند، توانائی درک ریزه کاری‌های ادبی را ندارد و تلاش برای یاد دادن ادبیات به او، او را دلسرد می‌کند و به شکستی دو جانبه می‌انجامد: نه زبان یاد خواهد گرفت و نه ادبیات. معلمی که می‌کوشد

به آموزنده‌ای که زبان را نمی‌داند ادبیات آن زبان را بیاموزد در واقع به این شعر معروف تحقیق می‌بخشد :

خانه از پای بست ویران است خواجه در بند نقش ایوان است
نکته دیگر مربوط به مقدار زمانی است که صرف آموزش می‌شود. تجربه نشان داده که اگر مقدار زمانی که صرف یادگیری زبان می‌شود از حدّ معینی کمتر باشد، نتیجه مطلوب به دست نمی‌آید. دوره‌های فشرده که در کشورهای مختلف و حتی در کشور خودمان رایج شده ایده آل است ولی تدارک آن و شرکت در آن برای همه میسر نیست. اگر دوره‌های فشرده میسر نباشد، باید لااقل روزی یک ساعت و پنج روز در هفته کلاس تشکیل می‌شود. مدت کلاس باید کوتاه و مکرر باشد. یکسره کردن یا طولانی کردن مدت کلاسها یقیناً از نظر آمد و شد در وقت صرفه‌جویی می‌کند ولی بازده آموزشی ندارد، حداقل تماس کلاسی برای زبان آموزی باید دوبار در هفته باشد. به نظر نگارنده برای آموزش زبان فارسی به مبتدیان، ده ساعت در هفته آن هم در یک جلسه پیوسته به هیچ وجه کافی نیست و به زبان عامیانه فقط «مایه دل خوش کنک» است. آخرین سخن مربوط به معلم است. نه این است که هر کس فارسی زبان است و انگلیسی هم می‌داند می‌تواند به خارجی‌ان زبان فارسی بیاموزد. معلم باید برای این کار تعلیم یافته باشد. یک جوان لیسانسیه که به فوت و فن کار و قوف یافته باشد به مراتب از استاد علامه‌ای که از مشکلات خارجی‌زبانان بی‌خبر است، برای این کار مناسب‌تر است. این سخن را نباید جسارتی به مقام استاد تلقی کرد. ما باید بپذیریم که زبان آموزی به بیگانگان فنی است که باید آنرا یاد گرفت و هر کس که در زبان و ادبیات فارسی تبحر داشته باشد و در آموزش آن به اهل زبان موفق باشد و زبان انگلیسی نیز بداند، در کار آموزش زبان فارسی به خارجی‌ان مبتدی الزماً بهمان درجه موفق نخواهد بود.

بیاض ترمذ

از

دکتر سید امیر حسن عابدی

یکی از منابع مهم و پرارزش شعر فارسی «مجموعه اشعار شعرای نامدار» می باشد که در کتابخانه دولتی مدارس مضبوط است^۱. محمد بن یغمور، بنابه توصیه دانشمند بزرگی، این بیاض را در زمان مابین سعدی و حافظ در ترمذ تهیه نموده که بر دواوین شعرای قدیم مبنی و به خط نسخ جلی و زیبا استنساخ گردیده است. بیاض نامبرده شامل فهرست شعرا و مقدمه و انتخاب از قصائد و غزلیات و مقطعات و رباعیات می باشد. متأسفانه این نسخه از اول و آخر و وسط در چند جا ناقص است، اما باز هم ارزش و اهمیت و حسن آن کم نشده است. مؤلف در مقدمه علت تهیه و محتویات بیاض را این طور بیان می کند:

«چنین گوید . . . محمد بن یغمور که . . . حوادث . . . روزگار و نواب
لیل و نهار این ضعیف را بخطه مدینه الرجال ترمذ . . . رسانید . . . در چنین حال نه
در دستارچه خرسندی عقدی بود و نه در کیسه شکیبائی نقدی . . . از اتفاق حسنه
سعادت خدمت مجلس عالی قدوه مجدو معالی . . . زبده الحکما . . . سیدالاشراف . .
عین الامرا . . . معین الدوله . . . محمد الملت و الدین شمس الاسلام و المسلمین انیس الملوک
والخواقین . . . را دریافتم . . . و مدتی از آن گنج حکمت اقتباس می گرفت. اشارت
فرمود . . . که از مطالعه حقایق معقولات و نظر دقایق محصولات مر تفریح دل را

ملایم تر از سخن منظوم نیست . باید که تألیفی سازی و از اشعار مختاری مجموعه ای پردازی که مانند آن فاضلی فراهم نیاورده باشد و کاملی جمع نکرده ، که خطوط مختلفه و مجلدات متفاوته ملالتی می آرد و طبع را کالاتی می افزاید . . . بحکم اشارت این مجموعه که . . . دست انتخاب و اختیار از عیون لطایف اشعار و متون دواوین کبار برگزیده . . . گوئی هر قصیده ازین مجموعه تنگک شکر است . . . تا مجلس رفیع مولوی اجل . . . را شربت سلوت پیش آرند . . . قصاید بر چهار اصل نهاده شد . . . رباعیات بر هشت باب . . . اقسام مقطعات به عشره کامله . . . بجهت آنکه در غزلیات سلاست نگاه باید داشت . . . هریک قسم اختصار کرده شد . . . اگر تمامی هفتاد و شش فصلی را درینجا یاد کرده شدی فصول دراز کشیدی . »

مؤلف از آثار شعرای ذیل انتخاب نموده است :

سنائی - خاقانی - مؤید بلخی - ناصر خسرو - حکیم سوزنی - اثیرالدین اخسیبکی
اسماعیل وراق - اسماعیل عبدالرزاق اصفهانی - مجیر - ازرقی - عبدالواسع جبلی - حسن
غزنوی - ابوالفتح - شرف الدین محمد شفروه - مختار غزنوی - مسعود سعد سلمان -
لبی - عمادی غزنوی - سراج الدین سیستانی - عبدالرافع هروی - بدرالدین فراهی -
ادیب صابر - ابوسعید باخرزی - عزالدین شروانی - ابوالعلاء معری - حسام زنفی - عطار
منوچهر دامغانی - معزی - بهاء الدین مرغستانی - رشیدی سمرقندی - رشید وطواط -
قطران - منوچهر شصت گله - دهقان علی شطرنجی - نصیر الدین ادیب - برهان اسلام -
نظام الدین الکاتب - رضی الدین نیشابوری - فتوحی - مسعود وراق - شمس الدین خاله -
نصر الله غزنوی - شمس المعالی قابوس - منجیک ترمذی - عنصری - دقیقی - ضیاء الدین
فارسی - شهید بلخی - سراج الدین قری - نظامی - ظهیر الدین سجزی - سیف اسفراینی -
سعدی - هماد - رومی - عتیقی - عمر خیام - فخر الدین رازی - اوحدی - اوحد کرمانی -
زکی کاشغری - فخر الدین مبارک شاه - فخر الدین خالدی - شمس الدین طبسی - اسعدشهاب -
مجد همگر - خوارزمشاه اتسر - علاء الدین شاه - افضل الدین - زکی مراغه - حمید الدین .

بعلاوه وی آثار گویندگان متعددی را که اسم آنها شاید غیر ازین بیاض در هیچ جا به چشم نمی خورد مورد استفاده قرار داده و از این طریق آنها را از نیستی محفوظ داشته است - شعرای گمنام که آثار آنان مشمول این نسخه می باشد ازینقراراند :

ابوسعید باخرزی - شهاب الدین ادیب - اطلحه - امیر سیف الدین - اوحدی
طالقانی - اسر نکئی - برهان سمرقندی - تاج الدین خطیب جاجرمی - حبانی - جلال الدین
فیوفی - جمال الدین شانتی - جمال الدین عروضی سمرقندی - حسام الدین نیره - حمید سمکشی
حکیم خیالی - خواجه عبده - رشید کاتب - زین الدین قدسی - سعدی رضی - استاد
سعد کافی - سعید الدین المطیب سمرقندی - سعید یانی - سعید نجاراوشی - سعید عثمان -
سید عماد الدین - شاه کر سمرقندی - شرف الدین ختلی - شهاب نسفی - شهاب الدین ادیب -
صاعد مسعود - صدر الشریعه - علاء الدین زرگر - علاء زیار کاری - علوی نسوی -
علی شاه - غواص گنبدی - فخر عالمی - کمال الدین قریشی - محمد سماک - محیی دهقانی -
منصور مرمین - اخیر الدین ادیب - نظام الدین دربندی - نظام الدین جندی - ورتیجی -
از میان آثار شعرای بزرگ کلاسیک ، الغاز و معنیات گوناگون بدیع زیر دقیقی
و فرخی و عسجدی و عنصری انتخاب شده که در آثار چانی آنها دیده نمی شود :

دقیقی

نگوئی تا چه چیز است ای برادر	بسی دیده تموز و تیر و آذر
ز باب و مادر است اصلش ولیکن	نزاید بچه او چون باب و مادر
گاهی چون مرد باشد گاه چون زن	گاهی دستار دارد گاه چادر
اگر در آب و آتش جاش سازی	نه آبش بشکند فی سوزد آذر
بجز در آب و آتش هر کجا هست	به هر شکلی برآید نیز بنگر

فرخی

آن مرده روان بشکم گرد این جهان

که نرم و نرم و باز گهی تند و برجھان

هستند زنده در شکمش بچگان بسی
 خود زنده فی و زنده بدویند زندگان
 زنده ست بچه در شکم مرده و چو زاد
 بی هیچ زخم و رنج بمیرد هم آن زمان

عسجدی

دمنده اژدهائی چه بود آن	خروشان و بی آرام و زمین در
شکم مالان به هامون بر همی شد	شده هامون به زیر او مقعر
گرفته دامن خاور بدنبال	نهاده بر کران باختر سر
بیاران بهاری گشته فربه	به گرمای حزیران گشته لاغر
ازوزادست هرچه اندرجهانست	زهرچه اندرجهانست او جوان تر
فراوان جانور دیدم ز هر جنس	ازو زاده مانده درو مجاور؟
ستان مانده بر و بر ژنده پیلی	به پرواز اندر از معبر به معبر
به پیش بحر و بر پرد ولیکن	همه اندر شکم . . . او زند پر

عنصری

از صفات حرام لفظی را	بازگردان و بس مصحف کن
چون بدانی که آن مصحف چیست	ضد او گیر و نقش بر کف کن
بودن دال پیش او بنگار	عرب اندر عجم مؤلف کن

گذشته از این چهار رباعی زیر عمر خیام تحت عنوان وعظ و تنبیه و نصیحت داده شده که شاید اولین بار بدست ما رسیده و شاید هم تاکنون از نظر دقیق خیام شناسان نگذشته باشد .

بشنو سخنی که جز سرانجام تو نیست
 مرغی است مراد دل که در دام تو نیست

گر کره توسن فلکک رام تو نیست
دلننگ مکن که این درایام تو نیست

گر چرخ ترا خدمت پیوند کند
مپذیر ازو که آخرت پست کند
بگذار جهان را که ترا مست کند
در گردن معشوق دگر دست کند

ای جان دل ریش بر جهان بیش منه
وی ماه ضعیف کوه بر خویش منه
کوته تر از آن است که پنداری عمر
چندین عمل دراز در پیش منه

ای ذات منزّه تو از عیب بری
بیرون ز هزار پرده در پرده دری
در پرده هزار معصیت هست مرا
ایمن شده ام ز فضیلت از پرده دری
رباعی زیر نیز واقعاً کمیاب است :-
ای بار عنا شخص ترا فرسوده

چندین چه خوری غم جهان بهوده
آسایش خود ز رنج بسیار مجوی
از رنج تو دیگری شود آسوده

سواى گوندا تیرتا در فهرست رباعیات معلوم با مراجعه به یک نسخه خطی
فقط مصرع اول را داده و آن هم بصورت جداگانه ذیل خوانده می شود :

ای بار عنا شخص ترا فرسوده^۱

غزل زیر نظامی گنجوی در میان آثار چاپی وی موجود نیست و نادر و ناشناس
بنظر می رسد :

تا کی دل مسکینم از حجر حزین باشد
زارم زغمان کشتی معشوق چنین باشد
گه نعره زنان آیم گه جامه دران باشم
از ناز همی گوئی عاشق به ازین باشد
جان رفت مرا از غم تن نیز کنم قربان
باشد که همه رایت ای دوست چنین باشد
تو قدر وصال ما دایم که نمی دانی
لیکن تو طلب می کن کار تو همین باشد
بر من دل مسکینت ای دوست نمی سوزد
شاید من مسکین را این روز پسین باشد
من وصل نمی جویم آورده به زهد خود
گوید که بدین خوبی کی خلد برین باشد
دادی تو مرا وعده گفتی که هلا فردا
گفتم که ترا وعده بسیار چنین باشد
بس گفتم مراد رگوش من زان توام خاموش
پنداشت که عاشق را آرام درین باشد
برداشت نقاب از رخ گفتا چو منی داری
گفتم تو چوئی هرگز بر روی زمین باشد

۱- Swami Govinda Tirtha : The Nectar of Grace (P. 331) ,
Kitabistan, Allahaba, Govt. Central Press, Hyderabad, 1941.

انوری از شهاب مؤید در ابیات ذیل درخواست شراب نموده :

قاصد خویش را فرستادم	به تو مهتر پیامکی دارم
سه حریفند میهمان رهی	که بدیدار هر سه دلشادم
گر فرستی صراحی باده	بی یقین دان که هر سه را کاوم

و شهاب قطعه^۱ زیر را همراه شراب به وی فرستاده بود :

ای کریمی که از تو دلشادم	شاد گشتم که کرده ای یادم
تا رسول تو خطّ تو آورد	جان و خط بر خط تو بنهادم
شب تاریک هم بدست رسول	باده ^۲ روشنت فرستادم
تا تو آن هر سه را بخواهی کاو	من بنقد این رسول را کاوم

قطعه^۳ مزبور شهاب که در « کلیات نغم انوری^۴ » به اسم انوری چاپ و در ضمن « متفرقات انوری » درج شده بی شکّ و تردید اشتباه است . علاوه بر این در این کلیات چاپی قطعه^۵ دوم اینطور داده شده است :

ای بزرگی که از تو دلشادم	شاد گشتم که کرده ای یادم
نامه ^۶ تو رسول چون آرد	غم گیتی به باد بر دادم
چون خط بی خطای تو دیدم	سر خود بر خط تو بنهادم
حالی از لطف تحفه ^۷ قلمت	گره از طبع خویش بگشادم
شب تاریک هم بدست رسول	باده ^۸ روشنت فرستادم
تا تو آن دو سه را نخواهی داد	من بنقد این رسول را دیدم

از میان شعرای بزرگ فارسی هند ، مؤلف از مسعود سعد سلمان اسم برده و علاوه بر کلام دیگر وی قصیده^۹ ذیل را نیز نقل کرده که در ملح استاد لیبی سروده شده است و در دیوان چاپی مسعود موجود نیست :

معنی که نظم دهند آن درست باید و راست

امیر معزی قطعه زیر را در وصف مسعود سعد سلمان سروده بود :
 شریف خاطر مسعود سعد سلمان را
 مسخر است ... چون پری سلیمان را
 مسیح ... که نو حله‌ای برد هر روز
 ز کارگاه سخن بارگاه سلطان را
 حکایت خردش روشنی دهد دل را
 روایت سخنش تازگی دهد جان را
 ز شادی خرد و فضل او بدار سلام
 همه سلامت سعد است سعد سلمان را
 اگر دلیل بزرگی است فضل نشکفت است
 که او بزرگ دلیل است فضل یزدان را
 و مسعود جواب آن را گفته که آن هم در آثار چاپی این شاعر دیده نمی‌شود :
 اگر ندیدی به نظم بدیع مر جان را
 که آن غذا شد مر طبع را و مر جان را
 ... شعری معزی وحید اهل سخن
 نگه کن و به ترازوی سخن بسنج آن را
 عجیب نظمش نشناخت نظم لولو را
 غریب وزنش نهاد وزن مرجان را
 بماند خیره درو طبع و جان و در غم ورنج
 بماند طبع غمی را و جان رنجان را
 مزاج خاطر بادش قوی که خاطر او
 ضعیف کرد به قوت قوی مرا جان را
 صاحب بیاض فوق الذکر قصیده ذیل مسعود سعد سلمان را برای این صنعت

انتخاب نموده است که «در خواندن آن لب بلب نمی‌رسد» :

ای آذر تو یافته از غالیه چادر

در دیوان چانی^۱ بجای «یافته» ، «بافته» داده شده که اشتباه است - بدیهی است که تهیه و تنظیم‌کننده این نکته را درک نکرده که بای بافته حسن صنعت را از بین می‌برد بنابراین با کمک و مقایسه با این نسخه بسیاری از متون استادان را می‌توان تصحیح نمود . شعرای دیگر هند که اسم آنان در این بیاض جایافته و از آثار آنان انتخاب داده شده سراج‌الدین سیستانی یا خراسانی و عیدالدین بوسیکی می‌باشند .

تحت عنوان «قصاید مصنوعه» جامع این بیاض ارزش صنعت توشیح و هنر جمال‌الدین سمرقندی را در عبارت زیر بیان می‌کند :

«تا شاعر را در قسم شعر خطی وافر نباشد این صنعت (توشیح) را نیکو نتواند که استعمال کند . و درین قسم هیچ شاعری قصیده‌ای نگفته است که جمله بیست و دو بحر دروی توشیح کرده باشد ، پیش از این استاد نیکوگفتار . . . جمال‌الدین سمرقندی عروضی . . . و او بزرگوار این جمیع بیست و دو بحر را درین قصیده توشیح کرده است و بجهت نمودار از هر بحر بیتی فرمود» .
بعلاوه مؤلف بیاض عبارت ذیل شاعر را نیز در توضیح این قصیده مصنوع و موشح نقل می‌کند :

«چنین گوید محمد بن محمد جمال‌الدین سمرقندی . . . که چون ایزد جلّت قدرته مرا از علم عروض نصیبی وافر به‌ارزانی داشت خواستم که ازین یادگاری بماند قصیده‌ای گفتم . . . از بحر مجتث مخبون موشح چنانکه بیست و دو بحر ازوی بیرون آید ، پانزده وضع تازیان و هفت وضع پارسیان - از هر بحر یک بیت در وی بیاوردم - و این نوع نیک‌غریب است و کسی نگفته است و چنین کس

۱- دیوان مسعود سعد سلمان ، بتصحیح آقای رشید یاسمی ، شرکت کتابفروشی

نخواهد گفت - و چون مجلس عالی ولی النعم تاج الدین مطهر بن طاهر . . .
 در حق بنده اکرامی و انعامی از روی لطف بی حد و اندازه می فرماید . . .
 خواستم که این قصیده به نام وی آراسته تر گردد ، به مدح او پرداختم .
 قصیده نامبرده با بیت ذیل آغاز می شود :

ایا بهار سخن پر نگار حور صور

شراب عشق چشیدم بسی به عشق تو در

در آخر باید متذکر شد که هرچه بیشتر این مأخذ مهم را تحت مطالعه و بررسی
 دقیق قرار بدهیم ، نکات بیشتری در زمینه ادبیات فارسی کشف و میراث فرهنگی و ادبی
 ما غنی تر خواهد شد .

سید امیر حسن عابدی

۱۹۷۵/۲/۲۳

* * *

قصیده ای که مسعود سعد سلمان ذکر او کرد این شعر از استاد لیبی است رحمه الله
 علیها و این استاد لیبی در ایام سامانیان محمودی سیدالشعرا بوده است خاصه در عصر
 سلطان محمود نورالله مرقده

سخن که نظم دهند آن درست باید و راست

طریق نظم درست اندرین زمانه چراست

سخن که من بنگارم به نظم اگر دگری

به نثر خوب گزارد چنان گزارد راست

ز حسن خاکی دارم ز لفظ ناقص پاک

درست و راست زبایسته نه فزون زنه کاست

مرا سخن به بلندی سما است و معنیها

ازو درخشان گوئی که آفتاب سما است

به صنعت و به معانی و نازکی و خوشی
 یکی قصیده من همه آن مایه شعر است
 و گر گواهی خواهد یکی برین دعوی
 همین قصیده بدین گفت من بسنده گواست
 مرا چه باید گفت این سخن که نیک افتاد
 چو آفتاب درخشان ز آسمان پیدا است
 به صنعت سه روان شعر من چو جان درین
 بلی و آن دگر کس به سان باد رواست
 ایا گروهی کین شعرها همین خوانیت
 به حلق و حنجره گوئی که زیر باد دوتا است
 مرا به سوی شما آب نیست و مرتبه نیست
 سوی شما همه جاه و بزرگی آن کس راست
 که شعرهاش چو تعویذهای کالبدی است
 درست و راست نماینده نه درست و نه راست
 به شعرهای لبی شما نگاه کنید
 که شعرهای لبی چه بابت عقال است
 همیشه رغبت اهل هنر به شعر منست
 به سوی اوست شمارا همیشه میل و رواست
 به دستهای ریاحین کی التفات کند
 ستور سرزده جانی که دسته‌های گیاست
 مرا بگوی که یک شعر نابایسته
 کزو مثل زد شاید ز گفته‌هاش کجا است
 نه هرچه نظمی دارد ز گفته‌ها نیک است
 نه هرچه رنگش باشد ز جامه‌ها دیاست

ز مشک و زلف و ران کار بسته معنیها
 چه خوشی و چه شگفتی و زان چه خواهد خواست
 به نظم و نثر سخن را نهایی باید
 کز و مثل زد شاید کزین چه گفت و چه خواست
 برین طریق بگویش که یکدو بیت بگوی
 برین قیاس که من گفته ام گردش یاراست
 صفات مشک مگوی و ز زلف یاد مکن
 اگر توانی دانم که این قصیده تراست
 جز آن قصیده که از روزگار برنایی
 که کار پیر نه چون کار مردم برنا است
 و گر بخواسته آراسته نشد تن تو
 رواست کایزد جان مرا به علم آراست
 بدان که بی خردی را درم فزون باشد
 به فضل کی آخر برابر داناست
 به هیچ حال ابوجهل چون محمد نیست
 و گرچه هر دو به نسبت ز آدم و حواست
 مرا ز دانش رنج تن است و راحت جان
 شناخته مثل است این که خان ما خرم است
 مرا به بی درمی و یحکا چه طعنه زنی
 بدان قدر که بسندست حال می بنواست
 به هیچ وقتی آزار تو نه جستم من
 توئی که سوی مدت سال و ماه قصید جفاست
 به طبع دشمن آنی که دانشی دارد
 شگفت نیست که ظلمت همیشه ضد ضیاست

به شعرت ارچه عطای بزرگ داد ملک
 هنر نه از تست آن پادشا بزرگ عطاست
 بسیم خواستن و یافتن چه فخر کنی
 تفاخر آنرا کورا مکار مست و سخاست
 تو هر چه یافته‌ای من ندانم ار دانم
 که نظم و نثر تو یکسر معلل است و خطاست
 قصیده جمال الدین سمرقندی عروضی

ایا بهار سمن پرنگار حور صور
 شراب هجر چشیدم بسی به عشق تو در
 دل و تم چو ترا آن برم چنان بر بود
 شدند بی تو به حیوت درون ها و هدر
 ز گلستان رخت تا شدم جدا زان پس
 ز خار عجر کشیدم بسی عنا و ضرر
 از آن زمان که جدایم ز تیر قامت تو
 به پیش تیغ عنا جان من شدست سپر
 چو در هوای تو یکتا رود همی دل من
 مکن چو زلف دو تا هر زمانش تافته تر
 رخم ز دیده بخونابه زینتی دارد
 چو درد عشق تو آتش زند مرا در بر
 از آن زمان که شد این دیده من از تو جدا
 به خون کنارم در هجر تو شدست شمر
 ز چشم تیره گریان من شود روشن
 که از هوای تو در جان من چهاست اثر

چو تیغ هجر بر آرد زمان زمان خشمت
 ز ترس و بیم بر آید امان امان ز بشر
 کدام ن که وجودت نماید عاجز و خوار
 کدام دل که ز هجرت نگشت زیر و زبر
 مرا ز عشق جمالت چو غم رسد خواهم
 هم از تو داد نباشد جزین سخن در خور
 اگر چه از تو برویم رسد هزار بلا
 به جان تو که نگوییم بجز ترا دلبر
 ز دیده خواب چو شادی بشد ز سینه من
 شدم اگر چه نه بودم عدیل با اختر
 شبی فراز دلم کرد ناگهان پرواز
 بسوخت باز طرب را بجملگی شهر
 بسا شباکه چو ماندم در آتش غم تو
 ز بهر بوی تو گشتم ندیم باد صبر
 چو درد و اندوه و غم بی تو سر کند ز دلم
 نه صبر و جان و روان ماندم نه عقل و بصر
 ایا دلت ز وفا بر کرانه بی تو غمی است
 میانه جگر در برون ز حد و زمر
 ز مهر من چه گریزی چو کبک از شاهین
 باند هم ز چه سوزی چو مشک بر آذر
 تن مرا به جفا هجر تو گذاخت چنان
 که شد جدا تنم از کام و باز شد مضطرب
 به کین من ز چه نازی چو اشک من سوی خاک
 در آتشم چه گدازی چو اندر آب شعر

ایا همیشه جهان را بجور بوده نظیر
 بگو چه باشد اگر یابم از لب تو نظر
 بود همی به جفا میلت و شوی واله
 چو من دمی به وفا نگر کند دل تو گذر
 به تیر غمزه گدازی هزار دل مجروح
 بعکس چهره بر آری سمن زروی حجر
 تراست دل به جفا بر سوار چون شاهان
 مراست دل ز وفا چون عروس در زیور
 همی چه دست زنی هر زمان به بیدادی
 زمن چه پای کشی وز چه در نیاری سر
 چنین بدم چه نمائی چو نیک خواه توام
 برین غم چه ثرای بی چو کاست جان و جگر
 نه در قران تو دل را دهد سعادت یار
 نه بی وصال تو جان یابد از سلامت بر
 دلم کجا بطرب بی لببت گشاید چشم
 ایا همیشه بلب رشک چشمه کوثر
 ترا رسد که دمی جان صد چومن برباد
 مرا رسد که ز خاک درت کنم افسر
 بدولت تو ز ایام آن رسید بمن
 که روح در تنم از کار او نمود حذر
 نعمت ز پای در افکند خلق عالم را
 رخت دمار بر آورد از بت و بتگر
 رضا دهند بغمهای تو زمان و زمین
 مدد کنند ستمهای تو به قلعه و شر

ستمگری تو و ما را چه بیم از ستم است
 کنون که باشد ما را چو تاج دین یاور
 جهان حشمت و بحر کرم خداوندی
 که بر اکابر سردفتر اوست در کشور
 کریم طبعی کز بس شرف نظیرش نیست
 همیشه هست بر اهل هنر کرم گستر
 ز فخر بخت بی‌نوسد همی کف پایش
 که هست امرش تاج سر قضا و قدر
 ز روی مرتبه پایش فلک همی ساید
 از انکست هست ز آل ملک یگانه چو خور
 برون برد بزمانی کدورت از دلا
 ز لفظ چون بزمین برکنند نثار درر
 ز جود او دل خلقی شود بهر ساعت
 شکفته چون گل سوری ز قطرهای مطر
 صبا اگر بکف آرد نسیم خلقش را
 ز نارون بدماند برون گل احمر
 مهابت کرمش ریخت خون آزو نیاز
 بر اختران قدمش شد مقدم و مهتر
 ایا رسیده ز لطف بهر مراد رجا
 به عمر خوف نباشد ترا ز هیچ خطر
 نگفته عقل که یک دل رسد بدانش تو
 ندیده جسم کست یار در جهان بهتر
 بدیدن تو ز جان خرمی شود پیدا
 همیشه در دل تو مردمی بود مضمهر

مراد تو ز فلک راست که گوهر تو
 زبس شرف بجهان شد مثل چو اسکندر
 ز سروری بهنو کام تو شد دست درست
 به مهتری ز کرم نام تو شد دست سیر
 ز روی دست تو چون گشاده چشمه خور
 رسید پایه قدرت به گنبد اخضر
 کف تو فرش سخن در نوشت بی دهشت
 محل تو ز فلک برگذشت بی رهبر
 بقای تو بجهان برنثار کرد سعود
 عدوی تو ز سعادت نیافت هیچ ثمر
 چو بر جهان زازادی بیافتی با خود
 بفضل حق همه شادی بیافتی همبر
 تو آفتابی از چرخ کی شکفت ارهست
 شکفته دایم در مهر تو چو نیلوفر
 به هر زمان چو همی بگذاری برین گردون
 چرا به رحم همی ننگری یکی بقمر
 مگر که ماه بهمت که اندرو بندی
 کنده بدست ز چشمت کمال با محشر
 چو رفت چرخ برای تو گشت بارفعت
 چو گشت ناصحت اقبال یافت زینت وفر
 ایاکه بخت ترا رام شد وزین حسرت
 بغصه خصم تو ناکام شد بسوی سقر
 تو ساز در غم دهر حرون مراد زمان
 تو باش در ستم چرخ دون مرا یاور

ز جورم آن بیلامی در افکند هر دم
 ز قهرم این بجگر برهمی زنده خنجر
 ز بهر فتنه چو با من جهان بکین پیوست
 فرود حادثه تا خورد خون من غمخور
 ز جور چون کمری بست بر میان بکشد
 بسوی من ز جفاهای بیکران لشکر
 چنین قصیده که من در ثبات گفتم نیست
 ز گفته شعرا در قصیده ها بنگر
 درو زیست و دو بحر آوریده ام ابیات
 چنانکه رسم موشح بود غریب و غرر
 نبود کس بیقین جز تو لایق این مدح
 که تو کریم ترین خلقی و رهی پرور
 همی نتایج لفظات چو صیت جود تو هست
 ز عز و جاه و جلالت سمر [به] بحر و [به] بر
 مطهر است چو نامت دلت ز غم که سزا است
 سپهر هست غلامت که بیش نیست کدر
 همیشه تا که بود روزگار عمر تو باد
 هر چه رأی ترا کردگار داده ظفر
 زبانت باد سراینده ثنای خدای
 لقات باد فزاینده بقای بدر
 ز بهر شکر تو بادا جهان گشاده زبان
 به پیش امر تو بادا زمانه بسته کمر

علوم منقول و سهم ایرانیان در تدوین و گسترش آن

از

دکتر سید علی موسوی بهبهانی

مقاله‌ای که تحت عنوان «علوم منقول و سهم ایرانیان در تدوین و گسترش آن» بظرف خوانندگان محترم می‌رسد، شامل همه علوم یاد شده نیست، بلکه علوم مزبور بصورت کلی و بقدسه گونه در آغاز بررسی شده، آنگاه علم فقه و سهم ایرانیان در آن بتفصیل بتحریر درآمده است. نوشته حاضر بخشی است از یک مقاله مفصل ذیل عنوان فوق که مورد مطالعه نگارنده است. و همانطور که پیش از این بخش دیگری از این مقاله تحت عنوان «علم اصول فقه» در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران که با احترام و یاد استاد فقید فروزانفر طبع شده انتشار یافت این بخش حاضر نیز طبق توصیه دوست دانشمند جناب دکتر محقق، برای یادنامه استاد جلیل‌القدر جلال‌الدین همائی ادام‌الله بقائه فراهم و تقدیم گردید. منظور نگارنده تنها اظهار ادب بمقام علوم اسلامی و ابراز قدردانی از رحمت علمی و انسانی استاد بزرگوار است. تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

هفتم آبان ۱۳۵۴ ش. برابر با ۱۳۹۵ ق

سید علی موسوی بهبهانی

موضوع فوق عنوان فصلی است از کتاب «سهم ایرانیان در فرهنگ اسلامی» که تنظیم آن به این بنده واگذار شده است. مطالب این مقاله از مأخذی استخراج گردیده که فهرست آن ضمیمه همین فصل است، چنانکه می‌دانیم بحث درباره این موضوع بدین صورت سابقه ندارد، ناگزیر تحریر آن کار فراوان لازم دارد و در عین حال نمی‌تواند آن‌چنان که باید کامل و خالی از نقص باشد. فهرست مطالبی که در اینجا آورده می‌شود بدین شرح است:

مقدمه : درباره تعریف علم و تقسیم آن به علوم عقلی و نقلی و تجدید علوم نقلی .

فصل اول : علوم قرآنی « تاریخ قرآن و تفسیر و قرائت ».

فصل دوم : علم فقه و تطورات و فصول مهمه آن .

فصل سوم : علم اصول فقه و تعریف و موضوع و تطوّر واهم مسائل آن .

فصل چهارم : علوم حدیث و درایه و رجال .

فصل پنجم : مقدمات اجتهاد یعنی علوم ادب عربی و منطق و ریاضی .

خاتمه : بحثی درباره تطوّر علوم مزبور و سهم ایرانیان در آن .

مقدمه : ارباب علم و آگاهان بتاریخ تمدن اسلام را تردیدی نیست که ایرانیان مسلمان را در پی ریزی و تکمیل و نشر و توسعه تمدن اسلامی سهم وافری است بلکه می توان گفت آنان بودند که بر اثر سابقه تاریخی و مدنیت خویش با استفاده از تعالیم اصولی اسلام اساس تمدن و فرهنگ اسلامی را بنیان نهادند . البته این خود نشانه ایمان قلبی و اعتقاد صمیمی آنها به تعلیمات اسلام و درک حقایق آن تعلیمات است . ایرانی با وصف عنوانی مسلمان و با مدد از سوابق علمی و انسان دوستی خود دست به کار تکمیل و ترویج و توسعه معارف اسلامی زد و تا بجائی رسید که بزرگان و دانشمندان بنام اسلام در همه علوم و رشته های متعدد معارف اسلامی بیشتر ایرانی بودند . چنانکه در همین مقاله خواهیم دید ایرانیان بودند که در دانشهای فلسفی و کلامی و فقهی و اصولی و حتی ادبی و بلاغی پر ارج ترین آثار و مؤلفات را بوجود آوردند .

ابن خلدون در «مقدمه» در آنجا که درباره نقش ایرانیان در ایجاد فرهنگ اسلامی شرقی سخن گفته مطالبی دارد که ترجمه بخشی از آن چنین است : از غرائب آنکه در جامعه اسلامی چه در علوم عقلی و چه در علوم نقلی اکثر پیشوایان علم ایرانی بودند مگر در موارد نادر و قلیل و چنانچه بعضی از آنان منسوب به عرب بودند زبانشان فارسی و محیط تربیت و استادشان ایرانی بود در صورتی که جامعه و صاحب شریعت عرب است . وی گوید که : عرب به مقتضای زندگی بدوی و قبیله ای دارای فرهنگ و معارف منظم علمی

بدان صورت که امروز از آن اراده می‌شود نبود و چون نیاز به تألیف و تدوین نداشتند بیشتر معارف روزگار خود را از قرآن و سنت حفظ می‌کردند و از اینرو آنان را قراء می‌گفتند ولی ایرانیان به حکم سابقه تاریخی به بسیاری از شئون مدنیت از قبیل دفترداری و کتابت و جز آن وارد بودند . اساطین زبان عرب نیز مانند سیدییه و فارسی و زجاج همه ایرانی بودند ، جمله حدیث را بیشتر ایرانیان تشکیل می‌دادند . دانشمندان اصول فقه اکثر ایرانی می‌باشند ، در علم کلام و تفسیر و فقه عدد علماء ایرانی را نمی‌توان احصاء نمود ، وی آورده :

و لم یقم بحفظ العلم و تدوینه الا الاعاجم و ظهر مصداق قوله صلی الله علیه وسلم لو تعلّق العلم باکناف السماء لئاله قوم من اهل فارس (مقدمه ص ۳۱۲) .

ایرانیان نه تنها در آموختن اصول تمدن به عرب سهم بسزائی دارند بلکه در ایجاد ادبیات وسیع و بارور عربی نیز سهم آنها بسزاست . افراد هوشمند ایرانی چون وارد میدان فصاحت و بلاغت زبان عربی شدند به زودی خود را به پایه فصیحای عرب رسانیدند . از آن جمله است عبدالله بن مقفع و بشار بن برد که اصلاً ایرانی بودند و در غالب اشعار بشار افتخار به نسب ایرانیش دیده می‌شود . دیگر ابوالعتاهیه و صالح بن عبدالقدوس که هر دو از شاعران بزرگ عرب و ایرانی نژاد بودند . و از نثر نویسندگان یکی عبدالحمید کاتب مروان حمار است و دیگری سالم مولای هشام که هر دو ایرانی و پارسی نژادند .

جاحظ گوید : موسی بن سیار اسواری (سواران ایران) یکی از عجائب دنیا بود . فصاحت و بلاغت او در زبان فارسی به اندازه فصاحت و ادب او در عرب بود .

در پرتو اسلام به نقل از عتابی شاعر مشهور روزگار عباسی که فارسی هم می‌دانسته آورده که گفت : « آیا مضامین و معانی و مایه‌های ادبی در کتاب دیگری غیر از کتب فارسی پیدا می‌شود ؟ » . لغت عرب از ما و معانی از ایرانیان است که ما آنها را گرفته بصورت بلاغت منتشر می‌کنیم (پرتو اسلام ص ۷۶) . باینکه دین اسلام از ریشه دینی عربی و قرآن و اخبار پیامبر و ائمه و صحابه به زبان عربی است معذلک ایرانیان نیز قدرت

و قریحه و استعداد خود را نشان دادند. بزرگترین پیشوای اهل تسنن ابوحنیفه ایرانی و از مردم شهر انبار (از شهرهای نزدیک مدائن در عراق امروزی) بوده است. کتب حدیث اهل تسنن را غالباً ایرانیان جمع آوری و تألیف کرده اند که مشهورترین آنها صحیح بخاری است که مؤلف آن از اهالی بخارا بوده است. همین طور در مذهب تشیع پیشوایان بزرگ پس از ائمه دوازده گانه غالباً ایرانی بوده اند که مشهورتر از همه محمد بن یعقوب کلینی رازی است از مردم ورامین طهران. همچنین در تفسیر قرآن مفسرین بزرگی مانند محمد بن جریر طبری (از مردم مازندران) و شیخ ابو الفتح رازی (از مردم ری که در حضرت عبدالعظیم مدفون است) و صد ها نظایر آنها در میان ایرانیان پیدا شده اند که فقه و حدیث و تفسیر اسلامی را تدوین و ترویج کرده و بسط داده اند. علاوه بر ادب و علوم نقلی ایرانیان در رشته های دیگر علوم از قبیل فلسفه و طب و اخلاق و ریاضی و تاریخ و جغرافیا و هیئت و نجوم نیز وارد شده، کمال نبوغ خود را نشان دادند. مقارن ترجمه کتب ایرانی، کتب یونانی و هندی نیز به عربی ترجمه گردید و باب علم و فلسفه بروی مسلمانان باز شد و مخصوصاً ایرانیان به تکمیل و تنظیم این آثار فلسفی پرداخته از نتایج فکر و ذوق خود مطالب بسیار بر آنها افزودند. بزرگترین فلاسفه و حکمای اسلام یعقوب بن اسحاق کندی و ابونصر فارابی و ابوعلی سینا هستند که از میان آنان مشهورتر از همه ابن سینا فیلسوف و طبیب بزرگ ایرانی است. ابونصر فارابی را که اصلاً ترک نژاد است از جهت اهمیت و وسعت اطلاعات به «معلم ثانی» ملقب شده در مقابل ارسطو که به معلم اول مشهور است. طب اسلامی از بیمارستان معروف جندی شاپور خوزستان سرچشمه می گیرد. از قدیم ترین شاگردان آن مؤسسه حارث بن کلدۀ ثقفی طبیب مشهور عرب است که با اوائل اسلام معاصر بوده است. از پزشکان بنام ایران یکی علی طبری است از مردم مازندران و دیگری محمد بن زکریای رازی و علی بن عباس مجوسی و ابن سینا. از بزرگان اسلامی که بویژه در علم اخلاق شهرت یافته یکی ابوعلی احمد بن محمد رازی معروف به ابن مسکویه است که در فلسفه و حکمت نیز دست داشته و از

معاصران ابن سینا واز نزدیکان شاهان و وزیران آل بویه است. کتاب معروف او در علم اخلاق (طهارت) نام دارد که خواجه نصیرالدین طوسی با ترجمه و شرح آن کتاب اخلاق ناصری را بوجود آورده است:

علم نجوم از هند و ایران و یونان وارد تمدن اسلامی گشت. از کتب مهمی که در این فن از یونانی ترجمه شد کتاب مجسطی تألیف بطلمیوس است که برای اولین بار یحیی بن خالد برمکی به ترجمه آن همت گماشت و هیئت را برای ترجمه و شرح آن تعیین نمود. در این دوره (اوایل عباسیان) بسیاری از دانشمندان هیئت و نجوم ایرانی بوده اند، نخستین رصدخانه اسلامی در شهر جندی شاپور خوزستان دائر گردید. در بغداد نیز بامر مأمون رصدخانه ای ساختند و دانشمندان نجوم و هیئت مشغول تحقیق مطالب کتاب مجسطی شدند. از ریاضی دانان و منجمان اسلامی یکی ابوالعباس فرغانی است که اسبابی برای اندازه گرفتن طغیان رود نیل ساخت. دیگر محمد بن موسی خوارزمی و ابوریحان محمد بن احمد بیرونی خوارزمی و عبدالرحمان صوفی رازی و ابومعشر جعفر بن محمد بلخی و ابوسعید احمد بن عبدالجلیل سجزی که از اهل سیستان و معاصر با عضدالدوله دیلمی و معتقد به حرکت زمین بوده است و عمر خیّام نیشابوری و سرانجام خواجه طوسی است. چون کشورگشائی مسلمانان آغاز شد و دوره بسط حکومت اسلامی فرارسید به تدریج مسلمانان به تاریخ ممالک مفتوحه آشنائی یافتند و به تقلید تواریخ عهد ساسانی مثل خدای نامه و غیره دست به کار تاریخ نویسی شدند. از مورخان بزرگ اسلامی محمد بن جریر طبری است، دیگر ابن قتیبه و ابوحنیفه دینوری (دینور از نواحی کرمانشاه فعلی بوده است) و حمزه اصفهانی و ابوعلی مسکویه که جملگی ایرانیند.

وجوب حج و قبله شناسی باعث شده است که مسلمانان از زمانی که دین اسلام به خارج از جزیره العرب راه یافت به این علم توجه نمایند و بعد از آنکه کتاب جغرافیای بطلمیوس از یونانی به عربی ترجمه شد، دانشمندان اسلامی نیز درصدد تألیف جغرافیا برآمدند و کم کم بر اثر توسعه یافتن ممالک اسلامی، جهانگردی و مسافرت و بازرگانی نیز

بر دانستن راه حجّ و قبله شناسی اضافه شد و ارتباط میان شهرها و ممالک لزوم دانستن جغرافیا را ثابت کرد. از مشاهیر ایرانیان در این رشته، ابوالقاسم عبدالله بن خردادبه (معروف به ابن خردادبه) که کتاب المسالك والممالك را نوشته که از قدیمترین کتبی است که مسلمین در جغرافیا تألیف کرده‌اند. محمد بن موسیٰ خوارزمی نخستین نقشه کره زمین را به امر مأمون کشید و ابواسحاق ابراهیم بن محمد اصطخری نخستین نقشه رنگین را در سده چهارم بوجود آورد. علاوه بر آنچه به اختصار ملاحظه شد به شهادت تمام کتب تاریخ و مؤلفات موجود در فنون و معارف مختلف اسلامی ایرانیان نه تنها در بیشتر این دانشها آثار گرانمایی بوجود آورده‌اند بلکه جزء واضعان و مبتکران و مؤسسان بعضی از آن علوم و معارف به شمار می‌آیند.

در این مقاله تنها در باب سهم ایرانیان در تلوین و گسترش علم فقه اسلامی گفتگو می‌کنیم:

فقه: در خصوص تکمیل و توسعه فقه که از اهم علوم دینی به شمار است نیز بی‌تردید ایرانیان مسلمان را سهم بسزایی است تا آنجا که بیشتر ائمه فقه را در همه مذاهب اسلامی ایرانیان تشکیل می‌دهند از امامان چهار مذهب بزرگ تسنن در فقه سه تن ایرانی هستند. چنانکه مؤلفان صحاح سته که اساس فقه چهار مذهب بزرگ تسنن بر مؤلفات آنان استوار است نیز ایرانی هستند.

همچنین فقه مذهب شیعه بر اساس چهار کتاب اصول حدیث معروف به کتب اربعه است که مؤلف آنها همه ایرانی هستند. و در بخش علوم حدیث از آن سخن رفت و می‌توان به جرأت گفت که بیشتر فقهای بزرگ اسلامی اعم از سنی و شیعه ایرانی بوده و آثاری از خود بجا گذاشته‌اند که عالی‌ترین نمونه تحقیقات فقهی و حقوقی در آنها دیده می‌شود. بی‌گمان فقه اسلامی و بخصوص فقه شیعی در سیر خود به عالی‌ترین مراحل تکامل رسیده و مصنفاتی همچون تذکره علامه حلی و خلاف شیخ طوسی و شرایع الاسلام و مختصر نافع و روضه البیّه تا کتابهای مفصل و استدلالی متأخران همچون جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام و مکاسب شیخ مرتضیٰ انصاری و کتاب فقه حاج آقا رضا همدانی شاهد صادق بر این مدعا هستند.

در همین مقاله مهمترین کتب فقهی و مؤلفان آنها را خواهید شناخت. برای آنکه علاوه بر پیروی از سنت قدماء با بصیرت و آمادگی بیشتری این رشته از علوم شرعی را بتوانیم بررسی کنیم نخست تعریف و موضوع علم فقه را بررسی می‌کنیم. آنگاه مسائل اصلی را می‌آوریم. بخش علوم فقهی: در این باب نیز ابتداء اقوال مختلف را در باره تعریف اصطلاحی کلمه فقه بررسی کرده و موضوع آن را به اجمال روشن می‌سازیم. آنگاه به ذکر تاریخ و فصول مهم آن و سهم ایرانیان در این قسمت از معارف پرداخته و سرانجام فهرستی از کتب مهم و معتبر فقهی مذاهب مختلف اسلام را می‌آوریم.

کلمه فقه که در اصل لغت به معنی علم به چیزی یا به زبان دیگر به معنی مطلق فهم است، در اصطلاح به کثرت استعمال به علم دین و معرفت احکام شرعی که به اجتهاد استنباط شود، اطلاق گردیده و گاه در تعریف آن چنین آورده‌اند: علم فقه، دانش احکام شرعی عملی است که از طریق ادله سمعی تفصیلی بحصول آمده باشد. و طبق این تعریف علم مقلد به احکام فقه نیست هر چند بر حسب تعریف کلی که در اول مذکور افتاد علم مقلد نیز فقه محسوب است. و همین اختلاف در تعریف گفتگوهای را پدید آورده که در تبیین آن اعتراضات و رد آن سخن بسیار رفته است. و حاصل اشکال آنکه علم مجتهد و مقلد را نمی‌توان در یک ردیف قرار داد و از یک جنس دانست، زیرا علم مجتهد یقینی و مستنبط از ادله و علم مقلد تقلیدی است، و خلاصه جواب آن است که کلمه فقه را در اصطلاح دو معنی است به یک معنی مراد از فقه علم یقینی به احکام است از روی امارات و ادله که آن علم مجتهد است و به معنی دیگر مراد از فقه نفس یا جمع مسائل عملی است که بدین معنی حصول آن برای مقلد امکان دارد. و چون چنین است عدم حصول فقه بیک معنی برای مقلد با امکان حصول آن به معنی دیگر برای وی منافاتی ندارد. بهر حال مشهور در تعریف فقه چنین آورده‌اند: فقه عبارتست از علم به احکام شرعی عملی از روی ادله تفصیلی. لیکن همیشه و در همه احوال این کلمه بدین معنی به کار نمی‌رفته است. در قرآن و سنت یعنی در صدر اسلام به دو معنی به کار

ی‌رفته که هر دو یا عین یا از مصادیق معنی کلتی لغوی آن محسوب است .

۱- همان معنی لغوی (مطلق فهم) . لفظ فقه به این معنی در پاره‌ای از آیات و برخی از روایات نبوی استعمال شده است .

(آیه ۱۵ از سوره انعام و ۲۹ از سوره طه و ۱۷۸ از سوره اعراف و جز آن ، و در اخبار و نیز در روایت زیر از حضرت رضا - ناطق بدین معنی است « انتم افقه الناس اذا عرفتم كلامنا . . . »)

۲- معنی بصیرت در دین بطور عام چه اصول دین و چه فروع باشد . در بسیاری از آیات قرآن و پاره‌ای از روایات کلمه فقه به معنی یاد شده مراد است . (چنانکه در آیه ۸۰ از سوره نساء و آیه ۱۲۳ از سوره توبه و روایت نبوی : من حفظ علی امتی اربعین حدیثا بعثه الله) .

مؤید این معنی آنکه علم فقه و علم اصول فقه را علم درایه یعنی معرفت نفس به حقوق و وظایف خود نیز نامیده‌اند . این سخن را مجمع السلوك از ابی حنیفه نقل کرده و مقصود از معرفت در این تعریف ادراك جزئیات از روی دلیل است و به همین جهت تقلید را شامل نمی‌شود . و درباره نقد و شرح این تعریف سخن بسیار است . و بهر حال این تعریف شامل اعتقادات و احکام عملی هر دو می‌شود و برای خروج مباحث اعتقادی از تعریف قید « عملی » را به تعریف افزوده‌اند و چنین گفته‌اند : علم فقه معرفت نفس است به حقوق و وظایف عملی خویش . ابوحنیفه هم که قید اخیر را در تعریف نگنجانانده بدان جهت است که می‌خواسته تعریف عام باشد و اعتقادات را نیز شامل شود و به همین جهت نیز علم کلام را فقه اکبر گویند . امام غزالی گوید : مردم فقه را از معنی اولی خود که در صدر اسلام بر آن اطلاق می‌شده برگردانده و به علم فتاوی از روی ادله آن اطلاق کرده‌اند در حالی که فقه در صدر اسلام به علم مربوط به آخرت یعنی معرفت آفات نفوس و فوز بثواب آخرت و خوار شمردن دنیا اطلاق می‌شد و به همین جهت می‌گفتند فقیه کسی است که ترك دنیا گوید و زاهد باشد .

غزالی در احیاء العلوم گوید: پنج لفظ است که معنی آن در صدر اسلام با آنچه اکنون از آنها متعارف و متفاهم است فرق بسیار داشته: یکی از آن الفاظ کلمه «فقه» است. چه این لفظ اکنون بر شناختن فروع غریبه و تجسس از علل آن اطلاق می‌شود. در حالی که در صدر اسلام از کلمه فقه بطور اطلاق علم بطریق آخرت و معرفت دقائق آفات نفوس و مفسدات اعمال و احاطه به حقارت امر دنیای و کثرت اطلاع بر نغای عقبی و شدت استیلا و خوف بر قلب اراده می‌شده، و دلیل بر این مدعا آیه: **فلولا نفر من کل...** می‌باشد.

زیرا آنچه انذار و تخویف بدان حاصل آید فقه بدین معنی است نه فروع عملی مانند: طلاق و عتاق و سلف و اجاره و لعان وظهار از مسائل فقه به معنی فروع عملی. چه این امور نه تنها موجب انذار نبوده، بلکه خوض در آنها چه بسا که موجب قساوت قلب و زوال خوف و خشیت نیز می‌شود. مقصودم آن نیست که کلمه فقه مطلقاً شامل فتاوی نمی‌شده و احکام ظاهر را در بر نمی‌گرفته بلکه مقصود آنست که شمول آن این مسائل را از باب عموم معنی لفظ یا استنباع بوده و اکثر موارد استعمال لفظ مزبور معرفت به امور اخروی بوده است. (نقل از ادوار فقه ص ۳۳)

اجمالی در تاریخ فقه: چنانکه دیدیم همواره کلمه «فقه» به معنی اصطلاحی استعمال نمی‌شده و در صدر اسلام بیشتر به معنی معرفت مهالک نفس و احکام آخرت و زهد دنیا به کار می‌رفته است. ولی این بدان معنی نیست که کلمه مزبور به هیچ وجه به معنی احکام شرعی عملی در آن عصر به کار نمی‌رفته، بلکه بدان معنی است که اطلاق این کلمه در معنی اخیر بعنوان استعمال لفظ در یکی از مصادیق است. باری چون در صدر اسلام علمی مستقل و مدون بنام فقه وجود نمی‌داشت، بالطبع تصور اینکه این لفظ در همان عصر پیامبر اکرم (ص) تنها معنی خاص اصطلاحی را افادت می‌نموده به عقل درست و استوار نمی‌نماید. می‌توان گفت همان طور که در آغاز ظهور اسلام لفظ «فقه» بر بیشتر یاهمه معارف اسلامی اعم از قرآن و حدیث و احکام الهی اعم از اخروی

یا دنیوی اطلاق می‌شده فقیه نیز به کسانی گفته می‌شد که کابیش در احکام اسلامی به معنی علم آگاهی و تبصری داشتند و خلاصه هنوز معارف اسلامی و رشته‌های متعدد آن تمایز و تشخیص محدود کننده نیافته بودند که بتوان مرز آنها را آن‌چنان که در اعصار متأخر معلوم گردید، مشخص کرد.

این معارف همه در هم آمیخته و جزو تعلیمات کلی دین جدید محسوب می‌شدند. عبارت دیگر همانطوری که هر دانشی در آغاز کلیت و بساطت داشته و بموازات تکامل و ترکیب به رشته‌های متعدد جزئی تر جلوه کرده‌اند، معارف اسلامی هم در ابتداء کلیت و شمول و بساطت داشته و بمقتضای ضرورت تکاملی به رشته‌های متعدد خاص و جزئی درآمده‌اند. با این وصف در صدر اسلام همان افرادی که عنوان قاری یا حافظ قرآن داشتند محدث و فقیه نیز محسوب می‌شدند. و گروه‌های مشخص و تمایز از هم وجود نداشتند و به همین جهت است که معنی کلمه فقه و مصداق فقیه در ادوار مختلف تغییر و تبدیل پیدا می‌کند. در عصر باسعادت پیامبر (ص) امکان رفع مشکلات در همه احکام و تعلیمات اسلامی اعم از آنکه مربوط به قرآن یا حدیث و یا احکام عملی باشد، برای مسلمانان وجود داشت، و اختلاف و تشتتی پدید نمی‌شد، و پس از رحلت آن حضرت مرجع رفع مشکلات صحابه بودند که همواره سنت و قول پیامبر خود را محفوظ داشته و به کار می‌بستند. هر چند در این عصر اختلافات در احکام فرعی بطور محسوس و عمیق پدیدار نشده بود ولی بر اثر ظهور اختلاف در امر خلافت بالطبع دو گروه مشخص و تمایز پدیدار گردید که ناگزیر جهت دید و استنباط آنها از تعلیمات اسلامی باهم تفاوتی پیدا کردند. یعنی در مثل خلیفه اول و همچنین خلیفه دوم کتابت احادیث و تدوین آن را ممنوع داشتند ولی چنانکه می‌دانیم پیروان حضرت علی از همان هنگام به جمع‌آوری حدیث و کتابت و تدوین آن پرداختند. موارد اختلاف دیگر نیز از همان دوران پدید آمد که مجال استقصای آنها نیست و نیازی نیز بدان نداریم. بدین طریق ملاحظه می‌کنیم که در همان قرن اول اسلام یعنی عصری که به دوران اول احکام یا عصر صحابه از آن

تعبیر می‌شود، گروه‌های مشخص و متمایز پدیدار گشتند که نحوه استنباط آنان از تعالیم اسلامی باهم تفاوت‌های هر چند جزئی داشت. این تشعب در زمان خلافت علی (ع) توسعه یافت و گروه دیگری بنام خوارج پدید آورد که آنان خود فقه و کلامی جداگانه بوجود آوردند. خلاصه آنکه در همان صدر اسلام سه گروه متمایز از هم وجود یافتند به نام‌های سنی، شیعه، خوارج که هر کدام نیز در دوره‌های بعد به گروه‌های متعددی منشعب گردیدند. پیدایش فقه به معنی اصطلاحی و سیر تکاملی و تطور آن در میان این گروه‌های مختلف همواره تاحدی باهم تفاوت داشته است چنانکه در مثل علمای تسنن اول مصنف و مدون فقه را ابوحنیفه و علمای شیعه ابورافع را نخست مدون و مصنف فقه می‌دانستند و سخن هردو نیز درست است، چه هر دو به مذهب خود توجه داشتند اینک نظرات کلی این سه فرقه را در زیر می‌آوریم. و نکته جالب آنست که نخست مصنف فقه خواه ابورافع و خواه ابوحنیفه باشد هر دو ایرانی هستند. زیرا ابورافع که آزاد کرده پیامبر (ص) و کاتب و مأمور بیت المال در عصر خلافت حضرت علی (ع) بود و بنابنقل «اسد الغابه» در اصل هرمز نام داشته و می‌دانیم که این نام ایرانی است و ایرانی بودن ابوحنیفه نیز قوی است که جعلی بر آن اتفاق دارند.

نخستین مصنف فقه و فقهاء بزرگ دوران اول، در مذهب شیعه:

سید صدر در تأسیس الشیعة لفنون الاسلام گوید: نخستین کسی که علم فقه را تدوین کرد علی بن ابی رافع آزاد کرده پیامبر (ص) بود. ابن رافع از فقهاء شیعه و از یاران خاص و کاتب امیر المؤمنین علی (ع) بود که در همه جنگها با وی شرکت داشت. سید بنقل از نجاشی گوید: ابورافع کتابی در فنون فقه و وضو و نماز و دیگر مسائل فقه پرداخت. و از حضرت علی فقه آموخت و کتاب خود را در عصر او فراهم ساخت. سید گوید: بنابراین اینکه سیوطی در کتاب الاوائل ابوحنیفه را نخستین مصنف در علم فقه دانسته ناصواب است، زیرا ابوحنیفه در سال صدم هجرت بدینا آمد و سال ۱۵۰ درگذشت (در حالی که ابورافع در قرن اول هجری درگذشته است). و اگر مقصود سیوطی اول مصنف در فقه از علمای

تسنى باشد درست است . سيد گويد : از مشاهير فقهاء بغداد در دوره* تأسيس سعيد بن المسيب بن حزن بن ابى وهب قرشى مدنى است . او يکى از فقهائى دسته است که به سال ۹۴ هجرى در گذشت . قاسم بن محمد بن ابى بکر (م ۱۰۶ هـ) جد مادري حضرت صادق (ع) و ابو خالد کابلى که هر سه تن از ثقات يا از حواريان على بن حسين (ع) بودند . و از مشاهير در عصر صادقين (ع) که همه* صحابه به فقاها آنان اعتراف داشتند شش تن بودند که آنان را داناترين مردم صدر اول در فقه مى دانند . آنان عبارتند از : زراره ، معروف بن خربوذ ، بريد ، ابونصير اسدى ، فضيل بن يسار و محمد بن مسلم طائى . کشى گويد : زراره از همه افقه بود . و شش تن ديگر را بعد از نامبر دگان از فقهاء بزرگ صدر اول مى دانند : جميل بن دراج ، عبدالله بن مسکان ، عبدالله بن بکير ، حماد بن عثمان و ابان بن عثمان . و ابواسحاق فقيه گويد : از ميان اين شش تن ، جميل بن دراج از همه فقيه تر بود . اين فقيهان از ياران جوان امام صادق (ع) بودند . سيد صدر اضافه مى کند که همه اين فقيهان در سه طبقه قرار دارند و مصنفات فراوانى در فقه دارند که در کتب فهارس همچون فهرست شيخ طوسى و فهرست ابوالفرج بن نعيم و رجال عقيلى و ابن الغضائرى از آنها ياد شده است . همو گويد ابوحنيفه در طبقه آنان بود و نمى تواند نخستين مصنف در فقه باشد (تأسيس الشيعة تأليف صدر ص ۲۹۸ - ۲۹۹) .

فقه خوارج : فقه در ميان خوارج يا خوارج از جنبه* فقهى ، بطور خلاصه بايد دانست خوارج جز قرآن مجيد آن هم ظواهر آن چيزى را مدرک و مورد استناد نمى دانستند مگر سنتى را که در زمان خليفه* اول و دوم مورد نقل و قبول و عمل واقع شده باشد . (در صورتى که در عصر پيامبر و خليفه اول و دوم خوارجى در ميان نبوده است) . خوارج را متکلمانى به طريقه* خویش و فقيهانى طبق شيوه و سلیقه* خودشان بود که در کتب مختلف از قبيل : وفيات الاعيان ابن خلکان و شرح نهج البلاغه* ابن ابى الحديد نام ايشان ياد شده و کم و بيش حالات آنان مورد ترجمه و تذکره واقع گرديده است . ليکن تأليفى در فقه از ايشان در دست نيست و شايد موجود نباشد . از اين رو معتقدات

فقهی ایشان بطور تفصیل برنگارنده معلوم نمی باشد . ابن ندیم در الفهرست خود درباره فقیهان ایشان تا زمان تألیف آن کتاب (۳۷۷) مختصری آورده است . . . که تلخیص و ترجمه آن در اینجا آورده می شود. مقاله ششم از کتاب الفهرست راجع به اخبار فقهاء می باشد و این مقاله در هشت فن تکمیل گشته و فن هشتم از آن مقاله در اخبار علماء و اسماء کتابهایی است که فقیهان شراء (خوارج) تصنیف کرده اند . ابن ندیم چنین آورده است : کتابهای این قوم پنهان است و کمتر بدست می آید چه همه جهان ایشان را سرزنش و نکوهش می کنند . و آنان را در فقه و کلام مؤلفان و مصنفان می باشد و این در بلادی بسیار که از آن جمله است عمان و سیستان و بلاد آذربایجان و نواحی سن و بوزیج و کرخ جدان و تل عکبراء و حزه و شهرزور اشتها دارد . از جمله فقیهان مقدم ایشان است : ابو فراس جبیر بن غالب .

فقه و تقسیمات آن نزد اهل تسنن:

فقه در مذهب عامه از لحاظ مدارك استنباط احکام و مبانی آن با فقه مذهب شیعه تفاوت و تمایز پیدا می کند . زیرا علماء سنت علاوه بر آنکه در شرایط صحیح و ضعیف بودن احادیث و چگونگی اعتبار و نامعتبر بودن سنت چنانکه در بخش علوم حدیث بررسی شده است با علماء شیعه اختلافاتی دارند، پاره امور را از قبیل قیاس و استحسان در استنباط احکام معتبری دانند، که اعتبار آنها در نظر فقهاء شیعه مورد اشکال و تردید است . بررسی این مطلب و نشان دادن وجوه تمایز فقه این دو گروه بزرگ اسلامی به تحقیق و بررسی مبانی فقهی نیاز دارد که باید در محل خود مطالعه شود و از حوصله این مقال خارج است .

صاحب کشف الظنون بنقل از کتاب مفتاح السعاده در باب تمایز علوم عملیه از معارف اعتقادیه چنین آورده : هدف و غایت در علوم شرعی عملی تحصیل ظن است نه یقین ، زیرا هر چند کتاب و سنت از ادله فقهی قطعی الثبوت هستند لیکن در بیشتر موارد ظنی الدلاله هستند و بهمین جهت اجتهاد در مسائل فقهی رواست . و مقلد راست

که از هر مجتهدی پیروی نماید. لیکن مذاهب مشهور فقهی که مورد قبول عموم است چهار مذهب معروف: حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی است و از میان این چهار مذهب امام ابوحنیفه اولی به تقلید است. ولی هر مقلد باید مذهب متبوع خود را صواب دانسته و آن را محتمل الخطا پندارد. و بعکس مذهب مخالف را خطاء و محتمل الصواب بینگارد، این همه از لوازم ظنی الدلالة بودن ادله فقهی است بخلاف اصول اعتقادی که چون عقلی و قطعی است هر فرد معتقد خود را بجزم صواب می داند و احتمال نادرستی در آن نمی دهد و معتقد مخالفان خود را نیز به قطع خطاء می شمارد. با همه این احوال احکام و مسائل فقهی از همه جهات یکسان و یکنواخت نیست.

زرکشی در اول کتاب قواعد خود مباحث فقه را ده نوع برمی شمارد:

۱- معرفة احکام الحوادث نصاً و استنباطاً

۲- معرفة الجمع والفرق

۳- بناء المسائل بعضها على بعض لاجتماعها في مأخذ واحد

۴- المطارحات (مسائل مشکلی که مقصود از بحث در آنها تنقیح اذهان است)

۵- المغالطات

۶- الممتحنات

۷- الالغاز

۸- الخيل

۹- معرفة الافراد (یعنی علم به اقوال غریبه فقها و صحابه)

۱۰- معرفة الضوابط. مقصود از آن قواعد کلی است که مبنای استنباط احکام

است و بواقع علم اصول فقه مقصود است که بعدها خود علمی مستقل و متمایز گردید.

ابواب فقه را بطرق دیگر نیز تقسیم کرده اند که بذکر آن نیازی نداریم و به همین

اندازه که چگونگی مباحث فقهی را از نظر علماء تسنن بر ما روشن می دارد اکتفای نمائیم

چنانکه می بینیم در این تقسیمات بجز اصول اعتقادی تمام معارف دینی در فقه گنجانده

شده یعنی فقه و قواعد فقه و نوادر المسائل و جز آن که بعدها هر کدام دانشی جداگانه و مستقل گردیده‌اند جزو فقه به‌شمار آمده‌است. در آغاز نیز کتب فقهی در موضوعات مختلف آن جداگانه تصنیف و تألیف می‌یافت. بعدها کتابهای جامع ابواب فقه پدید آمد. چنانکه کتابهای جوامع فقهی که همه مذاهب فقهی را شامل بود تصنیف گردید. این دگرگوئیها تا انقضاء دوران اجتهاد برقرار بود و بعد از آن بیشتر مؤلفات فقهی در شرح و توضیح و تکمیل فقه چهارمذهب تألیف گردید و باب اجتهاد بکلی مسدود شد. در اینجا قسمتی از امهات کتب فقهی مذاهب مشهور سنت و جماعت و شیعه را می‌آوریم تا بر اهمیت کار ایرانیان در این رشته از معارف اسلامی وقوف بیشتر بیابیم.

الف: بعض کتب فقهی حنفیان:

- ۱- الفقه الأكبر، از ابوحنیفه نعمان بن ثابت زوطی (مؤسس مذهب حنفی)
- ۲- کتاب المسائل الکبیر، کتاب المسائل الصغیر، کتاب الجامع. هر سه از علی رازی.
- ۳- کتاب تصحیح الآثار، کتاب النوادر، کتاب المضاربة. هر سه از ابن بلخی ابو عبدالله محمد بن شجاع (خراسانی) است.
- ۴- کتاب اثبات القیاس و الاجتهاد و خبر الواحد. از علی بن موسی قی.
- ۵- کتاب المختصر فی الفقه، کتاب الاشربة و تحلیل نبیذالتمر. تألیف ابوالحسن عبیدالله بن حسن کرخی.
- ۶- کتاب شرح الجامع الکبیر. از ابوبکر احمد بن علی رازی.
- (نقل از ترجمه الفهرست ابن ندیم ص ۳۷۴ بعد)
- ۷- الامالی. تألیف ابو یوسف. (بنا به گفته حاجی خلیفه صاحب کشف الظنون کتاب مذکور شامل بیش از سیصد مجلد بوده است).
- ۸- المبسوط. تألیف شمس الائمه ابوبکر محمد بن ابوسهل سرخسی.
- ۹- الهدایة، التجنیس والمزید، مناسک الحج. هر سه از مصنفات امام ابوالحسن

علی بن ابوبکر بن عبد الجلیل مرغینانی رشدانی ملقب به برهان الدین است . این فقیه را مؤلفات دیگری نیز هست از جمله « کتاب البدایة » و شرح آن موسوم به « کفایة المنهی » که بالغ بر هشتاد مجلد می شده است .

۱۰- غایة البیان (شرحی است بر هدایة مرغینانی) تألیف امیر کاتب بن امیر عمر العمید بن العمید اتقانی (منسوب به اتقان از قصبات فاراب) .

۱۱- معراج الدرایة . از امام محمد بن محمد بخاری ، معروف به قوام الدین کاکلی .

۱۲- المحیط . تألیف شیخ رضی الدین ، برهان الاسلام محمد بن محمد سرخسی . مصنف کتاب فوق را به چهار گونه نوشته : ۱- المحیط الکبیر ، در چهل مجلد . ۲- التوسط در بیست مجلد . ۳- الصغیر در چند مجلد ۴- المختصر در دو مجلد

۱۳- کتاب البدائع از ابوبکر بن مسعود بن احمد کاشانی

۱۴- کتاب الاحکام . تألیف علامه ابوبکر رازی جصاص .

۱۵- الذخیره . تألیف شیخ الاسلام محمد بن حسن بخاری معروف به « ابوبکر خواهرزاده » .

۱۶- عیون المسائل ، الوقعات والنوازل ، خزانه الاكمل . هر سه از ابواللیث نصر بن محمد بن ابراهیم سمرقندی .

۱۷- الفتاوی الکبری . تألیف یوسف بن احمد خوارزمی معروف به حاجی (نقل از کتاب مفتاح السعادة طاش کبری زاده ج ۲ ص ۲۲۶-۶۲) .

ب : بعض کتب فقهی شافعیان :

۱- کتاب المبسوط : تألیف ابو عبدالله محمد بن ادريس شافعی (مؤسس مذهب شافعیه) .

۲- کتاب شرح مختصر المزنی ، کتاب الوصایا و حساب الدور . هر دو از ابواسحاق ابراهیم بن احمد مروزی .

۳- کتاب اختلاف الفقهاء الکبیر ، کتاب اختلاف الفقهاء الصغیر . هر دو از ابن نصر مروزی .

۴- کتاب الفرائض الکبیر ، کتاب الشروط والوثائق و المحاضر و السجلات . همه از ابوسعید اصبطخری .

۵- کتاب الشروط . تألیف ابن دینار همدانی .

(نقل از ترجمه فهرست ابن ندیم ص ۳۸۶ ببعد) .

ج : بعض کتب فقهی مالکان :

۱- کتاب الموطأ . از مالک بن انس بن ابوعامر (امام مذهب مالکی) .

۲- شرح کتاب ابن الحکم الکبیر ، شرح کتاب ابن الحکم الصغیر . هر دو از ابوجعفر محمد بن عبدالله ابهری معروف به غلام ابهری .

۳- کتاب التبویب المستخرج ، کتاب سماه «المختصر» هر دو از عبدالله بن ابوزید قبروانی .

۴- کتاب الحاوی . تألیف عمر بن محمد .

(نقل از ترجمه فهرست ابن ندیم ص ۳۶۸ ببعد) .

د : بعض کتب فقهی پیروان داود :

۱- کتاب الايضاح ، کتاب الافضاح ، کتاب الدعوى و البيئات ، کتاب الحیض و غیره . همه از تألیفات ابوسایمان داود بن علی بن داود بن خلف اصفهانی است . (مؤسس مذهب فقهی است که فقط کتاب و سنت را تنها حجت می دانند و قول به رأی و قیاس را مردود شمرده اند) .

۲- کتاب الانذار ، کتاب الاحذار ، کتاب الوصول الى معرفة الاصول . همه از تألیفات ابوبکر محمد بن داود . (وی فرزند داود مذکور در فوق است) .

(نقل از ترجمه فهرست ابن ندیم ص ۳۹۷ ببعد) .

ه : بعض کتب فقهی شیعه امامیه :

در این بخش نخست سخن ابن ندیم را از ترجمه کتاب الفهرست نقل کرده آنگاه فهرست مختصری از کتب فقهی شیعه و نام مؤلفان آنها را بدست می‌دهیم : «محمد بن اسحاق گوید : این اشخاص از بزرگان شیعه‌اند که فقه را از ائمه روایت کرده‌اند از آن جمله است : کتاب صالح بن ابوالاسود ، کتاب علی بن فرات ، کتاب ابویحیی مرادی ، کتاب زریق بن الزبیر و کتاب ابوسلمه نبوی ، کتاب اسماعیل بن زیاد ، کتاب ابی‌احمد عمر بن رضیع ، کتاب داود بن فرقد ، کتاب علی بن رباب ، کتاب علی بن ابراهیم یعلی ، کتاب هشام بن سالم ، کتاب محمد بن حسن عطار ، کتاب عبدالمؤمن بن قاسم الانصاری ، کتاب سیف بن عمیره النخعی ، کتاب ابراهیم بن عمر الصنعانی ، کتاب عبدالله بن میمون القداح ، کتاب ربیع بن ابی‌مدرک ، کتاب عمر بن ابی‌زیاد ابراری ، کتاب زکار بن یحیی واسطی ، کتاب ابن خالد بن عمرو بن خالد واسطی ، کتاب جریر بن عبدالله الازدی السجستانی ، کتاب عبدالله الحلبي ، کتاب زکریّا المؤمن ، کتاب ثابت بن ضریر ، کتاب مثنی بن اسد الخياط ، کتاب عمر بن آذینه ، کتاب عمار بن معاویه الدهنی العبدی الکوفی کتاب معاویه بن عمار الدهنی ، کتاب الحسن بن المحبوب السواد .

(نقل از ترجمه الفهرست ابن‌الندیم ص ۴۰۳) .

اینک فهرست بعض کتابهای فقهی شیعه با ذکر نام مؤلفان آنها .

- ۱- کتاب من الاصول فی الروایة علی مذهب الشیعه . تألیف ابان بن تغلب .
- ۲- کتاب الصلوة ، کتاب الصیام ، کتاب الزکوة ، کتاب الوصایا والفرائض ، کتاب الجامع . همه از تألیفات یونس بن عبدالرحمان است . وی از اصحاب موسی بن جعفر علیه‌السلام بود .

۳- کتاب الجامع ، کتاب المسائل و کتاب مارواه عنی الرضا (ع) . همه تألیف ابونصر احمد بن محمد بن بزبیطی است که از اصحاب امام موسی کاظم (ع) بود .

۴- کتاب صوم الايام ، کتاب فضائل الاعمال . هر دو از ابو عبدالله محمد بن

خالد برقی از اصحاب امام رضا (ع) . ابن ندیم تصنیفات دیگر متجاوز از صد کتاب برای او ذکر کرده است .

۵- کتاب النکاح ، کتاب الفرائض و الحدود و الدیات . همه از حسن بن محبوب سراداست . وی از اصحاب امام علی بن موسی الرضا (ع) بود (نام این کتاب در نقل سخن ابن ندیم نیز ذکر شد) .

۶- کتاب الوضوء ، کتاب الصلوة ، کتاب الصیام و غیره همه از تألیفات حسین اهوازی فرزند سعید است .

۷- کتاب الاحتجاجات ، تألیف زیدان بن حسن بن سعید .

۸- کتاب الجامع ، مشتمل بر ابواب فقه . تألیف ابوجعفر محمد بن احمد بن یحیی ابن عمران اشعری .

۹- کتاب الشراء و البیع ، کتاب الفرائض و کتاب الوصایا . همه تألیف صفوان

ابن یحیی .

۱۰- کتاب السنن المشترکه . تألیف عیسی بن مهران .

۱۱- کتاب المکاسب . از ابوجعفر احمد بن عیسی قمی .

۱۲- کتاب الجامع فی الفقه . از ابوجعفر محمد بن حسن بن احمد بن ولید قمی است .

۱۳- کتاب الملاحم . تألیف اسماعیل بن مهران ، برادر عیسی بن مهران .

۱۴- کتاب اخبار الحسن بن علی (ع) . تألیف ابواسحاق ابراهیم بن محمد

اصفهانی .

۱۵- کتاب الطهارة ، کتاب الصلوة ، کتاب الصیام ، کتاب الحج و غیره . همه

تألیف بندار بن محمد بن عبدالله فقیه .

۱۶- کتاب السنن . تألیف سعید بن مهران ، معروف به ابن عروبه .

۱۷- کتاب السنن فی الفقه . تألیف ابراهیم بن طهسان هروی .

(از ترجمه الفهرست ابن الندیم ص ۳۱۰-۳۰۳) .

و اینجا فهرستی کوتاه از مؤلفان بزرگ کتب فقهی شیعه در قرون اولیه اسلامی با ذکر پاره‌ای از مؤلفات آنان آورده می‌شود. سیدحسن صدر در کتاب خود «تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام» گوید: نخستین کسی که فقه را تدوین کرد، علی بن ابی‌رافع و علی بن رافع از خواص یاران علی امیرالمؤمنین (ع) و آزاد کرده رسول خدا (ص) و از فقهاء شیعه است.

نجاشی گوید: وی از طبقه اول از مصنفان شیعه بود. او از تابعان صحابه و از اختیار شیعه و کاتب امیرالمؤمنین علی (ع) بود و بسیاری از ابواب فقه را از قبیل وضوء و صلوٰه و غیره از حضرت علی آموخت و آنها را بصورت کتابی تدوین کرد. کتاب وی نزد شیعه مهم و معتبر است. بعد از وی که نخستین مصنف در فقه بشمار است، از میان تابعان صحابه، افراد زیر از فقهاء و مؤلفان فقه را می‌توان نام برد:

۱- سعید بن المسیب بن حزن بن ابی‌وهب. وی از یاران علی بن الحسین و از فقهاء بزرگ یعنی یکی از شش فقیه معروف شیعه در عصر خویش بود. او بسال ۹۴ هـ. درگذشت و تولدش در زمان خلافت عمر بن خطاب (خلیفه دوم) بود.

۲- قاسم بن محمد بن ابی‌بکر. او بسال ۱۰۶ هـ. درگذشت. ابن حجر گوید: ابویوب گفت: در میان بزرگان سه گانه فقه از او فاضل‌تر نیافتم. سید صدر گوید: وی جد مادر امام صادق یعنی فروة دختر قاسم بود و با دختر امام علی بن الحسین (ع) ازدواج کرد. در کتاب قرب الاسناد عبداللّه حمیری آمده است که در محضر امام علی بن موسی الرضا (ع) از قاسم بن محمد بن ابی‌بکر و سعید بن المسیب یاد شد. حضرت فرمود بر امر (طریق) ما بودند. کلینی در باب مولد امام صادق (ع) گوید: امام صادق (ع) گفت: سعید بن المسیب و قاسم بن محمد بن ابی‌بکر و ابو خالد کابلی هر سه از ثقات امام علی بن الحسین (ع) بودند.

طبقات فقهاء صدر اول:

سیدصدر بنقل از ابو عمرو کثی گوید: بزرگان اصحاب ما برفقیه بودن یاران امام

محمد باقر و امام جعفر صادق (ع) اجماع و اتفاق دارند و گفته‌اند فقیه‌ترین فقهاء دوره اول شش تن بودند :

۱- زرارۃ ۲- معروف بن خربوذ ۳- برید ۴- ابو بصیر اسدی (یا مرادی)
۵- فضیل بن یسار ۶- محمد بن مسلم طائی . و زرارۃ از همه افقه بود . و در مرتبه بعد (طبقه دوم) نیز شش تن مورد اتفاق اصحاب است که افقه عصر خویش بودند .

۱- جمیل بن دراج ۲- عبدالله بن مسکان ۳- عبدالله بن بکیر ۴- حماد بن عیسی
۵- حماد بن عثمان ۶- ابان بن عثمان . گفته‌اند که بعقیده ثعلبه بن میمون ابواسحاق جمیل بن دراج افقه این شش تن بود . و در مرتبه بعد (طبقه سوم) شش تن از اصحاب امام موسی کاظم و امام علی بن موسی الرضا (ع) از بزرگترین فقهاء عصر خود بودند و همه اصحاب بر فقاها و علم و ثقه بودن آنان اتفاق دارند . آنها عبارتند از :

۱- یونس بن عبدالرحمان ۲- صفوان بن یحیی البیاع سابری ۳- محمد بن ابی عمیر ۴- عبدالله بن مغیره ۵- حسن بن محبوب ۶- احمد بن محمد بن ابی نصر .
و بعضی از اصحاب بجای حسن بن محبوب ، حسن بن علی بن فضال و یافضال بن ایوب را ذکر کرده‌اند . از میان این شش تن فقیه‌تر از همه یونس بن عبدالرحمان و صفوان بن یحیی را گفته‌اند . (باری از این سه طبقه که ذکر شد طبقه اول از یاران و شاگردان امام باقر و امام صادق (ع) هردو بودند . و طبقه دوم از آخرین شاگردان و یاران امام صادق (ع) بودند . و طبقه سوم از یاران و شاگردان امام موسی کاظم و امام علی بن موسی الرضا (ع) هردو بودند .

بنابر این طبقات سه گانه فقهاء مذکور دوره اول از لحاظ زمانی بعد از عصر مصنفان نخست یعنی مؤسّسین فقه که در آغاز از آنها یاد شد ، قرار دارد .

سیدصدر گوید : همه فقهاء طبقات سه گانه که برشمردیم کتب و مصنفات فراوان در فقه و دیگر فنون اسلامی دارند که در کتابهای رجال و فهارس از قبیل فهرست شیخ طوسی و فهرست ابوالعباس نجاشی و فهرست ابوالفرج بن الندیم و رجال العقیلی و

ابن‌الغضائری، ذکر آنها آمده است. و طبقه اول از طبقات مذکور در طبقه ابوحنیفه قرار دارند و با وی هم عصر هستند. پس چگونه می‌توان ابوحنیفه را نخستین مصنف در فقه دانست چنانکه توهّم شده است.

سید صدر در کتاب خود تحت عنوان «تنبیه» پس از ذکر طبقات فقهاء دوره اول، جمعی از مؤلفان جوامع بزرگ فقهی از اصحاب شیعه را با ذکر مؤلفات آن یاد می‌کند و ما قسمتی از آنرا برای مزید اطلاع باختصار در اینجا ذکر می‌کنیم:

۱- عمر بن معانی آزاد کرده امام جعفر صادق (ع) و از اصحاب امام موسی کاظم و امام رضا (ع). وی بسال ۲۶۵ ه. درگذشت. اوراست: کتاب شرایع الایمان.
۲- علی بن ابی حمزه سالم بطائنی. شاگرد امام جعفر صادق (ع) بود. اوراست: کتاب جامع ابواب الفقه.

۳- عبدالله بن مغیره. وی از اصحاب امام موسی بن جعفر (ع) بود و سی کتاب در ابواب فقه نگاشت.

۴- ابراهیم بن محمد ثقفی. درگذشته بسال ۲۸۳ ه. اوراست: کتاب الفقه و الاحکام.

۵- ابراهیم بن محمد بن ابی یحیی مدنی. درگذشته بسال ۱۸۴ ه. اوراست: کتاب محبوب فی الحلال و الحرام.

۶- حسن بن علی بن ابی محمد الحجال. اوراست: کتاب الجامع فی ابواب الفقه.
۷- علی بن محمد بن شیره القاسانی. او صاحب کتاب جامع است در فقه که بگفته نجاشی بسیار بزرگ است.

۸- صفوان بن یحیی بجلی. درگذشته بسال ۲۱۰ ه. وی سی کتاب بترتیب کتب فقهی نوشته است.

۹- حسن بن محبوب. درگذشته بسال ۲۲۴ ه. وی شیخ شیعه بود. اوراست: کتاب المشیخه محبوب علی معانی الفقه.

- ۱۰- سعدالله بن عبدالله قتی اشعری . اوراست : کتاب الرّحمة . کتابی بزرگ است که تمام ابواب فقه از طریق اهل بیت را در بردارد .
- ۱۱- علی بن احمد کوفی . اوراست : کتاب الفقه .
- ۱۲- ابن الجنید ، محمد بن احمد بن الجنید اسکافی . وی صاحب کتابهای بسیار است از قبیل : کتاب تهذیب الشیعه لاحکام الشریعة . و کتاب الاحمدی للفقّه المحمدی و کتاب التبصرة لاحکام العترة . و کتب بسیار دیگر . او را شیخ اقدم و فقیه اعظم می خوانند .
- ۱۳- حسن بن علی بن ابی عقیل . وی از فقهاء بزرگ و موجه شیعه است که جامع همه علوم دینی بوده و در تمام فنون اسلامی تبخّر داشته است . او در قرن سوم هجری می زیسته و با کلینی معاصر بوده است . اوراست : کتاب المتمدنک بحبل آل الرسول . این کتاب در فقه و نزد شیعه بسیار معتبر است .
- ۱۴- ابوحنیفه بن ابی عبدالله محمد بن منصور بن احمد بن حیون ، معروف به قاضی نعمان مصری . اوراست : کتاب دعائم الاسلام .
- ۱۵- علی بن حسین بن موسی بن محمد بن موسی بن ابراهیم بن موسی بن جعفر (ع) معروف به سید مرتضی و ملقب به « علم الهدی » . وی از بزرگان و اساطین مذهب تشیع و صاحب تألیفات بسیار است که از جمله آنها کتاب الانتصار و ناصریات و الذریعه را می توان یاد کرد .
- (نقل به اختصار از کتاب « تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام ص ۲۹۸ بیعد)
- چند نکته را در اینجا یادآوری کرده و سخن را پایان می دهیم :
- ۱- چنانکه ملاحظه شد در خصوص فقه شیعه دو فهرست یکی با ذکر نام کتب فقهی و دومی بانام مؤلفان کتب فقهی آورده شد . و به همین جهت ممکن است نام کتابی یا مؤلفی تکرار شده باشد . بنابراین نباید آنرا به حساب سهل انگاری یا اشتباه نگارنده گذاشت .

۲- فهرسی که از کتب فقهی مذاهب اسلامی آورده شده به هیچ وجه جامع نیست بلکه عשרی از اعشار بوده که در قرون اولیه اسلام نگارش یافته است چون اگر می‌خواستیم فهرست کاملی از کتب فقهی بدست دهیم علاوه بر اینکه مدت‌ها وقت می‌برد. لازم است مجلدات مفصلی در این موضوع نگارش داده شود، در عین اینکه اهل فن می‌توانند به کتب فهرس رجال معتبر مراجعه نمایند.

۳- چنانکه ملاحظه می‌کنید بیشتر مؤلفان این کتب فقهی با لااقل جمع کثیری از آنان ایرانی بوده‌اند. این امر نشان می‌دهد که ایرانیان مسلمان چه‌اهامی در گسترش تدوین فقه داشته‌اند، و سهم آنان در این قسمت از علوم اسلامی تا چه اندازه درخور اهمیت و باارزش است.

۴- باینکه در پایان هر قسمت از مقاله مأخذ و مرجع بطور دقیق ذکر شده است در پایان نیز فهرستی از کتب مهمی که بیشتر مورد استفاده بود، ذکر کردیم.

ماخذ و کتبى که در تهيهٔ اين مقاله بيشتر مورد استفاده بوده
به شرح زير است :

- ۱- مفتاح السعاده طاش کبرى زاده
- ۲- کشاف اصطلاحات الفنون تهاى . چاپ افست تهران
- ۳- مقدمهٔ ابن خلدون
- ۴- تأسيس الشيعه لعلوم الاسلام ، تأليف سيد حسن صدر
- ۵- ترجمهٔ الفهرست ابن ندیم ، چاپ تهران - ترجمه رضا تجدد .
- ۶- الذريعه الى تصانيف الشيعه ، تأليف حاج شيخ آغا بزرگ تهرانى .

تصویر تصوف نظام الدین اولیاء^۱

در رساله افضل الفواید امیر خسرو دهلوی

از

ناصرالدین شاه حسینی

محمد نظام الدین ، سلطان الاولیاء البدائونی دهلوی (۷۲۵ - ۶۳۴) هجری فرزند احمد غزنوی و او فرزند علی دانیال بخاری است که به نظام الدین اولیاء مشهور است . وی خلیفه و جانشین قطب الکاملین حضرت شیخ فریدالدین شکرگنج است . متوفی به سال ۶۶۳ هجری ، نظام الدین اولیاء یکی از اقطاب طریقت چشتیه است که در غیاث پور دهلی خانقاه داشت و در رباط او صدها سالک دردمند آداب سلوک می آموختند . یکی از آنان امیر خسرو دهلوی است که با برادر طریقتی خویش خواجه حسن سجزی دهلوی به رباط شیخ رفتند و به شرف دست بوسی آن سوخته وادی فقر نائل آمدند . شبلی نعمانی می نویسد « والدش او را در هشت سالگی به قدمهای خواجه نظام الدین اولیاء انداخته برای برکت و به رسم تیمن بر آن داشت تا با او بیعت کند . عمادالملک جد مادری امیر خسرو نیز به نظام الدین اولیاء ارادت داشت و اخلاص امیر خسرو دهلوی به حضرت

۱ در باب تصوف فرقه چشتیه سخن بسیار گفته اند ، ولی آنچه بقرون به صواب است این سخن است که در تهیه آن از کتابهای فوائد السالکین فرید الدین مسعود اجد هنی وافضل الفوائد امیر خسرو دهلوی وفوائد النواد حسن سجزی بهره برده شده است ، مختصر این مقاله در کنگره امیر خسرو دهلوی که در تاریخ چهارم بهمن ماه ۱۳۵۴ در دهلی برگزار شد ، و نویسنده از سوی دانشگاه تهران در آن مجمع علمی شرکت جست ایراد شده است و اینک بمقتل آنرا از نظر جویندگان حقیقت می گذرانیم .

نظام‌الدین موروثی بود، امّا اشتغالات درباری مانع از آن بود که امیر از محضر پیر مستفید گردد و این توفیق در حدود شصت سالگی که اندکی از کارهای دیوانی فراغی یافته بود حاصل آمد و تا زمان وفات مرشدش هجدهم ربیع الثانی ۷۲۵ هجری ادامه یافت، بنا بر مستندات آنکه در دست است امیر خسرو در سال ۷۱۳ هجری با خواجه نظام‌الدین بیعت کرد و کلاه چهار ترکی از دست شیخ یافت، خود در این باره می‌نویسد: «به تاریخ بیست و چهارم روز یکشنبه ماه ذی‌حجه سنه ثلث عشر و سبعمائه بنده ضعیف نحیف که یکی از بندگان درگاه ملک المشایخ فی الارضین است خسرو لاچین که جامع این معانی است دوات پای بوسی آن قطب عالم حاصل کرد، همان زمان کلاه چهار ترکی بر سر بنده نهادند و به شرف بیعت مشرف گردانیدند، الحمد لله علی ذلک» و سبب تشرف به آستان پیرا چنین بادی کند «آن روز (مقصود یکشنبه بیست و چهارم ماه ذی‌حجه ۷۱۳ است) که بنده بخدمت پیوست و در خاطر من بود اوّل که بر در خواجه راستان بروم و بنشینم که خواجه خود یاد کند و درون طلبد بروم، آنگاه بیعت کنم. الغرض چون بر آستانه خواجه بنده نواز رسیدم بذشستم، زمانی برآمد، دیدم مبشر که خدمتگار خواجه است برون آمد، سلام فرمود که اینجا ترکی آمده است، فرمان شده است که درون آید، بنده بر فور برخاست، برابر مبشر درون رفت، سر به زمین نهاد، فرمان شد که سر بر کن سر بر کردم، بر لفظ مبارک راند که «نیکو کردی و نیک آمدی و خوش آمدی» مرحمت و شفقت بسیار فرمود، آنگاه به شرف بیعت مشرف گردانید و بارانی خاص و کلاه چهار ترکی عطا شد و آن روز این کرامت مکاشفه که بنده بخدمت پیوست»

مؤلف طبقات الشعراء قدرت‌الله می‌نویسد: «امیر وقتی که با خواجه بیعت کرد، آنچه نقد و اثاث داشت از آن دل بر کند و همه را ترک گفت و منزوی گردید و عقیده و ارادتش به خواجه به حدّ عشق رسیده بود»

به گفته شبلی نعمانی در تاریخ شعراء، خواجه نظام‌الدین نیز بدو علاقه خاصی داشت و او را ترک‌الله ملقب ساخته بود، و امیر خسرو به این لقب مباحثات می‌کرد،

چنانکه در قصیده‌ای که در مدح خواجه نظام الدین سروده است گوید :

بر زبانت چون خطاب بنده ترك الله رفت

دست ترك الله گیر و هم به اللهش سپار

و نیز از خواجه روایت کرده اند که می فرمود « اگر در قیامت سؤال شود، نظام الدین چه آوردی خسرو را تقدیم خواهیم داشت » و وقتی که دعای کرد، اشاره به امیر خسرو نموده می گفت « الهی به سینه این ترك مرا ببخش » ؛ امیر خسرو به هنگامی که در خدمت خواجه بود ، و در مجالس وعظ و مجلس دعاگویی او حضور می یافت ، اقوال شیخ را یادداشت می نمود ، سرانجام آن سخنان را در مجموعه‌ای فراهم آورد و بنام افضل القواید خواند . چنان بنظر می رسد که افضل القواید امیر خسرو دهلوی و فواید القواد حسن سجزی برادر خانقاهی اش به فاصله‌ای اندک از یکدیگر به یکت نیت و با اسلوب واحد تدوین یافته و به حقیقت مکمل هم و مشخص مکتب عرفانی نظام الدین اولیاء است و عبارات هر دو کتاب سخنانی است که در رباط خواجه بطریق مجلس گویی ایراد می شده است ، از این روی ساده و بی پیرایه و خالی از تصنیعات ادبی و صنایع لفظی و تکلفات بلاغی است و می تواند نمونه راستینی از طرز تفکر نظام الدین اولیاء باشد و مبین مباحثی است که در خانقاه غیاث پور ایراد می شده است پیش از آنکه در باب مندرجات افضل القواید امیر خسرو دهلوی و فواید القواد حسن سجزی سخنی گفته آید لازم است به معرفی این دو مجموعه مبادرت ورزیم .

در مقدمه هر دو کتاب در سلک عبارات مسجع و مقفی از پیر نظام الدین سخن رفته است . چنین بنظر می رسد این دو اثر این اسلوب را از حلیه الاولیاء تألیف حافظ ابی نعیم احمد بن عبد الله اصفهانی متوفی به سال ۴۳۰ هـ اخذ کرده اند که علی بن عثمان جویری نیز در کشف المحجوب همان روش را معمول داشته است در افضل القواید چنین می خوانیم : « این گوهر گنج علوم غیبی و این دُر آثار زواهر لاریبی از خزانه دل خواجه - راستان ، ملک المشایخ والارضین قطب الوقت ، مجمع الاسناد و الارشاد حجة الله علی

العباد، مبیین الفروع والاصول، الجامع بین المعقول والمنقول علم البلاغه، نظام الحق والشرع والدين، شیخ الاسلام و المسلمین و ارث الانبیاء المرسلین متع الله المسلمین بطول بقائه و ادام عینا نعمة لقائه خص الله تعالى اسلافه بالعز و الاکرام و الرضوان التام، بحرمت محمد علیه افضل الصلوات والسلام آمین یا رب العالمین جمع کرده آمد، آنچه از زبان شمع جمع ملوک، از عین لفظ ایشان و معانی آن که بسمع رسید بقدر فهم خود، درین مجموعه که نام اوست افضل الفوائد نبشته آمد، مشتمل بر تواریخ مختلف به هر محلی که بخدمت پیوسته شده است.

و نیز در مقدمه فوائد الفواد حسن سجزی آمده است :

« این جواهر غیبی و این زواهر لاریبی از خزانه تلقین و نهانخانه یقین خواججه راستین که لقب یافته رحمة للعالمین، ملک الفقراء و المساکین شیخ نظام الحق و الشرع و الهدی والدين متع الله المسلمین بطول بقائه آمین جمع کرده آمد آنچه از آن شمع جمع ملکوت بسمع می رسید، عین لفظ مبارک آورده شد چه معانی آن بقدر فهم مختصر خود نوشته می شود، این مجموعه را چون دلهای دردمندان از آن فائده می گیرند فوائد الفواد نام کرده شد والله المستعان و علیه التکلیل.

نکته درخور اهمیت این است که با مطالعه فوائد الفواد امیر حسن سجزی و افضل الفوائد امیر خسرو دهلوی و مقایسه آن با راحة القلوب نظام الدین بدایونی که سخنان فریدالدین مسعود گنج شکر اجودهنی پیر نظام الدین است، این دقیقه استنباط می شود که هر دو تألیف متأثر از راحة القلوب است و راحة القلوب از فوائد السالکین فریدالدین مسعود اجودهنی تحت تأثیر پذیرفته است و همانطور که اشارت رفت، پیر نظام الدین در مجالس خویش مضامین راحة القلوب را عنوان نموده به شرح آن می پرداخت و سالکان خاندانه غیاث پور را سر مست دقایق عرفانی مکتب فریدالدین شکر گنج می ساخت و دو شاعر فحل استاد امیر خسرو دهلوی و امیر حسن سجزی تقریرات استاد پیر را املاء می کردند و آن را در دو اثر (افضل الفوائد و فواید الفواد) آورده اند.

بنابر مندرجات این دو کتاب ، نظام الدین صوفی است . پر حال ، با ایمانی قوی ، روش او در تصوف متماثل به زهد و ترك دنیا و خوف از آخرت است ، و در هر باب که سخن می گوید کلام خویش را به آیات قرآنی و احادیث نبوی می آراید . در افضل الفوائد مجلسی نیست که از این خصیصه بدور باشد . از جمله گوید :

« در تاریخ پنجم ماه ذی قعدة روز دوشنبه ، دولت پای بوس بدست آمد ، سخن در نماز و ادعیه افتاد مولانا شمس الدین یحیی و مولانا وجیه الدین باثلی و مولانا نصیر الدین گیاهی بخدمت حاضر بودند بر لفظ مبارک راند ، رسول علیه السلام ، برای جمله مهمات صلوة السعادت بگزاردی و آن مهم با تمام رسیدی ، بنده سر بر زمین نهاد ، عرض داشت کرد که این نماز را وقت معین است ، فرمود که آری ، بعد از فریضه نماز خفتن که دو رکعت سنت می گزارد آنگاه این نماز را وقت معین است . فرمود بیک سلام گزارد و به هر رکعت الحمد یکبار ، و آیه الكرسي یکبار و انا انزلنا سه بار و اخلاص پانزده بار بعد از سلام ، سر به سجده نهاد سه بار « یا حی یا قیوم ثبتنی علی الایمان » گوید . حسن سجزی در فواید الفوائد نیز از این مقوله سخن بسیار نقل کرده است . از جمله گوید :

« شیخ الاسلام فرید الدین قدس سره العزیز را در خواب دیدم ، مرا گفت باید که هر روز صدبار این دعا بخوانی : لا اله الا الله وحده لا شریک له . له الملك وله الحمد وهو علی کل شیء قدير ، چون بیدار شدم این دعا را ملازمت کردم و با خود گفتم در این فرمان مقصودی خواهد بود » .

یکی از خصائص افضل الفوائد و همچنین فواید الفوائد ساده نویسی است و این یکی از مختصات خانقاه نشینان است . زیرا سخن را باید چنان گفت که درخور فهم مستمع باشد و چون اکثر مستمعان به حلیه زهد آراسته و از قیل و قال مدرسه گریزان بودند ، پیران طریقت سعی میکردند کلام خویش را خالی از آرایشهای بدیعی بکار برند . و این خصیصه در کلیه آثار منثور عرفانی دیده می شود . روش تنظیم مجالس در افضل الفوائد

امیر خسرو چنین است که در بیان هر مجلس نخست تاریخ ماه و روز و سال را درج می‌کند و سپس نام بزرگان طریقت را که در آن مجلس شرف حضور داشته‌اند می‌آورد و سپس سخنان پیر را به همان گونه که ایراد شده است و گهگاه فاقد ربط منطقی و نسج طبیعی است می‌نگارد .

محتویات افضل‌الغوائد امیر خسرو اگرچه بگفته امیر شامل دو مبحث است . مبحث نخستین و جلد اول در باب مسائل عرفانی و جلد دوم و مبحث دومین در زمینه قصص انبیاء و پیمبران ؛ ولی در جلد دوم علاوه بر داستانهای انبیاء مضامین اخلاقی و دقایق عرفانی که مرید و سالک ناگزیر است برای سیر آفاقی و انفسی طی نموده تا به مقام عبودیت متحقق شود آورده شده است با توجه به مضامین عرفانی افضل‌الغوائد و دقایق سلوک در فوائد‌الغوائد مکتب عارفانه نظام‌الدین اولیا چنین توجیه می‌شود مکتبی است عرفانی با تشرع و تزهّد در آمیخته و روش سلوک عبارتست از زهد و عبادت و مجاهدت و رعایت فرایض و مداومت بر آداب و سنن و اوراد و اذکار است و تنها اصل معتبر در رباط غیاث‌پور ریاضت و عبادت است و از مبادی تربیتی سماع را نیز لازم دانسته‌اند اما با کیفیتی خاص ، در باره سماع در افضل‌الغوائد می‌خوانیم که « در تاریخ هفتم ماه شوال روز پنجشنبه دولت پای‌بوس حاصل شد ، سخن در سماع افتاده بود در این میان شخصی بیامد ، و حکایت گفت که جماعتی اکنون در فلان مقام از یاران مخدوم حیثیتی کرده‌اند و مزامیر هم در میان است خواجه ذکرالله بالخیر ، این معنی شنیده فرمود ، من منع کرده‌ام که مزامیر در میان نباشد ، هرچه کرده‌اند نیکو نکرده‌اند ، در این باب بسیار غلو فرمود تا بدین حدّ که گفت دست بر کف نزنید که آن به لُهو می‌ماند ، پشت دست بر کف دست نزنید یعنی در منع دستک ، چندین احتیاط آمده است ، در منع مزامیر به طریق او بود بعد از آن فرمود که سماع مشایخ کبار شنیده‌اند و آنکه اهل این کاراند ، و کسی که صاحب ذوق است و درد در وی است . بیک بیت از گوینده که شنود اورا رقتی پیدا شود ، اگرچه در میان مزمار باشد یا نباشد ، اما آنکه

از عالم ذوق خبر ندارد، اگر پیش او گویندگان باشند از هر جنس مزمار باشد چه سود، چون او اهل درد نیست، پس معلوم شد که اینکار تعلق به درد دارد نه به مزمار، بعد از آن فرمود که در ایام ماضیه قاضی بود در اجودهن دائماً با خدمت شیخ الاسلام فریدالحق منازعت نمودی، تا وقتی که از غایت خصومت در ملتان رفت با صدور ائمه گفت در کجا روا باشد که یکی در مسجد بنشیند، آنجا سماع فرماید و گاه گاه برقص باشد ایشان گفتند این واقعه کیست که می کند - شیخ فرید. گفتند ما باو هیچ نتوانیم گفت. بعد از آن خواجه ذکرالله بالخیر فرمود هر بار که سماع شنیده ام الی یومنا به حق خرقه شیخ که آن همه بر اوضاع و اخلاق پسندیده شیخ حمل کرده ام، تا وقتی در حال حیات ایشان در جمعی حاضر بودند گویندگان این بیت می گفتند:

مخرام بدین صفت مبدا کز چشم بدت رسد گزندگی

مرا اخلاق پسندیده شیخ و اوصاف بزرگی ایشان یاد آمد، چنان دامن گرفت که وصف نیامد، قوال خواست تا ابیات دیگر گوید من همین گویانیدم خواجه چون بر این حرف رسید در گریه شد و فرمود بعد از آن بسی نیز نیامد که حضرت ایشان رحلت فرمودند، چون در طریق تصوف فرض بر آنست که کتاب و بحث و مطالعه به تنهایی برای هدایت سالک کافی نیست، لذا برای رسیدن به کمال ریاضت و طی مراحل، سلوک اهمیت بسیار داشت. در افضل الفوائد در باب سلوک آمده است «بتاریخ روز یکشنبه هشتم ماه جمادی الآخر فرمود که ای درویش در راه سلوک، مرد کامل، اوست که اگر از عالم انوار دوست چیزی بدو تابد. باید که بیرون ندهد. زیرا که سر یکی از اسرار مولی است، پس هر که آنرا کشف کند، بر طریق خواجه منصور حلاج سرباد دهد بعد از آن فرمود که در اسرار نبشته دیده ام که در راه سلوک صادق کسی است که هر چه در عالم از اسرار بلا و خیر آن بدو نازل می گردد در آن صابر و راضی می باشد چنانکه در کلام الله فرمان می شود.

ربنا افرغ عیننا صبراً و ثبت اقدامنا و انصرنا علی القوم الکافرین، آنگاه فرمود

که ای عزیزان این رتبه را مفسران و مشایخ بر صابران بلا نسبت کرده اند درویشان ایشانند که در بلای دوست صبر می کنند و نیز گوید : « در راه سلوک کامل اوست که اگر با خلق مشغول است با دوست مشغول است و هر چه بدان رسانند هیچ بر خود نگاه ندارد »

مشایخ و اساتید صوفیه معتقد بودند که برای هر سالک نو قدمی لازم است که دل خود را چه در حال ذکر و چه در حال فکر بادل شیخ ربط دهد تا بدین طریق قلب وی مهبط نسیم رواج نفحات الهی گردد و فکر و تفکر و نظر سیر انسان است از مبادی به مقاصد در افضل القواید آمده است : « این که کلاه در اویش چهار ترک دارد . از آنست که از چهار چیز دور باشد تا در سر نهادن این کلاه چهار ترکی درست آید ، و از اهل گردد و گرنه فردای قیامت در میان مقلدان و مقربان برانگیخته نشود و خائن باشد . اکنون بدان که مراد از ترك اول آنست که ترك الدنيا و صحبت الاغنیاء ، یعنی ترك اول آنست که ترك دنیا کند و از صحبت دنیا داران احتراز پذیرد و ترك دوم آنست که ترك اللسان عن غیره و التزامه بذكر الله . یعنی نگوید سخن مگر ذکر خدای تعالی و مراد از ترك سوم آنست که ترك بصر من غیره لكرامة یعنی دور باشد بر غیری نظر کردن و نه بیند در غیری تا ناپیدا نشود ؛ بعد از آن خواهی ذکر الله بالخیر بدین حرف رسید . چشم پر آب کرد و بگریست ، چنانچه در حاضران اثر کرد و این بیت بر زبان مبارک راند :

اگر به غیر رخت دیده ام به کس بیند

کشم برون بانگشت ، چون سزاش این است

و مراد ترك چهارم آنست که طهارت القلب من حب الدنيا - یعنی پاک گردانیده دل از دوستی دنیا و آنچه دروست . پس چون زنگار محبت دنیا از آئینه دل پاک کند و با حق موانست گیرد و هستی غیر از میدان برخیزد و با خدای تعالی یگانه شود و از خلق بیگانه گردد ، این طاقیه چهار ترکی حق اوست که بر سر نهد . بعد از آن خواهی ذکر الله بالخیر چشم پر آب کرد ، و فرمود که چه شود که حجاب از میان بگیرند و این سر ظاهر شود و غیرت دور افتد و این ندا در دهند که بی بصر و سمع و بی نطق چون بدین

مقامات رسد ، لذت مشاهده و مکاشفه یابد ، پس این طاقیه حق ایشان است که بر سر نهند ، الحمد لله علی ذلک»

علاوه بر مسائل عرفانی که در مجالس شیخ مورد بحث قرار می گرفت ، گهگاه بمناسبت مقام در موضوعات اجتماعی نیز سخن به میان می آمد و شیخ در گشودن معضلات اهل سلوک به روش دینداران مسائل را با برداشتی مذهبی و ورد توجیه و تفسیر قرار می داده است چنانکه در افضل الفوائد آمده است :

« شخصی از مریدان خواجه حاضر بود ، گله اهل می کرد ، خواجه ذکر الله بالخیر بر لفظ مبارک راند بگو ، هر چه در باب فرزندان و اهل بیت خود خرج می کنی ، فردای قیامت حساب آن بر تو نخواهد بود و اما شوی را بر زن دستی تمام است برای ادب چند چیز است اگر او نکند شاید او را بزند ، اول نماز دوم برای امر معروف یعنی فرمان برداری سوم برای رحم پیوستن اگر نافرمانی کند و شوی را منازع کند بزند ، برنجاند ، و اگر نشود سخن باز کند و جامه جدا کند ، چنان در کلام الله فرمان می شود و الا لاق تخافون نشورهن فعضوهن و اھجروهن فی المضاجع و اضربوهن ، ولیکن زن را باید که کالای شوی را نیکو نگاه دارد و هیچ چیز بی دستور شوی برنگیرد و پنهان نکند و ندهد . و نه بکسی ببخشد و بر کالای شوی دستی ندارد ، پس آن حق شوی زن است . اما دیگر بر زن هیچ واجب نیست ، آن کارها بر حکم فتوی و شریعت نان پختن و دوک رشتن و کلابه کردن و جامه دوختن و فرزندان را شیر دادن به مثل این کار واجب است اگر نکند مر شوی را نشاید که او را به تکلیف فرماید که چیزی بکند . پس شوی را واجب است که همه اسباب معاش ساخته دارد ، بعد از آن فرموده که اگر زن راه مروت به سنت فاطمه رضی الله عنها رفته باشد و خود را در قیامت از شفاعت محروم روز محشر محروم نکند » در فواید الفوائد حسن سجزی از قول خواجه بهاء الدین در باب شعر گوید « شعر در وصف حال بس سره است ، شعر چیزی لطیف است اما چون مدح می کنند و بر هر کسی می برند بی رونق است » در افضل الفوائد و

همچنین فواید الفواد محمود غزنوی چهره‌ایست درخشان با رفتاری انسانی و کرداری خدایی، چنانکه در مثنویهای عطار نیز محمود نمودار عشق حقیقی و عواطف آسمانی است و عطار او را به صفات عالی ستوده است به گفتهٔ استاد فروزانفر در مجموع مثنویهای عطار حکایات محمود غزنوی بالغ بر ۶۱ حکایت می‌شود که شیخ عطار در آنها بسیاری از اسرار و لطایف عشق را بی‌پرده بیان می‌دارد، ولی در افضل الفواید و فواید الفواد از محمود غزنوی بیش از پنج داستان دیده‌نشده و شیرین‌ترین آن افسانه‌ایست که در باب انصاف در افضل الفواید آمده است: «... سخن در انصاف افتاده بود، بر لفظ مبارک راند که وقتی سلطان محمود غزنوی انارالله برهانه را خواب نمی‌آمد هر بار که سر بر بالین خواب می‌نهاد، که مگر خواب آید نمی‌آمد، چنانچه فرمود که بروید و ببینید که داند حاجتمندی باشد که از سبب او خواب از من برده‌اند طلب کند چند کثرت پیش در برفتند، هیچکس را ندید، آنگاه خود برخاست بیرون آمد پیش در مسجدی بود چون سر درون مسجد کرد دید در گوشهٔ مسجد مردی را که سر به سجده نهاده می‌گوید که «الهی داد از محمود بستان» سلطان محمود او را در کنار گرفت که من چه بی‌انصافی بر تو کردم، مرا بیاگاهان که وقتی تو بر من نیامده و خبر نکرده از کجا این سخن می‌گویی گفت در شهر تو مردی هر شبی در خانهٔ من می‌آید و با زن من فساد می‌کند و مرا قدرت رفع آن نه...» تا پایان داستان که خواجه چشم پر آب کرده های های بگریست، گفت آری انصاف همچنین بود که جهان قائم بود، در افضل الفواید و همچنین فواید الفواد داستانهای بسیاری از قطب‌الدین مودود چشتی و فریدالدین شکرگنج و شیخ قطب‌الدین بختیار و خواجه بهاء‌الدین و شیخ ابوسعید ابی‌الخیر و رابعه بنت کعب و جنید و حسین بن منصور حلاج آمده است که اکثر آنها حتی از لحاظ جمله و نسج سخن شبیه به عبارات تذکرة الاولیاء عطار است چنانکه در ذکر داستان حسین بن منصور حلاج و ماجرای گل انداختن ابوبکر شبلی بدو عبارت افضل الفواید عین عبارت تذکرة الاولیاء است و در داستان منصور حلاج و نیز سخن جنید دربارهٔ منصور نیز عبارت کاملاً منطبق با تذکرة الاولیاء

است ، و این استبعادی ندارد . زیرا کتاب تذکرة الاولیاء از جمله کتبی بود که در خانقاهها بدرس خوانده می شد و بی شک مضمین آن در خاطر اقطاب و اهل سلوک و دردمندان وادی طلب می ماند و به هنگام مجلس گویی بر زبان آنان همان کلمات می رفت که از کتاب عطار بخاطر سپرده بودند .

جای به جای در افضل الفواید و همچنین فواید الفواد به مضامینی برمی خوریم که طرز گفتار و بیان مطلب به سخن مردی شیعی می ماند از آن جمله است در افضل الفواید :

بتاریخ دوم ماه محرم روز چهارشنبه سال ۷۱۴ هجری قمری دولت پای بوس بدست آمد ، برهان الدین غریب و یاران دیگر حاضر بودند ، سخن در فضیلت عاشورای متبرک می رفت بر لفظ مبارک راند که هیچ ماهی فاضل تر از ماه محرم نیست . بعد از آن ملازم این معنی فرمود که در « اوراد » شیخ الاسلام بهاء الدین زکریا قدس الله سره العزیز نبشته دیدم هر که در روز عاشورا روزه بدارد خدای تعالی فرمان دهد تا شصت سال عبادت در نامه او بنویسند که روز روزه داشته باشد و شب به قیام گذرانیده بود . هر که در روز عاشورا روزه دارد ثواب ده هزار فرشته او را دهند . و ده هزار حاجی که حج کرده باشند و ده هزار شهید .

چنانکه می دانیم از قرن سوم هجری بود که افکار تازه ای از قبیل عشق و محبت و عرفان و معرفت و فنا و بقاء و امثال آن در تصوف تعالی یافت و بالنتیجه از قرن هفتم دو مکتب نامدار یا دو طریقه بزرگ در تصوف پدید آمد ، یکی طریقه عطار و مولوی که آنرا تصوف عاشقانه خواندند و دیگر مکتب سهروردی و محی الدین ابن عربی و ابن فارض که آنرا تصوف عابدانه نام نهادند .

در تصوف عاشقانه شرط وصول عشق است ، از این روی برای عشق پایه ای بلند قائل شده اند . در افضل الفواید در باب عشق سخن بسیار رفته است و بیشتر مباحث افضل الفواید در باب عشق همان است که در تذکرة الاولیاء عطار آمده است ، از جمله این سخن معروف حسین بن منصور حلاج به هنگام قطعه قطعه کردن جوارحش که گفت

«رکعتان فی العشق لایصح وضوءهما الا بالدم» عیناً در افضل الفوائد باین صورت آمده است «خواجه منصور گفت که عشقبازی دور رکعت نماز است و وضوء آن واجب نیست الا به خون خود و آن بر سر دار است و رکعتان فی العشق لایصح وضوءهما الا بالدم». کتاب افضل الفوائد با شرح مجلس یکشنبه بیست و چهارم ذی‌الحجه ۷۱۳ هجری قمری آغاز می‌شود و به سال ۷۲۵ یعنی چند ماه مانده به مرگ قطب عالم وجود نظام‌الدین اولیاء پایان می‌پذیرد، فواید الفواد با شرح مجلس بیست و چهارم محرم ۷۱۴ آغاز می‌شود و تا سال ۷۲۰ ادامه می‌یابد.

از مضامین این دوائر چنین مستفاد می‌شود که در کتاب افضل الفوائد موضوعات بیشتر جنبه اندرزگویی دارد و از نوع زهدیاتی است که در خانقاه رعایت آن لازم است و پیر نظام‌الدین به روش اهل منبر و به اسلوب وعظ دینی ترك دنیا و توجه به آخرت را پیاپی گوشزد می‌کند و به آیات و روایات و احادیث متمسک می‌شود، و از این جهت این اثر رنگ تصوف عملی دارد و متضمن اعمالی است که سالک ناگزیر است برای توطئن در رباط غیاث‌پور آنها را رعایت کند تا در مرحله سلوک، به کمال رسد. اما در فواید الفواد مسائل عرفانی و دقائق تصوف توضیح و تفسیر شده است و کتاب جنبه توجیهی دارد و مبین روش علمی طریقه چشتیه است و گوئیا پیر این دوسالک سوخته دل شاعر را موظف داشته که هر یک جلوه‌ای از جلوات تصوف طریقه چشتیه را در اثر خود منعکس کنند و خود املاء آن دو را می‌دیده و در آن اعمال نظر می‌کرده است، از این روی در سراسر کتاب افضل الفوائد و فواید الفواد نکته‌ای که مشابه و مقارن یکدیگر باشد دیده نمی‌شود ولی روش بیان و نحوه ایراد سخن در هر دو یکسان است و پیدا است که کلام از یک گوینده است، نهایت آنکه در یکی آداب سلوک و روش عملی تصوف و در دیگری جنبه علمی مکتب چشتیه مورد بحث و گفتگو قرار گرفته است، از این روی باید گفت که این دو اثر مکمل یکدیگرند و شارح و مبین مکتب عرفانی نظام‌الدین اولیاء و بالتسلیحه طریقه چشتیه محسوب می‌شوند.

در تهیه این سخن از این مأخذ استفاده شده است

- ۱- افضل الفوائد نسخه* چاپی دهلی ۱۸۸۴ میلادی
- ۲- فواید الفواد چاپ لکهنو ۱۹۰۸ میلادی
- ۳- تاریخ الشعراء شبلی نعمانی
- ۴- فواید الفواد نسخه* خطی کتابخانه* مرکزی دانشگاه طهران
- ۵- راحة القلوب نظام الدین اولیاء
- ۶- طبقات الشعراء قدرت الله
- ۷- احیاء العلوم غزالی
- ۸- گزیده* آثار امیر خسرو دهلوی انتخاب و مقدمه ها از دکتر روان فرهادی
چاپ افغانستان
- ۹- دیوان امیر خسرو دهلوی
- ۱۰- آثار امیر خسرو
- ۱۱- زندگانی عطار استاد فروزانفر
- ۱۲- Mohammad Wahid Mirza, the life and works of Amer Khusrau
1974 Delhi.
- ۱۳- The Image of Islam In farid's Poetry Prof. Ram Singh.
Delhi 1972.
- ۱۴- فوائد السالکین در شرح مقالات قطب الدین بختیاراوشی تألیف فریدمسعود
شکرگنج اجودهنی .



« دوحه الازهار »

بقلم

خواجه زين العابدين بن علي عبيد بيك (نويدي) شيرازی

از

ميد محمد علي جمال زاده

این کتاب که مثنوی دوم است (در بحر هزج) از «جنّات عدن» دربارهٔ صور دیواری و معماری قصور قزوین در قرن دهم هجری قمری با مقدمه و فهارس و تعلیقات و تصحیح آقایان علی مینائی تبریزی و ابوالفضل رحیموف در سال ۱۹۷۴ میلادی در مسکو از طرف «آکادمی علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان» (انستیتی مال خاور نزدیک و میانه) زیر نظر آقای عبدالکریم علی اوغلی علی زاده در ۱۷۷ صفحه متن فارسی و ۶ صفحه مقدمه به خط و زبان روسی اخیراً انتشار یافته است.

در «پیشگفتار» بقلم دانشمندان محترم علی مینائی تبریزی و ابوالفضل رحیموف که در باکو در ماه مارس ۱۹۶۷ میلادی برشته تحریر درآمده است می‌خوانیم که مؤلف کتاب یکی از پیروان مکتب ادبی نظامی است در قرن ۱۶ میلادی و در ۱۹ ماه اوت فرنگی در سال ۱۵۱۵ میلادی در تبریز تولّد یافته است و پس از دوران تحصیلات در دفترخانهٔ همایونی [شاه طهماسب صفوی] به شغل «سیاقراری» منصوب گردیده است و از همان اوان جوانی - اوّل با تخلص «نويدي» و سپس «عبيد» خود را با شاعری سرگرم می‌داشته است.

عبيد بيك در سال ۹۴۳ هجری قمری نخستین منظومهٔ خود را با عنوان «جام جمشیدی» پایان رسانید و از آن پس آثار دیگری با عناوین گوناگون از قبیل «هفت اختر»

و «مجنون و لیلی» و «مظهر الاسرار» و «آئین اسکندری» و «جوهر فرد» و «دفتر درد» و «فردوس العارفین» و «انوار تجلی» و «خزائن ملکوت» و «روضه الصفات» و «جنت الابرار» و «زینة الاوراق» و «صحيفة الاخلاص» و همین منظومه‌ای که با عنوان «دوحه الازهار» موضوع گفتار حاضر است و باز منظومه‌های دیگری با همین نوع عناوین سروده است.

شاعر از سال ۹۷۸ هجری قمری بپس بعد به جمع‌آوری آثار ادبی خود پرداخت و غزلهائی که سروده بود در سه مجلد گردآوری نمود. وی در سال ۹۸۸ هجری قمری در شهر اردبیل درگذشت.

در طیّ «پیشگفتار» که بدان اشاره رفت چنین می‌خوانیم:

«چون در آثار عبدی بیک بسیاری از مسائل مهمّ ادبی و تاریخی و اجتماعی و سیاسی زمان خودش انعکاس یافته است. لهذا برای آموزش و بررسی تاریخ و فرهنگ و تمدن قرن ۱۶ میلادی آن را می‌توان از جمله منابع پرارزش و موثق بشمار آورد»

باید دانست که شاه طهماسب صفوی (دومین پادشاه صفوی) در سال ۹۵۱ هجری قمری پس از آنکه پایتخت خود را به قزوین انتقال داد در آنجا طرح باغی نمود با اسم «سعادت آباد» و عمارات و بناهای بسیاری ساخته شد بنام «جعفرآباد» و در و دیوار و ایوانهای این بناها با شکوه و زیبایی بسیار بدست استادان و نقّاشان بی‌نظیر آن زمان در نهایت سلیقه و ذوق تزیین و منقّش گردید.

بیشتر این نقوش دیواری را عبدی بیک در همین منظومه «دوحه الازهار» که مثنوی دوم از خمسة سوم شاعر موسوم به «جنّات عدن» است با زبان روان و با نطقی توصیف نموده است و بقایای این نقوش در عمارت «چهل ستون» قزوین نشان می‌دهد که اکثر آنها در طیّ قرون گذشته از بین رفته است و یا آنکه روی بعضی از آنها از نو نقّاشی شده است و چون مثنوی «دوحه الازهار» تنها منبع معتبر و موثقی است که وصف آن نقاشیها را بنظم آورده و برای ما باقی گذاشته است می‌توان به کیفیات آنها پی برد

و تا حدی آنها را از نو احیا کرد چنانکه آقای علی مینائی تبریزی مقاله «بارج و محققانه» خود که عنوان «چهل ستون و یک کلاه فرنگی» دارد و در مجله «علم و حیات» (شماره ۱۲) در باکو به زبان آذربایجانی انتشار یافته است شرح آنرا با تفصیل لازم داده است.

مثنوی «دوچه الازهار» مشتمل است بر ۱۱۷۰ بیت که با خط نسخ ممتاز و روشن به چاپ رسیده است و با ابیاتی در توحید و در نعت حضرت خاتم المرسلین و منقبت حضرت امیر المؤمنین و سایر ائمه معصومین و «دعای دولت نواب شاهنشاهی» آغاز می گردد شاعر در مدح پادشاه صفوی شاه طهماسب ابیاتی دارد که از آن جمله است ابیات ذیل:

فلک رتبه شهنشاه مظفر ز نسل حضرت موسی بن جعفر

بنامش خطبه اثنی عشر نو ز یمش ملت خیر البشر نو

سایمان جاه شاه موسوی ید گهر در نسلش از صاب محمد

آنگاه شاعر «آغاز و صفاتی دار السلطنه جعفر آباد» را با این ابیات شروع می کند:

شهنشه شهری اندر جنب قزوین فکنده طرح با صد زیب و تزیین

بنام آن شهر عالی «جعفر آباد» که شاه جعفری افکنده بنیاد

که شاید تا اندازه ای حاکی بر وجه تسمیه «جعفر آباد» باشد.

سپس شاعر به وصف خیابان «جعفر آباد» می پردازد و می گوید:

دو دیوار رفیعش از دو جانب

احاطه کرده مشرق تا به مغرب

مسطح چون یکی طومار هیکل

دو جویش از دوسو همچون دو جدول

هزارش باغ خلط آئین به هر سوی

زالال سلسبیلش رفته در جوی

پس از آن به وصف «باغ سعادت آباد» می پردازد و از زیبایی بهار در آن باغ سخن

می راند و گلها و میوه ها و مرغان خوش الحان را می شمرد و ضمناً تذکر می دهد که باده نوشی

در آنجا ممنوع بوده و در این خصوص مطلب را در این دو بیت مذکور داشته است :

ولی هر بار از پاکان گلزار شنیده پندوی را ریخته خوار

که گریاد این بگوش شه رساند همه گلزار در آتش نشاند

و با آنکه داستانها از باده گساری بعضی از پادشاهان صفوی شنیده ایم این نکته

مایه تعجب است .

شاعر بتفصیل درباره :

۱- « صفت حاشیه و خیابانهای باغ »

۲- « صفت ایوان شمالی » و « خطاب به ایوان شمالی »

۳- « صفت روضات و باغات جانب شرقی »

۴- « صفت عمارات و باغات جانب غربی »

۵- « صفت خانه شروانی »

۶- « صفت ایوان زرین »

۷- « صفت ایوان بالا »

۸- « صفت حوض و قاز و قو و بط »

۹- « صفت شب و چپر و روح گستر که نواب کامیاب در ایوان دولخانه »

۱۰- « جعفر آباد » بودند و این بنده به سعادت زمین بوس رسید .

۱۱- « صفت شیرین و فرهاد و کوه بیستون » (نقاشیهای دیوار قصر)

۱۲- « تصویر شیرین و خسرو و چشمه آب »

۱۳- « تصویر مجلس بزم »

۱۴- « تصویر شکارگاه »

۱۵- « تصویر چوگان بازی »

۱۶- « تصویر باغ و سیر جوانان در آن »

۱۷- « تصویر مجلس یوسف و زلیخا و دست بریدن زنان مصر »

۱۸- «تتمه حکایت مجلس بهشت آئین در ایوان»

۱۹- «صفت گنبد منبت کاری»

۲۰- «تصویر رزم»

۲۱- «تصویر شکارگاه»^۱

۲۲- «صفت قیق اندازی»^۲

۲۳- «صفت فنّ تصویر و اشعار بتعریف دست و قلم شاه جهانگیر» در این

فصل شاعر از قدرت شاه طهماسب در کار شاعری و نقاشی سخن رانده و از آن جمله گفته است :

بدور شاه این فنّ شد جهانگیر

که بی مثل است خود در فنّ تصویر

کشد زان گونه آب از کلک پرتاب

که مانی تشنه لب برگردد از آب

برگردیم به شرح فصول و ابواب مثنوی «دوحة الازهار» بطوری که در آن منظومه

آمده است :

۲۴- «تتمه اوصاف عمارت و باغ دیوانخانه همايون»

۱- شاعر در موقع ذکر شکار و حیواناتی که شکار می شده است و نقاشی آن میجالس

ز سهر و نیمسیر رنگ نخجیر بهم آمیخت گوئی شکرو شیر

در ضمن نامیدن «پلنگ» و «گور» و «گوزن» و «شیر» و «آغ» و «غزال» از «روباهان

روسی» هم اسم برده و گفته است :

بهر جانب ز روباهان روسی برای تازیان برگ عرسی

۲- بر راقم این سطور (ج. الزاده) درست معلوم نگردید که «قیق بازی» چگونه بازی

بوده است و شاید کلمه «قیق» همان «قاپوق» سزور باشد و چون در وصف آن بازی از

«چابک سواران» و «تیر انداختن» و «چوب قیق» و شباهت آن چوب به شمع و از «گردش

تیر چون پروانه و شمع» سخن رفته است می توان احتمال داد که چگونه بازی بوده است .

۲۵- «صفت باغ حرم علیّه عالیّه و حوضها و ایوانها»

۲۶- «صفت ایوان منصور به تصویر غزای گرجی»

مقصود از «غزای گرجی» لشکر کشی پادشاه صفوی است به گرجستان و جنگ
در گرجستان چنانکه شاعر گوید :

بت و بتخانه را درهم شکسته	کشیشان را به خواری دست بسته
هجوم غازیان مملکت گیر	به سوی کهنه دیر و راهب پیر
کشیده پیر را از دیر بیرون	زحل طالع شده از طرف گردون
به هر قلعه شهنشاه جواهر د	نموده آنچه با خیبر علی کرد
صلیب و برهن را برده ناموس	صنم را سرنگون کرده چوناقوس

۳۱- «صفت قصر «جهان نمای» که بر سر در جانب «میدان اسب» ساخته اند»
بعضی از این ابواب سی و یک گانه مفصل و برخی دیگر کوتاه است چنانکه مثلاً
«صفت باغ حرم» مشتمل است بر ۸۸ بیت در صورتی که «صفت قبی اندازی» تنها از
۷ بیت مرکب گردیده است .

در موقع صحبت از قصر جهان نما شاعر شرحی درباره خوابی که دیده بوده است
آورده است و حکایت از آرزوی درونی شاعر بیچاره (که دل هر کس بر او می سوزد)
می کند و معلوم می دارد که بزرگتر آرزوی این نوع شاعران درگاه شرفیابی درگاه آسمان جاه
ممدوح بوده است . عبدی با وصف «شب دجلوی همچون موی دلدار» شروع می کند که
بی خوابی بر او غالب بوده است خواب می بیند که پادشاه صفوی «چراغ دوره آل محمد»
«به بزم جنت آئینم طلب کرد» به عالم لطفهای بس عجب کرد

عبدی «باغات جانب شرقی» را بتفصیل نامیده و تصریح نموده است که بشماره
چهارده باغ بوده است چنانکه فرموده :

درین سو چارده باغ است معمور
ز انواع فواکه گشته پر نور^۱

آنگاه اسامی هر یک را با مختصر توصیفی در یک یا دو بیت آورده است بدین قرار :

- ۱- باغی که نذر امام هشتمین است
 - ۲- باغ علی سبزواری
 - ۳- باغ جنان (که تالار رفیعش در میان است)
 - ۴- باغ مراد (که از باغ ارم صدره زیاد است)
 - ۵- باغ حسن بیگ
 - ۶- باغ عبدالله خان (که بر مسند قراخان زمان است)
 - ۷- باغ بدرخان
 - ۸- باغ قورباشی
 - ۹- باغ شمس الدین علی سلطان
 - ۱۰- باغ انگور (مزین گشته از انواع انگور)
 - ۱۱- باغ حاجی آقا
 - ۱۲- باغ گلزار
 - ۱۳- باغ فرخزاد بیگ
 - ۱۴- باغ قطب الدین جامی
- باید دانست که در کتاب درباره این باغهای چهارده گانه چنین آمده است :
- درین سو چارده باغست معمور زانوار و فواکه گشته پر نور
ولی گویا صحیح مصراع دوم همان « ز انواع فواکه گشته پر نور » باشد بصورتی که در فوق دیده می شود .
- شاعر درباره « عمارات و باغات جانب غربی » پنج بیت بیشتر نیاورده و بهمین اندازه قناعت ورزیده است که :

درین جانب عمارات است بسیار از آن کمتر بیاغ افتد سر و کار

چو افلاکش بود نه باغ معمور همه با نام سرکارانش مشهور
ولی تنها نام باغ بهرام میرزا را (در آنجا خانه شروانی و حوض) بصراحت آورده
است. عبدی در مثنوی «دوحة الازهار» مطالبی درباره خود آورده است که دل
خواننده را به حال او می سوزاند. مطالبی است که می توان در دهان هر شاعر قصیده ساز
و مداحی نهاد. تمام امید و آرزویش به عنایت احتمالی سلطان بسته است و حتی شبها
در همین زمینه خوابهای پریشان می بیند. می گوید:

مرا مداحی این خانواده هوس دردل هوا در سر نهاده
خدا داند که اندر هیچ حالی ندارم زین توقع جاه و مالی
همین است آرزویم گاه و بیگاه که باشد بر سر من سایه شاه
عبدی سایه سلطان را ضامن «جاه و مال» می داند و چشم بدرگاه شاهی دوخته
ساعت شماری می کند که کی طایر اقبال بر شانه اش فرود آید و از انتظار غم افزائی که بقول
خودش «سی سال» و سوسه عذاب جاننش بوده است او را رهائی بخشد. می گوید:

«اگر اقبال کارم را بر آرد غم سی ساله ام را بر سر آرد»
می گوید اگر «کنند شاهنشاه اقبالی بسویم»

ز مژگان پای سازم تا به درگاه بدیده همچو انجم بسپرم راه
شود بر تن پری هر تار مویم کنم پرواز و اوج قرب جویم
به مجلس درروم لرزان تراز بید نهاده بر سر دل دست امید
افسوس که کسی در فکر شاعر درویش و بینوا نیست و شاعر با آنکه بصراحت
هرچه تمامتر اقرار دارد:

که من که ترگدای کوی شاهم نهاده رو چو خس بر خاک راهم
گدای کترینم گر در این کوی ولی بیش از همه هستم دعاگوی
باید صبر را مانند همه درماندگان پیشه سازد و از یأس بنالد. آن وقت است
که می نالد و اینجاست که دل را می سوزاند و خواننده شکر خدارا بجا می آورد که شاعر

قصیده ساز درگاه بزرگان نیست . عبدی می گوید :

ز کار خویشتن دل سرد گشتم از آن معنی سراسر سرد گشتم
 دلی دارم کنون لرزان تر از بید ازویک نیمه بیم و نیمی امید
 سرانجام برایش مزده می آورند که پادشاه نامش را بر زبان آورده است . می گوید :
 در این ایام کاقبالم مدد کرد شه دین لطفهای بی عدد کرد
 شهنشه یافت حالم را به الهام طلب فرمود شعرم را به پیغام
 بنظم وصف باغم کرده مأمور نمودم نسخه ای زین پیش مسطور
 آن وقت شاعر گذشته را یک باره فراموش می کند و به رسم معهود شاعران
 به رجزخوانی می پردازد و می گوید :

من این طرز مجدد ساز کردم دری از باغ معنی باز کردم
 ولی درمی که از این پیش گفتم به بحر « مخزن الاسرار » گفتم
 در آن بحر متین بحر بنیاد نمی گنجید نام « جعفر آباد »
 و به همین علت بحر دیگری را اختیار نموده است و مدعی است که :

به باغ نظم من بستم چنین مرز

پس از من گفت هر کس ، گفت این طرز
 باوجود تمام این مقدمات شاعر مدعی است که چشم به عطای سلطان ندوخته
 بوده است و خطاب به خواننده می گوید :

تو می دانی که این درها که سفتم یکایک محض حق و صدق گفتم
 چرا نباید باور کرد . بهتر است بگوئیم ان شاء الله گریه است و اعمال مؤمنان را
 حمل به صحت نمائیم و ببینیم شاعر باز چه می گوید :

شه سیاره جیش مهر مسند چراغ دوره آل محمد
 به بزم جنت آئیم طلب کرد به حالم لطفهای بس عجب کرد
 شاعر از کیفیات این الطاف بی پایان حرفی نزده است ولی داستان دیگری را بدین
 قرار بر ایمان حکایت می کند :

در این اثنا شه خورشید سیما به سیر بام قصرم کرد ایما
 سخن از قصر «جهان نما» در «جعفر آباد» در میان است که «بر سر در جانب
 میدان اسب» ساخته شده بود. پادشاه راه بام قصر را پیش می گیرد و عنایت و ذره پروری
 سلطان به جائی می رسد که به قول شاعر:

«اشارت شد که در سلک غلامان

به خدمت بر زخم من نیز دامان»
 و شاعر شکر پروردگار را بجا می آورد که در سلک بندگان و غلامان منظور نظر
 خسروان گردیده است و با یک دنیا تبختر و سر بلندی می بالد که:

من اندر پی روانه پایه پایه چنان کاندلر پی خورشید سایه
 مرا چون این سعادت شد میسر نمی کردم ز بخت خویش باور

شاعر در این موقع در وصف آن قصر و آن بام بیتی دارد که معنایش بر راقم
 این سطور درست معلوم نگردید و از قرار معلوم نکته ای است که بر همه معلوم و تنها
 بر من مجهول است. شاعر در این بیت:

بر آید هر که بر بامش در ایام شود ظاهر بر او راز نهم بام»
 و نفهمیدم منظور از «نهم بام» کدام بام است.

اکنون شاعر با تفاخر از کارها و آثار خود سخن می راند و می گوید:

«نهادم از معانی گنج بر گنج»

و به موجب بیت زیر مدعی است که بیش از چهل هزار بیت سروده بوده است
 و از آنجا که عین حقیقت نباشد.

خطاب ذهنی به پادشاه صفوی می گوید:

دُر نظم که بیش از چهل هزار است

ز باران عطایت آبدار است

آنگاه به شمردن آثار منظوم خود می پردازد:

نخستین کز قصاید می‌زدم دم شدم در منقبت گوئی مسلم
 پس آنگه چون زدم از مثنوی سر تمامم نخستین اندر برابر
 نظامی را و خسرو را دگر بار حیاتی تازه بخشیدم ز اشعار
 شاعر در اینجا اظهار تأسف از کرده خود می‌نماید و می‌گوید :

« که من بعد از حکایت‌های کاذب »

تصمیم گرفتم که :

« ببندم لب به سخن فکر صائب »

دروغی چند را ناگفته گیرم دری چند دغل ناسفته گیرم
 ظاهر آن موقع تخلصش « نویدی » بوده است و از آن پس تغییر تخلص داده
 چنانکه خودش می‌گوید :

به استغفار چون تدبیر کردم تخلص بعد از آن تغییر کردم
 چنان می‌نماید که وجودش دستخوش تحوّل گردیده بوده است . می‌گوید :

ز تاریخ و حکایت گشته دل سرد شدم توحید گوی از جوهر فرد
 کتاب حکمت آئین ساز کردم حقایق را بیان راز کردم
 و کارهای خود را می‌شمرد و از « دفتر درد » و « طریقه نامه » و « فردوس » (در جواب
 « بوستان » سعدی) سخن می‌گوید و می‌افزاید که :

پس آنگه در اصول دین به اشعار ز انوار تجلّی گفتم اسرار
 و توضیح می‌دهد که :

به هر نوبت که رایات معلّا به آهنگ سفر شد راه پیمّا
 یکی زین نامه‌ها می‌کردم آغاز تماشش کردم چون گشتمی باز

پس معلوم می‌شود که در مسافرت‌های شاهانه از ملتزمین رکاب بوده است و در
 طیّ هر مسافرتی فرصت را مغتنم شمرده منظومه‌ای می‌ساخته است و در اینجا شاعر از
 آثار دیگر خود بنام « حقایق نامه » سبع المثنائی (و شاید « حقیقت نامه » و « سبع المثنائی »

سخن می راند و در نظر دارد که آن را بر سلطان صفوی عرضه دارد و می گوید به عنوان «تصحیح و اصلاح» عرضه خواهم داشت .

وگر خود طالعم باشد مدد کار
و امیدوار است که شاید
به اصلاحش شود دریا گهربار

شود سیم و زرم از سلطه شاه
به معنی رشک مهر و غیرت ماه
افسوس که می ترسد آثارش شایسته درگاه پادشاهی نباشد و می گوید درجائی که
جهان را آسمان در شیشه کرده
به دست حاجب بارش سپرده
ران ملخ در آن بساط خسروانی چه قدر و منزلی می تواند داشته باشد .

در همین جا شاعر به وصف بارگاه شاهانه می پردازد و می گوید :
همه مجلس نشینان یگانه
به فن خویش بی مثل زمانه
و در معرفتی اهل مجلس سلطانی ابیات بسیاری دارد که از آن جمله است :
ز یک سو جای «نوبنیان» اعظم

به حشمت هر یکی فرمانده جم
افسوس که منظور شاعر از «نوبنیان» بر نگارنده معلوم نگردید و شاید مقصود
«ستاره شناسان» باشد والله اعلم .

همه فرمانده اطراف و اکناف

به زیر مهر ایشان قاف تا قاف
ز دیگر سوی «اهل دانش و دین»

مکان بر جای خود هر کس به تمکین
نشسته «صدر عالی» شان مقدم

به صدر مجلس خاقان اعظم
کشیده صف فقیهان خسردور

همه رونق ده شرع پیمبر

دگر یکک بی بدل چون عقل اوّل

« عماد دین » امین وحی منزل

دگر یکک « فیض » بخش ملک و ملّت

ازو روشن چراغ دین و دولت

دیگر یکک « قطب » گردون معانی

دقایق سنج امر از نکته دانی

صافی دیگر حکیمان خردمند

به حکمت صد ارسطو را زبان بند

سؤال شاه را یکک یکک مهیا

صدافها بهر در حاضر به دریا

گریزگاه شاعران پس از مدّاحی دعاگوئی است و شاعر ما هم پس از وصف آن

مجلس شاهانه مدح و ثنائاتی که ورد زبان شعرای مدّاح و ثناگوست به دعا می پردازد

و حتی خواهر پادشاه را هم فراموش نکرده است آنجا که می گوید :

« به آن همشیره اش کز شیرۀ جان بیایش می فشاند آب حیوان »

و داستان را با این بیت به پایان می رساند

« به چشمم آب می گردد چو انجم ترحّم کن، ترحّم کن، ترحّم »

والحقّ که این قلیل شعرای شوربخت مستحقّ ترحّم هم هستند .

عجبا که با این همه سوابق باز شاعر از رجز خوانی که رسم و شیوه بسیاری از

شاعران است خودداری نتوانسته است و در حق منظومه خود می گوید :

« اگر شاهم درین معنی دهد روی شود چون صد نظامی را ورق شوی »

ابیات عبدی را که در طیّ همین گفتار آمده است می توان نمودار صبح و ذوق و

طرز و سبک شاعری او قرار داد . طبعی دارد ساده و روان و رویهمرفته دلپسند ولی

گاهی نیز طایر خاطرش اوج می گیرد و مضامین مخصوصی بیرون می ریزد که نشانه قدرت

شاعری اوست در وصف «باغ حرم» داد سخن را داده است و به تفصیل از چگونگی ساختمان و حوضها و فواره‌ها و درختها و گلها و میوه‌ها صحبت داشته است که بسیار خواندنی است و شاهدگویائی است بر حدت ذوق و توانائی بیانش و از آن جمله مثلاً درباره صافی آب از این قبیل دارد :

زلالش از کمال پاک چهری	زمین را داده سیمای سپهری
زلالش ته نما همچون خوی یار	تفش همچون دل آئینه آثار
اثر کرده زلالش در دل سنگ	ز جویش عیش بر آب خضر تنگ
فتد گرفی المثل سوزن در آن آب	شود در شب از او اعمی نشان یاب

که با وجود تکرار کلمه «زلال» باز ابیات بی لطف و رقتی نیست .

ناگفته نماند که کتاب «دوحة الازهار» با آنکه «جدول اصلاحاتی» هم دارد ولی باز خالی از اغلاطی که در این جدول نیامده است نمی باشد و گذشته از این جدول فهرست بسیار سودمندی هم از «نامها و القاب کسان و جایها و ستارگان» و فهرست دیگری از «مصطلحات» و باز فهرستی از «واژه‌های مختلفه» و فهرستی هم از «نامهای کتب» که در «دوحة الازهار» آمده است دارد که بر بها و سودمندی کتاب مبلغی می افزاید .

برما ایرانیان است که از تمام کسان دانش پرور و با همت و از تمام ادارات رسمی و غیر رسمی که در تهیه و نشر این کتاب مستطاب بذل توجه فرموده اند قلباً سپاسگزاری نمائیم .

عبدی بیك منظومه سودمند و آموزنده و بارزش خود را با این بیت به پایان رسانیده است :

«همیشه این بنا معمور بادا حوالیش از حوادث دور بادا»

وما نیز ایران زمینی را که ازین نوع عبدی بیك‌های با ذوق و باطبع و با همت و خیرخواه و دانش پرور و دانشمند زیاد داشته است در نظر گرفته و با همین دعا این گفتار را به پایان می رسانیم .

دستور نویسی در دوره تنظیمات

از

صائمه اینال صاوی

در دوران عثمانی که دوران اهتمام و توجه به زبان فارسی بود نمی توان تاریخ تألیف نخستین دستور زبان فارسی را محدود کرد . در نیمه اول قرن دهم هجری دستوری معتبر به نام قواعد الفرس تألیف یافته که مؤلف آن کمال پاشا زاده می باشد و با در نظر گرفتن اینکه کمال پاشا زاده در سال ۹۴۰ وفات یافته می توان گفت که قدیمی ترین نسخه قابل اعتماد همین قواعد الفرس می باشد . اگر به تاریخ دستور زبانهای که در فهرست کتابخانه های ترکیه موجود است رجوع کنیم ثابت می شود که تمام نسخه های موجود از تاریخ تألیف قواعد الفرس تا سال ۱۳۲۸ نوشته شده است .

مصطفی ابن ابی بکر سیواسی مؤلف المفاتیح الدریة فی اثبات القوانین الدریة ، عبدالله صلاح الدین متخلص به صلاحی مؤلف شرح قواعد فرس و مفاتیح دریه و وحیی سلیمان بن ابراهیم و دیگران مؤلفانی بودند که تألیفاتشان به دو منظور بوده :

اولاً از نظر دینی که زبان فارسی مانند عربی زبان اهل بهشت است .

ثانیاً از نظر عرفانی که برای خواندن آثار صوفیان و عرفاء بوده است .

و اما روش تألیف ایشان همان روش ابن مالک در الفیه می باشد .

کلامنا لفظ مفید کاستقم	اسم و فعل ثم عرف الکلم
و جمله همان جمله اسمیه است .	

مبتدا زید و عاذر خبر	ان قلت زید عاذر من اعتذر
----------------------	--------------------------

یعنی صرف و نحو عربی را معیار و مقیاس قرار می دادند . مؤلفان این دوره از

درک طبیعت زبان فارسی دور بودند. این روش در تألیف دستور زبان فارسی تادوره^۱ تنظیمات ادامه داشت. در سال ۱۲۵۵ که آغاز دوره^۲ تنظیمات می باشد دستور زبان رو به بساطت و سادگی نهاد و یک دیدگاه نو در تألیف آن پدیدارگشت.

اکنون برای روشن شدن مطلب باید کلماتی چند در باره^۳ تنظیمات گفته شود. تنظیمات یک رستاخیز ارادی برای تغییر اوضاع در دولت عثمانی و تبدیل نابسامانی و اضطراب در آن به بهبودی و پایداری و ثابت کردن صلاحیت آن دولت برای زیستن. این جنبش از قرن یازدهم هجری شروع شد و به سال ۱۲۵۵ در زمان سلطان عبدالمجید صورت کامل آن را بخود گرفت.

ابتدای دوره^۴ تنظیمات معلوم است یعنی به سال ۱۲۵۵ که اعلام فرمان سلطانی معروف به خط^۵ همایون گنجخانه می باشد ولی در باره^۶ تاریخ پایان آن چهار رأی مختلف وجود دارد.

اول تاریخ ۱۲۸۷ که تاریخ وفات علی پاشای باشد بعد ۱۲۹۲ یعنی اعلام مشروطیت^۷ اول و ۱۳۲۴ اعلام مشروطیت دوم و ۱۳۲۸ پایان امپراطوری عثمانی ولی ما تاریخ ۱۲۹۲ را بر دیگران ترجیح می دهیم این هم بنام یک سیستم درست تر و علاوه بر این تنظیمات فرهنگی تا به این سال ادامه دارد.

این جنبش شامل همه جنبه های زندگی و ضمناً جنبه^۸ فرهنگی اعم از مدارس علوم و به خصوص زبان که موضوع بحث ما است.

از جمله اصلاحات فرهنگی احتیاج به یک مکتبی بود که در آن علاوه بر زبان خارجی علوم دیگر نیز تدریس شود بدین منظور مکتبی بنام «مکتب معارف عدلیه» تأسیس شد یکی از مواد مقررات مکتب این بود که آنها که می خواهند به استخدام دولت در آیند باید عربی، فارسی، هندسه، جغرافیا، تاریخ، علوم سیاسی و زبان فرانسه را یادگیرند این مواد نشان می دهد ضرورت تحول ریشه داری را که هدف تنظیمات بود. واقع این است که تنظیمات افکار مردم را دگرگون کرد و فکر آنها را از انحصار در

تمدن شرق به تمدن غرب کشانید. وقتی که تنظیمات شروع شد مدارس قدیم مانند «صحن عثمان» که سلطان محمد فاتح بعد از فتح استانبول روی خرابه‌های کلیسای حواریون برپا کرد و مدت چهارصد سال وظیفه خود را انجام می‌داد به تدریج از بین رفت این مدارس که از لحاظ تشکیلات و ذهنیت معارف مثل فرهنگ عرب بود بعد از تنظیمات این تبعیت مطلق تعصب‌آمیز برای ریختن همه چیز در فرم و قالب عرب از بین رفت. و گشادگی فکر و میل تجدد و ترقی در آن حاصل شد و در حالی که قبلاً اغلب مؤلفان در نوشته‌های خود به قسمتی از صرف و نحو توجه داشتند حالا زبان در حد خود بعنوان علم قائم بالذات در نظر گرفته شد و حالا ملاک اقتضای یاد گرفتن زبان دگرگون شد و بعد از اینکه در دین و عرفان تنها محصور بود به دین و دنیا اعم از اجتماع، اقتصاد نظام و فرهنگ وسعت یافت. و حالا زبان برای خود زبان لازم بود. پس تنظیمات ضرورتی را که سبب تحول در دستور نویسی بود بوجود آورد.

اکنون مجموعه کتاب‌های دستور زبان که در دوره تنظیمات تألیف یافته و در دسترس ما می‌باشد به ترتیب سال چاپ ذکر می‌شود تا بتوان تحولی را که از این دوران پدیدار گشته نمایان ساخت.

۱- تصریفات فارسیه تألیف سیدحافظ عثمان وهبی بن ابراهیم بولودی که به زبان ترکی به سال ۱۲۶۷ هجری نگاشته شده.

۲- قواعد فرسیه و نظام الکلام تألیف علی بن محمد البجالی به زبان عربی در سال ۱۲۶۹. به چاپ رسیده.

۳- تفسره فارسی تألیف سید محمد جمال الدین بن سید محمد علی فتحی الریجینی که به زبان ترکی به سال ۱۲۸۱ هجری به چاپ رسید.

۴- در القواعد الفارسی تألیف عثمان الطرسوسی بن خلیل به زبان ترکی در سال ۱۲۸۵ تألیف یافت.

۵- گلزار قواعد فارسی تألیف حافظ ابراهیم به زبان فارسی به سال ۱۲۸۹ به چاپ رسید.

۶- دستور سخن مؤلف آن حبيب اصفهانی به زبان فارسی در سال ۱۲۸۹ نوشته شد .

۷- قواعد لسان فارسی که مؤلفش معلوم نیست به زبان ترکی در سال ۱۲۹۱ تألیف شد .

همه این کتب کم و بیش خود نمایانگر پیشرفت و تحول که در دستور نویسی حاصل شد هستند و هر کدام از آنها نمونه‌ای از پیشرفت خواه در شکل و خواه در موضوع می‌باشند و برای اینکه جوانب پیشرفت آنها گفته شود نمونه‌ای از آن را می‌آوریم .

مؤلف کتاب قواعد لسان فارسی رأی بخصوص دربارهٔ صرف و نحو و یاد گرفتن آن دارد و می‌گوید :

یاد گرفتن زبان بدو طریق می‌باشد : یکی عملی و دیگری علمی .

طریقهٔ عملی یاد گرفتن معنی کلیات زبان خواه مفرد خواه مرکب از راه شنیدن و بیان عقیدهٔ خود برای دیگران و استفاده از جواب آنان می‌باشد و از اینجا است که قدرت در زبان حاصل می‌شود . اما از این طریقه نمی‌توان برای نوشتن و تحریر استفاده کرد .

طریقهٔ دوم که علمی است عبارتست از اینکه تنها کلیات مفرد مستعمل زبان بامادهٔ اصلی آن استماع شود یا از کتب لغت استنباط گردد و بعداً بدون استماع ، کلیاتی که از آن ماده مشتق می‌شود و انواع مرکبات و تصریف و ترکیب سبب وجود ملکه استخراج و استنباط گردد و باتمرین چه شفاهی و چه تحریری برای استفاده از این زبان کسب اقتدار شود . از این نظر طریقهٔ علمی از طریق عملی اشرف و انفع است . برای طریق علمی اصول و قواعدی وضع و بیان شده اگر چه به آن از یک جهت علم صرف و از جهت دیگر علم نحو اطلاق شده و چون این دو علم در زبان عربی به غایت کثیر است برای تمایز از یکدیگر بطور رسالهٔ جداگانه تألیف شده ولی در زبان فارسی

ملاحظه می‌شود که یک‌وجه شامل هر دو می‌باشد و مجموع این دو یک علم بشمار می‌رود و این بنده عاجز نیز همانطور کرده‌ام.

این کتاب دارای دو جزء است یکی صرف و دیگری در امثله مختلف فارسی. جزء اول دارای مقدمه‌ای در علم صرف، مصدر، فعل، شبه فعل، اسم، صفت، نایب اسم (صفایر و مبهات)، ادوات و فصلی در بیان مرکبات که عبارت از انواع جمله است می‌باشد.

راجع به اشتقاق چنین گوید: فعل مضارع مانند فعل ماضی از مصدر مشتق می‌باشد و آن به حذف نون مصدری و ساکن کردن دال و قلب «تاء» به «دال» و مفتوح کردن ماقبل دال... الخ می‌باشد.

و در ادامه آن چنین گوید: «امر حاضر با حذف دال آخر مضارع و ساکن کردن حرفی که ماقبل آن است درست می‌شود و به اول آن «باء» مکسوره می‌افزایند». اما خاتمه کتاب عبارتست از تبدیل حروف بیکدیگر که برای نخستین بار بیکت ناحیه حقیقی از طبیعت زبان فارسی مواجه می‌شویم.

«بامقایسه آثار این دوره با آثار دستورنویسان قبل از تنظیمات آشکار می‌شود که تحوّل بزرگ در شکل تألیف و مقصود از آن بوجود آمد.

اول: انتقال تألیف از زبان عربی به زبان عثمانی و گاه به فارسی سبب شد که همه طبقات مردم اعم از عالم نحوی و ادیب دست به تألیف بزنند و لشکری و کشوری هم در این راه با آنان همگام بشوند.

دوم: قصد از تألیف رفع نیاز مدارس نو و برای خدمت به نسل نوین بود و لذا سطح تألیف هم سطح فهم این مدارس بود و منظور این نیست که تألیفات بزرگ و در سطح بالاتر وجود داشت بلکه دستورهای مفصل و جامع هم بود ولی مختصر و خلاصه آنها هم وجود داشت.

سوم: چاپخانه هم در تحوّل کتاب از لحاظ شکل و کتابهایی که باشیوه و اسلوب فنی و نو بوجود آمد اثری بسزا داشت.

چهارم: روش تألیف هم از روی روش های نوین نباشد و مطالب بصورت سؤال و جواب در کتابها معمول گردید و تمرینات و تکالیف آورده شد و مشارکت درس میان استاد و شاگرد بصورت عملی درآمد و بیم گم شدن در کتابهای قدیم از بین رفت و شاگرد از صورت تجریدی ذهنی صرف بصورت ممارسه عملی و شرکت با استادش در حرف زدن و حل تمرین، زبان را تلقی کرد.

پنجم: تألیف در این دوران تنها منحصر به دستور نیست و این نحوه عملی وسعت یافت تا اینکه تألیفات بخصوص برای نصوص و تمرین شاگردان بر این نصوص و دستور زبان آن بوجود آمد. بلکه تألیفات دیگری در کتب مخصوص به نصوص و آثار ادبی از همه دورانها و حتی در تاریخ ادبیات فارسی هم تألیف شد و همراه کتب دستوری منتشر گردید.

این روش و طرز تألیف تحول یافته پایه حقیقی زبان فارسی را بوجود آورد که تا به امروز در تدریس و تألیف مورد استفاده ما هست و اثر آن در پیشرفت یادگرفتن زبان فارسی آشکار است.

دکتر صائمه اینال صاوی
دانشگاه آتاترک - ارزروم - ترکیه

تدریس فارسی در دوره دبیرستان

از

دکتر سید جعفر شهیدی

این بنده از مهر ماه سال ۱۳۳۰ تا امروز در دوره‌های اول و دوم دبیرستانها و دانشکده ادبیات و علوم انسانی و بعضی مؤسسه‌های آموزش عالی فارسی درس گفته‌ام. در این بیست و چهار سال نوشته‌های بسیاری از استادان و دبیران زبان و ادبیات فارسی را خوانده و سخن آنان را شنیده و با آنان گفتگو کرده‌ام. پس آنچه در اینجا به عرض می‌رسانم اندیشه‌ای خلاق الساعه نیست که فقط برای رفع تکلیف این مجلس نوشته شده باشد.

در نخستین سال درس گفتن، متوجه شدم درس دادن کتابهای فارسی دبیرستانی بر فرض هم خوب تدریس شود و دانش آموز مطالب آن را خوب فراگیرد، ثمر عملی نخواهد داشت. آن روزها چون خود تجربه نداشتم و از دبگیری هم نپرسیده بودم، نقص کار را می‌دیدم اما علت و راه برطرف کردن آن را نمی‌دانستم. درست بخاطر دارم در کتاب اول دبیرستان قطعه‌ای بود از رساله لغت موران سهروردی. این قطعه معنی دقیق عرفانی داشت، که درک آن برای بسیاری از درس خوانده‌ها و شاید خود بنده آسان نبود تا چه رسد به شاگردی که فقط شش سال درس مقلداتی خوانده است. و باز در آن کتاب شعری بود از ایلاقی شاعر معروف نخستین دوره شعر فارسی:

امروز اگر مراد تو بر ناید فردا رسی به دولت آبابر

از دانش آموز پرسیدم دولت آبابر یعنی چه؟ گفت آب آورده یعنی بدون زحمت بدست آمده. او حق داشت معنی ترکیب را نداند زیرا (بر) تأکید سالها بود که در زبان

فارسی بی‌بر شده بود . و باز دیدم که بعضی معلمان فارسی این شعر را که :

نقاش چیره‌دست است آن ناخدای ترس

عقبا ندیده صورت عقبا کشد همی

ناخدای ترس را به صورت اضافه می‌خواندند و ترسناک و مهیب معنی می‌کردند اینجا هم حق با آنان بود زیرا در زبان متداول آنان منفی خدای ترس خدای ناترس بود و طبعاً متوجه قلب مکان بخاطر ضرورت شعر نمی‌شدند .

از کشمکشها و اختلاف نظر ها که بر سر تفسیر بیت‌های مشکل ناصر خسرو و غزلای حافظ و قصیده خاقانی و عبارت نظامی عروضی و بعضی بیت‌های بوستان و حدیقه سنائی پیش می‌آمد سخنی نمی‌گویم . همه استادان محترم بیشتر و بهتر از بنده وقوف دارند . از خود می‌پرسیدم آنچه معلمان ما در معنی کردن آن متفق نیستند چرا به‌شاکرد بیاموزیم و ذهن او را پریشان کنیم . دانش آموزی که خواندن و نوشتن عبارت‌های ساده را به‌درستی نمی‌داند چرا مکلف است معنی این عبارت نظامی را از گفته ابوسهل مسیحی بداند « که تسبیح من در این دو روز به عیوق می‌رسد و او قاطع است » امروز چه کسی به‌طالع عقیده دارد و اگر عقیده دارد طالع‌گیری که قاطع را از غیر قاطع بشناسد کیست و بر فرض که شناخت فایده آن چیست .

از آن تاریخ پیوسته با دوستان فاضل و دبیران ارجمند گفتگو کردم چه آنان که مستقیم با دانش‌آموزان سروکار داشتند و چه آنان که این معلمان را می‌پروراندند ، سرانجام بدین نتیجه رسیدم که اگر بناست فارسی آن‌چنان درس داده شود که ثمر عملی داشته باشد باید آموزش زبان فارسی را از ادبیات فارسی جدا کرد .

در سال ۱۳۴۹ در کنگره‌ای که وزارت فرهنگ و هنر ترتیب داد ، یکی از موضوع‌های سخنرانی بحث در چگونگی آموزش زبان فارسی بود ، در آنجا بنده بعضی نقائص کتاب‌های فارسی دبیرستانی ، و نیز توجه نداشتن به‌هدف اصلی یعنی آموختن زبان فارسی را نشان دادم و عبارت‌های متکلف و مغلق و بی‌فایده را که در ضمن کتاب

آمده بود و شاگردان رشته ریاضی و طبیعی مکلف بدانستن معنی آن بودند شاهد آوردن و گفتم اگر شاگرد رشته طبیعی ندانست «حشیه های ممسک» یعنی چه گناه او چیست؟ نیز آنچه معنی آن روشن است اما به کار نمی آید چنین است.

سال دیگر در کنگره ای که وزارت علوم و آموزش عالی بمنظور بحث در آموزش زبان فارسی در سطح های مختلف ترتیب داد گفتم «به عقیده بنده عاملی که سبب شده است آموزش فارسی در حوزه دبیرستانها به نتیجه مطلوب نرسد این است که ساهاست نویسندگان ما به زبان فارسی به دیده هنر نگریسته اند نه بعنوان وسیله ای برای پیشرفت زندگی. کتابهای فارسی دبیرستانی ما هر دو سال یا هر سه سال یکبار از نو نوشته می شود اما بنیاد آن، کتابائی است که در حدود پنجاه سال پیش نوشته شده، این کتابها برای چنان روزگاری مفید بود اما برای امروز فائده ندارد، آن روز ده درصد مردم به مدرسه می رفتند و فارسی می خواندند برای آنکه ادبیات بیاموزند و معنی شعر شاعران گذشته را بدانند. پس گنجاندن غزل های مولوی و عبارت های مرزبان نامه و کلیله در چنان کتابها چندان بی جا نمی نمود. اما رفته رفته با فراوان شدن دبستان و دبیرستان در شهرها و روستاها نود درصد دیگر پیدا شده اند که فارسی می خوانند تا از آن بعنوان وسیله برای گذران زندگی استفاده کنند. در چنین موقعیتی ضرورت دارد ادبیات فارسی از زبان فارسی جدا گردد. زبان فارسی به آموزشگاههای پیش از دانشگاه و غیر ادبی مخصوص شود و ادبیات فارسی را به عهده دانشجویان رشته ادبیات بگذارند. و چون کتاب فارسی راهنمائی در همان روزها منتشر شده بود، درباره آن گفتم «متأسفانه کتاب فارسی سال اول راهنمائی نیز از این ضعف تألیف برکنار نیست. در این کتاب مطالب حاجی آقا صادق هدایت و ترجمه نامه نهرو و منطق الطیر عطار و زاغ و کبک جای در کنار هم قرار دارد و انصاف باید داد که دانستن معنی شعرهای جامی و عطار با همه زیبائی برای دانش آموزان دوره اول راهنمائی آسان نیست و ضرورتی ندارد. امسال که کتابهای فارسی دوره راهنمائی منتشر شد هر سه جلد را از آغاز تا پایان

خواندم و باید بگویم که مؤلفان در تألیف این سه کتاب بیشتر از دیگر کتابهای فارسی که در گذشته نوشته شده است به هدف اصلی یعنی آموختن زبان فارسی توجه داشته‌اند . به محتوی کتاب کاری ندارم ، چه شاید و بلکه به یقین قطعه‌هایی از نظم و نثر از گذشته و امروز می‌توان یافت که از جهت معنی و تناسب آن با زندگی فعلی برتر از بعض مطالب این کتابها باشد .

بنظر بنده آنچه که در این کتابها و کتابهای دوره ابتدائی نوشته می‌شود خواه از آن پیشینیان باشد و خواه نوشته نویسندگان امروز ، نظم باشد یا نثر ، باید یک هدف را دنبال کند . آموزاندن زبان فارسی فصیح و بی‌تکلف . باید تصور کنیم که قسمت عمده این دانش آموزان پس از پایان سال سوم راهنمایی به کارهای عملی می‌پردازند . نه آنکه دنبال ادبیات می‌روند . پس باید توانائی آنان در زبان فارسی چنان باشد که نوشته ساده را بدون زحمت بخوانند و معنی آن را دریابند و نیز هرگاه در جائی کاری بعهده گرفتند و خواستند از کار خود گزارشی آماده کنند یا نامه‌ای در خصوص کاری بنویسند نوشته آنان با عبارت فصیح و بی‌غلط ، جمله‌های آن درست و گویای غرض نویسنده باشد . اگر شاگرد سال سوم دوره راهنمایی قصیده‌های خاقانی و غزل‌های حافظ و عبارت کلیله و مرزبان‌نامه را از بر کند و نتواند چنین نامه‌ای یا گزارشی بنویسد آن دانش آموز ، فارسی را چنانکه لازمست فرا نگرفته ، پس چه بهتر بود که مؤلفان محترم وقتی داستان زاغ و کبک جامی را خلاصه می‌کردند این بیت را نمی‌آوردند که :

هم حرکاتش متناسب به هم هم خطواتش متقارب به هم

زیرا دانش آموز بر فرض هم که تحصیل خود را ادامه دهد اگر به رشته ادبی نرود تا پایان زندگانی کلمه خطوات را نخواهد خواند و نخواهد شنید مگر اینکه به قرآن خواندن عادت داشته باشد که در آنجا «لاتتبعوا خطوات الشیطان» را خواهد دید و نیز لغت‌ها و ترکیب‌هایی مانند : قاصدانِ مسرع ، نثر خراسان ، غایت‌اندیش ، نزل ، منهی ، مستقر ، غزا ، یمن وفاق ، منازلِ حکام ، و مانند آن را که خوشبختانه فراوان نیست بهتر بود نیاورند .

موضوع دیگر در این کتاب نکته‌های دستوری است ، مثلاً درباره جمع عربی و یا مفرد جمع عربی نوشته‌اند :

جمع عربی کلمه‌های زیر را پیدا کنید : علم ، وقف ، مقصد . اثر باید عرض کنم که جمع این کلمه‌ها در زبان فارسی : علم‌ها ، وقف‌ها ، اثرها و مانند آنست . و ما در زبان فارسی دو علامت جمع بیشتر نداریم ، برای یکبار هم که شده باید شجاعت بخرج داد و این مشکل را گشود و گفت جمع مکسر عربی از نظر ما مفرد است ، هر چند پذیرفتن آن برای کسانی دشوار بنظری‌رسد . و یا آنکه از آوردن عباراتی که چنین جمع‌ها در آن به کار رفته‌اند ، صرف نظر کنند و یا جمع‌های مکسر آن را به جمع فارسی برگردانند . آموزاندن عروض و قافیه و وزن شعر را هم بهتر است برای دوره بعد یعنی دوره اختصاصی بگذارند ، دوره‌ای که دانش آموز رشته خود را مشخص می‌کند و بدنبال ادبیات می‌رود .

حالا می‌خواهم به نکته دیگری اشارت کنم و آن این است که در این کتابها گاهی سخن از این است که فلان کلمه عربی است . بنظر بنده (و این نظر را بارها گفته‌ام و نوشته‌ام) ما در زبان فارسی که امروز بدان می‌نویسیم و سخن می‌گوئیم کلمه عربی نداریم ، آنچه از عربی در فارسی دیده می‌شد ترکیباتی بود مانند : مه‌امکن ، لدی‌الورود ، کائنات‌ماکان ، بلغ مابلغ ، کان لم یکن ، که در شرایط خاصی به زبان فارسی درآمده بود و چون با طبیعت زبان سازگاری نداشت ، نویسندگان و گویندگان آنها را به کار نبردند گمان دارم تنها « کان لم یکن » باقی است که آن هم کان لم یکن است . اما آن کلمه‌ها که از دوره حکومت خاندان لیث تا امروز در زبان فارسی به کار می‌رود فارسی است هر چند از ریشه اوستایی و پهلوی نباشد ، بی‌گذرنامه هم به زبان فارسی نیامده‌اند ، جواز درآمدن آن به کار بردن رودکی ، فردوسی ، منوچهری ، فرخی ، سعدی ، حافظ و سرایندگان و نویسندگان امروز است .

در این جا بیش از این سخن را به درازانی کشم آنچه را باید گفت گفته‌ام و نوشته‌ام . امیدوارم مؤلفان کتابهای درسی بیش از پیش در کار خود موفق باشند .



الشعر ، اثره فى الاخلاق والمجتمع ، رأى الشريعة فيه

بحث يقدمه

الدكتور السيد جعفر شهيدى

بسم الله الرحمن الرحيم

والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها وأنا بوا الى الله
لهم البشرى فبشر عبادالذين يستمعون القول فيتبعون
احسنه اولئكالذين هديهم الله واولئك هم اولوالالباب
صدق الله العظيم(١)

الحق ان موضوع الشعر والادب ودوره فى اخلاق الامة غاية فى الاهمية والخطورة
وكان له الاثر الاكبر فى تلون العصور وتبدل الاحوال على مدى التاريخ الاسلامى . والموضوع
فى حد ذاته لا يخلو من الطرافة ايضا ، فما أحوجنا عمليا ان نعيش برهة من الزمان فى جومن
الامتزاج الروحى والعاطفى . اذ الادب من طبيعته انه يبهج الفكر ويطيب النفس « والنفس
ان طابت نغنى » فهو مظهر من مظاهر العاطفة الانسانية ، طالما اشاد الى الحقيقة وأفاء على
مريدها ظلال المعرفة والوجد . وطالما خلق من اكوام الجمال عوالم الانسان ، اللهم الا ان
ينقلب الوضع فيلقى الشياطين فيه امانهم .

ولما كان الشعر بطبيعته يتكون من عناصر تعتبر العاطفة والخيال اساسين مهمين فيها ،
وكان الانسان بطبيعته عاطفيا - فالعاطفة لاتقل عن العقل فى التعامل مع الحياة - وكان
الانسان مفتونا بالخيال وبمالكة العجيبة ، فقد مال الى الشعر من اقدم العصور ، حتى ان
الحكم لم يصدر بعد قطعا فى اسبقية اى الفنين على الآخر - الشعر على النثر او العكس . والواقع
ان الشعر قوة روحية قادرة على التحويل والتبديل . وقد قيل فى تعريفه « بانه صناعة يؤلف

بها الشاعر المقدمات التي تنشأ عن الوهم فيؤلف منها القياسات المنتجة يجعل المعنى الصغير كبيراً ومعنى الكبير صغيراً ويرد الحسن في زى القبيح ويجلو القبيح في صورة الحسن، لثير بالايهام القوى الغضبية والشهوانية فيحدث للطباع انقباض وانبساط وتنشأ في العالم الامور العظام (٢). *

فالشعر وللقياس الشعرى قوة لا توجد في النثر، بل ولا تعادلها في القوة، الخطابة وان انشأت هي ايضا عن مقدمات غير بديهية. وهذا هو الامر الذي جعل الشعراء يقتبسون اغراضهم من مقتضيات الحال وواقع الحياة. وليس هناك من دليل أسوقه على قيمة الشعر الا ماورد من اختلاف العلماء في الحكم عليه عبر التاريخ، فقد بالغ قوم في وصفه وحسن أثره، حين نغم الآخرون عليه واعتبروه بدعة. *

وقد ضرب امثلة في قوة تأثير الشعر على النفس اضرب الصفح عنها رعاية لتركيز البحث ولكن لا أرى مانعا من ذكر احدى هذه الطرائف. يقول النظمى العروضى :

«سئل احمد بن عبدالله الخجستاني كيف أرتقيت الى عرش الامارة وكنت مكاريا؟ فقال قرأت يوما شعر حنظلة بادغيسى اذ يقول مامعناه: لو ان العظمة بين انياب الاسد تقحم وانتزعها من بين انيابه فاما بلغت الشرف واما ان تموت مية الرجال (٥). *

* وقال الآخر : الشعر هو الكلام الموزون المقفى ويغلب فيه الخيال المطلق على التفكير الصحيح (٣).

* قال ابن قتيبة «الشعر معدن علم العرب وسفر حكمتها وديوان اخبارها ومستودع ايامها والسور المضروب على مآثرها والخندق المحجوز على مفاخرها والشاهد العدل يوم النصار (٤).

* -

شو خطر كن ز كام شیر بجوى	مهترى گر بكام شیر درست
يا چو مردانت مرگ روى	يا بزرگى و عز و نعمت و جاه
	ويقرب هذا مما قاله العتاني :
بمستودعات في بطون الاوارد (٦)	فان جسيماات الامور منوطة

قال: «فأثر فى هذا الشعر فتركت شغلى والتحقت بآل ليث». ثم حدث ان تدخل الرجل فى شئون الملك وتقلب به الاحوال حتى تولى الحكم على بعض البلاد الاسلامية الشرقية وكان السبب لهذه الانقلاب الروحية ذينك البيتين . والى جانب هذا كثيراً ما نرى جنائيات الشعر على المجتمع والانسانية من النواحي الاخلاقية .

والسؤال الذى يطرح نفسه فى المجال هو أنه هل لنا ان نضع الشعر فى قفص الاتهام فنخاصمه ونحكم عليه و نقول ان الشعر سبب لانحلال اخلاق الامة و قتل روحها وسوقها الى الهمجية المهدامة لشخصيتها ، وانه عامل سلبي فى سبيل نهوضها ؟. او نحكم له ونقول ان الشعر علة قوية فى تعزيز اخلاق الانسانى وشجذهمته وارتقائه الى قمة المجد والشرف، و عامل ايجابى فى نموها وازدهارها .

اعتقد انه لمن التعسف ان نضع الشعر بل وكل ماله صلته بالعاطفة والروح ، على قب هذا الميزان الذى يفضل بمؤشر حاد قائم بين نقيضين كاملين ، لان الشعر فى حد ذاته وسيلة للتعبير عن العاطفة ، فان كان هناك سؤال بعد ذلك فهو الواسطة بين الشعر ومجتمعه . فالشعر بجمالته ومقاطيعه والفاظه ومادته مرآة تتجلى فيها نفسانية الشاعر وسجل تاريخى عن المجتمع الذى نشأ و ترعرع فيه ، ويحكى عن مبلغ رقى هذا المجتمع فى مدارج الشرف والتقوى والعفاف، او يرسم درجة انهماكه فى الشهوة والبهيمية . او بعبارة اخرى ينعكس فى الشعر سريرة ابناء جنسه والشعر ليس الانعبرا عن الخلق الذى يسود على مجتمعه صاححت ام فسدت .

دعنا ننظر الشعر العربى خاصة وندرس البيئة التى نشأ فيها الشاعر وتأثيرها ، لنرى مرآة صادقة تلامم اخلاق هذه الامة . فالشعر الجاهلى مثلاميزته الانفة وصدق اللهجة والبعاد عن التكسب والتكدى والاعتزاز بالشخصية والعصبية ، بيد ان الشعر المخضرم يمتاز بنفخة دينية نفخه بها الاسلام بعد ظهوره ، فللمس فيه روح الدين ونعيم الاخرة ومغفرة الرب ورعاية حقوق المسلم والتنزه عن الخلق السيئ^(٧) «ومن يقرأ فى شعر المخضرمين متصفحا ما تضمنه كتب التاريخ والأدب يجد جمهور الشعراء يصعدرون فى جوانب من اشعارهم عن

قيم الاسلام الروحية التي آمنوا بها وخالطت شغاف قلوبهم و لشعراء المدينة القدح المعلى في هذا الميدان، فهم الذين وقفوا مع الرسول (ص) منذ نزوله بين ظهرانيهم يدافعون عن دعوته مصورين لهديه الكريم^(٨) *.

ولكن هناك عند ما فتحت خزائن الارض على المسلمين ، و انقلبت الخلافة الى ملكك و سلطان و تمركز الذهب و النقود تحت اريكة العرش و فتحت سوق المواهب استعبدت ملكات و استعبدت ملكات ، و تفتحت ابواب المشارق و المغارب على عالم لم يعد عربيا ، و انما عالم اسلامي جديد بمالديه من افكار و قيم ، فاذا بالمجتمع . فكانت نتيجة ذلك ان الجرائم الخبيثة تمكنت من نفوس المسلمين فشغلهم عن الحق بالباطل « ان كثيرا من

* واليكم نماذج من شعر هذا العصر :

اعذني رب من حصر وعي	و من نفس اعجلها علاجا
و من حاجات نفس فاعصمني	فان لمضممرات النفس حاجا
وانت وليها فبرئت منها	اليك وما قضيت فلا خلاجا

نمر بن تولب.

* * *

اني وجدت الامر ارشده	تقوى الاله و شره الاثم
----------------------	------------------------

نمر بن تولب.

* * *

ان الذوائب من فخر و اخوتهم	قد بينوا سنة للناس تتبع
يرضى بها كل من كانت سريره	تقوى الاله و بالامر الذي شرعوا
ان كان في الناس سباقون بعدهم	فكل سبق لأدنى سبقهم تبع
اهدى لهم مدحى قلب يؤازره	فيما اراد لسان جائكك صنع

حسان بن ثابت^(٩)

المسلمين اترفوا ترفا شديدا اذا احاطوا انفسهم بكل مظاهر النعيم من قصور باذخة ومطاعم وملابس انيقة وجوار و رقيق واذا غرقت الاعمى فى الترف يتورط كثير من ابناءها فى آثام مختلفة من اللهو والمجون (١٠) .

وطائفة من الشعراء - وهم الذين يهيمون فى كل واد - لما رأوا ان سوق الفسق والمجون ووصف الخمر والاستهتار والعهر انفق الاسواق ، مالوا الى الجهر بالسؤم من القول وبالغوا فى الاكثار فى هذا النوع من الشعر ، لان من يمتن الممدح لايهمه الا السوق التى يبيع فيها سلعته فيقول مايجب من يغلبها ثمنا كائنا ما كان . فخلعوا رداء الحياء ، فكان شعرهم صورة لتلك البيئة المريضة الاخلاق . والعصور تحدثنا عن عمر بن ابي ربيعة وبشار بن برد و معاوية ابن ارطاة وعبدالرحمن بن الحكم وامثالهم يقول الاصبهاني : « ذكر شعر الحارث ابن خالد وشعر عمر بن ابي ربيعة عند ابن ابي عتيق » فقال ابن ابي عتيق « لشعر عمر بن ابي ربيعة نوبة فى القلب وعلوق بالنفس ودرك للحاجة ليست لشعر ، وما عصى الله عز وجل بشعر اكثر مما عصى بشعر ابن ابي ربيعة (١١) .

وقد افرطوا فى الخلاعة والمجون وترك العفة والاستهتار الى حد لم يستطع الحاكم ان يحتمله ولم يردأ من كبعهم . فعنهم من الاكثار من هذا النوع من الشعر . يقول ابو الفرج ايضا اخبرنى هاشم قال حدثنا ابو غسان دماذ قال سالت ابا عبيدة من السبب الذى من اجله نهى المهدي بشارا عن ذكر النساء . قال كان اول ذلك استهتار نساء البصرة وشبانها بشعره حتى قال سوار بن عبدالله الاكبر ومالك بن دينار : ما شئ ادعى لاهل هذه المدينة الى الفسق من اشعار هذا الاعمى ومازالا يعظانه . وكان واصل بن عطاء يقول ان من اخذع حباثل الشيطان واغواها لكلمات هذا الاعمى الملحد . . . (١٢) . ولم تكن الحالة فى البلاد الغير العربية احسن من بلاد العربية . فاذا مضينا الى اصبهان وخراسان و سجستان وجدنا كثيرين من الامراء والاكابر المترفين « و اذا اراد الله ان يهلك قرية امر مترفيا » كانوا يتورطون فى الفسق والمجون ويقربون من ينادمهم فى معاورة الكؤوس وينفقون اغلى الاموال وانفس الاشياء على الشاعر الذى يصف الخمر بادق توصيف او يشبب بالنساء باقبح

صورة فشاعت الاغراض الشعرية الرديئة الخبيثة الدواعي بين الناس وشغلهم عن الحق بالباطل . اذا فن المدين؟ وعلى من يحكم في هذه المحكمة؟ ومن المعتدى على المثل الاخلاقية والقيم الانسانية؟ هل هو الشعر؟ كلا ايها السادة . « ليس الشعر الالغة الانسانية في اتم ارهاقها وشحذها واتم دقتها وشحنها ، والشعراء ليسوا الا اقدر الناس على استعمال اللغة للتعبير عن تجاربهم وعواطفهم التي يمارسونها مع الكون المحيط بهم ، والمجتمع الذي يعيشون فيه و الحياة التي يحيونها ، والنفس الفردية التي يصارعها كل منهم وما يصاحب هذا من المشكلات والرغبات والمخاوف والآمال . او قل بعبارة اخرى انهم اقدر الناس على التعبير عن انسانيتنا الكاملة » (١٣) .

انما المجرم هو المجتمع المريض و البيئة الفاسدة التي تفسح المجال لابن ابي ربيعة و يشار في سالف الزمان ومن اقتدى بهما مدى التاريخ و تفتح احضانها لاختلافهم في هذا العصر ، والتاريخ كما يقال يعيد نفسه . لا ايها السادة . « اذا وجدتم شعرا يخيفوا يدعوا الناس الى الفسق بدل التقوى ، و الى الشهوة بدل العفة ، و الى اليأس بدل الرجاء ، و الى الذل والعبودية بدل العز و الرفة ، فلاتاوموا الشعر فقط ، بل لوموا امة تعبدتها هواها و سخر الشيطان قلبها و قواها . لوموا فئة صغرت هممتها و تضاءلت عزائمها و فسدت اخلاقها . لوموا قوما اجتزأت بالقليل و قنعت من دهرها بالدون (١٤) . لوموا امة ركضت الى الدعة قبح الله الدعة » .

والآن ننتقل الى النقطة الثانية من البحث اعنى الشعر و اثره من وجهة نظر الاسلام او موقف الشريعة الاسلامية من الشعر . و قد سبق منا ان القول بالشعر غريزي للانسان ولا يمكننا ان نمنعه عنه فاذا كان هذا صحيحا فلا يمكن ان نقول ان الاسلام حرم هذا الامر الغريزي من الانسان . اذ لم تكن الحركة الاسلامية متكررة للعجاية العاطفية ولا متجهمة لها ولم يكن من شأنها ان تهمل هذا الجانب من حياة الانسان محتقرة له او مزدريه بشأنه وانما كان من همها دائما ان تستثير هذه الحياة العاطفية وان تجعل منها قوة دافعة نحو الخير العالم و الصلاح المشترك (١٥) . و ان يحول الشعر من سلاح في يد العصبية الحمقاء الى سلاح

فى سبيل دعوة الحق * .

ولولا سبيل سنه الشعر مادرى بغاه الندى من اين توثى المكارم
يرى حكمة ما فيه وهو فكاهة ونرضى بما يقضى به وهو ظالم^(١٧)
وانت تجد تأثير الشعر الرائق فى نفسك فوق اية دعاية وتبليغ . والحق ان هذا
النوع من الشعر يوقظ الامة ويعزز اخلاقها ويبث فيها روح الحياة ويسدد خطاها للقفز
الى الامام .

فاى رجل مسلم بل اى انسان ذاك الذى يقرأ هذه القطعة الذهبية ولا يثور لانتهاك
حرمة الانسان ولا يطمئن فى نفسه بان جولة الباطل ستزهق وان دولة الحق ستعود ويورث الله
عز وجل ارضها عباده الصالحين .

يا فاتح القدس خل سيف ناحية
ليس الصليب حليدا كان بل خشبا
اذا نظرت الى اين انتهت يده
وكيف جاوز فى سلطانه القطب
علمت ان وراء الضعف مقدرة
وأن للحق لا للقوة الغلبا^(١٨)

او يمر على هذه القطعة للشاعر الارض المحتلة التى تقطر منها دم الشرف والكرامة ،
والتي تسخر ببطولات الجرائم الآثمة ، ثم لا يجد نفسه فخورا لما قدم ابناء امته من التضحية
ليعلوها بها صرح الحرية والاسلام :
لاتدفنى موتاك .

* فكم من ابحاث راقية من علمى الكتاب والسنة ومن العبر والموعظة الحسنة
والاخلاق يكتونها الشعر . اصف اليه ما فيه من فنون الادب « والشعر ديوان العرب » ومواد
اللغة ومباني التاريخ . فاذا كان الشعر حافلا لهذه النواحي فهو مأرب المجتمع^(١٩) .

خلیمہ کا عمدۃ الضیاء .
 خلی دمی المسفوک .
 لافتۃ الطغاة الی المساء .
 خلیہ ندا للجبال الخضیر .
 فی صدر الفضا .
 لاتسألی الشعراء ان یرثوا زغالیل الخمیلۃ .
 شرف البطولۃ انہا .
 خطر علی امن القبیلۃ (۱۹) .

* * *

ولقد کان الشعر فی عصر النبوی والخلفاء ینذهب فی میادین الحرب مع صوارم الشجعان
 جنباً الی جنب ، وکان الرسول یحث الشعراء علی هذه الناحیۃ ویأمرهم بالاحتفاظ بہا وکان
 یراہ نصرًا للاسلام و جهادا دون الدین الحنیف ، وکان یصور للشاعر جہادہ و ینص بہ
 ویقول : « اھجوا بالشعر . ان المؤمن یجاہد بنفسہ ومالہ والذی نفس محمد بیدہ کأنما تنضحونہم
 بالنیل » وفی لفظ آخر « فکان ما ترمونہم بہ نضح النیل » وفی روایۃ : « والذی نفس
 محمد بیدہ فکانما تنضحونہم بالنیل فیما تقولون لہم من الشعر » (۲۰) . وکان (ص) یرتاح
 لشعرہم کما ارتاح لشعر کعب ابن زہیر لما انشدہ فی مسجدہ الشریف لامیتہ الی مطلعہا :
 بانئت سعاد فقلبی الیوم مبتول متیم اثرها لم یفد مکبول
 فکساہ بردۃ اشتراها معاویۃ بعد ذلک بعشرین الف درہم وهی الی یلبسہا الخلفاء
 فی العیدین (۲۱) ولما انشدہ النابغۃ الجعدی قولہ :

ولا خیر فی حلم اذا لم یکن لہ بوادر تحمی صفوہ ان یکدرا
 ولا خیر فی جہل اذا لم یکن لہ حلیم اذا ما اورد الامر اصدرا
 قال (ص) لا یفرض اللہ فاک (۲۲) .

وهذه الطائفة من الشعراء هم المعنیون بقولہ تعالیٰ « الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات

و ذكر والله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا» (٢٣) . وروى أنه لما نزل الآية ، « و الشعراء يتبعهم الغاؤون » (٢٤) جاءت عدة من الشعراء إلى رسول الله وهم يبكون قائلين اننا الشعراء والله انزل هذه الآية فتلا النبي (ص) « ألا الذين آمنوا وعملوا الصالحات » ، قال انتم : « و ذكر والله كثيرا قال انتم » وانتصروا من بعد ما ظلموا قال انتم (٢٥) وفى هذا النوع من الشعر قال (ص) ان من الشعر حكماء (٢٦) و هكذا كان الشعر موضع اهتمام لدى الأئمة والعلماء يعدونه دعاية روحية ونصرة للدين وكانوا يعظمون الشعراء . ونرى كثيرا من العلماء والفقهاء من شتى المذاهب الاسلامية نظموا القريض ويرغبون طلابهم فيه ، اذا فن الخطاء ان ننخدع فنأخذ بظاهر بعض الآيات الكريمة أو نعتمد على بعض الروايات التى وردت فى نوع خاص من الشعر كقوله (ص) « لان يمتلى جوف أحدكم قيحا خيرا له من ان يمتلى شعرا » (٢٧) و ذلك لان شعراء مكة فى عصر النبي (ص) كانوا لسان مقاومة زعمائها امام تعاليم الاسلام ، المقاومة التى لقيها الاسلام . و بعضهم كانوا دعاة للطرف واللهو والخمر والتشبيب بالنساء .

والآن استميتكم ايها السادة مع كل التواضع ان الخص ما القيت عليكم كل الاختصار .

* * *

اولاً - قد رأينا ان للشعر اثراً قويا فى النفوس لا يعادله فى الغالب اى قول او عبارة اخرى اية صناعة منطقية غيره .

ثانياً - وظيفة الشعر كما يحكم به المنطق الصحيح و يقره الشرائع السماوية ان يكون فى خدمة المجتمع و ان يستخدمه الشاعر لتعزيز اخلاق امته .

ثالثاً - لورأينا ان الشعر عدل عما هو وظيفته - اعنى صالح الحياة - ليس لنا ان نلوم الشعر والشاعر فقط ، بل يجب ان نلوم انفسنا لاننا ندع المجال لهؤلاء ونشجعهم على عملهم . فالمتضرر نحن ايضا . فلا بد حينئذ من عمل جماعى مشترك للقضاء على كل ماله اثر فى انحراف الفكر عن الاصول الدينية الثابتة و القيم الاخلاقية الانسانية . و ليست المسألة وقفنا على الشعر

اول الأدب فقط ، بل هي تناول كل مامن شأنه ان يستخدم الوجدان الانساني لتوجيه الحياة في ناحية خاصة . و اذا كانت المسألة في مرحلتها الاخيرة هي تفاعل مشترك بين المجتمع والشاعر فالمجتمع يخلق الشاعر والشاعر يخلق المجتمع . فمسألة قيمة الشعر بالنسبة للمجتمع مسألة نسبية تحكم فيها الظروف والاحوال فقد كان الشعر ولا يزال ذلك السلاح ذى الحدين الذى اينما وجهته قطعه .

مصادر البحث

- ١- القرآن الكريم آية ١٧- ١٨ سورة ٣٩
- ٢- مقالات اربع . عبدالوهاب عزام و يحيى الخشاب . مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر سنة ١٣٦٨ ص ٣٥ .
- ٣- ادباء العرب فى الجاهلية و الاسلام . بطريق البستاني ج ١ ص ٥
- ٤- عيون الاخبار . ابن قتيبة . طبع دار الكتب المصرية ج ٢ ص ١٨٥
- ٥- انظر : مقالات اربع . ص ٣٤ .
- ٦- انظر : قوات الوفيات . طبع مصر . ج ٢ ص ١٢٩
- ٧- ادباء العرب . ج ١ ص ٢٢٩
- ٨- تاريخ الادب العربى . العصر الاسلامى . دكتور شوقى ضيف . ج ٢ ص ٦٨ وانظر : شوقى . شعره الاسلامى الدكتور ماهر حسن فهمى ص ٢٣- ٣٢
- ٩- نفس المصدر ص ٧٩
- ١٠- نفس المصدر ص ٣٧٦
- ١١- الاغانى . طبع دار الثقافة . بيروت ١٣٧٤ ج ١ ص ١١٣- ١١٤ وانظر : تاريخ الشعر العربى نجيب محمد البهيلى . دار الكتب ص ١٩٥ .
- ١٢- الاغانى ج ٣ ص ١٧٦
- ١٣- وظيفة الادب . الدكتور محمد النويهى . طبع معهد البحوث ص ١٨١ .
- ١٤- العربية وشاعرها احمد شوقى ، اسعاف النشاشيبي . مطبعة المعارف ١٣٤٦ ص ١٤

١٥- تطور الغزل بين الجاهلية و الاسلام . الدكتور شكرى فيصل . مطبعة جامعه

دشقى ص ١٧٢

١٦- الغدير عبدالحسين . احمد امينى ، طبع بيروت ج ٢ ص ٢

١٧- ابوتمام الطائى

١٨- ادباء العرب ج ٤ ص ١٩٤

١٩- دراسات فى شعر الارض المحتلة . الدكتور عبد الرحمن باغى . ص ٣٠٩ طبع

١٩٦٩ ص ٣٠٩ .

٢٠- انظر : مسند احمد . ح ٣ ص ٤٦٠ ، ٤٥٦ ج ٦ ص ٣٧٦

٢١- الشعر و الشعراء . ابن قتيبة . قصص مصطفى افندى مطبعة المعاهد . ص ٦٢

الاصابة جزء ٥ ص ٣٠٢ .

٢٢- الشعر و الشعراء ص ٩٦ ، و انظر : الاصابة جزء ٦ ص ٢٢٠

٢٣- القرآن الكريم ، سورة ٢٦ آيد ٢٢١ .

٢٤- القرآن الكريم ، سورة ٢٦ آيه ٢٢٤ .

٢٥- تفسير ابن كثير ج ٣ ص ٣٥٦

٢٦- المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوى . ج ٣ ص ١٤٠

٢٧- البخارى . ادب . ص ٩٢ . و انظر : معجم المفهرس ج ٣ ص ١٤٠



منابع حقوق از دید جامعه‌شناسی

از

احمد میرفندرسکی

به پاس انسان عالی‌قدری که شعله شوق
علم درسا برافروخت و دردنیای صفا و انصاف را
برسا گشود.

شاگرد دیرین او، احمد میرفندرسکی

بند اول :

منابع یاریشه‌های حقوق کدامند؟ حقوق‌دانان باین سؤال که از مهمترین مسائل فلسفی حقوق است به مقتضای عقیده‌ای که درباره ذات و طبیعت حقوق دارند پاسخ می‌دهند. بنابراین نخست باید نظریه حقوق‌دانان جامعه‌شناس را در مورد ذات و طبیعت حقوق بیان کنیم یا به عبارت دیگر حقوق را از دیدگاه جامعه‌شناسی تعریف کنیم. از حقوق تعاریف زیاد در دست است ولی کمتر تعریفی بر مبنای جامعه‌شناسی از آن بعمل آمده است. حقوق‌دانان عموماً این واقعیت را که حقوق ذاتاً پدیده‌ای اجتماعی است نادیده می‌گیرند و آنرا به پیروی از حقوق‌دانان قرن گذشته مفهومی ذهنی و فردی قلمداد می‌کنند و قبول ندارند که با چنین برداشتی نمی‌توان ذات و طبیعت حقوق را به درستی درک کرد. با پذیرفتن این حقیقت که گروه، شخصیتی جدا از اعضای خود دارد و شخص جمعی صاحب اراده و میل است مطلب روشن می‌شود. حقوق هیچ جز جلوه این اراده جمعی نیست. بی‌گمان برای فردی یکه و تنها که در انزوای مطلق بسر می‌برد قواعد حقوقی نمی‌تواند وجود داشته باشد. وانگهی فرد کاملاً منزوی و همی بیش نیست

و با استمداد از اصطلاح حافظ شیرازی باید بگوئیم تصویری است که عقلش نمی کند تصدیق، انسان جانی جز در جامعه نمی تواند زندگی کند. جامعه محیط زیست او است. زندگی جمعی یا حیات در اجتماع رویه و منش هائی را که باید نسبت به اعضا و افراد دیگر گروه خود و همچنین مردم دیگر پیش بگیرد به او تحمیل می کند مجموع همین رویه ها و منش ها است که حقوق نامیده می شود. بنابراین تعریف زیر را می توان عرضه کرد: حقوق از مجموع قواعد الزام آور حاکم بر مناسبات اجتماعی که اراده و تمایل جمعی گروه در لحظه معین تعیین می کند ترکیب می یابد.

از تعریف مذکور در فوق نکته ای مربوط به ریشه و منابع حقوق مستفاد می گردد و آن این است که قواعد حقوقی از اراده و تمایل جمعی و مشترک سرچشمه می گیرد. ولی این بیان را باید بیشتر مورد غور و دقت قرار داد.

نخستین سئوالی که به ذهن متبادر می گردد این است که با فرض آنکه قواعد حقوقی از گروه سرچشمه می گیرد منظور کدام گروه است؟ اجتماعات بشری از لحاظ طبیعت و دامنه به غایت متعدد و متنوعند. آیا تمام این اجتماعات صلاحیت و توان بیان و تدوین موازین حقوقی را دارند؟ یا برعکس فقط تعداد معدودی از آنها را باید صالح و توانا دانست؟

پاسخ ها به سئوالات مذکور در فوق به علت تعلق پاسخ گویان به یکی از دو مکتب اصلی در حقوق مونیسم و پلورالیسم فرق می کند. مونیست ها عقیده به وحدت مبنا دارند در صورتی که پلورالیست ها معتقد به تعدد مبانی هستند.

به عقیده مونیست ها که مورد تأیید تقریباً تمام حقوق دانان می باشند تنها یک گروه که دولت یا قوه سیاسی باشد صلاحیت وضع قواعد حقوقی را دارد. به نظر پلورالیست ها که به طور کلی جامعه شناس هستند و حقوق دانان نادری آنان را تأیید می کنند گذشته از دولت گروه های دیگری نیز صلاحیت وضع قوانین حقوقی را دارند. برخی از پلورالیست ها به اندازه ای در این راه جلو می روند که تمام گروه ها را صالح برای وضع

قوانین می‌دانند. انتخاب میان یکی از دو تئوری مذکور در فوق جایز نیست زیرا هر دو جنبه افراطی و مطلق دارند.

اگر بگوئیم تنها دولت است که قوانین حقوقی را بوجود می‌آورد نظری نادرست ابراز داشته‌ایم زیرا تاریخ و حتی روزگار خودمان نشان می‌دهد که در گذشته و حال حقوق که آنرا می‌توان مافوق ملی و مادون ملی خواند وجود داشته است و دارد.

میان حقوق مافوق ملی در درجه اول می‌توان قواعد حقوقی ناشی از مذهب را ذکر کرد. در غالب موارد مذهب از مرزهای دولت تجاوز می‌کند از این گذشته مذاهب غالباً از تعلیمات دینی به عبارت دیگر قواعد مربوط به مناسبات با قدرتهای مافوق طبیعت و دستوراتی که صرفاً جنبه حقوقی دارند ترکیب می‌یابند. عده‌ای از متفکرین در این زمینه پافرازی می‌گذارند و اظهار می‌کنند که تمام مذاهب دعوی تنظیم کلیه روابط اجتماعی را دارند و برای اثبات ادعای خود حقوق اسلامی و حقوق کلیسا را دلیل می‌آورند و تأکید می‌کنند که حقوقهای مذکور در فوق مظهر جوامعی سوای جامعه سیاسی هستند.

در قرون وسطی حقوق تجارت *Jus Mercatorum* مورد استناد بازرگانان کشورهای گوناگون بود. بازرگانان از طرفی از قواعدی که سینه به سینه رسیده بود و از طرف دیگر از قواعدی که به تحریر درآمده ولی از سوی مقامات رسمی دولتهای متبوع آنها تنفیذ نشده بود پیروی می‌کردند. حقوق تجارت قرون وسطی را از چندین لحاظ می‌توان به حقوق بین‌المللی تشبیه کرد.

حقوق بین‌المللی در دوره ما خصوصیتی اندک متفاوت دارد. جمعی با توجه به اینکه قواعدش هنوز از ضمانت اجرای دقیق و مؤثر برخوردار نیستند اسم آنرا حقوق نمی‌گذارند این نظر را کسانی که با حقوق بین‌المللی سروکار دارند رد می‌کنند. قدر مسلم این است که حقوق بین‌المللی سیستم حقوقی است که جلوی چشم ما تکوین و نضج و قوام می‌یابد. در هر صورت حقوق بین‌المللی را بدون شک در مرحله فعلی نمی‌توان حقوق

ما فوق ملی دانست وقتی مافوق ملی خواهد شد یا به سخن دیگر هنگامی به حد کمال خواهد رسید که دولتی مافوق و مسلط بر دولتهای دیگر پدید آید و جلوه گاه آن گردد .

در گذشته و حال حقوق مادون ملی که توسط گروه های مادون دولت وضع می گردد وجود داشته است و دارد . به قبیله های توتمیک^۱ به ژینس های رومی^۲ به زیپه های ژرمنی^۳ تا آنجا که نهادهائی بیشتر خانوادگی تا سیاسی را تشکیل می دهند اشاره می توان کرد .

از این گذشته در قرون وسطی عادات محلی و مقررات شهری در اطراف و اکناف دنیا همیشه از نیروهای سیاسی تراوش نمی کرد و رویه مرفته از استلال برخوردار بودند .

در روزگار ما مشکل می توان وجود قواعد حقوقی مادون دولت را مخصوصاً در کشورهای صنعتی پیشرفته انکار کرد . تحول اجتماعی کشورهای صنعتی مترقی از پنجاه سال پیش به این طرف در آمیزش اجتماعات درجه دوم که اهمیتی فراوان و مهمترین آنها جنبه^۴ حرفه ای و سندیکا نام دارند تجلی می کند . گذشته از این در زندگی امروز از احزاب سیاسی گرفته تا باشگاههای ورزشی تعداد زیادی اجتماعات گوناگون با زندگی عمومی و خصوصی مردم عجین شده است . آیا اجتماعاتی که با تار و پود هستی ما سرشته شده است همگی واضع قواعد حقوقی هستند ؟

جا دارد در این مورد دو نکته را به موازات هم در نظر بگیریم . نخست اینکه به اجتماع تصادفی مثل ازدحام یا عده ای که برای تماشای نمایشی گرد هم آمده اند لفظ گروه را به تمام معنی لغت نمی توان اطلاق کرد . گروه باید از حداقل^۵ همبستگی و دوام برخوردار باشد تا بتوان قواعدی را که وضع می کند حقوقی خواند . تازه این شرط اساسی هم کافی نیست زیرا اجتماعاتی بسیار دیرین مثل ارتش و دستگاه روحانیون که انضباط

۱- لفظ Totem از یکی از زبانهای اسریکای شمالی به عاریه گرفته شده معنی اش

حیوانی است که قبیله ای به عنوان سر دودمان خود پذیرفته و محترم می شمارد .

۲- Gens Romain به چند گروه که نام واحدی داشتند در رم اطلاق می شد .

۳- Sippe به معنی قبایل بدوی ژرمنی است .

سختی را میان اعضای خود برقرار می‌کنند در حدود مقررات و دستورالعمل‌هایی که تدوین می‌کنند و طبعاً در قوانین مملکتی جای‌گیری‌کنند عمل قانون‌گذاری انجام نمی‌دهند در مواردی هم که فردی یا افرادی مقرراتی را به انتخاب خود در قراردادهای مورد تأیید حقوق مدنی یا تجارتی تصریح می‌کنند حقوق جدیدی را بوجود نمی‌آورند. بنابراین نظر طرفداران تعدد مبانی (پلورالیست‌ها) مبنی بر اینکه هرگروهی منبع حقوق است قابل قبول نیست. از طرف دیگر بی‌گمان به درستی می‌توان ادعا کرد که حقوق جدید می‌تواند در بطن گروه‌هایی که در طبقه دوم جادارند بوجود آید. حقوق هنگامی پدید می‌آید که گروه با اوضاع و احوالی جدید روبرو می‌گردد و برای حل و فصل مشکلات خود چاره‌ای جز وضع قواعدی سوای قواعد موجود ندارد. بارزترین نمونه چنین حقوقی را سندیکاها و کارگری بوجود آوردند و حقوق دانان آن را عرف کارگری لقب داده‌اند نتیجتاً در کنار گروه ملی که در درجه اول اهمیت قرار دارد گروه‌های مافوق و مادون نیز می‌توانند واضح قواعد حقوقی باشند به گونه‌ای محدود مسلماً حقوق غیردولتی وجود دارد.

با توجه به این نکته که قاعده حقوق الزاماً بستگی به تشکیلات سیاسی ندارد در نظریه اصلی مکتب تاریخی در حقوق مبنی بر اینکه حقوق مبین تمنیات قومی است یا به لفظ آلمانی «روح ملت» *Voelksgeist* می‌باشد باید تجدید نظر کرد. بی‌شک اندیشه هوگو و ساوینی بنیان‌گذاران مکتب تاریخی حقوق که ملت را به عنوان شخص تلقی می‌کردند درست و پربرکت بود. ولی در عین حال زیاد از حد جنبه تخیلی (رمانتیک) و مطلق دارد. چرا زیاد از حد تخیلی و رمانتیک است؟ برای اینکه سرپا تکیه بر غریزه می‌کند در صورتی که اراده و تمایل جمعی می‌تواند روشن و معقول باشد. چرا زیاد از حد مطلق است؟ برای اینکه بطوری که در بالا شرح داده شد قواعد حقوقی می‌توانند بیرون از محدوده ملی تکوین یابند.

در تعریفی که در بالا از حقوق بعمل آمد به این نکته که قواعد حقوقی اساساً

متحول است اشاره و گفته شد که قواعد حقوق جلوه‌گاه اراده و تمایل گروه در لحظه معین و مشخصی می‌باشد.

وقتی یاد گروهی می‌کنیم تصوّر جماعتی تبلور یافته به ذهن ما مترتب می‌گردد. اما در واقع این گروه مدام در تغییر و تحول است. گروه از آنجا که از عده‌ای انسان ترکیب یافته است با از بین رفتن عده‌ای یا برعکس با الحاق افراد جدید دچار تغییر می‌گردد اگر فرض کنیم که گروه همان اشخاص و تمام آنان را دربرگیرد اشخاص با گذشت زمان تغییر می‌کنند به این معنی که جوانان، بزرگ و بزرگان پیر می‌شوند و طرز تفکر و نحوه احساس آنان هر روز تغییر پیدا می‌کند. گروه گذشته از اینکه دچار تحوّل داخلی است تحت تأثیر نفوذ عوامل گوناگون خارجی نیز قرار می‌گیرد و نتیجه تغییر می‌کند. بنابراین کزاف نخواهد بود اگر بگوئیم که گروه پیوسته در تحول و تغییر است و هیچ لحظه‌ای شباهت به لحظه قبلی ندارد.

اگر گروه تغییر کند اراده و تمایلش هم تغییر می‌کند با توجه به اینکه حقوق هیچ جز تجلّی اراده و تمایل گروه نیست باید بگوئیم که ذاتاً متحول است این کیفیت در نظریات مربوط به منابع حقوق اثر می‌بخشد و مسائل نظری و عملی را که حائز کمال اهمیت است پدید می‌آورد.

اگر خیلی دقیق شویم به این نکته برمی‌خوریم که قواعد حقوقی را می‌توان بدون آگاهی از آنها به موقع اجرا گذاشت. این نکته از تعریف قواعد حقوقی ناشی می‌گردد. به عبارت دیگر چون حقوق مبین اراده گروه است اعضای آن خود به خود طبق این اراده و تمایل حتی اگر صریحاً بیان نشده باشد رفتار می‌کنند. تنها به این نحو است که می‌توان اصطلاح معروف حقوق را «هیچکس نباید به عدم اطلاع از قانون استناد کند» توجیه کرد. اعضای گروه که خود واضع قواعد حقوقی هستند احتیاج ندارند از آنها مطلع شوند.

تاریخ حقوق مؤید این نکته است. به عبارت دیگر در عهد بعید و هنوز هم میان

قبایل بدوی قواعد حقوقی نه تنها نوشته نمی‌شد و نمی‌شود بلکه شفاهاً هم منتقل نمی‌گردید و نمی‌گردد. به این وصف هنگامی که رفتار یکی از اعضای گروه مورد بحث و اعتراض قرار می‌گرفت برای یافتن حق به وسائلی گوناگون که غالباً جنبه استعاری داشت متوسل می‌شدند و ضمناً بر این عقیده بودند که در صدد ایجاد حق نوینی نیستند بلکه می‌کوشیدند تا قاعده‌ای را که بطور ضمنی پذیرفته شده بود و به خودی خود رعایت می‌شد باز یابند.^۱ طولی نکشید متوجه شدند چنین شیوه‌ای تنها به درد جامعه‌ای با روابط تنگ و غیر متنوع می‌خورد هنگامی که جامعه دامنه وسیعی پیدا کرد احتیاج به اطلاع قبلی از حقوق احساس شد. آنچه به حدت این احتیاج می‌افزود این بود که فقط روحانیون از حقوق آگاهی داشته و از انحصاری که به چنگ آورده بودند سوء استفاده بسیار می‌کردند. نتیجه این شد که در جامعه‌های متمدن و مرفقی قواعد حقوقی انتشار می‌یابد و همگی از آن اطلاع دارند به این ترتیب میل به تأمین که فی‌حد ذاته مشروع است و در جوامع مرفقی هر روز به علت روابط حقوقی متعدد و پیچیده به شدت احساس می‌شود اقناع می‌گردد.

تأمین که در بالا به آن اشاره شد مستلزم قواعد حقوقی صریح است. سئوالاتی بلافاصله به ذهن متبادری گردد و آن این است که اگر قواعد حقوقی به اندازه‌ای دستخوش تغییر است که حق امروز، فردا باطل می‌گردد و در لحظه اعلام دیگر مبین حقوق واقعی نیست انتشار آن چه لزومی دارد؟ ولی باید متوجه بود که خطر بیشتر نظری است تا عملی زیرا جوامع انسانی آن قدر نرم و تغییر پذیر نیستند که قواعد حقوقی از امروز تا فردا اعتبار و قوت خود را از دست بدهد. بنابراین نمی‌توان در فایده وجود متون

۱- در گذشته خیلی دور که حقوق و مذهب غیر قابل تفکیک بود نخستین تجلیات حقوق غالباً صورت جوابهایی را داشت که خداوندان و نیروهای مافوق طبیعی به سئوالات بندگان خود می‌دادند. از خصوصیات جوابهای مذکور ابهام و دوپهلویی بود و روحانیون مأمور کشف و تفسیر آنها بودند.

دقیق که انسان بتواند رفتار خود را با آن منطبق کند تردید کرد.

راست است که میان خاصیت سیال یا به عبارت دیگر بسیار روان بودن حقوق و شکل سخت و خشکی که هنگام تدوین بخود می گیرد تناقض وجود دارد. حقوق بستگی به موجودات زنده و محیط اجتماعی متغیر دارد و از این رو ذاتاً متحرک یا دینامیک می باشد. وقتی انشاء و تدوین می گردد خاصیت انعطاف پذیری خود را از دست می دهد و الزاماً مانند کلماتی که آن را بیان می کنند ثابت اگر نگوئیم متحجر می گردد. بنابراین در برابر تضادی اجتناب ناپذیر میان حقوق و نحوه بیان آن قرار می گیریم این تضاد در واقع انعکاس اختلاف شدیدی است که میان دنیای ریشه دار انسان عدالت و امنیت وجود دارد. آنچه عدالت امروز بنا به اراده و تمایل فعلی گروه اجتماعی حکم می کند الزاماً با قاعده حقوق معتبر خاصه اگر از انشاء آن سالیان دراز می گذرد تطبیق نمی کند. از طرف دیگر اگر قواعد حقوق تا اندازه ای سخت و ثابت نباشد زندگی اجتماعی دستخوش تزلزل خواهد شد.

این اختلاف سابقه ای بس دیرین دارد و به صورت های گوناگون ظاهری گردد و اساس تناقض میان عدالت و انصاف را که در جمله معروف سیران - *Summum Jus*، *Summum Injuria*^۱ بیان شده است تشکیل می دهد. اختلاف مذکور نه تنها میان عدالت و انصاف وجود دارد بلکه تاحدودی میان حقوق موضوعه موجود و حقوق طبیعی نیز مشهود است اختلاف مذکور در فوق در سیستم های حقوق مبنی بر تدوین که قوانین خیلی زیادی را دقیقاً در مجموعه ای منعکس می کنند و برای نه تنها مشکلات فعلی بلکه برای مشکلات آینده نیز جوابهای ارائه می دهند صادق تر است. در اثبات این مدعا سیستم حقوق فرانسه را می توان به عنوان مثال ذکر کرد.

۱- معنی این جمله Cicero که در ۱۰-۲۳-۱ *De Officiis* آمده این است که

افراط در عدل عین ظلم است.

در ماده ۴ قانون مدنی فرانسه آمده است: « قاضی که به بهانه سکوت و ابهام و نارسائی قانون از قضاوت استنکاف ورزد به جرم خودداری از دادگستری قابل تعقیب است ». معنی این ماده چیست؟ معنی آن این است که قانونگذار تمام مسائل و مشکلات را پیشاپیش پیش بینی کرده و راه حلهائی برای آنها ارائه داده است. کافی است قاضی راه حلهای موجود در مجموعه قوانین را پیدا کند و به کار بندد. بارها به گراف اگرنگوئیم به مضحک بودن این ادعا اشاره شده است با این همه ادعای مذکور با توجه به اینکه از طرفی جامعه پس از وقوع انقلاب و هرج و مرج در فرانسه تشنه امنیت بود و از طرف دیگر حقوق دانان در آغاز قرن نوزدهم از ریشه اجتماعی حقوق بی خبر بودند قابل توجه است. ولی امروز هنوز هم به قوه خود باقی است و قاضی باید در برخورد با مسائل به قانون گذشته توسل جوید. اگر اوضاعی واقعاً نوین که در اندیشه قانون گذار نمی توانسته بود بگنجد پیش آید اختلاف، خیلی شدید و حتی تبدیل به مصیبت می گردد. قاضی در دوراهی طاقت فرسای تردید قرار می گیرد. در چنین وضعی چون در زرادخانه حقوق جوایی مقتضی برای مسئله طرح شده پیدا نمی کند حق این است که دست از قضاوت در این مورد بردارد ولی چون باید به هر قیمت که باشد راه حلی پیدا و قضاوت کند اتخاذ چنین رویه منفی برای او غیر ممکن است.

قاضی در برابر این دوراهی در صدد مصالحه برمی آید. چون نمی تواند از زیر بار قانون شانه خالی کند با تمام وسائل می کوشد تا از سنگینی بار آن بکاهد و قانون سخت و خشک را نرم و انعطاف پذیر سازد. چون اجازه ندارد در نص قانون دخل و تصرف کند روح و معنی آن را تعدیل می کند. و آنقدر بندبازی فکری می کند تا از متن آنچه را که در آن نیست و گاهی هم مفهومی مخالف آنچه در آن هست بیرون بکشد. یکی از بارزترین و جالبترین شواهد این طرز بکار بردن قانون را که فی حد ذاته مزورانه و نادرست ولی در عین حال مفید و کافی به مقصود می باشد در حقوق رم می یابیم. قانون دوازده لوحه که قدیمترین یادگار قضائی رومیان است مقرر می داشت اگر پدر خانواده

پسر خود را سه بار بفروشد پسر از یوغ اختیارات پدر رهائی یافته آزادی خود را بدست خواهد آورد. اکثر پژوهشگران در حقوق رم بر این عقیده‌اند که منظور قانونگذار از وضع این قانون این بود که الزام و آزار پدران خانواده‌های رومی که پسران خود را بخاطر پول می‌فروختند جلوگیری شود.

ولی قدرت پدری در بسیاری از موارد طاقت فرسا گردید و اندیشه رهائی بخشیدن پسران در اذهان خطور کرد. رومیان برای رسیدن به این هدف در قانون دوازده لوحه حبله و تزویر کردند و شیوه زیر را بکار بردند. پدر خانواده پسرش را بطور ساختگی به دوستی می‌فروخت سه بار این فروش جعلی را تکرار می‌کرد و پس از بار سوم پسر آزاد و کاملاً رشید شناخته می‌شد. این یکی از هزاران مواردی است که تفسیر متون قانونی می‌تواند منجر به نوپردازی در حقوق گردد. واضح است چنین تفسیری با تفسیر علمی و تاریخی که هدفش در درجه اول کشف اندیشه قانون‌گذار است خیلی فرق دارد. هدف در عالم حقوق تطبیق هر چه دقیق‌تر نصّ قاعده با اوضاع و احوال موجود است. از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که حقوق دانان تمام دنیا و جمیع ادوار با تفسیر سازنده و آغشته به تزویر و ریا سعی کردند دایره را تربیع کنند به عبارت دیگر دومتضاد را که یکی نیازهای نوین و دیگری سلطه متن تغییر ناپذیر باشد با یکدیگر تلفیق کنند. این مصالحه و سازشکاری هم مانند هر مصالحه دیگر نه عاری از ایراد و نه خالی از اشکال است. تئوری پردازان حقوق بطور کلی این شیوه را با تمام فایده عملی و لزومی که دارد طرد می‌کنند. بی‌گمان بعضی از آنان که صاحب دیدی وسیع می‌باشند قبول دارند نصّ قانون به حکم تحول اجتماعی هر چه از مبدأ خود دورتر می‌شود خصوصیت اولیه خود را بیشتر از دست می‌دهد و ماهیت آن به مرور زمان می‌تواند قلب شود ولی با این همه مصلحت را در وفاداری به نیت اولیه قانون‌گذار می‌دانند. زیرا به نظر آنان قانون نوشته شده از لحاظ ماهیت هیچ جز بیان اراده و تمایل معقول نیست. این عده از تئوری پردازان حقوق، عنصر اجتماعی قاعده حقوقی را نادیده می‌گیرند و وقتی تفسیر قانون لازم می‌آید

مراجعه به تعاطی افکار و مذاکراتی را که قبل از تصویب آن بعمل آمده است امری طبیعی و منطقی می دانند.

حقوق دانان دیگر بر عکس معتقدند نص قانون در تمام موارد باید با توجه به اوضاع و احوال موجود بکار برده شود. قاضی نباید در کشف اندیشه ای که حقوق دانی صدسال پیش در انشاء این یا آن ماده از قانون داشته است اصرار ورزد. قاضی باید از خود پرسد با توجه به تغییرات و تحولاتی که طی سالیان متمادی در افکار و عادات و نهادهای اقتصادی و اجتماعی مملکت رخ داده است اگر محرر قانون زنده می بود چه رویه ای را پیش می گرفت. بنا بر این عقل حکم می کند که نص قانون با دید باز و دستی گشاده با واقعیات زندگی امروزی تطبیق داده شود به این وصف مذاکراتی که قبل از تصویب قانون بعمل آمده است خاصه اگر مدت مدیدی از زمان تصویب گذشته باشد برای مفسر قانون نمی تواند چندان مفید باشد. نکته در پژوهش تاریخی نیست بلکه در بهترین طرز استفاده عملی از نص مسلط و سخت موجود می باشد. قانون نشان دهنده اراده کسی نیست که آن را نوشته بلکه مبین اراده و میل هیئت اجتماع است.

شیوه تفسیر متسع و آزاد بر مبنای جامعه شناسی استوار است. ایرادی که به این شیوه می گیرند این است که دست قاضی را به گونه خطرناکی برای ابراز سلیقه و احیاناً اغراض شخصی بازی گذارد. طرفداران تفسیر متسع و آزاد در جواب اظهار می دارند قاضی که از چنین شیوه ای پیروی می کند هنگام صدور حکم همان رأی را می دهد که قانون گذار در نظر داشته بود. به عبارت دیگر اگر قانون گذار هنگام دادن رأی حضور پیدا می کرد رأی مشابهی می داد. پاسخ خرده گیران این است که قاضی ادعا می کند که قانون گذار رأی مشابهی می داد ولی این تنها ادعا است بر اساس کدام ضابطه می توان صحت و سقم این ادعا را تعیین کرد؟ به عبارت دیگر با توسل به کدام ضابطه به جرات می توان گفت قانون گذار این یا آن نظر را در صورت حضور ابراز می نمود؟ ایراد تاحد زیادی وارد است و بی شک خطری جدی وجود دارد. افراد مملکت که هر آن می توانند

با دادگستری سروکار پیدا کنند احتیاج مبرم به تأمین قضائی دارند. اگر قضات اجازه داشته باشند قانونی را بر سبیل نظریات اجتماعی و گرایشهای فلسفی و افکار سیاسی خود آزادانه تفسیر کنند لطمه سنگینی به تأمین قضائی وارد خواهد آمد و در نتیجه صلور احکام ضد و نقیض اعتبار دستگاه قضائی مملکت سخت نقصان می‌پذیرد و پایه‌های اعتماد به دادگستری به گونه و خیمی متزلزل می‌گردد.

آیا برای رهایی از این خطر باید به استقبال خطر دیگری رفت؟ البته مطمئن‌ترین راه، چسبیدن به نصّ قاعده حقوق و به کار گرفتن اتوماتیک آن است. ولی این تن‌پروری همیشه میسر نیست. برای اینکه قاضی ماشین خودکار نیست و باید عادلانه‌ترین و بهترین حکم را در دعوی که در برابرش مطرح است صادر کند. گوش و چشم خود را نمی‌تواند به روی افکار عمومی ببندد. گذشته از اینکه باید در برابر جریانات عاطفی حاد و زودگذر در جامعه ایستادگی کند وظیفه دیگری نیز دارد و آن رعایت تغییرات و تحولاتی است که بطور مسلم و عمقی در جامعه بوجود پیوسته است زیرا تغییرات و تحولات مسلم و ژرف جامعه نمی‌تواند روی قاعده حقوق اثر نگذارد.

آنچه از واقعیات استنباط می‌گردد این است که قضات غالباً از تفسیر متسع و آزاد اجتناب می‌ورزند ولی در عین حال سخت می‌کوشند تا نصّ قانون را با مقتضیات اوضاع و احوال موجود منطبق کنند. از تلفیق این اجتناب و کوشش، رویه قضائی بوجود می‌آید که به نوبه خود منبع حقوق جدیدی می‌باشد.

رویه قضائی نقش مهمی را در تحول و تکامل حقوق بعهدہ دارد.

رویه قضائی در کشورهای لاتین مخصوصاً در فرانسه منبع حقوق جدید به شمار می‌آید و نقش مهمی را در دیگر گونی و پیشرفت حقوق ایفا می‌کند در کشورهای آنگلو ساکسون خاصه در انگلستان رویه قضائی ظاهراً نقشی مهمتر از اروپا بعهدہ دارد و بر این اصل که قاضی باید پیوسته به آنچه حکم شده است وفادار بماند استوار است (Stare Decisis). اصل مذکور گویا اینکه مقام بسیار بلندی را برای رویه قضائی قائل

است ولی در عین حال با ماهیت آن تناقض دارد. اگر قاضی انگلیسی امروز هم مجبور به صدور احکام قرن گذشته باشد حقوق را از تحول و قانون را از انطباق با مقتضیات روز بازمی دارد از این جهت که اصل پیروی از احکام گذشته زیاد جدی تلقی نمی گردد. علت تضادی که میان رویه قضائی در کشورهای لاتین و آنگلو ساکسون وجود دارد زیادی قوانین در دسته اول و کمی قوانین در دسته دوم است. این زیادی و کمی قوانین است که در یکی رویه قضائی را بصورت عامل متحول و در دیگری بشکل محدود کننده درمی آورد. بنابراین می توان گفت که رویه قضائی در انگلیس برخلاف کشورهای لاتین مخصوصا فرانسه عامل ترقی و پیشرفت حقوق نیست. در انگلیس حملات شدیدی باین وضع بعمل می آید و گارلان^۱ در کتابش می نویسد «استناد به محدودیت و قید ناشی از رویه قضائی در واقع سرپوشی است که روی روش شرم آور ماشین گذاشته می شود. بهانه ای است برای قضات که شانه از زیر بار قضاوت معقول خالی کنند و مستمسکی است برای رفع و رجوع جهل، جانی که بصیرت کافی نیست ولی باید در جستجوی آن بود».

برخی از حقوق دانان با توجه به نقش باصطلاح سازنده رویه قضائی معتقدند که آنرا باید بیش از پیش توسعه داد و قاضی را از قید نص قانون رهائی بخشید. به عقیده این عده از علمای حقوق جامعه شناس نص قانون نباید در تفسیر نقش اصلی و تعیین کننده داشته باشد. بلکه باید بعنوان یکی از عناصر آن تلقی گردد بعبارت دیگر قاضی را نباید مجبور به تبعیت از مَر قانون کرد. او را باید آزاد گذاشت تا به میل خود تاحدی که لازم می داند از نص قانون الهام بگیرد. در جالب بودن این اندیشه حرفی نیست ولی بخاطر احتراز از صدور احکام ضد و نقیض و بروز هرج و مرج قضائی که در بالا به آن اشاره شد باید از قبول آن امتناع ورزید. وانگهی اگر قانون را تنها منبع الهام برای قاضی بدانیم اصل دموکراتیکی که مبنای برخی از دولتهای متمدن کنونی است نقض می گردد. چرا؟ برای اینکه احکام گوناگونی که صادر خواهد شد ممکن است با قانون تطبیق نکنند و

باین ترتیب قوه قضائی نفوذ مفرط و موقع برتری پیدا کند. حال آنکه قضات در هر پایه‌ای که باشند هیچ جزاءعضای صنفی مشخص نیستند. وظیفه آنان بکار بستن اراده و تمایل هیئت اجتماع است و ماموریت بیان آن به عهده آنان واگذار نشده است اگر غیر از این می‌بود بانظام سیاسی که به «حکومت قضات» معروف است و تا حدودی در ایالات متحده امریکا وجود دارد روبرو می‌شویم. قضات ایالات متحده موقعی بمراتب برتر از قضات اروپائی دارند. خلاصه اینکه اگر قبول کنیم قاعده حقوقی از گروه اجتماعی سرچشمه می‌گیرد باید اذعان کنیم که قوه قضائی لااقل در غالب جوامع امروزی اجازه ندارد اراده و تمایل گروه را مستقیماً بیان کند.

جدا دارد بر آنچه در بالا گذشت نکته‌ای اساسی علاوه گردد آن اینست که اگر بطور کلی قانون پیرو تحول اجتماعی است گاهی اتفاق می‌افتد که بر آن سبقت می‌جوید در موارد متعدد قاعده‌ای را که قانون‌گذار وضع کرده است بکار نمی‌بندند چرا؟ برای اینکه قاعده مذکور با سوءنیت و نادانی افراد روبرو می‌شود. یا با مقاومت تشکیلات اجتماعی که قانون‌گذار آنرا دست کم گرفته بود مواجه می‌گردد. پاره‌ای قوانین مرقی مخصوصاً وقتی منشأ نوآوری باشند بعلت اغراض یا انجامادفکری مسئولان به مرحله اجرا در نمی‌آیند یا بطور ناقص اجرا می‌شوند در این قبیل موارد قانون پیش‌آهنگ و روند معمول که بین اوضاع و احوال موجود است عقب مانده است.

بند دوم

از تجزیه و تحلیل اجمالی که در بالا بعمل آمد باین نتیجه می‌رسیم که طبیعت اجتماعی حقوق ازطریق قدرت خلاقه رویه قضائی را بوجود می‌آورد و از طرف دیگر حدود آنرا معین می‌کند حال باید باتعمق بیشتری چگونگی تحمیل اراده و تمایل گروه را بر یکایک اعضا آن روشن کنیم.

بنابینه تئوری که معمولاً تدریس می‌شود و مورد تأیید اکثر حقوق دانان قرار گرفته و از این جهت به تئوری کلاسیک معروف است حقوق رسماً چهار منبع دارد. اول قانون

دوم عادت سوم رویه قضائی چهارم دکترین (عقیده علمی). جامعه‌شناسان طبقه‌بندی مذکور در فوق را چگونه تعبیر می‌کنند؟

اولاً از نظر گاه جامعه‌شناسی تقسیم‌بندی سفت و سختی که دکترین معمول می‌دارد مورد ندارد زیرا جامعه‌شناسی تنها یک منبع واقعی حقوق می‌شناسد و آن هم اراده و تمایل جمعی است و از اینرو منابع دیگری را که ذکر می‌کنند در واقع بعنوان صورتهای این منبع واحد و کلی تلقی می‌کند. عبارت دیگر آنچه برای جامعه‌شناسی در درجه اول اهمیت قرار دارد ریشه و منشأ قاعده حقوقی است. طرز تجمع قاعده حقوقی هر اندازه هم که مهم باشد در درجه دوم اهمیت قرار می‌گیرد.

نخست به بحثی اجمالی پیرامون دکترین (عقیده علمی) بپردازیم. امروز معمولاً به اندیشه‌ها و توصیه‌ها و نظریاتی که اساتید و مؤلفان ضمن تحقیق در مسائل حقوقی ارائه می‌دهند و پاره‌ای از موارد می‌تواند در جرح و تعدیل حقوق موجود موثر افتد عقیده علمی یا دکترین می‌گویند. به عقیده حقوق دانان جامعه‌شناس عقیده علمی یا دکترین را در حقوق مدرن یا باب روز نمی‌توان بعنوان منبع واقعی تلقی کرد. ولی در عین حال اشتباه نخواهد بود اگر تصور شود امروز عقیده علمی یا دکترین هیچ نقشی در تکوین حقوق ندارد. حقوق دانان ممالک آنگلو ساکسون که تبعیت از رویه قضائی را بطوریکه در بالا دیدیم فریضه می‌دانند و به عقیده علمی در تحول حقوق کمتر میدان می‌دهند از اثر عمیق که عقیده علمی در کشورهای قاره اروپا خاصه فرانسه در پیدایش حقوق جدید می‌بخشد در حیرتند^۱. پژوهشهایی که عقیده علمی نام دارند بصورت‌های گوناگون ارائه می‌گردند. متداول‌ترین در فرانسه نظریاتی است که حقوق دانان در حاشیه احکام اظهار می‌دارند نکته‌ای را نباید از نظر دور داشت و آن اینست که در سیستم حقوقی فرانسه و سیستم‌های دیگر حقوقی که با آن تجانس دارند عقاید حقوق دانان هر اندازه هم که با نفوذ و اعتبار باشند بعنوان عقاید علمی نمی‌توانند منبع حقوق بحساب آیند. البته عقیده علمی به تحول و پیشرفت

حقوق کمک می کند ولی مادام که جمع بر آن صحه نگذارد بصورت نظر و توصیه باقی می ماند برای اینکه به صحه و تائید جمع برسد باید در متن قانون یا چند مورد از رویه قضائی یا بالاخره از طریق علمی تجلّی کند. بنابراین عقیده علمی مادام که صورت شخصی دارد جزو منابع حقوق در نمی آید. طرفداران این نظریه «تئوری پژوهش علمی آزاد» را نیز مردودی شمارند در این مورد اظهار می دارند بنابه تئوری پژوهش علمی آزاد مفسر هنگامی که دچار تردید می گردد و قانونی هم وجود ندارد اجازه دارد آزادانه در صدد جستجوی راه حلی بر آید. این تئوری بی شک جالب است ولی از آنجا که ماهیت اجتماعی حقوق را نادیده می گیرد قابل قبول نیست. قاعده ای وقتی خاصیت حقوقی پیدا می کند که با تمنیات گروه اجتماعی تطبیق کنند.

قانون در جوامع مترقی کنونی منبع اصلی و بقول عده ای از حقوق دانان یگانه منبع

قانون در جوامع مترقی کنونی منبع اصلی و بقول عده ای از حقوق دانان یگانه منبع

باید توسط مقام خاصی که حق انحصار وضع قانون را دارد وضع شده باشد بی‌چون و چرا پابند باشیم مسلماً نمی‌توانیم عاداتی را که برشته‌تحریر درآمده و در مجموعه‌ای جمع‌آوری شده‌اند و از طرف مقام صالحی هم اعلام گردیده باشند قانون بدانیم. زیرا مقام صالح در این مورد قانون‌گذار نیست بلکه گزارنده یا بیان‌کننده قوانین است که واضع خاص و مشخصی ندارند. بنابراین عادت مدون در واقع با تحریر بصورت قانون تمام و کمال در نمی‌آید در شکل عادی که رسماً برشته‌تحریر درآمده است باقی می‌ماند. از این گذشته از خصوصیات قانون مدون اینست که شامل تمام افراد جمیع نواحی کشور می‌گردد. در صورتیکه عادت به نواحی معین منحصر می‌گردد و همین جنبه با اصطلاح سرزمینی آن هم مانع از اینست که آن را با قانون یکی بدانیم.

در عهد باستان و قرون وسطی و دوران رنسانس مجموعه قوانین به مفهوم امروزی کلمه وجود نداشت آنچه بود بطوریکه در بالا اشاره کردیم عادات نوشته شده بود. مفهوم امروزی مجموعه قوانین نخست در آغاز قرن نوزدهم در فرانسه متداول می‌گردد و بر این اندیشه استوار است که قانون نوشته شده یگانه اساس واقعی حقوق ملی می‌باشد. حقوق دانانی که به فرمان ناپلئون از سال ۱۸۰۴ تا ۱۸۱۰ همت به تدوین مجموعه‌های قوانین مدنی و جزائی و دادرسی گماشتند پیش خود فکری کردند که شالوده حقوق ملت فرانسه را برای ابد پی‌ریزی می‌کنند. از این جهت قوانین مذکور را تنها مجموع مقررات لازم‌الاجرا نمی‌دانستند بلکه عقیده داشتند که قوانین موضوع برای تمام اعصار معتبر خواهد بود و باید از هر جرح و تعدیل مصون بماند. غالب حقوق دانان فرانسوی طی دهه‌های اول قرن نوزدهم همین عقیده را داشتند. به مجموعه‌های قوانین خاصه مجموعه قوانین مدنی تا سرحد ستایش احترام می‌گذاشتند و بهیچ وجه اندیشه انتقاد آنها را بخود راه نمی‌دادند و تنها به تفسیر و تجزیه و تحلیل مقررات آنها اکتفا می‌کردند. از این جهت به مکتب تجزیه و تحلیل قشری معروف شدند. عدم آگاهی از ماهیت اجتماعی قانون از یکطرف و نادیده

گرفتن تحولات زندگی اجتماعی از طرف دیگر موجب شد از قانون بی بسازند تغییر ناپذیر و آنرا حلال مشکلات کنونی و آینده بدانند. این نکته بدان معنی نیست که فرد حق دارد هر قانونی را که بمذاقش خوش نمی آید زیر پا بگذارد.

اگر قانون بت نیست قانون شکنی هم هیچوجه مجاز نیست. قاعده حقوق ذاتاً مبین اراده و تمایل گروه است.

خلاصه اینکه اگر رعایت قانون بی چون و چرا بر هر کس واجب است این نکته را نیز نباید فراموش کرد که قانون گذاری با علم کامل وجود ندارد. بالا شرح دادیم که چگونه رویه قضائی در سایه تفسیر خلاق متون خشک و سخت قوانین را با نیازهای روز منطبق می کند. اکنون به بحث پیرامون عرف و عادت می پردازیم.

بند سوم:

مفهوم عادت از قلمرو حقوق تجاوز می کند. بعبارت دیگر عرف و عادات بسیاری که از حیطه حقوق خارج است وجود دارد. به معنی وسیع کلمه هر رفتار و منش و روند اجتماعی را که جنبه بیش و کم اجباری و الزام آور داشته باشد عرف و عادت می خوانند. برخی از این عرف و عاداتها بصورت ظاهری که هر روز دارند خیلی دور از حقوق هستند خیلی از عرف و عاداتها جزئی از آنچه فولکور مینامند محسوب می شوند و در واقع غالباً بقایای نمادهائی هستند که در گذشته از اعتبار و قوت تمام و کمال برخوردار بودند مثلاً مصافحه یا دست یکدیگر را برای اظهار دوستی فشردن یا دگرنوعی قرارداد است که بامصالحه منعقد می شد. راجع بانعام نیز که درباره ای مشاغل از لحاظ روند اجتماعی اجباری است ولی در عین حال فاقد ضمانت اجرای حقوقی می باشد همین نکته صادق است ولی انعام گاهی در دستمزد منظور می شود و این خود دلیل بر تجانس دونهادی باشد. تعداد این قبیل عرف ها و عادات که جزو آداب و رسوم توده مردم و از فولکور محسوب می شود زیاد و ذکر آنها از حوصله این مختصر

بیرون است. لذا به مثالهای مذکور در فوق اکتفا می‌کنیم و به بحث پیرامون عادات حقوقی می‌پردازیم.

بالا گفتیم که مردم بدوی تحت نظام حقوق عادی بسر می‌برند و قانون به عقل آنان قد نمی‌دهد. اقوام بدوی که در پله پائین نردبان تمدن قرار دارند و در بخش بزرگی از افریقا و اقیانوسیه و آسیا زندگی می‌کنند هیچ جز عادت نمی‌شناسند. مقررات عادت از آنجا که با مذهب سرشته شده است و از آن قابل تفکیک نیست با دقت هرچه تماثر رعایت می‌شود و چون جنبه تقدس دارد متخلفان که گناهکار محسوب می‌شوند به سخت‌ترین گونه‌ها مجازات می‌شوند. لذا این قبیل عرف و عادت از ثبات نسبی برخوردارند و شفاهاً سینه به سینه انتقال می‌یابند.

در همین عصر است که حقوق دانان آنرا عمیقاً مورد مطالعه قرار دادند و خصوصیات آنرا بدقت توصیف کردند.

عادت چه خصوصیتی دارد؟ آنچه در تعریف عادت حقوقی می‌توان گفت این است که قاعده حقوق سنتی الزام آور است که بخودی‌خود دواز هر گونه مقام و دستگاه خاصی پدید می‌آید.

در باره جنبه الزام آور عادت حقوقی می‌توان گفت که مانند هر قاعده حقوقی دیگر متضمن ضمانت اجرا می‌باشد و از طرف دادگاهها البته اگر وجود داشته باشد بکار برده می‌شود. حقوق دانان رم قدیم و قرون وسطی صریحاً اظهار می‌داشتند که مقررات عرف حقوقی برای شخصی که از آن متمتع و همچنین برای کسی که از آن متضرر می‌گردد بالسویه الزام آور است و از این لحاظ است که با عرف غیر حقوقی فرق پیدا می‌کند.

خصوصیت دوم - عادت را که خود بخود باید بیشتر مورد تعقیب قرار داد. عادت به گونه‌ای روشن و آسان برای درک تکوین پیدا نمی‌کند. تعلق به لحظه معینی ندارد.

عدم وقوف به جزئیات عادت عملاً «به دو علت دشواریهای را فراهم می‌آورد»

یکی آنکه حدود قلمرو عادات اکثراً به دقت تحدید نمی شد و غالباً از جانی به جای دیگر تغییر می کرد. دوم اینکه میزان بدهی مستأجران املاك که بستگی به عادت داشت از ناحیه ای به ناحیه ای دیگر فرق می کرد. بنابراین وقوف به عادات امر مهمی بشمار می رفت و برای شناخت آنها پرسشهایی از سالخوردگان قوم در هر ناحیه ای بعمل می آمد. شیوه پرسش نتایج مطلوب را نمی داد از اینرو در صدد برآمدن عادات را تصریح کنند. ولی بطوریکه جای دیگر این مختصر متذکر شدیم تحریر و تصریح عادات و اعلام آنها از طرف مقامات عالی از خصوصیت اصلی آنها هیچ نمی کاهد. عبارت دیگر شفاهی و لسانی بودن از خصوصیات اصلی و ذاتی عادت نیست. عادت هنگام پیدایش نه میان اقوامی که در مراحل پیشرفته تمدن و دارای خط بودند و نه میان اقوام عقب مانده که خط نداشتند هیچوقت برشته تحریر در نمی آمد. زیرا خاصیت خود بخودی آن با این امر اساساً مغایرت دارد. اگر مقررات محض تسهیل در کار برشته تحریر در آیند این امر موجب تغییر ماهیت آن نمی گردد. بنابراین نظریه کسانی که مدعی هستند فرق میان عادت و قانون تنها در شفاهی بودن اولی و کتبی بودن دومی است قابل قبول نیست.

غالب حقوق دانان عقیده دارند که یکی از مشخصات عادت را باید در تکرار اعمال مشابه جستجو کرد. تردید نیست که رابطه نزدیکی بین عادت و معمول وجود دارد. زیرا در اکثر موارد عادت از تکرار یک سلسله اعمال مشابه که معمول را بوجود می آورد پدید می آید. در اینجا سوالی پیش می آید و آن اینست که آیا تکرار لازمه پدید آمدن عادت الزام آور است یا نه. عده ای از حقوق دانان به سوال مذکور پاسخ مثبت می دهند و برخی دیگر منفی. استدلال حقوق دانانی که تکرار را لاقلاً از لحاظ نظری برای پیدایش عادت لازم نمی دانند اینست که تعریف قاعده حقوق لزوم تکرار را نمی کند. عبارت دیگر کافی است روند و منشی با اراده و تمایل جمعی منطبق باشد تا از لحاظ حقوق درست تلقی شود. کافی است انطباق نداشته باشد تا خلاف حقوق تلقی گردد. و انگهی عادت باید قبل از تکرار اعمال مشابه و بصورت معمول و مرسوم در آمدن با یک عملی که حقوق تلقی می شود شروع گردد.

خصوصیت دیگری را که برای عادت حقوق دانان خاصه در مالکک آنگلو ساکسون که حقوق عادی دارند قائل می باشند « معقول بودن » آن است . منظور از معقول بودن (Reasonableness) اینست که دادگاهها مجاز نیستند عاداتی را که با اصول حقوقی مغایرت دارد معتبر بشمارند . در کشورهای که نظام حقوقی آنها بر پایه قانون استوار است موضوع معقول بودن عادت بعنوان یکی از خصوصیات آن مطرح و مورد توجه نیست .

بعضی از حقوق دانان برای عادت خصوصیت دیگری را نیز در نظر می گیرند و آن جنبه قضائی آن است به عقیده این عده عادات باندازه ای با تصمیمات قضائی عجین و سرشته است که قواعد عادی را باید اساساً قضائی دانست که بصورت موازین کلتی درآمده اند . این نظریه با توجه به اینکه بعضی از قواعد اولیه حقوق عادی در گذشته در آراء قضات تجلّی یافته است ظاهراً صحیح به نظر می رسد . از این گذشته باید اذعان کرد که تصمیمات قضائی غالباً نقش عمده ای در روشن کردن و تدقیق عادت داشته اند . ولی با اینهمه نظریه مذکور که برای عادت ریشه ای قضائی قائل است قابل قبول نیست . قضات قواعد حقوقی را خلق نکرده اند . بلکه آنها بطوریکه در متون قدیمی ژرمنی آمده است « پیدا کردند » این نکته درباره قضات کنونی هم مصداق پیدا می کند . ژرم فرانک^۱ می نویسد :

« همانطور که کریستف کلمب امریکا را اختراع نکرد قضات هم حقوق جدید را اختراع نمی کنند » . این نکته اساسی درباره قانون گذار نیز صادق است و پورتالیس^۲ آنها را بروشنی و قاطعیت تمام بدون اینکه جامعه شناسی باشد در مقدمه مجموعه قوانین مدنی فرانسه بیان کرده است . وانگهی خیلی از قواعد عادی مهم که مورد تأیید عموم است در برابر محاکم مطرح نمی شوند و دلیلش هم اینست که هیچکس در مقام انکار آنها نیست با توجه به استدلالاتی که بعمل آمد جنبه قضائی عادت را نمی توان یکی از خصوصیات لازم آن بشمار آورد .

موضوعی را که باید در پایان این مختصر مورد بحث قرار دهیم نقشی است که عادت در سیستم‌های حقوق مبنی بر قانون ایفا می‌کند. جامعه‌شناسی در این زمینه شاید بتواند راه‌حلهای نوینی را که با آنچه معمولاً تدریس می‌شود مغایرت دارد ارائه دهد.

اکثریت قریب به اتفاق حقوق دانان بر این عقیده‌اند که عادت در جوامع مترقی امروز که حقوق بشدت وحدت تمرکز یافته است نقشی بسیار اندک دارد. البته اکنون برخلاف دوران مکتب تجزیه و تحلیل قشری قانون را یگانه منبع حقوق نمی‌دانند و برای عادت هم‌جای کوچکی کنار آن منظوری کنند. مثلاً در فرانسه که نمونه بارز حقوق مدون و متمرکز است در مجموعه قوانین مدنی صحبت از رویه‌های معمول در محل به میان آمده است. ولی این اشارات در واقع به نکات حقوق کم‌اهمیتی که بیشتر مربوط به زندگی روستائی می‌گردد بعمل می‌آید. حقوق دانان معاصر مفهوم عادت را به روستاها محدود نمی‌کنند و عقیده دارند که قواعد عادی بیرون از محیط روستائی مثلاً در اجتماعات صنفی که در آغاز قرن نوزدهم بسیار ناچیز بودند و امروز حائز اهمیت اجتماعی فوق‌العاده‌ای شده‌اند پدید می‌آید. با اینهمه حتی حقوق دانانی که از دید نسبتاً وسیعی برخوردارند عادت را منبعی کاملاً فرعی می‌دانند و در مقایسه با قانون به آن اهمیت نمی‌دهند.

حقوق دانان جامعه شناس استدلالات خود را بر پایه جدائی حقوق متحول و دینامیک و قانون را که استاتیک بنا می‌کنند و اظهار می‌دارند حقوق چون در قید غالب عبارات مقرر است اشکالات ناشی از زندگی اجتماعی را نمی‌تواند جوابگو باشد. البته بعضی اوقات می‌توان بدون دخل و تصرف در عبارات مقررات قانونی با توسل به تفسیر خلاق معنی آنرا بطوریکه بالا دیدیم تغییر داد ولی در بسیاری موارد چنین تفسیری امکان پذیر نیست و در نتیجه قانون تا لحظه‌ای که تناقض فاحش و غیر قابل تحملی بانیازهای نوین زندگی پیدا نکند بموقع اجرا گذاشته می‌شود در این لحظه متروک می‌گردد. تمام قوانین هر اندازه هم که ظاهراً متین و سدید باشند چنین پایانی پیدا می‌کنند همانطور که قشر زمین بواسطه عوامل جوی نازک و فرسوده می‌گردد متون حقوقی هم بدون استثناء

به مرور زمان با تحوّل زندگی اجتماعی زود یا دیر دستخوش تخریب می‌گردند. چه اسمی می‌توان روی نیروی مخرب حقوق امروز وسازنده حقوق فردا جز عادت گذاشت؟ این نیرو که اسمش را عادت گذاشتیم دوش شرط لازم را بعنوان منبع حقوق که یکی خصوصیت الزام‌آور بودن و دیگر بخودی خود بودن است دارا می‌باشد. همین خصوصیت به خودی خود بودن است که موجب اشتباه حقوق دانان شده و مقام مهم آنرا در دنیای امروز از نظرشان پوشانده است. چون به مقتضای شغل خود تمام توجه را به متون معطوف می‌دارند از عمل بی‌سروحد و مستمری که تدریجاً معانی آنها را قلب و زایل می‌کند غافل ماندند.

حقوق‌دانانی که به جامعه‌شناسی میدان نمی‌دهند مطالب مذکور در فوق را صرفاً نظری وبدون هیچگونه ارتباطی با واقعیات می‌دانند.

حقوق دانان جامعه‌شناس در تأیید عقاید خود اظهار می‌دارند کافی است که واقعیات را بدون جانبداری و پیش‌داوری مورد مطالعه قرار دهیم تا دریابیم که بسیاری از قوانین بمورد اجرا گذاشته نمی‌شوند و عاقل می‌مانند. عاقل ماندن آنها دوصورت دارد یکی اینکه طوری تفسیر می‌گردند که به‌چوجه با منظور قانون‌گذار وفق نمی‌دهند بعبارت دیگر دست به ترکیب نص آنها نمی‌زنند ولی معنی آنها بکلی قلب می‌گردد. دیگر اینکه قوانین اصلاً نادیده گرفته می‌شوند. در این خصوص می‌توان از لوی بربول^۱ حقوق‌دان و جامعه‌شناس صاحب‌نظر فرانسوی نقل قول کرد: بنظر من بسیار جالب خواهد بود اگر تعداد مقررات قانونی که بموقع اجرا گذاشته نمی‌شوند و یا اینکه هیچوقت گذارده نشده‌اند ضمن پژوهشی عمیق تعیین می‌گردید. تعجب نخواهیم کرد اگر مطالعات نشان دهند که از ۲۲۸۱ مواد مجموعه قوانین مدنی فرانسه نیمی امروز متروک شمرده می‌شوند و بموقع اجرا گذارده نمی‌شوند. نکته بس جالب دیگر جستجوی علل بکارنبستن قوانین است. البته می‌دانیم که علت کلی متروک شدن قوانین دیگر گونیهائی است که در درون گروه اجتماعی پدید می‌آید. ولی از این گذشته متروک ماندن هر قانونی می‌تواند علل خاص

داشته باشد در خیلی از موارد متروک شدن ناشی از منافع و اغراض است. فی المثل قانون را زیر پای گذارند تا مالیاتی را که بیش از حد سنگین است نپردازند. علل دیگر ممکن است عدم آگاهی - عدم سازگاری یا عدم تمایل به ترك عادات ریشه دار باشد. نمونه بارزی در این مقوله برقراری ساعات تابستانی است در روستاهای بسیاری از کشورها. سالیان دراز به مقررات مربوط به ساعت تابستانی وقعی نمی گذاشتند. نمونه دیگر سیستم متری است که از انقلاب فرانسه تا امروز نتوانسته است راه خود را در میان روستائیان غالب کشورها باز کند. کشاورزان هنوز هم وقتی صحبت از سطح زمین می کنند کلمات متر مربع و هکتار و غیره را استعمال نمی کنند و همان اصطلاحات قدیم را بکار می برند. شاید بگوئید در این مورد با عادت الزام آور روبرو نیستیم بلکه با بقایای که فاقد جنبه حقوقی هستند سروکار داریم این مدعا قابل بحث است زیرا می توان سؤال کرد آیا در این مورد در برابر یکی از مواردی که گروه درجه دوم (طبقه کشاورز) قواعد حقوق خاصی را تشکیل یا حفظ می کند قرار نداریم؟ جواب ما مثبت است. این عادت روستائی از گذشته ناشی می گردد ولی عاداتی نیز هست که شبه قانون و متوجه آینده می باشند و بی شک بوجود آورنده حقوق فردا هستند پاره ای از قرار و مدارهای را که بازرگانان خاصه بانکداران با یکدیگر می گذارند و همچنین قراردادهائی که در زندگی صنفی وجود دارد مشمول این عادات می گردند. آنچه لول برول درباره فرانسه می گوید در سایر کشورهای جهان نیز بیش و کم صدق می کند و مبارزه میان قوانین و عادات به گونه مستمر جریان دارد. شاید بارزترین نمونه آنرا بتوان در تناقض میان قوانین متری که دادگاه عالی فدرال ایالات متحده در زمینه روابط سفید پوستان و سیاه پوستان از پانزده سال باینطرف وضع می نماید و عادات مبنی بر تبعیض نژادی که در ایالات جنوبی رواج دارد پیدا کرد.

چنین رسومی حتی در صورت تعارض با قوانین در صورتیکه مورد تأیید محیط باشند عادات واقعی را تشکیل می دهند. باین معنی که با وجود فقدان صفات اجرا به افراد ذینفع تحمیل می گردند. تردید نیست اگر عاداتی چنین در برابر ادگانه مطرح

گردند چون با قوانین تعارض دارند مردود شناخته خواهند شد. ولی باید در نظر داشت که هیچوقت موضوع دعوی حقوقی قرار نمی گیرند. بنابراین گذشته از روبرنای حقوقی رسمی که از قانون و در درجه دوم از تصمیمات قضائی بوجود آمده است زیربنای حقوقی پیچیده و خیلی غنی که حاوی عوامل مترقی و ارتجاعی است وجود دارد. پژوهش در این زیر بنا می تواند علل عمیق ماندن یا تفسیر نادرست و اجرای غلط قوانین را روشن و به تکامل حقوق کمک کند.

نظریات حقوق دانان جامعه شناس را درباره منابع حقوق باختصار شرح دادیم. چکیده نظریات مذکور در فوق به قرار زیر خواهد بود:

اول - در حقیقت حقوق یک منبع بیش ندارد و آن اراده و تمایل جمعی است که بوسیله گوناگون از جمله قانون و عادت و رویه قضائی تجلی می کند.

دوم - گروه اجتماعی که قواعد حقوقی از آن سرچشمه می گیرد تنها دولت نیست و همچنین تحت تأثیر عوامل گوناگون دیگر در حال تحول و تطور است. در نتیجه حقوق که مظهر اراده و تمایل گروه است پیوسته در حال دگرگونی است. ولی این تحول و تحرك قواعد حقوقی با وجود و ثبات که در این قبیل موارد لازمه تضمین روابط اجتماعی امن است مغایرت دارد. از این تناقض آنچه را در اصطلاح «درام حقوق» می نامند پدید می آید و قاضی با وجدانی مردد ناگزیر می گردد قانونی را که متن آن با مقتضیات عدالت به مفهوم روز وفق نمی دهد جاری کند. از اینرو است که در بعضی موارد شق القمر می کند و از نص قانونی معنائی متفاوت و حتی بکلی مخالف آنچه منظور واضع قانون بوده است استخراج می کند.

سوم - حقوق معتبر مدام در معرض تخریب قرار می گیرد ولی حقوقی که از بین می رود جای خود را به حقوق جدید می دهد. اینجا است که برداشت و تصور جامعه شناسان از حقوق با تصور برداشت حقوق دانان کلاسیک تفاوت پیدای کند. حقوق دانانی که از نظریه کلاسیک پیروی می کنند قانون را در نظام های حقوقی مبنی بر تدوین دقیق منبع اصلی حقوق می دانند و برای منابع دیگر جای بس محقر در کنار آن منظور می کنند. حقوق دانان

داشته باشد در خیلی از موارد متروك شدن ناشی از منافع و اغراض است. فی المثل قانون را زیر پای گذارند تا مالیاتی را که بیش از حد سنگین است نپردازند. علل دیگر ممکن است عدم آگاهی - عدم سازگاری یا عدم تمایل به ترك عادات ریشه دار باشد. نمونه بارزی در این مقوله برقراری ساعات تابستانی است در روستاهای بسیاری از کشورها. سالیان دراز به مقررات مربوط به ساعت تابستانی وقعی نمی گذاشتند. نمونه دیگر سیستم متری است که از انقلاب فرانسه تا امروز نتوانسته است راه خود را در میان روستائیان غالب کشورها باز کند. کشاورزان هنوز هم وقتی صحبت از سطح زمین می کنند کلمات متر مربع و هکتار و غیره را استعمال نمی کنند و همان اصطلاحات قدیم را بکار می برند. شاید بگویید در این مورد با عادت الزام آور روبرو نیستیم بلکه با بقایای که فاقد جنبه حقوقی هستند سروکار داریم این مدعا قابل بحث است زیرا می توان سؤال کرد آیا در این مورد در برابر یکی از مواردی که گروه درجه دوم (طبقه کشاورز) قواعد حقوقی خاصی را تشکیل می دهند یا حفظ می کند قرار نداریم؟ جواب ما مثبت است. این عادت روستائی از گذشته ناشی می گردد ولی عاداتی نیز هست که شبه قانون و متوجه آینده می باشند و بی شک بوجود آورنده حقوق فردا هستند پاره ای از قرار و مدارهایی را که بازرگانان خاصه بانکداران با یکدیگر می گذارند و همچنین قراردادهائی که در زندگی صنی وجود دارد مشمول این عادات می گردند. آنچه لول برول درباره فرانسه می گوید در سایر کشورهای جهان نیز بیش و کم صدق می کند و مبارزه میان قوانین و عادات به گونه مستمر جریان دارد. شاید بارزترین نمونه آنرا بتوان در تناقض میان قوانین مترقی که دادگاه عالی فدرال ایالات متحده در زمینه روابط سفید پوستان و سیاه پوستان از پانزده سال باینطرف وضع می نماید و عادات مبنی بر تبعیض نژادی که در ایالات جنوبی رواج دارد پیدا کرد.

چنین رسومی حتی در صورت تعارض با قوانین در صورتیکه مورد تأیید محیط باشند عادات واقعی را تشکیل می دهند. باین معنی که با وجود فقدان ضمانت اجرا به افراد ذینفع تحمیل می گردند. تردید نیست اگر عاداتی چنین در برابر دادگاهها مطرح

گردند چون با قوانین تعارض دارند مردود شناخته خواهند شد. ولی باید در نظر داشت که هیچوقت موضوع دعوی حقوقی قرار نمی‌گیرد. بنابراین گذشته از روبنای حقوقی رسمی که از قانون و در درجه دوم از تصمیمات قضائی بوجود آمده است زیربنای حقوقی پیچیده و خیلی غنی که حاوی عوامل مترقی و ارتجاعی است وجود دارد. پژوهش در این زیر بنا می‌تواند علل عمیق ماندن یا تفسیر نادرست و اجرای غلط قوانین را روشن و به تکامل حقوق کمک کند.

نظریات حقوق دانان جامعه‌شناس را درباره منابع حقوق باختصار شرح دادیم. چکیده نظریات مذکور در فوق به قرار زیر خواهد بود:

اول - در حقیقت حقوق یک منبع بیش ندارد و آن اراده و تمایل جمعی است که بوسیله گوناگون از جمله قانون و عادت و رویه قضائی تجلی می‌کند.

دوم - گروه اجتماعی که قواعد حقوقی از آن سرچشمه می‌گیرد تنها دولت نیست و همچنین تحت تأثیر عوامل گوناگون دیگر در حال تحول و تطور است. در نتیجه حقوق که مظهر اراده و تمایل گروه است پیوسته در حال دگرگونی است. ولی این تحول و تحرك قواعد حقوقی با جهود و ثبات که در این قبیل موارد لازمه تضمین روابط اجتماعی امن است مغایرت دارد. از این تناقض آنچه را در اصطلاح «درام حقوق» می‌نامند پدید می‌آید و قاضی با وجدانی مردد ناگزیر می‌گردد قانونی را که متن آن با مقتضیات عدالت به مفهوم روز وفق نمی‌دهد جاری کند. از اینرو است که در بعضی موارد شق القمر می‌کند و از نص قانونی معنائی متفاوت و حتی بکلی مخالف آنچه منظور واضع قانون بوده است استخراج می‌کند.

سوم - حقوق معتبر مدام در معرض تحریک قرار می‌گیرد ولی حقوقی که از بین می‌رود جای خود را به حقوق جدید می‌دهد. اینجا است که برداشت و تصور جامعه‌شناسان از حقوق با تصور برداشت حقوق‌دانان کلاسیک تفاوت پیدای می‌کند. حقوق‌دانانی که از نظریه کلاسیک پیروی می‌کنند قانون را در نظام‌های حقوقی مبنی بر تدوین دقیق منبع اصلی حقوق می‌دانند و برای منابع دیگر جای بس محقر در کنار آن منظور می‌کنند. حقوق‌دانان

جامعه‌شناس مخالف این نظریه هستند و عقیده دارند که از مطالعه بیطرفانه در واقعیات می‌توان به نادرستی آن پی برد. حقوق بگونه‌ای که تحقیق می‌پذیرد یا عبارت دیگر حقوق زنده، با تصویری که از مطالعه مجموعه قوانین و حتی رویه قضائی به واقعیت نزدیکتر است حاصل می‌گردد تفاوت بسیار دارد.

لوی برول در مقام عادت باندازه‌ای غلو می‌کند که می‌نویسد: بنظر من رویه قضائی هم اگر خلاق باشد صورتی از صورتهای عادت است. عبارت دیگر عادت قضائی است و چون قوای انتظامی مملکت ضمانت اجرای آنرا تأمین می‌کند جنبه الزام‌آور آن بیشتر از خاصیت واجب بودن عادت معمولی به چشم می‌خورد. ولی در واقع عادت قضائی هم مانند عادت معمولی از مجموعه‌ای از رویه‌های معمول که حقوق موجود را به نحو غیر محسوس جرح و تعدیل می‌کند و قدرت آن در استمرار صدور آرای مشابه می‌باشد ترکیب می‌شود.

نظرفوق را در این عبارت که حقوق در عادت صورت می‌پذیرد و در قانون تبدیل به عرض می‌گردد می‌توان خلاصه و بیان کرد.

احمد میرفندرسکی

مآخذ

- 1 - Henri - Levy - Bruhe
Aspects Sociologique Du Droit
- 2 - C. Bougle. J. Raffauet
Elements De Sociologie
- 3 - Richard (Gaston)
Essaie Sur L'origine De L'Idee Du Droit

تقدیم به دانشمند گرامی

استاد جلال الدین همائی

به کشور خدای محیط فضائل به فرمانروای بسیط معانی

از

دانشجویان

آنچه در این طومار به محضر استاد جلال الدین همائی عرضه می‌شود ، احساسات بی‌شائبه و راستین تنی چند از دانشجویان و جوانان ایرانی است که امیدآینده این مملکت و حافظ میراث‌های دیرین و ارزنده این مرز و بوم‌اند .

این دانشجویان با خواندن مقدمه کتاب مصباح الهدایه چنان شیفته و مجذوب سخن از دل برآمده و صداقت استاد همائی شده‌اند که خود از سرانندیشه‌ای روشن به تجزیه و تحلیل پرداخته و برآن همه دانش و بینش استاد درود فرستاده و برزخات و خدمات علمی وی ارج نهاده و صمیمانه سلامت و طول عمر او را خواستار شده‌اند. سخن کوتاه و بهتر آن که به نقل برخی از آن نوشته‌ها پردازم: *

* - برحسب وظیفه‌ای که چند سال پیش در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران به عهده داشتیم لازم آمد به حضور استاد همائی در منزلشان شرفیاب شوم . علاوه بر دیداری که در دانشکده حاصل می‌شد ، نخستین بار در منزل پامنار به حضور استاد شرفیاب شدم . آنها که آن محیط را دیده‌اند می‌دانند در آن زاویه درك فیض محضر استاد چه حال و هوایی دارد .

از آن دیدار چندی گذشت تا اینکه سه سال پیش مقدمه کتاب مصباح الهدایه را به (بقیه حاشیه در صفحه بعد)

« ادبیات نه فقط آبرو، بل خون ماست . . . ادبیات برای ما زندگی است... از شواهد پیدا است که از قوم آریائی از همان ابتدای کار با ادبیات آشنا بوده و نیز شاید تمدن آریائی با ادبیات نضج گرفته است . بنابراین ما وارث چند هزار سال فرهنگ غنی و هنر سرشار ناب می باشیم که این سابقه طولانی فرهنگی و هنری می تواند امروز ما را سرفراز گرداند . و نه تنها می توانستیم میراث خوار فرهنگ غرب نباشیم بل هنر و ادبیات غنی ما می بایستی الهام بخش سایرین نیز بوده باشد ... ولی با این همه امروز چه داریم؟ تقریباً هیچ - آری در برابر آنچه می توانستیم داشته باشیم ، اینک هیچ داریم - زیرا دست ویرانگر

(بقیه حاشیه از صفحه قبل)

عنوان نمونه ای از نثر معاصر حاوی نکته هایی در شیوه تحقیق ، تکلیف درسی دانشجویان معین کردم که بخوانند و در باره مفهوم آن مقاله ای بنویسند .

نوشته استاد همائی در روح دانشجویان تأثیری عظیم برجای نهاد و این تأثیر را آنان چنان در مقالات خود به زیبایی منعکس کردند که مرا به تحسین واداشت . و چون دیدم که دانشجویان در ضمن بیان مطالب ، نسبت به استاد عرض ادب و احترام فراوان کرده اند در غم آمده که استاد از آن همه شور و احساس جوانان دانشجو مطلع نگردند .

پس قسمت هایی از آن نوشته ها را برگزیدم و هم به دانشجویی دادم تا با خط خوش در دفتری نوشت و آن دفتر را در نیاوران ، محل سکونت سوقت استاد ، به حضورشان تقدیم نمودم .

استاد در پاسخ غزلی به مطلع :

ای که گوئی سوی حق از جانب ما راه نیست

سوی او از پیش ما راهی بجز یک آه نیست

به دانشجویان هدیه کردند .

وقتی چاپ همائی ناسه به همت استاد دکتر مهدی محقق از طرف انجمن استادان

زبان و ادبیات فارسی شروع شد مناسب دیدم عین آن نوشته در این مجموعه به چاپ برسد

پیشنهاد بنده مورد تأیید جناب دکتر محقق قرار گرفت و اینک آن طوبار

غلامرضا ستوده

روزگار غدار بارها و بارها باغ سرسبز اندیشه‌مان را زیر و رو کرده و درختان تنومند و کهنش را به داس کینه‌توزی زیرافکنده است.

متأسفانه ایران از جمله کشورهایی است که هرچه بهار دل‌انگیز روزگار سروری و مراد داشته بهمان اندازه خزان و بینوایی بخود دیده و بارها از آسمان سنگگ فتنه بر او باریده، و چه بسیار مورد هجوم اقوام وحشی و بیگانه قرار گرفته است. ولی هماره هوش و استعداد سرشار آریایی او را از نیستی و فلاکت رها نیده و دوباره بر بلند جایگاه فرو شکوهش نشانیده است.

در گرو دار این کشمکشها چه آثار گرانبهائی که نسوخت و چه افکار بلندی که قربانی خود خواهی‌ها و جاه طلبی‌ها نشد. صدها شاعر و نویسنده و دانشمند و هنرمند جان شیرین را در سودای ایران پرستی باختند. . . . بزرگانی که از آنها هیچ نمی‌دانیم و یا آنچه می‌دانیم بسیار اندک است. زیرا دشمنان در طی قرون متامدی آثار گرانبهائشان را به تاراج بردند همچون ترکان متعصب و مغولان وحشی که برگ برگ کتابهایشان را در زیر جنازه‌های آن بزرگان به شعله‌های آتش سوختند اگر همه آثار هنری و ادبی خود را می‌توانستیم گرد آوریم شاید امروز هیچ ملتی در این زمینه بپایه ما نمی‌توانستی رسید. و آن چنان نبودیم که هر عقیده درست و نادرست و هر مکتب ریشه‌دار یا بی‌ریشه غربی را به بهانه غربی بودن چون وحی منزل بپذیریم. و بنده‌وار در معبد اندیشه‌های نورسته و بی‌پایه زانورده و بومیه بر پای عالیجنابان بی‌مایه و پرافاده زنیم

این است که امروز ابر مردانی چون استاد همائی را. . . وای دارد تا نور چشم و قوت تن و عمر نازنین بر سرکار بزرگی نهند که حیثیت چندین هزار ساله‌مان در گرو آن است. این عزیزان با تلاشی پیگیر در صدد احیاء آثار پرافتخار گذشته ما می‌باشند و چه اندازه باید پاس داشت این زحمات شبانه روزی را.

در این دنیای وانفسا که بزرگترین مشکل و مهمترین مسأله زندگی، داشتن خانه و اتومبیل شخصی است و مردی که دیدگاهشان از منافع خود و فرزندانشان فراتر نمی‌رود

و قدرتمندانی که ابرهای تیره غرور نگرش راستین را از آنان گرفته ، چه نعمتی است وجود همانی‌ها ، که هست و نیست بر طبق اخلاص گرفته و جز ایران و ایرانی سودائی ندارند . . . »

«مهرانگیز ریاحی»

غلامحسین زرگری‌نژاد می‌نویسد : در آن روز که شرق در پیشرفت دانش شهره آفاق بود ، آن روز که در سایه عظمت دانشمندان بزرگ شرق ، دانش درهمه سطوح پیشرفتی شگرف یافته بود ، غرب ، همین غربی که امروز کعبه گروهی از خودباختگان شرق است ، در منجلا بجهل غوطه می‌خورد . آن روزها افتخار دانشمندان و استادان غربی آن بود که قبا و لباده استادان ما را به تن کرده و فخر فروشند . دیروز بوعلی ایرانی همان ابعثی را برای انسان‌اروپائی داشت که امروز دکارت فرانسوی یا کانت آلمانی برای ایرانی دارد کاوش در این نیست که چه شد آن همه مجد و عظمت ، بجا رفت آن همه پیروزی و بالاخره چرا فرومرد آن همه درخشش‌ها ؟ . . . اگر نباید برگزیده افسوس بخوریم آیا حق نداریم بر آنچه از این آثار به صورت مکتوب باقی است شکوهی داشته باشیم ؟ نویسندگان و دانشمندان پیشین در حالی و در شرایطی این کتابها را نوشتند که از همه آنچه ما برای تکثیر برخورداریم بهره‌ای نداشتند ، بلکه از وجود عزیز خویش مایه گذاشتند و نوشتند و به ما رساندند . احیای این آثار از تأسف و حسرت بر آن چه که از دست رفته است می‌کاهد پس کوشش استاد جلال‌الدین همانی در تصحیح مصباح الهدایه و دیگر کتابها همچون التفهیم نمودار عشق و علاقه به احیای این آثار ارزنده و بزرگ است .

کریم زمانی جعفری می‌نویسد : «به نظر من آنچه که استاد همانی بدان اشاره کرده و نشان داده‌اند تنها نیمه‌ای از راه است . زیرا احیای آثار گذشته‌گان به تنهایی چاره کار و درمان درد ما نیست ، بلکه مهم‌تر این است که در کنار احیاء و فهم آثار پیشینیان همچون ابن‌سینا و ابوریحان و مولوی و حافظ ، به سوی آفرینش ابن‌سینا . . . حافظ

جدید و امروزی حرکت کنیم . . . البته آنچه استاد انجام داده است تلاشی مقدّس است که باید سرمشق مشتاقان فرهنگ ملت ما قرار گیرد .

«جای آن دارد که از چنین ادیبان عالی همت و بلند طبع که بخاطر حفظ گنجینه معارف ایرانی و کسب افتخارات درخشان در عالم علم و ادب برای مردم این مرز و بوم زحمت می کشند و خون جگر می خورند و از جان مایه می گذارند و بر رنج عظیمشان مزدی نمی طلبند و وجود عزیز خویش را شمع وار در سر راه دانش پژوهان فدای سازند تشکر و قدردانی نمائیم .»

«ملیحه شریفی»

و بالاخره این عریضه را با قسمتی دیگر از نوشته مهر انگیز ریاحی پایان می دهیم « زحمتی که استاد همائی برای تصحیح کتاب مصباح الهدایه و دیگر کتب علمی ارزنده تحمّل کرده اند نشان علاقه شدید ایشان به فرهنگ این سرزمین است و همچون عاشقی صادق برای رسیدن به معشوق پرناز و والا یعنی شناساندن تمدن کبیر میهنش ایران ، به جهانیان از هیچ ناملامی نهرا سیده و دلیرانه گام در راهی پر رنج و تعب نهاده ، باشد که این مردانگی و فرزانی او و امثالش تمدن والای گذشته ما را باز شناساند و ما را به سوی سعادت راستین و آینده ای تابناک رهنمون باشد .»

دریافت من از استاد همائی

از

پروفسور فضل الله رضا

چهل سال پیش دوره پایان دبیرستان ایران شهر را در تهران می گذراندم . باینکه روشن می دیدم که آینده ام در مسیر علوم تکنولوژی و ریاضی خواهد بود ، هیچگاه دلم از شوق شعر و ادب پارسی و فرهنگ اسلامی غافل نبود . دیوانهای شعرای بزرگ ایران و آثار ادبی دیگر را زیاد می خواندم . چندانکه بسیاری از سروده های شاعران بنام را بر اثر مرور و تکرار از بر کرده بودم . مجلات معدود آن زمان را که در دسترس بود مانند بهار و دانشکده و آینده و مهر و نوشته های اعتصام الملک ، علی اکبر دهخدا ذکاءالملک فروغی ، ملک الشعراء بهار و همگنان ایشان را به شوق زیر و روی می کردم . در آن سالها هم دوره های من در دبیرستان دارالفنون تهران معلم ادیب و محقق و ارشادگری بنام استاد جلال الدین همائی داشتند که نوشته ها و گفته هایش هم در محفل اهل ادب و هم در میان نوجوانان اثر بسیار داشت .

آشنائی من با شخصیت ادبی این پرورنده توانا از همان روزگار آغاز شد . در سنین نوجوانی البته شعر و هنر زودتر از اثر تحقیق آدم را جالب می کند . از نخستین شعرهای استاد همائی که برایم دلپذیر بود غزل روان سعدی وار او بود به این مطلع :

از بوستان وصل تو هر گل که چیده ام

خاری بود ز بیمِ فراق به دیده ام .

قطعه ای درباره حسد باین مطلع :

باغ را آفتی چو پیچک نیست که به سرو و گل و ممن پیچد

هرچند امروز مقام فضل و تتبع و تحقیق و احاطهٔ ادبی استاد همائی برگنج خانهٔ فرهنگ ایرانی و اسلامی وی را از شعر و سخن سرائی ممتاز می‌کند ولی همانطور که عرض کردم آشنائی من با کارهای گستردهٔ ادبی او از شناسائی شعرش آغاز شد.

تا به امروز آگاهی ندارم که مجموعه‌ای از سروده‌های استاد همائی بچاپ رسیده باشد. اطلاع من از شعر او محدود به همان بخش از گفته‌هایش است که در دوران دبیرستان و دانشگاه از مجلات به ذهن سپرده بودم. در نگارش این مقاله چند بیت از سروده‌های او را از حافظه نقل می‌کنم - طبیعی است که حافظه فرسودگی هم دارد. مهمترین شعر او که در آن ایام در ذهن من اثری ژرف گذاشت قطعهٔ بلند و وزین و پرمعنائی بود در وصف خرابی بعضی آثار گرانبهای تاریخی آذربایجان بدست ما خنک‌های نااهل.

قطعهٔ «تکان دهندهٔ همائی» «مسجد کبود» دربارهٔ خرابی دو بنای باستانی آذربایجان در ذهن من همانند قصیده «هان ای دل عبرت بین» خاقانی اثر کرد. این هر دو شعر در بخش «وطنیه‌ها» جای دارند و پیداست که اثر دیرپای اینگونه سخنان در ذهن جوانان هر کشوری تا چه اندازه گرانباست.

این دو بنای تاریخی آذربایجان را، مانند بسیاری گنجینه‌های دیگر فرهنگ باستان، ما ناتوانان نتوانستیم نگاهداری و پاسداری کنیم. این که سهل است اگر باد و آفتاب و دور روزگار هم در کار خرابی کوتاهی کردند تیشهٔ جهل ما چیزی فروگذار نکرد. و این درست همان است که با فرهنگ و سنتهای ملی می‌کنیم. صورت پرستان و غرب‌زده‌گانیم که چشم به کور چراغهای رنگارنگ دوخته‌ایم و آفتاب‌ها را چندان گل‌آلود کرده‌ایم که کار تمیز مشکل شده است.

ز روی دوست دل دشمنان چه دریابد

چراغ مرده کجا نور آفتاب بجا

قطعهٔ بلند استاد همائی که چهل سالی بر آن می‌گذرد چنین آغاز می‌شود:

دوشم بحالتی که نصیب عدو مباد

جام روان ز خون جگر مال مال بود

ساعت به ساعت تن رنجوری یکاست
 لحظه به لحظه ام غم و اندوه می‌فزود
 پوشیده جامه‌ای ببر از دست باف و هم
 اندوه و غصه تارش و تیار و درد پود
 ز آن پیشتر که بگذرد از شب یکی دو پاس
 هشتم کتاب و پای برون از سرای زود
 نابرده ره به نیمه که ناگه ز بام چرخ
 از زیر ابر تیره عیان ماه رخ نمود
 رفتم ز راه روشن و خواندم ز روی دل
 بر ماه آفرین و به ماه آفرین درود

.....

بعد از وصف بسیار توانائی از شب تیره و دل تنگ شاعر و نیاز به تفرج و تماشا،
 گوینده به خرابه‌های مسجد کبود می‌رود و می‌گوید:
 این دو بلند جای که بینی کنون خراب
 در روزگار پیش همانندشان نبود
 آن یک به هشت گوشه فردوس طعنه زد
 وین یک به هفت گنبد افلاک سر بسود
 در پایان قطعه بلند، گوینده نفرینی بلیغ و بسزا به متولیان فرهنگ ناشناس
 می‌فرستد:

دست ستمگران که ز دولت بریده باد
 با داسِ چهل کشته پیشینیان درود
 زین توده چهل پیشه نا اهل العیاذ
 زین دیو مردمان ستمکار قُلْ اَعُوذُ

خاندند گوئیا که گهی ماده گه نراند
 که معجز است بر سرشان گه کلاه خود
 گر صرصر بلا رسد این قوم را «سنا»
 گو آن کند که کرد بعد از دُعاى هُود
 * * *

در بیست سی سالی که از ایران دور افتادم چه بسیار اتفاق افتاد که پس از خواندن نشریاتی که بدستم رسید آن ورد استاد را تکرار کردم ، هر چند اثری نداشت :

یارب آئینهٔ حُسن تو چه جوهر دارد
 که در او آهِ مرا قُوت تأثیر نبود

در بیست سالی که در آمریکا سخت دست اندر کار پژوهش و تدریس علوم تکنولوژی بودم از کسب فیض ادب فارسی یکمربی بهره نداشتیم . بقدر وسعت و فرصت ، نهال آشنائی خود را با فرهنگ کشورم پرورش دادم . رشتهٔ اُلُفت من با ادبیات سنتی ایران بکلی بُریده نشد ، هر چند متأسفانه فرصت نیافتم که با انقلاب ادبی نوپردازان و نواندیشان آشنائی بیابم .

بعضی از آثار تحقیقی استاد همائی را در آن سالها دیده بودم بخصوص غزالی نامهٔ او را بدقت در آمریکا خوانده بودم . به استنباط من نگارش کتاب تحقیقی جامعی مانند غزالی نامه از عهده غالب شرق شناسان با تجربهٔ محقق هم بیرون است . در کشورهای اسلامی و ایران به ندرت می توان اساتیدی بنام یافت که اینگونه آثار مُدَوّن بیار بیاورند . سبک نگارش غزالی نامه بسیار محققانه است . استاد همائی چندین صدها مأخذ مهم را از نظر گذرانده ، روشهای تألیف و تتبع شرق و غرب را درهم آمیخته و کتاب جامعی بوجود آورده است .

(یکی از نکاتی که محقق دانشمند صاحب نظر را از مقلدان مشحون از اطلاعات صوری ممتاز می کند این است که آدم صاحب نظر خودش در آن فن باید زیست و سیر

و سلوك داشته باشد ، تا مُدرك و مُدرَك با هم جناس و نزدیکی پیدا کنند و اتحاد عاقل و معقول دست دهد .

در تهران در این سالها مکرر شنیده شد که ارباب مقام یا آنهائی که معرفتشان تنها بر پشتوانهٔ درجات دکتری و پرفسوری و القاب اجتماعی است از تحقیق دَم می‌زدند ولی کسی که عمری صادقانه در راه تحقیق نگذرانده هیچگاه دقایق تحقیق و آفرینش را درك نتواند کرد .

رو قیامت شو قیامت را بین دیدن هر چیز را شرط است این

همین سخن را استاد همائی در مقدمهٔ غزالی‌نامه می‌نویسد :

« کسی که از امور ریاضی و طبیعی آگاه نیست نمی‌تواند علمای این فنون را چنانکه هستند بشناسد ، چه جای آنکه بدیگران بشناساند ! »

این نکته کاملاً درست است ، با دستور و مقررات نمی‌شود تحقیق را در هیچ مؤسسه و دانشگاهی برقرار کرد ، یا میزان تحقیق را بدون در نظر گرفتن کیفیت و نوآوری فقط با شماره انتشارات سنجید . این یکک سوز و دردی است ، حالی است ، آدمی که اینگونه دردها و حالها نداشته چه درجه اجتهاد از ایران داشته باشد یا Ph. D از آمریکا نخواهد توانست سوز و عطش و حال اهل معرفت را دریابد .

حدیث عشق چه داند کسی که در همه عمر

به سر نکوفته باشد در سرائی را

ارج مخصوصی که به استاد همائی دارم بر مبنای آزادی و وارستگی اوست در کار معرفت - دوری او از مشاغل و مناصب و جاه و مقام و ضیاع و عقار - و استمرار در پژوهش . بنده معتقدم که تا آن حال وارستگی و آزادی و غرقه شدن مستمر در شغلی و کاری دست ندهد و تا آدم از بستگی‌های دیگرش نَبَرَد و به قول فرانسه‌زبانان *vécu* و زیست در آن وادی نداشته باشد هر چه بگوید اگر هم اطلاعات مفید باشد مایهٔ انقلاب معنوی و سیر در حالها نخواهد داشت . آن کس که آلودگیها و بستگیها به او فرصت

از خود بیخود شدن و از خود مایه گذاشتن نداده هر چند هم که به مقام کارشناس و معلم و مُدرّس برسد باز کارش بیشتر قشری و تقلیدی خواهد بود تا آفرینندگی و تحقیق .

حلیه های عاریت دان ای سلیم	حرفِ حکمت بر زبان ناحکیم
راز هُدهُد کو و پیغام سبّا	بانگِ هُدهُدگر بیاموزد قطا
تاج شاهان را ز تاج هُدهُدان	بانگِ پر رسته ز پر بسته بدان

حتی آنها که در امور سهل الوصول جهان مانند بازرگانی و سیاست و حکومت توفیق گران می یابند غالباً مردمانی هستند که در راه خودشان صادق و پایدارند ، وقت و جان بر سر همان کار می گذارند . راه پیچیده و بی انتهای علم و معرفت دیگر جای خود دارد که رنج دستیابی به گنج دانش و فرهنگ بمراتب دشوارتر از دُکانداری ها و صورت پردازی های تجاری و دیوانی و اجتماعی است .

در یکی از درخشان ترین دوره های تاریخ فرهنگی ایران غزالی حجة الاسلام غزالی می شود . یکی از جهادهای او این است که از مال و جاه می گذرد ، حتی از پذیرش بالاترین کرسی مُدرّسی نظامیه بغداد عذر می خواهد ، به مقامات دیوانی روی نمی آورد هوی و هوس ریاست و مناظرات و مغالبات علمی را به کودکان عراق باز می گذارد (هنا شیء ترکناه لصبیة فی العراق) .

نویسنده توانای غزالی نامه هم تا آنجا که من شنیدم عمرش را در کار معرفت ادب فارسی و فرهنگ اسلامی وقف کرده است .

نامه های غزالی به سلطان سنجر که گوهرهای شاهوار جنبه انسانی و سنت شکنی های او را عرضه می دارد ، تا دوران تحصیلی من در کتابخانه های راکد حاشیه نویسان دفن شده بود . استاد همانی همه را در غزالی نامه جلاداد . در دوران دیگر ، امیدوارم آیندگان این جواهرها را به نوجوانان و دانش آموزان در کتابهای دبیرستانی عرضه کنند . این پشتوانه فرهنگ ایرانی کم بهاتر از جواهرات پشتوانه پول رایج کشور ما نیست . آن را هم به مردم باید نشان داد .

نکته دیگر آنکه دورادور مرا به شخصیت معنوی استاد همائی علاقمند کرد نیروی خرد او بود. در پس خرقه ادبی که برتن دارد شخصیت علمی او بر من آشکار گردید. خوب یا بد بیشتر علماء ریاضی و طبیعی و تکنولوژی از دقایق هنر و ادب غافل می مانند بخصوص آنهایی که کارشان بیشتر محدود به تدریس و تحقیق قشری است تا پرواز و آفرینش و نو سازی.

بر همین منوال، پرستش بی چون و چند خود یا دیگری و تعصب به سرمایه های هنری غالباً در میان ادیبان بر ترازوی خرد می چربد. گاهی در این گروه، خرد سخت روی می پوشد، و تعصب ها و هوا و هوسها و پای بندیهای به پوست جای مغز را می گیرد. این دسته از کارشناسان ادب در همان پس و پیش حواشی و مقررات راهنوردی و رانندگی فرو می مانند و گوئی کعبه مقصود را فراموش می کنند.

کسی از یک ادیب توقع احاطه بر پایه های علوم ندارد ولی گاهی در انبوهی از آثار ادبی و اجتماعی به روشنی می توان دید که خرد ها و ورزش منطقی کافی نداشته اند. به گمان من در قدیم ظاهراً به ازین بوده. یا لاقلاً بزرگان ادب و فرهنگ ما پایه علمی و منطقی استوارتری داشته اند. آدم می بیند مولوی و حافظ و فردوسی بر پایگاه منطق احاطه داشته اند. حال آنکه غالب نوشته های ادیبان بعلت تعصب های گوناگون یا دل بستگی ها، و احیاناً بستگی های سودآور، پشتوانه خرد غنی در داورها نشان نمی دهد.

در همین دو سه قرن که فرهنگ پارسی کم توان شده بود، تا نیم قرن پیش باز طلبه ها، و اهل شعر و ادب، از منطق و بعضی پایه های تفکر، به گفته انگلیسی زبانان Laws of Thought، آگاه بوده اند.

از مقام بلند غزالی فرود می آئیم که کلام او از استحکام استدلال علمی برخوردار است. از حکیم ناصر خسرو هم می گذریم که خرد سخت گریبانش را گرفته است. در همین پنجاه سال پیش به نامهایی بر می خوریم مانند ابوالحسن جلوه فیلسوف حکیم و شاعر

علی اکبر دهمخدا ، ادیب پیشاوری ، ادیب نیشابوری ، ذکاءالملک فروغی و بسیار دانشمندان ادیب دیگر که همه مایه خرد و منطق داشتند و در گفت و شنود و نقد و تحلیل دلیل را از استدلال و همای را از خاد بازی شناختند . گویا این روش کم کم منسوخ شده چندانکه گاهی ما خرد را از دست فرو گذاشته و پر بسته را برتر از پر رسته می شماریم . بیشتر بسوی محفوظات و سنتها و قوانین و مقررات و حواشی روی آورده ایم . چندانکه گاهی سنت های دلبند خودمان را حجت های جهان نما جلوه می دهیم .

در کشورهای پیشرفته فرهنگستان ها معانی و املاهای کلمات و روش نگارش حروف اضافه و نظایر آن را مقرر کرده و در اختیار همگان گذارده اند . البته در کشور ما هم این قالب ها و قواعد (فرم ها و استانداردها) روزی مقرر خواهد شد . اما نباید فراموش کرد که این توافقات برای یکنواخت کردن صورتها و قالبها است - تا مایه اصیل فکر و جوهر اندیشه ای نباشد که در قالب ها بریزند کار نقش ابوان است .

در دانشگاه های غرب ، در ده پانزده سال اخیر ، مانند دوره های کهن مدارس علوم اسلامی ، در رشته های ادبی نیز به مقدمات ریاضی و منطق و حساب و آمار و کمپیوتر و Linguistic روی آورده اند . پس کشورهایی هم که ظاهراً بصورت مصرف کننده اجناس و افکار غربی درآمده اند بزودی این روشهای از دست فرو گذاشته را فی المثل از طریق دانشگاه خواهرخوانده آمریکائی و اروپائی باز فرا خواهند گرفت . آنچه که در آموزش ادبی سنتی اسلامی ، از حساب و هندسه و منطق و هیئت بعثت زنگ زدگی و نداشتن نیروی پژوهش از پی نوسازیها از دست دادیم اینک بتدریج به تقلید باز خواهیم یافت . مراد بودیم ، مرید شده ایم ، فتوای دادیم ، مقلد شده ایم و این باز بهتر از هیچ است .

در میان ادیبان معاصر ایران چند تنی را از طریق نوشته هایشان می شناسم که مایه خرد و منطق قوی دارند و بجای بندهای تعصب ، مدارج نسبییت اندیشه ها و آراء را به کار می برند - اگر جز این باشد آن پژوهش ها و نقدهای ادبی معدود نیز مانند انبوه شبهه شعرها و شبهه تحقیق ها پریشان خواهد بود .

استاد جلال‌الدین همائی به‌خرد و منطق و احاطه به ریاضیات و نجوم قدیم اسلامی ممتاز و بلکه شاخص است. تحقیقات او دربارهٔ ابوریحان بیرونی و ابن‌سینا و دیگران نمودار احاطهٔ او به حساب و هندسه و هیئت قدیم است.

بنده عرضی ندارم اگر ایشان و ادبای برجسته همزمان ایشان زبانهای فرانسه و انگلیسی و ایتالیائی و آلمانی و روسی و اسپانیائی و پهلوی می‌دانند یانه، و شصت سال پیش ریاضیات را در محضر استادان بزرگوار در مشهد و تهران و اصفهان آموخته‌اند و نه در Sorbonne پاریس و Mit آمریکا.

عاشقی گرزین سر و گرز آن سر است

عاقبت ما را بدان شه رهبر است

از گفته‌ها و نوشته‌های این استادان معدود آغاز قرن چهاردهم پیداست که با نوعی از منطق و ریاضیات سنتی و هیئت و نجوم اسلامی آشنائی کامل دارند - آنچه را که در مکتبهای جدید عصاره قواعد منطقی تفکّر می‌نامند آموخته‌اند. پس از اینکه چرخ زمان این گنجینه‌ها را دور کند، معلوم نیست دیگر آن فرزندان ما که خواستار معارف ایرانی و اسلامی‌اند اصطلاحات و روشهای ریاضیات و نجوم اسلامی را مانند دانش باستان‌شناسی در مکتب کدام مستشرق اروپائی و آمریکائی باید جستجو کنند. استاد همائی در مقدمه کتاب تفسیر مثنوی مولوی داستان قلعهٔ ذات‌الصور یا دژ هوش‌رُبا در شرح احوال خود می‌نویسد:

«بخش مهم یعنی (حدود پنج دفتر مثنوی جلال‌الدین مولوی) را در محضر بزرگ استادام علامه زمان خاتم مدرّسان فلسفه و علوم عقلی به اصفهان... آقا شیخ محمد خراسانی... که در تعلیم و تربیت حقیقی عظیم بر ذمهٔ این حقیر دارد و مدت هجده سال متوالی (از سنه ۱۳۳۱ تا ۱۳۴۸ قمری) افتخار شاگردی و تلمذ خدمت او را داشته‌ام در ایام و ساعات تعطیل دروس رسمی بدرس خوانده و در تقریر مقاصد و حل مشکلاتش از برکات افادات او فیض برده‌ام.

در این مدت از کتاب شرح شمسیه منطق تاشفای ابوعلی سینا و اسفار ملاصدرا همه متون درسی و منطق و کلام و عرفان و نیز هندسه اقلیدس و شرح کلیات قانون طب ابن سینا و بخشی از هیئت استدلالی قدیم را از روی تحفه شاهیه عسلامه قطب الدین شیرازی متوفی ۷۱۰ ق. پیش آن استاد بزرگ که تربتش از شمع رحمت الهی پر نور باد تحصیل کرده ام ۵.

چه بزرگوار بوده اند مردانی مانند آقا شیخ محمد خراسانی و صدها دانشمند دیگر که علوم عقلی و نقلی و شعر و حکمت را به رایگان برای فرزندان مستعد ایران تدریس می کردند. استادان تمام وقت نامی و استادان ممتاز ایران آنها بوده اند.

داشتن گواهی نامه از ایران و اروپا و آمریکا و بکار بردن آن برای امرار معاش گناه نیست ولی مشعل فرهنگ هیچ مالتی را نمی توان بارنگ و روغن فروزان نگاهداشت:
هنر خوار شد جادوی ارجمند نهان راستی آشکارا گزند

ارج بنده به همائی و چند تن مانند گان او در گرو تدریس عمیق و دقیق ادب پارسی و معارف اسلامی آنهاست به نحوی آزاده و وارسته، دور از پای بندی به مقامات، و رای کمک هزینه ها و فوق العاده ها و دیگر پاداش ها.

به گمان این ناچیز آنچه آقا شیخ محمد خراسانی نگفته و نهفته به استاد همائی آموخت والا تر از هندسه اقلیدس و هیئت استدلالی بود. همیشه این گونه حالها گرامی تر و گویا تر از قاله است. آن استاد روحانی به شاگرد جوانش آموخت که:

خدمت مخلوق کن بی مزد و بی منت بهار

ای خوش آن بینا که روزی دست نابینا گرفت

استاد همائی هم مانند استاد شریفش بی مزد و منت بیش از نیم قرن به فرزندان این آب و خاک ذخایر ملی فرهنگ ایران را عرضه کرد. این حدیث خوش پایان ندارد. در میان شاگردان حقیقی استاد هم کسانی خواهند بود که دور از غوغای جاه و نام و دکان سود و زیان، عصاره فرهنگ ما را به رایگان به خواستاران آن بسپارند.

بنده به علت دوری از ایران این گروه خدمتگزاران فرهنگ را چنانکه باید نمی‌شناسم ولی شک ندارم که در گوشه و کنار معلمان و مدرّسان حقیقی دست‌اندرکارانند، هرچند شمارشان اندک است.

نگارنده این مقاله اطلاع گسترده‌ای از همه نوشته‌های استاد همائی ندارد - قطعاً دانشمندان مطلع در این باب جان کلام را ادا خواهند فرمود. آنچه که از استاد همائی دیده‌ام در سطح بالای تحقیق و بسیار دقیق و مدوّن بوده است. البته ذوقها و سلیقه‌های همه ما یکنواخت نیست. برای اینکه اندیشه خود را چنانکه هست بعرض رسانیده باشم از محضر استاد اجازه می‌خواهم بگویم که فی‌المثل خیلی از قصائد غزلی مدیحه دیوان سروش اصفهانی که استاد بر آن مقدمه جامع و بلیغ نوشته‌اند با همه قوّت کلام و درستی انشا و املاّی سروش مرا به اندازه همان چند بیت مسجد کبود متأثر نمی‌سازد. همچنین شعرهای ماده تاریخ هم که نمودار علائق شخصی شاعران است مانند آن نظم «هست تاریخ وفات شه‌مُشکین کا کُل» حافظ برای این نگارنده الهام‌بخش نیست. ولی غزالی‌نامه، تفسیر مثنوی شریف، بحث در کارهای ابوریحان بیرونی و خواجه نصیر طوسی و ابن‌سینا و دیگر دانشمندان همه نمودار مقام بلند دانشی استادی حکیم و خردمند و صاحب نظر و قلّه برف بر سر نشسته‌ای از ادب فارسی در عصر ماست.

هنگامی که به دعوت دولت شاهنشاهی به امید خدمت به فرهنگ ایران بیست سال تدریس در دانشگاه‌های آمریکا را پشت سر گذاشتم و به وطنم روی آوردم، نزدیک به یک قرن بود که با شیوه پژوهش و تفکر استاد جلال‌الدین همائی آشنائی داشتم. اما تا آن تاریخ بخاطر ندارم در هیچ مجلسی در محضر این استاد حضور داشته یا مکاتبه و صحبتی دست داده باشد.

در دوره ریاست دانشگاه تهران خود (۴۸ - ۱۳۴۷) می‌کوشیدم که در فرصتهای مناسب محضر دانشمندان پاسدار فرهنگ ایران را بیشتر ترویج کنم. در آن ایام دو یاسه جلسه با استاد همائی سخن داشتیم.

در آن روزگار به اندازه وقت و امکانات به سهم خود کوشش داشتم که دانشوری حقیقی در دانشگاه بر صورت‌ها و پرده‌ها و گواهی‌نامه‌ها چیره‌شود. برنامه‌ها و مقررات دست و پاگیر کهن از میان برود و نو سازی از پایه آغاز گردد.

اگر ایرانی فاضل برجسته‌ای در هر نقطه از جهان است، این فرصت بدو ارزانی شود که بتواند در کشور خود به هم‌میهنان خویش هنر و رشته تخصصی خود را عرضه بدارد. صفتاً اگر در میان جوانان مدرسی با تبجّر و دانائی در علوم اسلامی و الهی یا در کار شعر و ادب در دانشگاه مجال تدریس می‌جست از او خواسته نمی‌شد که در معارف اسلامی و فرهنگ ایرانی گواهی‌نامه دکتری از اروپا و آمریکا ارائه دهد.

(البته بر من روشن بود که مقام شامخ استاد جلال‌الدین همانی و همدیفان او در ادب پارسی و رای درجه‌ها و طبقه‌بندی‌هاست. از بخت خود شکر دارم که این افتخار نصیب من شد که) برای سپاس از بخشی از خدمات همه خدمتگزاران واقعی معارف اسلامی و فرهنگ و ادب فارسی درجه استادی ممتاز دانشگاه تهران به استاد همانی و استاد شهبانی تقدیم بدارم.

در پایان این مقاله من باب تفنّن و یاد گذشته مجلسی را که با استاد داشتم ذکر می‌کنم.

دیگر فرصت مغتنم صبحی که با استاد جلال همانی برای من دست داد ظاهراً روزی بود که برنامه رادیویی بیاد بود یکی از بزرگان خراسان چند قرن پیش به دعوت اینجانب ترتیب داده شده بود. استاد جلال همانی، استاد مجتبی مینوی و استاد محمد علی اسلامی‌ندوشن در این برنامه مشارکت فرمودند. اینجانب هم به سبب ارجی که به فرهنگ ایران و فرهنگیان دارم خود نیز بشخصه در آن برنامه شرکت جستم و استادان مطالب جالب بسیار فرمودند. (بعدها شنیدم که این برنامه فرهنگی در گوشه‌ای فکنده و بخش نشده ماند).

لطیفه‌ای که از این نخستین ملاقات ادبی با استاد همانی بخاطر من مانده چنین است:

استاد در میان صحبت از اصطلاح « جوهر فرد » سخن به میان آورد ، و بخش مبسوط شایسته و ممتعی در توضیح آن فرمود ، و چون من پس از بیست و پنج سال دوری از ایران تازه وارد بودم ، و از طریق پژوهش در بخش تکنولوژی و مهندسی از پی نوآوری به دانشگاه تهران آمده بودم ، چنین احساس می کردم که احیاناً میزان عشق و شوق و سوختگی و ره نوردی و سیر و سلوک غریبانه سی چهل سال من در طریق ادب فارسی به عرض استاد نرسیده و شاید روی سخنشان بامن است . وقتی به فرموده های فلسفی دقیق استاد خوب در توضیح فاضلان^۱ جوهر فرد گوش سپردم چون هوای نفس تن در نمی داد که استاد سخنندان این دوستدار ادب را خدای ناکرده در زمره^۲ از فرنگ رسیدگان بشمارند به ادب این بیت حافظ را عرض کردم :

بعد از اینم نبود شائبه در جوهر فرد

که دهان تو در این نکته خوش استدلالی است

* * *

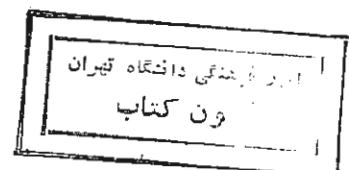
با هدیه^۳ این مختصر از استاد مهدی محقق تشکر دارم که با دعوتی که فرمودند بمن فرصت دادند از استاد بنام دانشگاه تهران سپاسگزاری کنم .
سپاس صمیمانه^۴ من متوجه همه^۵ بزرگانی مانند استاد همائی است که پرچم شعر و ادب و فرهنگ ملی ما را پاسداری می کنند .

(ما دیگران که در راه معرفت جلدید علوم غربی عمری بسر آورده ایم متأسفانه آن بینائی و احاطه لازم را برای تجزیه و تحلیل کتب علمی قدیم و آثار ریاضی و فنی ایران قرون پیش نداریم . بسیاری از کتابهای ریاضی و علمی که ایرانیان در تمدن اسلامی بوجود آورده اند چنانکه باید در جهان شناخته نشده - استادان مسلم و محیط به علوم قدیم اسلامی مانند استاد همائی بسیار نادرا ند . از خدا می طلبم که استاد سالها دیر دیر بپاید و خود و همکارانش کارنامه^۶ بسیاری از این کتابهای ریاضی و علمی را روشن کنند تا سهم گران ایرانیان در تمدن اروپا و آمریکا در جهان بیشتر شناخته و پذیرفته شود .

در این جا سخن خود را ختم می کنم با بیت آخر غزلی که استاد همائی به خط زیبای
 خود به این جانب اهداء فرمودند که زبان حال فرهنگی این دور افتاده است :
 در بیان حال زار خود همائی سنا
 از زبان خواجه شیراز گوید هر دمی
 سینه مالا مال در دست ای دریغا مرهمی
 دل ز تنهائی به جان آمد خدا را همدمی

پروفسور فضل الله رضا

پائیز ۲۵۳۵ اتاوا



(15) See F. Schuon, *Dimensions of Islam*, trans. by P. Townsend, London, 1970, chapter 11.

(16) The following famous verses of Rumi attest to this truth :

I died as mineral and became a plant,

I died as plant and rose to animal,

I died as animal and I was Man.

Why should I fear? When was I less by dying?

Yet once more I shall die as Man, to soar,

With angels blest; but even from angelhood.

I must pass on : *all except God doth perish.*

When I have sacrificed my angel-soul,

I shall become what no mind e'er conceived.

Oh, let me not exist! for Non-existence.

Proclaims in organ tones, «To Him we shall return».

R. A. Nicholson, *Rumi, Poet and Mystic*, London, 1950, p. 103.

(17) Schuon, *Logic and Transcendence*, p. 44. The same author quotes the formulation of Franz von Baader to the same effect, the German philosopher having said in answer to Descartes, *cogitor, ergo cogito et sum* (I am thought (by God), therefore I think and I am), *op. cit.*, p. 44.

sophical pantheism, existential monism and the like see T. Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, trans. by D. M. Matheson, London, 1976, chapter III; and M. Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, London, 1971, chapter V.

(3) Corbin and O. Yahya (eds.), *La Philosophie Shi'ite*, Tehran-Paris, 1969, pp. 620 ff. of the Arabic text.

(9) On the meaning of these terms see T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo, 1971, pp. 99 ff.

On the School of Isfahan itself see H. Corbin, *En Islam iranien*, Book V, vol. IV, Paris, 1972; and S. H. Nasr, «The School of Isfahan», in M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, Wiesbaden, 1966, pp. 904 - 932.

(10) All these three schools are represented in the second volume of the anthology of the philosophers of Persia since Mīr Dāmād being prepared by S. J. Ashtiyani and Corbin. See *Anthologie des philosophes iraniens*, vol. II, Tehran - Paris, 1975. See also H. Corbin, «Presence de quelques philosophes iraniens» to appear in *Le Philosophie iranienne et la philosophie comparée* (in press).

(11) The *Mashā'ir* is in fact devoted to ontology. See the analysis of its content by H. Corbin in his edition and translation of this work as *Le livre de pénétration métaphysiques*, Tehran - Paris, 1964.

(12) On Mullā Ṣadrā's doctrine of the Unity of Being, see S. H. Nasr, «Mullā Ṣadrā and the Doctrine of the Unity of Being», *Philosophical Forum*, vol. IV, No. 1, Fall, 1972, pp. 153 - 161.

(13) See the introduction of Corbin to the introduction of Mullā Ṣadrā's *Mashā'ir*, pp. 62 ff.

(14) I have dealt extensively with this subject in my forthcoming book, *The Transcendent Theosophy of Sadr al-Dīn Shīrāzī*; see also Izutsu, *op. cit.* part IV.

NOTES

(1) Ibn Sinā or Avicenna has in fact been called first and foremost a philosopher of being. See A. M. Goichon, « L'Unité de la pensée avicennienne », in *Archive Internationales d'Histoire des Sciences*, no. 20 - 21, 1952, pp. 290 ff.

(2) This major work, edited for the first time by M. Mahdi, Beirut, 1969, has caused contemporary scholars to revise completely their views concerning the study of ontology among the earlier Islamic philosophers.

(3) See P. Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (Ibn Sinā)*, New York, 1973; for the ontology of Avicenna see also Goichon, *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenna)*, Paris, 1937; S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, London, 1977 chapter 12.

(4) See F. Schoun, *Logic and Transcendence*, trans. by P. Townsend, New York, 1975, chapters 7 and 13; also Schoun, *Islam and the Perennial Philosophy*, trans. by P. Hobson, London, 1976.

(5) On Suhrawardī, see S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, New York, 1976, chapter II; and H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. II, Paris, 1971. On Suhrawardī's views on existence see his *Hikmat al-ishrāq*, ed. by H. Corbin as part of *Oeuvres philosophiques et mystiques*, vol. II, Tehran, 1976, pp. 125 ff.

(6) On Ibn 'Arabī in general see Nasr, *op. cit.*, chapter III. As for his doctrine of Divine Mercy see T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, part one, Tokyo, 1966, pp. 109 ff. Izutsu quotes the famous commentator of Ibn 'Arabī, 'Abd al-Razzāq Kāshānī as saying, «existence (*wujūd*) is the first overflowing of the Mercy which is said to extend to everything.» *op. cit.*, p. 109.

(7) On this basic doctrine which has been often mistaken for philo-

Being is. Being is inferred by human existence itself, provided one turns toward the Center of oneself to experience Being, rather than fleeing from the Center into the bosom of congealed forms, whether they be external objects and acts or concepts running through an agitated mind.

The more one is, the more one is able to understand being. And the best way to study Being is to live in conformity with Its demands. The central message of the later tradition of Islamic philosophy and theosophy seems to be that the study of being might begin with the concept of being, but it must end with its reality. Man might study the concept of being without ever transcending the confines of his own limitations and the prison of his own accidental nature.

This would not be *hikmah* but mental acrobatics. In contrast, the veritable study of the reality of being, which is the goal of *hikmah*, brings with it freedom and deliverance from all confinement, for it opens the limited existence of man to the revivifying rays of a Reality which is at once being, consciousness and joy or bliss, *wujūd*, *wujūdān* and *wajd*. The correct study of being leads to that state of wonder which is the origin of all wisdom as well as to participation in that joy or bliss whose attainment is the goal of all knowledge and the end of human life itself, and which is woven within the very texture of the substance of human nature.

accomplished through spiritual practice. Annihilation (*fanā'*), which is the goal of the spiritual life, ends not in extinction in the ordinary sense of the word but in subsistence in the Divine and therefore in the most intense mode of being possible. Through spiritual death man never becomes less than what he was but more.¹⁶

The study of being in later Islamic philosophy is related profoundly to the practical import of its teachings for human life, for it is inseparable from the practice of an inner discipline which is the sole guarantee of a true understanding of the meaning of existence. Ordinary man is too deeply immersed in things, in existents, to become aware of the great mystery of existence itself. It is easy to perform this or that act, but it is very difficult simply to exist. It is much easier to play with concepts than to still the mind and to create an awareness to enable man to perceive the mystery of existence itself, to realize that all things are plunged in God.

The study of existence in later Islamic philosophy is therefore only outwardly concerned with the analysis of the concepts of existence, quiddity, necessity, contingency and the like. Beneath this rigorous logical analysis, there stands always the invisible presence of the profound spiritual experience of pure existence and ultimately of Being Itself. Therein lies the great message of this school for the modern world, which suffers profoundly from the divorce between conceptual knowledge and the mode and manner of one's being. Man is not what he thinks and his being does not follow from his thinking; rather, man's thought is the function of what he is.

The *cogito ergo sum* of Descartes, which turned ontology in the West away from the study of Being to the analysis its mental reflection, would be corrected by the sages of this sapiential tradition as *sum ergo est Esse*, to quote a formulation of Frithjof Schuon.¹⁷ I am, therefore God, is, Pure

which *is* at once being and knowledge, awareness and presence. In fact, the degree of awareness of being is itself dependent upon the degree of awareness of the knower, the degree and mode according to which he *is*. The more man *is*, the more is he able to perceive being. The Universe is itself a series of presences (*hadrah*, pl. *hadarāt*) which man is able to comprehend and penetrate to the extent that he is himself *present*.

Islamic metaphysics envisages Reality as the Principle (*al-mabda'*) which is also the giver of existence (*al-mubdi'*) and which stands above even Being. It is the Non-Being which comprehends Pure Being. The first determination of this Principial Reality is Being, which itself is the source of creation. The first effusion of Pure Being is at once the Intellect and Universal Existence, what the Sufis call the Breath of the Compassionate (*nafas al-rahmān*) and which is ultimately the very substance of the created order. Particular modes of existence are themselves the rays of Universal Existence (often called *al-wujūd al-munbasit* or *al-fayd al-muqaddas*). In as much as *wujūd* is also *hudūr*, these grades have also been enumerated by the gnostics such as Ibn 'Arabī as the «Five Divine Presences» (*al-hadarāt al-ilāhiyyat al-khams*), extending from the Divine Essence through the various stages of existence to the world of spatio-temporal existence.¹⁵ Yet, despite the multiplicity of the levels of existence, there is but one Being and all the presences are ultimately the Presence of the One who alone is.

The philosophy of being of the later Islamic philosophers has a direct bearing for man and his entelechy. Modern existentialism limits itself to the existence of individual man, and for many of the philosophers of this school, this existence comes to an end with the death of the individual. In the Islamic perspective, however, existence is not an accidental and faltering flame to be extinguished by the wind of death. Death is the gate to a more intense degree of existence, whether this be natural death or initiatic death

mainstream of Western philosophy was directly connected to the dissociation of *ens* from the act and reality of being itself. If it took several centuries before certain philosophers of existence in the modern West realized the importance of distinguishing between *das sein* and *das seinende*, the later Islamic philosophers had already based ontology on the act of being centuries ago when within the confines of Islamic philosophy the experience of the reality of being became the source for the intellectual discussion of its concept.¹³

The doctrine of the Unity, gradation and principiality of being, which is the foundation of the transcendent theosophy (*al-hikmat al-muta'ālīyah*) of Mullā Sadrā, sees the whole of reality as nothing but the stages and grades of existence. It sees the quiddity of each object which has been brought into existence as nothing but the abstraction by the mind of a particular determination of existence.¹⁴ The essences of things are not realities to which existence is added, but rather abstractions made by the mind of a particular state of being which is called existent merely because the untrained mind perceives only the external and apparent aspect of things. Outwardly, existents seem to be quiddities which have gained existence. But true awareness created through the disciplining of the intellect and through spiritual vision allows the perceiver to see everything for what it really is, namely the very act of existence, each of whose instances appears as a quiddity to which existence is added, whereas in reality it is only a particular act of existence from whose limitations the quiddity is abstracted. Man is usually aware of the container whereas the sage sees the content which is at once being (*wujūd*), presence (*hudūr*) and witness (*shuhūd*).

The later Islamic philosophers often insist on the identity of *wujūd*, *hudūr* and *shuhūd* because their vision has penetrated into the depth of reality

in the development of Islamic philosophy. ²¹

The doctrines of Mullā Sadrā concerning being were so profound and all-embracing that they found their echo among most of the leading Persian philosophers of the centuries which followed and were also influential among many thinkers of Muslim India. As far as Persia is concerned, such 13th/19th century figures as Mullā Ali Nūrī, Hājji Mullā Hādī Sabziwārī and Mullā ‘Alī Zunūzī added important commentaries to Mullā Sadrā, while during this century such traditional masters as Mīrzā Mahdī Āshtiyānī and Sayyid Muhammad Kāzīm ‘Assār have continued this particular tradition of philosophy in which the study of being is carried out through a highly developed dialectic but is ultimately based upon the experience of Being and its epiphanies, this experience having been made possible through the aid of Being Itself in the form of that objective theophany of the Universal Intellect which is tradition.

*
* *

It is hardly possible to do justice in such a short space to the depth and richness of this late Islamic philosophical school in so far as the study of being is concerned. Men of great intelligence and perspicacity have spent a life time in the study and contemplation of these doctrines. But it is possible to summarize at least some of the salient features of the main stream of this school which culminated with Mullā Sadrā and his disciples.

Perhaps the most striking feature of the discussion of being in this school is that it is concerned with the act of being and not with the existent, with *esse*, the *actus essendi* rather than *ens*. Western Scholasticism was gradually led to the study not of being itself but of that which exists and therefore of things. The gradual forgetting of the reality of being in favor of the concept of being and then the decomposition of even this concept in the

systematic exposition of the study of being than is to be found in Ibn 'Arabī. Such texts as the *Naqd al-nuqūd fī ma'rifat al-wujūd* of Āmulī had a profound effect upon later Islamic philosophy itself.⁸

The school of Isfahan, founded by Mīr Dāmād in Safavid Persia, marks a sudden rise of interest in the study *wujūd*. In fact it was during this period that a new chapter was added to the exposition of traditional philosophy under the name of «general matters» (*al-umūr al-ʿammāh*), with which most later texts of philosophy start and which deal more than anything else with *wujūd*. Also it was at this time that the distinction between the principiality of existence (*asālat al-wujūd*) and the principiality of quiddity (*asālat al-māhiyyah*) was discussed for the first time and the whole history of philosophy viewed accordingly.⁹

It is usually thought that the Safavid period was dominated by the teachings of Mullā Sadrā. Such is however, far from the case. This period was marked by a rather varied philosophical life and at least three distinct trends are discernible: that of Mīr Dāmād and his students who followed Ibn Sīnā with a Suhrawardian color; that of Mullā Rajab 'Alī Tabrizī whose views are somewhat similar to the interpretation made by Proclus of the teachings of Plato and who considered the Divine Principle to be above both Being and non-being and totally discontinuous with the chain of existence; and finally Mullā Sadrā and his followers, like Mullā Muḥsin Fayd Kāshānī, who transformed the «essentialistic» metaphysics of Suhrawardī into an «existential» one.¹⁰ In his *Asfār, al-Shawāhid al-rubūbiyyah* and *al-Mashā'ir*¹¹ Mullā Sadrā has given the most extensive and systematic exposition of the «philosophy of being» to be found anywhere in Islam, combining the vision of the gnostics and the logical acumen of the Peripatetics. His metaphysics is based on the three principles of the Unity, gradation and principialty of being and marks the opening of a new chapter

and his school, it would not be sufficient to seek pages on which the word *wujūd* appears. It would be necessary to study his doctrine of light in its totality.

Almost contemporary with Suhrawardī, another major intellectual figure and the foremost expositor of Sufi metaphysics, Muḥyī al-Dīn ibn 'Arabī, expounded the most profound doctrine possible of Being and its manifestations in a manner that is properly speaking gnostic and metaphysical rather than simply philosophical in the usual sense of the word. Ibn 'Arabī spoke of the Divine Essence (*al-dhāt*), Names and Qualities, theophany (*tajallī*) and the like, and did not use the language of the Islamic philosophers who dealt with *wujūd*. He expounded a metaphysics which transcends ontology, which begins with the Principle, standing above Being, of which Being is the first determination (*al-ʿayyūn*). Yet, his doctrine included of necessity the most penetrating exposition of the meaning of *wujūd* as both Being and existence, even if he viewed the problem from quite another angle than the philosophers. It is in fact of interest to note that usually he treated the question of existence when dealing with the theme of Divine Mercy.⁶ In any case, Ibn 'Arabī left the profoundest effect upon both later Sufism and later Islamic philosophy, especially as far as the study of *wujūd* was concerned. It was he who first formulated the doctrine of the «transcendent unity of Being» (*wahdat al-wujūd*) which crowns nearly all later studies of *wujūd* and represents in a certain sense the summit of Islamic metaphysical doctrines.⁷

The revival of Peripatetic philosophy by Naṣīr al-Dīn Tūsī in the 7th/-13th century brought the teachings of Ibn Sīnā back to life, but this time Ibn Sīnā was often interpreted in the light of the doctrines of Suhrawardī and Ibn 'Arabī and not solely in the more rationalistic vein in which he came to be known in the West. Moreover, such later masters of gnosis as Sadr al-Dīn al-Qunyawī, Kāshānī, and Sayyid Haydar Āmulī gave a more

of sapiential wisdom, nevertheless established the conceptual framework within which later discussions of being took place, although often new meaning was given to the terms and concept established by them. Fārābī in his *Kitāb al-hurūf*² and Ibn Sīnā in numerous works, especially the *Shifā'*, *Najāt* and *Dānishnāma-yi 'alā'ī*³, already established the major distinctions between existence (*wujūd*) and quiddity (*māhiyyah*), and necessity (*wujūb*), contingency (*imkān*), and impossibility (*imtinā'*) and established many of the other basic concepts which have colored the study of being in both the later Islamic world and the Occident.

The period following immediately upon the wake of Ibn Sīnā's magisterial exposition of Peripatetic philosophy, namely the 5th/11th and 6th/12th centuries, was the era of the dominance of Ash'arite *Kalām* in the eastern lands of Islam and therefore of an eclipse of interest in the study of that discipline which with Wolf and Suarez came to be called ontology in the West. *Kalām* was based on a voluntarism⁴ which concentrates exclusively upon the Will of God and disregards His Being and Nature of which Will is but one Quality. Hence, the champions of *Kalām*, in contrast to Latin theologians, were not particularly interested in the study of being, even if they did often use the terminology of the Peripatetics as far as the distinction between *wājib al-wujūd* and *mumkināt* was concerned.

The founder of the school of illumination, Shaykh al-ishrāq Shihāb al-Dīn Suhrawardī, revived the interest in ontology but approached the whole problem of existence from a new angle of vision⁵. He considered existence to be only an accident added to the quiddities, which possess reality. He thereby created an «essentialistic» metaphysics which has had many followers over the centuries. Yet, he made of light the very substance of reality and attributed what all the other philosophers had considered as belonging to *wujūd* to light. To study the question of being in Suhrawardī

Post - Avicennan Islamic Philosophy and the Study of Being

by

Seyyed Hossein Nasr

The history of the quest of post-Avicennan Islamic philosophers after the understanding of being differs markedly from that of Western philosophers following St. Thomas and other masters of Scholasticism. While in the West gradually the possibility of the experience of Being nearly disappeared and the vision of Being gave way to the discussion of the concept of Being and finally to the decomposition of this very concept in certain schools, in the Islamic world, philosophy drew even closer to the ocean of Being itself until finally it became the complement of gnosis and its extension in the direction of systematic exposition and analysis. If the final chapter of the history of Western philosophy at least in several of its major schools wedded philosophy to external experience and experiment with the forces and substances of the material world, resulting in various forms of empiricism, in the Islamic world also philosophy became inseparable from experience. But in this case the experience in question was of a spiritual and inward character, including ultimately the vision of Pure Being, the tasting of a reality which is the origin of this sapiential wisdom or *hikmah*, a wisdom which for this reason is called *hikmah dhawqiyyah*, *dhawq* having the same meaning in Arabic as the root of sapiential (*sapere*) in Latin.

The early Islamic philosophers such as Fārābī and Ibn Sīnā,¹ who are called masters of discursive philosophy (*hikmah bahthiyyah*) rather than

خراج زحل و الزهرة * ويقال متى قارنه عطارد والقمر كان ذلك الوقت من الأوقات المحدودة الموجودة لاجابة الدعوات و صلاح البدن و إذا قارنه الشمس و دعاء الداعي دلّ ذلك على أنّه ينال الغنى والشجاعة و إذا قارنه المريخ ودعا دلّ على أنّه ينال المرتبة والرياسة على الأساورة و إذا قارنه زحل وهو مسعود دلّ على أنّ الداعي يسعد في وسط عمره إلى العزائه و إن كان منحوساً يدلّ 44 على ضده ذلك و يدلّ على انه يصير من المسكنة عربانا لأنّ الملغرين 45 يلغرون أنّ أندروميثا عريان مضغوط و إذا قارنه المشتري يدلّ على أنّ الداعي يجاب له في كثرة المال إلّا أنّه 46 عمره يقلّ .

قال أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي إنّ لكل واحد منهما حالا في إجابة الدعاء في كثير من الأحوال 48 و الأعمال والمواليذ و ابتداءات الأعمال في الملل 49 والدول وفي تحاويل شتى العالم . إلّا أنّها مرموزة في كتب القوم . لاضتاً به منهم على أهل العلم والمستحقين له بل إنّما ستره على السفهاء 51 و أهل الجهل لأنهم يستعملونها في شهواتهم وفيما يضر ولا ينفع .

فهذه اسعدك الله كلّ ما حضرني وأحضره الفكر نفعك الله به و يغمّدك بعونه

و غفرانه 52 .

وفي: EE: 47 ان: EE: 46 الملفرون: EE: 45 دل: EE: 44
51. على اهل ولاهل: EE: 50 الملك: EE: 49 الافعال: EE: 48
غفرانه تمت الرسالة و الحمد لوليّه والصلوة على نبيه: EE: 52 السفهاته: RP
التيه محمد وآله الطيبين الطاهرين .

* كف الخضيبي = سنام الناقة = die gefärbte Hand = Cassiopea β المرأة هي . (Dorn, *Astronomische Instrumente*, Petersburg, 1865, 56, 58, 83)
الكف الخضيبي = Mulier (Cassiopea) quae vocatur al Kaff al - Khadib
«Manus Tineta» (α Ophiuchi) = Cassiopea [Mulier] Throno Praedita
ذات الكرسي β (Longitude : 51°. 40'., Latitude : 19°. 00', Magnitude : 3) .
(Nallino, *al-Battani*, II, 1907, 150, 182, I, 277)

المرأة التي لم تر بعلا Andromedea, sive mulier guae maritum non vidit, (Nallino, *al-Battani*, II, 1907, 154, 182)

و ذهب قوم منهم إلى أن يجعل أحدهما في التاسع والآخر في الرابع ليسعد بدنياه ودينه والآخر للعاقبة ويكون هذان السعدان في هذه الحالات بيوتهما مسعودين بحالتهما من الشمس في التثريق ومن عيبوبة التحسين عنهما ومن الاحتراق * والرابعة والقمر مسعود بهما مواصل لهما من موضع تقبلانه .

و ذهب قوم منهم إلى أنه ينبغي 29 أن يبتدى بالدعاء لطلب المال في وقت يكون إتصال القمر فيه بالمشتري من بيوت الزهرة وإن كان لطلب الأهل فالوقت فيه اتصال القمر بالزهرة من بيوت المشتري وإن كان لطلب المساكن والعقارات فليكن ذلك والقمر متصل بزحل من موضع يقبل القمر و 30 يكون السعدان في المواضع التي ذكرناها آنفا وإن كان لطلب الرتبة 31 والرياسة على الاساورة 32 فليكن ذلك والقمر متصل بالمرج من موضع يقبله وإن كان لطلب العلم والكتابة فليكن ذلك والقمر متصل بعطارد من موضع يقبله وإن كان لطلب الوزارة والقضاء والفقهاء فليكن يتصل 33 بالمشتري في موضع يقبله وإن كان في طلب الملك فليكن ذلك والقمر متصل بالشمس في وسط السماء من موضع 34 يقبله وإن كان لطلب ولاية عهد أو نقلة وحركة فليكن ذلك والقمر في موضع عز 35 ومسعود وكذلك فليوصل القمر لكل ما يريد من هذه الأسباب 36 بعد أن يقبل في موضعه 37 ويسعد سعد قوئ وتناظر الكواكب المشاكلة 38 للغرض المقصود 39 حتى تفوز بمناء .

و ذهب قوم منهم إلى أن الكوكب الذي يقال 40 أندروميطة - ويقال له كوكب العرش الحديد ويسمى كن الخضيب 41 وهو عندى الخاضب 42 وجدناه على الحقيقة في سنة 43 . . . في تسع عشرة درجة من الحمل وعرضه شمال في القدر الثالث على

32.	المرتبة : EE. 31	وان : EE. 30	ينبغي : EE. 29
34. EE :	متصل : EE. 33	جمع الاسوار وهى الفرسان وهى معرب : EE	
37. EE :	اصناف : EE. 36	محمود : EE. 35	- : من موضع
41. EG :	يقال له : EE. 40	المقصود له : EE. 39	المشاكل EE. 38
	- : Lacune, EE. 43. RP	الحاضب : EE. 42	الحضيب

اقتران EE : sic. RP *

يكون اختياره في ذلك على جهة إسعاد الوقت المرتجى فيه السعادة كإسعاد وقت 15 كل عمل يبتدى به من دعاء أو غير ذلك من الابتدات . فإنّ هذا يسهل مطلبه على هذه الجهة .

فلنبتدى من ذلك بما رأته الفلاسفة فيها ثمّ ذهب إليه أصحاب الفلسفة النجومية و نستعين بالله على ذلك .

أمّا الفلاسفة الموحّدون الذين هم على غير ملتنا من جهة الشرائط الناموسية الوضعية فإنهم يرون أنّ الكواكب إذا كانت على هيئة مقبولة يجب في مثلها أن يقبل الدعاء ويستجاب وينسبون 16 تلك الحاجة 17 إلى الكواكب و يذكرون أنّها هي الوسائط فيما بينهم وبين الباري - جلّ و علا - فيجعلون أكثر الأمر في ذلك للمشتري و حملهم ذلك على أن جعلوا 18 لكلّ كوكب من السبعة هيكلًا 19 يقربون فيه القرابين ويعمرونه بإقامة السدنة فيه مع ممّا يأخذون به أنفسهم من التعظيم 20 والقرابان فيه بسبب 21 كوكبه المنسوب إليه . من ذلك قول سقراط في وقت ماسق السمّ و حضرته الوفاة في الكتاب المنسوب إلى فادن : « اوصى إلى أفلاطون أن يهيكل الزهرة على قربان ذلك فقربوه عني » .

فلما انقضت تلك الأهم من الفلاسفة و حدث بعدهم قوم عادمون للفلسفة اتخذوا أصناماً و سمو كلّ صنم 22 منها باسم كوكب من الكواكب السبعة وكانوا يقربون لها و يصلون لذلك 23 الصنم 24 و يجعلونها وسائط بينهم وبين تلك الكوكب على غير ما رأته 25 الفلاسفة و 26 تذهب 27 إليه .

وأمّا مذهب أهل التنجيم 28 فإنهم لما راوا أنّ أسعد الكواكب في الفلك المشتري والزهرة راوا أنّ يجعلوا أحدهما في الطالع لابتداء الدعاء و الآخر في الرابع لاصلاح العاقبة في الدعاء .

الاجابة : EE : 17	يضيفون : EE : 16	الوقت : EE : 15
سبب : EE : 21	التعظيم له : EE : 20	جعلوا : EE : 18
الصنم منها باسم كوكب : EE : 24	لتلك : EE : 23	قسم : RP : 22
التعظيم ... أن : EE : 28	يذهب : EE : 27	- : EE : 26
		رايت : EE : 25

رسالة¹ أبويوسف يعقوب الكندي

في تحرّري² وقت ترجّتي فيه إجابة الدعاء والتضرّع إلى الله تعالى
من جهة التنجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه رسالة³ كتبها أبويوسف يعقوب بن إسحق الكندي - رحمه الله - في تحرّري وقت
ترجّتي فيه إجابة الدعاء و التضرّع إلى الله تعالى من جهة التنجيم إلى سائل سأله ذلك .
قال :

هذا - أسعذك الله - من المسائل المعتاصة على⁴ الروحانيين فضلاً عن ذوى أجساد
الناقصة . إلّا لمن⁵ منحه الله تعالى معرفة ، ذلك من⁶ جهة البعث والرسالة .
فالوقت المستدلّ به على⁷ معرفته يستحيل من جهة التنجيم إذ كان مذاهب القوم
في دلالة القوى السماوية على الأشخاص الكائنة الفاسدة و⁸ فيما تحت⁹ الكون والفساد ممّا
في العالم السفلي . فأمّا أن يكون دالّة على معرفة الأوقات السماوية التي هي فوق الكون
فعدم . ذلك إذ¹⁰ هي علّة لما تحتها وليس¹¹ علّة لما فوقها و إذ¹² الأوقات إنّما هي
محدودة في هذا العالم وهناك غير محدودة و أنّ توقّف من المعلومات على شيء من ارادة
العلل فلا تفرّده الوحيدة إلّا من جهة أنّها معلومات فإن¹³ تأثير الصنعة فيها إلا¹⁴ أن

3. EE: تحرير : EE. 2 هذه رسالة موصوفة منصوبة بالكندي : EE. 1
7. EE : على : EE. 6 منح : EE. 5 عن : EE. 4 نسخ رسالة
11. EE : إذ : EE. 10 ليس : EE. 9 يجب : EE. 8 - : EE. 1
لا : RP. 14 ان : RP. 13 وان : EE. 12

Book On India (Communication faite, lors du Congrès de Birûî à Théhéran, Septembre, 1973) et la traduction en turc faite par Mübahat Türker-küyel Voir, *Beyrûnî Armagan Kitabı*, pp. 127- 135, 137-144.

18. La Traduction en Français de la phrase est la suivante:«Criton, nous sommes le débiteur d'Asclepios pour un coq; eh bien! payez ma dette, pensez-y» (118a). Belles Lettres, paris, Budé. Comparer avec la citation d'al-Kindî:«J'ai recommandé à platon, par testament,de construire un autel à Vénus pour y présenter une offrende. Qu' ils l'offrent de ma part.»

Il n' est pas d'ailleurs rare dans le monde musulman de composer des livres attribués à Socrate. Voir Mübahat Türker, *peti Traité en Arabe Attribué à Socrate*, dans, *Necatî Lugâl Armagânı Türk Tarik Kırumu*, Ankara 1969, pp. 735- 766 (مقالة سقراط في المقايضة بين السنة والفلسفة)

4. *Scitry bel jibkuw' zbu' alhun 'at' althua' K'idi' r'adin' astor' h'blw' Bikhin' h'akr'...* *Archiv Orientalni*, IV, 1932, 363-372.
5. *Rasae il al-Kindi*, Kāhira, 1950, 1953, Dāral-Fikr al - 'Arabiyya, voir aussi Ahwani.
6. *Review of Ritter and Walzer, Orientalia*, NS, 9, 1940; *al-Kindi als Litterat Orientalia*, II, 1942, 262-288; *From Arabic Books and Manuscripts II: Kindiana*, *JAOS*, 69, 1949, 152; *Al-Kindi and Ptolemy, Studi Orientalistici*, II, 1956 Rome; *From Arabic Books and Manuscripts VI Istanbul Material for al-Kindi and as-Sarāhsi*, *JAOS*, 76, 1956, 27-31.
7. *New Studies on al-Kindi, Oriens*, 10, 1957, 203-232.
8. *Ez-Hazayin-i Türkiye 3, Mecelle-i Dānışgide-i Edebiyāt*, p. 25, 1339, Téhéran.
9. *Astrorum Indicis al-Kindi Gapher de pluviis Imbribus et ventis ac aeris Mutatione Venetiis*, 1505, 1509, 1540, Paris. Comparer, Carmody, *Arabic astronomical and astrological Sciences in Latin Translation*, Univ. of California press, 1965, 74 - 85.
10. *Al-Kindi als Astrolog, Morgenlandische Forschungen*, 1875, 263- 309.
11. *über einen astrologischen Traktat von al-Kindi, Archiv, f. Gesch. d. Naturvis und d. Technik*, 3, 224-226, 1912 Leibzig.
12. « Il était célèbre comme astrologue au Moyen Age, on le comptait parmi les neuf juges (judices) de l'Asrologie » *EI*; *ZU al-Kindi und seiner Schule, Archiv f. G. d. philosophie*, 13, 1900, 153- 178.
13. Selon al Kindi, «Astrology is agenuine branch of rationel and metho-dical knowledge» *New Studies on al-Kindi, Oriens*, 1957, 203- 232.
14. *Raccolta di Scritti Editi e Inediti*, 5, Roma, 1944.
15. Voir la note du texte arabe.
16. Pour la lecture du nom du savant, voir dans *Beyrûni Armagan Kitabı* (commemoration Volume) Türk Tarih Kurumu Ankara, 1974, ed. by Aydin Sayili. «Sayili, *Dogumunun 1000. Yilinda Beyrûni*», P. 6.
17. *Some New Material pertaining to the Quotaions From plato's phaido in Birûni*

suppose que l'origine de cette citation doit être ou bien une source médicale, ou bien une autre traduction en Arabe inconnue jusqu'à présent de *phédon*: et c'est sur cette seconde traduction en Arabe de *phédon* que le traducteur inconnu, vecu à XIV. siècle doit faire sa traduction en perse de *Phédon*, présentée au monde savant pour la première fois par Ates. (17) en 1952.

Dans notre petit traité d'Astrologie attribué à al-Kindî, on cite le titre de *Phédon* comme الكتاب المنسوب الى فادن . C'est une appellation inhabituelle dans les sources anciennes. De ce fait, il y a lieu de se demander si cette citation faite par al-Kindî, malgré qu'elle ne soit pas la traduction exacte (18), prend son racine à la seconde traduction en Arabe de *Phédon* dont elle vient d'être supposée l'existence par Bürgel.

LES NOTES

1. Ergin, Osman, *Ibn sinâ Bibliyografyasi*, 1937 Istanbul; Anawati, *Bibliographie d'Avicenne*, 1948, Misr; Mahdavi, *Bibliographie d'Ibn Sinâ* Téhéran.

2. Voir, Ibn Culcul (mort en 910), al Tabarî (mort en 923), Ibn Nadîm (mort en. 955) (*Fihrist* Flügel, s. 255-261), Marzubânî (mort en 993), Ibn Sa'îd al-Andalûsî (mort en 1070), al-Baihakî (mort en 1169), Yâkût (mort en 1229), al-Kiftî (mort en 1248) (*Ihbâr.*, Misr, 240 - 247), Ibn Abî Usaibi, a (mort en 1270) (*cUyon*, 209-211 Misr), Ibn Halligân (mort en 1282). Bar Habraeus (mort en 1286), Ebûl-Fidâ (mort en 1331), al-Dhahabî (mort en 1348), al-Yafîi (mort en 1367) al-Safadî (mort en 1383), Haggi Khalifa (mort en 1637).

3. Flügel, *al-Kindî*, Leibzig, 1857; Sarton, *Intr.*, 1927; Brockelmann, *GAL*, I, *Suppl.* I; pearson, *Index Islamicus*, 1900 -1955, 1956-1960, 1960 - 1965, Heffer, Cambridge, (1958,1961,1967); McCarthy, *al-Tasâniif al-Manstâbah Ilâ Faylasiif al-cArab*, Bagdad, 1967; N. Rescher, *al-Kindî, an Annotated Bibliography*, pittsburgh, 1964.

favorable où l'on espère l'exaucement à la prière et l'on prie à Dieu, car, les pouvoirs célestes sont des singes pour le monde de génération et de corruption-, il ne parle pas de la même façon de ceux qui considèrent les statues remplaçant les astres comme des vraies intermédiaires entre Dieu et l'homme et les appellent pour leur prière.

Ce petit traité a une importance à part, au point de vue d'être une des sources les plus anciennes en Arabe qui nous fournissent les citations de *Phédon* par la phrase de Socrate qui est au pied de la mort et qui dit : «J'ai recommandé à platon par testament, de construire un autel à Vénus pour y présenter une offrende. Qu'ils l'offrent de ma part».

Comme on le sait, al-Kindî a rédigé plus d'une fois sur des sujets concernant Socrate, tels que «La Vertu de Socrate», «Les paroles de Socrate», «Informationn sur la Mort de Socrate». Par cette citation qui se trouve dans ce petit traité, on revient encore une fois à la question de savoir si l'on a traduit *phédon* en Arabe.

On sait que, dans le monde musulman, on ne manque pas de se rencontrer dans les ouvrages de philosophie et de médecine, plusieurs citations de Platon avec ou sans références à ses œuvres. Les philosophes en terre d'islâm, se réfèrent, lorsqu'il s'agit de la motr de Socrate plutôt que de l'éternité de l'âme, ou bien à une traduction en Arabe faite très probablement sur un résumé en Grec de *Phédon* qui monte à un des derniers représentant de Platon, ou bien à la traduction partielle en Arabe faite par Ibn Zurca sur la traduction en Syriac du *Commentaire du Phédon* fait par proclus, qui est, peut être, *Traité de l.Ame* de ce dernier. Ch. Bürgel (de Bern) a réussi de trouver une troisième citation de *phédon* à ajouter à deux anciennes citations connues et empruntées, très probablement, au *Commentaire de Phidon*, fait par proclus : l'une se trouve dans *cUyûn* de Ibn Abî Usaibi'a, l'autre *Tahkîk Mâ li'l-Hind* de Byrûnî (16). Ce dont parle Bürgel, c'est celle citée dans *Adab at- Tabîb* de Ruhâvî, «Alî b. Ishak, vécu au III. sièclel de l'Hégire (107 d-108 c de *Phédon*). Bürgel

graphiques des œuvres d'al-Kindî, dont le nombre est atteint à peu près au 300. Est-ce qu, on doit penser une certaine possibilité d'inauthenticité de petit traité, malgré les arguments extrinsèques et intrinsèques, telles que la citation, trois fois, du nom d'auteur, au commencement et au milieu du texte, les paroles à l'introduction et à la conclusion, le style, les idées? Est-ce qu'il est possible pour lui d'être cité par un autre titre.

Or, on sait que, après les études de Lichtenstein (9) de Loth (10), et de Wiedeman (11) sur les idées astrologiques d'al Kindî, lesquelles confirment les témoignages des sources anciennes, De Boer y est mis un accent (12) et Walzer l'en a fait son contribution (13) en se référant à Nallino (14).

Si l'on étudie de près, le contenu du texte de ce petit traité, on peut s'imaginer qu'il doit être rédigé par le «philosophe Arabe» al-Kindî, avant qu'il soit été une autorité dans le domaine d'Astrologie et après qu'il soit connu comme un astronome de certain valeur. Car, il dit, à la fois, qu'il est très difficile, presque impossible, non seulement aux gens du monde matériel mais, encore aux gens du monde d'esprit, de choisir, grâce à l'astrologie, le temps le plus favorable où l'on espère l'exaucement à la prière et l'on prie à Dieu, à moins que Dieu le permet par voie de message, et, que, dans les traités d'Astrologie, les lieux convenables des astres sont indiqué par symboles et que, si les astrologues font leurs exposés par symboles, cela vient de leur prudence non contre ceux qui sont doués, mais, contre ceux qui ne le sont pas. Il y ajoute que le nom d'Andromède est pour lui الخاضب et non خضيب (15), et qu'il l'a observée à 19° de Bélier étant sa longitude du Nord 51°, 40', au troisième rang, dans un angle large entre Vénus et Saturne.

De plus, malgré qu'il parle, dans ce petit traité, d'une façon respectueuse de ceux qui croient l'unité de Dieu, considérant les astres comme des vraies intermédiaires entre Dieu et l'homme, affirmant la justesse de l'Astrologie non au sens d'exercer une influence sur les pouvoirs célestes car, il est impossible que l'effet ait influence sur la cause-, mais, au sens de choisir le temps le plus

UN PETIT TRAITÉ D'ASTROLOGIE ATTRIBUÉ A AL - KINDÎ

DR. Mubahat TARKER

Dans la bibliographie de Ergin, celle d'Anawati et de Mahdavi, on parle d'un recueil manuscrit qui contient environ 105 traités dont la plupart est d'Avicenne: Ragîp pasa-1461. Gardé dans une reliure noire, écrit d'un ta'lik en noir et en rouge, sans point diacritique en majorité, 21 lignes par page, encadrement doré, daté de 764 de L' Hégire, il se mesure 13×17.5 et 8.5×13 cm., et contient 396 feuilles (1).

Il se trouve dans ce recueil entre les pages 189b-190b un petit traité d' Astrologie attribué à al-Kindî, intitulé :

رسالة أبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي في تحري وقت ترجى فيه إجابة الدعاء
والتضرع إلى الله تعالى من جهة التنجيم .

(Choisir, grâce à l'Astrologie, le temps le plus convenable où l'on espère l'exaucement à la prière et l'on prie à Dieu très haut) .

Dans les sources bio-bibliographiques anciennes (2) et modernes (3), il n'y a aucune indication relative à ce petit traité.

Après avoir attiré l'attention par Ritter (4) au manuscrit d'Ayasofya 4832, qui contient une quantité considérable des oeuvres d'al-Kindî, ni Ahwani et Abû Ridah (5) qui l'ont publié, ni Rosenthal (6) qui l'a étudié, ni Walzer (7) ne nous ont parlé de ce petit traité en question.

La seconde copie de ce petit traité se trouve à Esad Efendi- 3628-, entre les pages 11b-13b. gardé dans une reliure café en ta'lik noir à 755de l'Hégire.Ce manuscrit, se mesure 12.5×20 et 8×16 cm., et 21 lignes par page. Minowi nous en a parlé déjà (8).

Il est curieux de ne pas trouver le nom de ce petit traité dans les listes biblio-

علم دین (religious instruction) on the other and emphasizes the importance of the learned people in the human society and quotes the words of the prophet, that a slip of a learned man is a slip of the world and then describes the attributes of the learned men. The last section i. e. the twelfth section (باب) is devoted to love (عشق) and listening to music (سماع) in religious gatherings. He explains the divine love (عشق حقیقی) and human love (عشق مجازی) leading to divine love, the prerequisites and conditions necessary for عشق مجازی and for listening to music, which are in consonance with the teachings of Islam. The whole universe is actively reacting to the Divine attraction and dancing to the tune of the Divine music. fol. 129b :

پای کوبان گشته در عشق خدا	ذره ذره عاشق است اندر هوا
هر کرا این عشق نیست او نیست کس	عاشقان را عاشقان دانند بس

VII - CONCLUSION

The importance of this Mathnavi lies in the fact, that it breaks a new ground in the history of the teachings of Tasawwuf by its systematic treatment of طریقت (the Sufi path) and its explanation in correlated chapters, one theme following the others, of the Sufi doctrines, quoting the Qur'an and the Prophet's traditions and illustrating them by historical stories. This Mathnavi is also significant in the history of the Illuminationist philosophy, as the author being a disciple of Maulana Rumi, throws a side-light on «Haqiqat-e Muhammadi» and considers عقل کل - نور احمد and قلم as different appellations for the first emanation from the Divine Being. Historically this Mathnavi is important as it was written by a direct disciple of Maulana Rumi, fifty two years after the death of th Maulana and was composed in the same metre and style as Rumi's Mathnavi.

متصل باحضرت اندر لا مکان	دل برون شش جهاتست آن زمان
کی رسد طاعات با فکر ای جوان	فکر را چون لا مکان باشد مکان

The social life of the seeker has not been overlooked and he has been advised to treat people with respect: fol. 64 A:

طالبان با جمله خاص و جمله عام	عزت و حرمت نمایند احترام
-------------------------------	--------------------------

A seeker should shun slander and calumny and should think good of people (حسن ظن), avoid the company of rich people, serve as a mirror to reflect the image of another believer conscious of the latter's shortcomings, so that the latter may get rid of these shortcomings: fol. 68b:

شرط این باشد میان رهروان	که اگر عیبی بود در طالبان
طالبان عرضه کنندش پیش رو	گر سیه مو باشد او یا خود دومو
تا کنند آن عیب را از خود جدا	عیب در طالب چرا باشد چرا
مؤمن آئینه با مؤمنان	عیب مؤمن را نکجا دارد نهان

A seeker's esteem lies in knowledge and culture (العلم و الادب). The Prophet has said, that the humanity consists of scholars and students (عالم و متعلم), the remaining ones being barbarians and like small flies (كالحميج) (fol. 75b). From a seeker's description he goes over to the seeker's master, his guide on the spiritual path, the « Shaikh », and devotes sixteen chapters to the delineation of the character and the conduct of this spiritual guide, which place him above other human beings and make him qualified to guide the seekers on the spiritual path in the light of the Qur'anic injunctions and the Prophetic precepts. Then follows the description of the relationship between the spiritual guide and the disciple or seeker spread over in three chapters. Retirement for devotional prayers (خلوت) and its etiquette (آداب) are also important for a « talib ». He then describes the types of knowledge, علم قال (the discursive knowledge) and علم حال (the intuitional knowledge) on one side and علم فضل (the scholarly learning) and

فقر درد و سوزش و کوشش بود

فقر اندر دیگک جان جوشش بود

Describing this yearning in divine love he puts down some conditions for the purification of human heart fol. 16b :

هر که دارد آرزوی عشق آن

تا جمال الله را بیند عیان

یک دوشراط است چونکه شرط آرد بجا

خاطرش آئینه گردد از صفا

The first condition is to curb one's worldly desires and not to attach one's heart to the material world. The second condition is to purify one's heart from the elemental qualities of this terrestrial world (دنیای خاکی) through penances (ریاضت). He again returns to the theme of فقر and mentions two types of فقر : فقر اضطراری (faqr through force of circumstances) and فقر اختیاری (adopted through one's free will). فقر اختیاری is again of five types : فقر فضول - فقر عجز - فقر احتیاج - فقر قناعت - فقر خاص. He describes these types of فقر in greater detail in different chapters in 35 pages. With فقر is related the topic of خانقاه, which he describes also in detail. The importance of fasting i. e. individual development and نماز با جماعت (prayers in congregation) i. e. the groups development on the spiritual path has also been emphasised. After describing the necessary attributes of a «faqr» he proceeds to tell us how a «faqr», who is now a «talib» i. e. a seeker on the divine path, should lead his life. A tradition of the Prophet: An hour's meditation and thinking (فکر ساعة) is better than seventy years' prayers - خیر من عبادۃ - سفیان الثوری has been quoted and explained by him in the words of fol. 93 a :

یا حضوری آورد سوی الله

یا دلت ترتیب را دارد نگاه

نیست در ترتیبهای شش جهات

در زمان فکر دل از التفات

Then he goes over to the origin of the human beings, nay of the whole universe. Following the Illuminist (Ishraqi) conception he says, that the first creation (or «emanation» in the words of the Illuminationists) was the Light of the Prophet's spiritual being, which he names by different words as نور احمد (Light of Ahmad), عشق (love), عقل کل (Absolute Reason or Logos) and قلم (the Divine Pen) : fol. 4a-5b :

نور احمد را بداند ای کرام	فیلسوفان عقل کل خوانند نام
نور حق روحست اندر روحها	روحها ازان حسن دارند روح را
نور احمد عقل و عشق است و قلم	هر سه در معنی یکی آمد نعم
حسن انسان است از حسن خدا	زان سبب ارواح را گردد غذا

After describing the kinds of piety (زهد) and passion (شهوت) he mentions two types of soul (روح) the created soul and the eternal soul. The eternal soul is the divine soul through which the majesty and glory of God is manifested : fol. 7b.

روح اول منظر درگاه شد	روح ثانی مظهر الله شد
روح اول منتظر بر درگاه است	روح ثانی دان که نور الله است

Having said something about the human heart, he takes up the topic of فقر (poverty), which, he says, has been wrongly understood to be beggary and shaving of head like «Qalandars» : fol. 12b.

فقر نبود آنکه بتراشند سر و از برای طمع گردد دربر

But فقر is «to be independent of, and rise above the material and wordly possessions and to devote oneself wholly and solely to God, to strive strenuously on the spiritual path, فقر is yearning and burning in divine love». fol. 12b :

فقر ترك ملك و اسباب است و مال
از برای دوستی* ذو الجلال

typical relationship to, and imitation in this Mathnnavi of the famous Mathnavi of Rumi. It starts with the same word بشنو (listen!) as in Rumi's Mathnavi. Next he describes four spiritual types of human beings :

خاص الخاص (4) خاص (3) عام (2) عام العام (1)

1) عام العام are the common riff-raff, who are compared to animals in the Quran (VII: 179). «They have minds, but they understand not with them, they have eyes, but they see not with them; they have ears, but they hear not with them; they are like the animals, nay, even, more misguided, they are the headless ones. »

لهم قلوب لا يفقهون بها - ولهم اعين لا يبصرون بها - ولهم آذان لا يسمعون بها -
اولئك كالانعام بل هم اضل - اولئك هم الغفلون (الاعراف ٧: ١٧٩)

2) عام the second type of people are the people in general, who follow the precepts of religion and undergo the bodily troubles in observance of the religious rites, i. e. they are more concerned with the external aspect of religion. They are called «prayerful, obedient servants of God» fol. 6a :

عابدان را رنج تن باشد نصیب

3) خاص or special human beings are those, who are conscious of the divine love and yearning : fol. 2a :

خاص مردم راست آگاهی ز درد خاص مردم راست بیداری ز درد

He calls them زاهد (pious) fol. 6a :

زاهدان را درد جان است ای لیب

4) The fourth category خاص الخاص is that of highly developed people in spiritual gnosis (معرفت), called by him as عارفان, who have gone beyond this material life and world and have attained the divine union : fol. 6a.

عارف از جان و جسد بگذشته است

در وصال الله خوش بنشسته است

وآنکه حق را یافت عارف شد یقین

دائم او حق بین بود ای راه بین

This earlier work *دقایق الحقایق* of Ahmad, which has been wrongly called *حقایق دقایق* by Rieu was composed also at Oudh (عوض) five years before the completion of our present work *دقایق الطريق* as he says in our present work.

لیک اندر ملک این هندوستان	پس رساله ساختم ای دوستان
با کسی ننموده ام از خاص عام	غیر آنکه کرده ام انشا تمام
زان دقایق الحقایق ساختم	دقت تحقیق را بر افراختم
در طریقت ساختم ای سروران	و این دقایق الطريق بعد زان

At the end of the Mathnavi he says : fol. 140 a :

بو که مقبولش کند حضرت الله	احمد رومی را آمرزد گناه
بود در شهر عوض ای راه بین	نخمس و عشرین سبعائة از سنین
تا طریقت را بداند هر فریق	کین رساله نظم شد اندر طریق

V - STRUCTURE OF THE MATHNAVI : دقایق الطريق :

This Mathnavi is written in imitation of Maulana Rumi's Mathnavi, having the same metre and same style. It has an introductory stanza, twelve sections (ابواب) of uneven length, divided into chapters (فصول) with titles quoting either the verses of the Quran or the traditions of the Prophet or the words of the famous Sufis. Thirty five verses of the Quran and 114 traditions of the Prophet have been quoted and explained in the book. Mostly every quotation has been illustrated by a historical story, usually beginning with the words :

اندر این معنی نظیر آمد بیاد چون بگویم خوش شنوای خوش نهاد

VI - CONTENTS OF THE MATHNAVI : دقایق الطريق :

As stated above the Mathnavi begins with an introductory stanza in which the poet mentions, that he wrote the present Mathnavi after the completion of his other work *دقایق الحقایق*. The usual حمد and نعت of the Persian Mathnavis are conspicuous by their absence, and this shows the

of the Prophet, Maulana Rumi's Mathnavi and suitable stories¹. As usual the conservative religious and worldly leaders of the time, who looked only to the external aspect of religion and were more interested in the performance of ritual and outward religious ceremonies, did not like the idea of Ahmad - e Rumi's writing a book explaining the inner aspect of religion. They also could not bear to see the religious influence of Ahmad - e Rumi spreading among the people. They conspired and collected some poets to find out some way to counteract the spreading influence of Ahmad-e Rumi. But as Ahmad has quoted the Quran and the Prophet's traditions, the jealous enemies could not harm him in any way : fol. 121 a - 122 a :

از من درویش کردند التماس	در دقایق چند لفظی بعض ناس
یک رساله ساختم چون شد تمام	در دقایق الحقایق ای کرام
بر مزاج تلخ شان شیرین نشد	نسخه بگرفتند اصحاب حسد
هم جمیع معیان و خواجگان	در تعصب هم شیوخ و عالمان
هدیه‌ها بردند پیش این و آن	متفق گشتند هر یک در فتان
شاعران را جمع کردند آن کرام	از کمال جاهلی ورای خام
خوش نمی آید شما بهر خدا	کین کلام احمد رومی بما
تا نگردد فاش ماند در نهان	چاره‌ای سازید در تبدیل آن

fol. 123 a :

چون نگفتم بهر چیست این شور و شر	من بغیر حکم قرآن و خبر
---------------------------------	------------------------

1- A similar work in Persian was composed in the nineteenth century by the Sufi poet and scholar of Pakistan, Faqir Qadir Bakhsh Bedil (Beedil/بیدل) of Rohri. It is called پنج گنج (five treasures). There are forty chapters in it. In very chapter a verse of Quran is explained through a tradition of the Prophet, verses from Rumi's Mathnavi, verses from the Sindhi poet Shah Abdul Latif's «Risalo» and a suitable story.

appears to be the same book as دقایق الحقایق as the words, with a variation, in the beginning show :

ای و رای وصفهای واصفان	ابتدا کردم بنامت داستان
(الدقایق فی الطريق)	
دستگیر مردوزن در روز بیم	ابتدا با نام رحمن الرحیم
(دقایق الحقایق)	

The above - mentioned work دقایق الحقایق should not be confused with Kamalpashazade's (d. 940 A. H.) book having the same title. Ahmad-e Rumi has referred to his earlier work دقایق الحقایق in our MS دقایق الطريق at two places :

fol. 1 b and fol. 121 a. b.

One more Ahmad al-Rumi has been mentioned by Brockelmann ¹. He wrote a commentary on الدر الیتیم فی التجوید a book written by M. b. Pir «Muhyiddin al-Birkavi» (929/1523-981/1573).

Ahmad al-Rumi known as «Ibn al-Mudarris» has been briefly noticed by Haji Khalifa in Kashf al-zunun vol. III. p. 400.

IV-AUTOBIOGRAPHICAL MATERIAL IN THE BOOK دقایق الطريق

Ahmad-e Rumi, the author of this Mathnavi دقایق الطريق appears to have come from outside to India and stayed in Oudh (عوض) for a long time, as he says : fol. 121a :

مدتی در کشور هندوستان
در عوض ساکن شدم ای دوستان

The people heard about his learning and piety and requested him to explain the divine mysteries to them. In complianee with their request he wrote a book in Persian prose and verse, quoting the Qur'an, the traditions

1- Brockelmann b. : GAL. II, p. 440.

هذا الكتاب مسمّى حقایق دقائق از گفتار مولوی معنوی مولانا احمد رومی از شاگردان و مریدان مولوی معنوی حضرت خداوندگار مولانا جلال الدین رومی رحمة الله .

Hājji Khalifa gives the same title, vol. III, p. 78 but without any further notice. This MS bears the same seals as the preceding one (i. e. the Kings of Oude, Sulaiman Jah and Amjad Ali).

b) in the Supplement Rieu describes another MS under the title «Daqā'iq al-Haqa'iq». He says it is « the work contained in Or. 251 under an inverted form of the above title حقائق دقائق . In a preface, not found in the latter copy, the author gives a short notice of Jalaluddin, son of Maulana Muhammad Balkhi and says that, some fakirs having applied to him for some words conducive to salvation in the next world - (کلمه چند برای نجات - he wrote for them the present work under the above title, in eighty Fasls. The date of composition 720 A. H. is given in the epilogue in the following verse :

بود عشرين سبعمائة سال تمام کين رساله در عوض شد انتظام

c) in Agha Buzurg Tehrāni's book الذريعة الى تصانيف الشيعة where it has been described in the following words :

دقایق الحقایق : فی العرفان و الاخلاق و السلوك - فارسی - مرتّب علی ثلاثین فصلا - ذکر فهرس الفصول فی اوله و فی کل فصل یبتدأ باية من الكتاب العزیز و یدکر تأویلاتها بیدان عرفانی یستشهد بابیات مولی الرومی فی مثنویة معبرا عنه بمولانا - رأیت نسخة ناقصة من اولها مقدار صفحہ فی مکتبة (بيت الطریحی) تاریخ کتابتها (۱۱۱۵) .

d) the manuscript entitled الدقایق فی الطریق mentioned in the catalogue of Persian MSS in Cairo, published by the Ministry of Culture, Egypt '

۱- فهرس المخطوطات الفارسیة - القسم الاول (۱. ش) الجمهورية العربية المتحدة

وزارة الثقافة - دارالکتب والوثائق القومية - القاهرة - مطبعة دارالکتب ۱۹۶۶ م صفحہ ۱۴۴

(vol. III p. 382). A reference to Brockelmann's «Geschichte der arabischen Literatur» (Suppl. II pp. 661-662) shows that the two persons mentioned by Hajji Khalifa is the same person أحمد بن عبد القاهر الرومي. A fine MS of مجالس الأبرار ومسالك الأخيار which I had the opportunity to read in 1967 has been preserved in the «Handschriftenabteilung» of the Staatsbibliothek in Munich.

Our Ahmad - e Rumi, the author of دقایق الطريق has been mentioned in connection with his another book دقایق الحقایق (published by سید محمد - : (محمد شیروانی and رضا جلالی نائینی

a) in the Catalogue of Persian Manuscripts in the British Museum by Charles Rieu*, where the book is named as « A Sufi work in prose and verse» beginning with the words :

ابتدا با نام رحمن الرحيم دستگیر مردوزن در روزیم

Rieu describes the work further in the following words :

«The work begins with a versified preamble, in which the author says, that he has here put into verse some words of religious admonition, which issued from the lips of that treasure of divine mysteries, Maulānā Jalaluddin, in order to render easily intelligible, to high and low, all the profound truths which he could call to mind from the Coran, the Tradition and the discourses of the Shaikh. It consists of eighty chapters (Fasl). Each of these begins with a Coranic verse or Hadis in Arabic as a text; this is followed by a Persian paraphrase and some appropriate quotations from the Mathnavi of Jalaluddin Rumi. The spiritual meaning is afterwards developed in prose and further illustrated by some apologue or anecdote in the same metre as Masnavi. The title is found in the following description in which the author is described as a disciple of Jalaluddin (d. 672 A. H. (sic)) :

* Rieu, C : Catalogue of the Persian Books in the British Museum, vol. I, London 1879, pp. 39. 40, Or. 251 and Supplement, London 1895, p. 11, Or. 3547.

and significant with regard to the history and teachings of Tasawwuf.

II - DESCRIPTION OF THE MANUSCRIPT

I wrote to Prof. H. Ritter and to Prof. A. J. Arberry requesting them to inform me if any other manuscript of the same book was available in any library. Prof. Ritter replied, that he had not seen any copy of this MS in the Istanbul libraries, and Prof. Arberry assured me, that he had not found any such MS mentioned in the catalogues available in Cambridge. So far as I know, this appears to be a singular MS of the book «Daqā'iq al - Tarīq» of Ahmad-e Rumi.

The MS is 24 cm long and 16.5 cm broad i. e. 9. 5 inches long and 6. 5 inches broad. It contains 140 leaves. The Mathnavi was composed by Ahmad - Rumi in the year 725 A. H. / 1325 A. D. at Oudh (عوض) in India, as he says (fol. 140 a) :

احمد رومی را آمرزد گناه	بو که مقبولش کند حضرت الله
خمس و عشرين سبعاثة از سنين	بود در شهر عوض ای راه بين
کين رساله نظم شد اندر طريق	تا طريقت را بداند هر فريق

The MS was transcribed by Sher Muhammad Faruqi on 5th Ramadān 1260 A. H. / 1844 A. D.

III - AHMAD - E RUMI

Hājji Khalifa in his «Kashf al - Zunun» has mentioned three Ahmad al-Rumis, amongst whom Ahmad al - Rumi mentioned in vol. III pp. 198-199 and 454, vol. V p. 380 and Ahmad al - Rumi al-Aq-hisāri mentioned in vol. I, pp. 249-250 and vol. III p. 382 appear to be the same person as a comparison of his biographical notice with that in معجم المؤلفين of عمر رضا كحالة (part I p. 280) will show. Hājji Khalifa has mentioned Ahmad al - Rumi's book مجالس الابرار و مسالك الاخيار in vol. V and has given his year of death 1043 A. H. under the name Ahmad al-Rumi al-Aqhisāri

Dr. Nabi bakhsh G. Qazi

دقائق الطريق

(The Subtleties of the Path)

I - INTRODUCTION

Thirty seven years back, when I was a pupil in the Municipal High School, Rohri in Pakistan a small town of 10000 souls at a distance of five miles from Aror or Alor, the ancient capital of Sind, where Muhammad bin Qāsim defeated Rājā Dāhar, the then ruling monarch of the Brahmin dynasty - and when I had already learnt the rudiments of the Persian language, I was always in search of printed and handwritten Persian books. In my neighbourhood, there was a house in which a room, a very dark and dingy room with dust two inches thick, contained books, mostly manuscripts, which belonged to a relative of mine, who had devoted the later part of his life to reading and writing. This room had remained closed for twenty years, and when I entered it, I could only feel the dust and the books. but could see neither of them, as it was pitch dark inside even during the day-time. With much difficulty I groped in the dark and was able to take out some manuscripts amongst which I found the manuscript of the Persian Mathnavi «Daqā'iq al - Tariq» by Ahmad-e Rumi.

At that time in my school days I used to peep into the manuscript and read some lines, as the manuscript was clearly and legibitly written, though I could not grasp the full significance of the verses of the Mathnavi. Fifteen years back going through the manuscripts in my library I once again peeped into the «Daqā'iq al-Tariq» and found the book to be very valuable

**Publication of the Association of Professors of
Persian Language and Literature**

No. 3

Humâ'î Nâmah

Collected papers presented

To

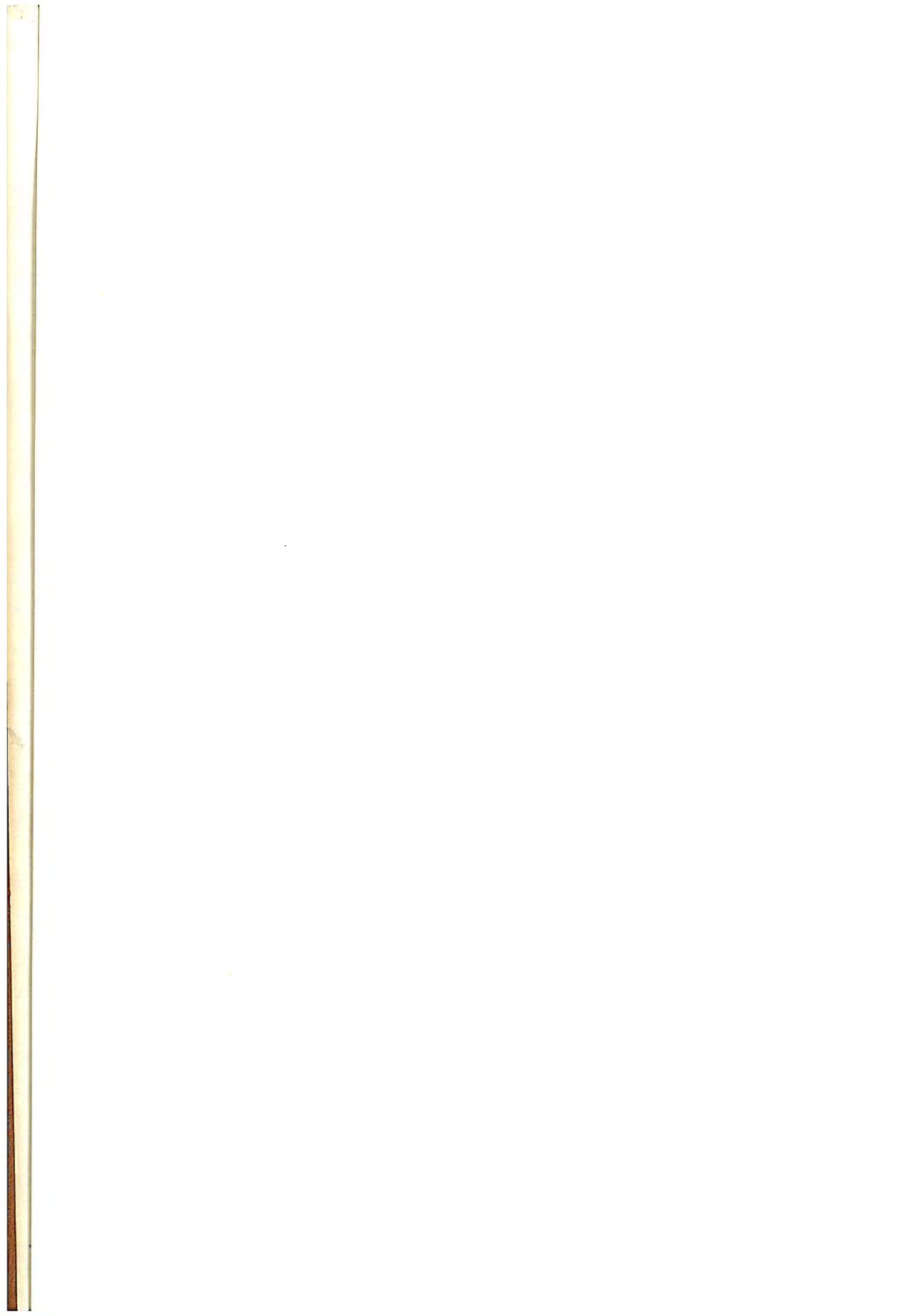
Jalâl al-dîn Humâ'î

edited by

M. Mohaghegh

Tehran 1977





Humâ'î Nâmah



10007500041736

کتابخانه مرکزی دانشگاه

