

درخت معرفت

جشن نامه استاد دکتر عبدالحسین زرین کوب





درخت معرفت

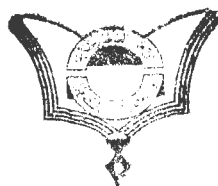
جشن نامه استاد دکتر عبدالحسین زرین کوب



ن ۲/۶۲۰

۳۲/۲

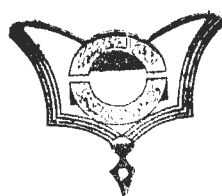
۲,۶۴۰



تاسیس ۱۳۷۰
تایخانه تخصصی اشیان

- ۸۵۴ محمدخانی، علی اصغر، گردآورنده
 ۶۲/ درخت معرفت: جشن نامه استاد دکتر عبدالحسین زرین کوب / به
 د ۲۴۴م اهتمام علی اصغر محمدخانی. - تهران: سخن، ۱۳۷۶.
 ۶۰۱ ص.: مصور، عکس.
 کتابنامه: ص. ۵۸۵: همچنین بصورت زیر نویس.
۱. زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۰۱ - مقاله ها و خطابه ها.
 ۲. مقاله های فارسی - قرن ۱۴، الف. ب. عنوان: جشن نامه
 استاد دکتر عبدالحسین زرین کوب.

درخت معرفت



تاسیس ۱۳۷۰
کتابخانه تخصصی ادبیات

اسکن شد

درخت معرفت

جشن نامه استاد دکتر عبد الحسین زرین کوب



تاسیس ۱۳۷۰
«تابخانه تخصصی ادبیات»

به اهتمام
علی اصغر محمدخانی

انتشارات سخن

درخت معرفت

جشن‌نامه استاد دکتر عبد الحسین زرین‌کوب

به اهتمام

علی‌اصغر محمدخانی

چاپ دوم: ۱۳۷۸

حروفچینی و صفحه‌آرایی: سینانگار

لینوگرافی: صدف

چاپ: چاپخانه مهارت

تعداد: ۴۴۰۰ نسخه

حق چاپ و نشر محفوظ است.

شابک x-۱۰-۵۹۸۳-۹۶۲-۹64-5983-10-x ISBN

شماره ۱۳۵۲، خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران تلفن: ۶۴۶۸۹۳۸

پیشگفتار

کمتر کسی است که در دهه‌های اخیر با ادب فارسی و تاریخ سروکار داشته باشد و نام استاد دکتر عبدالحسین زرین‌کوب را شنیده یا از آثار ایشان بهره نبرده باشد. زرین‌کوب بدون تردید یکی از نامورترین محققان معاصر است که در تاریخ، عرفان، نقد ادبی و ادب فارسی کمال مهارت و استادی را داراست و بیش از پنجاه سال است که در خدمت به علم و ادب مجاهدت می‌نماید و میراثبانِ سخت‌کوش فرهنگ ایران‌زمین است. عشق و ایمان او به کارِ درس و تحقیق تا آن جاست که هیچ کار دیگری راضی‌اش نمی‌کند و هیچ شغلی را شریف‌تر از آن نمی‌داند. اما تعلیم استاد زرین‌کوب موقوف به کلاس و اتاق درس نبوده، هر جا و هر وقت پژوهنده‌ای را مستعد و شایسته ببیند بی‌دریغ به یاری و راهنمایی‌اش می‌شتابد و آنچه را می‌داند می‌گوید. استاد بزرگوار ما، در زمینه‌های گوناگون پژوهشهای سودمند و نوشته‌های ماندگار عرضه کرده است و سالهای دراز در دانشگاه تهران تدریس کرده و عده‌بی‌شماری از دانشجویان و ادب‌دوستان از سخنان و آثار علمی او بهره یافته‌اند. انس زرین‌کوب با آثار مولانا جلال‌الدین رومی به او در زمینه مولوی پژوهی بصیرتی بخشیده است که باید وی را از مولوی پژوهان برجسته روزگار ما بشمار آورد و اگر بخواهیم نمونه‌هایی ممتاز از تحقیقات ادب فارسی را برگزینیم برای آثار زرین‌کوب باید جایی خاص در نظر گرفت. درباره مقام علمی و ادبی استاد، آنچه گفتنی بود، بزرگان ادب و فرهنگ گفته‌اند، که

نمونه‌هایی از آن در این مجموعه آمده است.
به منظور تجلیل از مقام علمی و ادبی استاد دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، مجموعه حاضر به همت جمعی از ارادت‌ورزان صدیق ایشان فراهم آمده که به پیشگاه استاد تقدیم می‌شود.
از استادان محترم و نیز از دوست گرامی آقای علی‌اصغر علمی، مدیر محترم انتشارات سخن که نشر این مجموعه را پذیرفته‌اند، سپاسگزارم.

خرداد ۱۳۷۶
علی‌اصغر محمدخانی

فهرست مطالب

۱۴۳-۱۱

بخش اول. دربارهٔ زرین کوب

۱۳	علی اصغر محمدخانی	زندگی نامهٔ استاد
۱۸	علی اصغر محمدخانی	شمار نامهٔ عمر استاد
۲۳	علی اصغر محمدخانی	فهرست آثار استاد
۴۱	عبدالله آریان‌فر	دکتر زرین کوب و پژوهش‌های او
۵۵	عبدالمحمد آیتی	اولین دیدار
۶۳	خسرو احتشامی	از رودکی تا حافظ (شعر)
۶۵	پرویز اذکائی	تاریخ در ترازو
۸۷	سید علی محمد سجادی	«دولتی را که نباشد غم از آسیب زمان»
۹۵	سیروس شمیس‌ا	مدحیه
۱۰۱	سید جعفر شهیدی	برگ‌هایی زرین از دفتر زندگی زرین کوب یا خاطراتی چند
۱۰۷	محمود عبادیان	مروری بر برخی ارزشهای «نقد ادبی»
۱۲۳	جعفر مؤید شیرازی	عزیز ادب (شعر)
۱۳۱	محمد مهیار	جلوه‌های هنر در نثر زرین کوب

۵۸۴-۱۴۵

بخش دوم. مقالات دیگر

۱۴۷	غلامحسین ابراهیمی دینانی	بسیط الحقیقه کل الأشياء
۱۵۳	محمدعلی اسلامی ندوشن	بلبل ز شاخ سرو

۱۵۹	ایرج افشار	کاغذ و کتاب و نسخه در شعر اشرف
۱۸۵	منوچهر امیری	فارسی با عربی یا پارسی سَره
۲۱۷	رضا انزابی نژاد	دو تندیس و دو تندیسگر
۲۳۷	علی بهرامیان	چند نکته درباره ابن اعثم کوفی
۲۴۵	تقی پورنامداریان	عالم مثالی شعر حافظ
۲۶۵	رامین جهاننگلو	گاندی و عدم خشونت
۲۷۳	سید جعفر حمیدی	خواجوی کرمانی در بندر جرون
۲۸۵	سید محمد دامادی	«صوفیان، ملامتیان و قلندران»
۲۹۷	ابراهیم دیباجی	نکاتی پیرامون «حکم ادبی»
۳۰۹	علیرضا ذکاوتی قراگزلو	تفسیرهای مکتب شیخ صفی الدین اردبیلی بر اشعار عرفانی
۳۱۱	محمد رضا راشل محصل	ادبیات عامیانه جلوه گاه رازهای زندگی
۳۳۳	عنایت الله رضا	مفهوم فرهنگ
۳۳۹	محمد امین ریاحی	سوگنامه زوال یک شهر
۳۴۵	حمیرا زمردی	ملاحظات تطبیقی ادیان و اساطیر در منطق الطیر عطار
۳۶۵	توفیق ه. سبحانی	مقالات نوشته شده درباره مثنوی مولانا جلال الدین
۳۸۱	سید صادق سجادی	مکاتب تاریخنگاری اسلامی
۴۰۱	حسن سیدعرب	الهیات صوفیه
۴۲۱	پوران شجیعی	عرفان عطار
۴۳۱	محمد رضا شفیعی کدکنی	نخستین تجربه های شعر عرفانی در زبان پارسی
۴۶۳	مهین دخت صدیقیان	«دیدن» های حافظ
۴۷۵	عباس کی منش	شعر زهد، نخستین تجربه شعر صوفیانه
۵۰۱	مهدی محقق	بیماری مالیخولیا در طب اسلامی
۵۰۸	محمد علی موحد	فارسیات در متون تازی
۵۲۱	احمد مهدوی دامغانی	تتمه رساله مأخذ ابیات عربی مرزبان نامه
۵۶۳	علی میرانصاری	نهادهای آموزشی سمرقند
۵۷۶	سید ابوطالب میرعابدینی	حساب سرانگشتی

بخش اول

دربارهٔ زرین کوب

زندگی نامه استاد دکتر عبدالحسین زرین کوب

عبدالحسین زرین کوب در اواخر اسفند یکهزار و سیصد و یک شمسی در بروجرد چشم به جهان گشود. پدرش استاد عبدالکریم عبائی معروف به شیخ زرگر، اهل زهد و ورع بود و در سنین قبل از چهل سالگی حرفه زرگری را که به تشویق و الزام عموی خود حاجی محمد حسن کدخدای صنف زرگران بروجرد از کودکی بدان اشتغال داشت ترک کرد و به امور فلاحت پرداخت. کراهت وی از ادامه آن شغل که به اعتقاد وی طبعاً متضمن معاملات شبهه می شد تا حدی بود که در همان ایام اشتغال هم بر رغم آنکه در شهر نزد بعضی از علماء و طلاب به شیخ زرکوب شهرت یافته بود هنگام اخذ سبجل احوال با اصرار تمام عنوان زرین کوب را انتخاب کرد تا نام زرکوب در مورد وی مورث شبهه در امر شغل نباشد. شهرتش به شیخ زرکوب از آن رو بود که چون علاقه و شوق وافری به اقامه مجالس وعظ و تعزیت داشت غالب وعاظ و اهل منبر که از بلاد دیگر مخصوصاً قم و اصفهان و مشهد برای افاضه به بروجرد می آمدند با وی مأنوس و محشور می شدند و بعضی به بیرونی خانه وی وارد می شدند. یک تن ازین وعاظ که اهل اصفهان و گویا شیخ محمد تقی نام داشت در بدو ورود قصیده‌یی در وصف بروجرد ساخته بود و یک بیت معروف منسوب به ناصرالدین شاه را هم در آن تضمین کرده بود. در طی این قصیده از زرگر بروجرد بدینگونه یاد کرده بود:

قونیه را گو مبر تو نام فریدون در بر زرکوب خوش عیار بروجرد

و این قصیده را گوینده چاپ کرده بود و در بین بعضی از طلاب و کسبه هم توزیع کرده بود. از آن پس غالباً طلاب و اهل منبر وی را به عنوان زرکوب می خواندند، و این قضیه قبل از تأسیس اداره احصائیه بود. ازین رو وی بعد از الزام به اخذ نام خانوادگی همان را با اندک تغییر نام خانوادگی ساخت اما به علت تردیدی که در صحت حرفه داشت، ضمن ترک آن، قسمتی از مایملک خود را در ردّ مظالم و در اقامه مراسم تعزیه اهل بیت صرف کرد. از آن پس کربلایی کریم خوانده شد. پدر وی ملا عبدالرحمن هم اهل زهد بود و به همین جهت با آنکه طلبه بود، برای آنکه چیزی به نام وجوه اخذ نکرده باشد به داد و ستد هم اشتغال داشت و مختصر تجارتش شامل معامله فروش و قالی بود. یک برادر ملا عبدالرحمن که شیخ باقر نام داشت و دخترش در حباله استاد عبدالکریم درآمد، در عین اشتغال به علم به شغل عطاری مشغول شد و بعد از خروج از مدرسه، داروسازی پیشه کرد. یک برادر دیگر ملا عبدالرحمن شیخ غلامحسین بروجردی از تلامذه معروف حاج شیخ هادی نجم آبادی شد و همو بود که به اشارت مرحوم نجم آبادی تعلیم میرزا علی اکبر دهخدا را بر عهده داشت. فقط یک برادر از اخوان ملا عبدالرحمن، به حرفه زرگری پرداخت و همان حاجی محمدحسن بود که اولاد نداشت و استاد عبدالکریم و برادرانش را که از پدر یتیم مانده بودند در کودکی به حرفه زرگری وا داشت. ملا عبدالرحمن و برادرانش اولاد ملا علی اکبر خوانساری بودند که از اصفهان به بروجرد آمده بود و عیالی از خوانین محلی زند گرفته بود و بدینگونه اولاد او از جانب مادر به خوانین زند منسوب بودند. ملا علی اکبر در اصفهان در حوزه یکی از اکابر علماء وقت تلمذ می کرد و با آنکه از مدرسان حوزه بود ظاهراً روزی با لحن مؤدبانه بی به استاد خود از باب کثرت اموال و تصرفش در انواع وجوهات اعتراضی کرده بود و جواب آقا که موجب اقناع او نگشته بود موجب مهاجرت وی از اصفهان به بروجرد شد. خود وی نیز، با آنکه عالم و مدرس بود برای اجتناب از مداخله درینگونه وجوهات، آنگونه که در آن ایام نزد زهاد علما معمول بود به تجارت اشتغال داشت و در بروجرد هم مثل اصفهان به صناعت و تجارت چیت سازی اشتغال جست و اکثر اوقات خود و اولادش صرف تحصیل و تدریس بود. به هر حال عبدالحسین، در ضمن تحصیل در مدرسه کمال (۱۳۰۷ ش) تحصیلات ابتدایی را در مدرسه غیر دولتی اعتضاد به پایان آورد (۱۳۱۳). پدرش با ادامه تحصیل او در مدارس متوسطه به شدت مخالف بود و بعد

از اصرار مادر و دائی و پیغام و وساطت معلمان مدرسه با این شرط با ادامه تحصیل او موافقت کرد که در تمام سال عصرها بعد از تعطیل مدرسه و تابستانها و ایام عید در تمام اوقات روز صبح و عصر به طور منظم درسهای دینی را در حوزه مدرسه بحرالعلوم که نوربخش خوانده می شد و به خانه شان نزدیک بود دنبال کند. کاری که او تا پایان تحصیلات متوسطه و در تمام مدت اشتغالش به دبیری در دبیرستانهای بروجرد آن را ادامه داد. حاصل آن هم، به قول خودش، چیزیکی از فقه و تفسیر و ادبیات عرب بود که از حد سطح تجاوز نکرد... اما دروس زنده یاد حاج شیخ علی جواهری او را به مطالعه شعر عربی علاقه مند ساخت. در حدود سنه ۱۳۱۸ و ۱۳۱۹ شمسی در تهران با پاره یی مقدمات حکمت آشنا شد و نزد حاج شیخ ابوالحسن شعرانی شرح تجرید و هدایه میبدی و قسمتی از امور عامه شفا را بر سبیل مذاکره مطالعه کرد. در معاشرت با بعضی روشنفکران جوان وقت هم با فلسفه های معاصر غربی مأنوس شد و مطالعه آثار نیچه، جیمز فریزر، گرنٹ آلن و هربرت اسپنسر در اندیشه او تأثیر قابل ملاحظه نهاد. در همان ایام از طریق بعضی صاحب منصبان ایتالیایی و آلمانی که در اوایل جنگ دوم در بروجرد بودند، قدری زبان آلمانی و ایتالیایی فراگرفت. بعد از فراغ از تحصیلات متوسطه یک چند در انتخاب رشته بین مدرسه افسری، حقوق و حوزه علمی در تردید بود و سرانجام معلمی را انتخاب کرد و به تدریس اشتغال جست. اشتغال به تدریس در مدارس خرم آباد و بروجرد وی را به مطالعه بعضی مواد علمی که تدریس آن به وی واگذار شد واداشت و قسمتی از دروس فیزیک و هندسه و علم الحیات را در دوره اول و دوم متوسط تدریس کرد و این معنی وی را به علوم ریاضی و فیزیک که در هنگام اشتغال به تحصیل رغبت زیادی به آنها نشان نداده بود علاقه مند کرد. بعدها تدریس زبان انگلیسی و فرانسوی و همچنین تدریس تاریخ و فلسفه در قسمتی از دوره دوم متوسطه در بروجرد و تهران علاقه شدید وی را به مباحث مربوط به تاریخ و فلسفه برانگیخت. در ۱۳۲۲ به تشویق یکی از دوستان پدر به تصوف علاقه مند شد. چندی با بعضی فقرای شهر آشنایی یافت و یک بار هم ضمن تشرف به طریقت مدتی اشتغال به ریاضات اهل طریق پیدا کرد. بعدها به سبب اشتغال به تحصیلات دانشگاهی، ترک سلوک کرد و بیشتر به مطالعه کتب صوفیه اشتغال جست. در دانشگاه به تشویق دانشجویان به مطالعه کتب فلسفی رغبت یافت و آثار فلاسفه یونانی و غربی را از طریق ترجمه های فرانسوی و انگلیسی که بیشتر

در کتابخانه‌های دانشگاه پیدا می‌شد در مطالعه گرفت. اولین آثار وی که نشر یافت شامل شعر و مسایل مربوط به نقد شعر می‌شد و اکثر آنها در مجلات ادبی تهران انتشار می‌یافت. در تهران با عده‌ی از طلبه دانشکده ادبیات و دانشکده معقول و منقول مربوط شد و در یک دوره هفتگی به معیت بعضی از آنها نزد استادان معقول به بحث و مذاکره در حکمت اشراقی و کتب محیی‌الدین ابن عربی اشتغال جست. در ۱۳۲۷ درجه لیسانس از دانشکده ادبیات گرفت و یک چند به روزنامه‌نگاری پرداخت. پس از آن ضمن تحصیل دکتری در ادبیات فارسی، به علم ملل و نحل و مباحث مربوط به کلام و مناظرات که در سالهای قبل هم با آن مباحث آشنایی داشت علاقه یافت. رساله‌ی که در آن ایام در شرح بعضی ابیات گلشن راز پرداخت توجه استادانش را جلب نمود، ازین رو **پس** بعد از پایان تحصیلات دکتری به دعوت و الزام آنها در موسسه وعظ و تبلیغ علوم اسلامی به تدریس تاریخ کلام، و تاریخ ادیان پرداخت. همچنین در درس تاریخ اسلام و تاریخ علوم اسلامی، مساعد و معاون سیدحسن تقی‌زاده شد. خلاصه‌ی از درس تاریخ تصوف وی به نام ارزش میراث صوفیه در مجله یغما نشر شد و بعضی اجزاء درس تاریخ کلام وی نیز در مجله راهنمای کتاب و آموزش و پرورش منتشر گردید، اما درس تاریخ ادیان وی با وجود اشتغال بر سبک تطبیقی و طریقه خاصی که شیوه محققان جدید را با اقوال اصحاب ملل و نحل تلفیق می‌کرد به علت عدم مساعدت احوال منتشر نشد. در مسافرت‌های خارج که جهت شرکت در مجالس بین‌المللی از جمله کنگره‌های شرق‌شناسی، مجامع اسلامی، و کنگره‌های تاریخ و تاریخ ادیان انجام شد با تعداد کثیری از علماء اسلامی و غیراسلامی آشنایی یافت. در تهران چندی نزد بعضی کشیشان به تعلم زبانهای باستانی پرداخت و در امریکا ضمن تدریس تاریخ و عرفان اسلامی، به تعلم بعضی فنون و زبانهای دیگر از جمله قدری زبان اسپانیایی توفیق یافت. از جوانی ضمن سایر رشته‌ها به هنر نمایش علاقه خاص یافت و در ایام تحصیلات متوسطه آثار امثال مولیر، شکسپیر و ولترو شیلر را با دقت و علاقه در زبان فرانسوی یا انگلیسی که در آن ایام در دسترس بود مطالعه کرد، حتی یک دو نمایشنامه هم نوشت که از آنجمله نمایشنامه شاهزاده و کولی با آنکه برای نمایش آماده شد به علت سانسور شهربانی در خرم‌آباد متوقف شد و وی به سبب آنکه مورد سوءظن پلیس واقع شد مجبور به ترک آن شهر گردید. بعدها ترجمه فن شعر ارسطو و اشتغال به مباحث نقد ادبی باز وی را به هنر

نمایش علاقه‌مند کرد اما تجربه‌شاهزاده و کولی حوصله تجدید عهد با آن کار را به وی نداد. چندی در دانش سرای عالی، مدرسه عالی پارس و دانشکده هنرهای دراماتیک به تدریس مواد مختلف پرداخت. در پایان مسافرت‌هایی که به لبنان و عراق و سوریه و اردن و پاکستان و هندوستان و امریکا کرد به تدریس در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران دعوت شد. در سال ۱۳۵۶ که برای دومین بار به حمله قلبی دچار گشت، یک‌چند در بیمارستان‌های تهران بستری گشت و تابستان سال بعد برای عمل جراحی قلب و عروق به خارج رفت. بعد از انقلاب اسلامی هم به علت ادامه بیماری دوبار مجبور به مسافرت طولانی گشت که بار دوم نزدیک دو سال به معالجه اشتغال داشت و در همین سفر اخیر بوده که در پاریس دربارهٔ مثنوی مولوی کتابی تألیف کرد که شامل بحث در لطایف و بدایع مثنوی بود و سرنی نام یافت. کتابهای دیگر هم در باب مثنوی مولانا و مباحث مربوط به تصوف تألیف کرد که همچنان علاقه او را به این مباحث نشان می‌دهد. در طی ده دوازده سال اخیر زرین کوب در کتابخانه شخصی خود، اوقات را به مطالعه و تحقیق و تألیف می‌گذراند. مجالس درس او نیز که شامل مباحثی در عرفان، ادیان و تاریخ است در همین کتابخانه تشکیل می‌شود و غیر از دانشجویان دانشگاه احياناً بعضی علاقه‌مندان از خارج در آن شرکت می‌نمایند. مطالعه نمایشنامه‌ها و رمان‌های کلاسیک به زبان‌های خارجی هم اکنون برای او تفنن پرجاذبه‌یی است که قسمتی از اوقات فراغت‌ش را پر می‌کند. هم اکنون نیز در باب سعدی، عطار، و فردوسی اشتغال به مطالعات جدی دارد که باید منتظر اتمام و نشر آنها بود. سالهاست که هر هفته از دور و نزدیک، از داخل و خارج نامه‌ها و پیام‌هایی به او می‌رسد که بعضی از آنها شامل سؤال‌هایی در باب نوشته‌های اوست و اکثر، چنانکه خود او می‌گوید شامل اظهار لطف‌های صمیمانه یا تشویق آمیز است. تأسف او در این است که نمی‌تواند به همهٔ این نامه‌ها پاسخ دهد و اگر می‌دهد غالباً با تأخیر بسیار است. تعداد این نامه‌ها چندان است که به تمام آنها نمی‌توان به موقع پاسخ گفت.

شمارنامهٔ عمر استاد دکتر عبدالحسین زرین‌کوب

- ۱۳۰۱ ش ۲۷ اسفندماه، تولد در بروجرد محلهٔ بحرالعلوم کوی صوفیان.
- ۱۳۰۷ مهرماه، آغاز تحصیل در دبستان کمال.
- ۱۳۱۹ خردادماه، خاتمهٔ تحصیلات دبیرستانی در تهران، مدرسهٔ خان مروی، رشتهٔ ادبی.
- تدریس در دبیرستان‌های خرم‌آباد لرستان.
- ۱۳۲۰ بهمن‌ماه، دبیری در دبیرستانهای بروجرد.
- ۱۳۲۲ ایجاد سازمان روشنفکران بروجرد با تأسیس کتابخانه، قرائت‌خانه و ترتیب سخنرانی‌های سیاسی و اجتماعی، با همکاری دکتر محمدعلی شهبازی.
- ۱۳۲۴ مهرماه، ورود به دورهٔ لیسانس دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.
- آذرماه، دبیری در دبیرستانهای تهران.
- ۱۳۲۵ انجمن فرهنگی ایران و شوروی. وکس
- ۱۳۲۷ خاتمهٔ دورهٔ لیسانس ادبیات.
- ۱۳۲۸ ورود به دورهٔ دکتری ادبیات.
- سردبیری روزنامهٔ هفتگی مهرگان به مدیریت محمد درخشش که تا پنج سال بعد با وجود وقفه‌ها و توقیف‌های مکرر انتشار یافت.
- ۱۳۳۰ همکاری در ترجمه و تألیف مقالات برای دایرةالمعارف اسلام زیر نظر سیدحسن تقی‌زاده.
- ۱۳۳۲ ازدواج با دکتر قمر آریان همدرس دانشکدهٔ و همکار روزنامه.
- تأسیس انجمن ادبی سه‌شنبه که همه هفته با حضور تعدادی از استادان و ادیبان و شاعران جوان تشکیل می‌شد و تا مدت یازده سال ادامه داشت.
- ۱۳۳۴ پایان تحصیلات دانشگاهی و اخذ درجهٔ دکتری در ادبیات. موضوع پایان‌نامه: نقدالشعر، تاریخ و اصول آن.
- ۱۳۳۵ دانشیاری در دانشکدهٔ علوم معقول و منقول.
- مواد تدریس: تاریخ کلام و مجادلات فرق. تاریخ علوم، تاریخ ادیان، تاریخ اسلام و تاریخ تصوف اسلامی.

- ۱۳۳۹ استادی در دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی
- ۱۳۴۰ تدریس ادبیات فارسی و تاریخ عقاید و ادیان در دانش سرای عالی تهران. شرکت به نمایندگی ایران در: مؤتمر العالم الاسلامی، الدورة الخامسة، بغداد. به همراهی استاد فروزانفر، دکتر ناظرزاده کرمانی و ارائهٔ مقالهٔ تاریخ الاخوه فی العالم.
- _____ مسافرت به تبریز و آشنایی با علما و استادان آنجا و بررسی کتابخانه‌های آنجا به کمک عبدالعلی کارنگ و یاری برادران نخجوانی.
- _____ سفر مطالعاتی به دعوت موسسهٔ فرانکلین جهت مطالعه و بازدید از موسسات لغت‌نویسی در امریکا و اروپا- از اکسفورد و لاروس تا موسسهٔ کیته و بروکهاوس. به همراهی مجتبی مینوی.
- _____ مسافرت به سوئیس و آلمان شرقی و آشنایی با سید محمدعلی جمالزاده و آقابزرگ علوی.
- _____ مسافرت به ایتالیا و اقامت طولانی در رم و میلانو با مراجعه به کتابخانه‌های آنها.
- _____ سفر به سوریه و اردن و اقامت طولانی در بیروت جهت بازدید از مؤسسه المنجد
- ۱۳۴۱ موسسه لغت فرانکلین، نظارت در تهیهٔ فیش‌های لغات مندرج در متون عمده، با همکاری مجتبی مینوی.
- ۱۳۴۲ دی ماه، بیست و ششمین کنگرهٔ بین‌المللی شرق شناسان در هند.
- _____ دریافت دعوت از دانشگاه‌های هند، مسافرت به کلکته و شرکت در مجالس ایندو ایرانیکا.
- _____ دریافت دعوت از پاکستان و بازدید طولانی از موسسات علمی و دانشگاه‌های پاکستان: کراچی، لاهور، و سند.
- ۱۳۴۳ شرکت در کنگرهٔ بین‌المللی علوم تاریخی در وینه اتریش.
- _____ مسافرت علمی به آتن، رم، و استانبول جهت بازدید موزه‌ها و کتابخانه و تهیه عکس از بعضی نسخه‌های خطی فارسی و عربی.
- ۱۳۴۵ تدریس فنون ادبی در دورهٔ دکتری ادبیات فارسی در دانشکدهٔ ادبیات.
- ۱۳۴۶ اردیبهشت: ضایعه دردناک درگذشت برادر جوان خلیل زرین کوب در تهران و بهمن ماه همانسال ضایعهٔ درگذشت پدر در کربلا.

- _____ تدریس ادبیات در مدرسه عالی پارس.
- _____ تدریس نقد نمایش در دانشکده هنرهای دراماتیک.
- ۱۳۴۷ مسافرت به لندن برای بازدید از موسسات علمی.
- _____ عزیمت به امریکا و اشتغال به تدریس تاریخ ایران، و تاریخ تصوف به عنوان استاد مهمان در دانشگاه کالیفرنیا و دانشگاه پرینستون.
- ۱۳۴۹ ورود به تهران و ضایعه درگذشت مادر.
- _____ انتقال به دانشکده ادبیات و علوم انسانی-گروه تاریخ و گروه ادبیات.
- ۱۳۵۰ سفر به شوروی و شرکت در مجلس بزرگداشت حافظ شیرازی در تاجیکستان و مسکو
- _____ بازگشت از سفر شوروی و ضایعه درگذشت ناگهانی برادر جوانش احمد زرین کوب
- ۱۳۵۳ اولین حمله قلبی و بستری شدن در بیمارستان جم، تهران.
- ۱۳۵۴ فروردین، مسافرت به ایتالیا برای شرکت در مجلس بحث راجع به نظامی و اسکندر کبیر: نظامی در جستجوی ناکجا آباد
- _____ مسافرت به وینه اتریش برای معالجه و مطالعه.
- ۱۳۵۵ شهریور و مهر: مسافرت به اسپانیا و پرتقال برای مطالعه در آثار تمدن اسلامی و تاریخ اندلس اسلامی.
- ۱۳۵۷ اردیبهشت و خرداد: حمله قلبی و بستری شدن طولانی در بیمارستان دانشگاه تهران.
- _____ خرداد ماه، عزیمت به کلیولند ایالت اوهایو برای عمل جراحی قلب.
- _____ شهریور تا آذرماه اقامت در لندن به منظور ادامه معالجه.
- ۱۳۵۸ مسافرت درمانی مجدد از تهران به لندن و پاریس.
- ۱۳۶۰ تیرماه، مسافرت درمانی به آلمان و فرانسه که به اقامت طولانی دوساله در پاریس انجامید و کتاب سرنی در آنجا تصنیف شد.
- ۱۳۶۳ بازگشت به تدریس در دانشگاه تهران، برگزاری مجالس ادبی دوشنبه‌ها.
- ۱۳۶۵ مسافرت درمانی مجدد به فرانسه و انگلستان و اشتغال طولانی به بررسی در کتابخانه‌ها.
- ۱۳۶۶ ضایعه درگذشت ناگهانی برادرش دکتر حمید زرین کوب استاد دانشگاه که

- موجب تأثر و افسردگی شدید برادر شد.
- ۱۳۶۸ مسافرت علمی و اداری به پاریس جهت شرکت در مجمع عمومی سردبیران تاریخ تمدن اقوام آسیای مرکزی، به منظور سعی در اثبات عدم وابستگی سیاسی و جغرافیایی ایران در این طرح که تحت نظر یونسکو در دست انجام بود. خلاصهٔ مذاکرات در مجموعهٔ ناموارهٔ دکتر محمود افشار، ج ۶ طبع تهران نشر شده است. مسافرت به مشهد به دعوت دانشگاه فردوسی و ایراد سخنرانی در باب درس تاریخ.
- ۱۳۶۹ مسافرت به سویس و لندن به دعوت ایرانیان مقیم اروپا و ایراد سخنرانی در باب هنر و اندیشهٔ مولانا جلال‌الدین: قصه و سرّ قصه در مثنوی مولانا
- ۱۳۷۰ شرکت در مجالس سخنرانی مربوط به بزرگداشت نظامی گنجوی در دانشگاه‌های واشنگتن و لوس آنجلس کالیفرنیا: فلاسفه یونان در بزم اسکندر
- _____ مسافرت، به کانادا و ایراد سخنرانی در مجمع ایرانیان مقیم وان کوور: خراسان در عهد نهضت‌ها
- _____ آشنایی و تجدید عهد با استادان و ایرانیان مقیم بالتیمور امریکا.
- _____ مسافرت از تهران به کرمان و شرکت در کنگرهٔ جهانی بزرگداشت خواجهی کرمانی. مصاحبه در باب ارزیابی آثار خواجهی کرمانی. مسافرت به فارس: شیراز و کازرون.
- _____ ایراد سخنرانی در انجمن حکمت و فلسفه در باب نظامی و اندیشهٔ او: ارشمیدس و کنیزک چینی در روایت نظامی
- ۱۳۷۱ همکاری با دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن و یاران برای سعی در تهیهٔ مقدمات ایجاد ایرانسرای فردوسی، در طوس خراسان.
- _____ همکاری مشورتی و علمی با مؤسسه تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی. شرکت در کنگرهٔ همکاری‌های اقوام آسیایی مرکزی در تهران و ایراد سخنرانی. ضایعهٔ ناگهانی و دردناک درگذشت برادرش رسول زرین‌کوب که بشدت مایهٔ تالم خاطرش گشت.

- ۱۳۷۲ مسافرت به شیراز و شرکت در کنگرهٔ فارس‌شناسی
 — بازدید و ایراد سخنرانی در بخش تاریخ دانشگاه شیراز.
- ۱۳۷۳ سخنرانی در مرکز مجمع تحقیقات ایران‌شناسی ایرانیان در آمریکا:
 تاریخ‌نویسی معاصر در ایران
 — مسافرت به کانادا و بازدید از دانشگاه‌ها و کتابخانهٔ مک‌گیل
 — سخنرانی در وان‌کوور به دعوت ایرانیان مقیم کانادا: ایران در کشاکش ایام
 — همکاری با سازمان نقشه‌برداری کشور برای تهیه متن تاریخی جهت اطلس
 تاریخی ایران
 — اقدام به تدوین و تحریر کتاب از گذشته ادبی ایران
- ۱۳۷۴ مسافرت به آلمان. شرکت در کنگره مونیخ برای بزرگداشت مولانا
 جلال‌الدین، همکاری در برگزاری جلسات با عنوان دبیر ایرانی کنگره.
 — بیماری ناگهانی و بستری شدن طولانی در بیمارستان شهر بُن.
 — مسافرت الزامی به لندن برای انجام دادن جراحی قلب و بستری شدن مکرر و
 طولانی در بیمارستان‌های لندن.
- اشتغال به تحریر و تدوین نهایی جلد دوم و سوم روزگاران ایران
 — شروع همکاری با دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
 — نظارت بر اتمام طبع و تجلید از گذشته ادبی ایران
- ۱۳۷۵ مسافرت به شیراز و ایراد سخنرانی در باب سعدی جهت ترغیب به ایجاد
 بنیادهای تحقیقی در باب سعدی
 — قرار واگذاری کتابخانه شخصی به یک مرکز تحقیقاتی در بروجرد
 — مسافرت درمانی مجدد به اروپا برای جراحی چشم
 — شرکت در کنگرهٔ فارسی‌شناسی و ایراد سخنرانی: ملک سلیمان
 — سخنرانی در باب استاد فروزانفر و تشویق برای برگزاری و چاپ یادواره‌یی
 برای آن استاد
 — اشتغال به تنظیم و تدوین مقالات تازه در مجموعهٔ حکایت همچنان باقی
 — طرح کارهای تازه در باب عطار، سعدی، و فردوسی که شامل
 بررسی‌های انتقادی و تطبیقی درباره زندگی و آثار آنهاست.

فهرست آثار

الف: کتابهای مستقل

۱. آشنایی با نقد ادبی، چاپ سوم، سخن، ۱۳۷۴.
۲. ارزش میراث صوفیه، درباره تصوف اسلامی. چاپ اول کتاب جزو انتشارات مجله یغما در ۱۳۴۲ ش. چاپ دوم آن جزو انتشارات آریا، تهران ۱۳۴۴. هیچیک متن کامل نیست. چاپ کامل با ملحقات، تهران ۱۳۵۳. چاپ هفتم آن جزو انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۳ ش.
۳. از کوچه زندان، درباره زندگی و اندیشه حافظ، چاپ اول، ۱۳۴۹. چاپ هشتم، انتشارات سخن، ۱۳۷۳. چاپ دهم، سخن، ۱۳۷۵.
۴. با کاروان حله، مجموعه نقد ادبی، چاپ اول، انتشارات آریا، تهران ۱۳۴۳. چاپ هشتم با تجدید نظر و ده گفتار تازه، انتشارات علمی، ۱۳۷۳. چاپ نهم، علمی، ۱۳۷۴. این کتاب تحت عنوان از گلستان عجم به وسیله دکتر محمدنور محمدخان و دکتر کلثوم فاطمه سید به زبان اردو ترجمه شده است. اسلام آباد ۱۹۸۵.
۵. بامداد اسلام، داستان آغاز اسلام و انتشار آن تا پایان دولت اموی. چاپ اول، انتشارات صائب، ۱۳۴۶. چاپ ششم، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۶. بحر در کوزه، نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی، چاپ اول، انتشارات علمی، ۱۳۶۷. چاپ ششم، انتشارات علمی، ۱۳۷۴.

۷. پله پله تا ملاقات خدا، درباره زندگی و اندیشه و سلوک مولانا جلال الدین، تهران، چاپ اول، انتشارات علمی، ۱۳۷۰. چاپ نهم، انتشارات علمی، ۱۳۷۵.
۸. پیر گنج در جستجوی ناکجا آباد، درباره زندگی، آثار و اندیشه نظامی، چاپ اول، سخن، ۱۳۷۲. چاپ دوم سخن، ۱۳۷۴.
۹. تاریخ ایران بعد از اسلام، چاپ اول، وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۴۳. چاپ ششم، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱. چاپ هفتم، امیرکبیر، ۱۳۷۳.
۱۰. تاریخ در ترازو، درباره تاریخ نگری و تاریخ نگاری. چاپ اول، تهران، ۱۳۵۴. چاپ چهارم، ۱۳۷۵.
۱۱. تاریخ مردم ایران، تاریخ ایران قبل از اسلام از آغاز تا پایان ساسانیان، ج ۱، تهران ۱۳۶۳، چاپ جدید، امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۱۲. تاریخ مردم ایران، از پایان عهد ساسانیان تا پایان آل بویه، تهران، ج ۲، ۱۳۶۵، چاپ چهارم، امیرکبیر، ۱۳۷۳.
۱۳. جستجو در تصوف ایران، چاپ اول، ۱۳۵۷. چاپ پنجم ۱۳۷۰.
۱۴. در قلمرو وجدان، درباره اخلاق، عرفان، ادیان و اساطیر. بحثی در تاریخ عقاید و ادیان. چاپ اول، تهران، ۱۳۶۹. چاپ دوم با تجدید نظر و اضافات، انتشارات سروش، ۱۳۷۵.
۱۵. دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳. چاپ چهارم ۱۳۷۶.
۱۶. دو قرن سکوت، سرگذشت حوادث و اوضاع تاریخی ایران در قرون اول اسلام. چاپ اول آن به صورت سلسله مقالات مسلسل در روزنامه هفتگی مهرگان ۹-۱۳۲۸ نشر شده است، چاپ دوم آن به وسیله جامعه معلمین در ۱۳۳۰ انتشار یافته. متن کامل چاپ سوم است، تهران، ۱۳۳۶. آخرین نشر آن در ایران، به طور غیرقانونی و بدون اجازه نویسنده انجام شده است و چاپ هشتم آن است، ۱۳۶۲.
۱۷. روزگاران ایران، گذشته باستانی ایران، چاپ اول، انتشارات سخن، ۱۳۷۴. چاپ دوم، انتشارات سخن، ۱۳۷۵.
۱۸. دنباله روزگاران ایران، از پایان ساسانیان تا پایان تیموریان. چاپ اول، انتشارات سخن، ۱۳۷۵.

۱۸. روزگاران دیگر، از صوفیه تا عصر حاضر. چاپ اول، انتشارات سخن، ۱۳۷۵.
۲۰. سرتی، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، در دو جلد، چاپ اول، انتشارات علمی، ۱۳۶۴. چاپ پنجم، انتشارات علمی، ۱۳۷۳. چاپ ششم، علمی، ۱۳۷۴.
۲۱. سیری در شعر فارسی، بحثی انتقادی در شعر فارسی و تحول آن با نمونه‌هایی از شعر شاعران و جستجویی در اقوال ادباء و تذکره نویسان. چاپ اول، انتشارات نوین، ۱۳۶۲. چاپ سوم، انتشارات علمی، ۱۳۷۱.
۲۲. شعر بی‌دروغ، شعر بی‌نقاب، شامل بحث در فنون شاعری، سبک و نقد شعر فارسی با ملاحظات تطبیقی و انتقادی راجع به شعر قدیم و امروز. چاپ اول، انتشارات علمی، ۱۳۴۶. چاپ هفتم، انتشارات علمی، ۱۳۷۲.
۲۳. فرار از مدرسه، درباره زندگی و اندیشه ابو حامد غزالی. چاپ اول، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳، چاپ سوم، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴. ترجمه عربی این کتاب عنوان الفرار من المدرسة در بیروت نشر شده است دارالصادر.
۲۴. فلسفه شعر، تاریخ تطور شعر و شاعری. چاپ اول، بروجرد، ۱۳۲۳.
۲۵. کارنامه اسلام، با مقدمه احمد آرام. چاپ اول، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۸. چاپ چهارم ۱۳۶۹.
۲۶. نقد ادبی، جستجو در اصول و طرق و مباحث نقادی با بررسی در تاریخ نقد و نقادان، چاپ اول در یک مجلد، تهران، ۱۳۳۸. تحریر تازه با تجدید نظر و افزودن مباحث تازه، امیرکبیر، ۱۳۵۴. چاپ پنجم، امیرکبیر، ۱۳۷۳. چاپ اول کتاب به زبان هندی ترجمه شده است.

ب: مجموعه‌ها

۱. از چیزهای دیگر، مجموعه نقد، یادداشت، بررسی و نمایشواره. چاپ اول، ۱۳۵۶.
- چاپ سوم، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۱.
۲. با کاروان اندیشه، مقالات و اشارات در زمینه اندیشه و اخلاق. مقاله‌یی که عنوان کتاب از آن گرفته شده است همراه با دو مقاله دیگر که دنبال آن آمده است یک دوره سیر فلسفه و اندیشه غربی است از آغاز تا امروز. چاپ اول، تهران، ۱۳۶۳. چاپ دوم، انتشارات، امیرکبیر، ۱۳۶۹.

۳. دفتر ایام، مجموعه گفتارها، اندیشه‌ها و جستجوها. چاپ اول، ۱۳۶۵. چاپ سوم، انتشارات علمی، ۱۳۷۵.
۴. نقش برآب، به همراه جستجویی چند در باب شعر حافظ، گلشن راز، گذشته نثر فارسی، ادبیات تطبیقی، با اندیشه‌ها، گفت و شنودها و خاطره‌ها. چاپ اول، انتشارات معین، ۱۳۶۸. چاپ سوم، انتشارات سخن، ۱۳۷۵.
۵. نه شرقی نه غربی، انسانی، مجموعه مقالات، تحقیقات، نقدها و نمایشواره‌ها. چاپ اول، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۳. چاپ دوم، ۱۳۵۵.
۶. یادداشت‌ها و اندیشه‌ها، از مقالات، نقدها و اشارات. با کوشش و مقدمه عنایت‌الله مجیدی، چاپ اول، تهران ۱۳۵۱. چاپ چهارم، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۱.

پ: ترجمه‌هایی که به صورت کتاب نشر شده است

۱. ادبیات فرانسه در قرون وسطی، اثر شارل وردن. ل. سولنیه، تهران، مجموعه چه می‌دانم، ۱۳۲۸.
۲. ادبیات فرانسه در دوره رنسانس، اثر شارل وردن. ل. سولنیه، تهران، ۱۳۲۸. مجموعه این هر دو جلد با اصلاحات و تجدید نظر در یک مجلد هم چاپ شده است.
۳. ادبیات فرانسه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۷.
۴. ارسطو و فن شعر، ترجمه تجدید نظر شده متن ارسطو. با مقدمه مفصل در احوال و آثار و اندیشه ارسطو. چاپ اول، ۱۳۵۷، تازه‌ترین نشر، ۱۳۶۸.
۵. متافیزیک، اثر فلیسین شاله. با تعلیقات و اشارات، تهران، ۱۳۲۹.
۶. فن شعر، اثر ارسطو. چاپ اول، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷. چاپ دوم، ۱۳۴۳.
۷. خاقانی، شرح قصیده ترسائه، اثر ولادیمیر مینورسکی، با تعلیقات و تصحیحات. چاپ اول، تهران، فرهنگ ایران زمین، ۱۳۳۲. چاپ دوم، تبریز، انتشارات سروش، ۱۳۴۸.
۸. بنیاد شعر فارسی، اثر دارمستتر، ترجمه با تعلیقات. چاپ اول آن ضمیمه نشریه دانشنامه به اهتمام غلامرضا سمیعی نشر شده است، ۱۳۲۶. چاپ دوم، ۱۳۲۷.

کتابهای زیر چاپ

۱. از گذشته ادبی ایران، شامل سیری در شعر فارسی و مروری بر نثر فارسی با

- بررسی‌های انتقادی در باب آثار نویسندگان بزرگ. انتشارات الهدی.
۲. از نی‌نامه، گزیده‌ی مثنوی معنوی، با همکاری دکتر قمر آریان، انتشارات سخن.
۴. زندگی و اندیشه‌ی سعدی، انتشارات سخن.
۵. نردبان شکسته، بازسازی قسمتی از نردبان آسمان بر اساس قسمتی از یادداشت‌ها، انتشارات سخن.
۶. حکایت همچنان باقی، دنباله‌ی نقش بر آب، انتشارات سخن.

ت: رساله‌ها و کتاب‌های کوچک که به صورت مقالات مسلسل
در مجلات چاپ شده و در مجموعه‌ها دوباره نشر شده است

- ادبیات عرفانی ایران و ارزش انسانی آن، نه شرقی نه غربی / ۲۶۷-۲۳۲
- ارسطو و میراث او در نقد ادبی، در مجموعه‌ی از چیزهای دیگر / ۲۷۹-۲۴۹
- از آن سوی افق (بحثی در آراء ما بعد الطبیعه)، مجموعه‌ی باکاروان اندیشه / ۶۱-۲۵
- ادبیات تطبیقی، مجموعه‌ی نقش بر آب / ۳۶۲-۲۹۵
- از گذشته‌های نثر فارسی، تاریخ ادبیات ایران از دیدگاه نثرنویسی، نقش بر آب / ۶۲۲-۴۸۰
- از هروودت در تاریخ چه می‌توان آموخت؟ نقش بر آب / ۲۱۶-۱۷۰
- اسلام در ایران، دوره‌ی تسلط اعراب تا پایان عهد اموی، دفتر ایام / ۲۱۳-۱۳۷
- اشارات در حاشیه‌ی دیوان حافظ، بحث انتقادی و تطبیقی در مضامین حافظ، نقش بر آب / ۴۱۳-۳۶۲
- الایا ایها الساقی، بحثی در این غزل حافظ و تأویل عرفانی آن، در نقش بر آب / ۴۴-۹
- اندیشه‌ی فلسفی: جهش‌ها و بن‌بست‌ها، مجموعه‌ی باکاروان اندیشه / ۳۶۵-۲۹۸
- باکاروان اندیشه، درباره‌ی فلسفه‌ی باستانی مشرق و یونان، مجموعه‌ی باکاروان اندیشه / ۲۹۷-۲۴۸
- بحثی درباره‌ی عرفان تطبیقی، دفتر ایام / ۳۵۱-۳۲۳
- جهان صائب-دریچه‌یی به جهان‌بینی او، در مجموعه‌ی از چیزهای دیگر / ۱۴۹-۱۲۱
- چشم‌انداز فکر معاصر، نظری به اندیشه‌ی فلسفی در عصر حاضر، مجموعه‌ی باکاروان اندیشه / ۴۰۱-۳۶۶

- حافظ و قلم صنع، بحثی در باب یک بیت حافظ، نقش بر آب / ۱۱۸-۱۰۱
- در باب ادب و نقد صوفیه، از چیزهای دیگر / ۱۱۹-۹۱
- درباره اسکندرنامه نظامی گنجوی، در مجموعه کتاب سخن /
- درباره تاریخ، بحثی درباره تاریخ و تاریخ نگاری، از چیزهای دیگر / ۷۳-۲۷
- درباره نقد و تاریخ نگاری ایران و اروپا، مقالات مسلسل با عنوانهای مختلف / روی هم شش مقاله. یغما سال ۲ و ۴، شامل چهار مقاله، مجله تمدن یک مقاله، مجله در راه هنر یک مقاله.
- زندقه و زنداقه، نه شرقی نه غربی / ۱۲۶-۱۰۵
- زیبایی در صحنه نمایش، درباره نقد نمایش، نه شرقی نه غربی / ۳۸۳-۳۴۹
- سه غزل از دیوان، بحث در باب غزل عرفانی حافظ، نقش بر آب / ۵۱۸-۶۲۲
- سیاحت بیدپای، در باب مأخذ و منشأ قصه‌های حیوانات، نه شرقی نه غربی / ۴۸۹-۵۱۸
- سیری در گلشن راز، بحثی در مسائل و مباحث عرفانی و فلسفی گلشن راز، نقش بر آب / ۲۹۵-۲۵۶
- غزالی در اعترافات و اندیشه‌هایش، دفتر ایام / ۲۰۵-۱۲۳
- غزالی و ابن رشد، دفتر ایام / ۳۴-۹
- کارنامه اسلام، در کتاب محمد خاتم پیامبران، نشریه حسینیه ارشاد ج ۲ / ۱۶۷-۵۷
- کشمکش اهل کتاب در قلمرو اسلام، در باب مشاجرات ادیان، نه شرقی نه غربی / ۸۶-۱۰۴
- لقمان حکیم، از چیزهای دیگر / ۹۰-۷۵
- نامه‌یی به برادر در افق قصه‌ها، درباره قصه و قصه‌نویسی، از چیزهای دیگر / ۲۹۳-۳۲۵
- نهج البلاغه و شریف رضی، بخشی از کتاب مفقود انسان الهی، دفتر ایام / ۹۶-۲۶۵
- یگانه یا دوگانه: کشمکش خدایان در ایران باستان، نه شرقی نه غربی / ۱۰۴-۸۶
- ث. ترجمه‌ها به صورت رساله مستقل
- مازپا، داستان منظوم، اثر لردبایرون، جهان نو ۳ / ۴۰۷ و بعد

○ دفاع سقراط، اثر گزنفون، مجله مهر، سال هشتم / ۱۵۳ و بعد

ج. نقدها، به صورت رساله مستقل

- از صبا تا نیما، مجموعه نه شرقی نه غربی / ۳۱۵-۲۷۷
- افلاطون در ایران، نقد و بحثی درباره ترجمه مجموعه آثار افلاطون و سابقه آشنایی ایرانیان با اندیشه افلاطون، مجموعه باکاروان اندیشه / ۲۴۷-۲۰۵
- شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، ملاحظات در باب نوشته استاد فروزانفر در باب عطار، یادداشت‌ها و اندیشه‌ها / ۱۷۶-۱۴۶
- ملاحظات انتقادی در باب تاریخ ایران کمبریج، نه شرقی نه غربی / ۴۵۴-۴۰۳

چ. قصه‌ها و روایات

- آخرین باب کلیله و دمنه، دنباله قصه کلیله، باکاروان اندیشه / ۷۹-۶۲
- آخرین محاوره سقراط، قصه فلسفی، دفتر ایام / ۳۹۱-۳۶۶
- آشنایی با خیام، خاطره و روایت، نقش بر آب / ۶-۷۲۴
- بازگشت سقراط، قصه فلسفی، یادداشت‌ها و اندیشه‌ها / ۵۱-۳۳۷
- تکدرخت، قصه رمزی و فلسفی، یادداشت‌ها و اندیشه‌ها / ۴۰۷-۳۷۰ این قصه اول بار جداگانه به وسیله مجله یغما چاپ شده است. چاپ جداگانه ۱۳۷۴.
- درختهای دهکده، داستان، کلک، ش ۸۳-۸۰، آبان-اسفند ۱۳۷۵.
- دفتر ایام، روایت، دفتر ایام / ۳۱۱-۲۹۶
- دن کیخوته در بازگشت، روایت طنزآمیز از ظهور مجدد دن کیشوت در عالم، نقش بر آب / ۴۸۰-۴۵۲
- رویای گریخته، قصه تغزلی، نقش بر آب / ۷۱۶-۷۱۱
- کتابها و آدم‌ها، قصه تخیلی و فلسفی، یادداشت‌ها و اندیشه‌ها / ۳۷۰-۳۵۷
- کشف حقیقت، قصه فلسفی در باب معرفت، یادداشت‌ها و اندیشه‌ها / ۳۵۶-۳۵۲
- ناکجاآباد، دفتر ایام / ۱۱۳-۹۲
- نقش بر آب، خاطرات نویسنده، در مجموعه نقش بر آب / ۱۰۱-۵۸
- نیوشاک، اسطوره شاعرانه از زبان یک مانوی، نقش بر آب / ۴۳۷-۴۱۳

- هدیه دریا، قصه تغزلی، یادداشت‌ها و اندیشه‌ها/ ۳۶-۳۳۱
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها، روایت حدیث نفس، مجموعه یادداشت‌ها و اندیشه‌ها/ ۳۱۹-۳۳۰

ح. گفت و شنود، نمایش و نمایشواره

- اصحاب کهف، نمایشنامه در یک پرده، با مقدمه در باب اصحاب کهف، نه شرقی نه غربی/ ۵۵۸-۵۵۸
- بابک و بازگشت قهرمان، نمایشواره، نه شرقی نه غربی/ ۶۰۹-۵۸۱
- در جستجوی انسان، گفت و شنودی درباره اخلاق، نویسنده در تجربه سفر به درون با برادر از دست داده خود گفت و شنود می‌کند، نقش بر آب/ ۲۵۵-۲۱۶
- رستم و سهراب در غزنه، نمایشنامه در سه پرده، از چیزهای دیگر/ ۳۵۶-۳۲۷
- گفت و شنودی در باب ابدیت ایران. اشخاص: فردوسی و رستم، یادداشت‌ها و اندیشه‌ها/ ۳۱۷-۳۰۸
- مصاحبه با تاریخ، بحثی در باب فلسفه تاریخ، دفتر ایام/ ۱۲۶-۱۱۳
- هاروت و ماروت، نمایشواره در باب گناه و مرگ، نه شرقی نه غربی/ ۵۵۷-۵۲۰

خ. از اشعار منتشر شده

- از نقد حال ما: کوه‌ونی، از چیزهای دیگر/ ۳۵۹-۳۵۷
- اندوه جوانی. تذکره شرای معاصر ۱۲۹/۲
- با مولانای روم سرنی: دفتر ایام/ ۳۱۱-۲۹۶
- بن‌بست، تذکره شرای معاصر ۱۳۰/۲
- بودن یا نبودن، تذکره شرای معاصر ۱۲۷/۲
- دیو پرست، راهنمای کتاب ۵۵۲/۶
- سیمرغ، یغما ۲۵/۲۵
- عصیان، یغما ۳۲۳/۶
- نقش رؤیا، مجله کلک.
- نغمه آواره. تذکره شرای معاصر ۱۲۹/۲

د. سخنرانی‌های چاپ شده

- ادبیات و مسأله پدران و فرزندان، انجمن معلمان زبان فارسی، از چیزهای دیگر/ ۹۱-۲۸۱
- از گذشته باستانی ایران چه می‌توان آموخت، سخنرانی در جشن هنر در خرم‌آباد، نه شرقی نه غربی/ ۱۰-۲
- ایرانیان و اسلام، یا مجاهدات ایرانیان در نقل علوم به مسلمین، اخبار دانشگاه تهران سال ۲ شماره ۵۶/ ۳۳-۲۵
- پاسخ به دوستان، سخنرانی در خرم‌آباد در مجلس بزرگداشت ۱۳۵۴، نقش بر آب/ ۷۴۳-۷۴۷
- تاریخ‌نگری یا تاریخ‌نگاری، اشاراتی به فلسفه و منطق تاریخ، سخنرانی در مدرسه عالی امام صادق. نقش بر آب/ ۵۸-۴۴
- تسامح کوروشی و مسأله وحدت و تمامیت در امپراطوری ایران باستانی، سخنرانی در تالار موزه ایران باستان، مجموعه نه شرقی نه غربی/ ۴۷-۴۰
- چگونه می‌توان ایرانی بود؟ چگونه می‌توان ایرانی نبود، سخنرانی در دانشکده هنرهای دراماتیک، نه شرقی نه غربی/ ۴۷-۴۰
- درباره تاریخ، سخنرانی در دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد، از چیزهای دیگر/ ۷۲-۲۷
- در جستجوی فرهنگ آزاد، یا حفظ شخصیت ملتها در فرهنگ آزاد. سخنرانی در انجمن بین‌المللی فرهنگ آزاد، در شیراز، یغما ۱۳۳۸.
- شیوه تاریخ‌نویسی در کتاب ایران باستان مشیرالدوله، سخنرانی در تالار کتابخانه مرکزی، دانشگاه طهران، نه شرقی نه غربی/ ۴۰۲-۳۸۶
- شیوه نقد و تصحیح متون، خطابه در انجمن فلسفه و علوم انسانی، از چیزهای دیگر/ ۲۵-۱۸
- کتابخانه، سخنرانی در انجمن کتابداران، نقش بر آب/ ۷۳۴-۷۲۶
- فرهنگ عامه، سخنرانی در انجمن اولیا و مربیان دبیرستان تجریش، نقش بر آب/ ۷۳۴-۷۴۳
- فلاسفه یونان در بزم اسکندر، سخنرانی در واشنگتن و لوس‌آنجلس در مجلس بزرگداشت نظامی سال ۱۳۷۰.

- نفوذ در دنیای شاهنامه، سخنرانی در تالار فردوسی دانشکده ادبیات تهران، نه شرقی و نه غربی / ۱۶۸-۱۷۹
- نهضت‌های ملی ایران، سخنرانی در مرزهای دانش، در از چیزهای دیگر / ۱۶۹-۱۷۸
- نه شرقی نه غربی، انسانی، سخنرانی در تالار فردوسی، دانشکده ادبیات تهران ۱۳۵۴.

ذ. مصاحبه و فیلم

- درباره ادبیات جدید، با علی اصغر ضرابی، مجله فردوسی، ۷-۱۳۴۶.
- درباره روشنفکری، با علی اصغر ضرابی، مجله فردوسی، ۷-۱۳۴۶.
- درباره تاریخ و تاریخ‌نگاری به زبان فرانسوی در نشریه: Journal de Teheran
- فیلم شامل زندگی‌نامه. به کوشش غلامرضا سمیعی و نادر نادرپور در ۲ بخش. تلویزیون. گروه ادب فارسی

ر. همکاری در تألیف یا نشر

- فارسی و دستور زبان، ۳ جلد برای تدریس در دوره اول دبیرستانها همکاران: بدیع‌الزمان فروزانفر، منوچهر آدمیت. گلشن ابراهیمی. حسین بحرالعلومی.
- قرائت فارسی و تاریخ ادبیات، ۲ جلدی برای تدریس در دوره دوم دبیرستانها همکاران: یاد شده در دوره قرائت مذکور در بالا.
- نقد ادبی، برای دبیرستانها. با همکاری دکتر حمید زرین‌کوب
- دائرةالمعارف فارسی. زیر نظر غلامحسین مصاحب. مقالات در زمینه ادبیات، تاریخ و تصوف.

ز. مقالات انتقادی، نقد کتاب

- ایران در قرون نخستین اسلامی، اثر برتولد اشپولر، ترجمه دکتر فلاطوری، نه شرقی نه غربی / ۴۶۳-۴۵۵
- باباگوریو، نوشته بالزاک، ترجمه ادوارد ژوزف، مجله سخن / ۷-۹۲۶
- بهار و ادب فارسی، به مناسبت انتشار مجموعه مقالات او به همین نام، مجله فرهنگ و

زندگی.

- بهشت سخن، تألیف دکتر مهدی حمیدی، مجله سخن ۱۴/۱۰-۱۳۱۲.
- پس از خواندن کتابی، نقدی در باب کتاب طه حسین، حدیث الشعرو النثر، جهان‌نو ۲/ ۲۹۳-۴

- پالیزبان، اثر مهرداد اوستا، مجله راهنمای کتاب ۶/۷۰-۶۹
- ترجمه فارسی از قرآن مجید، ترجمه ابوالقاسم پاینده، سخن ۸/۲۰۳-۲۰۲
- جمهور افلاطون، ترجمه فواد روحانی، مجله سخن ۷/۹-۱۱۲۷
- چیتراه اثر تاگور، ترجمه فتح‌الله مجتبیایی، انتقاد کتاب، سال اول، شماره ۲/۱۴-۱۱
- حاجی ملا زلفعلی، نوشته فصل‌الله مهتدی صبحی، جهان‌نو ۳/۶۱-۶۹
- داستان طوفان، بحثی در باب یک کتاب فرانسوی درین باب، مجله سخن ۴/۵۵-۹۴۹
- در برابر خدا، نوشته استفن زروایگ، ترجمه مصطفی فرزانه، جهان‌نو ۳/۱۱۶
- دن کیشوت، اثر میگل سروانتس، ترجمه محمد قاضی، سخن ۷/۵-۹۲۴
- دشمنان، نوشته ماکسیم گورکی، ترجمه کریم کشاورز، جهان‌نو ۲/۲۶۸
- دیوان استاد منوچهری دامغانی، یادداشت‌ها و اندیشه‌ها ۲۱۶-۲۰۷
- راز آفرینش، ترجمه محمد سعیدی، سخن ۶/۸-۵۵۶
- رساله لواج، تصنیف عین القضاة المیانجی الهمدانی، به تصحیح و تحشیۀ دکتر رحیم فرمنش. ۱۳۳۸، نقش بر آب ۹/۹۶۶.

- زنبق دره، اثر بالزاک، ترجمه م. به آذین (اعتمادزاده)، سخن ۸/۲۴-۱۰۲۳
- زنده بیدار، ترجمه حی بن یقظان تألیف ابن طفیل اندلسی، ترجمه فروزانفر، یغما ۹/ ۸۹-۹۳

- سفرنامه گالیور، رمان جوناتان سوئیفت، ترجمه منوچهر امیری، سخن ۸/۳۱۰-۳۰۹
- سوانح مولوی رومی، تألیف شبلی یغمانی، ترجمه فخر داعی گیلانی، سخن ۴/۵۰-۷۴۸
- شرح گلشن راز، با مقدمه کیوان سمیعی و تصحیح حامد ربانی، نقش بر آب ۶۷۲-۶۷۹
- شهسوار اسلام، تألیف گابریل الکیری، ترجمه کاظم حمادی، جهان‌نو ۲/۲۶۱
- صلیب آهنین، ترجمه محمد ناصرالدین خطیر، سخن ۶/۷-۳۶۶
- فائوست، اثر گوته ترجمه حسین کسمانی، مجله سخن ۶/۳۲-۶۲۲
- قیام آذربایجان و ستارخان، نوشته اسماعیل امیر خیری، راهنمای کتاب ۳/۳۲-۶۲۲

- کارخانه مطلق سازی، نوشته کارل چاپک، ترجمه حسن قائمیان، جهان نو ۲/ ۳۴۷
- کلیات شمس، یا دیوان کبیر، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، سخن ۸/ ۷-۹۲۶
- لطایف الطوائف تألیف مولانا فخرالدین علی صفی به سعی و اهتمام احمد گلچین معانی، سخن ۸/ ۵۱-۱۱۵۰
- ماه پنهان است، رمان، نوشته جان اشتاین بک، ترجمه پرویز داریوش، سخن ۶/ ۴۶۲-۳
- مائده‌های زمینی، اثر آندره ژید، ترجمه حسن هنرمندی. نقش بر آب / ۶۷۱-۶۶۹
- مجموعه اشعار دهخدا، به اهتمام محمد معین، انتقاد کتاب، سال اول، شماره ۴/ ۱۰-۶
- ملاحظاتی در باب رستم و اسفندیار اثر ماتیو ارنولد، ترجمه منوچهر امیری، یغما ۷/ ۳۶۸-۷۱
- الملل و النحل شهرستانی، ترجمه افضل‌الدین ترکه، به اهتمام جلالی نائینی، انتقاد کتاب سال اول شماره ۱۰/ ۶-۱
- ویس و رامین، بحثی در باب نظریه مینورسکی راجع به منشأ این داستان، سخن ۹/ ۱۸-۱۰۱۵
- هنگامه مرگ و زندگی، اثر اریش ماریارمارک، سخن ۶/ ۵۰-۸۴۹

ژ. گزیده مقالات

- یادداشت‌های کوتاه و آنچه در روزنامه‌ها آمده است درینجا فهرست نشده است.
- تعداد آنها هم قابل ملاحظه است.
- آشتی با ادبیات، در باب موضع ادبیات در فرهنگ و دانش عصر. مجله سخن ۳/ ۳۰۲-۳۰۰
- آینده شعر، بحثی در باب شعر آینده، سخن ۳/ ۸-۱۶۶
- ابن تومرت، مهدی مغربی، مجله دانشکده ادبیات مشهد ۲۸/ ۵۹-۷۴۸
- اپیکور و فلسفه او، بحثی در باب سیرت لذت و اعتقاد به اصالت ماده در یونان باستانی، جهان نو ۴/ ۲۰۴-۲۰۱
- ادبیات در محکمه تاریخ. بحثی در باب ادبیات و تعهد، مجله دانشنامه شماره ۱/ ۸۳-۶۱

- ادبیات انسانی، ادبیات جهانی. بحثی در ادبیات تطبیقی، دفتر ایام/ ۳۱۱-۳۲۳
- استالیس، تصویر شخصیت و معنی قیام او، مجله پشتون سال اول، شماره ۱۱/۱۳-۹
- افسانه‌های عامیانه، بحثی در باب بخشی از فرهنگ عامه، سخن ۵۰/۲۶-۹۱۸
- افلاطون در مصر، مطالعه‌ی در باب منشأ بعضی از اندیشه‌های افلاطون، یغما ۱۶۹-۷۶/۸

- اقبال شاعر شرق، مجموعه هفتاد سالگی فرخ خراسانی/ ۱۰۹-۱۱۶
- امیر خسرو دهلوی، دفتر ایام/ ۷۵-۸۳
- با حافظ در دیار رودکی، صداق شرق چاپ مسکو: در ۱۹۷۲: حافظ در سمرقند.
- بسم‌الله سفره‌ایرانی، درباره‌ی غذاهای ایران اسلامی، از چیزهای دیگر/ ۲۵-۹
- پروین شاعری مردانه در قلمرو شعر و عرفان، دفتر ایام/ ۵۳-۶۳
- پس از دوست سال، یادی از موتسکیو، جهان‌نو ۳/ ۵۱-۳۵۰
- تحقیق درست، مجموعه یادداشت‌ها و اندیشه‌ها/ ۱۷-۹
- توفیل گوتیه و هنر شعر، بحثی در ادبیات تطبیقی، یغما ۵/۱۲۲-۱۱۸
- جستجو در تاریخ تصوف. مجله دانشکده ادبیات تهران، شماره ۳
- جن. بحثی در زمینه فرهنگ عامه، مجله سخن ۵/۱۱-۹۴۴
- چند نکته در باب لغت نویسی، مروری بر فرهنگ‌های فارسی و طرحی برای لغت‌نامه‌ی جامعی برای زبان فارسی، مجله یغما، ۱۵/۲۵۷ و ما بعد.
- خرابات، بحثی درباره‌ی اصل معنی لغت و مبنای تأویل آن در کلام صوفیه. مجله یغما ۲۲۵-۲۲۹/۱۸

- داستان سنباد، نامه‌ی تمدن، ۱/۳۷-۳۱
- درباره‌ی افسانه‌های عامیانه، بحثی در باب فرهنگ عامه. سخن ۶/۳۰۰-۲۹۴
- درباره‌ی تأثیر شعر، مجله علم و زندگی ۱/۵۱۳-۵۰۹
- درباره‌ی تجدد ادبی، مجله یغما ۳/۶۴-۴۶۰
- درباره‌ی داستان زندگی بوذاسف، مجموعه نه شرقی نه غربی/ ۱۴۳-۱۳۷
- درباره‌ی زبان فصیح فارسی، جهان‌نو ۵/۱۲۹-۱۲۸، ۱۴۳
- درباره‌ی شعر سره، بحثی درباره‌ی ماهیت شعر، سخن ۷/۶۶-۴۵۸
- درباره‌ی ماهیت شعر، بحثی تطبیقی درباره‌ی شعر. مجله دانش ۲/۴-۱

- در حاشیه بوستان، بحثی در باب مضامین مشترک سعدی با دیگر شاعران، دفتر ایام / ۸۳-۹۲
- یادداشتهای حاشیه گلستان، نه شرقی نه غربی / ۱۹۶-۲۳۲.
- در حاشیه مشاجره، پیرنل و لایب نیتس، بحث فلسفی در باب مسأله خیر و شر در عالم، یغما ۶/۵۲-۲۲۷
- درفش سیاه، درباره نقش ابومسلم در تاریخ نهضت‌های ایران، کتاب هفته کیهان، شماره ۷۶/۹۴-۸۳
- رساله لونگینوس، تحقیق در سابقه نقد و علم بلاغت یونانی، یغما ۷/۸-۲۷۴
- روشهای علمی در نقد آثار ادبی، یغما ۶/۱۴۴ و ما بعد
- زیبایی و هنر، بحثی در باب طبیعت و هنر، نقش بر آب / ۷۲۲-۷۲۲
- سرود اهل بخارا، قدیمترین نمونه از سخن دری بعد از اسلام، یغما ۱۱/۹۳-۲۸۹
- سعدی در اروپا، بحثی در ادبیات تطبیقی، سخن ۳/۷۵-۵۷۲
- سقوط صفویه در روایات ارمنی، نشریه کتابخانه تبریز شماره ۱۰/۹۶-۸۵
- سوء تفاهم، بحثی در باب نمایشنامه‌نویسی، نقش بر آب / ۷۱۶-۷۲۲
- شاهنامه و ایلیاد، مقایسه حماسه یونانی با شاهنامه، یغما ۳/۲۰۳-۱۹۶
- شصت و دو، بحثی درباره تاریخ ملاقات شمس و مولانا، نقش بر آب / ۹۳-۶۸۷
- شمس تبریزی و نغمه نی مولوی، دفتر ایام / ۱۵-۹
- شعر بهار، به مناسبت نشریه دیوان بهار، سخن ۸/۶-۸۴۰، ۹۶۰-۹۵۳
- شعر بیدل، مجموعه دفتر ایام / ۴۳-۵۳
- شعر و عالم واقع، بحثی در ماهیت شعر، سخن ۳/۸-۶۸۶
- شکنجه و امید، نوشته احسان طبری، جهان‌نو ۲/۲۶۷
- شهرستانی و مجلس فارسی او، معرفی یک اثر فارسی از شهرستانی، فروغ علم ۲/۴۲-۳۵
- شیخ صنعان، بحثی در باب افسانه بودن شخصیت شیخ. یغما ۲۴/۶۶-۲۵۷
- شیوه نقد و تصحیح متون، سخن ۹/۱۱۰-۱۰۵
- عبدالرحمن کواکبی، دفتر ایام / ۱۱۳۷-۱۲۶
- عذر تقصیر، توضیح بعضی اشتباهات، نقش بر آب / ۷۰۴-۷۰۸

- عشق در مثنوی، بحثی در عشق از دیدگاه مولانا، نقش بر آب / ۷-۶۸۳
- غزلی از حافظ، تفسیر یک غزل از دیوان، نقش بر آب / ۹۶-۶۹۳
- فال و استخاره، بحثی در باب فرهنگ عامه، سخن / ۱۳-۶۰-۵۴۵
- فرمانروایی ایرانیان بر یمن، درباره تاریخ ساسانیان، مجله مهر سال هشتم و نهم
- فرهنگ ایران و مسأله استمرار، یغما / ۲۴-۵۶-۴۴۹
- گوته و ادبیات ایران، مجله جهان‌نو، ۲/ ۲-۴۰۴-۴۰۱
- لرماتوف شاعر روس، زندگی و اندیشه شاعر، سخن / ۳-۶-۴۷۱
- لوکرس شاگرد اپیکور، بحث فلسفی، جهان‌نو / ۴-۶۰-۲۵۸
- لولیان، بحثی در باب کولی‌ها، مجله ایندو ایرانیکا، چاپ کلکته ۱۹۵۲/ ۲۱-۱۱
- مسجد، گالری هنرهای اسلامی، از چیزهای دیگر / ۹-۱۸۵
- مرگ استاد بهار و شخصیت ادبی او، مهرگان سال سوم شماره ۴۴، اردیبهشت ۱۳۳۰
- مرگ رشید یاسمی، مهرگان شماره ۴۶ سال سوم اردیبهشت ۱۳۳۰
- مرگ کلودل شاعر فرانسوی، سخن / ۶-۳-۲۵۱
- ملاحظاتی در باب شیخ عطار در باب تاریخ وفات شاعر، دفتر ایام / ۴۲-۳۴
- مرگ یزدگرد اول، مهرگان، سال سوم، شماره ۵۵ و ۵۶، ۱۳۳۰
- نقد بازار، یادداشت‌ها و اندیشه‌ها / ۸-۳
- نظامی گنجوی در جستجوی ناکجاآباد، دفتر ایام / ۲۵-۱۵
- نوروز، آیین‌های وابسته به آن، نقش بر آب / ۴۵۲-۴۳۷
- یادداشتی درباره تعزیه ماه محرم، سخن / ۹-۱۴-۳۱۰
- یادداشتی درباره طنزنویسی، مقدمه بر کتاب توفیق، حضرت میل، ۱۳۴۷
- یادی از اندرسن افسانه‌سرای دانمارکی، سخن / ۶-۶-۶۴۳
- یاد دوست، درباره دکتر خیامپور، مقدمه بر چاپ دوم فرهنگ سخنوران.

س. به زبانهای دیگر: مقاله و رساله

○ من تاریخ الاخوه فی العالم. الاخاء ۱، ۸/۲۰

- A propos de la cuisine iranienne, New-Delhi, 1964
- Mosque, venerahle galleries of islamic art, RCDP Tehran, 1966
- The Arab conquest of iran and its Aftermath, in CHI, vol IV London 1900?
- Shams-1 Tabirizi and a new interpretation of the Rumi's song of Reed, in Mevlanan'im 700 ölüm Yildönümü Dolayince **ilulusla-rarasi** Mevlana seminer Ankara 1973
- Encyclopedie del' Islam, NOuvelle Edition, Bull 1960.
Tome IV 1978:
 - Kaim-Makam-i Farahani
 - Kamal al-Din Ismail 538
 - Karim khan-zand, 665-6
 - Lahidji, 608-609
 - = Supplement 1-6, 1980-82
 - Djamal al-Din isfahani 240-41
 - ibrahim Shirazi 405-6
 - Kamal al-Din Ismail
- Persian Sufism in its historical Background, iranian Studies III 1970.
- The struuggle of Day and Night, on irawan Festival, in the unesco courier, January 1990
- I, Iran et l'Asia centrale, in the Memorial Volume of Dr. M. Afshar (Nam-Vareh), Vol 6, Tehran 1990.

ش. آثار گمشده

- ادبیات فرانسه در دوران کلاسیک، ترجمه از مجموعه چه می دانم، پایان ترجمه ۱۳۲۹
 - انسان الهی، درباره زندگی و شخصیت علی بن ابی طالب علیه السلام پایان تحریر، اردیبهشت ۱۳۵۷.
 - اسلام در نقش فرهنگ و سیاست، درباره زندگی سید جمال الدین اسدآبادی، پایان تحریر اسفند ۱۳۵۶.
- این هر دو کتاب اخیر در دفتر کار نویسنده در دانشکده ادبیات به دست اشخاص

غیرمسوول از بین رفت. کتاب ادبیات فرانسه در دست مؤسسه علی‌اکبر علمی مفقود شد.

○ نردبان آسمان، شامل سه مجلد که نسخه خطی آن در نزد ناشر مفقود شد و اکنون در اختیار فرزانه‌بی محسن، واقع است که برای تحویل دادنش مطالبه مبلغی هنگفت کرده است و از قوانین پیداست ترجیح می‌دهد آن را به نام خود نشر کند. جای آنست که از یک ویراستار شریف درینجا سپاسگزاری شود که نسخه خطی منحصر به فرد دنباله جستجو در دست وی مانده بود و او کتاب را به وسیله دکتر احسان نراقی به نویسنده بازگرداند و با تواضع و کرامت حتی نام خود را نیز افشا نکرد.



دکتر زرین‌کوب و پژوهش‌های او

دیر زیاد آن بزرگوار خداوند

جان گرامی به جانش اندر پیوند

نخستین آشنایی دیرینه و پایدار من با آثار زرین‌کوب با دو کتاب دو قرن سکوت و با کاروان حله حاصل گشت. کتابهایی که در آن سالهای دور مشغله معلمی، هرگاه که از تفریر و تحشیه الواح مقدسه کتاب‌های فارسی آنچنانی فراغت می‌یافتم، گذشته از نصیبه حظ مکرر خود، شاهد چه جذبه‌ها و گفتگوها که در آن محیط الفت و ادب بوده‌ام.

به یقین خاطره مضامین آن کتاب‌ها و دیگرها که با همه زسوخ خود اینک محوتر و کم‌رنگ‌تر شده است، تذکارشان در گرو مرور دیگری است. اما آنچه که از تکرار و توالی نثر آهنگین او در سایه یک مؤانست طولانی، چونان نقشی بر سنگی در شیارهای مغزم به یاد مانده است، ماندگارتر است.

نه تنها آن کتاب‌ها بلکه مطالعه هریک از آثار او، گذشته از مباحث تحقیقی همتع با زنجیره بهم پیوسته وقایع آنها، به منزله استمرار همان ترنم است. هرچند که در آن انبوهان و به ویژه در این سالها، افت و خیزها و دشخواری‌هایی هم بدان راه یافته است. بی آنکه او داعیه‌داری در قلمرو ادب را داشته باشد. در عین حالی که به مدارج برتری در زمینه تاریخ نگاری و تحقیق نائل آمده است.

آنچه که در زیر می‌آید، یادداشت‌هایی ناتمام و بی‌یک سنو افکنده از مطالعه در قلمرو وجدان بود، نه نقد تحلیلی آن و یا دیگر آثارش. و راست‌تر بگویم، از دیدگاه من، بیشتر ادای دینی فردی، به این بزرگ آموزگار من و تو گو دیگر هم‌روزگاران یکی دو نسل

گذشته تا آینده است. با آنهمه ایثارها و نثارهایش، که من صمیمیت این احساس و آن ذمه را برتر از فرصت دیدار یکباره او در سمینار فارس شناسی شیراز می دانم، تا فقط با یادآوری آن سروده ملک الشعرای بهار در مقدم رابیندرانات تاگور یادآور شوم:

دیدمش و چشمم از او نور دید راضی ام از دیده که «تاگور» دید

با اینهمه این احساس هیچگاه از خلوت خاطر من به بیرون راه نمی یافت اگر پس از در قلمرو وجدان باز تراوش هایی از آن قلب و مغز تپنده به صورت کتاب هایی دیگر منتشر نمی شد. از این رو، با الزام و ابرامی بیشتر در تکاپوی انعکاس این احساس - که از همنوایی همه دوستاناران آثارش برخوردار است - برآمده ام، و بی هیچ کم و کاست، بخشی از آنچه را که اندک سر و سامانی داده ام می آورم.

در مروری دوباره به یکی از آخرین کتاب های دکتر عبدالحسین زرین کوب به نام در قلمرو وجدان صرف نظر از ویژگی های تاریخی و ادبی و جذابیت همیشگی آثارش که برای بسیاری از دوستاناران پژوهش های تاریخی سندیت دارد، آنچه بیش از همه شوق انگیز می نماید، این است که این چشمه فیاض راه یافته به دریای خزاین کهن کتابخانه های این مرز و بوم، هنوز یعنی حتی در سنین کمال و کهولت، که باری به گفته فردوسی به تعبیری «تهیدستی و سال نیرو و چشمان و دستان را آهو می گیرد»، همچنان از جوشش و فیضان باز نایستاده است و هر از چند گاهی در فترت میان انتشار کتاب هایش از آن همه برکات، ره آوردی سخاوتمندانه، که رایحه همه ارمغان های گذشته او را فریاد می آورد، به دوستاناران کتاب عرضه می دارد.

یکی از ویژگی های صوری و همیشگی این کتاب ها که از محققى چون او هم می سزد، در روالی معهود، التزام به افزودن تکمله ها و مؤخره ها و پانوشت هایی است شامل اعلام گوناگون که هر بخش آن خود رهنمودی برای راه های تحقیق است. البته کتاب های زیادی از مؤلفان دیگر را هم می توان سراغ گرفت با فهرست های گوناگون از اعلام و کتابنامه، که گاه می تواند رونویسی از کند و کاوهای مشابه باشد که چندان بر اعتبار و سندیت کتاب ها نمی افزاید. و نیز کتاب هایی که در همان روال بسا بر او پیشی گرفته اند. اما شاخص عمده تعلیقات مفید او، گذشته از حواشی هر صفحه، توضیحاتی است که احاطه و استغراق او را بر منابع تحقیق مورد اشاره - با ارجاعاتی مغز و دست

فرسا و از این سو چشم فرسا، که در بندبند پانوشته‌های مکرر کتاب آمده است - طوری نشان می‌دهد که سندیت آرا و اقوال او را در همه زمینه‌ها مسلم می‌دارد. و این اعتماد را به خاطر هر خواننده‌ای راه می‌دهد که مطالب کتاب و استنتاجات تاریخی و تحقیقی او در کمال صحت و اتقان است، چندان که همراهی و همراهی با نظریات او که همواره متکی به بینش و شمّ تاریخی اوست منطقی به نظر می‌رسد.

اشاره به این نکته بدان معنی است که با اذعان و احترام، و نه لزوماً اعتقاد به نگرگاه‌های درست دیگر، در دو سوی میزان اعتدال و انصافی که او برگزیده است، صرف نظر از صحت و سقم و حقایق و ارجحیت داشتن یا نداشتن آن نگرگاه‌ها، زرین کوب همواره به یاری منطق گویای شواهد و قراین، و روایات و رویدادهای تاریخی، و قدرت تجزیه و تحلیل آنها، از منظر و موضعی که بحث‌انگیز هم می‌نماید، دور از هر فریب، اقتناعی در ذهن خواننده آثار خود به وجود می‌آورد که رد و نفی آن مگر از ورای همان نگرگاه‌های متعارض میسر است.

اما تا دیرتر نشده است درباره همان خصیصه مشترک همه آثارش که طاقت هیچ خواننده‌ای یارایی همگامی او را، در ذکر سلسله دراز ارجاعات ندارد، بیشتر گفتگو کنیم.

ممکن است این روال معهود که هر خواننده تنگ حوصله‌ای هم بدانها التفاتی ندارد، افراطی و غلوآمیز جلوه کند اما هیچگاه این گمان به ذهن کسی راه نمی‌یابد که این همه نشانه‌ها و اشارات و تأملات عمر فرسا به قصد تفاضل و تظاهر به استغراق او در کند و کاو کتاب‌هایی باشد که کمتر کسی غبار فراموشی را از صحائف آن می‌زداید، چه رسد به آن موشکافی‌های عالمانه و آن رهنمودها.

بیشتر می‌توان باور داشت که این محقق که توسن اندیشه او برخلاف بسیاری از یکه‌تازان روز، در قلمرو نویسندگی رهوارتر از عرصه سخنوری است بر سر بزنگاه‌های مباحث منسجم و طولانی خود خواسته است به شیوه‌ای معلمانه و نیتی مشفقانه راهگشای یکی از هزاران راهیان تحقیق باشد تا آنان را از آن همه رنج و ریاضتی که او در تورق و تأمل در صحائف بسیار کتاب‌ها برده است آسوده گرداند و آیندگان را نذا سردهد: «تو را من چشم در راهم» مگر ایشان ناگفته‌ها و نیافته‌های دیگر را با گوشه چشمی به این همه انبوهان، بیابند.

از آن رو که مجموعه کتب تاریخی و ادبی و عرفانی او، در عرصه پژوهش سنن فرهنگی جامعه ما، به خوان گسترده‌ای می‌ماند، که هم دقت نظر و سخاوت طبع فیاض او را ثابت می‌کند و هم دیگران را از پیمودن راه‌هایی که بسا، به سبب صعوبت، توان شناخت و گذر از آن را نداشته اند معاف می‌دارد، بر روی هم حاصل عمر پربار او یکی از استوارترین و متقن‌ترین پایه‌های تحقیق را پی‌گذاری کرده است که هر رهیافتی و نگرشی در اکنون یا آینده در بسیاری از زمینه‌ها، مدیون اوست.

بی‌سببی نیست، در همین آشفته‌بازار کتاب و بحران کتاب که شارلاتانیسم و ابتذال هم ترکتازی‌ها می‌کند، بی‌آنکه گرمی بازارشان و روزشان ملاک ارزشی باشد، صیرفیان کتاب به‌ویژه آنها که آثار ارزشمند او را می‌شناسند در هر پرسه و سراغی، مشتاقانه جویای اثر تازه‌ای از اویند و انتشار هر کتاب تازه‌ای از او، برایشان خبر مسرت‌بخشی است.

آنها می‌دانند - و زرین‌کوب خود این توقع و انتظار را دامن زده است - که فاصله زمانی میان انتشار کتاب‌هایش نه فراغتی به معنای آسودگی و رهایی از وسوسه نوشتن که الهایی متلاطم و تب و تاب‌نا آرام، برای تمهید و تألیف کتاب دیگری است. فاصله ذهنی باردار تا زایش و باروری. بیهوده نیست که سال‌های زیادی از دهه‌های اخیر که همزمان با حیات ادبی استاد بوده است، کمابیش هر دو سالی یک بار، با آثار او رقم خورده است.

اگر زرین‌کوب را در زمره نویسندگانی به شمار آوریم که نه در عرصه خلاقیت ادبی به معنای اخص آن، معنی و حاصل زندگی خود را در زیستن برای نوشتن یافته‌اند، تا به پایمردی عشق و حوصله نستوه خود، در رویکرد به چنین مطالعاتی که عمری را می‌طلبد و آن آرزوی پاک فردوسی‌وار را از دل می‌گذراند تا چندان امان یابند که پیام خود را به انجام رسانده و نیز آن را به گوش مخاطبانش برسانند؛ می‌توان گفت که خوشبختانه وی از معدود مؤلفانی است که در قلمرو تاریخ و تحقیق از بیشترین اقبال خوانندگان خاص آثارش برخوردار یافته است و رسالت فرهنگی و اجتماعی خویش را در القای پیامی که منبعث از فرهنگ و معارف ایران، به‌ویژه ایران پس از اسلام است، البته از یک دیدگاه خاص و با الزامات همان دید، به انجام رسانیده است. هرچند که هنوز به فرجام نرسانیده است و هنوز می‌توان چشم به راه ره آورده‌های تازه‌ای بود. غرض این است که در بررسی

کلی آثار و ایده‌هایش، به‌طور کلی، دیگر ارمغان‌های آینده‌او هم، به‌گواهی نوشته‌هایش، در یک استمرار بلاوقفه و منسجم، اتکا و افتخار به پیام و رسالتی است با جنبه‌توأمان مهری به ایران و اسلام و غالباً به استناد واقعیات تاریخی با صبغه‌نمایان‌تر اسلامی، که روی‌هم‌رفته با مباحثات به تمامی آن، می‌توانیم آن را بخشی از تاریخ و هویت فرهنگی جامعه خود بدانیم.

زرین کوب که بنا بر سرشت و عشق و سلوک مختار خویش، از آغاز جوانی، به جبر نوشتن تن در داده است، و از رهگذر همین رنج شیرین، در خلوت اعتکاف ادبی خویش به اقناع و استغنایی نایل آمده است، به خلودی نسبی هم راه یافته؛ بدین معنی که حیاتی ماندگارتر از پیمانه عمر خود دارد. بدیهی است در چنین عوالمی از چنان مناعت روحی هم بهره‌مند است که چشم به راه هیچ صله و صحه‌ای هم نیست.

این خلوت‌گزیده را، اگر حاجتی هم هست، همانا تماشای عرصه پرشقاوت تاریخ است که هنوز چشم عبرت‌اندوز از آن برنگرفته. و غایت آمالش استمرار بیشتر همین سلوک است که لابد و لاجرم تمامیت آن، با جبری هم که بر خود هموار کرده است، ناتمام خواهد ماند.

او به حکم همین جبر و سلوک همچنان خواهد نوشت، اما ما به وسعت یک جامعه بزرگ فارسی‌زبان که از آثارش بهره‌ها برده‌ایم به او مدیونیم. هرچند به اشارتی گفته شد که او با ایجاد پیوند معنوی با مخاطبان آگاهش پاداش خود را یافته است.

با وجود بزرگداشت‌های گوناگونی که تاکنون به عمل آمده است این سابقه هیچ منافاتی با تجلیلی شایسته‌تر از این گنجور فروتن سنن فرهنگی جامعه ما ندارد. مگر آنکه ما بنا بر سنت معهود در انتظار آخرین اثر تمام یا ناتمام او، در آخرین دم حیات او باشیم. تا آنگاه ندا و ندبه سر دهیم:

«از ملک ادب حکم‌گزاران همه رفتند».

از زمان سرودن شعری که بهار در رثای دهخدا سروده است و بدرقه رحیل خودش نیز بود و بسیاریان دیگر ده‌ها سال می‌گذرد. بهار در این شعر در پناه صمیمیت‌گیری یک احساس، به اوجی از تأثرات اندوه‌مندانه اجتماعی دست یافته است که به راستی یگانه و رشک‌انگیز است و شاید به همین سبب بسیار کسان در چه هنگام و هنگامه‌ها - به‌جا یا نابه‌جا - این سوگسرود را زمزمه کرده‌اند.

راستی آیا ما بیش از دیگران، بیش از جوامع دیگر، به بزرگداشت مشاهیر و بزرگانمان در هر زمینه‌ای می‌پردازیم که به ابدیت پیوسته باشند؟ و آیا بیش از دیگران پای‌بند این سنت هستیم؟ هرچند عنوان این یادداشت‌ها و نگرش بر این شعر، ممکن است به این پیش‌داوری بینجامد؛ از ذکر این واقعیت و سنت معمول در همه جا نمی‌توان گذشت که: داوری دربارهٔ بسیاری از مشاهیر - حتی آنها که سیطرهٔ خود را بر عصری گسترده‌اند - آنگاه به حقیقت نزدیک‌تر است که از دیدی فراتر و در زمانی دورتر صورت گیرد.

از این روست که گفته‌اند «زمانه»، در امتدادی از دوران محدود حیات هریک از مشاهیر همزمان ما، داوری نقادتر و هوشیارتر و دادگراتر است و داوری آزادانه‌تر دربارهٔ هریک از مشاهیر هم‌روزگار، پس از درگذشت و گذشت آنان و یا حتی سپری شدن روزگارشان، بیشتر از آن رو توجیه‌پذیر است که از دیدگاهی که در امتداد خویش به یک دید تاریخی متکی است انجام پذیرد. به‌ویژه که با بسته شدن آخرین فصل کتاب عمرشان و با سپری شدن روزگارشان امکان یک بررسی جامع‌تر و بی‌شائبه‌تر فراهم‌تر است.

در همین قلمرو ادب، در هریک از ادوار، چه بسیار نام‌آورانی که هیبت و آوازه‌شان به عصری هم سایه‌افکن شده است، اما به‌سان سایه‌ای محو شدند. بدیهی است هیچ‌یک از داعیه‌داران علم و ادب هم، از شمول این قاعده و آن نگاه دورتر داور زمانه، نمی‌توانند مستثنی باشند.

با این همه، ضمن اذعان به این واقعیت، آنچه نباید ناگفته بماند این است که توجیه و تعمیم این سنت ریشه‌دار و معقول نمی‌تواند پرده‌پوش بزرگداشتی باشد که در خور شأن سرآمدان جامعهٔ فرهنگی ماست. به‌ویژه که در همین سال‌ها تجلیل از تنی چند از بزرگان علم و ادب امید و انتظار استمرار این شیوهٔ مرضیه را افزوده است.

پیش از اشاره به ابعاد شخصیت فکری زرین‌کوب، حتی بدون نقد و نظر دربارهٔ کلیت آثارش - که بر عهدهٔ نقادان است - به این نکته اشاره کنیم که همان مایهٔ اعتنا و اعتراف او به معارف اسلام که منبعث از یک شناخت واقع‌گرایانهٔ تاریخی بوده است، در دهه‌های گذشته، موجبی هم بوده است که بسیاری از محققان و اندیشمندان با دیدگاه‌های روزپسند بر او رجحان داده شوند و به رغم آنکه همواره بر صدر و قدرتی که داشته است

اما همان مایهٔ عنایت به مبانی استوار دینی در سده‌های تاریخ و سیطرهٔ بی چون و چرای حیات دینی و معنوی گذشتگان را هم - که از عهدهٔ نفی آن بر نمی آمدند و چندان بر نمی تافتند - از اولویت‌های نخستین فرو افتاده بود. از این رو با همهٔ تعریضاتی که دربارهٔ ایران و اسلام هردو آورده است، تجلیلی سزاوارانه‌تر از وی، بیشتر اجابت یک ضرورت فرهنگی است.

بنا بر اطلاق عام ادب، و اشتغال آن بر مقولهٔ تاریخ و تحقیق، زرین کوب هم با آنچه دربارهٔ ادبیات و نقد ادبی و مباحث به هم پیوسته (ادب و عرفان و فلسفه و دین) نوشته است، و هم به سبب الزام مباحث تاریخی و ادبی، تا آنجا که می‌توان تاریخ ادبیات را هم جزئی از تاریخ به شمار آورد، محقق و مورخی است که ادیب هم هست بی آنکه تبجر در احاطه بر ادب کهن و یا دید سنت‌گرا و قدمایی او در مقولهٔ ادب امروز، که محصول مطالعات مستمر او در آثار کلاسیک زبان فارسی است، شاخص برتر ابعاد شخصیت فکری او باشد. زیرا او پس از عمری مؤانست با دنیای کتاب، به کمالی هم در ادب و سبک نگارش مقالات تاریخی و تحقیقی دست یافته است که آن را دستمایهٔ هنر خود در آن مدارج برتر ساخته است.

این ادیب حتی فراتر از آن اطلاق عام بر بسیاری از داعیه‌داران ادب معاصر برتری‌ها دارد و در تمایز سبک نگارش مقولات او در مقایسه با دیگران، می‌توان گفت: «همه گویند ولی گفتن سعدی دگر است».

در سایهٔ همین جذائیت‌های سبک و شیوهٔ نگارش است که یک خوانندهٔ آشنا به رموز و ظرایف زبان فارسی، به کشش همین شگردهای نکته‌آموز در عبور از آن همه فراز و نشیب‌های سپری یا فراموش شدهٔ قرون گذشته و یا در غموض اندیشه‌های ژرف و پرمغز او و بالاخره در همنوردی با تأملات دقیق و دانایانهٔ او کمتر به ستوه می‌آید. و همین نیروست که تنگ حوصلگان را هم به رغم دشواری‌های این همراهی، کشان کشان با خود می‌برد تا رموزی از تاریخ ادب را هم در حد وسع و ذوق، به او بیاموزاند.

با این همه آن ملال آشکار و پیاپی که در مطالعهٔ کتاب‌هایش گریبان هر خوانندهٔ پرشکیب را هم رها نمی‌کند تا با خیزشی از سر برخی مطالب بگذرد و یا درک حلاوت کاهندهٔ آن را به وقتی دیگر بسپارد، بیشتر مولود تزامم و تراکم وقایعی است که به سان زنجیره‌ای دانه به دانه و مو به موی آن از نظر پژوهندهٔ تاریخ که پای‌بند صداقت و امانت

است، برگزیده، اما تماشای این همه فراز و نشیب‌های وقایع و اشخاص سپری شده، هر حوصله‌ای را هم به پایان می‌برد.

در یکی از نخستین کتاب‌هایش به نام دو قرن سکوت، که در سال ۱۳۴۲ به چاپ رسیده است، هر ذهن آشنا به زیر و بم‌های موسیقایی واژگان خوشاهنگ زبان فارسی را در تلفیق با لغات عربی و بار فرهنگی‌شان تحت تأثیر قرار می‌دهد. کتابی که در چاپ‌های آخرین، با تذکار اعتذاری نه در حد عدول، از آن همه شیفتگی غلوآمیز که برخاسته از احساسات وطن‌دوستانه اما نه شعوبه‌گرایی، در تبیین ماجراهای تلخ و شیرین دو قرن استیلای اعراب، همان شورها را در نثر شورانگیز خود به یاد می‌آورد.

ویژگی‌های همین سبک نگارش و همان تعلقات دینی و وطنی، به اقتضای پیشه و پیشینه، مشغله‌هایش، کمابیش در همه کتاب‌هایش وجود دارد. با این همه، این سبک در رویکرد به رویدادهای آنبوه تاریخی و لزوم احتوای بیشتر به دقایق و نکات ملازم تحقیق، بی‌آنکه میراث‌دار مورخان کهن باشد و به تکلف و تعقید بگراید، در رویارویی ناگزیر به تعدّد و کثرت قضایا و حوادث، و لزوم تشریح مناسبات چندسویه آنها، و انسجام و ارتباطشان در مدّ یک نگاه که تبیینی فراتر از قالب ایجاز را می‌طلبد، غالباً مسبب شده است که ضمن آن همه ایجازهای شیوا و رسا، گاه غالب عبارات کتاب، به صورت تنیده‌های تودرتو و مطوّلی درآید.

روی هم رفته، آنچه پژوهش‌های تاریخی و تتبعات او را در همه زمینه‌ها دلنشین‌تر می‌سازد، سلامت و انسجام کلی مطالب است. و ملالی اگر دست می‌دهد بیشتر برخاسته از همان تعدّد و کثرت مباحث دقیق است و کمتر ناشی از تکلف و تعقید. ویژگی دیگر نوشته‌هایش با همه چیره‌دستی و مهری که در کاربرد واژگان فارسی دارد، رویکردی ناگزیر به غنای ادبی و فرهنگی لغات عربی است و حسن تلفیق و ترکیب آنها با لغات فارسی. اما بدان‌سان که سلک عبارات و بافت کلی آنها تبحر و تعلق خاطر بیشتر او را بر موازین درست زبان فارسی نشان می‌دهد. با این همه دامنه مطالعات زرین‌کوب و بسا الزام و تأیید بر القای بار فرهنگی و ادبی برخی لغات - که تناسبی بیشتر با زمینه پژوهش‌های تاریخی آن زمانها هم دارد - موجب شده است که از کاربرد چنان لغاتی هم که مهجور و ثقیل به نظر می‌رسد، رویگردان نباشد.

اگر کتاب و کتابت را تنها یکی از شاخص‌های فرهنگ به شمار آوریم و نه الزاماً

عمده‌ترین آنها و آنگاه از این نظرگاه، ایران باستان را با ادوار پس از آن مقایسه کنیم، بدیهی است که فرهنگ مکتوب بیشتر به ایران پس از اسلام تعلق می‌گیرد.

اما این مقایسه، از جهتی مقایسه دو ملاک متباین از دو عنصر متفاوت را هم می‌رساند، زیرا که در ادوار باستانی - حتی پس از کشف خط - کتابت منحصر به طبقات معدودی بوده است و بدیهی است که در فاصله دور هزاره‌ها تا عصر پیدایش کتاب و وفور کتابخانه‌ها، این سیر صعودی در چنان مقایسه‌ای به رجحان ادوار بعد می‌انجامد.

در عین حال جدا از این امر بدیهی، اگر فرهنگ مکتوب را منحصر به دوران پس از اسلام دانیم یا غالباً به این دوران نسبت دهیم، بدان جهت است که در هزاره‌های پیش از اسلام حتی با نسیت فزاینده همان سیر صعودی، عمومیت یافتن سواد و کتابت با منع و حصر توأم بوده تا آنجا که در ادوار نزدیک‌تر، به جز کتاب‌های دینی کمابیش فاقد فرهنگ مکتوب بوده است. در صورتی که هم‌زمان با همان هزاره‌ها، در سرزمین یونان مظاهر و آثار جاویدانی از فرهنگ مکتوب وجود داشته است. همین تمایز کافی است که نگاه هر پژوهنده تاریخ ایران باستان را از کشف رموز خطوط باستانی تا آنچه که بدان خطوط نوشته شده است، و یا هر اثر منقول و موجود را، به ناچار در آثار مکشوف و یا مکتوب ادوار بعد جستجو کند. با این همه آنچه که از کشفیات و روایات و منقولات و تراجم اقوال دیگران از آن هزاره‌های باستانی به حافظه پیر تاریخ سپرده شده است، چنان و چندان است که بخش عمده‌ای از تواریخ قرون اولیه اسلامی، و بخشی از عتیقه‌ها و ذخایر کتابخانه‌ها و موزه‌های بزرگ جهان را به خود اختصاص داده است.

به انگیزه همین شناخت تاریخی است که زرین کوب تاریخ ایران پیش از اسلام و تاریخ مردم ایران را تدوین کرده است و به رسم امانت و صداقت در منقولات منابع تاریخی، با التزام به یک دید فراتر، در بسیاری از صحائف آثار، خود از عهد باستان و آداب و رسوم و ادیان، به قصد بازشناخت علل عظمت تا سقوط آن، یادها کرده است. کما این که وی در هریک از زمینه‌های پژوهش از رویکردی به عهد باستانی جوامع دیگر هم روی گردان نبوده است.

بنا بر این، آنچه زرین کوب را با دیدی عالمانه و روشنگرانه و عاری از تعصب بر کاوش در دوره ایران باستان و عهد باستانی جوامع دیگر برانگیخته است، به الزام همان بینش واقع‌گرای تاریخ‌نگاری است.

از پیوستگاه مشترک اساطیری که در آئینه فرهنگ هر جامعه جلوه‌ای خاص به خود گرفته، تا عصر حماسی، هرچند که زرین کوب به شایستگی درخور عنوان یک مورخ محقق هست - که در هر دو مقوله منزلتی دارد - اما در انتساب دقیق‌تر این عناوین در همسویی ناگزیرانه تاریخ و تحقیق، بهتر است او را یک پژوهنده مباحث تاریخی نام ببریم.

در زمانه‌های گذشته هر وقایع نگاری می توانست تا حدی مورخ زمان خود باشد و یا تاریخ تفصیلی آن دوران را بنگارد، اما با مرور زمان مورخانی هم بودند که در نگرش به قرون ممتد، در اندیشه تدوین تاریخ از آغاز تا انجام روزگار خود بودند و با این تذکار حاصل کارشان تاریخ عام یا خاص یک دوران بوده است. بسیاری از تواریخ ایام سلف را در همین مراتب دوگانه می توان قرار داد. با آنکه مرور زمان گستره فراخ تری از عرصه تاریخ را به پژوهندگان آن عرضه می دارد که بسا آموزنده تر و عبرت آموزتر است و بسیاری به اصطلاح مورخان فقر و فقدان اسناد و مدارک متقن را مانعی برای مجعولات خود ندانسته اند، این قبیل تواریخ با ادعای جامعیت بیشتر، فاقد اصالت و صحت و تعمق لازم درباره جزئیات هر مرحله تاریخی است.

هرچند این گونه نگرش های کلی و سطحی در گذشته جاعلانی را هم بر آن داشته است که تاریخ پنداری خود را از عهد آدم تا آخرالزمان خود به رشته تحریر درآورند، اما دوران این گونه تتبعات ساده اندیشانه به سر آمده است، در عین حال که هیچ منافاتی با نگرش ها و پژوهش های درازمدت، در هیچ یک از زمینه های تحقیق به شرط استنتاج درستی از قضایا، از سوی یک مورخ آگاه برخوردار از یک بینش درست و پشوانه ای از اسناد نخواهد داشت؛ به عنوان مثال، به دو اثر تاریخی مورخان غرب درباره قرون وسطی «آلبر ماله» و تاریخ تمدن «ویل دورانت» می توان اشاره کرد.

با این همه مورخانی از تبار «ویل دورانت» برترین و آخرین نام ها در عرصه تاریخ نگاری در چنان چشم اندازی هستند زیرا که چنین کارهای سترگی را، دیگر از یک تن نمی توان انتظار داشت. زیرا به نظر می رسد امکان چنان توفیقی برای تدوین تاریخ عام و یا خاص ادوار متأخر به سبب وسعت جهش آسای دامنه تحولات گوناگون عصر حاضر، آن هم در آستانه عصری که فرهنگ مکتوب در هر زمینه مغلوب رسانه ها و پدیده ها و ابزار اطلاع رسانی می شود، نصیب هیچ یک از مورخان این روزگار نخواهد

شد. از آن رو که تدوین چنان تاریخ‌هایی، در هر جامعه به مراتب دشوارتر از تدوین دایرة المعارف‌هایی است که طبعاً همکاری گروهی و درازمدت بسیاری از صاحب‌نظران در هر رشته و فن خواهد بود.

یک مورخ یا حتی یک پژوهنده تاریخ در روزگار ما، یعنی فردی با داعیه‌ای کمتر و در حوزه‌ای به مراتب محدودتر و با آگاهی‌هایی بایسته‌تر به التزام همان الزامات دید و رسالت تاریخی خود، شأن خود را برتر از یک خاطره‌نویس یا یک ژورنالیست می‌داند. او فقط می‌تواند به عنوان یک شاهد عینی و صاحب نظر - اما با همان نزدیک‌بینی - به اجمال یا تفصیل کتاب‌هایی عرضه کند اما این مهم را به آیندگان می‌سپارد تا از انبوه برداشت‌های او درباره آن داوری‌ها کنند.

دو مورخ قرون گذشته که تاریخ سترگی از قرون وسطی و تاریخ تمدن بشری را پدید آورده‌اند، هریک پس از گذشت دست کم قرنی یا نسلی، آنگاه که همه هنگامه‌های غوغاها فرونشسته است و از میان انبوه بزرگ شواهد و اسناد، پس از ابطال و اثبات بی‌شمار، بی‌هیچ پروا، درباره اعصار گذشته قضاوت کرده‌اند. در کشور ما درباره دوران معاصر، از خاستگاه مشروطیت به این سوی، کسروی صرف نظر از کژداوری‌های دیگرش، اگر درباره تاریخ مشروطه به این توفیق دست یافته که مفصل‌ترین و مستندترین تاریخ عصر حاضر ما را عرضه کند، با انتخاب موضوع و زمان، و نیز تعلق خاطر مضاعف به عنوان یک آذربایجانی، پس از گذشت یک نسل به آن پرداخته است.

غرض این است: در عصری که ضرباهنگ شتاب و جهش و تحولات به قولی تا حدی در یک دهه، گاه به اندازه یک سده، و در یک سده به اندازه یک هزاره است، مورخان و داعیه‌داران هر نگرش تاریخی، هیچ گاه داور فرجامین روزگار خود نیستند. این قدر هست که می‌توانند صحایفی از گواهی خود را بدان امید که به شمار آید، به دست زمانه بسپارند.

وانگهی هر تاریخ نگاری که سفر به اعماق تاریخ را دوست‌تر دارد بر آن است تا روشنگر سایه‌روشن‌ها باشد و از پس پرده ابهام، واقعیتی را برکشد و بازگو کند و گرنه خود می‌داند که در نزدیک‌تر شدن به قرون معاصر به‌ویژه آنچه که در زمان ما می‌گذرد، شیوه‌های ثبت و ضبط شواهد و قرائن هرگونه تاریخ نگاری، نه تنها از رهگذر اثرات رسانه‌های دیداری و شنیداری بر نوشتاری سخت دگرگون شده است، بلکه کاربرد

نگرش‌های تاریخی را آن‌گونه که در غرب متداول شده است، نه یک تن که انجمنی از سرآمدان و اندیشمندان با واسطاری هریک از رشته‌ها و شاخه‌های متعدد آن بدانها، برعهده گرفته‌اند. به دیگر سخن: مدت‌هاست که در هر جامعه، پدید آوردن دایرةالمعارف‌ها، در هریک از نگرش‌های تاریخی و غیره را، که نیاز به یک کارگروهی - بیرون از توانمندی‌های یک فرد - را دارد، مفهوم سنتی تاریخ نگاری را دگرگون کرده است.

با تمهید این مقدمات، در تبیین بیشتر عنوان مورخ و محقق دربارهٔ زرین‌کوب، بهتر است یادآور شویم با آنکه تاریخ و تحقیق در همسویی با یکدیگر، دوسویه نمایان شخصیت فکری وی را دربر دارد، بهتر است وی را یک پژوهندهٔ مباحث تاریخی بشناسیم زیرا که تحقیقات او بیشتر جنبهٔ تاریخ به معنی عام را دارد.

ذهن و اندیشهٔ زرین‌کوب بیشتر معطوف به ادوار گذشتهٔ تاریخی است تا آنکه خواسته باشد با سبق تصمیم، فی‌المثل تاریخ مفصل یکی از ادوار متأخر - مثلاً صفویان یا قاجاریان - را بنویسد. به عبارت دیگر او بی‌آنکه سودایی چون سودای مؤلف تاریخ مشروطه را به سر داشته باشد، با شناخت جایگاه راستین خود به افق‌های دورتر می‌نگرد. هرچند که در این روال خط سیر ممتد و بدون گسستگی را از آن دورها تا به زمان‌های بعد نمی‌توان ترسیم کرد، اما مطالعهٔ برخی تحقیقات او گهگاه همین پیوستگی را نشان می‌دهد، کاری که در استغراق آن‌همه مطالعات، دور از انتظار نیست.

در هر صورت، چه این حدس درست باشد یا نه، از آنجا که بیشتر فرازگاه‌های تاریخ گذشته از دید او پنهان نمانده، بسا که او نیز در استمرار غایات مورد نظرش، رویکرد به برخی دیگر از ادوار تاریخی را، از عصر حملهٔ مغول به این سوی، با وجود اشارات اجمالی متناسب با زمینهٔ مطالعاتش را، بی‌آنکه فتوری به خود راه دهد - پیش از آن بانگ رحیل - چندان از نظر دور نداشته باشد تا با نگاهی ژرف‌تر و پربارتر از آنچه گفته است، ایران را پس از آن شقاوت بزرگی که بلای آسمانی نام گرفته است تا حکومت ایلخانان و نوادگان آنها، تا از هم‌آوردی ترکمانان قره‌قویونلو و آق‌قویونلو، و بالاخره تا طلایه‌داران خاندان صفوی و آنچه از پس حکومت آنان بر این دیار رفته است، باز گوید. هرچند معلوم نیست در صورت صحت چنان تقویم مفروضی، برای مطالعات تاریخی خود تا

چه اندازه از عهده برآید.

زرین کوب با نگاهی معطوف به ادوار گذشته تاریخ و با مهری پیوسته به ایران و اسلام و مردم این مرز و بوم، بی آنکه بر طبل حماسه‌های قومی بنوازد، مویه‌گر بسیاری از شکست‌ها و افت و خفت‌ها هم هست. اما غالباً سیمای یک تماشاگر، یک راوی پشت صحنه را به ذهن متبادر می‌کند تا با گواهی خواستن از منابع و شواهد مورد استناد، با انگشت نهادن بر بندگان کتب و منقولات تاریخی، و گاه نیز با حضوری داورانه در بزنگاه‌های تضاد و تقابل، به جای آنکه خود راوی اول صحنه‌های تاریخ باشد، رخصت می‌دهد تا وقایع، چونان فیلمی از برابر دیدگان خواننده بگذرد و با او رازها گوید.

آنچه بیشتر در شأن یک تاریخ‌نگار است در تزامم و تراکم انبوهه‌های بی‌شمار حوادث و اقوال متباین و متضاد و شناخت نسبی واقعیاتی است در آن ظلمات و ابهامات، کاری که هر پژوهنده تاریخی را بر مسند یک قضاوت می‌نشانند. تتبعات تاریخی زرین کوب مفتاحی است که بیشترین خزاین دارالکتب گذشته را به روی انسان می‌گشاید. از هر کتاب که نامی می‌برد نشانی هم به جا می‌گذارد. در وجدان ادبی خود روا نمی‌دارد، بی آنکه از ایضاحات بسیار به ستوه آید از آنها درگذرد، بسا که در آینده یکی از هزاران را به کار آید.

البته صرف استغراق در کتب گذشتگان، با هر مایه غور و تأمل راهگشایانه، اگر برخاسته از بینشی درست و منصفانه، از دیدگاهی عاری از تعصب نباشد، خود به تنهایی چندان هنری نیست. زیرا رهیافت به آن وادی، با انبوه کتاب‌هایی که با آن‌همه تواریخ دروغ‌آگند، خوشامدگوی جباران تاریخ بوده‌اند، جز حیرت و سرگشتگی و گمراه شدن و گمراهاندن ثمری به بار نمی‌آورد. و لاجرم از دآوری‌های دیگری در زمانه خود یا آینده هم پنهان نمی‌ماند.

زرین کوب در راهیافت به وقایع و ادوار تاریخی، با اشاره به شواهد متقن، در شرح بسیاری از مباحث، گذشته از آنکه با رعایت اعتدال، با شیوه‌ای مستدل و اقناع‌کننده، بر حسب ضرورت، از بیان تعریضات باز نایستاده، بر روی هم به استنتاجاتی دست یافته که مسلم و معقول به نظر می‌رسد و بیش از دیگران شایستگی آن را دارد که در دنباله مباحثات تاریخی خود، به ادوار تاریک و دوران انحطاط پس از مغولان و ایلخانان و سپس صفویان هم نظری داشته باشد.

اما او که تا کنون با بیشترین کتاب‌ها دربارهٔ مباحث عرفانی و به‌ویژه مولانا، سرآمد همهٔ مولوی شناسان عصر است و با خلوص تمام شرح کشافی از مولوی را آغازیده است که گویا پایانی ندارد. چنان مسحور بانگ نای مولوی و دنیای پراز رمز و راز او شده است که هیئات از آن باز آید. امید است این هیئات اگر نه انگیزهٔ روشن‌تر گردانیدن ادوار تاریخی نزدیک‌تر باشد پاسخی به هرگونه ممکن را در پی داشته باشد.



اولین دیدار

مهر سال ۱۳۲۰ نزدیک به پایان بود و من هنوز در دبیرستان اسم نوشته بودم. می گفتند که تا کلاس ششم برایم کافی است و بهتر است به دنبال کار و کسبی بروم. خودم دبیرستان را دوست داشتم. یک روز بعد از ظهر که از میدان «رازان» می گذشتم، یکی از دوستان همکلاسم را دیدم که از دبیرستان می آمد. گفت: چرا به دبیرستان نمی آیی؟ درسها شروع شده و دفتر مشق فرانسه اش را به من نشان داد که در آن حروف بزرگ تحریری را تمرین کرده بود. غم بر دلم چنگ انداخت. زیرا در تعطیلی تابستان به این امید که به دبیرستان می روم، الفبای فرانسه را یاد گرفته بودم. گریه گلویم را فشرد به خانه دویدم. مادرم که چشمان مناکم را دید گفت: اگر چارقند سرم را هم بفروشم باید عبدالمحمد به دبیرستان برود. فردای آن روز پدرم مرا به دبیرستان برد و اسمم را نوشت.

دبیرستان بروجرد را تازه ساخته بودند. بنای بزرگ آجری زیبایی بود، دو طبقه: طبقه پایین ردیف کلاسها بود و اطاق ناظم و دبیران و طبقه دوم اداره. هنگ و اطاق رئیس دبیرستان. کریدوری به رنگ آبی یک طرف کشیده شده بود که درهای کلاسها توی آن باز می شد و ایوانی با ستونهای سفید و نرده های گچی مشرف به حیاط با ردیف پنجره های کلاسها. روبه روی در ورودی تالار سخنرانی بود با سقف بلند و دیوارهای گچبری شده و پنجره هایی تا زیر سقف و پرده های توری و حریر موج و «سن نمایش» و

صندلیهای یک اداره و یک جور که سراسر کفِ تالار را پوشیده بودند.
 از تپه گل که می‌گذشتیم و از پله‌های سنگی کوتاه که بالا می‌رفتیم واردِ سرسرا
 می‌شدیم. روی کاشی، شعر استاد همایی را کتیبه کرده بودند:
 شکر یزدان که آب رفته باز آمد به جوی
 آتشِ انده نشست و خاک غم بر باد شد.
 و به این بیت که «ماده تاریخ بود» پایان می‌گرفت:
 از همایی خواستم تاریخ بنیادش نوشت:
 و سپس مصرعی بود که به حساب ابجد سال ۱۳۱۴ را نشان می‌داد.
 از آن میان معنی این شعر برایمان مشکل بود و از این و آن می‌پرسیدیم:
 دانش‌آموزا تویی نوباوه مهد کمال فرّخا پیری که چون تو کودک نوزاد شد
 نزدیک به سقفِ «کریدور» لاجوردی رنگ اییاتی بود از شاهنامه در ستایش دانش و
 خرد و کوشش و کار، درون قابهای طلایی گجبری شده. ما که تازه وارد بودیم سعی
 می‌کردیم زنگ تفریح آنها را بخوانیم. کتابخانه در آخر «کریدور» بود. سالتی با چند میز
 و گردِ هر میز چهار صندلی و رو به رو چند قفسه کتاب و پیشخوان یا به اصطلاح امروز
 «میز امانات». یک دوره چند جلدی کتابهای ضخیم، نمی‌دانم به زبان فرانسه یا انگلیسی،
 یک چور و یک اندازه، نظر ما را جلب کرده بود. می‌گفتند دایرة المعارف است. هرکس
 در کتابخانه را باز می‌کرد ابتدا چشمش به این رباعی می‌افتاد که با خط خوش بر دیوار
 جلوه می‌کرد:

خوشر ز کتابخانه جایی نبود بهتر ز کتاب آشنایی نبود
 در دهر برای رفعِ امراض وجود مانند مطالعه دوايي نبود
 مرآت

باری اسم‌نویسی تمام شد. البته اسم‌نویسی در دبیرستان نه مشکل بود نه پولی
 می‌خواست. مرا به کلاس اول راهنمایی کردند. در را که باز کردم چند نفر از
 همکلاسه‌های دبستانم را دیدم. در میز دوم سمت چپ برایم جا باز کردند، پشت آن میز
 چهار نفر شدیم حسن شیخ الاسلامی (دکتر دیبای امروز) محمد حسین رضوی (چشم
 پزشک معروف) و مجتبی محبتی که بعداً در آموزش و پرورش صاحب مقاماتی شد. در
 دبیرستان از همان روز اول گرفتاری من شروع شد: کتاب نداشتم. در اداره فرهنگ هم

دیگر کتابی باقی نمانده بود. همه را پیش از من خریده بودند. آقای قاسمی رئیس دبیرستان (در این اواخر استاد دانشگاه تبریز) وقتی که حال و وضع مرا دید موافقت کرد که بعد از تعطیل دبیرستان در کتابخانه بمانم و درسهای فردایم را از روی کتابهایی که به امانت می‌گیرم حاضر کنم. ماه آذر فرا رسید. هوا زود تاریک می‌شد و در آن تاریکی رفتن از خانه برایم دشوار بود. می‌بایست از جایی به نام قزاقخانه بگذرم راه تاریک بود و زمین از برف و باران گِل می‌شد. سگها هم در آن حوالی که تقریباً کنار شهر بود، پارس می‌کردند. این وضع ادامه داشت تا سرانجام چند جلد کتاب به دست آوردم.

یکی از روزها بین سر و صدای بچه‌ها جوانی وارد کلاس شد که سرش را با تیغ از ته تراشیده بود. با تائی از میان دو ردیف میز گذشت وقتی از سکویی که میز معلم روی آن بود بالا رفت و روی صندلی نشست فهمیدیم دبیر ماست. فارسی داشتیم. یکی از بچه‌های میز اول کتابش را به او داد. کلاس کم‌کم ساکت شد. آنچه باعث تعجب ما شده بود سر تراشیده دبیر بود، در حالی که دیگر دبیران سرشان را رو به بالا شانه می‌زدند یا فرق باز می‌کردند.

کتابی را که از دانش آموزان گرفته بود باز کرد. درسی که می‌بایست بخوانیم قطعه‌ای از کلیله و دمنه بود. معلمان دیگر که غالباً درس را قبلاً مطالعه نکرده بودند، به یکی از شاگردان می‌گفتند، بخواند، تا خودشان فرصت نگاه کردن به معانی لغات را پیدا کنند. ولی دبیر جدید ما خودش متن را شمرده و واضح خواند. حتی یک جا هم «بُئلند» را «بَلند» (فتح ب) خواند. دانستیم که باید از او چیزهای تازه یاد بگیریم. زنگ تفریح همه صحبت‌ها از او بود. بچه‌هایی که هم محلّی‌اش بودند او را می‌شناختند: عبدالحسین زرین‌کوب. اسد زرین‌کوب پسر عمویش بود. گفت که دیپلم دارد و سال پیش در خرم‌آباد درس می‌داده و کتاب از دستش نمی‌افتد.

هفته دیگر که برنامه عوض شد، دیدیم که زبان فرانسه ما هم با اوست دبیر قبلی ما فقط متن را می‌خواند و معنی می‌کرد ولی او در کلاس همه‌اش فرانسه حرف می‌زد و گاهگاهی که بچه‌ها با هم حرف می‌زدند با گفتن silence کلاس را ساکت می‌کرد و اگر از گوشه‌ای زمزمه و پچ پچی می‌آمد، از گوشه لب می‌گفت *dou est ce murmure* در کلاس هشتم با او درسهای بیشتری داشتیم از کتاب «التوسل»، «کلیله» برایمان املا می‌گفت و غالباً برای هر لغتی شعری شاهد می‌آورد. روزی که حکایت آن پرنده را

می خواند که بر درختی «کشن» آشیانه داشت. این بیت را خواند:

ز رخ بردار آن زلفِ کشن را به نیلوفر میوش آن یاسمن را

یک روز هم گفت «تورا» جدا بنویسد نه «ترا» زیرا این کلمه «تو» است نه «تُ» و این بیت را شاهد آورد که «تو» با «سو» قافیه شده بود:

برخیز که شمع است و شراب است و من و تو آواز خروس سحری خاست ز هر سو
بعضی از روزها هم از شعرهای خودش برایمان می خواند و من هنوز بیهایی از یکی از غزلهایش را به یاد دارم:

دل ز دست هجر او ریش است گویی نیست؟ هست
نوش بی او جانگزا نیش است گویی نیست؟ هست
تخت سلطان جای راحت نیست گویی هست؟ نیست
گنج عزلت گنج درویش است، گویی نیست؟ هست

یک روز هم قطعه مفصلی از ویکتور هوگو را به شعر فارسی ترجمه کرده بود. جلو پنجره کلاس تکیه داده بود و می خواند: بر دشت لاله می ریخت. بر کوه ژاله می بیخت. در کلاس نهم بودیم که کتاب «تطور شعر» را نوشت. پانکویس کردن مطالب آن را به یکی از همکلاسان خوش خط ما هوشنگ سلیمانی واگذار کرده بود. سلیمانی برای ما از مطالب کتاب صحبت می کرد. مخصوصاً از شعرهای عامیانه که در اول کتاب آورده بود. کتاب در چاپخانه «سعادت» بروجرد چاپ شد.

گاهگاهی بعد از ظهرهای پنجشنبه در تالار سخنرانی دبیرستان، مجلس سخنرانی یا هنر نمایی بود ولی او یک انجمن ادبی هم ترتیب داده بود که در کتابخانه دبیرستان تشکیل می شد. افراد انجمن محدود بودند و هر بار یکی از دانش آموزان داوطلب سخنرانی می شد. یک روز هم من - به اصطلاح - سخنرانی کردم به نظرم در کلاس نهم بودم. او خود در ردیف آخر می نشست و گوش می داد. بعد عیب و حُسن سخن هر کس را بر می شمرد حالا یادم نیست که موضوع سخنرانی من چه بود و یادم نیست که چه می گفته ام. همین قدر به یاد دارم که پس از سخنرانی من پشتِ میز رفت و گفت: نزدیک بود دستمال بیرون بیاوریم و گریه کنیم.

کتابخانه دبیرستان فعال بود. یکی از دانش آموزان کلاس یازدهم به نام صندوقی (در جوانی از دنیا رفت، یادش به خیر باد) کتابخانه را اداره می کرد. از مراجعین هرروزه

کتابخانه آقای زرین کوب بود. گفتم که در کتابخانه یک دوره دائرة المعارف بود، او تنها کسی بود که از آن استفاده می کرد و همواره در آن به دنبال مطلبی می گشت. از خصوصیات او یکی همین دلبستگی اش به کتاب بود. همیشه کتاب به همراه داشت. اطراف بروجرد آن روزها همه باغها و مرغزارها و جویبارها بود. باغها دیوار نداشتند و با پرچین از هم جدا می شدند. ما بروجردیها وقتی که می گویم «صحرا» مرادمان همین کوچه باغها و مزارع و مرغزارهاست که البته امروز دیگر از آنها اثری نیست. همه خانه شده است. صحراگردی از کارهای ما نوجوانان بود. غالباً استاد را می دیدیم که یا در کنار مزرعه ای یا زیر درخت گردویی در کنار جویباری نشسته و مطالعه می کند. سلام می کردیم و رد می شدیم. معلم ورزش ما به ما نصیحت می کرد که روی صندلی خدنک بنشینیم تا مثل آقای زرین کوب که از بس روی کتاب خم شده شانه اش کج شده، شانه مان کج نشود.

زبان فرانسه را به شهادت دبیر فرانسه ما آقای آسایی که لیسانسیه زبان فرانسه بود خوب می دانست، حتی عربی را. می گفتند چند بیت عربی را که دبیر یزدی عربی ما نتوانسته معنی کند او معنی کرده است.

جغرافیای کلاس نهم با فصلی در باب گاهشماری و حرکت سیارات و تغییر شکل ماه شروع شده بود. وقتی دیدیم در زنگ جغرافیا او به کلاس آمد و درس را با استفاده از گچ و تخته و کشیدن اشکال هندسی به خوبی تقریر کرد، همه تعجب کردیم. استاد با آنکه جوان بود، در نزد دبیران دیگر از احترام خاصی برخوردار بود کلاس هشتم بودیم، در یکی از روزهای اردیبهشت تصمیم گرفتیم که به کلاس برویم و به صحرا برویم. صبح پیش از آنکه زنگ کلاس را بزنند به جای اینکه به کلاس برویم رهسپار صحرا شدیم. می خواستیم به «بیشه» برویم و در رودخانه شنا کنیم. «بیشه» همه اش درخت سپیدار و تبریزی بود و در کنار آن چنارهای کهن، و زمین همه بوته های تمشک؛ این جنگل کوچک میان دو رودخانه جای داشت. مبصر کلاس «هرمز نهال» دفتر کلاس را هم آورده بود. بین راه میان چمنی اسمهایمان را خواند و غائبین را علامت گذاشت. به «بیشه» رسیدیم. بعضی در آب شنا می کردند و بعضی بالای درخت رفته بودند و آواز می خواندند که ناگهان صدای «ادیب. ادیب» بلند شد. آقای ادیب ناظم پرهیت و صلابت دبیرستان بود مردی بلند بالا و لاغر اندام، همیشه عینک دودی بر چشم داشت. از او خیلی

می‌ترسیدیم. مستخدم دبیرستان «حاتمی» هم همراه او بود. ساعتی بعد در دبیرستان سر صف ایستاده بودیم که به کلاس برویم ولی می‌بایست اول تنبیه بشویم. آقای ادیب دو مستخدم را آورده بود و می‌خواست از اول تا آخر به همه ما کف پایی بزند. اولین کسی را که از صف بیرون آورد «عبدالله فاطمی» بود. بعدها «عبدالله الفت» شاعر غزلسرا و ترانه پرداز که دو سال پیش روی در نقاب خاک کشید. مستخدمها هر چه کردند که «عبدالله» را بخوابانند، نتوانستند. آقای ادیب هم کسی نبود که شکسته از میدان به در رود. در این حال آقای آسایی دبیر فرانسه و آقای زرین‌کوب دبیر ادبیات از دفتر آمدند و از او خواهش کردند که ما را ببخشد او هم بخشید. به احترام آن دو بزرگوار ما از کتک خوردن نجات یافتیم و غائله ختم شد.

همکلاسی داشتیم، محبتی محبتی (که چند سال پیش پسر جوانش در دریای خزر غرق شد و چند سال بعد هم خودش به کنار دریا رفت و در همانجا سخته کرد). ما روی یک نیمکت می‌نشستیم. بچه جالبی بود، با هم درس می‌خواندیم. وقتی که امتحان داشتیم حالتی خاصی پیدا می‌کرد و این ذکر را با دلهره تند تند تکرار می‌کرد: «بسم الله رجا- اسم بزرگ همه جا- یا فرجا یا فرجا». محبتی دفتر ضخیمی داشت که همه درسها را در آن می‌نوشت و پشتش نوشته بود «دفتر همه چیز». روزی استاد جلو میز ما ایستاد. چشمش به دفتر افتاد و از آن عنوان خنده‌اش گرفت. حدود چهل سال بعد که کتاب از چیزهای دیگر را منتشر کرد یاد آن روز افتادم. آیا ممکن است عنوان «دفتر همه چیز» در اعماق ذهن استاد جا خوش کرده و پس از سالها ناخودآگاه روی نموده باشد؟

پس از پایان دوره اول دبیرستان من به تحصیل دروس طلبگی پرداختم. بنا بود کلاس نهم را که به پایان بردم به دانشسرای مقدماتی اهواز بروم که آموزگار بشوم ولی به مدرسه «آقا» یا مدرسه نوریخش رفتم تا طلبه شوم. استاد هم برای ادامه تحصیل رهسپار تهران شد. دو سه سال بعد از آن در یکی از سفرهای از بروجرد به تهران، همسفر بودیم. چون اتوبوسها و جاده‌ها خوب نبود، مردم بروجرد غالباً راه تهران را با قطاری می‌کردند. به دورود می‌رفتیم که ایستگاه راه آهن بود و از آنجا در قطاری که از اهواز می‌آمد به تهران. قطار شب وارد درورد شد و ما شب در راه بودیم. واگنی که در آن سوار شده بودیم درجه ۴ بود. اینگونه واگنها صندلی نداشتند. هر کس چیزی زیر پایش می‌انداخت و می‌نشست. مسافرانی که با هم آشنا بودند، یا در آنجا آشنا شده بودند، دور فانوسی

می نشستند چیز می خوردند، صحبت می کردند یا چرت می زدند. در جمع ما جوان روستایی خوش طبعی بود و یک پیرزن ساده دل. جوان روستایی کوزه کوچکی (گاشوله) روغن همراه داشت. گویا برای کسی در تهران سوغات می برد. حرفهای خوشمزه می زد، استاد هم دم به دمش داده بود و ما می خندیدیم. پیرزن می ترسید که قطار واژگون شود و آن جوان ترسش را تشدید می کرد و می گفت: حالا چه شدن و مردن مردم مهم نیست، می ترسم کوزه روغن من بشکند. همه تان به جان کوزه من دعا کنید. پیرزن که حرف او را جدی می گرفت سرزنشش می کرد که آدم نباید اینقدر بی رحم باشد که کوزه روغن خود را از جان زن و بچه مردم بالاتر بداند. سرانجام شب به پایان رسید ما هم به تهران رسیدیم. از پله های ایستگاه که بالا آمدیم، دیدیم در دو صف مأموران آگاهی کوچه کرده اند و مسافران باید از میان آن دو صف بگذرند. سال ۱۳۲۵ بود. مأموران به هر کس که ظنین می شدند او را به کناری می کشیدند تا چمدانش را بگردند. من بقیچه ای داشتم. به من چیزی نگفتند و استاد یک چمدان چرمی داشت. اشاره کردند که به پشت صف بروند تا چمدانش را باز کنند و بگردند. استاد عصبانی شده بود ولی چاره ای هم نبود. چمدان را باز کرد و مأمور لباسها را به هم زد و یک کتاب پیدا کرد و بیرون آورد. کتاب را واریسی کرد، کتاب مثنوی بود. کتاب را توی چمدان انداخت و اجازه داد چمدان را ببندد. به راستی از آن زمان تا به امروز، پنجاه سال است که کتاب مثنوی همدم و هم نفس استاد است و این بیت زبان حال اوست:

روزها گر رفت، گو رو باک نیست تو بمان ای آن که چون تو پاک نیست
 سرّنی، بحر در کوزه، پله پله تا ملاقات خدا و آن کتاب که گویا هنوز همچنان مفقود است، تا
 کی رحمی به دل یابنده بیفتد و آن را باز گرداند، همه از برکات اوست.



از رودکی تا حافظ

ای بلندای باور دانش	آخرین نور اختر دانش
خرقه عشق روی شانه توست	مهر میراث صوفیانه توست
خم شد و در مقابل تو گذاشت	هرچه تاریخ در ترازو داشت
سرّ نی نغمه‌ای ز زیر و بمت	بحر در کوزه رشحه قلمت
می سزد گر مُغنی ملکوت	با کلامت کند دو قرن سکوت
با تو حکمت حکایتی باقیست	ذوق مشائی تو اشراقیست
دفتر خاطرات ایّامی	صولت بامداد اسلامی
گل نقد تو باغ لاله ماست	عطر شعر هزارساله ماست
قصه‌ات ای خدا تو را حافظ	قصه رودکی است تا حافظ
خضر آتش کلام دیر مغان	پیر گلرنگ کوچه رندان
چشم اندیشه حلقه در توست	این هم از چیزهای دیگر توست
هر کجا نام تو خدایی کرد	می توان عقل را خدایی کرد
نَفَس روح باستانی ما	در تو جاریست زندگانی ما
مژده دادی که آفتاب کجاست	بانوی شعر بی نقاب کجاست
جستجوی تصوف تو گشود	راز اگر در فرار مدرسه بود
در تو پیوسته شرق و غرب به هم	نقش جاویدی از حدوث و قدم

همچو رومی ز طرفه آب و گلی
 بود امروز اگر که غزالی
 در تو می دید و در جمال خرد
 ای ادب سایه گرد اقبال
 چون تو پیدا شود چو گنجینه
 مُلک فرهنگ را امیری تو
 گرچه در کار زادن است جهان
 پارسی گر پرند پيله درید
 کم مباد از محبت پدری

نیمه‌ای شمس و نیمه‌ای هگلی
 بوسه می زد به این نکوفالی
 با کمال تو گم کمال خرد
 به تو مانده است تمثالت
 نقشت افتد اگر در آئینه
 سخن این است بی نظیری تو
 از تو زادن سترون است جهان
 جرس کاروان حلّه شنید
 سایه‌ات از سر زبان دری



تاریخ در ترازو.

«اگر تاریخ انسانیت را بتوان در ترازو نهاد، آنچه در گذشته و حال مایه شرم و پستی انسان می‌تواند شد، نسبت بدانچه مایه سرفرازی اوست، وزن زیادی ندارد.» [ص ۲۶۲]

بی‌گمان، بسیار کسان هستند که بازتاب و تبلور اندیشه‌های تاریخ‌گرایانه خویش را در مطاوی این اثر ارجمند می‌بینند. در استقصاها، نتیجه‌گیری‌ها و نظریات. بحث در باب تاریخ و تاریخنگاری از دیدگاه ماده‌گرایی تاریخی در میهن ما، نه تنها بی‌سابقه نیست، بلکه آثاری کم و بیش بر آن مترتب آمده بوده که جای ذکر آنها نیست، منتها نه این چنین به گونه کتابی مستقل و جامع و آکادمیک؛ و نه همراه با دانش و احاطت تاریخی فراوان که مایه برتری آن و وجه امتیاز استاد زرین‌کوب است. دامت افاداته. برعکس، نوشته‌های تاریخ. ستیز، که سالهاست در اینجا و آنجا «انشاء» و بل «املاء» گردیده؛ و یا از آثار دانشمندان وامانده تمدن سوداگرانه ورشکسته غربی، دانسته و نادانسته، به زبان فارسی در آمده است. کم نیست.

پیشتر، دکتر زرین‌کوب، اندیشه‌های تاریخ‌گرایانه را در مقالات. و بعدها مجموعه مقالات. از جمله به عنوان نه شرقی، نه غربی، انسانی در بررسی‌های اجمالی تاریخ ایران نمایانده است. اما این کتاب، اختصاصاً درباره همین موضوع و سیرتاریخی آن در ۱۲ فصل تألیف و تحقیق گردیده: فایده تاریخ، لذت یا شناخت، تاریخ و اسطوره، سنت‌های تاریخ‌نویسی، تاریخ‌نویسی در یونان و روم، اروپا و تاریخ‌نگاری، بازجویی و بازآفرینی،

* تاریخ در ترازو (درباره تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری)، تألیف دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۴. (۳۲۳ص).

تاریخ و شناخت، نقد و ارزیابی، جستجوهای تازه، اندیشه تارینگری، اُفت‌های ناکجا آباد، کارنامه تاریخ. اینک برداشت‌ها و یادداشت‌هایی که از دیدگاه کتابگزارانه، بایسته یاد کردن است، موافق با سبک و شیوه بررسی خویش - یعنی به گونه «بهگزینی» ارائه می‌گردد؛ آنگاه در پایان (- بهره ۹) تحت عنوان «نقد و نظر» خود دکتر زرین‌کوب از لحاظ تارینگاری در «ترازو» نهاده می‌آید.

۱. مورخان صله‌گیر:

اگر در یونان قدیم، مردم به هرودوت پول می‌داده‌اند تا او را به ستایش گذشته خویش وا دارند، شاید این کار شبیه به پذیرایی‌ها و هدیه‌هایی باشد که امروز پاره‌ای دولت‌های جهان گه‌گاه نثار خبرنگاران می‌کنند، اما این بهره‌ای است که مورخ که موزخ از آزای عدول از حقیقت می‌یابد [ص ۱۰]. درست است که بعدها در دربار پادشاهان ایران و غیر ایران عنوان مورخ، وقایع نگار، و حقایق نگار هم جزو مشاغل رسمی درآمد، اما باز بهره‌ای که دارندگان این عنوان‌ها از کار خویش می‌بردند بیشتر به خاطر چیزهایی بود که در تاریخ نمی‌نوشتند - یا حقیقت آنها را دیگرگونه جلوه می‌دادند - و این را البته نمی‌توان به حساب فواید تاریخ گذاشت [ص ۱۰].

۲. سودمندی تاریخ:

از جمله مخصوصاً برای جوانان این فایده را دارد که آنها را زودتر از معمول به سطح عصر خویش می‌رساند، پنجره‌ها را بر روی آنها می‌گشاید؛ و به آنها اجازه می‌دهد تا عواملی را که در جهان آنها حاکم بوده است و هنوز هم هست بهتر بشناسند، آنچه را در خور ترک و طرد است از آنچه شایسته حفظ و نگهداری است تمیز دهند. بدین گونه تاریخ تا آنجا که خدمت به زندگی می‌کند سودمندی‌اش را نمی‌توان انکار کرد. زیان و گزند آن وقتی آشکار می‌شود که آن را تبدیل کنند به علمی که هیچ تعلقی به زمان حاضر ندارد و در آن صورت، از انسان موجودی خواهد ساخت که جز مجموعه‌ای از اطلاعات نیست: موجودی بی‌طرف، بی‌خاصیت و بی‌اثر. استغراق در تاریخ انسان را ممکن است حتی به جایی برساند که خود را فقط به آموختن تاریخ مشغول می‌دارد و از ساختن تاریخ عاجز می‌ماند.

۳. عبرة لِمَنْ أَعْتَبِر (ایوان مدائن را...)

سعدی خاطر نشان می‌کرد که ذکر «رُستم و رُئینة تن اسفندیار» که در «شهنامه‌ها» هست، برای آن است که تا خداوندان ملک بدانند: «کز بسی خلق است دنیا یادگار» [ص ۱۱]. «وقتی من کاخ کرم‌لین را که خود روزگاری دراز تجاوز و خشونت غیرانسانی خداوندان آن، درگاه تزار را مایه وحشت و خشم ایران و ایرانیان کرده بود، در یک غروب تابستانی مسکو مشاهده کردم، تمام بیهودگی پندارهای تجاوزجویان تاریخ را درباره شکوه و جلال فریبنده و بی‌دوام حیات انسانی در یک لحظه از نظر گذرانیدم. این اندیشه‌ای سوزان، انتقامجویانه، و آکنده از تسلی بود که تمام لذت یک تجربه تاریخی را در وجود من سر داد» [ص ۲۱]. مؤلف با یادآوری قصیده «بُختری» و قصیده «خاقانی» درباره ایوان مدائن در همین باب؛ و با نقل آنچه «از دیده نظر» کرده است، بی‌اختیار آدمی را به یاد «سرود آنجُم» شاعر و فیلسوف معاصر، زنده‌یاد علامه اقبال لاهوری می‌اندازد:

«هستی ما نظام ما، مستی ما خرام ما گردش بسی مقام ما، زندگی دوام ما
دور فلک به کام ما، می‌نگریم و می‌رویم
جلوه گه شهود را، بُستکده نمود را رزم نبود و بسود را، کشمکش وجود را
عالم دیر و زود را، می‌نگریم و می‌رویم
گرمی کارزارها، خامی پخته کارها تاج و سریر و دارها، خواری شهریارها
بازی روزگارها، می‌نگریم و می‌رویم
خواجه ز سروری گذشت، بنده ز چاکری گذشت زاری [= تزاری] و قیصری گذشت، دُور سکندری گذشت
شیوه بتگری گذشت، می‌نگریم و می‌رویم

...» (الخ).

اکنون با سپری گشتن دُور «لنینی» هم که در بارگاه ستم «تزاری»، مبلّغ عدالت اجتماعی و مبشّر اقامه عدل و داد در بین جوامع بشری بود، این بیت خاقانی نیز از همان قصیده مشهور ایوان مدائن دو چندان «عبرت» آمیز است:

«ما بارگه دادیم، این رفت ستم بر ما بر قصر ستمکاران تا خود چه رسد خذلان»
آیا جسم سیاه مومیایی یک فرعون مصر را در موزه‌ای ندیده‌اید که در فاصله قرنهای درازی که پیکر دیرینه روز او را از روزگار ما جدا می‌دارد، خود بر تمام این پندارها و

غرورهای بر باد رفته خویش لبخند استهزاء دارد؟ تجربه قبرستان شاید خالص‌ترین فلسفه‌های تاریخ را به انسان ظلوم و جهول تلقین تواند کرد...؛ ماکسیم گورکی در یک داستان کوتاه خویش به مناسبت، خاطر نشان می‌کند که در زیر هر سنگ قبر یک تاریخ کامل هست. [ص ۲۱]

۴. تاریخ، زندگی است:

با این همه، اگر مرگ و زوال غالباً انسان را متوجه تاریخ می‌کند، تاریخ همواره نشان حیات است نه نشان مرگ. نشان آن است که انسان درین دنیا زیسته است و بوده است و هست نه نشان آنکه مرده است و تسلیم مرگ و نابودی شده است. منشأ توجه انسان به تاریخ هر چه باشد مورخ مخصوصاً بیشتر باید توجه به این نکته کند که انسانها چطور زیسته‌اند نه این که چطور مرده‌اند. تا وقتی انسان نتواند لحظه‌های بزرگ تاریخ را در وجود خویش تجربه کند، و از هواهای عطرآگین قلّه‌های انسانیت نفس بکشد، لذت تاریخ را که پر تنوع‌ترین چشم‌انداز زندگی را به انسان عرضه تواند کرد، نمی‌تواند ادراک کند. مجردترین و خالصترین لذتی که از تاریخ حاصل می‌شود، یک نوع تجربه عرفانی است: وجدان وحدت و استمرار. تاریخ انسانیت شاید به حقیقت چیزی جز همین وحدت و استمرار نیست [ص ۲۶].

در واقع تاریخ به ما می‌آموزد که زندگی ما به زندگی تمام افراد جامعه و قوم ما ارتباط دارد، زندگی جامعه و قوم ما نیز با زندگی جوامع و اقوام دیگر پیوسته است، چنان که زندگی تمام اقوام و جوامع انسانی با رشته‌ای نامرئی به همدیگر وابسته است. این است آن وجدان وحدت که شعور به آن انسان را از تألم و دغدغه تنهایی بیرون می‌آورد؛ و نشان می‌دهد که زندگی ساده‌ترین فرد انسانی نیز در انزوا و خلاء مطلق نیست؛ و حتی حیات انسانیت نیز با هستی تمام کائنات اتصال دارد. و یکپارچه است. به علاوه این اتصال فرد با تمام دنیای انسانیت تنها محدود به دنیای حاضر. به زمان جاری. هم نیست، با دنیای گذشته و با آنچه در آینده خواهد بود نیز پیوند اتصال دارد؛ و این استمرار امری است که وجدان آن نشان می‌دهد که وجود انسان معنی و هدف دارد و حتی مرگ افراد آن را پایان نمی‌رساند.

«اینجاست که تاریخ دلهره «پوچی» را که سارتر و کامو آن همه با کابوس آن درگیرند،

زایل می‌کند و لذت بخشی این وجدان وحدت و استمرار از اینجاست که تألم و دلهره تنهایی و پوچی را از بین می‌برد. بدین گونه، نسلهای مختلف در پی هم می‌آید و انسان بی آنکه بتواند خود را از جنبه این استمرار بیرون بکشد، در میان امواج مستمر حیات که از ازل تا به ابد بی وقفه راه خود را طی می‌کند و می‌غلطد و می‌پوید، پیش می‌رود و خود را با یک یک امواج و با تمام دریای هستی متصل و مرتبط می‌یابد. آیا این یک تجربه عرفانی نیست که در آن سرانجام مشروط به مطلق می‌پیوندد و محدود به نامحدود؟» [ص ۲۶]. تاریخ، بدان گونه که شور و شوق زمانه ما طلب می‌کند، خود تا حدی یک نوع فلسفه است. نه آیا تاریخ و فلسفه در واقع هر دو موضوع واحدی دارند - انسان؟ تفاوت در اینجاست که هر یکی از آنها با موضوع خود به دگرگونه برخورد می‌کند. فلسفه، انسان را به طور کلی مطالعه می‌کند - و تقریباً به عنوان امر مجرد. اما تاریخ با انسان مجرد سر و کار ندارد، انسان واقعی را مطالعه می‌کند با تمام دگرگونی‌های فردی و نوعی او. عبت نیست که فلسفه تاریخ هم برای خود قلمروی وسیع مطالبه می‌کند و گمان دارم فلسفه واقعی همان است که سر و کارش با انسان واقعی باشد و با سرنوشت او.

«بندتو کروچه، با مبالغه شاعرانه‌ای که همیشه رنگ خاصی به بیان فلسفی او می‌دهد، در کتاب تاریخ همچون سرگذشت آزادی خاطر نشان می‌کند که تاریخ روزگار درازی محقرترین اشکال معرفت تلقی می‌شد، در حالی که فلسفه عالی‌ترین صورت‌های معرفت بشمار می‌آمد، اما اکنون تاریخ نه فقط بر فلسفه برتری پیدا کرده است، بلکه آن را نیز دارد نابود می‌کند. این قول کروچه در خور ملاحظه است؛ در واقع نزد قدما معرفت تاریخی حصولش غیر ممکن بود، چرا که فقط بر جزئیات مبتنی بود، نه کلیات، اما در زمان ما این اندیشه پیدا شده است که هر گونه معرفت، تاریخی است و فلسفه واقعی هم عبارت است از فلسفه تاریخ یا فلسفه‌ای که فقط از نظرگاه تاریخ‌گرایی بدان بنگرند» [ص ۳۹].

۵. ضرورت و اتفاق تاریخی:

بسیاری «اگر»ها در باب حوادث هست که در عالم خیال سیر تاریخ را عوض می‌کند [ص ۴۷]. البته آنچه واقع نشده است و فقط می‌توانسته است واقع شود، خارج از قلمرو تاریخ است و تاریخ فقط شامل امری است که واقع شده است. حقیقت آن است که در

تاریخ، ضرورت البته هست، اما محدودیت اطلاعات مورخ و نسبت آنها، این فکر را پیش می‌آورد که این ضرورت مطلق نیست؛ و شاید چنان که ابن خلدون خاطر نشان می‌کند نسبی است و اکثری؛ از جمله، تمدن و فرهنگ بدوی به حکم ضرورت طبیعی تدریجاً به فرهنگ و تمدن شهری تبدل و تحول پیدا می‌کند، اما این تحول اجتناب‌ناپذیر و قطعی نیست، همان طور که یک کودک اغلب به حد بلوغ می‌رسد و حکم ضرورت هم هست که بالغ و کامل شود، اما این ضرورت در عین حال قطعی هم نیست و ممکن هست مثل دانه‌ای که قبل از آن که به ثمر رسد تباه می‌شود، کودک هم شاید قبل از نیل به بلوغ هلاک گردد. فرهنگ بدوی نیز امکان دارد پیش از آن که به مرحله حضارت و کمال رسد از بین برود. درست است که آنچه باعث می‌شود کودک قبل از بلوغ بمیرد و دانه قبل از آن که به ثمر رسد تباه شود، خود یک ضرورت است. اما محدودیت علم انسان، در بسیاری از مسائل عادی اجازه نمی‌دهد که اسباب این ضرورت‌ها استقصاء شود و از این رو، کسانی که نمی‌خواهند ضرورت را مثل یک چیز قطعی تصدیق کنند امکان را مقابل آن عرضه می‌کنند. با این همه، ضرورت تاریخ اگر قطعی و اجتناب‌ناپذیر نیست، نسبی و اکثری هست. [ص ۴۹].

بدین گونه تمام آنچه در تاریخ ضرورت بشمار می‌آید در حکم ضرورت قطعی و بتی نیست و غالباً آن همه را باید از مقوله شرط بشمار آورد، آنهم نه شرط کافی. مع هذا این دعوی هم دلالت بر آن نمی‌کند که رویدادهای تاریخ علت ندارد و نظم و غایتی در جریان آن نیست. در واقع نظم و قاعده‌ای هست و این چیزی است که هر چند به علت محدودیت علم انسان، مثل یک ضرورت طبیعی قطعی نیست، اما آن را می‌توان از روی تجربه دریافت، و در حد یک ضرورت نسبی و اختیاری دانست. آنچه نیز بخت و اتفاق خوانده می‌شود چیزی جز برخورد پیش‌بینی نشده بین این ضرورت‌های نسبی نیست... همین برخوردهای پیش‌بینی نشده است... که تعبیر به بخت و اتفاق مساعد و نامساعد می‌شود. در صورتی که آنچه واقعیت دارد بخت و اتفاق نیست، فقط ضرورت و علیتی است که جریانش برای دسته دیگر مستور بوده است و مخفی [ص ۵۰-۵۱].

مرگ «کاوور» (وزیر ایتالیایی) در سنی که هنوز با پیری فاصله بسیار داشت؛ و سقوط «امیرکبیر» در هنگامی که وی در اوج قدرت بود، نیز فقط از نظر خود آنها و دوستانشان که از سلسله اسباب و مقدمات مربوط به مرگ و سقوط آنها اطلاعی نداشتند ممکن بود

بخت و اتفاق نامساعد تلقی شود، ورنه آن مقدمات و اسباب در جای خود برای مرگ کاوور و سقوط امیرکبیر به مثابه نوعی ضرورت بشمار می آمدند؛ و اجتناب از آنها فقط وقتی ممکن بود که اسباب و مقدمات به نحوی که منجر به ضرورت شود، فراهم نیامده باشد. وقتی در یک فلسفه پر سروصدای عصر ما - فلسفه سارتر - فکر ضرورت در امر وجود بکلی رنگ خود را می باز، عجب نیست که مورخ باز گاه قضیه بینی کلثوپاترا را مطرح کند. در واقع حوادث و اموری که برای آنها مورخ نمی تواند هیچ علت معقولی ذکر کند در تاریخ به قدری وجود دارد که نفی مطلق و قطعی مسأله تصادف جز با یقین جزمی به قطعیت اصل علت و به عدم تخلف آن، ممکن نیست... (به قولی مشهور) آنجا که در سطح و ظاهر امور، تصادف و اتفاق حکمفرماست، همواره قوانین باطنی و مخفی وجود دارد که مسأله عمده فقط کشف آنهاست... [ص ۲۰۴].

نکته این است که تاریخ در واقع ترکیب یا تقارنی است از آنچه ضروری است با آنچه هیچ گونه ضرورتی نمی توان به آن منسوب داشت. در حقیقت اگر امری که بکلی اتفاقی است با امری که عقلاً ضروری است بهم در نمی آمیخت تاریخ اصلاً به عنوان یک نظام عقلی بوجود نمی آمد. چنان که اکتشافات علمی هم اگر بر حسب یک نظم و ترتیب منطقی خاص روی می داد یک فرمول کافی بود که ترتیب پیدایش و حصول آنها را بیان کند؛ و دیگر البته به تاریخ علم که توسعه و تکامل علم را در دنبال رویدادها و اکتشافات ما بررسی می کند حاجت نمی افتاد [ص ۲۰۴].

درباره «نقش شخصیت در تاریخ» به این نتیجه می رسد که آنچه محقق است این است که همیشه بین افراد و جامعه، تأثیر متقابل هست و سر «تحرک» جوامع نیز همین تأثیرهای متقابل است. [ص ۲۰۸].

۶. طغیانگری در تاریخ

حتی در بحبوحه قرن روشنگری، ولتر تأسف داشت که تاریخ اروپا چیزی نیست جز فهرستی طولانی از وصلت های ملکانه، شجره انساب، و القاب مورد اختلاف که در انبوه آنها حوادث بزرگ خفه می شود و آداب و رسوم اقوام مورد غفلت مورخ می گردد. در حقیقت ولتر اولین طغیان جدی را در مقابل این شیوه تاریخ نگاری کهن ارائه داد. رساله ای که او در باب طبایع و آداب ملل نوشت، قبل از انقلاب فرانسه بوربون ها را از

تاریخ بیرون کرد. درین تاریخ که موجب تبعید او از فرانسه شد، ولتر بیشتر کوشیده بود فرمانروایان را به خاطر عامه و به خاطر نهضت هاکنار بگذارد. هدف وی تاریخ فکر بشر بود نه تفصیلات پوچ وقایع که چیزی را نشان نمی دهد. این بلند پروازترین و پرحجم ترین اثر ولتر اولین تاریخ عمومی جهان بود که در آن مورخ کوشیده بود خود را از میراث تاریخ نگاری سنتی دور کند. اما البته آخرین نمونه یک همچو کوششی نبود و این طرز فکر مثل همان تاریخ نگاری سنتی همچنان ادامه یافت. چنان که ریچارد گرین مورخ انگلیسی نیز بجای تاریخ فرمانروایان به تاریخ مردم توجه کرد؛ و در آثار خویش مثل تاریخ مردم انگلیس سعی کرد نشان دهد محقرترین هنرپیشه تأثر هم به قدر نام آوران بزرگ در پیدایش و توسعه کشور خویش تأثیر داشته اند.

برخورد طبقاتی: «تاریخ یعنی برخورد رنجبر و مایه ور».

مورخ همه جا در سراسر تاریخ عالم این گونه پدیده های ناشی از برخورد طبقاتی را در تجلی می یابد؛ و در حقیقت اگر دستیابی بر افزار تولید ملاک تمایز طبقات باشد، برخورد بین آنها که این افزار را در تملک دارند و آنها که ندارند نمی توانسته است اجتناب ناپذیر باشد؛ و تمام تاریخ را می توان عبارت از برخورد بین این دو طبقه - رنجبر و مایه ور - یافت. درست که بین این دو طبقه مراتب میانین نیز هست و شاید هم گهگاه هیچ مرز واقعی جز شعور طبقاتی آن مراتب را از یکدیگر جدا نمی کند، اما شعور طبقاتی با تفاوتی که در مراتب ابهام و وضوح در آن هست در تمام آنچه مولود اذهان افراد هر یک از مراتب و طبقات است بارز است و در عین حال تمام فرهنگ عالم را رنگ دوگانگی طبقاتی می بخشد. اگر بپرسند سهم هر یک از طبقات و مراتب در مجموع این میراث مشترک که تمدن انسانی است تا چه اندازه است بدون شک مورخ قول جرج سانتایانا (۱۸۶۳-۱۹۵۲) را که می پندارد: تمدن و فرهنگ انسانی از نفوذ و انتشار عادات و آدابی که در بین طبقات ممتاز رایج بوده است پدید آمده است، نمی تواند تصدیق کند. تردیدی نیست که نقش طبقات ممتاز در حفظ و نقل مجموع میراث هایی که مربوط به آسایش و تنعم اشرافی است اهمیت قابل ملاحظه دارد، اما نقش زحمت و مهارت نیز مخصوصاً در ابداع آنچه ساده تر و ارزاتر است کمتر از آن قابل ملاحظه نیست.

به علاوه، نه فقط تعدادی از علوم مثل هندسه و شیمی و مخروطات و مکانیک و جز

آنها با مهارت‌های یدی ارتباط دارد، بلکه بخش عمده‌ای از اختراعات صنعتی نیز به وسیله کارگران و پیشه‌وران بوجود آمده است؛ و در هر حال از بین طبقات رنجبر شماره‌کسانی که بنام فیلسوف و عالم و شاعر و هنرمند برخاسته‌اند، به مراتب بیش از شماره‌کسانی است که در این فنون از میان طبقات بالا برآمده‌اند. [ص ۲۷۳].

۷. جنگ و صلح

تمام تجارب گذشته در تاریخ نشان می‌دهد که جنگ هرگز به حل و فصل نهایی و قطعی هیچیک از دشواری‌های انسانی توفیق نیافته است؛ و تمام تقلّاهایی که جنگبارگان جهان - اسکندر، چنگیز، تیمور، ناپلئون و هیتلر - برای ارضاء شهوت تجاوزطلبی و ایجاد امپراطوری‌های عظیم کرده‌اند، جز آن که دشواری‌های تازه‌ای بر دشواری‌های کهنه بیفزاید حاصلی نداده است. قدرت‌های بزرگ امروز که با تمام تجهیزات جدید دایم برای ارضاء این میل تجاوزجویی خویش تلاش دارند، می‌توانند سرنوشت خود را در سرگذشت قدرت‌های گذشته - تبس، نینوا، بابل، تیسفون، و رُم - که خیلی کمتر از امروز به وسایل و اسباب تخریب و انهدام دسترس داشته‌اند - بخوانند؛ و با عبرت در این نکته تأمل کنند که تمدن و انسانیت راه خود را در صلح پیموده است؛ و جنگ را فقط قدرتها خواسته‌اند که هم به وسیله جنگ تباه شده‌اند. [ص ۲۶۵].

البته در تاریخ، اندیشه همزیستی، صلح‌جویی و تسامح نیز آن اندازه هست که نشان دهد این درنده‌پنهانی اندک‌اندک در حال رام شدن است و تصور آن که تمام تاریخ دراز انسانیت در همین جنگها خلاصه شود بدینی و کوتاه‌نظری است. چنان که مجموع این لحظه‌های بحرانی حیات انسانیت که این درنده‌پنهانی را مجال خودنمایی می‌دهد، نسبت به ابدیتی که تاریخ انسانیت است - لحظه‌ای کوتاه بیش نیست. شک ندارم که تاریخ روزهای درخشان در پیش دارد و اُفقهای روشن. حقیقت آن است که تاریخ جنگها، تاریخ فتوحات، و تاریخ امپراطوری‌ها بهیچوجه نماینده تاریخ واقعی انسانیت نیست. اگر چیزی هست که تاریخ واقعی انسانیت را می‌تواند به درستی نشان دهد ترقیات معنوی انسان است و پیشرفت‌های مربوط به صنعت.

جنگها و فتوحات کسانی که موجد امپراطوری‌های بزرگ بوده‌اند، غالباً به نتیجه‌ای پایدار نرسیده است. تمام امپراطوری‌هایی که در طی تاریخ بوجود آمده‌اند، همچون

بنایی متروک و ناتمام به تجزیه و انحلال محکوم شده‌اند - و سرانجام به ویرانی. شاید تنها تأثیری هم که در وجدان انسانیت باقی گذاشته‌اند، عبارت است از حسّ غرور در بین اعقاب فاتحان و حسّ کینه در بین اخلاف مغلوبان. از اینروست که ورای توالی جنگها و استمرار حکومتها تاریخ بیشتر در وجود فرهنگها تجلی دارد - و تمدن‌ها. [ص ۲۷۰].

۸. سیر تکاملی به سوی افق‌های روشن آینده

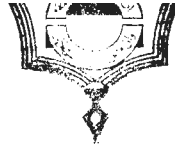
طرح مدینه فاضله آنچه به اعتقاد فارابی انسانیت را به بن‌بست مدینه جاهله و مدینه فاسده می‌کشاند، تا حدّی همان‌گونه عقایدست که جامعه بورژوازی اروپا را در قرن ما به پایان تناقضات خویش می‌کشاند: انحطاط اخلاق، نژادپرستی، و جنگبارگی. یک عامل ذهنی که از عهد افلاطون تا به امروز همواره شوق و تهور انسانیت را برای نیل به افق‌های روشن به جنبش درآورده است، همین تصوّر خیال‌انگیز مدینه فاضله بوده است؛ و هرچند سیر تاریخ از آغاز تاکنون هرگز ترقّی انسانیت را یکسره در امتداد خطّی مستقیم نشان نداده است، تمام قرائن نشان می‌دهد که با وجود راههای پریچ و خم که باقی است نیل به سعادت و عدالت تا آنجا که واقعیات کیهانی و انسانی اقتضا دارد، سرانجام برای انسان تحقّق یافتنی است - در یک مدینه فاضله. البته در اهمیت نقشی که این طرحهای آرمانی در ایجاد مدینه فاضله آینده دارد مبالغه نباید کرد. حتی به این نکته هم باید اذعان داشت که مبنای جامعه نه بر آرمان انسان بلکه بر روی سرشت اوست، مع‌هذا آرمان انسانی نیز لامحاله ناشی از سرشت انسان است و مورّخ چگونه می‌تواند درباره انسانیت داوری کند و نقش آرمان انسان را در حساب بیاورد؟

آنچه نشان می‌دهد که این افق روشن فاصله زیادی با مرحله کنونی انسانیت ندارد؛ تحقّقی نسبی است که تاریخ بر رغم جنگها، ناخرسندی‌ها و دگرگونی‌های دایم، در مورد رؤیای دیرینه مدینه فاضله در حال آزمایش است - هنوز با کمال آن صورت فاصله بسیار دارد، اما چون تاریخگرایی هم انسانیت و هم آرزوهای انسانیت را در حال مستمرّ نشان می‌دهد، مورخ امروز، هم این تحقّق نسبی را که نشانه‌های آن در افق واقعیت پیداست در خور توجّه می‌یابد؛ و هم این فاصله را که هنوز بین این تحقیق‌ها با کمال مطلوب یک مدینه فاضله هست قابل توجیه می‌تواند یافت [ص ۲۳۲]. هر قدر تاریخ پیش می‌رود این آدوار و مراحل کوتاهتر جلوه می‌کند؛ دوران حجر جدید از دوره حجر قدیم کوتاهتر

بود، دوران معروف به قرون وسطی از دوران تاریخ قدیم کوتاهتر بود، و این نکته به انسان می‌تواند امید دهد که بر رغم کوتاه‌بینی‌ها و نومی‌های که از لحظه‌های بی‌سامانی حاصل می‌شود، راه تکامل دنبال می‌شود، انسانیت هرچه پیشتر می‌رود سرعت سیرش هم فزونی می‌یابد و اُفق اگر تاریک است این تاریکی صبح کاذب است نه تیرگی غروب ابدی. راه تکامل راه سرنوشت است، همین راه است که انسانیت و تمام کاینات را به سوی کمال می‌برد. به سوی نامحدود. [ص ۲۳۱].

البته با توجه به وجود این جزر و مدّ که در سیر تکامل انسانیت هست، نباید توقع داشت که مورّخ و فیلسوف در مدت عمر کوتاه دوره‌ای که دوره تاریخی خوانده می‌شود؛ و نسبت به آنچه انسان در دوران ما قبل تاریخ در پس پشت نهاده است لحظه‌ای کوتاه بیش نیست. مدارج این تکامل مستمرّ و تدریجی را به عیان دریابند. این سیری که عالم به حکم قانون تکامل از سادگی به تفصیل و از بی‌نظمی به نظم می‌کند، در نظام کلی عالم، جهان متجانس و ساده را نامتجانس و نامتناهی می‌نماید؛ و آنچه را محدود و مشروط بود به چیزی که نامحدود و مطلق است و در آن تجانس و عدم تجانس یکسان است تبدیل و تحویل می‌کند. این، آن چیزی است که اتحاد کیهانی بین مشروط و مطلق و بین محدود و نامحدود است - یک تجربه عرفانی جهانی. در مورد انسانیت این تکامل تدریجی وقتی اهمیّت واقعی خود را احراز می‌کند که تمام انسانیت به عنوان یک کلّ واحد در نظر آید. نهایت آن که انسانیت تدریجاً متوجّه وحدت است و می‌توان امید داشت که آینده با یک تمدّن واحد انسانی میعاد داشته باشد - دیر یا زود.

در حقیقت آنچه این امید به آینده را در نظر ما پوچ و بی‌معنی و غیر معقول جلوه می‌دهد، بیشتر خودخواهی و کوتاه‌نظری ماست. [ص ۲۵۸]. آنچه آینده انسانیت را روشن نشان می‌دهد این نکته است که صلح و آزادی دو اصل عمده حیات انسانی است و چیزی که آنها را تضمین می‌کند اخلاق است و بی‌شک انسان آینده وقتی صلح و آزادی را از توسعه ماشین‌های مخرب خویش در معرض تهدید بیابد، در قلمرو یک اقتصاد نو، راه روشنی پیش‌روی خویش خواهد یافت: انقلاب اخلاقی، بازگشت به اخلاق. گمان می‌کنم به کمک چنین انقلاب اخلاقی است که انسان آینده در بسیاری از ارزش‌های موجود تجدید نظر خواهد کرد... [ص ۲۶۹].



از جمله اشاراتی که در باب تاریخ ایران پیش از اسلام، در کتاب آمده، اینها بایسته نقل است:
 - «به قول یک ایرانشناس ایتالیایی، از آنجا که آواز دُهل شنیدن از دور خوش می‌نماید، دنیای کهنه پادشاهان پیش از اسلام، هم به سبب آن که از عهد اسلام دور شده بود؛ و هم بدان جهت که با دنیای واقعی آن زمان مغایرت داشت، جلوه خیال‌انگیز یافت و مناسب شد برای حماسه» [ص ۶۴].

- «در واقع خداینامه‌ها که شاهنامه و کتابهای سیرالملوک از آنها بوجود آمده است، تجسمی است از آرمان‌های طبقه نجبا در عهد ساسانیان. محبوبیتی که جهانداران شاهنامه در تصویر شاعرانه فردوسی عرضه می‌دارند، به احتمال قوی باید مربوط به همین آرمان طبقاتی نویسندگان خداینامه‌ها باشد. در چنین حالی آیا جای تعجب خواهد بود که وقتی شاعر از گنج‌های خسروان سخن می‌گوید، از منبع اصلی آنها که دسترنج طبقات پایین است صحبت نکند؛ و آن همه را به باج و ساوی نسبت دهد که از فرمانروایان مغلوب گرفته می‌شد؟» [ص ۶۴].

- اما در بیان این عبارت «ایران که در هنگام فتح وی ظاهراً از این پسر فیلیپ (- اسکندر)، «خدا»یی ساخت، بعدها او را گجستک خواند - یعنی ملعون» [ص ۱۵۱]. مفهوم «ایران کُلی است، مؤلف خود شاید متوجه شده است که باید روشن شود چه جماعتی در ایران از پسر فیلیپ، «خدا»یی ساختند (به احتمال قوی همان طبقات ستم‌دیده تحت سلطه امپراتوری هخامنشی در اواخر آن عهد و چشم براه رهاونده)، به قول ملک الشعراء بهار:

«جنبش مردم گرسنه است غرّش کوس اسکندری»

و بعدها چه جماعتی در ایران او را «گجستک» خواندند (- مغان زردشتی چیره‌گر وابسته به طبقه بالاین جامعه عهد ساسانی).

* * *

خلاصه آن‌که:

- «تاریخ تقریباً خاطره‌ای است که انسان نه فقط به آن شعور دارد، بلکه نیز بدان زنده است. به قول کارل یاسپرس: منبعی است که انسان نه تنها از آن معرفت و شناخت حاصل می‌کند، بلکه حیات خود را نیز از آن بدست می‌آورد. با چنین طرز تاریخ‌نگری آنچه انسان امروز از تاریخ می‌تواند آموخت، شناخت خویش است - شناخت معنی

حیات خویش» [ص ۲۷۴]. بدون شک، تاریخ، زندگی است یا تمدید زندگی است در بُعد گذشته آن. [ص ۲۲].

— حقیقت آن است که تاریخ بهیچ وجه نمی تواند چیزی را به طور دقیق پیش بینی کند. از آن که حوادث تاریخ — به علت آن که محدودیت علم ما جز بر قسمتی از تسلسل آنها امکان احاطه ندارد — تابع هیچ ضرورت اجتناب ناپذیری نیست. درست است که تاریخ روی هم رفته تصوّر یک نوع ترقی را به انسان القاء می کند، اما این ترقی در ظاهر چنان حرکت مارپیچی دارد که آن را اگر فقط از دیدگاه عمر کوتاه تاریخ گذشته بنگریم و به آینده دور و دراز انسانیت نظر نیفکنیم بهیچوجه نمی توان یک قانون خواند — و یک ضرورت. در هر صورت تاریخ — به عنوان مجموعه رویدادهای گذشته — هر چند نمی تواند به قانون منتهی شود؛ و تجربه ای هم که احیاناً از آن حاصل تواند شد می بایست با نهایت احتیاط مورد توجه قرار گیرد، باز این امر بهیچ وجه نمی تواند امکان علمیت تاریخ را بکلی نفی کند. [ص ۱۲۱].

— انسانیت فقط وقتی می تواند این مصایب را فراموش کند، که دیوار تمایزات طبقاتی فرو ریزد و آنچه در زیر آوارهای آن فرو می ماند، عبارت باشد از تجاوز طلبی های انسان با تمام گذشته و وحشی او. درست است که پیش بینی فرجام کار انسانیت برای مورّخ دشوار است، اما با توسعه شعور طبقاتی که در دنیای امروز به چشم می خورد، دیگر برپا نگهداشتن دیوارهایی که طبقات را از هم جدا نگهدارد و حتی وجود نفس طبقات بی شک تا مدّت زیادی برای انسانیت ممکن نخواهد بود. [ص ۲۷۳].

— انسانیت با این همه ادوار تاریخ که پشت سر گذاشته است، هنوز چندان پیر نیست؛ و حتی از بامداد یک روز تاریخ خویش فاصله زیادی ندارد. این یک درس تاریخ است و درس امید بخشی هم هست. [ص ۲۶۰].

۹. نقد و نظر (زرین کوب در ترازو):

(۱). چنان که یاد شد، دکتر زرین کوب قبل از تألیف «تاریخ در ترازو»، اندیشه های تاریخگرایی خود را در مقالات — و بعدها مجموعه مقالات، از جمله به عنوان «نه شرقی، نه غربی، انسانی» در بررسی های اجمالی تاریخ ایران نمایانده است که خصوصاً در ایران پس از انقلاب اسلامی (۱۳۵۷) مفاهیم کلی «شرقی» و «غربی» کمابیش مصادیق دیگری جز

آنچه منظور مؤلف بوده - یعنی جهان شرق و جهان غرب - پیدا کرده است. اما با توجه به آن که مصادیق شرق و غرب در جهان امروز، پیش از فروپاشی نظام سوسیالیستی شوروی (سابق) نمودگار دو نیروی تاریخی همستیز به لحاظ اجتماعی دارای اصل و خصوصیت طبقاتی نامتجانس بوده‌اند، یعنی غرب سرمایه‌داری و شرق جامعه‌داری، مؤلف که بین این دو یک مفهوم کلی غیر قابل تعریفی مثل «انسانی» را برگزیده، با آن اصل اعتقادی «برخورد طبقاتی بین رنجبر و مایه‌ور [= گنجبر / سرمایه‌دار]» (ص ۲۷۳) دستخوش تناقض واضحی گردیده است. به عبارت دیگر از اصل مقبول خود عدول نموده، حسب ملاحظات فیلسوفانه، همستیزی آن دو نیروی تاریخی در «آفق‌های دور ناکجا آباد» به آشتی میان انسانها فرجامیده است. شاید مؤلف بگوید که در نوشته من مفهوم «غربی» بار امپریالیستی ندارد، یا ناظر بر مفهوم انضمامی مزبور نبوده؛ در این صورت عدول از اصول و بل قصور مؤلف به مراتب بیشتر است؛ چه این بار، در فضای جهانی نامشخص - که جهات شرقی و غربی آن را «جابلقا» و «جابلسا» محدود می‌کند - شاهباز خیال را پرواز درآورده، دست به یک سلسله تجزیدات ذهنی صرف زده است. ولی مراد ما از این تناقض‌یابی، بیشتر این است که موضع نوسانی، تذبذب و بی‌ثباتی مؤلف را قدری فرا نماییم که در موارد ذیل هم بدان اشاره خواهد رفت. زرین‌کوب از این که پیش از رسیدگی تاریخی به حساب سود و زیان‌های «غربی» و «شرقی» بودن، صرف‌نظر از آن که «انسانی» را با «تسامح» گرایی کوروشی مرادف دانسته، چنین نامی بر یکی از آثار برجسته‌اش نهاده، از تأثیرات احتمالی آن بر آذهان پروا ننموده است.

(۲). استنباط اساسی و واحدی که از تاریخ طولانی ایران نظر به علل و اسباب مشابه سقوط و انحطاط سلسله‌ها توان داشت، البته نه بنابر تعبیر «رجعت و تکرار» بسته (چنان که برخی از استادان تاریخ ما سخت بدان پایبند و معتقد هستند) بلکه بنا به مفهوم رجعت و تحوّل دوری باز، به گفته دکتر زرین‌کوب همانا «بی‌تسامحی» است، به عنوان «نشانه شوم یک بیماری حکومت»؛ و می‌گوید: «شیوه هخامنشی‌ها دیگرگونه بود...» در هر جا به عنوان فاتح قدم نهادند، توانستند خویشتن را جانشین واقعی فرمانروایان ملی قلمداد کنند. در بابل یک مأمور و پرستشگر مردوک خدای بابلی محسوب می‌شدند و در مصر همچون یک فرعون تلقی می‌شدند. این شیوه که مخصوصاً در رفتار کوروش بزرگ جلوه بارز داشت و من گهگاه از آن به تسامح کوروشی تعبیر کرده‌ام، در هر زمان که هوس‌های

فرمانروایان یا مقتضیات دیگر آن را موقوف می‌کرد، فرهنگ و دولت هر دو محکوم به انحطاط می‌شدند یا به احتضار. آدوار انحطاط هخامنشی‌ها، اشکانیان و ساسانیان همه جایی تسامحی را مثل نشانهٔ شوم یک بیماری حکومت ظاهر می‌ساخت و در دنبال آن تفرقه بود و سقوط قطعی» [تاریخ در ترازو، ص ۱۷۱].

هم‌چنین، استنباطی که از تاریخ ملل غربی در باب علل مشابه سقوط و انحطاط آن توان داشت، همانا آسایش جویی تمدن است؛ چنان‌که «نزد اسپنگلر (که) تاریخ تنها بررسی مضبوط و مرتبط یک تحول مستمر احوال ملل و سیر ترقی یا انحطاط آنها نیست (و) بیشتر مطالعه تطبیقی فرهنگ‌هاست...، هریک از این فرهنگ‌ها به اعتقاد اسپنگلر در احوال انسانیت تأثیر خود را داشته‌اند و هریک از آنها نیز مثل یک موجود زنده آدوار جوانی، کهولت، و انحطاط را طی می‌کند. بدین گونه، فرهنگ آفریننده تبدیل به تمدن راکد و آسایش طلب می‌شود و نیروی خلاقه را از دست می‌دهد و از بین می‌رود [ص ۲۲۷]. کتاب (اسپنگلر) با وجود اشتباه‌هایی که در باب واقعیات تاریخ داشت در پیشگویی سقوط واقعی غرب، قدری از حوادث جلو افتاد. شاید یک جنگ لازم بود تا در دنبال آن اروپا بتواند این درس واقعی را از وی بیاموزد که چون از دورهٔ آفرینندگی فرهنگ قدم به دورهٔ آسایش جویی تمدن نهاده است، آیندهٔ دیگری ندارد - جز انحطاط.» [ص ۲۲۸].

(۳). در باب صحت تعبیر «تسامح» که بیشتر در کتاب نه شرقی، نه غربی، انسانی مکرر آمده، تردیدی می‌رود؛ که البته جای بحث پیرامون آن اینجا نیست. لیکن باید روشن شود اگر «بی‌تسامحی» وضعیتی مخالفت آمیزی از طرف «مراجع قدرت» طبقهٔ مسلط به لحاظ اقتصادی-سیاسی، یعنی همان طبقهٔ «مایه‌ور» [- مراد «بهره‌کش»] باشد در برابر نیروهای تاریخی؛ و طی نبردی دائماً طبقاتی که حوادث تاریخ به اصطلاح جلوه‌هایی از آن است، پس در این صورت «تسامح» چه مفهومی خواهد داشت؟ آیا جز گذشت و آسان‌گیری نسبت به هم‌آوردان طبقاتی؟ یعنی موضع‌گیری آشتی‌جویانه که این با اصل جدلی ماده‌گرایی تاریخی؛ و در بحث، با اصل مقبول «خصومت» طبقاتی متناقض است. اگر منظور از «بی‌تسامحی» همانا ستم ملی وارد کردن است؛ و تسامح - چنان‌که در گفتگو از کارهای کوروش بزرگ به میان آمده - یعنی ستم ملی نکردن نسبت به ملل مغلوب یا ملل سرزمین‌های مفتوح، که باز هم نظر به تفسیر مادی تاریخ، «ستم ملی»

خود در آخرین تحلیل ناشی و پدیده‌ای از برخورد منافع طبقات اجتماعی یک سرزمین و حاصل تصادم قاهر و مقهور بر سر متصرفات اقتصادی-ملکی-مالی- (و مستعمراتی) است، پس «تسامح» نقیض بالفعل و عکس لازم الصدق مفهوم یاد شده، یعنی چشم‌پوشی از منافع، هرگز و هیچوقت در تاریخ به آسانی و بی‌کشمکش و یا به خواهش و تمنا و احیاناً بزرگواری و اظهار مراحم رخ نداده است. به خصوص، بیشتر از این نظر ناصواب به دیده می‌آید که ما آن را- یعنی «بی‌تسامحی» را- یک اصل مستنبط در بررسی علل و اسباب سقوط آدوار تاریخی- منظور سلسله‌های فرمانروای- ایران بشمار آوریم؛ و بنابه یک اصل روانشناسی آن را تعمیم دهیم. اینک با توجه به آنچه مختصراً گفته آمد، آیا «تسامح»- به فرض وجود و حتی اِعمال واقعی آن- خود یک «ضرورت» تاریخی نیست؟ و «بی‌تسامحی» هم- یعنی اتخاذ وضعیت مخالفت‌آمیز و بی‌گذشتانه در برابر نیروهای تاریخی- «ضرورت» نیست؟ و البته اندکی بدورتر از مقوله بحث اساسی گوییم، از جمله آنچه خود مؤلف به عنوان مثال یاد کرده: قتل میرزا تقی‌خان امیرکبیر، سرانجام یک «ضرورت» نبوده؟ و آیا ماندگاری احتمالی‌اش را نیز به جای ضرورت باید به «تسامح» نسبت داد؟ نباید گذشت که این تعبیر (Tolerance) از آنگاه که استاد زرین‌کوب آن را وضع کرده، یک مفهوم مهرآمیز مرحمت آثارِ محبوبانه نسبت به شخص قاهر، یا گویی توقع لطف و مرحمت و بزرگواری از طرف مقهور در ذهن متصور ساخته است.

* اما به نظر ما آنچه موجب استنباط و اطلاق چنین تعبیری، عجالت، در مورد کوروش‌کبیر هخامنشی گردیده، هم بنا به ملاحظات مطلقاً تاریخی چیزی بیش از «تسامح» بوده است؛ منتها جای تفصیل مطلب و تحلیل موضوع در این مضیقه نباشد، ما به طور مشروح و مستدل در کتاب «تفسیر تاریخ» خود آن را به «الغای بردگی» در جهان باستان تعبیر کرده‌ایم، که مضمون طبقاتی چنان فرمان‌کروشی و رفتار سیاسی وی با ملل مغلوب در آن کاملاً هویدا است؛ از اینروست که طبقات رها شده از قیود نظام بردگی شأن او را تا مرتبه پیامبری بالا بردند، اینک تنها صفت «تسامح» از آن قدر شخصیت عظیم «انسانی» کوروش‌کبیر مورد درک و توجه دکتر زرین‌کوب شده است.

(۴). تاریخ‌نگاری (Historiography) علمی در ایران دوران معاصر، نه واقع‌نگاری (Factography) صرف، هم بدان گونه که هست، مرهون مساعی چند تن اندیشمند

تاریخدان ایرانی می‌باشد، گذشته از آراء و عقاید اندیشمندان غربی که در تکرین نظریه تاریخی بنزد دانشمندان ایرانی تأثیر واضح و قاطع و مستقیم داشته است. در اینجا، مطابق با برداشتی که در این زمینه داریم، نمی‌توانیم از شادروان پیرنیا (- مؤلف ایران باستان)، شادروان قزوینی (محقق کبیر تواریخ و منابع)، شادوران اقبال (- مؤلف تاریخ ایران و مغول) و شادروان فلسفی (- مؤلف تاریخ صفویه) یاد کنیم، زیرا هیچیک رساله‌ای در باب نظریه تاریخی نپرداخته‌اند، هرچند که در تحقیق و تدوین کتب تاریخ خود، برخوردپذیرترین نگرش‌ها و پیشرفته‌ترین روش‌های عهد خویش و قوف کامل داشته‌اند؛ و در واقع‌نگاری‌ها (Factography) آنها را کار بسته‌اند. پسین‌تر از ایشان دو تاریخنگار بزرگ و برجسته ایران، امیرمهدی بدیع و دکتر فریدون آدمیت، نیز بر آن نمط اما دفتری در باب تاریخگرایی (Historicism) نپرداخته‌اند. بدیع همدانی (م ۱۳۷۳ ش) که اهل حکمت بود، با پنج مجلد کتاب «یونانیان و بربرها» (روی دیگر تاریخ) در باب انتصاف تاریخی ایران باستان از یونان باستان کوشیده است. ویژگی بنیادی نظری-مکتبی یک چنین تاریخنگاری تحلیلی-تطبیقی دکتر بدیع همانا انتقادگری (Criticism) یا واقعگرایی انتقادی (Critical Realism) است.* خصلت نظری-مکتبی حاکم بر تاریخنگاری سیاسی-اجتماعی متین دکتر آدمیت (امیرکبیر و ایران، ایدئولوژی نهضت مشروطیت، فکر دموکراسی اجتماعی) هم-که صبغه عصر روشنگری در اروپا بر آن نمایان است- همانا اثباتی‌گری (Positivism) یا واقع‌گرایی تجربی (Empirical Realism) است. اما تاریخنگاران یا تاریخدانان ایرانی که صاحب اثر یا نظر در خصوص نگرش تاریخی یا تاریخگرایی‌اند، از اوایل عصر حاضر تا این زمان، هفت تن برجسته ایشان عبارتند از: احمد کسروی، رشید یاسمی، امیرحسین آریانپور، احسان طبری، عبدالحسین زرین‌کوب، احمد آشف و عباس زریاب خویی.

- رساله «تاریخ و تاریخنگار» احمد کسروی (سال ۱۳۱۶ ش)- که به حق پیشوای مورخان عصر روشنگری ایران است؛ و طی آن سخن از «اندیشه تاریخنگاری» به میان آورده، این که تاریخ را نوع دیگر از بهر شناختن آیین زندگانی و راه جهانداری دانسته...؛ راست‌گویی اصل تاریخنگاری است، راست هم چیزی است که خردپذیر باشد؛ و این

* برای اطلاع بیشتر - عجله - رجوع شود به گفتار اینجانب با عنوان «امیرمهدی بدیع، مورخ معاصر» (در ماهنامه کلک، ش ۶۱-۶۴ (فروردین - تیر ۱۳۷۴)، ص ۴۹۵-۵۰۵.

که بی‌یکسویی (= بی‌طرفی) را در تاریخ‌پژوهی باید کار بست، بر رویهم توان گفت که ویژگی مکتبی تاریخنگری کسروی همانا خردگرایی (Rationalism) یا واقعگرایی عقلی (Rational Realism) است.

— رساله استادی رشید یاسمی به عنوان «آیین نگارش تاریخ» (۱۳۱۶ ش) منسوب به مکتب انتقادی باشد؛ و تکمله‌ای دارد به عنوان «کلیات تاریخ» که فی‌الجمله پیرامون قرّه ایزدی — یا همان مجد لاهوتی معروف پادشاهان ایران‌زمین، گویی مؤلف در صدد اثبات آن نیز از برای رضاخان پهلوی است. رشید یاسمی تاریخ دوره‌ای از ادوار تاریخی ایران را نوشته، تا داوری شود که آنچه خود در حوزه نظر مطرح نموده، در عرصه عمل هم بدان کار بسته است.

— دکتر امیرحسین آریانپور دانشمند جامعه‌شناس مشهور ایران، اگرچه او نیز اثری در تاریخ و تاریخنگاری دوره‌ای معین ندارد، علاوه بر گفتارهای تاریخ‌نگرانه چندی به ویژه در بیان ادوار تاریخی ایران‌زمین با ویژگی‌های جامعه شناخت تاریخی‌اش، همانا یک اثر مستقل و معروف به نام «در آستانه رستاخیز» (رساله‌ای در باب دینامیسم تاریخ) — سال ۱۳۳۰ ش دارد، که بیشترین تأثیر را در جهان‌بینی تاریخی، در تاریخگرایی عمومی و در تاریخنگاری علمی گروه روشنفکران و نویسندگان و مورخان ایران طیّ چهل سال اخیر داشته است. رساله مزبور به نظر ما تا پیدایی کتاب (تاریخ در ترازو) دکتر زرّین‌کوب، بسا که بیانیه (Manifesto) ایرانی تاریخنگری محسوب شود، اگرچه اکنون نیز — با مدروس و متروک شدن آن — کمابیش همان قدر و اعتبار را داراست. دیدگاه مکتبی و ویژگی نظری رساله دینامیسم تاریخ دکتر آریانپور همانا گیتی‌گرایی (Materialism) جدلی (Dialectic) و همین نخستین اثر علنی در نوع و موضوع خود در ایران می‌باشد.

— نوشته‌های شادروان احسان طبری در این خصوص، پیش از وقوع انقلاب اسلامی (۱۳۵۷) در جزو آثار مخفی و بالجمله حزبی بود؛ با این حال تأثیر آشکار و نمایان بسیاری خواه در اندیشه‌های تاریخی رایج در ایران یا در نوشته‌های تاریخ‌گرایانه ایرانیان دوران معاصر داشته است. روش و نگرش طبری همان گیتی‌گرایی جدلی می‌باشد، که البته گاهگاه و کمابیش تعلّقات مسلکی و حزبی آن را محدود می‌نماید، ولی هم با چنان بینشی استادانه به تاریخنگاری پرداخته، ضمناً کوشیده است تا — به قول خودش — فاصله بین «تئوری» و «پراتیک» را از میان بردارد؛ خصوصاً از این نظر می‌توان کتاب «ایران در دو

سدهٔ واپسین» (۱۳۵۴-۱۳۵۶ ش) را اثری برجسته و نمونه دانست. اما آنچه وی به عنوان یک نظریه‌پرداز (Theoretician) صاحب مسلک دربارهٔ تاریخنگاری و تاریخنگاری بر قلم آورده - که متعدد و متفرق هم هست - از جمله به ویژه می‌توان رسالهٔ «تاریخ و جامعه»، «دربارهٔ جامعه و تاریخ» و «تاریخ و تاریخگرایی» را در جزو نوشته‌های فلسفی و اجتماعی او (۲ جلد) یاد کرد.

- دکتر احمد آشفرف، محقق تاریخ اجتماعی ایران نیز بر همان نهج و نمط گیتی‌گرایی جدلی صاحب اثر است (- موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران: دورهٔ قاجاریه، ۱۳۵۹). ولی در باب «نظر» چند گفتار که راجع به دوره‌بندی‌های تاریخی ایران، پیرامون نظام آسیایی و جز اینها نوشته (مجلهٔ جهان نو و نامهٔ علوم اجتماعی) او را در صف صاحب‌نظران تاریخنگاری جامعه‌شناسانه قرار می‌دهد.

- دکتر عباس زیراب خوبی (م ۱۳۷۳ ش) - دوست دانشمند نوگذشتهٔ ما - هرچند کتابی مستقل دربارهٔ یکی از ادوار تاریخی ایران تألیف نکرده، اما به عنوان پژوهشگری برجسته در زمینهٔ «خُرده روند» (Micro-Process) های اجتماعی کهن و تبّعات «خُرده پژوهی» (Microscopic) تاریخی صاحب اثر است. شادروان زیراب چند بار کوشیده است تا نگره‌های تاریخ‌گرایانه‌ای در زمینهٔ روندهای کلان (Macro-Process) تاریخ اجتماعی ایران ابراز نماید، که اهمّ و آخرین آنها سخن‌رانی وی به عنوان «تاریخنگاری و فلسفهٔ تاریخ ایران» بود*؛ ولی آنچه در این خصوص بیان داشته با نظریات علمی تاریخی یا اصطلاحاً «فلسفهٔ تاریخ» هیچ پیوندی ندارد و یکسره بدور از موضوع و منطق آن است؛ زیرا به رغم احاطهٔ وسیع به مسائل تاریخی، آشنایی و دمخوری پیوسته با فلسفه و معرفت عمیق نسبت به معارف و علوم انسانی، همانا فاقد «بینش» علمی تاریخ‌گرایی پیشروانه بود. «روش» در این زمینه هر اندازه هم پیشرفته و علمی باشد، نسبت به موضوع و محمول تاریخ‌نگاری کلی مفروغ عنه است. اینک هرکس که بیشتر از این دربارهٔ اصول روش تاریخنگاری دکتر زیراب خوئی خواهان است،

* روزنامهٔ همشهری (شماره‌های ۶۲۱، ۶۲۲ و ۶۲۳/۲۳ تا ۲۵ بهمن‌ماه ۱۳۷۳، صفحات ۶). سخنرانی مزبور را مرحوم دکتر زیراب شش روز قبل از وفات خود در محلّ مؤسسهٔ نشر و پژوهش فرزاد ایراد کرد؛ اینجانب که مایل بودم بدانم بالاخره نظریه‌های تاریخی ایشان چگونه خواهد بود، علاقهٔ خود را به شرکت در آن جلسه، تلفنی ابراز نمودم؛ ولی با این کلمات که: «بدردت تو نمی‌خورد، چیز مهمی نیست که بخواهی رنج سفر و سرما را بر خود هموار کنی، همان مطالب قبلی است که می‌دانی» و از این قبیل مرا معذور داشت.

می‌تواند به کتابگزاری راقم این سطور رجوع کند*.

* * *

- [اگر تاریخنگاران برجسته‌ای مانند شادروان سعید نفیسی، شادروان مجتبی مینوی، شادروان دکتر محمدجواد مشکور، و دکتر عبدالحسین نوائی را در این زمره یاد نکردیم، هم بدان سبب است که چندان به همان «بینش» علمی مزبور مجهّز نبوده باشند. تاریخ‌های ایشان که متضمّن «واقع‌نگاری»ها بر حسب گردآوری مواد تاریخی است، از نوع «تألیفی» یا «ترکیبی» می‌باشد، تواریخ دوران باستان مرحوم دکتر مشکور به علاوه از نوع «تقریری» است، اینان هرگز دعوی ودأب «تحلیلی» یا «تبیینی» نداشته‌اند. تاریخ اجتماعی ایران مرتضی راوندی علی رغم دعاوی قبلی، همانا از نوع تألیفی و از درجه دوم تاریخنگاری است. تاریخنگاشته‌های دکتر باستانی پاریزی هم - که از نوع روایی و بازگویی شیرین و نمکین وقایع است - با ضعف تألیف عمیق و مزمن و غلبه کامل صنعتِ افتنانِ غیرمنطقی بر آنها، هم از اوّل مطلقاً دعوی «علمی» بودن و تحلیلی و تبیینی و از این قبیل نداشته، هرگز در مقوله‌ای که مطمح نظر ماست نمی‌گنجد].

* * *

اکنون با توجه به آنچه گذشت؛ و این که بینش و نگرش گیتی‌گرایی جدلی بر «تاریخ در ترازو» دکتر زرّین‌کوب غالب است؛ و با این که روش و پویش تاریخنگاری او علمی است، ولی «تاریخ» او علمی نیست؛ زیرا نتوانسته یا نخواسته همان فاصله‌گذاری بین «نظر» (= تئوری) و «عمل» (= پراتیک) را در تألیف تاریخ سراسری ایران از میان بردارد. به عبارت دیگر، نگره‌های تاریخ‌گرایانه که خود در «تاریخ در ترازو» بیان و باور داشته، در تاریخنگاشته‌های شمارای خویش هرگز یا چندان بکار نبسته و بر آنچه خود گفته تقریباً کار نکرده است. از این لحاظ، بی‌آن که توهم قیاس - مع الفارق - و همسنجی به میان آید، صرفاً شبیه است به ابن‌خلدون مغربی که آنچه خود در «مقدمه تاریخ» نظریه‌پردازی کرده، ابدأ ضمن تاریخنگاری «العبر» بدانها عمل ننموده، مثلاً این گونه دانشمندان همان «واعظ غیر متعظ» بودن است.

مساعی پیوسته و خدمات علمی - ادبی - فرهنگی برجسته دکتر زرّین‌کوب، گذشته از کتاب گرانمایه «نقد ادبی»، در زمینه تاریخنگاری - که از جمله نتایج آثار وی همانا آشنا

شدن نسل کنونی و کتابخوان کشور با گذشته‌های تاریخی و ایران‌باستانی است - در تألیف مجلّات گرانقدر «تاریخ» ماقبل اسلامی و مابعد اسلامی ایران زمین تبلور و تجسم پیدا کرده است. راقم سطور به دلایلی با مضمون «فرار از مدرسه» مخالف است، با کتابهایی نظیر «سرتی» و از این قبیل - که رایحه «ارشاد» هم اخیراً از آنها استشمام می‌شود - اصلاً میانه‌ای ندارد یا از دکتر زرّین‌کوب نمی‌پسندد، «جستجو در تصوّف» را هم یک اثر تحقیقی برجسته تاریخنگاشته می‌داند؛ و اساساً با زرّین‌کوب موّرخ کار دارد. به همین جهت توقّع از مؤلف «تاریخ در ترازو» چنان بوده و هست که نظریات تاریخی مطروحه را در تألیفات تاریخی خویش ملحوظ بدارد. اما چرا وی در این کار توفیق نیافته یا نتوانسته و از عهده برنیامده، اولاً هرگز مربوط به عدم وقوف از مبانی نظری یا علمی موضوع نمی‌شود، زرّین‌کوب دانشمندی متعرّف در علوم جدید و معارف قدیم است؛ ثانیاً عدم توفیق در امر کاربست نظری مزبور یا به عبارت دیگر «ممتنع» بودن امر اختصاص یا انحصاری به وی ندارد، بل مربوط به ماهیّت قضیه حین انطباق با پدیده می‌گردد؛ چندان که همه تاریخنگاران ایرانی صاحب‌نظر «گیتی‌گرای» جدلی که نام بردیم؛ و خیل عظیمی از دانشمندان آنیرانی - که فهرست اسامی ایشان در اینجا نمی‌گنجد - اساساً تا این لحظه در خصوص نظریات تاریخی راجع به مشرق‌زمین بالآخص ایران باستان حیران و به شک اندرند.

در اینجا مطلقاً مجال بسط و توضیح این فقره را نداریم، جای آنهم در این مقال نباشد؛ اما حسب آنچه اخیراً در مقدّمه نظری «تفسیر تاریخ» خود بیان کرده‌ایم، اشارت‌وار این که برداشت قانونمند از تاریخ هم بدان سبب است که موضوع آن قانونمند است؛ و تفسیر مادی از تاریخ که ناظر به حرکت و پیشرفت در موضوع مورد بررسی آن علم باشد، چنان که گفته‌اند همانا سه مفهوم هم‌نهادی بر آن مترتب است: (۱) حرکت حوادث بر حسب قوانین عینی - در درجه اول اقتصادی -، (۲) رشد متقابل اندیشه از طریق جریان جدلی، و (۳) اقدام متقابل به شکل مبارزه طبقاتی جامعه که نظریه و عمل انقلاب یا تحوّل را سازش می‌دهد. دانسته است که مبارزه طبقاتی همواره در شرایط شکل‌بندی اقتصادی - اجتماعی معینی جریان می‌یابد؛ اینک از سه نوع مشخص «شکل‌بندی» تاریخی آیا در ایران باستان، در بدایت امر، کدام یک از اشکال اقتصادی - اجتماعی «برده‌داری»، «زمین‌داری» یا «نظام آسیایی» حاکم بوده است، که ضمن تتبع

مسیر تحوّل و تکامل آن شکل‌بندی یا بحث و فحص در ماهیت زیربنائی جامعه، هم بتوان پدیده‌ها و رخ‌نمودهای روبنائی مناسب و ملازم با آن را نیز بررسی نمود؟ به عبارت دیگر، بتوان تاریخ تحلیلی خواه از نوع سیاسی یا اجتماعی و فرهنگی آدوار مختلفه تحوّل و تکامل را به درستی برنگاشت. نوع شکل‌بندی اقتصادی-اجتماعی در ایران باستانی هنوز علی‌التحقیق مشخص نشده، نظریه راجع به وجود نظام «برده‌داری» چندی است که دیگر اجماعاً و بکلی مردود اعلام گردیده؛ اما این که پس چه نظامی وجود داشته و چرا، مثلاً «نظام آسیایی»- و اصلاً نظام آسیایی چه صیغه‌ای است؟ هنوز دانشمندان از حیرت مطلق و بن‌بست تحقیق در این قضایا بیرون نیامده‌اند، که اخیراً با فروپاشی نظام سیاسی اتحادشوروی (سابق) در صحت و ثبوت نظریه «گیتی‌گرایی» جدلی تاریخی هم کمابیش تردیدهایی ابراز می‌شود؛ در حالی که این نظریه علمی هیچ ربطی به دوام یا زوال دولت‌های امروزی ندارد.

* * *

در خاتمه می‌خواهم به عنوان عذر تقصیر از تاریخ‌دانان ایرانی صاحب‌نظری که ذکر اسم شریفشان در این وجیزه میسر نگردید، خصوصاً چون اشارتی به امیرمهدی بدیع همدانی رفت که تا پایان عمر در خارج از کشور بزیست (در سوئیس) هم بمانند او مرحوم دکتر علی مظاهری مورّخ محقّق میرّزی که او نیز در فرانسه زیست و به فرانسه هم نوشت، و شاید جز اینان که وصف جمیل ایشان مجال و مقال دیگری می‌طلبد. اما غفلت محض در مورد دانشمند ایران‌شناس و تاریخ‌دان نامدار، دکتر احسان یارشاطر همدانی را- که علاوه بر دانشنامه گرانمایه «ایرانیکا»، ویراستار مجلّد سوم «تاریخ ایران کبیر» (در دو جلد) و مؤلف بخش‌های دین و فرهنگ ایرانیان باستان در همان مجلّد است؛ و بایستی به عنوان یک مورّخ همدانی نیز در بخش یکم کتاب «تاریخ‌نگاران ایران» (۱۳۷۳) یاد می‌گردید- هرگز بر خود نخواهم بخشود، مگر صاحب کمال و فضیلت مجموعه حاضر- دکتر زرّین‌کوب- دامت‌افاداته- اینک مرا ببخشد.

پ.ا.

همدان، آبان ماه ۱۳۷۴



«دولتی را که نباشد غم از آسیب زوال»

«ز بعد ما نه غزل نه قصیده می ماند»
«ز خامه ها دو سه اشک چکیده می ماند»
«ثبات عیش که دارد؟ که چون پر طاووس»
«جهان به شوخی رنگ پریده می ماند»
«شرار ثابت و سیاره رام فرصت کیست»
«فلک به کاغذ آتش رسیده می ماند»
«کجا بریم غبار جنون که صحرا هم»
«ز گردباد به دامن چیده می ماند»
«ز غنچه دل بلبل سراغ پیکان گیر»
«که شاخ گل به کمان کشیده می ماند»
«بیدل»

من با کمال تأسف هرگز افتخار شاگردی استاد دکتر عبدالحسین زرین کوب را نداشته‌ام. با اینهمه دو عامل موجب شد که به خود در این راه اجازه گام نهادن دهم: نخست آن که مردی چون استاد زرین کوب را نیازی نیست که از نزدیک بشناسی و شاگردی کنی همچنان که نیازی نیست که از سال تولد و چند و چون زیست ظاهری بزرگان علم و ادب و فرهنگ جهان چیزی بدانی که گفته‌اند: *إِنَّ أَثَارَنَا تَدُلُّ عَلَيْنَا* چه کسی از هنگام زادن یا چگونگی زیستن و یا از زیبایی و زشتی اندام و دیدار حافظ آگاه است؟ و چه نیازی به دانستن آن هست؟ حافظ دیوان اوست و برای شناخت او باید دیوان او را شناخت. زندگانی استاد زرین کوب را باید در بیش از سی اثر او که به صورت تألیف و ترجمه

در دست است و ارباب معرفتش چون کاغذ زر دست به دست می‌برند جستجو کرد. و با ده‌ها مقاله علمی و ادبی و اجتماعی و تاریخی او راهی به جهان درونیش گشود. عدم درک محضر پرفیض و کلاس درس ایشان البته به معنی محروم ماندن از لذت دیدارشان نیست چه غیرممکن است کسی در تهران زندگانی کند و روزگارش با ادب و دانش قرین باشد و نکوشد که کم یا بیش از خرمن پربرکت چنان زرین‌کوب نصیبی برگیرد اما:

خاطر من از تو تسلی به نگاهی نشود چشم لطف از تو به اندازه حسرت دارم
«حکیم شفایی»

دیگر آن‌که استادان سلف به ما آموخته‌اند که از درک محضر بزرگان دمی غافل نباید ماند و یادش به خیر آن که ما را هشدار می‌داد که زود باشد که بیاید زمانی که شما افتخار کنید که من ساعتی فیض حضور فلان و فلان را دریافته‌ام. آری شرف صحبت جانان خود شرف آفرین است. نگریستن به چهره عالم عبادت است و من هرگز این ترک اولی نمی‌کنم:

به جرعه تو سرم مست گشت نوشت باد خود از کدام خم است این که در سبو داری
«حافظ»

در این مقال برآنم که از سه یا چهار دیدار به یاد ماندنی یادی کنم تا خوشه چینان خرمن معرفت را که پس از این به کشتزار علم و ادب روی نیاز است سلسله جنبان شود: حدیث دوست‌نگویم مگر به حضرت دوست که آشنا سخن آشنا نگه دارد
«حافظ»

* * *

نخست دیدار در روزهای دانشجویی من بود در دوره کارشناسی ارشد و حضرت استادی را مسؤولیتی اجرایی در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران و بنده در صدد گرفتن امضا و یا مهر تأییدی از ایشان. در دفتر کارشان نیافتم به جستجو برخاستم مخزن کتابخانه را نشان دادند پله‌ها را پشت سر گذاشتم و استاد را در مدخل مخزن در زیرزمین دانشکده در حال مطالعه دیدم و دریافتم که این اصلی مسلّم مردی چون او راست که: «بهر ز کتابخانه جایی نبود» اینان زنده دلان خاموش را بر مدعیان گزافه‌گوی ترجیح می‌نهند و چه عجب اگر بیشتر عمر این بزرگ استاد در کتابخانه شخصیشان که البته جدای از محل مسکونی است گذشته باشد.

«غمت گسسته چنان رشته علایق من که دور از تو نخواهم به خویشتن پیوست چنین که تار تعلق گسسته‌ام از خویش به جز تو رشته «الفت» نمی‌توانم بست» و چون نیک بنگری برآستی درخواهی یافت که پربارترین آثار در میان نویسندگان دور و نزدیک این مرز و بوم از لحاظ غنای منابع و مآخذ آثار دکتر زرین‌کوب است و این علاوه بر قبول خاطر و لطف سخن که خداداد است حکایت از برگزیدن روش صحیح و علمی در مطالعه و تحقیق و تدقیق دارد تا آنجا که هیچ گفته و نکته‌ای از نظر تیزبین او نهان نمی‌ماند و این وقتی بیشتر رخ می‌نماید که آدمی در پی قیاس نوشته‌های ایشان با آثار برخی دیگر از نویسندگان برآید که تنها و تنها به آموخته‌ها و نقل از حافظه خویش قناعت می‌کنند و خواننده حتی اگر مغرض هم باشد چاره‌ای جز آن نخواهد داشت که در برابر این همه نکته‌سنجی و دقت سر تعظیم فرود آورد و به دیده تحسین و اعجاب بنگرد و نیز اگر حال و هوای خواندن مطلب را بتمامی نداشته باشد در خور توان و گنجایش خویشتن با منابعی که در ذیل یا پایان هر مقاله و کتاب می‌بیند خود را بی‌نیاز از مراجعه به این و آن خواهد یافت. من نه از روی تفرس و آمارگیری دقیق بلکه از سرتفتن و بر حسب اتفاق مقاله‌ای از کتاب ارزشمند ایشان نه شرقی نه غربی، انسانی تحت عنوان ملاحظات انتقادی در باب تاریخ ایران کمبریج مجلد پنجم را از نظر گذراندم؛ این مقاله که در حدود پنجاه صفحه از کتاب را در بر گرفته است به ۱۲۹ منبع داخلی و خارجی اشارت دارد که نام هر یک را در ذیل همان صفحه نگاشته‌اند منابعی که اغلب غیر تکراری است و بر آن بیفزایم که این مقاله در لوس آنجلس به رشته تحریر درآمده است و علی القاعده نباید استاد به همه منابع و یادداشتهای خویش دسترسی می‌داشته‌اند.

در نوشته‌ها تنها به ذکر مأخذ قناعت نمی‌شود بلکه سال چاپ، محل نشر، تاریخ انتشار و شماره صفحه نیز ارائه می‌گردد تا خواننده براحتی مطلوب خویش را دریابد و این البته نه کاری است خرد. ابتکاری در خور ستایش نیز که حاصل تأمل و تفکر در کتاب و گذراندن عمری در کتابخانه است از حضرت استاد در خور توجه است و آن بیان خلاصه‌ای از مطالب گفته شده در پایان برخی از کتابهاست که خواننده را در به خاطر سپردن و به یاد آوردن خواننده‌ها یاری می‌کند؛ کافی است برای نمونه به کتاب فراد از مدرسه بنگریم که در برگزیده احوال و آثار و افکار و سیر اندیشه‌های مذهبی و عرفانی حجة الاسلام امام محمد غزالی است و به نظر بنده از مهمترین تألیفات استاد زرین‌کوب.

که خواننده گریزپا را تا به آخر به دنبال خود می کشاند و در پایان بدو اطمینان می دهد که آنچه را باید و شاید درباره غزالی آموخته است و زمزمه جانش این بیت خواجه خواهد شد که:

از قیل و قال مدرسه حالی دلم گرفت یک چند نیز خدمت معشوق و می کنیم
در پایان این کتاب علاوه بر یادداشتهای سودمند که هر کدام درسی و نکته ای در بردارد و نیز ذکر آثار، ترجمه ها و شرح ها، زندگی و فهرست آثار غزالی، بخشی تحت عنوان شمارنامه عمر آمده است که از گاه زادن، نوع تربیت، مکتب و مدرس، استادان و فراز و نشیب زندگانی او سخن رانده، مطالب عمده کتاب و مخصوصاً آنچه جنبه علمی، فلسفی، کلامی و یا فقهی دارد به خوبی تحلیل و تفسیر شده است و البته از ذکر فهرست اعلام، اماکن، فرقه ها و سلسله ها نیز غفلت نشده است تا خواننده را هیچ دغدغه خاطر بر جای نماند. کتابدوستی و کتابخوانی و تألیفات گوناگون استاد در زمینه های متفاوت مرا به یاد رکن رکن ادب عرب و اسلام جاحظ می افکند که یاقوت در معجم الادباء - به نقل از ابوهفان درباره او می گوید: «کس بیش از جاحظ دوستدار کتاب و علم هرگز ندیده ام، کتابی فرا چنگ نمی آورد مگر آن که آن را چنان که باید تا پایان می خواند هم او دکانهای کتابفروشان [وراقان] را به کرایه می گرفت و شب را در آنها به صبح می آورد تا با مطالعه کتب مضامین آن را دریابد و هم صاحب معجم از قول اسماعیل بن اسحاق قاضی آرد هرگز جاحظ را ندیدم مگر آن که کتابی را مطالعه می کرد و یا به بررسی و مطالعه کتب مشغول بود». از دگر سو استاد مصداق کامل این کلام جاحظ است که «لا یکلم العامة بكلام الخاصه ولا الخاصه بكلام العامة» و هم این نکته بلیغ را از جاحظ بشنویم و در حضرت استاد زرین کوب به دیده دل بنگریم که: «نویسنده مبدع را خرد بکار است و گرفتار و ظاهربین مقلد را دل آسوده و فارغ البال. بدان امید که روزگار عمر ایشان نیز چون جاحظ به درازا کشد اما در کمال سعادت و سلامت که «میرد» او را در نود و شش سالگی دیدار کرد!»

* * *

دور از ادب نمی بینم که خاطره ای را یادآور شوم که از دوران تحصیل به همراه دارم:

روزی در محضر درس استاد بزرگوارم جناب دکتر سید جعفر شهیدی به دلیلی سخن از مولد و منشأ ایشان رفت تقریباً همه می دانستیم که زادگاه استاد شهیدی شهر نابغه پرور و دین ورز بروجرد است نام بروجرد استاد دکتر زرین کوب را نیز به خاطرها آورد.

ناگهان و ناخواسته خانم تاجماه آصفی آن روز و دکتر تاجماه مهدوی دامغانی امروز با اعجاب و شگفتی پرسید چگونه است که دو غول!! بزرگ ادب فارسی گر هستند سکوت حاصل از این پرسش که بر کلاس سایه افکند مرا به این تأمل واداشت که راستی و در حال حاضر چه کس را توان آن هست که با این دو هر یک فراخور حال و مقام خویش دم برابری زند؟!*

این دو درخت کهن سال را بر سر دوستداران دین و معرفت و شور و شعور سایه‌ای جاودان باد و دلدادگان عشق و عرفان را از بار و بر آنان گل به دامن

خوش بیار ای ابر روشندل که اینجا دشت ماست جلگه ما مزرع ما باغ ما گلگشت ماست
سبزدریا سبز صحرا سبز جنگل سبزه سبزه سبز در سبز است اینجا آری آری دشت ماست
(استاد حسین مسرور)

* * *

بار دوم حضرت استاد را در منزل مسکونیشان در مجموعه آپارتمانهای بهجت آباد زیارت کردم. عصر چهارشنبه بود من و همکلاسه‌ایم از محضر سراسر برکت استاد دکتر احمد مهدوی دامغانی آن سردفتر حکمت و معانی که - هرکجا هست خدا با سلامت دارش - بیرون می آمدیم استاد به اشارتی مرا فرا خواند و گفت باش تا به جایی رویم و بعدها دانستم که مقصود آن استاد همام آن بوده است که از فیض دیدار استاد زرین کوب که تازه از فرانسه بازگشته بودند محروم نمانم و این نیز لطفی بود که چون دگر الطاف او مرا شامل بوده و هست. با افتخار تمام گردن نهادم و راه افتادیم چون در آسانسور گشوده گشت مرحوم استاد حسین خدیو جم را دیدیم که از در درآمد - خدایش در جوار رحمت خویش جای دهد که سیدی کریم بود و فرزانه‌ای صمیم و دیدنش مرا موهبتی. دمی با او بسر آوردیم و سپس قدم به حریم حرم دوست نهادیم و البته ما تنها نبودیم که «هر که شیرینی فرو شد مشتری بر وی بجوشد» من به ادب در گوشه‌ای نشستم و استاد مهدوی

* استاد دکتر محمد ابراهیم باستانی یاریزی نیز سالها قبل نوشته بود: روشنی دانشگاه به دو گر است و یک ترک و دریغ که این ترک - شادروان استاد زریاب خویی را ینمای مرگ در ربوده است.

پس از پرسش از حال و روزگار استاد از کار جدید ایشان پرسیدند و جواب شنیدند که یادداشت‌هایم را دربارهٔ مولانا و مثنوی او فراهم می‌آورم و سامان می‌بخشم؛ همان که پس از مدتی با عنوان سرنی از پرده سر برآورد و از پی آن بحر در کوزه شد و سرانجام پله پله تا ملاقات خدا کتابهایی که بی‌خواندن آنها نتوان ادعای شناخت مثنوی معنوی کرد.

استاد از اینکه در فرودگاه مهرآباد بر او بی‌مهری رفته بود گرد ملالی به خاطر داشت شاید به این دلیل که در یکی از آثار ایشان بر اعراب طعنی و طنزی رفته است و استاد بر این استدلال که اسلام و عرب دو مقولهٔ جداست همچنان که مسلمانی با قبول مذلت فاصله‌ها دارد و مگر نه آنست که خداوند خود فرموده است که «الاعراب اشد کفراً و نفاقاً» (توبه / ۹-۹۷).

و آنگهی هیچ قوم و ملت یا فرد و جامعه‌ای را نمی‌توان کلاً خوب یا بد دانست. خوب و بد امری نسبی است و... مستمسک بی‌مهری، جمله‌ای از استاد شهید مرتضی مطهری بود و تفصیل مطلب اینکه استاد زرین‌کوب کتابی دارند به نام دو قرن سکوت که چاپ اول آن در ۱۳۳۰ صورت پذیرفته و علی‌القاعده جزء نخستین آثار ایشان است. استاد شهید مطهری نیز فصل پایانی کتاب ارزشمند خویش - خدمات متقابل اسلام و ایران - را تحت همین عنوان یعنی - دو قرن سکوت - نامیده و در بخشی از این فصل بیان داشته‌اند که «برخی از مستشرقین و در رأس همهٔ آنها سرجان ملکم انگلیسی دو قرن اول ایران اسلامی یعنی از حدود نیمه‌های اول قرن نخست هجری که ایران فتح شد تا حدود نیمه‌های قرن سوم هجری که کم و بیش حکومت مستقل در ایران شکل گرفت دورهٔ سکوت و سکون و احیاناً دورهٔ بردگی ایرانیان نامیده‌اند و نوعی جار و جنجال راه انداخته‌اند تا آنجا که برخی ایرانیان را تحت تأثیر فکر خود قرار داده‌اند (صص ۷۲۶-۷۲۷) و لابد مأمور مستقر در فرودگاه استاد زرین‌کوب را یکی از این مستشرقان شمرده است! غافل از آن که استاد شهید مطهری همه جا و از جمله در همان کتاب معهود از استاد به احترام تمام یاد کرده‌اند. چند و چون بیشتر آنچه در آن جلسه گذشت در خاطر من نمانده است اما این آرزو که خداوند به همگان ذره‌ای انصاف و عدالتخواهی عطا کند هنوز هم در ذهن من زنده است. آیا سزاوار است که کس بامداد اسلام را به تماشا ننشیند و کارنامهٔ اسلام را فراموش کند و آن همه فریاد برخاسته و به دفاع از اسلام و انسانیت را در پردهٔ دو قرن سکوت خاموش سازد؟ آری:

چون غرض آمد هنر پوشیده شد صد حجاب از دل به سوی دیده شد

«مولانا»

* * *

سوم بار که از نزدیک چهره استاد را دیدم و کاش هرگزش چنان ندیده بودم در دارالتبلیغ امیرالمؤمنین [خانقاه صفی علیشاه] بود و استاد در غم از دست دادن برادر عزیز و جوانمرگ خویش دکتر حمید زرین کوب نشسته بود و برآستی این مصیبت کمرش را شکسته و تاب و توان از او ریخته نه یارای برخاستنش بود و نه تاب نشستن یاران به یاریش شتافتند و زیر بازوانش گرفتند و از جمع بدر بردند اما این غم نه آن بود که هرگز از دل برود؛ حمید جوان بود و مرگش ناگهان. استادی بود که ستاره بختش دمبدم بلندی می گرفت و امید می رفت که قدم در جای پای برادر نهد و این بنای استوار را بیش از پیش برپای دارد اما «ای بسا آرزو که خاک شده» تیشه مرگ چنانش از ریشه در افکند که بر لبان سوگواران جز این ترانه نجوشید:

بهشت بی تو نخواهم اگر زنند به تیغم عبیر بی تو نبویم اگر دهند به مفتّم
سرشکم از سر مؤگان چکد به خاک و ندانی تو قدر خوشه این در دانه دانه که سفتم
کبو ترانه غمینم به گاه نغمه «فریدون» که مانده ام من و از بام لانه پر زده جفتم
سخت تر از مرگ حمید هم تصور می رفت که مبادا این سوگ سترگ و غم بزرگ استاد
ما را چنان از پای افکند که قلم در کف موسائی و ید بیضائیش از جادوی نگارش باز ماند
و خدای را شکر که چنین نشد و شاهد بودیم که پس از آن داغ جگر سوز دم مسیحائیش
شفاجویان وادی ادب و عرفان را جان افزا گشت - ایدون است ایدون تر باد.

* * *

آخرین دیدار

در تابستان ۷۲ در شهرستان ابهر بزرگداشت حکیم هیدجی و علامه ابهری بر پای بود و شمع جمع حاضران بی شک استاد دکتر زرین کوب. آنان که ایشان را در این اواخر کمتر در گردهما می بینیدند بزرگداشتها دیده بودند از دیدن ایشان در آن شهر کوچک در شگفت مانده و این نعمت آسان به چنگ آمده را نشانی از صفای دل ابهریان و هیدجیان می دانستند در آخرین روز کنگره به دیدن گنبد سلطانیّه رفتیم. این گنبد که مقبره او - لجایتو نامیده می شود از بزرگترین آثار پرشکوه عهد مغول است که از دقت نظر و مهارت

و چربدستی ایرانیان هنرمند در آن روزگاران حکایت می‌کند و تا کسی از نزدیک نبیند نتواند عظمت آن را تصوّر کند. استاد چون شگفتی حاضران را دیدند فرمودند: این یکی از نتایج حکومت‌های ظالمانه است - این و یا قریب به این جمله. شاه‌جهان رفت. اما تاج‌محل ماند و پس از این قرن‌ها مایه افتخار هندوستان و شهر آگره و عامل جلب درآمد و جذب توریست خواهد بود سلطان محمد خدابنده نیز رفت اما گنبد سلطانیه‌اش بر جای ماند تا گروهی را مایه اعجاب و جمعی را موجب تحسین و گروهی را آئینه عبرت گردد که:

برآن چه می‌گذرد دل منه که دجله بسی پس از خلیفه بخواهد گذشت در بغداد

«سعدی»

اشارت استاد نه تأییدی بر ظلم ظالمان که گویای حقیقتی تلخ و غیر قابل انکار است که اگر سلطنت و زور خود کامگان نمی‌بود دیوار چین و اهرام مصر و دگر عجایب نمی‌ماند تا قصه پر غصه کسانی را حکایت کند که زنده‌زنده در جای‌جای دیوارها و حصارها به خواب مرگ فرو رفته‌اند و هم این نکته لطیف را حکایت می‌کند که:

از تیر آه مظلوم ظالم امان نیابد پیش از نشانه خیزد از دل فغان کمان را

«صائب»

آری:

چو پرده‌دار به شمشیر می‌زند همه را کسی مقیم حریم حرم نخواهد ماند
دیر یا زود همگان خواهند رفت و محکوم به زوال خواهند گشت اما آنان که بر بال اندیشه‌ها نشستند و راه ملکوت جاودانگی را در نور دیدند و کوس دولیشان را تا ابد خواهند کوفت زرین‌کوب و زرین‌کوب‌هایند که:

دولتی را که نباشد غم از آسیب زوال بی‌تکلف بشنو دولت درویشان است

«حافظ»



مدحیه

به مناسبت بزرگداشت استاد دکتر عبدالحسین زرین کوب حفظه الله تعالی و انتشار جشن نامه ایشان به مقتضای مقام به اسلوب قدما سروده شد. شرح متعالی استاد از جمله ذکر آثار، بیش از آن است که در این مختصر که از سر شوق و ارادت پرداخته آمده است در گنجد و آن همه بر ارباب بصیرت پوشیده نیست. نکته‌یی چند در توضیح برخی از نکات ابیات که مبتدیان را به کار آید به مناسبت افزوده شد.

ای تو تاریخ و ادب را پشتوان و پشتیبار	۱
پشت تو کیخسروی و هوش تو گرشاسپی ^۱	
شیرگیری نی سواران را از او اما امان ^۲	
کس بدین هنجار شاید گر بگویم ز اولیاست	
نثر تو نثر است گر در نثرکان گوهر است	۵
جمله‌ات جمله است گر هر جمله باشد مصرعی	
کس بدین منوال پیش از تو چنین نثری نُسفت ^۳	

ای به هر معنی ز استادان ماضی یادگار
خوی تو چونان بهار و روی تو چون نوبهار
قلعه سوزی نطف اندازان از او اندر حصار
گوشه‌گیری عالم آرا نرمخویی با وقار
لفظ تو لفظ است گر لفظ است در شاهوار
حرف تو حرف است گر هر حرف باشد صد نگار
باد سیری خاک پیما، خشک سوزی آبدار

(۱) در ترانه کهن «سرود کرکوی» آمده است: خُنیده گرشاسپ هوش یعنی جان گرشاسپ شهره باد!

(۲) اگرچه شیرم اما بی تأمل می‌دهم میدان

ز هر جانب که طفل نی سواری می‌شود پیدا
صائب

(۳) کس بدین منوال پیش از من چنین شعری نگفت

کاروان حُلّه^۵ آوردن به میدان چند بار
 نزکتالوا و نه کالوهم نه فخرست و نه عار^۶
 شاعران را از تو مَت هاست ز آن نقد عیار
 نی بسی نالید تا هوش تواش شد گوشدار
 تو نقاب از چهره دوشیزه معنی برآر^۷
 نم زهابی چه دریابد ز بحر بی کنار؟
 یا امیری چند بر درگاه شاه تاجدار
 مدعیان را از ایشان کرده خیلی تار و مار
 دست بآست را از آن بیهوده کاران برمدار
 تا ابومسلم کجا شد تا چه شد بر مازیار
 بازخوان آیین نیکان را شمار اندر شمار
 حرب تهمورث بگو با مردان دیوسار
 خوار پایه مردمان را هم بآیین خواردار
 بازدان مکذوب مثنی حاسد بی اعتبار^۸
 بود کمبوجیه بر ملک فراعن شهریار
 حمله‌ور بر ملک یونان از یمین و از یسار
 گرچه چوبین بود چونان چوب باریک و نزار
 رومیان از فُرقت آن چوب، چونان چوب‌خوار

بحر در کوزه^۴ که یارد کرد جز انگشت تو
 در ترازویی که تو تاریخ سنجی ویل نیست^۶
 ۱۰ چون که سیر شعر کردی^۸ شعر از تو مفتخر
 نامه نی بود اما رازدانی نی چو تو^۹
 بی دروغی نیست نقد ناقدان از صرف شعر
 نقد^{۱۱} تو نقد است گر خود نقد انصاف است و رای
 نسبت تو با ادیبان نسبت نجم است و شمس
 ۱۵ مستنمدان را از ایشان کرده صاحب منصبان
 چشم لطف را از این امیدواران برمدوز
 رازگفتی رمز خواندی از دو قرن پر سکوت^{۱۲}
 بازگو تاریخ ایران را ورق اندر ورق
 مهر اغریث بگو در آمل و ساری وری
 ۲۰ از بزرگان هر کجا دیدی بزرگی می ستای
 مایه داران عجم سرمایه این ملتند
 روزگارانی که ایران صولت و ناموس داشت^{۱۳}
 از خشایاران که بر دریا، نهنگان رانده‌اند
 از ابرویزی که بر بهرام چوبین تیغ راند
 ۲۵ چوب عیسی را به آتشگاه شاهی تاخته^{۱۵}

(۵) با کاروان حُلّه از کتب استاد.

(۴) بحر در کوزه از کتب استاد.

(۶) تاریخ در ترازو از کتب استاد.

(۷) وَلَّ لِلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا كُنَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ (آیات نخستین سوره المطففین): و ای برکم کنندگان در کیل * آنان که چون بر مردم پیمانه کنند سود کنند * و نیز مردمی که بر ایشان به کیل یا به وزن دهند زیان کنند.

(۸) سیری در شعر فارسی از کتب استاد.

(۱۰) شعر بی دروغ، شعر بی نقاب از کتب استاد.

(۹) سونی از کتب استاد.

(۱۲) دو قرن سکوت از کتب استاد.

(۱۱) نقد ادبی، از کتب استاد.

(۱۳) برخی از نویسندگان یونان باستان اروپایی و عرب از سر تعصب در باب تمدن کهن ایران سخنانی گفته‌اند که بر اهل نظر پوشیده نیست.

(۱۴) از روزگاران باستان از کتب جدیدالانتشار استاد.

(۱۵) خسرو پرویز در شکستی که بر رومیان افکند صلیب عیسی را هم جز و غنایم از بیت المقدس به تیسفون برد.

همچنان از قصه پر آب چشم^{۱۶} بهمن است
تا که بر دارای دارایان چسان شد روزگار؟
تخت جم بر باد شد از نفخه دیو رجیم^{۱۸}
همچنان میغی دریده پهلوی آن پهلوان^{۱۹}
۳۰ پس چو اسکندر سرخسته به ران بر، بر نهاد^{۲۱}
بس پشیمان آمد از آن کرده و پیمان خویش^{۲۲}
سابقون را چون که گفتی هم بگو از آخرون^{۲۳}
ز آن ترشرو^{۲۴} روز رزم و نرمخو در کار بزم
اصفهان از رای روشن بین او نیم جهان
۳۵ تا که اندر نثر معنی است و اندر نظم وزن
دیرزی و دیرمان و زودآی و زودگوی
از فلاطون فلسفه وز شیخ اول فن شعر^{۲۵}
دیر هرقل را چه معنی بود و تربیع صلیب

پندها در گوش و عبرت‌ها به چشم روزگار
یا که بر بازوی بهمن چون بر آمده است مار؟^{۱۷}
پهلوی دارا درید از خنجر جانوسیار
هم زمین از خون دارا چند بستان لاله‌زار^{۲۰}
گوش او پر لؤلؤ لالا دو نرگس آبدار،
کرد کافر نعمتان را در زمان آویزدار
تا نماند بیش زین گردنکشی در انتظار
کرده مر افرنگیان را چند کُرت شرمسار
نیم دیگر مانده بر درگاه او پیک و سوار
تا که بعد از یک دوست و بعد صدگانی هزار
خسروان را شرح کار و شاعران را روزگار
از نظامی‌ها قرار و از غزالی‌ها فرار^{۲۶}
آندرونی‌کوس در شروان و خاقانی فگار؟^{۲۷}

-
- (۱۶) یکی داستان است پر آب چشم دان نازک از رستم آید به خشم فردوسی
(۱۷) به بازوی بهمن برآمده مار ز روئین دز افتاده اسفندیار
استاد خون را به مار تشبیه کرده است.
(۱۸) اسکندر گجستک، تخت جمشید را به آتش کشید.
(۱۹) که با آن پهلوی دریدم چو میغ همی آید از پهلویم بوی تیغ
نظامی
(۲۰) زدندش یکی تیغ پهلوگذار که از خون زمین گشت چون لاله‌زار
نظامی
(۲۱) سرخسته را بر سر ران نهاد شب تیره بر روز رخشان نهاد
نظامی
(۲۲) پشیمان شد از کرد و پیمان خویش که بر خاستش عصمت از جان خویش
فرو میبرد امیدواری ز مرد چو همسال را سردر آید به گرد
نظامی
(۲۳) نَحْنُ الْآخِرُونَ السَّابِقُونَ. استفاده لفظی است نه معنوی.
(۲۴) عباس به معنی بسیار عبوس است. فن شعر ارسطو معلم اول ترجمه استاد.
(۲۵) پیر گنجی از کتب استاد در شرح حال نظامی که از گنجی بیرون نرفت و فرار از مدرسه از کتب استاد در باب
غزالی. (۲۶) شرح قصیده تواسنه خاقانی از مینورسکی به ترجمه استاد.
(۲۷)

- کیست فیلاقوس والا، تنگلو شا خود چه بود؟
 ۳۰ چیست آن کیخسرو ایران نور^{۲۹} و صور صبح^{۳۰}؟
 تا که غرّد ابر چون رستم به اسفندارمذ
 باش تا از تو بتابد آفتاب معرفت
 تا توانی می نویس و تا توانی می فزای
 نیک مان و نیک دان و نیک ران و نیک خوان
 ۳۵ حبذا بر اوستادی چون تو زرین فعل و قول
 در دبستانی که تو تحقیق گویی کس ندید
 بس ادب پرورد مردا کز تو نام و کام یافت
 ای دریغا عزم شعر آخر نکردی، وای شعرا!
 مدح کس حاشا نگفتم دفتر و دیوان گواست
 ۵۰ ماح خورشید مّاح خودست و چشم خویش^{۳۲}
 بیش زان مر بنده را چشمی رسد در شاعری
 از امیران سخن کو عنصری و انوری
 گر نبودی بیم آزدن ترا طبع لطیف
 قافیت های نکو دانم توانم باز بست
 ۵۵ اجر من این بس مرا در دفتر و دیوان فضل
- گر که بسگالند شرحی گو موفّاتر ز پار^{۲۸}
 نخل مریم را چه آمد؟ تا چنان آمد به بار
 تا که نالد در بهاران بلبل از اسفندیار،^{۳۱}
 خیز تا از تو بخیزد موج های افتخار
 گنج خود را گوش دار و گنج خود را پاس دار
 شاعران را رازکار و غازیان را کار زار
 خوش نویس و خوش بیان و نکته یاب و نکته آر
 غیر بس شاگرد و تنها تن یکی آموزگار
 بس سخن های عجب کو از تو ماند ماندگار
 ای دریغ از داستان و دست نثرت بر کنار
 مدح تو فرض است باید کرد روزی چند بار
 مدح او گویم گرم از تیر باشد زینهار
 گفت خواهم مدح چندین فاضل والاتبار
 تا در آموزم مر ایشان را به گاه مدح کار
 هم توانستم بیوستن چنین بیتی هزار
 از دثار و از شعار و از سوار و از شکار
 مجملی گر زین مفصل بازماند یادگار

(۲۸) مرا خوانند بطلمیوس ثانی
 سه افنوم و سه فرقت را به برهان
 وگر قیصر سگالد راز زردشت
 به نام قیصران سازم تصانیف
 (۲۹) گر آن کیخسرو ایران و تور است
 در برخی از نسخ: ایوان نور و من خوانده ام: ایران نورا
 (۳۰) به صور صبحگاهی برشکافم
 صلیب روزن این بام خضرا
 خاقانی
 (۳۱) همی نالد از مرگ اسفندیار
 ندارد بجز ناله زو یادگار
 فردوسی
 (۳۲) ماح خورشید مّاح خود است
 که دو چشم روشن و ناثرمد است
 مولانا

دوستانت هر ولی چون جام لاله سرخ روی
آن چون گل گر خرده‌یی دارد، نثار عشرتی^{۳۳}
نثر اگر نثر توست و شعر اگر شعر من است
دشمنانت هر شقی همچون شقایق داغدار
این چو مُل در خم زندان اربعینی سوکوار
جَبْدا بر اهل دوران، خرّما این روزگار

سیروس شمیسا

خرداد ۱۳۷۴



۳۳ چو گل گر خرده‌یی داری خدا را صرف عشرت کن

که قارون را غلط‌ها داد سودای زر اندوزی
حافظ

برگ‌هایی زرین از دفتر زندگی زرین‌کوب یا خاطراتی چند

از نخستین برخوردم با استاد ارجمند دکتر عبدالحسین زرین‌کوب شصت سال می‌گذرد. پائیز روز بود. در کوچه‌ای که اکنون وسعت یافته و به خیابان تبدیل شده، و بمناسبت نزدیک بودن با محله‌ای که خویشاوندان سید بزرگوار بحرالعلوم طباطبایی در آن بسر برده و می‌برند، خیابان بحرالعلوم نام یافته، با دانش‌آموز تیزهوش آنروز و استاد سخت‌کوش امروز روبرو شدم. البته پیش از این رویارویی از دور یکدیگر را می‌دیدیم اما مجال گفتگو فراهم نشده بود.

آن سالها طالب علمی بودم و در مدرسه علوم دینی بروجرد حجره‌ای داشتم و درس می‌خواندم. مدرسه آیت‌الله بروجردی. این مدرسه در آن سالها تنها مدرسه‌ای بود که طالبان علم در آن سکونت داشتند.

زرین‌کوب دوره دیرستان را می‌پیمود و آن دیرستان هم تنها دیرستان شهر بروجرد بود. طبق معمول سلامی رد و بدل شد. گفتند می‌خواهم درباره مراحل چهارگانه تصفیه، تزکیه، تحلیه و تجلیه سخن بگوئیم، چه گفتم و چه پاسخی دادم؟ و او پذیرفت؟ یا نه چیزی در خاطر ندارم، ولی این اندازه می‌دانم که پس از گذشت این سالیان دراز هنوز توفیق رسیدن به مرحله تصفیه را نیافته‌ام تا به تزکیه و تجلیه چه رسد، همانم که بوده‌ام درست مانند طالب علمی که داستانش به تداعی به خاطرم آمد و برای شما می‌نویسم و شاید بعضی از شما بارها آنرا شنیده باشید.

می‌گویند سالهائی که مرحوم آیت‌الله بروجردی تازه به قم آمده بودند، یکی از روزها در پایان درس شخصی نزد ایشان رفت و گفت: حضرت آیت‌الله بنده را می‌شناسید؟ فرمود درست به جا نمی‌آورم. گفت: من همانم که چهل سال پیش در اصفهان خدمتتان رسیدم. نوجوان بودم از من سؤال فرمودید چه می‌خوانی؟ گفتم سیوطی. پرسیدید معنی این بیت

أَيُّ كَمَا وَأُعْرِيتُ مَا لَمْ تُصَفِّ وَ صَدَّرُوا ضَلِيلًا ضَمِيرًا انْحَدَفَ

چیست؟ گفتم نمی‌دانم. امروز هم که خدمتتان هستم می‌گویم نمی‌دانم. بگذریم، از همان برخورد و آن پرسش می‌توانید دریابید زرین‌کوب در آن سالها بظاهر دانش‌آموز بود و به درون گام دروادی تحقیق نهاده آرام آرام پیش می‌رفت. آن سالها دانش‌آموزان دبیرستان، زبان فرانسه را فرا می‌گرفتند، دوستان زرین‌کوب می‌گفتند او نه تنها در ساعتهای درس و فراغت به فراگرفتن فرانسه می‌پردازد، شب‌هنگام هم که در اطاق راه می‌رود عبارتها و شعرها را بهمین زبان زمزمه می‌کند. بعدها استعداد وی در فراگرفتن زبان، او را به زبان فرانسه و انگلیسی مسلط کرد و به آموختن زبانهای دیگر چون ایتالیائی و آلمانی کشاند. سرانجام زرین‌کوب دوره دبیرستان را پیمود، دیپلم گرفت و برای گذراندن زندگانی به خرم‌آباد رفت و به کار معلمی پرداخت. و من گاهی در مدرسه و گاهی در محضر علمای بروجرد به فراگرفتن ادبیات و مقدمات اصول و فقه می‌پرداختم و گاه در بازار کار می‌کردم. آرزوی رفتن به نجف و آسودن در جوار مولای متقیان (ع) را در سر داشتم که به ظاهر محال می‌نمود. اما با شروع جنگ و تغییر وضع ایران مشکل گشوده شد. منتظر گرفتن گذرنامه نشدم و از راه صلوات (اصطلاح آنروزها برای کسانی که بی‌گذرنامه به عتبات می‌رفتند) به عراق رفتم و رابطه‌ام با زرین‌کوب و همه دوستانی که در بروجرد داشتم برید، اما بعدها دانستم او همچنان با ذهنی روشن و خستگی‌ناپذیر راه تحقیق را می‌پیماید. در حالی که هنوز به دانشگاه نرفته بود، اثرهایی فاضلانه منتشر ساخت، چنانکه توجه و تحسین استادانی چون مرحوم دکتر شفق را بخود جلب کرد.

تابستان سال ۱۳۲۶ به قصد زیارت مشهد مقدس به ایران آمدم بمناسبت سوم و نیمه شعبان با همکاری دوستان طالب علم در مدرسه آیت‌الله بروجردی مجلس جشنی برپا کردیم و از آقای زرین‌کوب خواستم شعری بدین مناسبت بسرایند. آن سالها ایشان دانشجوی رشته زبان و ادبیات فارسی بودند لیکن مقاله‌ها و کتاب‌هاشان وی را

شناسانده بود. پذیرفتند و قطعه شعری با تخلص «دژم» سرودند. خود در آن مجلس آنرا خواندم و مورد ستایش واقع شد.

در سال ۱۳۲۸ در تهران به سر می‌بردم. عمویم که طبع شعری داشت مجموعه سروده‌های خود را با کمک مالی دوستانش به چاپ می‌رساند، چون در خرم‌آباد سکونت داشت و در سالهائی که زرین‌کوب در آن شهر بتدریس مشغول بود با هم آشنا شده بودند از ایشان خواستم مقدمه‌ای بر دیوان بنویسند، بزرگوارانه پذیرفتند و از آن مقدمه کوتاه درجه احاطه او را بر شعر و ادب می‌توان دریافت.

زرین‌کوب دوره دانشکده ادبیات را پشت سر گذاشت و بر مسندی که سزاوار آن بود نشست و همچنان به نوشتن کتاب‌هایی پرداخت که هر یک برای پژوهندگان مرجعی است و چون بیشترین، آنها را خوانده و یا با نام آن آشنایند به تفصیل نمی‌پردازم. در اینجا خوب است به خاطره‌ای دیگر اشارت کنم. دوست فاضل ما آقای حمید ایزدپناه رئیس فرهنگ و هنر خرم‌آباد بود. سال ۱۳۵۴ برای حرمت نهادن به استاد زرین‌کوب مجلسی آماده ساخت و تنی چند از استادان را هم بدانجا دعوت کرد نام آقایان: ایرج افشار، محمدامین ریاحی، عبدالمحمد آیتی، جلال ستاری، باستانی پاریزی، کاوه دهگان، مرحوم دکتر عباس زریاب خوئی و کیکاوس جهاننداری بخاطرمانده است.

از آنچه مربوط به ادای احترام و ادای وظیفه دعوت شدگان نسبت به استاد زرین‌کوب است می‌گذرم، گفته‌ها و نوشته‌های آنان بنام ارمغانی برای زرین‌کوب به چاپ رسیده است. نتیجه‌ای که از این سفر بخصوص عائد من شد اینکه تا پیش از آن خود را شهری می‌پنداشتم، اما دکتر باستانی نوشت، من تا بروجرود را ندیده بودم گمان می‌کردم شهری است. با دیدن آن دانستم دهی است. (البته نه به بزرگی پاریز!) بدین سان دانستم من و زرین‌کوب دهاتی بوده‌ایم و خود را شهری به حساب می‌آوریم.

ناگفته نگذارم که آقای دکتر باستانی از آنچه در آن سفرنامه نوشتند عدول کردند و در یکی از مقاله‌ها، که اکنون عنوان و جای انتشار آن را در خاطر ندارم و فرصت جستجو هم نیست، محبت دیگری کردند و ما را لر خواندند و نوشتند امروز چراغ دانشکده ادبیات را سه تن روشن می‌دارند دولر و یک ترک. خدا دکتر زریاب را رحمت کند چراغی روشن بود زرین‌کوب هم، اما من که در خود نوری نمی‌بینم تا به چراغ روشن چه رسد.

سخن از زرین کوب به دکتر باستانی کشیده شد، حاشیه رفتم و از مطلب باز ماندم. درباره شخصیت علمی دکتر زرین کوب و پایه تحقیق او چیزی نمی نویسم که اگر در این باره بخوام نوشت صفحه ها را سیاه باید کرد. آنانکه کتاب های او را در زمینه عرفان، تصوف، تاریخ اسلام و نقد الشعر دیده اند، دانند که در آنچه می نویسم مبالغتی نیست. یکی از خصوصیات آقای زرین کوب این است که هیچ حادثه ای هرچند هم تحمل آن دشوار باشد او را از کار تحقیق باز نمی دارد. در این سالیان، مصیبت های سختی را دید از فقدان برادر، بیماری، عمل جراحی، اما او با ایمان راسخی که دارد از تألیف و تدریس دست برنمی دارد، همچنان بکار مشغول است و سالی نیست که کتابی ارزنده به مشتاقان و علاقه مندان تقدیم نکند.

دکتر زرین کوب سالها در مثنوی مولانا جلال الدین به مطالعه پرداخته و مشکل هایی از بیت های آنرا آسان ساخته است. از جمله در صفحه ۲۸۹ مجلد نخست سِرّی داستان سجده کردن یحیی (ع) در شکم مادر به عیسی (ع) که نوشته اند گرفته از انجیل لوقاست، ظاهراً این داستان که در کتاب های قصص قرآن، تاریخ های اسلامی و برخی کتابهای حدیث آمده از انجیل نشأت گرفته، اکنون که قسمت دوم از شرح دفتر دوم را برای چاپ آماده می کنم مناسب دیدم توضیحی را که درباره این داستان داده ام در متمم نوشته ایشان بیاورم شاید بعضی خوانندگان را سودمند باشد. اما بهتر است اصل داستان از مثنوی نقل شود.

(سجده کردن یحیی علیه السلام در شکم مادر مسیح را علیه السلام)

مادر یحیی بمریم در نهفت	پیشتر از وضع حمل خویش گفت
که یقین دیدم درون توشهی است	کو أولوالعزم و رسول آگهی است
چون برابر او فتادم با تو من	کرد سجده حمل من ای ذوالفِطَن
این جنین مرآن جنین را سجده کرد	کز سجودش در تنم افتاد درد
گفت مریم من درون خویش هم	سجده ای دیدم از این طفل شکم

ابلهان گویند کین افسانه را	خط بکش زیرا دروغ است و خطا
زآنکه مریم وقت وضع حمل خویش	بود از بیگانه دور و هم ز خویش
از برون شهر آن شیرین فسون	تا نشد فارغ نیامد خود درون
چون بزادش آنگهانش بر کنار	برگرفت و برد تا پیش تبار

مادر یحیی کجا دیدش که تا گوید او را این سخن در ماجرا؟

جواب اشکال

این بداند کآنکه اهل خاطر است	غایب آفاق او را حاضر است
پیش مریم حاضر آید در نظر	مادر یحیی که دور است از بصر
دیدها بسته ببیند دوست را	چون مشبک کرده باشد پوست را
ورندیدش نه از برون نه از اندرون	از حکایت گیر معنی ای زبون

چنانکه می‌دانیم در آیه‌های ۲۷-۱۶ سوره مریم آمده است:

روح (جبرئیل) چون بر مریم آشکار شد، در او دمید، مریم حامل گشت، و چون حامل گشت به جایی دوردست شد. او را درد زادن گرفت. آرزو کرد که کاش فراموش شده بودم، هماندم او را ندا رسید که آزرده مباش. اگر کسی از تو درباره این فرزند پرسید بگو روزه‌ام با کسی سخن نمی‌گویم مریم عیسی (ع) را به قوم خود آورد و چون از او درباره کودک پرسیدند به وی اشارت کرد و او سخن گفت.

ظاهر این آیه‌ها نشان می‌دهد خرده‌ای که بر سروده مولانا گرفته‌اند درست بوده است. زیرا از زمان حمل تا هنگام زادن کودک کسی مریم را ندیده است. مولانا هم چنانکه دیدیم اشکال را می‌پذیرد لیکن عارفانه آنرا توجیه می‌کند. نمی‌گوید سخن تو درست نیست چرا؟ چون او هم از ظاهر قرآن پیروی می‌کند. اما او مضمون سروده خود را از روایت‌ها و حدیث‌ها گرفته است باید دانست که مفسران را در مدت حمل مریم و وقت زادن خلاف است. بعضی گفته‌اند مدت حمل نه ماه بود بر عادت دیگر زنان، و بعضی گفتند هشت ماه بود و گفته‌اند شش ماه و گفته‌اند سه ساعت و گفته‌اند یک ساعت (تفسیر ابوالفتوح. ذیل آیه‌های سوره مریم). سجده کردن یحیی به عیسی هم در تفسیرها آمده است:

در تفسیر طبری از اسباطی از سدی می‌خوانیم: چون جبرئیل در مریم دمید و حامل شد خواهر او که زن زکریا بود بدیدن وی آمد چون مریم در را برای او گشود دست در گردن او کرد. زن زکریا گفت مریم دانستی من آبستم؟ مریم گفت آری و تو نیز گمان بردی من آبستم؟ زن زکریا گفت دیدم آنکه در شکم من است بدانکه در شکم تو است سجده کرد (تفسیر طبری).

در قصص قرآن سورآبادی نیز نظیر چنین داستان آمده: چون مریم گران‌تر گشت

هاتفی آواز داد که از این صومعه برو جایگاهی دیگر از بهر ولادت طلب کن. مریم از آن صومعه بیرون آمد به خانه خاله خویش «ایشا» زن زکریا آمد وی در آن وقت نیز بار داشت به یحیی چون مریم از در سرای اندر آمد، وی قصد کرد، پیش وی باز شود، یحیی در شکم وی سجود کرد، عیسی را در شکم مریم «ایشا» گفت عجب کاری افتاد این که در شکم من است آنرا که در شکم تست سجود کرد و من بجای آوردم... (قصص قرآن سورآبادی، دکتر مهدوی، ص ۲۲۹).

آنچه در این دو سند دیده می شود، در تاریخ ابن اثیر نیز آمده است (الکامل، ج ۱، ص ۳۰۰-۲۹۹) و مجلسی از تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) آرد «سَجَدَ یَحْیٰی وَ هُوَ فِی بَطْنِ اُمِّهِ لِعِیْسٰی بْنِ مَرْیَمَ فَذَلِکَ اَوَّلُ تَصْدِیْقِهِ» اکنون باید دید داستان سجده کردن یحیی از کجا آمده است لکن پیش از آن باید یادآور شوم که راوی آنچه در تفسیر منسوب به امام عسکری آمده با راوی طبری یکی است یعنی در هر دو روایت اسباطی است که این داستان را آورده است و آنچه در تفسیرها آمده برگرفته از انجیل است:

«مریم به خانه زکریا شد و به الزابت سلام کرد. چون الزابت سلام مریم را شنید در شکم او جنیند و الزابت از روح القدس پر شد و فریادی بلند کشید و گفت مبارک بادی تو در میان زنان و مبارک باد آن میوه دل تو (انجیل لوقا، فصل اول، آیه ۴۲-۳۹). اما چرا مولانا در پاسخ اعتراض کننده به روایت هائی که در تفسیرها آمده استناد نمی کند، بلکه اعتراض را می پذیرد و توجیه می نماید؟ ظاهراً از آن رو که اگر روایتی با قرآن کریم معارض باشد پذیرفتنی نیست. و آیات سوره مریم ظهور در آن دارد که میان نفخ روح و زادن طفل فاصله ای نبوده است. والله العالم.

اما چرا مولانا چنین داستانها را عنوان می کند؟ چنانکه می دانیم سبک مثنوی در حل مشکل های عقلی که آن زمان در حوزه های علمی مورد بحث بود سبک و اعظان و مذکران قدیم است. آنان مطلبی را عنوان می کردند و بمناسبت از آن مطلب به مطلب دیگر می پرداختند. و همچنین برای نزدیک کردن آن به ذهن عامه به آوردن مثل ها و داستان ها می پرداختند و بدان نمی اندیشیدند که این داستان را اصلی است یا نه، غرض نتیجه ای بود که از آن می گرفتند و مانند این داستانها که برخی مورد اختلاف و برخی از بن دروغ است در مثنوی دیده می شود.

مروری بر برخی ارزشهای «نقد ادبی»

سلاح نقد و به ویژه نقد ادبی در سنت هنری و ادبی زمینه چندان دیرپای فرهنگی نداشته و کلاً با قدمت و شهرت ادبیات ایران قابل قیاس نیست. هر آینه از اظهار نظرهای شخصی و ذوقی مندرج در بعضی تذکرة‌های ادبی چشم پوشیم، می‌توان گفت که آن در فعالیتهای نظری و عملی دست‌اندرکاران تولیدات ادبی فاقد شناسایی و کارورزی متناسب با آنچه امروزه از مفهوم نقد استنباط می‌شود، می‌باشد. آنچه امروز در محافل علم و ادب و نظریه‌پردازی در زمینه‌های مسائل ادب از آن به نام «نقد ادبی» سخن است، بیشتر تقلید از سنت این رشته علم و ادب در کشورهای اروپا-آمریکایی است. به عبارتی، نقد ادبی در کشور ما سنت بومی و تاریخی ندارد.

البته روشن است که تمام رشته‌ها و شاخه‌های علوم گوناگون در تمام کشورها و به یک نسبت وجود بومی نداشته یا نمی‌یابد، بلکه چه بسا به مقتضای آشنایی و نیاز بدانها از سرزمینهای مادر فرا رفته و یا از راههای ارتباطی به دیگر فرهنگها سرازیر می‌شوند. علوم در شرایط بومی و ملی تکوین می‌یابند، ولی معمولاً به ندرت بومی مانده و در زادگاه خود در بسته می‌مانند. نزدیکی و داد و ستد موجب راه یافتن آنها به گنجینه فرهنگ دیگر کشورها می‌گردد.

وقتی دستاوردهای یک دانش به قلمروی فرهنگی دیگر رسوخ می‌کند، نخستین معضل، معرفی آن در پهنه ناشناخته و جدید است، چونکه در محیط آن فرهنگ نویافته

فاقد سابقه و زمینه عملی بومی است. گام بعدی در راه عینیت بومی یافتن، یعنی خودی یا پیاده کردن آن در شرایط جدید می باشد. یکی از راههای تلفیق موفقیت آمیز آن با مقتضیات جدید، نهادن آن در خدمت بازسازی و سامان بخشیدن به تجربه ها و سنتهای موجود در محیط تازه است. این به معنای خارجی را در خدمت رفع نیاز داخلی نهادن است. نقد ادبی به مفهوم اروپایی کلام یکی از رشته های نوپا در علم ادب کشور ماست. به رغم آشنایی یک قرن و نیمه مردم ما با برخی دستاوردهای تمدن اروپایی، نقد ادبی در ایران به کندی به کارافزار سنجش ارزشهای آثار ادبی درمی آید. نزدیک به یکصد سال از چالش کهنه و نو در فرهنگ ایران می گذرد، بی آنکه نقد توانسته باشد در آن سخن خود را به درستی بگوید.

نقد ادبی در کل با موضوعی سر و کار دارد که عنوان ارزشهای زیباشناختی آثار ادبی یافته است، تاریخی دارد که برداشت از نقش و عملکرد مفهوم نقد ادبی در دوره ها و مکتبهای مختلف ادب کشور است و سرانجام متکی به نظریه (تئوری) های خاص خود است که بنایش بر دو نکته یاد شده می باشد.

نقد ادبی در فرهنگ ادبی کنونی ما با تبلیغ و ترویج مکتبهای نظری اروپا- آمریکا زمینه یافته است. صفت بارز فعلی آن جنبه کتابی و نظری آن بوده است. می توان دریافت که قصد نخستین مروّجان و مبتکران آن همانا بازنمایی مسائل نقد ادبی، طرح نظرات به منظور آشنایی با امکانات و تاریخ آن بوده و خصلت آموزشی داشته تا اینکه برای پیاده کردن و به کار بستن بوده باشد.

ترویج مسائل و تاریخ نقد ادبی به معنای یاد شده کلام در ایران و در سطح دانشگاهی، نخستین بار به کوشش و پایمردی دکتر عبدالحسین زرین کوب، استاد فرهنگ، تاریخ و ادب ایران انجام گرفته است. نزدیک به پنج دهه است که اثر راهگشای ایشان در این رهگذر الهام بخش دانشجویان و پژوهندگان ادبیات ایران و علاقه مندان به تاریخ و نظریه های زیباشناختی بوده است.

دامنه تاریخی، گستره معلوماتی و منابع پژوهشی «نقد ادبی» در دو مجلد هفتصد و پنجاه صفحه ای استاد آנסان فراگیر و روش طرح مطلب چنان به نرمش و زبان نگارش به سانی فصیح است که ارج شناسی از آن بهتر می نماید که با استناد به خود نظرات استاد و نقل از نظرات ایشان باشد.

یکی از نکات از لحاظ روش شایان توجه، به عنوان مطلب به دفعات و مراتب به منظور تعریف گام به گام نکته و هموار کردن راه وصول به معنی است. به عنوان مثال، در تعریف ادب، نقد و نقد ادبی و ضابطه‌های آنها آمده است: «ادبیات عبارت است از آنگونه سخنانی که از حد سخنان عادی برتر و والاتر بوده است و مردم آن سخنان را در خور ضبط و نقل دانسته‌اند و از خواندن و شنیدن آنها دگرگون گشته‌اند و احساس غم و شادی یا لذت و الم کرده‌اند» (ص ۸). این توضیح پس از استناد به تعریفهای سخنوران اروپایی بُعد تکمیلی می‌یابد: «ادبیات عبارت است از تمام ذخائر و موارث ذوقی و فکری اقوام و امم عالم که مردم در ضبط و نقل و نشر آنها اهتمام کرده‌اند و آن آثار را در واقع لایق و در خور این مایه سعی و اهتمام خویش شناخته‌اند» (همانجا)

در تعریف‌ها و توضیحات اغلب از عام سرآغاز گرفته و سپس به وجه خاص عنایت توجه شده است: «اما نقد و نقادی که عبارت از سنجش و ارزیابی و حکم و داوری درباره امور است، البته اختصاص به ادبیات ندارد، در سایر امور نیز بسا که مورد حاجت و ضرورت واقع شود، چنانکه در فلسفه و تاریخ و انساب و لغت نیز نقد و نقادی هست» (ص ۹). پس از این زمینه تعریف موجز و دقیق‌تر می‌شود: «در هر حال، نقد و نقادی که عبارت از شناخت نیک و بد و تمیز بین سره و ناسره است در همه فنون هنر و در بسیاری از شقوق علوم و معارف بشری هست و اختصاص به آثار ادبی ندارد» (ص ۱۰) و سرانجام: «باری، نقادی آثار ادبی کارش عبارت از این است که بین نویسنده اثر ادبی با خواننده عادی واسطه شود و نظایف و دقایق را که در آثار ادبی هست و عامه مردم را کسی اگر توجه ندهد بسا که از آن غافل و بی‌نصیب بمانند، معلوم کند و آنها را بدان نظایف و بدایع متوجه نماید و اگر هم معایب و نواقص در آن آثار هست که عامه اکثر ملتفت آنها نیستند و به همین جهت راجع به آن آثار بیهوده در خوشبینی مبالغه می‌کنند، آن معایب و نواقص را نیز آشکار بنماید و از پرده بیرون اندازد تا قیمت حقیقی و بهای واقعی هر یک از آثار ادبی معلوم و معین باشد» (ص ۱۲).

پس از ذکر دامنه عملکرد نقد، بارزه نقد ادبی پیش می‌آید: «در نقادی و ارزیابی آثار ادبی اختلاف سلیقه بسیار پیدا می‌شود و اقسام و انحاء مختلف نقد ادبی به وجود می‌آید که بعضی مبتنی است بر لفظ و بعضی بر معنی، بعضی جنبه فنی دارد و بعضی دیگر جز بیان عقاید و آراء شخصی چیزی نیست» (ص ۱۱). بنابراین «ادبیات و ادب امری است

که دارای جهات و اعتبارات مختلف است و نقد ادبی وقتی کامل و تمام خواهد بود که تا حد امکان به تمام یا به اکثر این جهات و اعتبارات مختلف نظر داشته باشد و آثار ادبی را هم از جهت لغوی و فنی ملاحظه کند و هم از جهت اخلاقی و زیبایی» (ص ۱۱). با ذکر این نکته زمینه برای طرح نظرات مکتبها و شخصیت‌های صاحب نظر در مسائل نقد ادبی فراهم آمده است. «بعضی از اهل نظر اصلاً قضاوت و داوری درباره آثار ادبی را در شأن منتقد نمی‌دانند و می‌گویند منتقد به هیچوجه نباید به حکم داوری در نیک و بد آثار ادبی بپردازد» (۱۲). پس از اشاره به نقد اخلاقی و خصلت یکجانبه آن و پیامدی که از اینگونه نقد ناشی می‌شود؟ می‌خوانیم: «آن منتقدی که آثار ادبی را تنها از یک جهت و جنبه و فقط با یک مقیاس و معیار می‌سنجد بسا که از لطایف و بدایعی که از جهات دیگر در آن آثار هست غافل بماند و در اینصورت البته قضاوت و حکم او درست و دقیق و کامل و شامل نخواهد بود» (۱۳) پس «باید دید جهات مختلف و متفاوتی که در آثار ادبی هست کدام است و اگر همه این جهات را نتوان برشمرد می‌توان جهت مهمی را که در این آثار هست دریافت و همه را به چند اصل عمده بازگرداند» (ص ۱۳).

در این باره که آیا نقد ادبی وارسته از خاستگاه و نگرش ادبی منتقد وجود تواند داشت یا نه، آمده است: «ناچار باید اصول و موازینی هم در کار باشد تا این داوری و قضاوت امکان ییابد.» البته این اصول و موازین «به آسانی به دست نمی‌آید» زیرا کار نقد «از حبّ و بغض و میل و هوی به کلی خالی و برکنار نیست.» (ص ۱۴). بدینوسله به نقش ذهنی منتقد در امر نقد توجه شده و به بار منفی ولی ناگزیر آن اشاره می‌شود. خلاصه اینکه: «موازین و اصولی در نقد ادبی هست که از آنها می‌توان احکام نسبی - نه قطعی - استنباط کرد و اگر به استناد آن اصول و موازین نتوان درباره همه شاهکارهای عظیم ادبی قضاوت قطعی کرد، درباره اکثر آثار ادبی به استناد آنها می‌توان قضاوت کرد.» (۱۵-۱۶)

مسأله انتقاد و ابداع بهانه‌ای می‌شود برای به میان کشیدن شباهت میان طبیعت و هنر، و در همین رابطه مقایسه علوم پایه و رشته‌های هنری پیش می‌آید. «انتقاد از ابداع چه می‌خواهد؟ می‌خواهد که آن را بشناسد و به دیگران بشناساند. چندی و چونی آن را به وسیله تحقیق» (ص ۱۸).

آیا شاعر و نویسنده خود متصف به صلاحیت این هست که به عنوان صاحب ابداع،

امر نقد را به خود اختصاص دهد؟ پاسخ به این سؤال منفی است: «اگر فقط هنرمند می‌تواند اثر هنرمند دیگر را درک کند، هنر قراردادی و موضعه‌ای محدود بیش نخواهد بود.» (ص ۱۹) با استناد به این نکته که «هدف و غایت هنر تعبیر از عواطف و افکار هنرمند به منظور القا به دیگران است» (۱۹)، وجود یکی داور میانجی در این رهگذر ضرورت دارد. «آن منتقدی که تربیت و ذوق هنری یافته باشد بهتر از هر کس، حتی بهتر از خود هنرمند می‌تواند اثر او را بشناسد» (۲۰) بار دیگر انتقاد با توجه به آنچه تاکنون گفته شده تعریف می‌شود: «انتقاد، لااقل به یک تعبیر عبارت از آن است که اصول و قواعدی را که نزد ذوق سلیم پذیرفته شده است در شناسایی آثار هنر به مثابه ملک و میزان قطعی به کار برند» (ص ۲۰).

و «ذوق پذیرفته شده» زمینه‌ای می‌شود برای بحث درباره چند و چون آن. از آنجا که عامه - آنچنان که کانت مدعی کلیت و عمومیت ذوق سلیم شده - از احکام این ذوق بهره‌مند نیست، کار منتقد است «که زیبایی و زشتیهای یک اثر را به اصطلاح طبعاً از غث و سمین هر دو آکنده است بشناسد و به دیگران نیز بشناساند.» (ص ۲۰)

آیا نقد ادبی متکی به مبادی و اصولی است که بتوان به آن اطلاق عنوان علم کرد؟ با در نظر گرفتن اینکه «نقد، معرفت یک سلسله آثار و مخلوقات ذهن انسانی است که ادب نام دارد و هدف آن مثل همه علوم راجع به انسان، طبقه‌بندی و شناسایی صفات و اصول موضوع می‌باشد، قطعاً نمی‌توان توقع داشت که همان نتایج قطعی و احکام جزمی که از روش تجربی در علوم طبیعی و حیاتی حاصل شده است در نقد آثار ادبی نیز از به کار بستن آن روشها حاصل آید.» (ص ۲۲) نتیجه اینکه به قول کانت «نقد ادبی و علم ادبیات یک معرفت ذهنی است و نمی‌توان آن را در ردیف علوم تحقیقی به شمار آورد.» (ص ۲۲)

مناسبت نقد ادبی و صناعت. «در حقیقت، نقد ادبی را صناعت دانسته‌اند. صناعت چنانکه حکما گفته‌اند، عبارت است از اینکه درباره بعضی امور از طریق حس و تجربی، نظر کلی و واحدی بر تمام موارد مشابه قابل تطبیق باشد، استنباط و استنتاج نمایند. پس صناعت معرفتی است که می‌تواند تجارب مکتسب را در موارد لازم و مشابه به کار بندد و از آن استفاده کند.» (ص ۲۳) علم و صنعت در واقع دو جنبه امر واحد نقد ادبی‌اند، «زیرا آنجا که مقصود از آن تحلیل عناصر و اجزاء نفسانی و علل و محرکات داخلی و

خارجی نویسنده و شاعر است علم است. و البته جزئی از علوم روانشناسی و جامعه‌شناسی است. اما آنجا که منتقد می‌خواهد معرفت عناصر و اجزاء و احوال و اوصاف آثار ادبی را بر مورد مشابه تطبیق نماید و نتیجه کلی و عمومی به دست آورد، نقد ادبی مثل طب صنعتی بیش نیست» (ص ۲۳).

در واکنش به این نقطه نظر که «بعضی می‌گویند که نقد ادبی چیزی معلوم نمی‌کند و امری ذهنی است که حقیقت عینی و خارجی نمی‌تواند داشته باشد» (ص ۲۶)، از «حقیقت هنر» استمداد می‌شود که موضوع اساسی کار نقد است: «در حقیقت کار منتقد آن است که جهت کشف و ادراک این «حقیقت هنری» از مطاوی آثار شاعران و هنرمندان مجاهده نماید» (ص ۲۶). و اینکه حقیقت هنری به نوبه خود «طبعاً از صبغه ذوق و میل منتقد هنری خالی نیست» و تفاوت حقیقت هنری با «حقیقت ریاضی» مثلاً در همین نکته است. حقایق نقدی و هنری در عین آنکه مطلق و کلی هستند در واقع تا اندازه‌ای تابع تربیت و خلق و خوی منتقد نیز می‌باشند و بدین لحاظ نمی‌توان آنها را مانند حقایق ریاضی بر دیگران تحمیل کرد.» (ص ۲۷)

یکی از مسائل طرف توجه، مسأله ارزش و لزوم نقد ادبی است. چه، تا زمانی که ضرورت آن محرز نباشد، بحث در باب حقوق و وظایف منتقد کسب اهمیت نمی‌کند. استدلال در این مورد بر تأثیر انتقاد در تهذیب ذوق مردم و استعداد هنرمند دور می‌زند. «اگر انتقاد در میان نباشد ارزش واقعی آثار هنری معلوم نمی‌گردد. اگر خط سیر ذوق و هنر در هر زمان معین نشود تاریخ ادب و هنر گرفتار وقفه و رکود می‌گردد و در پیچ و خم کوره راه تقلید فرو می‌ماند. اگر در این شهره بازار پر مشتری که گزافه‌گویان دکان هنر گشوده‌اند و کالای کم‌ارج و بی‌بهای خود را به جویندگان هنر عرضه می‌کنند صیرفیان هوشیار و نقادان هنرمند نباشند، بی‌هنران یاوه‌درای خرمهره‌های ناچیز را به جواهر ثمین قالب می‌زنند و زر ناسره خویش را به چالاکی و قلّابی زر پاک تمام عیار فرا می‌نمایند.» (ص ۲۸)

کوتاه سخن اینکه: «در باب فایده نقد ادبی به طور اجمال می‌توان گفت که عبارت از حصول ملکه التذاذ از آثار ادب و در نتیجه کسب قوه ادراک بدایع و لطایف آن می‌باشد.» (۲۹) تأکید بر وجوب نقد ادبی، لزوم بحث از میزان و ملاک قضاوت و داوری منتقدانه را پیش می‌آورد که منظور کیفیت ملاک و معیار است، یعنی این مسأله که «آیا ادب و هنر را

از لحاظ ارزش اخلاقی باید سنجید یا از نظر ارزش هنری؟... آیا حُسن فی نفسه ملازم خیر است یا نیست؟» (۲۹) «آنچه به طور قطع می‌توان گفت این است که نقد اخلاقی از انحاء و طرق قدیم نقد است و به کار بستن آن نیز نتایج مفید داده است، لیکن تحقیق در ارزش اخلاقی و اجتماعی آثار ادبی در واقع پیش از آنکه نقد ادبی باشد، اخلاقی و اجتماعی است. از این جهت ارزشهای اخلاقی را نمی‌توان مأخذ و ملاک حکم و قضاوت در انتقاد ادبی قرار داد. پس وقتی از نیک و بد شعر یا نثری سخن در میان می‌آید، مراد این نیست که آن شعر یا نثر از لحاظ اخلاق و دین و اجتماع خوب است یا بد، بلکه مقصود این است که آن اثر تا چه اندازه شور و هیجان هنری نویسنده یا شاعر را القاء می‌کند و به عبارت دیگر، مراد از نیک و بد شعر و نثر آن است که آن شعر یا نثر آیا زیباست و مطبوع و مؤثر است یا فاقد این اوصاف و نعوت می‌باشد. بنابراین ملاک حکم و قضاوت منتقد زشتی و زیبایی آثار است و آنچه می‌تواند این معیار و ملاک را به دست دهد قوه ذوق است.» (ص ۳۰)

بدین ترتیب حل مُشکل منوط به معنی و نقش ذوق می‌گردد. «اما ذوق چیست؟». «در حقیقت ذوق عبارت از احساس و ادراک حادّ و سریعی است که زشتی و زیبایی آثار طبیعت و هنر را کشف می‌کند و البته تهذیب و تربیت آن را توسعه و تکامل می‌بخشد.» (۳۱-۳۰)

«در اینجا باید این نکته را نیز بر وجه تأکید خاطر نشان کرد که منتقد باید ذوق خود را از تأثیر و نفوذ هر مذهب و مسلک دینی و سیاسی و اجتماعی مصون و منزّه نگاه بدارد و اجازه ندهد که هیچ عقیده و مرام خاصی فتوای ذوق او را مشوب نماید. حاجت به بیان نیست که داشتن آراء و عقاید خاص موجب می‌شود که منتقد به جای قضاوت در نیک و بد آثار، قضاوت از نیک و بد و صحت و سقم عقاید و آراء را پیشه کند و نقد ادبی را به بحث فلسفی تبدیل نماید. مهمترین تکلیفی که منتقد بر عهده دارد آن است که در بین تمام مذاهب و عقاید، بی‌طرفی و بی‌نظری کامل اختیار کند. بدینگونه آن شیوه نقادی که در این سالها بین منتقدان بعضی از ممالک اروپا شایع و رایج گشته است و نقد ادبی را از جهت عقاید اجتماعی می‌سنجند، نه همان خطا و نارواست بلکه گمراه کننده و زیان‌بخش نیز هست. این شیوه انتقاد، شعر و هنر را تابع و افزار سیاست می‌کند و از شاعران و نویسندگان می‌خواهد که در سیاست و اخلاق غایت و هدف مخصوصی

انتخاب کنند و برای وصول بدان هدف در آثار خویش به کوشش و مبارزه برخیزند و این امر سبب خواهد شد که هنر واقعی، هنری که متضمن ادراک بی شائبه زیبایی است از میان برود و شعر و ادب تابع و خدمتگر سیاست و حکومت گردد. شاید خواننده عادی، علی‌الخصوص که تربیت و تهذیب اخلاقی و علمی درستی نیافته باشد، از آثار هنری تعلیم معانی و نکات علمی و اخلاقی را توقع داشته باشد، لیکن منتقد نمی‌تواند و نباید از جمیع آثار ادبی انتظار نکته‌آموزی ببرد و تمام آثار ادبی را فقط بدین مقیاس کوچک و محدود بسنجد.» (ص ص ۳۳-۳۲)

در اغراض و فواید نقد آمده است: «مطالعه تاریخ نقادی نشان می‌دهد که اغراض نقد نیز مانند طرق و انحاء آن از قدیم مختلف و متفاوت بوده است... اما امروزه نقد با آنکه وسعت و شمول بیشتر یافته است، نزد منتقدان بزرگ جز تحقیق و معرفت صرف عاری از شائبه، غایت و غرض دیگر ندارد، منتهی روشها و شیوه‌هایی که برای نیل به این غرض پیش گرفته‌اند بعضی موصل به هدف بوده است و بعضی موجب گمراهی شده است.» (ص ۳۳)

و درباره قاطعیت تأثیر و نفوذ نقد: «باری اغراض نقد هر قدر متفاوت باشد، تأثیر نفوذ نقد در ادبیات امری قطعی است. در واقع نقد از طریق تأثیر در افکار عامه، در عقاید و افکار نویسندگان و گویندگان نیز تأثیر می‌کند و خط سیر تحول ادبی را مشخص و روشن می‌نماید. وقتی راسین آثار خویش را نظم می‌کرد البته انتقادهایی را که بر برخی آثار گرنی شده بود دیده بود و به آنها توجه داشت.

غزلهایی که استادان قرن هشتم مانند سلمان و حافظ و خواجه می‌سرودند طبعاً عیوبی را که بر غزلهای متقدمان گرفته شده بود نداشت.

نقادی، شیوه‌ها و روشهای معمول آن در هر دوره بر ادبیات حکومت و استیلا دارد و آن را تحت اداره و فرمان خویش درمی‌آورد... مطالعه در نحوه تأثیر انتقاد در آثار ادبی این نکته را نشان می‌دهد که اهم وظایف انتقاد آن است که انواع و فنون ادبی را متوجه غایت و هدف واقعی آنها بنماید و نشان دهد که غزل چه باید باشد و یا غایتی که رثاء و هجا باید داشته باشد چیست؟ گذشته از آن انتقاد باید احتیاجات و مقتضیات فکری و ذوقی هر دوره را تعیین کند و به گویندگان و نویسندگان نشان بدهد که برای آن حوایج و مقتضیات چه باید کرد؟» (ص ۳۴)

در نسبت نقد با آفرینش هنری می‌خوانیم: «درست است که هنرمندان خود این حوایج را درک می‌کنند اما منتقد زودتر و قطعی‌تر این حوایج را باز می‌شناسد. فقط انتقاد است که از طریق تشریح و تحلیل و طبقه‌بندی و قضاوت می‌تواند مشخص کند که کدام از فنون و انواع ادبی در چه مرحله‌یی از تکامل هستند و تا کجا پیش رفته‌اند. فقط انتقاد است که می‌تواند تعیین کند که اثر ادبی باید چگونه باشد تا بتواند هم با اقتضای زمانه سازگار افتد و هم ارزش هنری داشته باشد.» (۳۴)

در بخش «ارزشها و روشها» مناسبت نقد با علوم خاصه رشته علوم خویشاوند و نزدیک مطرح شده و از کیفیت علمی نقد سخن می‌رود. «نقد هم اکنون هنوز مانند فلسفه از مرحله قطعی و تحقیقی بسیار دور است» (۳۸). نقد اخلاقی از دیرباز یکی از روشهای انتقاد تلقی می‌شود (۳۸). سپس گذار به مسأله وسیله و افزار بودن یا خود هدف و غایت بودن هنر و ادب می‌افتد: «بسیاری از خردمندان گذشته بر آن بوده‌اند که هنر باید تابع و پیرو اخلاق باشد و اگر از حدود اخلاق تجاوز کند بد و ناپسند خواهد بود» (۳۸).

«بعضی از منتقدان در نقد آثار ادبی مبانی اجتماعی را معتبر دانسته‌اند» (ص ۴۱). «باری بنیاد نقد اجتماعی بر این فکر است که آثار ادبی همواره محصول و مولود حیات و محیط اجتماعی است» (۴۲). اعتراضی که بر روش نقد اجتماعی، علی‌الخصوص بر روش «تن» وارد است این نکته است که «وجود فرد به کلی فراموش شده است، در حالی که سهم ابتکار فردی در آثار ادبی اگر از سهم عوامل اجتماعی بیشتر نباشد کمتر نیست» (۴۸).

«بعضی نقادان نیز در نقد ادبی بر مبادی و اصول روانشناسی اتکاء کرده‌اند. این نقادان می‌کوشند جریان باطنی و احوال درونی شاعر و نویسنده را ادراک و بیان نمایند، قدرت تألیف و استعداد ترکیب ذوق و قریحه او را بسنجند، نیروی عواطف و تخیلات او را تعیین دارند و از این راه تأثیری را که محیط و جامعه و سُنن و موارث در تکوین این جریانها دارد مطالعه کنند و بدینگونه نوع فکر و سبیه روحی و ذوقی شاعر را معین نمایند.» (۴۸)

«از این جهات توجه به ارزش روانشناسی را منتقدان در فهم آثار ادبی بسیار مهم می‌شمردند و آن را مفتاح سایر شقوق و اقسام نقد به شمار می‌آوردند. می‌توان گفت از نظر

منتقد، شعر و ادب عبارت است از روانشناسی شاعر یا نویسنده، و ذوق و جدّ و شور و احساس و تخیل او را که تحت تأثیر جذبه و الهام صبغه شعر قرار گرفته است، بیان می‌کند.» (ص ۴۹)

در بحث در باب روانشناسی، مناسبت محتوا و شکل در هنر و ادب مجال طرح می‌یابد. «در واقع شعر دارای ماده‌یی و صورتی است. البته ماده شعر همان معنی و مضمونی است که اساس شعر محسوب است و صورت آن وزن و آهنگی که شعر را از صورتهای دیگر سخن جدا می‌کند. ترکیب این ماده و صورت است که شعر را می‌سازد. اما حقیقت ماده شعر چیست؟ از دیرباز در این مورد اختلاف است.» (۵۰)

نسبت محتوا و شکل، این سؤال را به همراه دارد که ماده (محتوا) شعر از چه و از کجاست. «تقلید» نخستین واکنش و پاسخی به این سؤال است:

«تقلیدی که شعر از عالم طبیعت می‌کند هرگز آن را تا درجه تصویر ساده فرود نمی‌آورد. آنچه از لطف و زیبایی در جهان هستی پدید نیامده است، خیال شاعر آن را می‌آفریند و به وجود می‌آورد. اما چون وسیله و افزاری که شعر برای تصویر و تجسم طبیعت به کار می‌برد مقید و محدود است، از این رو آنچه در شعر تقلید طبیعت محسوب می‌شود در واقع تصویر آن نیست، رویا و شبیح خیال‌آمیزی از آن است.» (ص ۵۰)

«شاعر بی‌آنکه در برابر طبیعت سر تسلیم فرود آورد به قول سرفیلپ سیدلی «جهان دیگری می‌آفریند که در آن، موالید و آثار یا از موالید طبیعت زیباترند و یا شکل تازه و خاصی دارند. بنابراین شاعر فرمانبردار طبیعت نیست، همکار و دستیار آن است». از این قرار تقلید هنرمند تقلید کاهلانه نیست بلکه نیروی تخیل وی نیز در این تقلید تأثیری شگرف و محسوس دارد، زیرا قریحه شاعر در ایجاد شعر دو عمل انجام می‌دهد: یکی آنکه ماده مضمون را از جهان خارج می‌گیرد و دیگر آنکه آن مواد را به تبعیت از اصل، «خیر و حسن» که در نهاد آدمی است بهم پیوند می‌دهد.» (ص ۵۱)

«در مرحله اول، تقلید از تأثیر تخیل خالی نیست. در این تخیل که ادراکی است برخلاف تخیل انفعالی عقل و اراده دخالت دارد و اگرچه خیال آفریننده مواد کار خود را از آنچه به وسیله حس و ادراک در گنجینه ضمیر خود نهان داشته است می‌گیرد، اما به قوه تالیف و ترکیب، چیز بدیع و تازه‌ای از آن می‌سازد که اجزاء آن در جهان طبایع

موجود است، اما هیئت ترکیب آن در عالم خارج وجود ندارد. در مرحله دوم نیز تقلید از صورت یک کمال مطلوب ذهنی است که جنبه عینی و ظاهری ندارد و چنان هیئت و صورتی در عالم خارج موجود نیست. بنابراین اگر در شعر تقلیدی وجود دارد از آنجا که تحت تأثیر تخیل به مرحله ابداع و ایجاد می‌رسد به رغم پندار افلاتونی تقلیدی عبث و یاوه نیست» (ص ۵۲-۵۱)

«ماده شعر یا به اصطلاح حکما علت مادی آن چنانکه گفته شد، تقلید و تخیل ابداعی است، اما محرک آن و یا به تعبیر حکما علت فاعلی آن کدام است؟ در این باب هرچند آگاهی و تجربتی که از ممارست در اصول و قواعد حاصل شده باشد، بسیار مؤثر است لیکن آنچه تخیل ابداعی را که مضمون و ماده و حقیقت شعر است می‌سازد و صورت شعری به آن اضافه می‌کند، تجربت و مهارت فنی نیست، لطیفه نهانی دیگری است که از آن به «جذبه» و «الهام» تعبیر کرده‌اند» (ص ۵۲)

«جذبه عبارت از آن است که تحت تأثیر و استیلای محرکاتی قوی و عالی شعور و وجدان فردی از هم فرو ریزد و انسان وجود خود را در وجودی عالتر محو شده بیابد و احساس بهجت و سعادت کند. به عبارت دیگر جذبه حالی است که در هنگام عروج آنچنان که امیل بوترو خاطر نشان می‌کند، نفس این احساسات را دارد که جز با یک وجود واحد که وجودی کامل است با هیچ چیز ارتباط ندارد. بدینگونه جذبه در واقع غلبه و استیلای حالات انفعالی مخصوصی است که در آن شخصیت و تعین و هویت انسان به کلی محو می‌گردد و جای خود را به احوال یا حالات نفسانی غیر متعینی که بر وجود انسان تسلط یافته است وامی‌گذارد.» (ص ۵۲)

«حصول جذبه در ذهن و شعور هنرمند موجب ظهور الهام می‌گردد» (۵۳) «می‌توان گفت الهام عبارت است از ضرورتی که نویسنده و شاعر را به کار وامی‌دارد همراه با اخلاصی که او را در آن کار به مداومت می‌خواند. بر حسب تعبیر دیگر، الهام مجاهده‌یی خلاقه است که متعاقب نوعی جذبه انسان را به ابداع و ایجاد قادر می‌کند. این حال که آن را نفخه روحانی و ابداع عرفانی هم می‌گویند، نشانه قدرت خلاقه‌یی است که از وجود شاعر و هنرمند فیضان دارد.» (۵۴)

«الهام حالتی است که متعاقب جذبه و مکاشفه در شاعر پدید می‌آید و چون در آن هنگام شعور فردی او در پرده شده است طبعاً الهام نمی‌تواند مولود اراده او باشد.» (ص ۵۵)

در «شاهکارهای ادبی خواست و اراده نویسنده یا شاعر بسیار کم مداخله دارد؛ چه هنگام افاضه الهام بر اثر جذبه خواست و اراده فردی او به کلی معطل و محوشده است و یا به عبارت دیگر وجود او در قبال جهان مطلوبی که بر او استیلا یافته است مسلوب الاختیار و بی خویشتن گشته است. مولوی در آغاز دفتر چهارم در مخاطبه حسام الدین به همین نکته اشارت می‌کند و می‌گوید:

گردن این مثنوی را بسته‌یی می‌کشی آنجا که تو دانسته‌یی
مثنوی پُویان کُشنده ناپدید ناپدید از جاهلی کش نیست دید
مثنوی را چون تو مبدأ بوده‌یی گر فزون گردد تواش افزوده‌یی

در حقیقت می‌توان الهام را معرفتی دانست که بر مقدمات علمی مبتنی نباشد و یا به عبارت دیگر آن را عبارت دانست از ادراک اشیاء بدون ظهور عوامل و مقدمات آنها؛ با تعبیر دقیق‌تر می‌توان گفت الهام، حالتی نفسانی است که طی آن ذهن هنرمند مقاصد و وسایل را با هم و در یک نظر اجمالی ادراک می‌کند و کل را قبل از وقوف بر اجزاء به وجود می‌آورد.» (ص ۵۵)

به قول نیچه: «هنرمند مصلحت خود را در این می‌بیند که مردم به مکاشفه ناگهانی یا به قول مشهور به الهام معتقد باشند». در واقع منشاء الهام را ادبیات کهن و عقاید عامه عبارت از امری می‌داند که خارج از وجود هنرمند است، در صورتی که روانشناسی امروز می‌کوشد تا آن را از درون وجود او ناشی بشمرد.» (ص ۵۶)

نقد ادبی و مناسبت علت وجودی ادب و هنر با علت غایی مبحثی است که منطقاً بعد از ذکر مسائل مربوط به جذبه و الهام جلب توجه می‌کند: «بحث در علت وجودی شعر و ادب بدون تحقیق در علت غایی آن ناقص خواهد بود. مثل تمام اقسام هنر، غایت شعر نیز تأثیر و القاء است، خواه این تأثیر و القاء چنانکه طرفداران هنر محض می‌گویند صرفاً محدود و منحصر به القاء احساسات و عواطف زیبا باشد و خواه تلقین و القاء عواطف و افکار اخلاقی و تربیتی منظور باشد... به عبارت دیگر، شعر که خود مخلوق و مولود تخیل نویسنده و شاعر است باید در خواننده و شنونده نیز موجد تخیل باشد و این نکته‌ای است که از زمان ارسطو همواره صاحب نظران به آن توجه داشته‌اند.» (ص ۵۶)

کندوکاو منتقد در شعر به او «مجال می‌دهد که ابتکار شاعر را بهتر از سایر خوانندگان

درک کند. شور و لذتی را که کسانی مانند برون تیر و سنت بُو از قطعه شعری ادراک می‌کرده‌اند از کسانی مانند اگوست گُنت و استوارت میل نباید توقع داشت. در شعر جمال طبیعت منعکس است، رنگها و آهنگها همه در تشبیهات و مجازات آن موج می‌زند، اما طبیعت در شعر عرضه تغییر و تحول گشته است. از این رو دیگر ادراک آن، ادراک جمال هنر برخلاف جمال طبیعت برای همه کس میسر نیست، محتاج ذوق و استعداد است، ذوق و استعدادی که جلوه جمال را از ورای نقاب الفاظ و کلمات بتواند مشاهده کند.» (ص ۶۰)

«در شاهکارهای هنری عناصر و اجزایی که آن را ترکیب کرده‌اند به نظر می‌آید که هدف و غایتی دارند، اما این غایت و هدف فقط همین است که آن عناصر و اجزاء بهم درآمیزند و امر واحدی را تشکیل دهند. این غایت برخلاف امور دلپسند و سودمند که در خارج شیء هست در خود هنر قرار دارد. غایتی عینی نیست، غایتی ذهنی است. شعر و ادب نیز از لحاظ وجود چنین است... فقط کسانی که توانسته باشند ذهن خود را از شایبه علائق و اغراض خویش رها سازند از شعر می‌توانند لذت ببرند.» (۶۱-۶۰)

آیا تاریخت اثر ادبی مجوز و مؤلفه‌ای در نقد به شمار تواند آمد؟ تا چه اندازه رویدادهای تاریخی در تبیین و توجیه کیفیت اثر ادبی مؤثر و بسنده خواهند بود، نکته‌ای است که طرف توجه بوده و به گونه زیر استدلال شده است: «نقد تاریخی شیوه نقادی متداول در نزد آن دسته از منتقدان است که حوادث تاریخ را برای توجیه و تبیین کیفیت و ارزش آثار ادبی کافی می‌شمارند» (۶۱). «نقد تاریخی صورتهای مختلف دارد. گاهی سعی دارد بین حیات شاعر و آثار او رابطه ترکیبی بیابد. در این حال شاعرگویی موضوع و قهرمان داستانی واقع شده است و آن داستان در واقع سرگذشت زندگی موجودی غیرعادی بیش نیست. گاه نیز می‌کوشد آثار شاعر را به مثابه معلول و اثر نشان دهد و حوادث و اصول تاریخی را به منزله مؤثر و علت آن آثار معرفی نماید» (۶۲-۶۳)

«اما در بحث از روشهای خاص نقادی دو روش عمده را باید مخصوصاً یاد کرد: روش علوم طبیعی و روش فنی. از جالب‌ترین روشهای نقادی روش علوم طبیعی است که بعضی از نقادان سعی کرده‌اند منحصر آن روش را در نقد آثار ادبی به کار برند و به عبارت دیگر کوشیده‌اند تا آثار ادبی را فقط به مثابه عوارض طبیعی تحت مطالعه و تحقیق درآورند.» (ص ۶۴)

«باری در این روش نقد، نقد عبارت از تشریح و طبقه‌بندی و اظهار حکم در باب موضوع است... اما منتقد امروز علاوه بر شرح و تفسیر متن که از قدیم متداول بوده است هدفهای دیگر نیز دارد. می‌خواهد رابطه متن موردنظر را با تاریخ عمومی ادبیات تعیین کند. می‌خواهد ببیند که متن موردنظر تا چه اندازه از قواعد و اصول فنی مربوط بدان تبعیت کرده است. می‌خواهد تحقیق کند که این متن با محیطی که در آن به وجود آمده است چگونه نسبت و ارتباطی دارد. می‌خواهد معلوم کند که متن مورد انتقاد با مؤلف آن با اسلاف و معاصرین و اخلاف او چه نوع رابطه دارد. این است آنچه امروزه از تشریح و تحلیل اثر ادبی مقصود و مراد است.» (ص ۶۵)

«تحقیق در نحوه ارتباط هر اثر ادبی با موجد آن اهمیت بسیار دارد. باید اثر را هم تشریح و تحلیل کرد هم موجد و مبدع آن را. موجدش که بوده است؟ کجا به وجود آمده است؟ در چه خانواده‌یی و از چه نژادی بوده است؟ در کدام دوره زندگی می‌کرده است؟ تربیت او، خلق و خوی او، محیط معاشرت و طرز معیشت او چگونه بوده است؟ کدام محرک، کدام احتیاج و کدام مقتضیات او را به ابداع و ایجاد آن اثر واداشته است؟» (۶۶). «حتی در بعضی باید از حدود و ثغور ادبیات بومی و ملی تجاوز کرد.» (۶۸)

و درباره داوری و حکم نقادانه: «مفهوم داوری خود در لفظ نقد مندرج است. معذک بعضی گفته‌اند، نقاد، دیگر کارش قضاوت نیست، زیرا قضاوت او جنبه علمی ندارد و فقط دارای ارزش استحسان و احساسی است.» (ص ۷۱)

«اما روش فنی عبارت از این است که در نقد آثار ادبی موازن لغوی و نحوی را معتبر شناسند و نیک و بد آثار ادبی را از طریق موافقت و مطابقت آن آثار با قواعد و موازن نظم و نثر تعیین نمایند. حقیقت آن است که این روش به یک معنی عمومیت و کلیت ندارد و نزد هر قومی و زبانی نوعی دیگر است. مع هذا در بین تمام اقوام و امم از این حیث مشترک است که همه جا اساس آن مبتنی بر مراعات قواعد و سنن است.» (ص ۷۴)

«تحقیق درباره شعر و ادب از لحاظ لغت و نحو و فنون بلاغت مهمترین مایه اشتغال ادبا و منتقدان قدیم بوده است. ارسطو و اریستاک در یونان قدیم و هوراس و کنتی لین در روم، بنیاد نقد فنی را که بعد از آنها مخصوصاً در نزد علماء اسکندریه رواج بسیار یافت، نهادند. در ادب عرب و ایران نیز بحث در باب الفاظ و معانی و تحقیق در کیفیت

استعمال لغات و ادای مقاصد، مهمترین مباحث نقد ادبی به شمار می‌رفت و بدینگونه نقد فنی از لحاظ وسعت عرصه شمول آن بر سایر شقوق نقد رجحان داشته است زیرا نقد فنی در آثار ادبی مستلزم تحقیق در اوصاف و نعوت آن آثار و نیز بحث در باب عیوب و نقائص آن آثار می‌باشد. (ص ۷۵)

«باری ضرورت و صحت نقد فنی بر اصالت سنن و قواعد ادبی مبتنی است. اول باید وجود مبانی و اصولی را که سنن و قواعد از آنها متفرع است قبول کرد، سپس قواعد و اصول را میزان و ملاک نقد فنی قرار داد.» (ص ۷۵). «اکثر ادبا از قدیم معتقد بوده‌اند که این قواعد و اصول را باید از آثار متقدمان، البته از آنگونه آثار که همواره مورد قبول و تحسین و اعجاب مردم بوده است، استنباط کرد.» (ص ۷۶)

و سرانجام نزاع بین کهنه و نو: «نزاع بین هواخواهان قدما و متجددان از همین جا برخاسته است. بعضی به قول لابیرویر معتقد بوده‌اند که همه چیز گفته شده است و قدما «بر بوم دانش همه رفته‌اند» و «مضمون و معنی ناگفته نگذاشته‌اند» و از آن گذشته، قواعد و اصولی که آنها در آثار خود به کار برده‌اند ابدی و تغییرناپذیر است و متجددان و نوخاستگان جز تقلید و تکرار آنها کاری ندارند و نباید از حدود و اصولی که آنها نهاده‌اند تجاوز نمایند.» (ص ۷۶)

«این فکر، البته از مبالغه و اغراق خالی نیست و در قبول آن نباید حسن ظن زیاد داشت. باید توجه کرد که «هر شاعر کهن در روزگار خود نسبت به کسانی که قبل از او بوده‌اند نوخاسته بوده است». گذشته از آن نمی‌توان پنداشت که ادراک اصول و قواعد ذوقی فقط مخصوص متقدمان بوده است و متأخران از آن بی‌نصیب مانده‌اند، زیرا قواعد و اصول ذوقی بیش از هرگونه قواعد و اصول دیگر عرضه تحول و تغییر دائمی می‌باشند. بتهوون درست می‌گوید که «هیچ قاعده‌یی نیست که آن را در هنر به خاطر قاعده مهمتری نتوان پایمال کرد.» (ص ۷۷)

«بهر حال آنچه ملاک تشخیص و استنباط قواعد و اصول فنی می‌تواند قرار گیرد ذوق سلیم است که در شاهکارهای ادبی، خواه قدیم و خواه جدید، جلوه دارد و برای منتقد بصیر شناسایی آن اصول و قواعد جهت تسلط بر نقد ضروری است.» (ص ۷۸)

در لفظ و معنی: «باری به اتفاق جمهور منتقدان شک نیست که لفظ و صورت در شعر رکنی عمده محسوب است، لفظ نه فقط از لحاظ ارتباط با معنی بلکه از جهت

ارتباط به وزن و آهنگ و قافیه نیز مورد توجه می‌باشد. رابطه لفظ با معنی مانند ارتباط جسم و روح است. همانگونه که اختلال جسم در صحت روح خلل می‌افکند، ضعف و اختلال لفظ نیز موجب ضعف و اختلال معنی خواهد بود.» (ص ۸۱)

«اما سخن گذشته از لفظ شامل معنی نیز هست و از این جهت در طریقه نقد فنی در باب معنی نیز باید بحث و دقت کرد. در واقع نقادان در این باب کنجکاوی‌های زیاد کرده‌اند و در این باره اکثر منتقدان «عدول از جاده صواب» را ناروا شمرده‌اند. باید متوجه بود که بعضی از اقسام نقد صرفاً متوجه معنی است و به لفظ و وزن کمتر توجه دارد. فی‌المثل در طریقه نقد اجتماعی و نیز در نقد روانشناسی منتقد بیشتر به معنی توجه دارد و تحقیق در نحوه تکوین و تأثیر معنی است که مورد بحث او می‌باشد.» (۸۴)

«در نقد معنی باید ملاحظه کرد که آیا شاعر و نویسنده معنی را با غرض و مقصود مواجه و موافق آورده است یا نه و آیا از امر عدول یافته است یا خیر؟ و این مهمترین کاری است که در نقد ادبی منتقد باید انجام دهد.» (ص ۸۴)

عزیز ادب

عزیز ادب یک اخوانیه است، اخوانیه‌ای که انگیزه و آغازش از دوست دانشورم، دکتر منوچهر امیری است. با این حال نیاز و شاید نیازهایی دیگر، از خاموشیهای ذهن برجوشیده و با سرایش آن همراه شده است. گفتم «سرایش» و می‌پرسم «آیا حضور جبارانه و راز آگین گونه‌ای از معانی برگستره شعور، و خاموشی و فروخورده شدن آوازا در یگانگی یک آواز را می‌توان سرایش خواند؟» اگر می‌توان، به گمانم استاد زرین‌کوب و جایگاه ایشان در دل و ذهن من، محور این سرایش بوده‌اند.

بنا بر طبیعت موضوع و سنت پیشینیان، اخوانیه جای نکته پردازی‌ها و جلوه دادن انواع شگردهای بیانی است. اخوانیه‌پرداز با شناختی که از مخاطب دارد، بی‌پروا از هرگونه دشواری، سخن‌آرا می‌شود و بسا که بی‌خواست او انبوه امثال و اشارات و تضمین‌ها در سروده‌اش راه می‌جویند تا پیوستگی ذوقی و عاطفی او را با مخاطب همگن تبلور دهند. در اخوانیات، مردمی‌ترین تعبیرها با فاخرترین سخن ابزارها و سنگین‌ترین عناصر مدرسه‌ای ادب، آشتی می‌کنند و اصل بلاغت، بسیاری از شایست و نشایست‌های مربوط به فصاحت را از سکه می‌اندازد.

از جهت درونمایه، برخی از اخوانیات فارسی را می‌توان نمونه‌هائی مسلم از شعر راستین و دریچه‌هائی دلگشا به رازناکی درون‌گویندگان دانست. زمینه‌های تاریخی و جامعه شناختی اخوانیه‌ها نیز همواره شایان پژوهش بوده است.

عزیز ادب

ای «امیری» که با همه تلخی
می نوازی مرا و می دانی
مهر یاران و مهر جو دل من!
تلخی، از تلخ می شود شیرین
۵ راست خواهی؟ من و تو شیرینیم
تلخبا می دهد به شیرینان
تلخ و شیرین چه سودمان؟ که نداد
بگذرم، زان که مبحث الفاظ
بر زمین راحتی مجوی و مخوان
۱۰ کاسمان هم چو نیک درنگری
کج مدارست و در بساطش نیست
آبگون آسیای تر دامن
لانه لاشخور، نشیمن سگ
کام آزادگان روا دارد

* * *

۱۵ «شعر خاقانی» ار پسند افتاد
غایت این است کز نشاط زده است
آن شبانم که خواست تا دوزد
آن عربی که ریخت اندر کوز
یاسیه گوش کز سپیدی چشم
۲۰ پیش آنان که بیش دانان اند
راستی نزد بی «بدیل» سخن
پشته ای خواروار و خاک افکند
با چنین محضر، به حضرت دوست
جُبْتُ فِی الْحَبِّ سَبَباً عِثَا
۲۵ نیستم در خور تفقد دوست

جای فخر است و جای ناز، ولی
شانه بر زلف نو عروس گلی
بهرالله چارق و شملی
ارمغان خلیفه از وحلی
ره گشا گشته پیش شیریلی
کمزنی را چه موقع و محلی؟
«افضل» ماست گوهر بدلی
چه زند پیش سهمگین جبلی؟
شوخ چشمم اگر نیم خجلی
وز غنیمت نصیب من قفلی
یا سلیمان کن علی مهل



ای که کهتر نوازی تو نیافت
 از من آئین بندگی برسان
 اوستادی که در همه آفاق
 نقد کامل عیار او به سخن
 ۲۰ کلک «زرین» چو آورد در چنگ
 نقش عین الحیات سخاوت
 نثر نوشین پرنیان تابش
 دلستان شعر خاطر افروزش
 «جانب الراء» فی خطابه
 ۲۵ جانب اللغو فی کتابته
 یوسف مصر جان، عزیز ادب
 شب که در بزم زهره و ناهید
 می مهتاب می تراود نرم
 جان فردوسی است دست افشان
 ۳۰ شده با اوستاد شروانی
 شمس و ملای روم بعد فراق
 سعدی آنجا نشسته اندر صدر
 با خط نور بر کتیبه نیل
 «دکتر عبدالحسین زرین کوب»
 ۳۵ حرز روحانیان بود نامش
 لیکن کنن زائر ابد
 «باب عالی» نخوانمش که بود
 در کتب خانه اش که عین الله
 عالمی هست و اهل دل دانند
 ۵۰ وادی ایمنی که بی «فاخلع»
 از زمین بوس عرشیان بینی

همچو خورشید، از زمان خللی
 به اجلّی که عالمش جَلّی
 مثلش ارهست، هست در مثلی
 نگذارد نه غشی و نه غلی
 «کوب» ابلیس بین ز میکائلی
 چشمه سلسبیل را سَبّلی
 حُلّه شعر و شعر پر حُلّلی
 عشوه آموز لعبت چگلی
 واصل ابن عطای معتزلی
 مَن به الاشعرّی لم یصل
 نائل نیل با کفش و شلی
 قدسیان راست زمزم و زَجَلّی،
 از بلورینه ساغر ازلی،
 رودکی، چنگ برده در بغلی،
 ساحر گنجه سرخوش از ثَمَلّی،
 نیستانی و نای متّصلی،
 حافظش مست کرده از غزلی،
 یا به اشک ستاره بر طَفَلّی،
 می نویسد ملک به خط جلی
 فاکتبوا اسمّه علی مُقَلّ
 آستانش که عالی است و علّی
 رشک «قرن الذهب» به در دلی
 حافظش باد بعد از آن دغلی،
 حال آن را که باشدش محلی
 «بشر حافی» کند ز منتعلی
 آستان را چو عرش فی شُغَلّ

با حسودان خاکبیز بگوی
لا تَطْنُوا رِيَاضَ جَنَّتِنَا
حرم ستر را عفافِ ملک
۵۵ یادگاری است او ز عهد کهن
تا زمان را کرانه پیدا نیست
تا نیابد ز باد و از باران
تا مؤبد ز خاک شیراز است
هو، که هرگز نبینی اش تو ملول
۶۰ دیر پایاد در جهان و مرا

* * *

إخْسِنُوا يَا كِلَابُ بِالتَّقَلِ
جُحْرَةَ الْخَنَفَسَاءِ وَالْجُعَلِ
حاجب آمد ز هرزه و هملی
یادگاری جلیل، بل آجلی
تا ابد می‌گریزد از ازلی
کاخ شهنامه خدشه و خللی
وز امیریش نام مستحلی
حق، که هرگز نباشدش مللی
خدمتش فرض عین بی مدلی

«ای فدای تو هم دل و هم جان»
زَلَلِيْ گر به شعر هست، مگیر
شعرِ اخوانی است و اخوان را
شعر، بگذار و اشک عذر بگوی
۶۵ می پرد دل به سینه‌ام، چو وزد
«ماه‌م از کوی عشق‌بازانیم»
مطربا، این فرو گذاشت بهل
که تو تا نغمه زین بپردازی
بگسلد تارِ زندگانی ما
۷۰ عاشقا، عاشقا، به چشم نگار
کاین کج آهنگِ بی‌مدارِ کبود
پیشِ نرّاد چرخ، بازی ما

* * *

إِرْضَ عَنْ رَاجِلٍ بِمَرْتَجَلٍ
که به میزان نباشدم زَلَلِيْ
کی سزد بر قصورها عَذَلِيْ
دمعةُ الْعُذْرِ آخِرُ الْحَيْلِ
بوی مهری ز سوی اهل دلی
مگذر از ما چنین علی عجل
ساقیا، جام می ز کف مهلی
یا تو دست از آن فروگسلی،
ناگهانی ز زخمه اجلی
بوسه زن، گو که علتُ الْعِلَلِيْ
عَنْ مَدَارِ الْقَضَاءِ لَمْ يَحُلِ
نیست جز بازی اتل متلی

گفتنی‌ها:

۳. آوه لاخاب... آه امیدم از شما نوید مباد
۶. تلخبا: آش تلخ. اینت: شگفتا. مفتعل: نیرنگ‌باز

۷. خل: سرکه

۹. مصراع، از لامیه العجم، شاهکار طغرایی اصفهانی (۱۰۶۱-۱۱۲۱) است:
فان جنحت اليه فاتخذ نفقاً فی الارض او سلماً فی الجو فاعتزل
(اگر راحت جوئی، مفاکی در خاک یا نردبانی بر آسمان بخواه و گوشه گیری کن) اصل
مضمون قرآنی است:

فان استطعت ان تبتغی نفقاً فی الارض او سلماً فی السماء فتأتیهم بآیه - الانعام/ ۳۵
۱۳. لاشخور: دو کوکب که به عربی «نسر واقع و نسر طائر» خوانده شوند. ثور و
حمل: گاو و گوسفند، نام برجهای دوم و یکم از برجهای دوازده گانه فلکی
۱۴. ولایدخلون الجنة، حتی یلج الجمل فی سم الخياط. الاعراف/ ۴۰ (ناشایستگان
به بهشت راه نیابند تا آن که شتر به چشمه سوزن شود - هرگز -)
۱۵. «شعر خاقانی»: شعر خاقانی گزیده اشعار با تصحیح و توضیح. مؤید شیرازی.
چاپ اول. انتشارات دانشگاه شیراز ۱۳۷۲

۱۷. چارق و شمل: (هر دو) کفش روستائی، پاتابه، با توجه به بیت مولوی در داستان
موسی و شبان:

«تو کجائی تا شوم من چاکرت چارقت دوزم کنم شانه سرت»
۱۸. وَحَل: گِل. در کتابهای ادب آمده است که عربی بیابانی اندکی آب در گودالی
دید و آن را گوارا یافت. اندیشید که چنان آب، شایسته خلیفه باشد. آن را در کوزه ای
کرد و به خدمت خلیفه در بغداد برد. خلیفه نیکدلی مرد را دریافت، عطائی به او کرد و
فرمود تا از همان راه که آمده است به صحرا بازگردد، مبادا با دیدن آبهای دل انگیز دجله،
از کرده خود پشیمان شود.

۱۹. سیاهگوش: جانوری کوچکتر از سگ که بنا بر باور، در جلو شیر راه رود.

سپیدی چشم: کنایه از بی آرزمی

۲۰. کمزن: کم جلوه، بی دولت، فروتن

۲۱. نام خاقانی «افضل الدین بدیل» است و بیت «ایهام تناسب» دارد.

۲۴. جبت... در عشق، بیابانی را بیهوده پیمودم. قَل: بازگشت از سفر و طغرایی
اصفهانی (۱۰۶۱-۱۱۲۱) دارد:

والدهر یعکس آمالی و یقنعنی من الغنیمه بعد الکد بالقفل

(روزگار، آرزوهایم را واژگونه کند و مرا پس از رنج دراز در سفر، تنها به غنیمت بازگشت دلخوش سازد. اصل مضمون از امرؤ القیس کندی، شاعر جاهلی است:

لقد طوّفت فی الافاق حتی رضیت من الغنیمۃ بالایاب

(در آفاق جهان بسیار گشتم اما سرانجام از غنیمت، به بازگشت خشنود شدم)

۲۵. در داستان سلیمان آمده است: و تفقد الطیر فقال مالی لا اری الیهدد ام کان من الغائین (سلیمان حالپرس مرغان شد و گفت چرا هدهد را نمی بینم؟ نکند از غائبان باشد) النمل/ ۲۰

۲۷. اجل: بزرگترین. جلل: کوچک

۳۰. در اساطیر، راندن و سرکوب اهریمن به دست میکائیل است.

۳۱. عین الحیات: چشمه زندگی، کنایه از قلم. سلمبیل: چشمه ای در بهشت.

سَبَل: پوسته ای که بر چشم ظاهر شود.

۳۲. حله شعر.... پرنیان شعر است و بافته پر زیور

۳۴. «جانب الراء - از حرف راء پرهیز کرد»: از گفته شاعر است در ستایش واصل بن

عطا، سر معتزلیان که آوازه اش در برابر ابوالحسن اشعری، سر متکلمان اشعری است.

و اصل، بر حرف راء توانا نبود. از این رو، در موردی سخنرانی خود را بی حرف راء به پایان برد تا بدخواهان بر او خرده نگیرند.

۳۵. آن که در دانش، اشعری به پایه او نرسد، در نوشتارش از ژاژ خائی و بیهوده

پرداز می پرهیزد.

۳۶. عزیز: گرامی، لقب فرمانروای مصر در زمان حضرت یوسف. نائل: بخشش.

وَشَلّ: آب اندک

۳۷. زَمَزَم: آواز آهسته، ترنم. زَجَل: آواز خواندن، گونه ای از شعر عربی.

۴۰. ثَمَل: مستی

۴۳. طَفَل: تاریکی

۴۵. فاکتبوا..... پس، نامش را بر تخم دیدگان خود بنویسید

۴۶. لیتنی..... کاش پیوسته زائر و دیدار کننده او بودم

۴۷. باب عالی: لقب دربار عثمانی در قسطنطنیه (استانبول). قرن الذهب: نام یکی

از کاخهای عثمانی در کنار دریای دردنل و نیز نام خلیجی در همان جا.

۴۸. آن دغلی: در سال ۱۳۷۴ دزدان به کتابخانه استاد دکتر زرین کوب دستبرد زدند.
۵۰. ائی اناریک فاخلع نعلیک انک بالواد القدس طوی (من پروردگار تو باشم، پس – ای موسی – پای افزار خود برکن که در جایگاه مقدس و گزیده باشی. طه/۱۲) حافی: برهنه پا، بشر حافی: ابونصر، صوفی مشهور قرن سوم که به زهد شهرت فراوان داشت. منتعل: پای پوشیده، صاحب مقام.
۵۱. فی شُغل: سرگرم، گرفتار، ان اصحاب الجنة اليوم فی شغل فاکهون (بهشتیان امروز سرگرم شادمانی باشند) یس/۵۵
۵۲. خاکبیز: فرومایه. اخسثوا... هان ای سگان! بروید و به یک سو شوید.
۵۳. لاتظنوا... باغهای بهشت ما را لانه خیزدوک و سوسک مپندارید.
۵۴. هَمَل: چاریای رها، یله
۵۸. منتحل: جعلی، بر ساخته
۶۰. فرض عین: آنچه در شریعت بر شخص باشد و نیابت نپذیرد. مَذَل: خستگی از کار
۶۱. ارض عن... از ناتوانی (من) به شعرا تجالی و در زمان پرداخته، خشنود شو.
۶۲. فی میزانه زلل: نقص – اصل کارم درست است.
۶۳. عَذَل: سرزنش
۶۴. دَمعة العذر... اشک عذر آخرین تدبیر است.
۷۱. عن مدار... از مدار قضا به یک سو نشود.

جلوه‌های هنر در نثر زرّین کوب

«بررسی زیبایی شناسی زرّین کوب»

آدمی مخفیست در زیر زبان
این زبان پرده است بر درگاه جان
چونکه بادی پرده را در هم کشید
سرّ صحن خانه شد بر ما پدید
مثنوی مولوی دفتر دوم

نقد نثر فارسی معاصر و درک موازین و حدود زیبایی‌ها و ظرافت‌های آن با تکیه بر ضوابط زیبایی شناسی و اصول زبان‌شناسی، امری است که باید به آن توجه جدّی کرد و اگر تا به حال به دلایل بسیار به آن نپرداخته‌ایم اندازه‌ای کوتاهی شده است، به همین دلیل است که امروز از داشتن نظریه‌ای منسجم در نقد نثر معاصر محروم هستیم و از نشان دادن غث و سمین و فراز و فرود آثار منشور ناتوانیم. آنچه تاکنون نوشته‌ایم جز دستورالعمل‌های نگارش و باید و نبایدهای صرفی و نحوی نبوده است؛ در حوزه زبان‌شناسی هم اگر قدمهایی برداشته‌ایم بیشتر اختصاص به ترجمه آرای دیگران دارد که اغلب فراخور انطباق با نثر فارسی نیست؛ حال آنکه حساب نثر فارسی، همچون اثری هنری از زبان فارسی به عنوان وسیله ارتباط، جداست، در واقع نثر معاصر فارسی یکی از جریانات هنری است که در بستر زبان فارسی شکل می‌گیرد و تکامل می‌یابد؛ به تأویل دیگر، همچنانکه زبان فارسی و حوزه واژگان و سایه روشن ترکیبات و کنایات به عنوان مصالح نویسنده به او کمک می‌کند تا اثری متعالی بیافریند، هر اثر منشور به نوبه خود در غنی کردن زبان نقش اساسی دارد، در واقع بین هر اثر و زبان آن اثر رابطه‌ای دیالکتیکی وجود دارد، بر این اساس، یکی از هدف‌های نثر معاصر آن است که بر وزن و ارزش زبان بیفزاید. مسلم است که زبان را می‌توان مصالح ساختمانی اثر ادبی تلقی کرد، اما چگونگی ترکیب واژگان و سبک و سیاق نویسنده، طرح و نمای آن ساختمان است.

باری، بررسی موی شکافانه و نقادانه زبان آثار ادبی منشور و اینکه گزینش اجزا و عناصر زبان اثر چگونه بوده است و هنگام ترکیب این عناصر و اجزا چه ترفندها و ملحوظاتی در نظر بوده است و اینکه جمله‌ها و عبارات چگونه آغاز می‌شود و به پایان می‌رسد و اینکه از کدام یک از آرایه‌های ادبی استفاده شده است و بسیاری عوامل دیگر، موضوعاتی است که در نقد نثر معاصر فارسی باید بدان توجه کرد. و این سخنی بجاست که هنوز موازین و حدود و ثغور زیبایی‌شناسی نثر امروز ما نامشخص است.

بررسی و نقد نثر فارسی معاصر از دیدگاه زیبایی‌شناسی و بر اساسی نظریه شکل‌گرایی از آن دسته دل‌مشغولی‌هایی است که نگارنده از سال‌ها پیش، داشته است؛ اما دست یافتن به روشی مقبول طبع مردم صاحب‌نظر، کاریست نه چندان آسان، خصوصاً که در این زمینه از تجربه پیشینیان دستمایه‌ای چشمگیر وجود ندارد؛ از این رو نگارنده بهتر آن دید که تک نگاری‌هایی درباره یک‌یک نویسندگان صاحب سبک معاصر انجام دهد، چه تا نویسنده‌ای قلم به دست نگیرد و در حوزه مورد مطالعه خود باصطلاح وارد گود نشود، عمق و نمود کار بر او روشنی نخواهد شد، لذا اولین مقاله را اختصاص به سبک نثر نویسنده توانا و محقق نامدار، استاد عبدالحسین زرین‌کوب، می‌دهیم.

تاریخ شروع نثر معاصر را پایان انقلاب مشروطه می‌دانیم، زیرا این زمان نقطه عطفی در تاریخ نثر نویسی قلمداد می‌شود، یعنی پایان نثر شتابزده دوره انقلاب مشروطه و آغاز توجه به اسلوب نثر فارسی، توجه به نثر نه از آن جهت که دلالت بر معنی خاصی می‌کند بلکه از این دیدگاه که نثر، به خودی خود و از جنبه زیبایی‌شناختی هم می‌تواند ارزش داشته باشد، نثر فارسی در طول این سه ربع قرن پیوسته رو به سوی تکامل داشته است و نویسندگانی در این مدت در صحنه ادبی تولد یافته‌اند و آثاری از خود باقی گذاشته‌اند که بررسی ویژگی‌های سبکی یک‌یک آنها راه‌گشای تدوین نقد ادبی معاصر تواند بود، نویسندگانی مثل محمدعلی فروغی، جمال‌زاده، کسروی، صادق هدایت، عباس اقبال، مجتبی مینوی، غلامحسین یوسفی، اسلامی ندوشن، محمود دولت‌آبادی و... که هر کدام بنوبه خود در تعالی زبان فارسی و نثر معاصر سهیم هستند.

استاد عبدالحسن زرین‌کوب یکی از این نویسندگان است که سهم فراوانی در شکوفایی نثر معاصر داشته است و دارد. اگر چه زمینه تحقیقات استاد زرین‌کوب بسیار گسترده و متنوع است و حوزه نقد ادبی، تاریخ، عرفان، فلسفه تاریخ و بسیاری مسایل

دیگر را در برمی‌گیرد، عمدتاً نثر این آثار متنوع را می‌توان به دو دسته نثر تحقیقی و نثر مزین (هنری) تقسیم کرد.

در این مقاله تلاشی بر آن است تا به استناد برخی آثار استاد زرین‌کوب ویژگیهای نثر مزین (هنری) نویسنده را بررسی کنیم، در این بررسی کوتاه گذرا به سه حوزه ساخت زبان، حوزه واژگان و کاربرد صورخیال می‌پردازیم.

الف: ساخت زبان:

در این فصل به ویژگیهای جمله، عبارات، فعل، جای قید و کوتاه و بلندی جمله و دیگر ویژگیهای صرفی و نحوی نوشته‌های استاد توجه می‌شود.

استاد زرین‌کوب در استفاده از جمله‌های بلند مهارت ویژه‌ای دارد، گاهی طول جمله‌های ایشان به چند سطر می‌رسد، مثلاً به این جمله توجه کنید:

درست است که در بعضی مواقع مثل آنچه در عهد خسرو انوشیروان در مبارزه با پیروان مزدک انجام شد یا آنچه در زمان‌های نزدیک به عهد ما در مبارزه با پیروان بعضی مذاهب تازه جریان یافت این تسامح و عدالت قدری فراموشی شد اما نه فقط آن تندروها با روح ایرانی توافقی نداشت و خردمندان گذشته هم آن گونه خامیها و بیدادها را هرگز از روی میل و رضا نستودند بلکه این هیجانها در قیاسی با تعادل بالنسبه پایدار و مستمر روح ایرانی اصلاً لحظه‌ای کوتاه بیش نیست.^۱

نکته دیگر اینکه ساخت و ترکیب این جمله‌های مرکب بلند، ابهام‌آلود است به گونه‌ای که در بدو امر، برای خواننده مشکل است که ارکان جمله را پیدا کند، اما با دقت بیشتر می‌بینیم که پیکره جمله، کوچکترین خللی ندارد شاید یکی از دلایل عمده‌ای که فهم سخن استاد را مشکل می‌کند همین رمز آلودگی جمله‌ها باشد. برای مثال به این جمله توجه کنید:

قبل از آنکه در ایران این اخلاف شیخ صفی‌الدین اردبیلی، طریقه خود را – شاید با استفاده از سرمشق نهضت بابایی، بابا اسحق (۱۲۴۰/۶۳۸) و سرخ کلاهان او و مخصوصاً در ارتباط با نهضت شیخ بدرالدین در آسیای صغیر – از برای تأسیس و اداره یک نهضت آماده کنند (حدود

۸۵۰ هجری) تجربه نهضت‌های اجتماعی مبتنی بر دعوت صوفیه به وسیله شیخ خلیفه مازندرانی (مقتول در ۷۳۶ هجری) و شاگردش شیخ حسن جویری (مقتول در ۷۴۳) منتهی به تأسیس نهضت سرداران در خراسان شد.^۲

بطور کلی استاد زرین‌کوب به آوردن جمله‌های بلند تمایل بیشتری دارد و البته این مهارت وی را در امر نویسندگی نشان می‌دهد؛ زیرا چه در نقد تاریخی و چه در نقد هم زمانی و تطبیقی نثر معاصر، می‌توان گفت که سیر و تحول جمله در زبان فارسی، بر خلاف آرای بعضی محققان زبان، از کوتاه به سوی بلندگرایشی تکاملی دارد؛ خصوصاً که محتوای نثر در حوزه فلسفی و فکری باشد و یا به بازسازی حال و هوای گذشته نیاز باشد.

نکته دیگر اینکه پایه و پیرو در جمله‌های استاد روال عادی ندارد و عموماً به گونه‌ای در هم تنیده و پیچیده شده است که درک آن برای خواننده مبتدی و ناآشنا، مشکل می‌شود؛ به نمونه زیر توجه کنید:

این نکته که تاریخنگاری هم مثل سایر رشته‌های علوم انسانی تحت تأثیر شرایط و احوال که مورخ در آن زندگی می‌کند بسط و توسعه می‌یابد، ناچار مورخ را معروض نفوذ احوال و شرایط فرهنگی و اجتماعی خاصی قرار می‌دهد که ذوق و درک و قریحه تاریخنگاری و تاریخنگری او نیز مولود آن محسوبست.^۳

آثار استاد زرین‌کوب در عین کثرت از دقت شایان توجهی برخوردار است، اشراف و احاطه حیرت‌آور ایشان بر موضوع‌هایی که درباره آنها قلم می‌زند، موجب شده است که مجموعه آثار استاد بلا استثناء حجت موجه دیگر محققان باشد، استاد زرین‌کوب از نظر شخصیت به مفهوم کامل انسانی وارسته و متین و در عین حال دارای حجب و حیایی عالمانه و عارفانه است، و شاید این استعنا و بی‌نیازی که در رفتار ایشان به صورت حجب و حیا و کم‌حضور یافتن در مجامع جلوه‌گر است، به نوعی در نثر ایشان نیز جلوه دارد، بعضی عبارات بظاهر مبهم در آثار ایشان و یا عبارات منفی در صورت مثبت و یا مثبت به شکل منفی که در زیر به نمونه‌ای از آن اشاره می‌شود، از همین آبشخور روانشناسانه مایه می‌گیرد.

(۲) دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۴۹

(۳) متن سخنرانی استاد در کنفرانس سیرا، به نقل از نشریه کلک، شماره ۵۲-۵۱ خرداد و تیر ۱۳۷۳، ص ۲۳

اگر شارح و منتقد عرفان‌پروری مثل لطیفه غیبیه که دوست ندارد «لسان الغیب» را به عشقهای زمینی آلوده بیابد در انتساب آن به حافظ تردید دارد، نسخه‌های قدیم ازدیوان در دست هست تا نشان دهد که این مایه خوش‌بینی در حق یک شاعر تا حد زیادی ساده‌لوحانه است.^۴

همچنانکه اشاره رفت، نثر استاد زرین‌کوب دارای سیری تکاملی است با دوگرایش، یک دسته از آثار که به فراخور محتوای آنها، مجال پرواز اندیشه بیشتر مهیا است و تصویرآفرینی و فضاسازی و بازآفرینی حال و هوای گذشته و بکارگیری آرایه‌های کلامی و صور خیال در آنها بیشتر به چشم می‌خورد، مثل نثر آثاری از قبیل باکاروان حله، از کوچه رندان، فرار از مدرسه، ارزش میراث صوفیه، این دسته آثار، اگرچه از نظر محتوا تا حدی با هم متفاوت است، از نظر طبقه‌بندی ما زیر یک عنوان جای می‌گیرد، نثر این دسته آثار را می‌توان مزین یا هنری نامید، مثلاً ارزش میراث صوفیه که اثری تحقیقی است، صحنه‌پردازی و بازآفرینی حال و هوای گذشته بیشتر در آن به چشم می‌خورد و بر روح نثر آن حاکم است، و یا در نثر از کوچه رندان و فرار از مدرسه، شگردهای زیبایی شناختی و صور خیال، جلوه و گسترش بیشتری دارد، نثر کتاب باکاروان حله، یک دست نیست، بطور کلی آثاری که متعلق به سالهای گذشته است آرایش‌های کلامی بیشتر جلوه دارد. دسته دوم آثاری که نثر آنها از دقت کلام و انسجام منطقی و تبیین بیشتری برخوردار است و کمتر از تصویرآفرینی و جلوه‌های زیبایی شناختی، بهره برده است، مثل نثر آثاری از قبیل نقد ادبی، جستجو در تصوف، شعر بی‌دروغ شعر بی‌نقاب، ترجمه و تألیف ارسطو و فن شعر، در این دست از آثار استاد زرین‌کوب جولان قلم محدود است و کمتر می‌توان سبک زرین‌کوب را در آن یافت؛ در این گونه آثار گسترش و کثرت اطلاعات و دقت مطالب است که توجه خواننده را بیشتر به خود جلب می‌کند. البته در این بین بعضی آثار دیگر استاد، از قبیل تاریخ در ترازو، دو قرن سکوت، نه شرقی نه غربی، نثری بینابینی و هم‌گرا دارد. بکار بردن جمله‌های پرسشی:

همچنانکه واژه می‌تواند در زیبایی عبارت تأثیر قاطع داشته باشد، که بعد به این موضوع خواهیم پرداخت، ساختهای صرفی و نحوی جمله نیز در تشکّل و هماهنگی عبارت نقشی اساسی دارد، یکی از این شگردهای نحوی به کار بردن جمله‌های پرسشی برای

زیاتر شدن عبارت است، حال ممکن است این جمله‌های پرسشی تأکیدی باشد یا پرسش و پاسخ و یا پرسشهای شکّی؛ مثلاً به این جمله‌ها توجه کنید:

نه آیا علم هیئت و علم شیمی هم که امروز اهمّیت فوق‌العاده‌ای در تکامل و ترقی دانش انسانی دارند از خرافات طالع بینان و اوهام کیمیاگران باستانی به دست آمده‌اند؟^۵
اما کدام نوازش بهتر از چاپلوسی و دروغ می‌توانست غرور یک جَبّار سفیه را ارضا کند؟^۶

گاهی پرسش و پاسخ آن در کنار هم به عبارت زیبایی می‌بخشد، مثلاً در این جملات:

کودک در مکتب چه می‌آموخت؟ قرآن، کتابت و چیزهایی از شعر و ادب.^۷
نه آیا بسیار از این طلاب جوان که حافظ یا مقری یا واعظ و یا محدّث بوده‌اند در عین حال ذوق و قریحه شعر و شاعری هم داشته‌اند؟^۸

حذف فعل نیز یکی از پدیده‌های نحوی است که اگر بجا و مناسب بکار رود و باعث زیبایی در نثر می‌شود و استاد زرین‌کوب به خوبی از آن سوده برده است، حذف فعل در انتهای جمله، هم از رسمی شدن نثر می‌کاهد و هم در شنونده نوعی احساس انتظار و جویایی برای یافتن فعل جمله، بوجود می‌آورد که مجموعاً شنونده و خواننده را به تحرک وادار می‌دارد، اینکه شنونده و خواننده به درون جمله بازگشت کند و فعل را بیابد. اصولاً فعل در جمله مانند قافیه در شعر است که به خواننده آرامش می‌دهد، آرامشی روانی، مثل پایاب در دریاست که شناگر زمانی که پای خود را بر روی آن حس می‌کند آرام می‌شود؛ حذف فعل تا حدّی این آرامش را از شنونده پنهان می‌دارد و همین امر باعث پویایی و هیجان بیشتر در خواننده می‌شود. در مثال‌های زیر این مدعا بیشتر به اثبات می‌رسد.

آزاد اندیشی و چون و چرا در کار دین و خدا، یکنوع رندی تلقی می‌شد و بیقیدی به نام و ننگ.^۹

در این میان قاضی از راه در رسید با کوبه و حشمت تمام^{۱۰}
در این مجالس بسا که عوام توبه‌ها می‌کردند بر دست واعظان^{۱۱}

(۶) از کوچه رندان، ص ۴۶

(۵) جستجو در تصوف، مقدمه، ص ۱

(۱۰) همان، ص ۹

(۹) همان، ص ۹

(۸) همان، ص ۳۶

(۷) همان، ص ۱۶

(۱۱) همان، ص ۸

بیشتر خلق درویش نهاد بوده‌اند و به اندک کسبی قانع^{۱۲}
 شهر بازارهای بدیع داشت و خیابانهای خوب^{۱۳}
 در بین واعظان و زاهدان هم دعوی فراوان بود و هم معنی^{۱۴}
 بر تربت مشایخ و در زاویه مساجد نیز زاهدان بودند گوشه گیر.
 همه جا نیز در مساجد و مقابر، مجلس و عظ دایر بود و توبه و ذکر^{۱۵}

دیگر نکته درباره ساخت جمله در نثر استاد زرین‌کوب آن است که بوسیله استفاده از قیدها و فعل‌های گونه‌گون، وقایع زمان گذشته به صورت حال بیان می‌شود و این شیوه شیوا در زنده کردن ماجرا و مایه‌دار نمودن وقایع کهنه و گذشته مؤثر است؛ این روش در نثر کتابهای فرار از مدرسه و از کوچه رندان، فراوان به چشم می‌خورد؛ مانند:

بیهوده نیست که شیخ الاسلام هرات، خواجه عبدالله انصاری، که هرات در این روزها تسلیم رأی و ارشاد اوست، بشدت در ذم الکلام داد سخن می‌دهد و بدینگونه گویی امام الحرمین را تخطئه می‌کند. این پیر هرات که با خشونت و تعصب با فلسفه و کلام مبارزه می‌کند و در این راه از در افتادن با دستگاه خواجه نظام‌الملک و حامیان او نیز پروا ندارد در واقع قصدش آن است که اسلام واقعی را در تأثیر (دیوانیگری) که سالهاست آن را تهدید می‌کند مصون بدارد.^{۱۶}

ب: حوزه واژگان:

نثر مزین (هنری) معاصر در حوزه انتخاب واژگان هم از شگردهای گونه‌گون بهره می‌جوید تا واژه را به گونه‌ای بر جای خود بنشانند که در ذهن خواننده اثر خوش بیاید و برازنده باشد. استاد زرین‌کوب، خود در مواردی در این باب مُبدع است و در انتخاب واژه متناسب، دقتی تمام دارد.

مثلاً در جایی که ایجاب می‌کند از افعال و ترکیبات عامیانه استفاده می‌کند بدون آنکه نثر را تحت تأثیر نثر شکسته قرار دهد. مثلاً:

اما اینکه ذهن او از تمام آنچه خوانده است تنها به بعضی افکار چسبیده باشد.^{۱۷}
 اما وقتی [هنرمند] می‌بیند آنچه را دارد نسبت به آنچه دیگران یافته‌اند یک محرومیت بیش

(۱۴) همان، ص ۸
 (۱۷) از کوچه رندان، ص ۳۶

(۱۲) همان، ص ۱۰
 (۱۳) از کوچه رندان، ص ۱۰
 (۱۴) فرار از مدرسه، ص ۳۳
 (۱۵) همان، ص ۷

نیست، از کوره درمی‌رود و به خشم و خروش می‌آید.^{۱۸}

استفاده از کلمات بکر و ناآشنا با ذهن شنونده یا به اصطلاح آشنایی زدایی، خود فنی است که نویسندگان امروز از آن غافل نیستند، خواه این امر در حوزه باستانگرایی باشد یا حس آمیزی؛ در نثر استاد زرین‌کوب از این دست واژگان نیز کم نیست؛ مثلاً:

بدون این هم دلی‌ها نویسنده چگونه می‌توانست درین سرزمینهای درشتناک و وهم‌انگیز گام بردارد.^{۱۹}

هرگاه روزی بیاید که زبان ما از دخالت‌های هوسناکانهٔ امروزینگان لطمه ببیند و محدود شود...^{۲۰} در آن روز نشناختهٔ سال ۴۵۰ هجری، وقتی در خانهٔ پیشه‌وری کم‌مایه اما پرهیزگار از اهل طابران طوس پسری به دنیا آمد...^{۲۱}

چنان که از ادبیات عظیم گذشته ما آنچه در محیط بی‌تسامح و عاری از عدالت ترک و تاتار قرون وسطایی عرضه شد تملق‌های رنگ‌آمیز ابله فریبی است که در قصاید امثال فرخی و ظهیر انعکاسی دارد.^{۲۲}

ج: در حوزهٔ صور خیال و آرایه‌های سخن:

قبلاً گفتیم که نثر استاد زرین‌کوب به دو دستهٔ هنری و تحقیقی تقسیم می‌شود، در نثر مزین و هنری، علاوه بر رعایت ویژگیهای صرفی و نحوی و ساختاری و واژگانی، آن دسته از صنایع حوزهٔ صور خیال که تاب خدمت در نثر معاصر فارسی دارد به خدمت گرفته شده است؛ شاید شاخص‌ترین آنها تشخّص یا آدم‌نمایی Personification باشد که یکی از زیباترین و پایدارترین آرایه‌های معنوی در کلام است، در شواهد زیر تعدادی از این نوع آرایه را مشاهده می‌کنیم:

همه چیز یک جوان مستعد را دعوت به عیش و طرب می‌کرد.^{۲۳}

قرآن، که وی درکشاف آینه‌ای برای مشاهدهٔ جمال آن یافته بود او را به تأمل و تفکر می‌خواند.^{۲۴} تصوف نیز ورای دنیا شعر و هنر با قلمرو اخلاق و تربیت و کلام و حکمت پیوندی دیرینه دارد و این نکته جستجوگر را از محدودهٔ آنچه تصوف و عرفان محض می‌خوانند بسی فراتر می‌برد

۱۸) همان، ص ۳۹ (۱۹) جستجو در تصوف، مقدمه
 ۲۱) فرار از مدرسه، ص ۲۶ (۲۲) نه شرقی نه غربی، انسانی، ص ۴۴
 ۲۳) از کوچه زندان، ص ۲۲ (۲۴) همان، ص ۳۲

و از وی سیر و پویه در آفاق بسی دورتر را مطالعه می‌کند.^{۲۵}

البته این جستجو مدعی آن نیست که چیزی از مقوله تصوف شمرده شود.^{۲۶}

وقتی خواجه، وی [غزالی] را از اصفهان برای تدریس به بغداد می‌فرستاد در فرمان خویش او را زین‌الدین و شرف‌الائمه خواند. این لقبی بود که غرور یک دانشمند سی و چهار ساله را در آن روزگار می‌توانست نوازش دهد.^{۲۷}

حوادث که یک‌یک از پرده برون می‌آمد هم بر دعای دروغ این شاعر می‌خندید و هم بر غرور و امید بی‌پایه پادشاهان.^{۲۸}

این اوقاف و مساجد رنگ مذهبی خاصی به شهر می‌داد شهر به علمای خود می‌نازید و به صوفیه و زهاد خویش، نیز از اینکه در عهد اسلام بنا شده بود و از عبادت و دیانت مجوس آرایش نیافته بود به خود می‌بالید.^{۲۹}

آرمان پهلوانی، جوانان را به رندی تشویق می‌کرد.^{۳۰}

این عرفان از تجربه‌های صوفیه حاصل می‌شد، با اقوال و تعالیم آنها ارتباط داشت، اما خود را به محدودیتهای اهل خانقاه، به ریاضتها و چله‌نشینیهای آنها، و به دکانداریهای بعضی مشایخ و پیران آنها مقید نمی‌کرد.^{۳۱}

این نکته بود که قلب آکنده از شعر و موسیقی این حافظ جوان را به سوی عرفان می‌کشانید.^{۳۲}

تشبیه: تشبیه یکی از آرایه‌های پایدار معنوی است که در نثر معاصر نیز بخدمت گرفته می‌شود و قابلیت انتقال مفاهیم ذهنی و تبیین اندیشه‌های دور از ذهن را در هیأتی هنری دارد. استاد زرین کوب از این قابلیت، استفاده فراوان برده است، برای مثال:

گویی شاعر شیراز از خلال این اشعار بلورین خویش چنان گذشته است که مثل یک جویبار صاف آرام، هیچ رسوبی از خود باقی نهد.^{۳۳}

در واقع دستگاه شاه و وزیر در شیراز، یک قفس طلایی بود که حتی مرغان بهشتی را نیز به خود می‌خواند.^{۳۴}

در روزهایی که شیراز مثل یک فیروزه بواسحاقی درخشان و بی‌غبار، در انگشت قدرت شاه شیخ تلاؤ داشت، حافظ روزهای جوانی را می‌گذرانید.^{۳۵}

۲۵) جستجو در تصوف، مقدمه	۲۶) جستجو در تصوف، مقدمه
۲۷) فرار از مدرسه، ص ۵۳	۲۸) از کوچه زندان، ص ۳۳
۲۹) همان، ص ۷	۳۰) همان، ص ۶
۳۱) همان، ص ۱۲	۳۲) همان، ص ۳۲
۳۳) همان، ص ۱۲	۳۴) همان، ص ۲۶
	۳۵) همان، ص ۱

استعاره:

استعاره عصاره تشبیه است و آن هنگامی است که نه تنها ادات و وجه شبه حذف شده است بلکه یکی از دو سوی شبه و مشبه به نیز موجود نیست، پس بنابر این ذهن را به تلاش بیشتری دعوت می‌کند و در خواننده و شنونده تأثیر بسزایی دارد؛ استعاره در تبیین و تفسیر جریان سیال عاطفه نقش آشکار دارد. این آرایه در نثر هنری استاد زرین‌کوب از سر تفنن بکار نرفته است، در نتیجه خواننده بدون آنکه متوجه وجود این آرایه شود مجذوب حال و هوای تخیلی و غنای عاطفی نثر می‌شود. برای مثال به این چند نمونه توجه کنید:

این نکته مانع از آن نیست که در آن به چشم تاریخ نگریسته آید.^{۳۶}

یأس وی را در پناه مستی و بیخبری می‌کشید.^{۳۷}

قرآن، که وی در کشف آیین‌های برای مشاهده جمال آن یافته بود...^{۳۸}

می‌توان گفت تار و پود بسیاری از قصه‌هایی که تذکره‌نویسان نسج سرگذشت شیخ را از آن پرداخته‌اند هم از داستانهای مذکور در تذکره الاولیاء او گرفته شده است.^{۳۹}

کنایه:

اگر نگوییم زبان فارسی کنایی‌ترین زبان‌هاست که خود ادعایی بی‌پایه و بنیاد نیست، باری از روی یقین می‌توان گفت زبان فارسی یکی از زبانهای پرکنایه بشری است. سرگذشت سیاسی، اجتماعی و مذهبی این سرزمین، اهل آن را به گونه‌ای پرورده است که سخن خود را به گونه‌ای بگویند تا در هنگام لزوم قابل تأویل و تفسیر به گونه‌ای دیگر باشد؛ تا هم مطلب خود را رسانده باشند و هم جان و مال و موقعیت خود را به خطر نیفکنده باشند.

کاربرد وسیع کنایه چه به صورت فعل کنایی و چه ترکیبهای کنایی در زبان نویسندگان و شاعران و مردم کوچه، باعث شده است که کمتر به لطف این شگرد ادبی توجه کنیم؛ بهر حال استاد زرین‌کوب زبانی کنایی دارد؛ و هر جا که مصلحت زیبایی شناسانه ایجاب کند از کنایه بهره می‌برد. مثال‌های زیر نمونه‌ای از این کاربرد است:

۳۶) جستجو در تصوف، مقدمه چاپ دوم (۳۷) از کوچه رندان، ص ۲۹

۳۸) همان، ص ۳۲ (۳۹) با کاروان حله، ص ۲۰۶

شعر او در مجالس بزرگان دست بدست می‌گشت.^{۲۰}
 شهر غرق بود در فراموشیهای مست‌کننده، از در و دیوار بانگ مستی و شادخواری می‌آمد.^{۲۱}
 امیر مبارز هم وقتی بر ضد پسران توطئه می‌چید، چشم امید به همین پهلوانان داشت.^{۲۲}
 بازاریان هم گه‌گاه سر و گوششان می‌جنبید.^{۲۳}
 باغهای آن که آکنده از سروهای بلند بود جای مناسبی بود برای غرق شدن در تأملات و رؤیاها.^{۲۴}

پارادوکس:

پارادوکس، جاندارترین و از سویی دست‌نایاب‌ترین شگرد بدیعی است که همگان گرد آن نمی‌گردند و منحصرأ در شعر و یا نثر هنری جای دارد. در گذشته این صنعت بدیع در شعر مولانا و شعر سبک هندی و در نثر صوفیانه به کار رفته و مشاهده شده است. ظاهراً نثرهای منطقی و تحقیقی جای مناسبی برای جولان این صنعت نیست، به همین دلیل در نثر هنری استاد زرین‌کوب ردپای پارادوکس را می‌توان پی‌گرفت. برای شاهد مثال نمونه‌هایی را ذکر می‌کنیم.

شیراز پرغوغا در سکوت و آرامش بسر می‌برد.^{۲۵}
 اما دنیای خارج که ولوله و سکوت مکتب‌کودکانه را از آن جدا می‌داشت بیشتر از راه‌گفت و شنود کودکان و اخبار و قصه‌های راجع به پدران و مادران در اذهان صاف و ساده آنها راه می‌یافت.^{۲۶}
 این کودک مکتبی که زیبایی‌ها و زشتی‌های شهر رندان را در آن هوای کم‌نور یک مکتب قرون وسطی فراموش می‌کرد، در آن غوغای خاموش مکتب همه چیز دنیای خارج را در جو ابهام‌آلود اسرارآمیز نوعی تقوی و فضیلت ناملموس غرق می‌یافت.^{۲۷}
 آنچه ابوحامد در بغداد رها کرد تنها جلال و شکوه مدرس بزرگ نظامیه نبود زندگی آکنده از قیل و قال بود که از جرجان و طوس شروع شده بود و در شهرت‌جویی و برتری‌طلبی معصومانه اما پر از خودخواهی اهل علم خلاصه می‌شد.^{۲۸}

۴۰) از کوچه رندان، ص ۲۲
 ۴۳) همان مأخذ، ص ۵
 ۴۶) همان، ص ۱۷
 ۴۱) همان، ص ۲۲
 ۴۴) همان مأخذ، ص: ۱
 ۴۷) همان مأخذ، ص ۱۶
 ۴۲) همان، ص ۴
 ۴۵) از کوچه رندان، ص ۱
 ۴۸) فرار از مدرسه، ص ۷۵

استفاده از شعر در نثر

استاد زرین‌کوب محتوای ابیات شاعران و مثل‌ها و نکته‌ها و لطیفه‌های پیشینیان را به بهترین شکل در نثر خود به خدمت می‌گیرد، بدون آنکه به نثر لطمه‌ای وارد شود، مثلاً:

علاقه به این آب و هوایی که هنوز، مثل سعدی، می‌توانست «که بر کند دل مرد مسافر از وطنش». ۴۹

در روزگاری که [اریاب بی‌مروت دنیا] دین و قدرت را سنگر می‌سازند باری اغفال و تجاوز، کدام وجدان انسانی هست که به آنچه منشاء این ناروایی‌ها است بی‌چون و چرا تسلیم باشد. ۵۰ در شهر رندان که حتی شیوخ و مشایخ نیز گه‌گاه به شراب و افیون و شاهد متهم یا مبتلا بودند، چند تن نفوس مستعد می‌شد یافت که حتی در روزگار «افتد و دانی» به دام این گونه هوسها نیفتاده باشند. ۵۱

نامگذاری

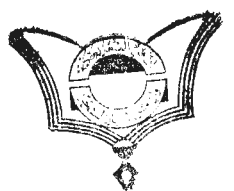
یافتن نام زیبا و عنوان متناسب برای کتابها و مقالات و فصول کتب، موضوعی است که از گذشته‌های بسیار دور تا امروز مشغله ذهنی نویسندگان بوده است، طبیعی است که بعد از خلق یک اثر تلاش ذهنی خالق اثر برای یافتن نام و عنوانی مناسب که در عین هم‌آهنگی با محتوای اثر از زیبایی، روشنی و خوش‌آهنگی برخوردار باشد، آغاز می‌شود؛ این تلاش که چشم و نظر خواننده به راحتی از آن می‌گذرد، خود سیر و تاریخی را پشت سر نهاده است و راه تکاملی را پیموده که مرور و دقت نظر بیشتری می‌طلبد و تفحص گسترده‌ای را نیازمند است که جای آن در این مقاله نیست. آنچه در اینجا به طور گذرا به آن می‌پردازیم مروری است بر عناوینی که استاد زرین‌کوب بر کتابها، مقالات و فصول کتابهای خود نهاده است. استاد در نامگذاری این کتابها و فصول کتابها، از حس آمیزی، باستانگرایی، تلمیح، آشنایی زدایی، واج‌آوایی، استعاره، مجاز، صفت هنری، ترکیبات زبانی، پارادوکس، طنز و تضاد استفاده کرده است.

مثل: فرار از مدرسه، بحر در کوزه، سرنی، نقد صوفی، فیروزه بواسحاقی، سرود زهره، میان مسجد و میخانه، سخن اهل دل، در دیر مغان، قافیه اندیشی، عالم در انسان، که بیشتر در حوزه تلمیح قابل بررسی است. و عنوانهایی از قبیل: شهر رندان، در جاده

طریقت، آشتی با ادبیات، رونق بازار تصوف، تصوف در ترازو، که از استعاره و مجاز و کنایه سود برده است.

و در عنوانهایی مثل: مقالات و دلالات، شوشتر و شوش، عیاران و راهزنان، از واج آوایی، و در عنوانهایی مثل: غزالی معترض خاموش، زبان‌بی‌زبان، فریاد خاموش، از پارادوکس بهره گرفته است.





تاسیس ۱۳۰۴
«تابخانه تخصصی ادبیات»

بخش دوم

مقالات دیگر

بسیط الحقیقه کل الأشياء

چیزی که حقیقت آن بسیط است همه اشیا است در عین این که هیچ یک از اشیا نیز بشمار نمی آید. درک مفاد و مضمون این قاعده بدون شناخت معنی بسیط الحقیقه امکان پذیر نمی باشد. مرکب و بسیط دو مفهوم متقابل بوده که هر یک از آنها به دو قسم خارجی و ذهنی قابل تقسیم می باشند. مرکب خارجی عبارت است از چیزی که در جهان خارج دارای اجزاء مختلف بوده و اجزاء آن نیز بگونه ای خاص با یکدیگر مرتبط می باشند. جواهر جسمانی در اصطلاح حکمای اسلامی مرکبات خارجی را تشکیل می دهند، زیرا هر یک از اجسام خارجی از دو جوهر هیولا و صورت ترکیب یافته که بگونه ای خاص با یکدیگر مرتبط می باشند.

بسیط خارجی عبارت است از چیزی که در جهان خارج دارای اجزاء نمی باشد اگر چه در ذهن از نوعی اجزاء تحلیلی برخوردار است. اعراض نه گانه در اصطلاح حکمای اسلامی از بسائط خارجی بشمار می آیند، زیرا وجود اعراض در جهان خارج، از هیولا و صورت ترکیب نیافته و جنس و فصلی که برای آنها در نظر گرفته می شود جز نوعی اعتبار ذهنی چیز دیگری نمی باشد. به این ترتیب می توان گفت جنس دو فصل در مورد مرکبات خارجی از اهمیت و اعتباری برخوردارند که در مورد بسائط خارجی دارای آن اهمیت و اعتبار نمی باشند. مطلب دیگری که در اینجا مطرح می شود این است که گفته می شود: آنچه در جهان خارج بسیط بشمار می آید ممکن است در ذهن بسیط نباشد،

زیرا ذهن می‌تواند برای اعراض که بسیط خارجی بشمار می‌آیند ماده و صورت عقلی فرض کرده و از طریق تحلیل و به اعتبار «لا بشرط بودن»، جنس و فصل آنها را نیز تعیین نماید. بنابر این، مرکبات ذهنیه عبارتند از اموری که بحسب عالم اعتبار دارای اجزاء تحلیلی بوده و در جهان خارج بسیط می‌باشند با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد به روشنی معلوم می‌شود در عالم ماهیات و جهان ممکنات، اعم از این که جوهر باشند یا عرض، بسیط حقیقی وجود ندارد، زیرا ممکن الوجود اگر دارای ماده و صورت خارجی نباشد حد اقل از جنس و فصل اعتباری برکنار نخواهد بود. بنابراین، بساطت حقیقی منحصر به حقیقت وجود بوده و این صرف هستی است که بسیط الحقیقه می‌باشد.

اکنون که معنی بسیط حقیقی معلوم شد این مسأله نیز معلوم می‌شود که آنچه حکما در باب قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء» گفته‌اند ناظر به بسیط حقیقی بوده و برهان آنان نیز در این مورد معتبر می‌باشد صدر المتألهین^۱ شیرازی این قاعده را از غوامض علوم الهی دانسته و درک حقیقت آن را جز برای کسانی که از ناحیه حق تبارک و تعالی به سرچشمه علم و حکمت راه می‌یابند آسان ندانسته است.

وی تقریر درست این قاعده و اقامه برهان معتبر در این باب را از خصائص فکر خویش بشمار آورده است. باید توجه داشت که عرفا نیز به مفاد این قاعده توجه داشته و با عبارات مختلف از آن، سخن گفته‌اند. بطور مثال اشعار زیر که از شیخ فریدالدین عطار است می‌تواند شاهد این مدعا بشمار آید.

هم ز جمله بیش و هم پیش از همه	جمله از خود دیده و خویش از همه
ای درون جان برون جان توئی	هر چه گویم آن نه‌ئی و آن توئی
تو نکردی هیچ گم چیزی مجو	هر چه گوئی نیست آن چیزی مگو ^۲

در آثار سایر عرفا نیز عباراتی وجود دارد که به روشنی و وضوح بر مضمون و مفاد قاعده «بسیط الحقیقه» دلالت می‌نماید. با این همه نقش صدر المتألهین شیرازی را در تنظیم و تنقیح و اقامه برهان بر این قاعده بعنوان یک ابتکار بزرگ فلسفی نباید ناچیز انگاشت. خلاصه برهان قاعده به ترتیب زیر تقریر یافته است: هر هویتی که بتوان چیزی را از آن سلب کرد ذاتش از ایجاب «ثبوت خود برای خود» و سلب «نفی غیر

(۲) منطق الطیر، ص ۱۷

(۱) الأسفار الأربعة، ج ۶، چاپ تهران، ص ۱۱۰

خود» تحصیل یافته است، این مطلب نیز مسلم است که آنچه از ایجاب و سلب تحصیل یافته باشد مرکب بشمار می آید نتیجه ای که از این دو مقدمه بدست می آید این است که گفته می شود: هر هویتی که سلب اشياء، از آن جایز باشد مرکب خواهد بود. اکنون اگر این قضیه به عکس نقیض خود منعکس گردد نتیجه مطلوب حاصل می گردد. عکس نقیض قضیه مزبور به ترتیب زیر است:

هر چیزی که در حد ذات خود بسیط الحقیقه باشد سلب اشياء از آن جایز نخواهد بود. آنچه در این قضیه آمده عبارت دیگری است از آنچه حکماء آن را تحت عنوان «بسیط الحقیقه کل الأشياء» در آثار خود مطرح نموده اند. این برهان به صورت دیگری نیز تقریر یافته که با آنچه در اینجا ذکر شد بسیار نزدیک می باشد. آن تقریر به این ترتیب است که گفته می شود:

هنگامی که ما بطور مثال می گوئیم «انسان فرس نیست» حیثیت فرس نبودن برای انسان از دو حالت بیرون نخواهد بود آن دو حالت به ترتیب عبارتند از:

- ۱- حیثیت فرس نبودن عین حیثیت انسان بودن است.
- ۲- حیثیت فرس نبودن غیر حیثیت انسان بودن است.

معنی حالت نخست این است که انسان از آن جهت که انسان است لافرس است. لازمه این معنی آن است که هرگاه ما ماهیت انسان را تعقل نمائیم باید معنی لافرس بودن را نیز تعقل نمائیم در حالیکه واقعیت امر خلاف آن را نشان می دهد زیرا تعقل انسان بطور لزوم همراه با تعقل فرس نبودن آن، نمی باشد. چه رسد به این که تعقل انسان عین تعقل فرس نبودن آن بشمار آید! با توجه به آنچه در مورد حالت نخست ذکر شد حالت دوم متعین می گردد. اکنون اگر این فرض به دقت مورد بررسی قرار گیرد به روشنی معلوم می شود که حیثیت وجدان و هستی یک شیئی، بعینه حیثیت فقدان و نیستی شیئی دیگر نمی باشد. و در این صورت اگر یک شیئی دارای دو حیثیت وجدان و فقدان باشد ناچار مرکب خواهد بود.

منشاء این ترکیب نیز در حقیقت جز نقص وجود و کاستی در هستی چیز دیگری نمی باشد. به این ترتیب موجودی که نقص نداشته و «بسیط الحقیقه» می باشد همه اشياء خواهد بود. در اینجا ممکن است گفته شود فقدانها و نیستی ها از امور اعتباری محض بوده که در واقع و نفس الامر نه بالذات تحقق دارند و نه بالعرض، در این صورت چگونه

می‌توان ادعا کرد که یک شیئی از دو حیثیت و جوان و فقدان ترکیب می‌یابد؟

در پاسخ گفته می‌شود این سخن در نیستی صرف صادق است ولی در مورد عدم ملکه و آنچه بحسب اصطلاح نقصان وجود نامیده می‌شود صادق نمی‌باشد، زیرا عدم ملکه و نقصان وجود در عالم هستی، منشاء شرور بدی بوده و آنچه منشاء شر است مفهوم و اعتبار محض نمی‌باشد. از سوی مخالفان این قاعده شبهه دیگری مطرح شده که بررسی آن، خالی از فائده نیست. شبهه مطروحه به این ترتیب است که گفته می‌شود: واجب الوجود تبارک و تعالی بسیط الحقیقه بوده و از هرگونه ترکیب منزّه و مبرّا می‌باشد، در عین حال ذات مقدس او علاوه بر این که دارای صفات ثبوتیه است به صفات سلبیه نیز متصف می‌باشد. سلب جسمیت و جوهریت و همچنین سلب عرض بودن و سایر شئون امکانی، از جمله صفات سلبیه حق تبارک و تعالی بشمار می‌آید. پاسخ طرفداران قاعده به این شبهه این است که گفته‌اند: صفات سلبیه خداوند نوعی سلب نقص و نیستی است. و همانگونه که سلب سلب، وجود است سلب نقص نیز، کمال وجود بشمار می‌آید. درباره این مسأله که صفات سلبیه خداوند سلب سلب است سخن بسیار گفته شده است ولی آنچه حکمای محقق و عرفای صافی ضمیر در این باب ابراز داشته‌اند با اصطلاح کثرت در وحدت منطبق بوده و معنی آن را نیز آشکار می‌نماید.^۲

محصل کلام در این باب آن است که بسیط الحقیقه در مرتبه ذات بسیط خود همه هستی‌هاست اما بدان جهت که هستند و نه بدان جهت که ناقص و محدود بشمار می‌آیند. این سخن در مورد صفات کمالیه حق تبارک و تعالی نیز صادق است بطور مثال بسیط العلم و علم بسیط همه علوم است اما بدان جهت که علمند نه بدان جهت که مشوب به جهل می‌باشند. بسیط القدره و قدرت بسیط همه قدرت‌هاست اما بدان جهت که قدرتنند نه بدان جهت که مخلوط به عجز و ناتوانی می‌باشند.

به این ترتیب وجود جمعی واجبی به همه وجودات مقیده و هستی‌های محدود محیط بوده و محتوی کمالات آنها است. احاطه حق تبارک و تعالی به موجودات از قبیل احاطه کل به اجزاء خود نیست. احاطه او به موجودات از قبیل احاطه کلی به جزئیات نیز

(۳) رساله بسیط الحقیقه و وحدت وجود، ملاعلی نوری، چاپ دانشگاه مشهد، ص ۱۱.

نمی‌باشد بلکه احاطه او به موجودات از قبیل احاطه حقیقت و اصل یک شیئی به عکس‌ها و سایه‌های خود بشمار می‌آید. به عبارت دیگر می‌توان گفت رابطه موجودات با واجب الوجود از نوع رابطه تم و یم نیست. اگر عبارتی برای بیان این رابطه وجود داشته باشد رابطه ظل و ذوظل را باید نام برد. خلاصه کلام در این باب آن است که همه هستی‌ها و کمالاتی که در اشیاء امکانی بطور متفرق و پراکنده تحقق دارند در مرتبه ذات بسیط احدیت بطور جمع و وحدت موجود می‌باشند. همانگونه که در باب احاطه حق به موجودات گذشت. تجمع کمالات در وجود واجبی مانند اجتماع اجزاء در کل نیست. تجمع کمالات در وجود واجبی مانند مندرج بودن جزئیات و افراد، تحت یک عنوان کلی نیز نمی‌باشد. بلکه این تجمع بگونه‌ای است که مؤکد وحدت و بساطت حق بشمار می‌آید. نکته‌ای که نباید در اینجا مورد غفلت قرار گیرد این که حمل اشیاء بر بسیط الحقیقه از قبیل حمل شایع صناعی نیست. حمل اولی ذاتی نیز در این مورد دارای معنی محصلی نمی‌باشد زیرا ملاک صحت حمل در مورد حمل اولی ذاتی همانا اتحاد موضوع و محمول و مفهوم است در حالیکه در مورد حمل اشیاء بر بسیط الحقیقه اتحاد در مفهوم به هیچ وجه مطرح نیست. به این ترتیب حمل اشیاء بر بسیط الحقیقه نوعی از حمل است که اگر آن را حمل مشوب بر صرف یا حمل محدود بر مطلق بنامیم سخنی از روی گراف نگفته‌ایم.



بلبل ز شاخ سرو

به پاس چهل و چند سال آشنایی و دوستی - که هرگز غباری بر آن ننشسته - و به احترام یک زندگی پر بار - که «به رغم مدّعیانی که منع عشق کنند» همواره در شوق و جستجو گذشته است.

* * *

بلبل ز شاخ سرو به گلبانگ پهلوی	می خواند دوش درس مقامات معنوی
یعنی بیا که آتش موسی نمود گل	تا از درخت نکته توحید بشنوی
مرغان باغ قافیه سنجند و بذله گوی	تا خواجه می خورد به غزل های پهلوی
جمشید جز حکایت جام از جهان نبرد	زنهار دل میند بر اسباب دنیوی
این قصه عجب شنو از بخت واژگون	ما را بکشت یار به انفاس عیسوی
خوش وقت بوریا و گدایی و خواب امن	کاین عیش نیست در خور اورنگ خسروی
چشم به غمزه خانه مردم خراب کرد	مخموریت مباد که خوش مست می روی
دهقان سالخورده چه خوش گفت با پسر	کای نور چشم من بجز از کشته ندروی
ساقی مگر وظیفه حافظ زیاده داد	کاشفته گشت طرّه دستار مولوی
	«غزل ۴۸۶ از متن حافظ قزوینی»

یکی از غزل های بسیار تأمل انگیز حافظ است. در آن اسطوره های ایرانی و سامی،

معنویت، عیش طلبی، مسائل روز و سرنوشت بشری، اندرز و شکوه و تنبّه، همگی به هم پیچیده و آمیخته شده‌اند. غزل بهارانه‌ای است. بلبل بر شاخ سرو نوید آمدن بهار می‌دهد. از دعوت به اغتمام وقت شروع می‌شود و به بی‌اعتباری جهان گریز می‌خورد. سرو درخت همیشه سبز و درخت ایران است، و از جهات مختلف بسیار مورد علاقه حافظ بوده، اما برای آنکه بلبل بر آن بنشیند درخت چندان پذیرایی نیست، زیرا شاخه‌های عمودی و انبوه دارد و برگهای سوزنی، و خواجه تنها در یک مورد دیگر بلبل را بر شاخ سرو می‌نشانند (دیگر ز شاخ سرو سهی بلبل صبور...).

بنابراین نشیمن گاه بلبل را در این جا سرو قرار دادن می‌تواند این تصوّر را در ذهن برانگیزد که چون این مرغ می‌باید ندای مهمّی در دهد، خبر بزرگی اعلام کند، سزاوار است که بر پایگاه بلندی قرار گیرد. چنانکه بر گلدسته‌ای...

فردوسی بارها از تذرو و شاخ سرو یاد کرده، ولی آن به علت هم قافیه شدن این دو کلمه است. گلبانگ در معنای بانگ رسا و شیرین چه در مورد بلبل و چه در هر موردی که میباید این معنا باشد به کار برده می‌شود (گلبانگ سر بلندی بر آسمان توان زد...).

اما چرا پهلوی؟ چرا بلبل به زبان پهلوی که یک زبان فراموش شده است حرف می‌زند؟ به دو جنبه نظر بوده است. یکی «فهلویات» یعنی شعرهای تغزلی به سبک کهن که شمس قیس در المعجم چند بار به آن اشاره کرده و پهلوی نام آهنگی نیز بوده است و سرود و تصنیفی به این لحن رواج داشته است (لغت نامه زیر «فهلویات»).

وجه دیگر، توجه حافظ به یک تشابه باستانی است. می‌دانیم که لقب دیگر بلبل «زندواف» است، به قیاس هیربدان زرتشتی که در نیایش خود سرودهای زندی زمزمه می‌کردند همانگونه که سرو درخت ایرانی است بلبل نیز مرغ ایرانی معرفی شده است. پیش از حافظ دو تن دیگر چهچهه بلبل را به «پهلوی» ربط داده‌اند. یکی فردوسی در دیباجه رستم و اسفندیار:

نگه کن سحرگاه تا بشنوی ز بلبل سخن گفتن پهلوی

و دیگری خیّام:

بلبل به زبان پهلوی با گل زرد فریاد همی زند که می‌باید خورد

لااقل درباره فردوسی با اطمینان بیشتر می‌توانیم بگوییم که ریشه ایران باستان از نظرش دور نبوده است. این بلبل بر شاخ سرو به زبان پهلوی «مقامات معنوی»

می‌خواند. مقامات معنوی «مراتب سیر باطنی و درجات سلوک به سوی حق» معنی شده است (لغتنامه، زیر «مقامات»).

سودی در شرح خود آن رابه «حدیث عشق» تعبیر کرده زیرا بلبل در ادب فارسی مرغ عاشق پیشه است. ولی خود حافظ تفسیر دیگری دارد.

بلافاصله می‌گوید: «بیا که آتش موسی نمود گل». آتش موسی، شکفتن گل سرخ است. در اشاره به دیدار موسی از کوه طور و وادی ایمن که شرح آن در سورة قصص آمده، موسی آتشی از دور در کرانه کوه سینا می‌بیند و می‌رود تا شعله‌ای از آن را به نزد قوم خود آورد. آتش بر درخت است که دست او به آن نمی‌رسد. آنجاست که ندا می‌آید:

انا الله رب العالمین.^۱

رابطه آتش با گل که سرخی و شکفتگی یکی دیگری را تداعی می‌کند، چند بار در حافظ آمده است: آتش زدم چو گل به تن لخت لخت خویش (غ ۲۹۱)، تنور لاله ز بس بر فروخت باد بهار (غ ۱۷۵)، من این مرقع رنگین چو گل بخواهم سوخت (غ ۲۳۹). تشبیه گل به آتش موسی از همین مقوله است. در بهار از درخت گل سرخ «ندای توحید» شنیده می‌شود. همانگونه که موسی شنید.^۲

«نکته توحید» معنایش روشن است، یعنی «اقرار به وحدانیت حق» و سودی و مفسران معاصر نیز اشاره به همین یک معنای شناخته داشته‌اند. سودی می‌نویسد: «یعنی از درخت گل توجیه کردن خالقش را بشنوی. بفهمی که مصنوع باید صانع خود را حمد کند» ولی نکته باریک این است که در اینجا ایهام و معنی دومی نیز به کار گرفته شده است و آن معنی تحت اللفظی اصطلاح است، یعنی: یکی دانستن، یکی پنداشتن، و این یک را پذیرفتن. می‌دانیم که حافظ هر جا که اقتضا کند دست از سر ایهام بر نمی‌دارد. در اینجا نیز ایهامی که گنجانده شده است این است: این سخن یگانه را بشنو، سخنی که در اعتبار آن تردید نیست:

(۱) آیه ۳۰ از سورة قصص. بدید از ناحیت کوه سینا آتشی، گفت موسی اهل خویش را: بباشید شما این جاکه من بدیدم آتشی، تا مگر بیارم شما را از آن آگهی یا افروخته‌ای از آتش، مگر شما گرم شوید. و چون بیامد بخواندند وی را از کناره رودخانه‌ای راست، اندر جایگاه با برکه، از درختی که: ای موسی، من خدای عزوجل، خداوند جهانیان (تفسیر طبری، ج ۵ ص ۱۲۶۴/۵).

(۲) به نظر می‌رسد که حافظ نظر به این بیت سعدی هم داشته است:

برگ درختان سبز در نظر هوشیار هر ورقی دفتری است معرفت کردگار

خوش باش، وقت راغنیمت شمار. زیرا می‌بینیم که بی‌درنگ پس از آوردن «نکته توحید» می‌گوید:

مرغان باغ قافیه سنجند و بذله گوی تا خواجه می‌خورد به غزلهای پهلوی
بدیهی است که نمی‌توان «می‌خوردن خواجه» را با معنای عرفانی «نکته توحید» ربط داد. گذشته از این شش بیت بعدی غزل نیز دنباله همین معنی دوم ایهام را می‌گیرد و در خط عیش بهاری و اغتنام وقت جلو می‌رود.

خواجه کیست؟ یکی از صاحب مقامان عصر به احتمال زیاد خواجه جلال الدین تورانشاه وزیر شاه شجاع، به دو قرینه:

- ۱- وی درازترین دوران وزارت را داشته، یعنی از ۷۶۶ تا ۷۸۶، بیست سال.
- ۲- حافظ به او ارادت خاص می‌ورزیده و لااقل ۱۰ غزل که به صراحت نام او در آن آمده و در ستایش او سروده است. چند غزل دیگر نیز به تلمیح اشاره به او دارند که کلمه «خواجه» یا القاب دیگری چون «آصف عهد»، «آصف دوران»، «آصف ثانی»، و «وزیر» در آنها آمده به حدس مرحوم دکتر غنی، همه آنها ناظر به «تورانشاه» اند^۲
به ابیات دیگر غزل نیز نگاهی بیفکنیم:

بیت چهارم به صراحت دنباله مطلب پیشین است: جام جمشید، ایهام جام جهان بین و جام باده را در خود دارد. می‌گوید: همانگونه که در جام جمشید، سراسر جهان را می‌شد دید در جام باده نیز حقایق زندگی دیده می‌شود. باده، نماد «روشن بینی» است. بنابراین از سرنوشت جمشید پند بگیر که با همه حشمت، چون رفت جز آوازه جام چیزی از او باقی نماند: پس زندگی را دریاب! دل نبستن بر اسباب دنیوی، به معنای دل بستن به عیش است.

چهار بیت بعد نیز (از ۵ تا ۸)، گرچه اندکی تغییر مسیر می‌دهد، کم و بیش پیوند خود را با اصل موضوع نگاه می‌دارند.

بیت پنجم شکایت از بخت و ازگون است که به موجب آن یار عیسوی دم، مسبب مرگ می‌شود، شکایت همیشگی عاشق از معشوق. چون غزل خطاب به «معشوق-ممدوح» سروده شده است، ضمن بیان مطلب اصلی، گله‌ای از او یا هشدار به او را نیز می‌توان گنجانند.

(۳) تاریخ عصر حافظ، دکتر غنی، ص ۲۷۷-۲۶۷؛ و تاریخ آل مظفر، دکتر حسینی، ستوده، ص ۱۶۳-۱۶۰.

اینکه شیئی یا فردی، خلاف خاصیت طبیعی خود را بروز دهد از شگردهای شاعری است که حافظ و دیگران در غزل به کار برده‌اند، زیرا موضوع را مهیب جلوه می‌دهد و خواننده را به تعجب وا می‌دارد. پس وقتی می‌گوید: آنکه زندگی بخش است، تاحد کشتن جلو می‌رود، می‌خواهد غرابت قضیه را برساند.^۴

بیت ششم نیز باز در همان معناست: فقر و خواب امن بسی برتر از پادشاهی همراه با دغدغه‌خاطر است. پس سبکباری را گزین و از عمر بهره‌گیر.

چون خطاب شعر، در یک دوران بسیار ناامن به یک وزیر است، آن را می‌توان هشداری گرفت. بعید نیست که کنایه‌اش به سرنوشت وزیر قبل، خواجه قوام الدین باشد که بطرز فجیهی به امر شاه شجاع کشته شد.

بیت هفتم نیز از هشدار عاری نیست: «خوش مست می‌روی» یعنی دستخوش غرور هستی، مواظب باش! قدری جنبه دلسوزی هم دارد.

بیت هشتم دنباله همان تحذیر است:

دهقان سالخورده چه خوش گفت با پسر کای نور چشم من بجز از کشته ندروی!
این چند بیت با بیانی بسیار ظریف و پوشیده، وزیر وقت و زمام‌داران دیگر را متوجه باریکی موقع خود می‌کند که از گردش روزگار غافل نمانند، حرف آخر این است: به جز از کشته ندروی! نه طبع زمانه را می‌توان تغییر داد، و نه گذشت عمر را متوقف کرد، پس از بهار درس بگیریم! بهار که با همه شکوه می‌آید و سرعت می‌رود و سخنگوی او بلبل است و زیر درخت گلی نشسته که بیش از پنج روز عمر ندارد. مرغی که «همی نالد از مرگ اسفندیار» (شاهنامه، دیباچه رستم و اسفندیار)، بیت آخر حاوی طنز خاص حافظ است که به شیطننت نزدیک می‌شود: آشفته شدن دستار خود را که نشانه خواجهگی و اعتبار اوست، در دست ندارد.

همه چیز در قدوم دنیای بیخودی ریخته می‌شود تا درد زندگی فراموش گردد.

جان غزل در پیوند دادن عالم روحانی و جسمانی، عرفانی و دنیایی است.

نزد حافظ چنان این دو به هم نزدیک می‌گردند که در آن گویی آرزوی شکسپیر بر آورده می‌شود که می‌گفت.

(۴) نظائر آن‌ها در دیوان دیده می‌شود: لعل سیراب به خون تشنه لب یار من است (غ ۵۱) یا:

با که این نکته توان گفت که آن سنگین دل کشت ما را و دم عیسی مریم با اوست (غ ۵۷).

«آه! کاش این جسم سختِ سخت، آب می‌شد، آبگون می‌شد، به یک شب‌نم بدل می‌شد!»^۵

این نشانهٔ آرمانجویی آمیخته به واقع بینی حافظ است که هم شعر قدسی پسند سروده و هم دست روی نقطه اصلی زندگی خاکی نهاده است.



کاغذ و کتاب و نسخه در شعر اشرف

مضمون‌پردازی با مصطلحات مربوط به مواد و اشیاء، ابزارها و کارفرماهای^۱ روزانه و عادی در زندگانی مدنی، میان شاعران روزگار صفوی بسیار مرسوم و در سبک مشهور شده به «هندی» رایج بود تا جایی که شاید بتوان گفت این طریقه گاهی با کاربری مضامین برگرفته از طبیعت، تفکرات عارفانه، احساسات عاشقانه و نصایح اخلاقی پهلوی می‌زده است.

دسته‌ای از این اصطلاحات آنهاست که به کاغذ و کتاب و خط و تجلید و تذهیب و صحافی مرتبط است و چون نمایاندن آنها و بررسی اصطلاحی و تاریخی هریک در شعر این دوره موجب گسترش اطلاعات قلمرو تاریخ کتاب و کتابداری ایران خواهد بود این سطور بدین مناسبت اخیر قلمی و به یادگارنمای دوست دیرین عزیزم عبدالحسین زرین‌کوب - که دوران این عهد مودت به مرز پنجاه سال رسیده است - پیشکش می‌شود. درین جستار فقط به اشعار اشرف مازندرانی (۱۱۱۶- ق)^۲ استناد شده است تا به گونه مشخص‌تری نشان داده شود که کاغذ و کتاب و صحافی و دیگر مباحث هم زمینه با آنها به چه اندازه موضوع مضمونهای شاعرانه می‌بوده و در صور خیال یک شاعر چه میدانی را در می‌نور دیده است. این گفتار در چهار سر عنوان است و چون به بعضی از

(۱) اصطلاحی است یزدی برای ابزارهای زندگی که روزانه مصرف دارد.

(۲) به کوشش دکتر محمدحسن سیدان از انتشارات موقوفات دکتر محمود افشار (تهران، ۱۳۷۲)

اشعار به چند مناسبت استناد می شود ابیات شماره گذاری شده است تا در موارد بعدی تکرار نقل پیش نیاید و فقط به ارجاع اکتفا شود.

بخش اول: کاغذ

وسيلة اساسی در نویسندگی کاغذست. کاغذ معمولاً سفیدرنگ است و البته گاهی آن را برای تفتن یا زیبایی رنگ می کرده اند. چون کاغذ سفیدست آن را «بیاض» هم گفته اند. جزین «بیاض» نام دفترهایی می بود که در آنها مطالب متنوع و مخصوصاً اشعار و ادعیه یا حساب روزانه را می نوشته اند و دستک نام دیگری است برای آن.

کاغذ را در ایران از پنبه و پارچه های کهنه و فرسوده می ساخته اند. بدین سامان که آنها را مدت ها در آب می خیسانده و هر روزه به هم می زده اند تا اجزای پنبه و پارچه چندان لهیده و درهم شود که به صورت خمیر درآید پس آن خمیر مایه را در قالبهایی پهن کرده و می خشکانیده اند.

اشرف به همین مناسبت است که آب را وطن کاغذ دانسته و آن را در- این مضمون ظریف گنجانیده که وطن برای «اهل معنی» (چیزی بوده است در عهد خود نظیر روشنفکر) جای ناسازگار است. می گوید:

[۱] اهل معنی را بود خاک وطن ناسازگار

تار و پود هستی کاغذ بود ابتر در آب / ص ۲۰۷

ورق

کاغذ دورو دارد. به هر یک ازین رویه ها صفحه گفته می شود. هر تکه از کاغذ یک ورق یعنی یک برگ است. باید دانست که صفحه و ورق به معنی مطلق کاغذ هم استعمال دارد.

صفحه و ورق از کلماتی است که در مضمون پردازی اشرف جای خاص دارد. نخست ببینیم از ورق چه مضامینی را پرورده است. این شش بیت نمونه وار آورده می شود.

[۲] از صریر خامه افشان طلا گیرد ورق

چون قلم در زینت سقفش شود معنی نگار / ص ۱۰۶

صریر اصطلاحی است برای نمودن بانگی ملایم که از کشش قلم نی بر کاغذ به هنگام نوشتن، آن هم خوش نوشتن برمی آید. مراد از افشان طلا، ذرات طلای محلول (طلای حل) است که برای خوشنما شدن و گرانبها کردن بر کاغذ می پاشیده اند تا بیشتر مرغوب خاطر ارباب ذوق باشد.

شاعر در بیتی دیگر صریر خامه را آورده ولی این بار به جای افشان طلا بر ورق، سیاهی یعنی مرکب بر ورق را یاد کرده است.

[۲] چون صریر خامه کافشانند سیاهی بر ورق
می جهانند سرمه را بی تابی آواز من / ص ۲۹۸

شاعر در قطعه ای که به وصف «بیاض خاصه شاهی» در آب افتاده و ضایع شده اختصاص دارد اوراق از آب و تاب افتاده را چنین نموده است.

[۲] هست با اوراق آن گویا خواص برگ گل
تا در آب افتاده است از آب و تاب افتاده است / ص ۱۳۰

شاعر در بیتی، قفسه سینه خود را به جزودانی (تقریباً معادل آنچه امروزه پوشه اطراف بسته گفته می شود) تشبیه کرده است که جای «اوراق دل» می بوده و چون معشوق بر آن گذشته موجب پاشیدگی و پریشانی جزوه ها شده است.

[۵] آمد آن شوخ و بر اوراق دلم گردید و رفت
جزودان سینه را از یکدگر پاشید و رفت / ص ۳۴۴

«اوراق دل» در بیت دیگری مضمون شده است برای بر باد رفتن آن، همچون بادبادکی که کودکان به هوا پرواز می دهند. در دوره صفوی عموم شاعران به جای بادبادک کلمه «کاغذ باد» را در شعر آورده اند. این کلمه هنوز در تداول عامه مردم یزد رایج است. بیت شاهد این است:

[۶] طفل اشکم کرده دیگر کاغذ باد آرزو
عاقبت بر باد خواهد رفت اوراق دلم / ص ۲۸۶

از سویی «اوراق دل» در نظر شاعر خیال اندوز همانند اوراق کتاب کهنگی پذیرست و

پریشان شدنی. اشرف چنین مضمون تراشیده است که اگر آن کهنه اوراق پریشیده را به هم آورند دیوانی از آن تدوین خواهد شد.

[۷] کهنه اوراق دل اشرف پریشان گشته بود
جمع آوردند زان دیوان محشر ساختند / ص ۲۳۷

کاغذ باد

تا سخنمان از کاغذ باد دور نیفتاده است این چهار بیت را که در آنها کلمه مذکور آمده است و مضمونهای متنوعی را در ذهن و شعر اشرف به وجود آورده بود یاد کنم. اولین بیت از قصیده‌ای است در وصف اسب.

[۸] دود آتش بُود آن مو به سرش پنداری
کاغذ باد بود زین به فرازش گویا / ص ۴۶

دیگر بیتی است که کشتی به کاغذ باد تشبیه شده است.

[۹] چنان شد هوا تر ز فیض سحاب
که شد کاغذ باد کشتی بر آب / ص ۱۳۶

دو بیت دیگر اینهاست. در بیت نخست مرغ نامه‌بر به کاغذ باد تشبیه شده و در بیت دیگر ابر بهاری بدان.

[۱۰] همچو کاغذ باد تا باشد امید بازگشت
رشته‌ای بر پای مرغ نامه‌بر خواهیم بست / ص ۳۳۱
[۱۱] باز اطفال ریاحین کامگاری می‌کنند
طرح کاغذ باد از ابر بهاری می‌کنند

صفحه

از ورق و کاغذ بگذریم و به صفحه بپردازیم. صفحه به دو گونه در ابیات اشرف آمده است. یکجا صفحه کاغذست و جای دیگر صفحه کتاب. میان این دو فرقهاست. صفحه

کاغذ سفیدست و بر آن می‌توان نوشت. اما صفحه کتاب سیاه است و آنچه می‌باید در آن نوشته‌اند. از ایات مربوط به صفحه به چند تا می‌پردازد.

[۱۲] کهکشان بین السطور صفحه انشای تو
اختران افشان چشم مور دیوان تواند/ ص ۲۳۳

در مصراع اول، از بین السطور که به کهکشان تشبیه شده مراد رنگ آمیزی است که با نقره محلول یا سفیداب میان دو سطر می‌کردند و بر کیفیت هنری نسخه و قطعه افزوده می‌شد. این گونه کار با طلا هم انجام می‌شد و به آن طلائندازی می‌گویند. در مصراع دوم مراد از افشان چشم مور قاعدتاً آن گونه افشانی است که خالهایش بسیار ریز یعنی همانند چشم مور باشد. من در جای دیگر این اصطلاح را ندیده‌ام و از استادان کتابشناس قدیمی هم شنیده‌ام. اما از ظاهر بیت می‌توان پی به مفهوم برد. بیت دیگر:

[۱۳] نقطه انتخاب کرد اشرف
سخن من به صفحه افشان را/ ص ۲۰۵

«نقطه انتخاب» اصطلاحی است برای زبده و منتخب و چندین بار در شعر اشرف آمده است و پس ازین بدان خواهیم پرداخت. اینک بیتی دیگر را می‌آورد که در آن هم صفحه و افشان و کاغذ مضمون شاعرانه شده است.

[۱۴] از زرافشانی و گهرپاشی وقت نثار
صفحه طومار ره را کاغذ افشان کنید/ ص ۱۲۴

تشبیه صفحه به راه در بیت دیگری از اشرف با مضمونی لطیف‌تر دیده می‌شود.

[۱۵] هر جاده‌ای به روی زمین خط باطلی است
بر صفحه زمانه سراپا گذشته‌ایم/ ص ۲۸۵

و این دو بیت را هم نقل کنم که در آنها صفحه مدار سخن شاعرست.

- [۱۶] شدت چون صفحه گلزار از بر
 گشایی جز مدان غنچه را سر/ ص ۱۸۵
- [۱۷] سر زد از صفحه هستی رقم جسم را
 الف تیغ تو گویا خط بطلان من است/ ص ۲۱۰

خط بطلان خطی است مستقیم که بر سراسر صفحه باطل شده می کشیده اند. بدین مناسبت شاعر آن گونه خط را به «شمشیر» الف مانند تشبیه کرده است. کمی سپس تر از خط بطلان بیشتر آگاه خواهید شد.

از بیت بعدی برمی آید که قدما به مانند مرسوم کنونی برای نشان گذاردن در کتاب لبه صفحه را تا می زده اند.

- [۱۸] کنار صفحه برای نشانه می شکنند
 شکست طرف کلاهش بود نشانه ما/ ص ۳۴۰

مسطر

از مضامین مرتبط با کاغذ و کتابت که اشرف چندین بار آن را مضمون بیان خیالات درون خود قرار داده مسطر است. مسطر صفحه ای بوده است از مقوا که بر آن فاصله متناسب سطور را معین کرده و بر آن محلها نخ می کشیده اند و آن صفحه مقوایی را زیر صفحه کاغذی که می خواسته اند بر آن بنویسند می گذارده اند و با مهره بر آن صفحه فشار می آورده اند تا جای نخها بر صفحه کاغذ هویدا و در آن ایجاد گودی بشود. کاتب میان دو خط گود شده سطوری را که در نظر داشت کتابت می کرد. با این تمهید از کج و معوج شدن سطر در کتابت پیشگیری می شد. مضامینی که اشرف با مسطر درست کرده اینهاست.

- [۱۹] کاتب قدرت نویسد خط چو بر روی بتان
 اول از چین عذار آن صفحه را مسطر زند/ ص ۲۵۲
- [۲۰] بیت اشرف بی نصیب از کاغذ مسطر زده است
 خود نکرد از بویا هم فرش، مسکین خانه را/ ص ۲۰۳

مراد شاعر این است: همانطور که شعرش را به ناچاری بر کاغذ مسطر نازده (یعنی ارزاتر) می‌نویسد خانه‌اش حتی به بوریا که ارزاترین فرش می‌بوده مفروش نیست.

[۲۱] بود از زلف و کاکل دلربائی گل‌عذاران را

کمند مسطری لازم بود معنی شکاران را / ص ۲۰۴

[۲۲] رهروان راست رو را رهبری در کار نیست

نامه جدول کشی را مسطری در کار نیست / ص ۲۰۴

[۲۳] ظلم ضایع گشت، تیغ عرف را جوهر چه شد

علم ضایع شد، کتاب شرع را مسطر کجاست / ص ۱۲۲

[۲۴] همان که تا بنویسد ثواب اهل صلاح

دهد به کاتب اعمال مسطر از رگ تار / ص ۵۵

[۲۵] حروف نظم تو چون بُختیان سرمست‌اند

به دست خامه مسطر بود بهار سخن

سواد شعر تو ریحان گلشن معنی است

که مسطرش رگ ابری است در بهار سخن

امید هست که سر رشته‌ای به دست آرم

بسان مسطر انشاء ز پود و تار سخن / ص ۶۱

[۲۶] لیکن آب رفته باز آید به جوی مسطرم

تا چو تو دریادلی را داد اقبالم نشان / ص ۶۷

[۲۸] چون به اقلیم سخن طبع قلمرانی کند

رشته جان خردمندان نماید مسطری / ص ۸۴

کاغذ ابری

این گونه کاغذ که «ابر و باد» هم بدان می‌گویند (زیرا حالتی از ابر در نقوش آن هست) یک بار در شعر اشرف آمده.

کاغذ ابری به احتمال به یقین در ایران ابداع شد و تاریخ ساخت آن از قرن دهم هجری پیش نمی‌رود. این کاغذ به مناسبت آنکه طراحی‌اش پرکار و دشوار بود کاغذی گرانقدر و مرغوب و مطلوب در همه دوره‌ها برای قطعه‌نویسی و حاشیه‌سازی مرقعات و آستر بدرقه و تجلید نسخه‌ها بود و در قطاعی به کار می‌رفت. غالب شاعران سبک

هندی کاغذ ابری را در شعر خود آورده‌اند. صائب چند مضمون از آن ساخته است که فاضل گرامی آقای احمد گلچین معانی آنها را در فرهنگ صائب گلچین کرده است. اما بیتی که اشرف دارد:

[۲۹] چو وصف چمن کار منشی شود
ز رنگینی‌اش کاغذ ابری شود/ ص ۱۳۷

کاغذ افشان

از کاغذهای زیبا، مرغوب و پرارزش دیگر کاغذهایی بود که بر آن افشان زر یا سیم شده باشد. افشان کردن کاغذ از هنرهای برجسته‌ی کسانی بود که بدین کار می‌پرداخته‌اند یعنی کاغذگران، مجلدگران و افشانگران که ذکرشان در شهر آشوبها و مجمع الاصناف آمده است. افشان عبارت بود از پاشیدن قطرات بسیار کوچک طلای محلول یا نقره محلول (که اصطلاحاً «حل کاری» گفته می‌شد) بر کاغذ. کاغذهای افشان در کتابت قطعات خوشنویسی و صفحات آغازین آذینی نسخه‌های سلطنتی و آرایشی مصرف می‌شد. از میان اشعار اشرف اییاتی که افشان در آنها آمده است اینهاست که نقل می‌شود.

- [۲۰] نقطه انتخاب کرد اشرف
سخن من به صفحه افشان را/ ص ۲۰۵
- [۲۱] زر افشان کواکب گشته سیماب
مرصع کار ساغر گشته مهتاب/ ص ۱۸۳
- [۲۲] افشان نما شود ز پریشان مقالیم
اشرف کلام من مگر از زر نوشته‌اند/ ص ۲۶۰
- [۲۳] کاتب قدرت چو آهنگ کتابت می‌کند
کاغذ افشان افلاکش نماید دفتری/ ص ۸۴

مراد شاعر آن است که «کاتب قدرت» می‌تواند کاغذ افشان طلا را به کاغذ دفتری که پست‌ترین کاغذ می‌بود (مانند کاغذ کاهی کنونی) بدل کند. درباره کاغذ دفتری شاعری سروده است:

- [۳۳] تا نویسم قطعه‌ای هجواز منافق سیرتی
کاغذ زرد دو روی زرفشان آورده‌ام/ ص ۱۱۰
- [۳۵] به رخسارم سرکش درد پرور
چو افشان طلا بر کاغذ زر/ ص ۱۶۵
- در ابیات ۲ و ۱۲ و ۱۴ نیز ذکر افشان هست.

کاغذ الوان

کاغذ را رنگ می‌کردند و از الوان گوناگون آن در مجموعه‌ها و جنگلها دیده می‌شود. دورنگ حنائی و آبی رایج‌ترین همه بود. حنائی مرغوبترین رنگ بود و از زمره کاغذهای گران. در میان نسخه‌های خطی بازمانده از روزگار صفوی نسخه‌هایی دیده شده است که چند رنگ کاغذ را در یک نسخه به کار برده‌اند و مخصوصاً این کار در دیوانها و جنگلها مرسوم بود. این دو بیت اشرف ناظر به این معنی است:

- [۳۶] شعر اشرف بی‌نیاز از کاغذ الوان بود
معنیم چون هست رنگین نیست حاجت سرخ و زرد/ ص ۲۵۱
- در بیت دیگر اشاره به کاغذ آبی شده و تناسب میان «تر» (آب) و آبی بر زیبایی سخن افزوده است.

- [۳۷] مدعی با آنکه اشرف، دیده اشعار ترم
باز می‌پرسد چرا دیوان شعرت آبی است/ ص ۲۱۳
- گفتیم که کاغذ حنائی مرغوب و خوشنما و چشم نواز بود و وصف خوبی آن در منظومه‌ها و رساله‌های آداب خط مکرر آمده. اشرف هم بیتی با ذکر حنائی دارد که این است:

- [۳۸] نامه‌ای خواهم چو بنویسم به سوی آن نگار
کاغذ از خون سرشک اشرف، حنائی میشود/ ص ۲۴۲

آهار مهره

برای آنکه کتابت سریع و خوب انجام شود کاغذ را آهار مهره می‌زدند. کاغذ با آهار مهره شدن نرم و براق می‌شد و از زبری می‌افتاد. این هنر از ایران به بلاد عربی رفت و آن

را «مهرق» گفتند. اشرف سروده است:

[۳۹] همچنان کز مهره کاغذ می‌کند پیدا جلا
سینه ناصاف ما را می‌دهد مینا جلا/ ص ۳۷۷

او را بیتی دیگر است معماگونه که ضرورتی به معنی کردن آن نیست و در آن دو اصطلاح آهار و مهره ذکر شده:

[۴۰] هم لوله کاغذست و هم بند قلم
هم مهره‌کشنده و هم آهار ده است/ ص ۳۵۵

کاغذ آتش زده - سوخته - گرده

این سه اصطلاح که در شعر بسیاری از شاعران عصر صفوی آمده است در اشعار اشرف هم دیده می‌شود. شاعر از کاغذ آتش زده اراده مفهوم ناآرامی، بی‌تابی و شتابزدگی و لرزش می‌کند. زیرا گرمی و نیروی آتش، کاغذ «الو گرفته» را به هوا می‌پرانند. دو بیت از اشرف نقل می‌شود. در بیت اول اشاره به سرمای سختی شده است که دست را می‌لرزانیده است.

[۴۱] بس که لرزد دست، همچون کاغذ آتش زده
می‌شود بر صفحه تذهیب، افشان ببقار/ ص ۱۰۱
[۴۲] در تن ایوب ما چون کاغذ آتش زده
داغ سودای تو، کرم شب چراغ انداخته/ ص ۳۴۳

اما کاغذ سرمه کاغذی بود که سرمه در آن می‌گذارده‌اند و طبعاً سیاه‌رنگ می‌شده است.

[۴۳] یک چشم به هم‌زدن سیه خواهی کرد
چون کاغذ سرمه نامۀ عصیان را/ ص ۳۵۰

کاغذ گرده آن ورقه‌ای است که در حک و نقر نقش و نگار و خطوط بر سنگ و دیوار و هرگونه کتیبه‌سازی از آن استفاده می‌شود و اثر گرده چون پدیدار شود (معمولاً گرد زغال که از سوراخهای گرده گذر کند) خط و نقش را ایجاد می‌کنند. این بیت اشرف اشاره به سوراخ سوراخ کردن کاغذ گرده است:

[۳۳] آن بت از کینه زند نقش مرا بس که به تیر
کاغذ گرده کند صفحه تصویر مرا/ ص ۳۴۵

بیت دیگری که در آن کاغذ گرده مضمون شده این است:

[۳۴] آن است مصور که برون می‌آرد
زین کاغذ گرده هر زمان طرح نوی/ ص ۳۶۹

بیاض

گفتیم به کاغذ نانوشته و دفترهایی که سفید باشد (معمولاً برای دستک حساب یا تدوین جنگ و یادداشت) بیاض گفته می‌شد. گاهی شعرا سفیدی اجزاء بدن محبوب را به بیاض تعبیر کرده‌اند. از جمله بیاض گردن و صورت است. اشرف در چند بیت ذکر بیاض دارد، از آن جمله درباره بیاض گردن و بیاض صبح.

[۳۵] چنین گر باده نوشی می‌نماید رود خواهد شد
کتاب دانشم رهن بیاض گردن مینا/ ص ۱۵۸
[۳۶] نیست امشب دفتر عیشم دگر شیرازه گیر
دست گستاخ که جلد آن بیاض گردن است/ ص ۲۱۰
[۳۷] جز بیاض گردنش جنگی نیاید در نظر
صحبت مجموعه‌ای جز جلوه اعضا نداشت/ ص ۱۳۱
[۳۸] بیاض صبحدم باشد کتابش
ز زرین نقطه‌های انتخابش/ ص ۱۸۳

در مورد بیاض به معنی دفتر و جنگ قطعه‌ای را نقل می‌کند که شاعر درباره آن «بیاض خاصه شاهی» که در آب افتاده و خراب شده بود، سروده است و در آن چندین اصطلاح مربوط به کتاب دیده می‌شود:

[۳۹] آن بیاض خاصه شاهی که در اطراف آن
جای افشان نقطه‌های انتخاب افتاده است
دوش از دست ارادت فهم، خاکم در دهن
چون بیاض سینه ماهی در آب افتاده است

اولاً عکس بیاض گردنش کردم گمان
 نیک چون کردم نظر دیدم کتاب افتاده است
 هست با اوراق آن گویا خواص برگ گل
 تا در آب افتاده است از آب و تاب افتاده است...
 گوئیا از سر به در رفته است آب جدولش
 کاینچنین گلزار اشعارش خراب افتاده است
 شسته اوراق است پیش شمشه [و] سرلوح او
 یا مگر دستار تر در آفتاب افتاده است
 تا کند شیرازه بندی دفتر اعمال را
 هر که در اندیشه روز حساب افتاده است
 خرد عمرت با دیوان محشر متصل

این دعای بی‌ریا خود مستجاب افتاده است. این دو بیت هم دربارهٔ بیاض نقل می‌شود:

- [۵۱] ز بس شکفتگی اشرف از سخن، گوئی
 که در بیاض بود ز شعر او به همیان زر/ ص ۲۶۶
- [۵۲] به هر لفظش هزاران نکته پنهان
 بیاض آسا زبان او سخندان/ ص ۱۷۱

طومار

طومار ورقه کاغذی است (معمولاً دراز) که آن را خودش لوله می‌کنند و در قدیم قباله‌ها و فرمانها و منشورها و وقفنامه‌ها و امثال آن گونه نوشته‌ها را در اوراق طوماری می‌نوشتند. در بیت شماره ۱۴ دیدیم که اشرف راه را به صفحه طومار تشبیه کرده است. در بیتی دیگر نیز میان طومار و جاده مضمونی ساخته است:

- [۵۳] جاده‌ها طومار تصویرست از رفتار او
 بس که همچون خامه نقاش رنگین می‌رود/ ص ۲۴۴

او در بیتی دیگر جدول (خطوطی که در کتاب اطراف سطور کشیده می‌شود) را به طومار نسبت داده و گفته است:

[۵۴] شود طومار جدول چون نمایان
به هر سطرش کنی صد بحث ایان / ص ۱۸۶

فرد

به قطعه کاغذی اطلاق می شد که در ثبت و ضبط محاسبات و صدور بروات و تمسکات و صکوک و سایر اوراق از آن دست مصرف می شد. اندازه تقریبی آن ده سانت در بیست سانت بوده است. از خصوصیات فرد باطل شدن آن بود به مناسبت خاتمه یافتن موضوعی که آن فرد بدان مناسبت تهیه و ضبط شده بود.

اشرف در بیتی اشاره به فرد باطل دارد و از آن مشخص می شده که از فردهای باطل مقوای ساخته و آن را جلد کتاب می کرده اند. به این ترتیب که اوراق فرد را می خیسانیده و ریزریز و رشنه رشنه می کردند و با نوعی صمغ آن را مخلوط ساخته به صورت مقوا در می آوردند. این گونه جلدها زود شکندگی می یافت. بیت اشرف این است:

[۵۵] جاهلان اهل جهان را تیر رومی ترکشانند
فرد چون گردید باطل جلد دفتر می شود / ص ۲۵۷

باز از فرد باطل مضمونی دیگر عرضه کرده است:

[۵۶] رسیدم دفتر اعمال ضایع گشته را اشرف
ز دیوان عمل در دست، فرد باطلی دارم / ص ۲۹۱

در قطعه وصف بیاض خاصه شاهی (شماره ۵۰) هم دیدیم که حساب عمر را همچون فردی دانسته و در بیتی دیگر غم را در «خرد» زندگی یومیه رزق مقدر می داند:

[۵۷] گر دیده ام به دفتر یومیه جهان
غم را به فرد، رزق مقدر نوشته اند / ص ۲۶۰

بخش دوم: کتابت

قلم، کلک، خامه

از وسایل کتابت، قلم و دوات و سیاهی (که مرکب درون دوات باشد) در شعر اشرف مضمون واقع شده است. قلم و کلک و خامه هر سه یکی است. قلم معمولتر آن است که

از نی تراشیده می‌شد. قلم فولادی و قلم پر مرغ هم مرسوم بوده است. ذکر «بند قلم» در شعر شماره ۳۹ دلالت می‌کند بر قلمی که از نی می‌بوده است.

قلم جدول و قلم مو هم در شعر اشرف آمده است و آن هر دو بیشتر مرتبط می‌شود با کارهای آرایشی و نقاشی مجالس تصویر و در مقاله‌ای دیگر که راجع به اصطلاحات نقاشی و تذهیب در شعر اشرف خواهد بود مطرح می‌شود.

آهنگ کشش قلم بر کاغذ که در اصطلاح خوشنویسان بدان صریر گفته می‌شود در شعر اشرف، چنانکه دیدیم (شماره ۲) صورتی شاعرانه یافته تا بدانجا که صریر خامه را موجب افشان طلا بر ورق تصور کرده است. در قصیده‌ای که به خوبی خط خود نازیده نیز صریر قلم را از یاد نبرده است، می‌گوید:

[۵۸] سنان خطی کلکم گرفته خطه خط

زند صریرش از آن روی، کوس فتح آثار

چو هفت خطه خط شد قلمرو قلم

شدم چو مهر اقالیم سبعة را سیار

روان معانی رنگینش در قلمرو خط

چو سیر لاله رخان در میان سنبل زار

سنان و نیزه خطی در ادب فارسی مشهورست. مراد از هفت خطه خط هفت‌گونه خطی است که در رسائل خط یاد آنها مذکورست. کسی که می‌توانست هر هفت قلم را بنویسد شهره می‌شد. نسبت هفت قلمی در نام نویسنده کتاب تذکره خوشنویسان دیده می‌شود. خطوط مشهور ابتدا شش بود (اقلام سته) و بعد که خط نستعلیق (و شکسته مأخوذ از آن) ابداع شد اقسام خط نزد ایرانیان به هفت رسید. اما میان عرب هنوز اقسام سته معتاد است. ازین توضیح که ضرورت گفتنش پیش آمد بگذرم و یادآور شوم که شاعر کلمه حریر را در بیت ۳ هم به کار برده است.

شاعر نازک خیال دامنه مضمون‌پردازی را در مورد قلم دراز کشیده و به موی خامه هم پرداخته است. می‌دانید گاهی ریزه‌مویی به سر قلم گیر می‌کند (مخصوصاً در فاق آن) و موجب بدی کتابت و انحراف خط از مستقیمی می‌شود. شاعر از این مطلب کم اهمیت و واقعاً غیر شاعرانه توانسته است دوبار استفاده کند. در یک بیت می‌گوید:

[۵۹] از پریشان حالی آخر کار من صورت گرفت

بس که آمد مو به کلکم خامه تصویر شد/ ص ۲۶۲

طبعاً بیت نمونه روشنی از شعر سبک هندی است و مراد از خامه تصویر قلم موست در نقاشی. به رعایت تناسب میان صورت و تصویر و پریشان حالی و موی کلک نیز توجه شود. اما بیت دیگر:

[۶۰] بود از معنی باریک لفظم بی صفا، اشرف

رقم از خامه مودار بی اسلوب می آید/ ص ۲۵۶

اشرف در مقامی که خواسته است قلم و دوات را با هم بیاورد میدان تصور خود را چندان می گسترده که قلم همچون فواره و دوات به مانند گرداب می شود. می گوید:

[۶۱] دوات گشت چو گرداب و خامه فواره

طراوت سخنم ثبت شد به لوح بحار/ ص ۵۵

یکی دیگر از خیالهای شاعرانه کاملاً هندی مآبانه این بیت است که خود را همانند قلمی گویان دانسته، است:

[۶۲] جاده ها چون سطرهای مشقی آید در نظر

بس که مانند قلم در راه گریان می روم/ ص ۱۲۶

مرکب = سیاهی

سیاهی (مرکب) وسیله دیگر ثبت خط است. اشرف دوبار این کلمه را در شعر خود آورده. در بیت اولی که نقل می شود، شاعر به رنگ ریزی طرح ساختمان که معماران از گچ می ریخته اند و می ریزند اشاره دارد و تیره روزی خود را ناشی از آن می داند که طرح خانه اش را از سیاهی ریخته بوده اند.

[۶۳] یک قلم در تیره روزی چون قلم سر می بریم

خانه ما را مگر رنگ از سیاهی ریختند/ ص ۲۶۲

اما بیت دیگر آن است که در شماره ۳ آورده شده است.

خط

خط، رقم (شماره‌های ۱۷، ۶۰، ۷۰)، کتابت، سطر و مسطر از اصطلاحات دیگری است که اشرف در مضامین خود آنها را وارد کرده است. اشرف میان خط به معنی نوشته و خطی که به صورت جوان می‌روید مضمونی یافته به این صورت که خطهای تازه روئیده بر روی او همانندی دارد با اعرابی که بر کلمات گذارده می‌شود.

[۶۴] مزلف تا شدی گردید واضح‌تر جمال تو

خطت بر مصحف رخساره اعراب است پنداری / ص ۳۱۰

خط یاقوت از روزگار آن کاتب نامور، همیشه مشهور آفاق بود و اشرف در سه بیت بدان اشارت زیبا دارد:

[۶۵] بی‌خط، دهان او را باور نمی‌کند کس

جائی نمی‌توان گفت یاقوت خط ندارد / ص ۲۵۱

شاعر از شهرت یاقوت در قرآن‌نویسی آگاه بوده و سروده است:

[۶۶] ختم کرده است مصحف رویش

دور یاقوت و خط ریحان را / ص ۲۰۴

در بیت دیگر نظرش به قطعه‌هایی است که از کمال خوبی به قطعه‌های یاقوت مانند بوده است.

[۶۷] طرفی قطعه‌های استادان

همه یاقوتی تمام اجزاء

که به میزان مشق سنجیدن

قطعه میر یا خط ملا / ص ۹۲

درین بیت مراد از میر قطعاً میرعماد و از «ملا» ظاهراً ملا عبدالرشید دیلمی است. اشرف در بیت دیگری هم ذکر ملا را آورده و آن در قطعه هجو برهانی کتابدارست که گفته است:

[۶۸] جز خط بالغ نهادانش نبودی در نظر

هیچ در دل آرزوی قطعه ملا نداشت / ص ۱۳۳

با نقل چند بیت دیگر که در آنها کلمه خط آمده است بدین مبحث خاتمه داده می‌شود:

- [۶۹] دبیر، خامه ندیده است در قلمرو خط
چو طبع گرم بیان تو شهسوار سخن / ص ۵۷
[۷۰] خط هر سطری که نی در مدحتت باشد رقم
چون خط زنگار سازد روی کاغذ را فکار / ص ۱۰۶

خصوصیت رنگ زنگار (سبز مانند) که در جدول‌کشی و گاه عنوان‌نویسی کتاب به کار می‌رفت آن است که آن ماده اسیدی در کاغذ نفوذ می‌کند تا جایی که گاه موجب سوراخ شدن آن است.

- [۷۱] چو خط که خو بنماید به جدول و افشان
شده است باعث رنگینی سخندان زر / ص ۲۶۶

خط بطلان

خط بطلان یا باطل که پیش ازین بدان اشارت کوتاهی شد (شماره ۱۶ و ۱۷) چندین بار مضمون ابیات اشرف شده است و این موارد از آن زمره است؛ ناگفته نماند که خط ترقین اصطلاحی دیگر برای خط بطلان بوده است.

- [۷۲] بخوان حرف وفا در ساده روئیا که خواهد شد
سیاه از خط بطلان این کتاب آهسته آهسته / ص ۳۰۱
[۷۳] کشد ز قوس قزح بر فلک خط بطلان
که رفعت توبه او در مقام انکارست / ص ۷۶
[۷۴] دل منه بر زندگانی زان که چون مدّ شهاب
امتداد عمر باشد خط بطلانی و بس / ص ۲۷۳
[۷۵] شکوه از گردون ندارم من که از سوز درون
بر کتاب هستی خود خط بطلانم چو شمع / ص ۲۷۹
[۷۶] عاقبت سامان دنیا فتنه جان می‌شود
جدول تقویم آخر خط بطلان می‌شود / ص ۲۳۵
[۷۷] صفحه دل انتخابی بود از دیوان فیض
بر سرش بیجا کشیدی خط بطلان هوس / ص ۲۷۴

خط کوفی

اشرف، از میان خطوط سته خط کوفی و خط ریحان را مضمون شعر کرده است. بیتی که مربوط به خط ریحان است در شماره ۶۶ نقل شد. ابیاتی که خط کوفی در آنها ذکر شده است اینهاست:

- [۷۸] در دست یار میل طلا خط کوفی است
نقش و نگار رنگ حنا خط کوفی است
با ما به قدر خوردن آبی وفا نکرد
گویی که تو به نامه ما خط کوفی است / ص ۳۳۵
- [۷۹] پیاله تا خط بغداد ده که توبه ما
مسجل از خط کوفی بی وفا گشته / ص ۳۳۷

مشق

خط خوش و خوب حاصل مشق کردن بسیارست. ورقی را که بر آن مشق خط می کردند صفحه مشقی و کاغذ مشقی می گفته اند. اشرف می گوید:

- [۸۰] بس که پر شد حرف و وصف باده در دیوان من
صفحه مشقی نماید نامه عصیان من / ص ۳۸۰
- [۸۱] دیوان شعرم اشرف، خالی ز انتخاب است
چون صفحه های مشقی خطم نقط ندارد / ص ۲۵۱

می دانیم که در مشق نویسی (سیاه مشق) ضرورتی به گذاردن نقطه بر سر حروف نیست. بیتی که در آن کاغذ مشقی آورده شده این است:

- [۸۲] آخر کار شود کاغذ مشقی اشرف
قطعه خوش خط رخسار بتان این همه نیست / ص ۲۱۶

سه بیت از ابیاتی که مشق در آنها آمده است در شماره های ۶۲ و ۶۷ و ۸۵ نقل شده است و ابیات دیگری که ضرورت دارد آورده شود اینهاست:

- [۸۶] از سیه کاری کنونم روز محشر شد سیاه
بس که کردم مشق عصیان، پشت دفتر شد سیاه

نامه عصیان خود را همچو مشق کودکان
هر قدر شستم به آب توبه دیگر شد سیاه/ ص ۳۰۲

درین بیت اخیر شاعر نظرش به کمی و گرانی کاغذست که کودکان می بایست اوراق
مشقی را بشویند و دیگر بار بر آن بنویسند و بر روی یک ورق مشق بارها کلمات را مکرر
سازند. این مطلب را در بیت زیر آورده است:

[۸۷] چون مشق، حرف قتل مرا این سیه خطان
صدره به پا رسانده و از سر نوشته اند/ ص ۲۶۰

قطعه

اشاره شاعر به قطعه خط گویای اعتبار و اهمیت قطعات خطوط خوش است که
همیشه ارزش بالایی داشت. مرسوم بود که خطوط خوش قطعه نوشته را جدول بندی و
تذهیب و تشعیر می کردند و در روی مقوا می چسبانیدند و کناره آنها به اوراق رنگین
قاب سازی می شد و اگر قطعات متعدد بود در جلدی صحافی می شد و مرقع نام می گرفت.
اشرف چند جا به «قطعه» اشاره دارد (از جمله شماره ۲ و ۶۷ و ۶۸) و دو بیت دیگر اینهاست:

[۸۲] عکس روی دلنشین اش بس که دلچسب آمده
می نماید قطعه تصویرچین آئینه را/ ص ۱۹۷

تصویرچین (نقاشی چینی) از اقدم ازمنه زبانزد شاعران زبان فارسی بوده و کارهای
صورتگران چین نمودار استادی و خوبی تصویر در شمار می آمده است. اغلب شعرای
فارسی از قدیم ترین زمان برین اعتقاد بوده اند (از جمله فردوسی)

[۸۳] آمد از مکتب نگارم دفترگل در بغل
قطعه دیوانی سرمشق کاکل در بغل/ ص ۲۸۳
[۸۵] پیش ازین گاهی اگر مشق جنون می کردم
قطعه خوش خط رخسار تو استادم بود/ ص ۲۶۳

سطر

سطر از مضمونها در شعر اشرف است (شماره های ۵۴، ۶۲ و ۷۰ دیده شود). در

کتابت چهار اصطلاح خط و سطر و کتابت و رقم به جای یکدیگر استعمال شدنی است. تعداد سطور در صفحات کتابها متنوع است. اشرف در بیتی از «مصحف سه سطر» طلا یاد می‌کند. منظور او آن قرآنهایی است که بطور آرایشی سه سطر را به یکی از خط ثلث یا محقق جلی نوشته و گاهی آن خط را به طلای حل می‌نگاشته‌اند.

[۸۸] چون مصحف سه سطر طلا زیر آسمان
روز سیاه و جامه زرین به طالع است / ص ۳۳۷

در سخن از اصطلاحات مربوط به کتابت این دو بیت را هم بیاورم که شاعر در یکی نشان داده است خط بر کاغذ نمیدیده مشوش می‌شود و در دیگری گفته است جدول و افشان موجب خوتر نمودن خط تواند بود.

[۸۹] سطر در کاغذ نمیدیده پریشان گردد
ثبت دیوان عمل نقش بر آب است هنوز / ص ۲۷۰
[۹۰] جو خط خوب نماید به جدول و افشان
شده است باعث رنگینی سخندان زر / ص ۲۶۶

بخش سوم: کتاب، نسخه

کتاب کهنه

در میان کتابشناسان اعتبار نسخه قدیمی و کهنه بیش از نسخه تازه نویس بوده است. اشرف هم بر همین عقیده است. می‌گوید:

[۹۱] هر چند پیرگشتم من چون شراب کهنه
شد اعتبارم افزون همچو کتاب کهنه / ص ۳۸۵

نسخه اصلی، یعنی آنکه به خط مؤلف است، به نظر اشرف طبعاً بی‌غلط است. می‌گوید:

[۹۲] دیوان سرنوشتم چون نسخه‌های اصلی
هر چند بد نوشته است اما غلط ندارد / ص ۲۵۱

نسخه خوشخط که معمولاً آن را به آرایشهای زیبا از تذهیب و جدول و سرلوح جلوه می‌داده‌اند، مقامی والا داشته است تا بدانجا که آن را برای معیوب نشدن و پاکیزه ماندن

در محفظه‌ای (ساخته شده از مقوا و چرم) به نام «قولق» می‌گذارده‌اند. اشرف درین باره گفته است:

[۹۳] از بس که به شعر خود تعلق دارم
چون نسخه خوشخطش به قولق دارم / ص ۳۶۶

از اصطلاح نسخه مفاهیم دیگر مانند دستور طیب، طرز تهیه مرکب، ترکیب ادویه، تعبیر خواب، گنجنامه نیز برمی‌آید... از جمله:

[۹۴] هرچه از غفلت کنی در حشر می‌یابی جزا
چشم بگشا نسخه تعبیر خواب افسانه نیست / ص ۲۲۱

مصحف

مصحف در شعر اشرف بارها مضمون است که چند مورد را پیش از این به مناسبات دیگر نقل کرده‌ام (شماره‌های ۶۴ و ۶۵ و ۸۸). ابیات دیگری که دیده شد اینهاست:

[۹۵] ابروی زرد مصحف رخساره ترا
سر سوره‌ای است کز قلم زر نوشته‌اند / ص ۲۶۰
[۹۶] ازین رو کرده استاد هنرور
نشان آیه‌های مصحف از زر / ص ۱۸۳
[۹۷] رحل خطش را ز لوح چهره مصحف در کنار
وز سر زلف خم اندر خم ترسل در بغل / ص
[۹۸] بود ز خط، رخ او مصحفی به خط غبار
نشان آبله در وی نشانه وقف است / ص ۳۳۷

اشرف در قطعه‌ای که برهانی عملة (کارمند) کتابخانه‌ای را هجو می‌کند چندین اصطلاح مربوط به کتاب و کتابت و از جمله مصحف را آورده و ابیاتی چند از آن قطعه این است:

[۹۹] حرف و گفتارش شنیدم لهجه انسان نبود
خط و انشایش ندیدم، یک قلم املا نداشت
جز خط بالغ نهادانش نبودی در نظر
هیچ در دل آرزوی قطعه ملا نداشت

معنی پیچیده‌ای جز زلف مشکینش نبود
 مصرع برجسته‌ای جز قامت رعنا نداشت
 همچو رخسار مزلف دلبران تازه خط
 مصحفی گر می‌نوشت آن هم خط خوانا نداشت
 جز بیاض گردنش جُنگی نیاید در نظر
 صحبت مجموعه‌ای جز جلوه اعضا نداشت / ص ۱۳۱

مرقع، دیوان

در قطعه فوق اشرف ۳ گونه نسخه را یاد کرده: یکی بیاض است و دیگری جُنگ و سه دیگر مجموعه. این هر سه کتابهایی است که هر یک از آنها محتوی مطالب متنوع است. ابیات دیگر مربوط به بیاض در شماره‌های ۴۶ تا ۵۲ دیده شود. اشرف در ابیات خود مرقع، دیوان، دفتر و تقویم را هم مناسب مضمون‌پردازی دانسته است از جمله از مرقع همان معنایی را اراده کرده است که در تعریف مرقع می‌توان نوشت. چه مرقع مجموعه‌ای است از قطعات خطوط خوش و مجالس تصاویر. می‌گوید:

[۱۰۰] جمال نازنین نوخطم مانند مرقع را
 که خطش در کمال خوبی و تصویر هم دارد / ص ۲۵۸

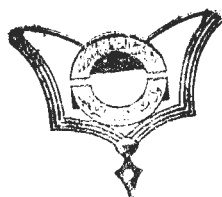
درباره دیوان عمده شماره‌های ۷، ۳۷، ۸۰، ۸۹، ۹۲ دیده شود، و جزین این ابیات:

[۱۰۱] تا کند شیرازه بندی دفتر اعمال را
 هر که در اندیشه روز حساب افتاده است
 فرد عمرت باد با دیوان محشر متصل
 وین دعای بی‌ریا خود مستجاب افتاده است / ص ۱۳۱

[۱۰۲] قابلیت چون نباشد زینت دیوان چه سود
 طبع چون رنگین بود لوح کتاب خود شود / ص ۲۵۴

لوح را شاعر در ابیات شماره ۶۱ و ۹۷ هم آورده است.

دفتر - تقویم



تاسیس ۱۳۷۶
کتابخانه تخصصی ادبیات

- [۱۰۲] صد گره در کار آمد تا حواسم جمع شد
روزگارم این چنین شیرازه بر دفتر زند/ ص ۲۵۲
- [۱۰۳] باده شنگرف رنگ و موی تار ساز کو
تا دهم زینت ز جدول دفتر اعمال را/ ص ۱۸۹
- [۱۰۵] چو منع شرب کنی موج باده کهنه
شود چو جدول تقویم باز مانده ز پار/ ص ۵۶

برای تقویم شماره ۷۶ نیز دیده شود.

سرلوح - جدول، شمشه

شاعر از آرایشهای نسخه اصطلاحات سرلوح، شمشه، جدول را در مضامین شعر خود می آورد. و در بیان نوع سرلوح به آنکه به نقشهای اسلیمی و خطایی مزین می کرده اند اشاره کرده است. این دو گونه نقش در طراحی هنرهای مختلف از جمله تذهیب به کار می رفت و مخصوصاً در دوران صفوی عمومیت یافت.

- [۱۰۶] خط پیشانیم را داغ سودا در بغل دارد
برین سرلوح اسلیمی خطائی این چنین باید/ ص ۲۵۱

شمشه معمولاً نقش دایره ماندی است که در یک صفحه از نسخه و معمولاً در صفحه نخستین آن قرار دارد و از حیث تزیینی در کمال آراستگی و هنرمندی طراحی می شد و نام کتاب یا نام مالک را در آن ضبط می کردند.
اما از بیتی که اشرف اصطلاح شمشه را آورده است چنین برمی آید که شمشه را داخل سرلوح اراده کرده است.

- [۱۰۷] شسته اوراق است پیش شمشه سرلوح او
یا مگر دستار تر در آفتاب افتاده است/ ص ۱۳۲

امکان دارد که نسخه خطی اساس غلط بوده و شاعر «شمشه و سرلوح» گفته بوده است. درباره جدول شماره های ۵۰، ۵۴، ۷۶، ۹۰ دیده شود و نیز بدین بیت که کلمه «سرلوح» را هم در بردارد.

[۱۰۸] آبها جدولکش بستان تواند
لاله و گل نقش سرلوح گلستان تواند/ ص ۲۳۳

زینتهای دیگر

اصطلاح اشرف در نشان دادن آرایشهای نسخه «زینت» است.
آن را در چند بیت آورده است و پیش ازین دیدیم (از جمله ش ۱۰۲). در میان زینتهایی که بعضی از نسخه‌ها دارد یکی هم رنگ کردن بین السطور است. آنها که می‌خواسته‌اند صفحه‌ای را گرانها سازند بین السطورش را به طلااندازی می‌آراسته‌اند یعنی با طلای محلول رنگ کرده می‌پوشانده‌اند. جزین با نقره همان ترتیب را عمل می‌کرده‌اند و احياناً با رنگهای دیگر. در بیت شماره ۱۲ مراد شاعر که بین السطور انشای معشوق را به کهکشان مانند کرده است اشاره به همین عمل است.
شنگرف از موادی است که در زینت دادن کتاب، از جمله نوشتن عناوین و سرفصلها و کشیدن جدول و رنگ آمیزی سرلوح و شمسه بسیار مصرف می‌شد. اشرف در میان اشعار خود از سرخ کردن سر سوره‌های قرآن به شنگرف و فصول کتاب به سرخی یاد کرده است، از جمله:

[۱۰۹] چنانکه هست ز شنجرف فصلهای کتاب
چهار فصل ز لاله است در گلستان سرخ
بت فرنگ عذار مراست ابرونی
فراز چهره چو سر سوره‌های قرآن سرخ/ ص ۲۲۵

مقابله

بعضی از نسخه‌ها را پس از کتابت با نسخه اساس یا با نسخه دیگر مقابله می‌کرده‌اند تا اگر افتادگی و نادرستی در آن روی آورده باشد اصلاح شود. مخصوصاً این کار در نسخه‌های متون فقهی و علمی مرسوم بود و مقابله کنندگان در کنار صفحات نشانه «بلاغ» را می‌گذاشته‌اند. اشرف در بیتی به «مقابله» کتاب اشاره دارد.

[۱۱۰] مه شکسته شد از نور آفتاب درست
به یک مقابله گردید این کتاب درست/ ص ۳۸۵

بخش چهارم: صحافی

اشرف در مضمون پردازیهای خود از اصطلاحات خاص صحافی کلمات جلد، مقوا، فرد باطل، شیرازه، قطع بغلی، جزودان، دفتر قالبی را آورده است. در شماره ۵۵ دیدیم که گفته بود فرد چون باطل و بلامصرف باشد جلد دفتر می شود. یعنی از فردهای باطل مقوا می ساخته اند و مقوا را در تجلید کتاب به کار می برده اند. شاعر کلمه مقوا را در بیتی آورده و زاهدان خشک را بدان همانند کرده است.

[۱۱۱] سود ندهد ابر رحمت زاهدان خشک را
آبیاری بهر گلزار مقوا آتش است / ص ۲۲۰

مضمون بیت ۴۷ کاملاً به سبک هندی است. اشرف شبی را می گذراند که معشوق با او نیست پس امید عیش ندارد. او عیش را به دفتری مانند کرده است که چندان ورق ورق و درهم است که مناسبت شیرازه رون نیست. بنابراین می اندیشد دست گستاخ دیگری بر بیاض گردن معشوق خواهد رسید و درین خیال آن دست را به جلد و گردن معشوق را به بیاض (دفتر) تشبیه می کند.

شیرازه بندی از کارهای اساسی و اصلی در تجلید کتاب است. کتاب بی شیرازه اوراق شدنی و از هم گسیختنی است. اهمیت شیرازه در ابیات شماره های ۴۷، ۱۰۱، ۱۰۳ کاملاً مشهودست. این دو بیت هم درباره شیرازه نقل می شود.

[۱۱۲] هر برگ گل به دست نسیمی فتاده است
شیرازه کتاب گلستان گسیخته / ص ۳۰۴

[۱۱۳] از اوراق گل شیرازه پرداز
بیان سازی رموز گلشن راز / ص ۱۸۵

جزودان کیسه ماندنی بود که صحافان معمولاً از چرم می ساختند تا اوراق کاغذ و جزوه های نوشته و کتاب در آن گذاشته شود. شاید از نوع مقوایی و کاغذی هم بوده است ولی من ندیده ام. (ابیات ۵ و ۱۶ دیده شود).

قطع کتاب مختلف است و هر یک به اصطلاحی مرسوم بوده است. این اصطلاحات در ازمنه مختلف تفاوت هایی یافته بوده است که مقام سخن گفتن از آنها اینجا نیست. اشرف در یک بیت از قطع بغلی نام آورده و گفته است:

[۱۱۳] جایش به دل است طفل زیرک
باشد بغلی کتاب کوچک / ص ۱۶۳

اشرف در بیتی ذکر «دفتر قالبی» می‌کند. از اشاره او برمی‌آید که از نوع ارزان دفترها بوده است. من تاکنون در نیافته‌ام چه نوع بوده است که ارزانی نشانه‌میز آن می‌شده است. بیت این است:

[۱۱۵] علم عملی بود فراوان
وین دفتر قالبی است ارزان / ص ۱۶۱

قطعاً دوست دیرین دانشمند عبدالحسین زرین‌کوب که «دفتر ایام» همدلی ما پناه ورق خورده است به این پرسش می‌تواند پاسخ بگوید و امید دارم آن گنجینه فضایل سالهای دراز ما را از کتابهای پرورق معرفت خود شیرازه‌بندی کند. از شعر اشرف مطالب زیادی درباره نقاشی و تصویر و مجالس نسخه‌ها می‌توان استخراج کرد اما چون صبوری خواننده میزانی دارد این دفتر را می‌بندم.

برنت وود (کالیفرنیا)، چهارم دی ۱۳۷۴



فارسی با عربی یا پارسی سره

مقدمه:

دوستی من با استاد دکتر عبدالحسین زرّین‌کوب از چهل و شش سال پیش آغاز می‌شود که هر دو دانشجوی دورهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران بودیم. از همان نخستین روز آشنائی من و یاران دانستیم که این جوان، با استعداد و قریحهٔ سرشاری که در پژوهش و آموختن دانش دارد به زودی در صف دانشمندان نامی قرار خواهد گرفت. چند سالی نگذشت که این پیش‌بینی به حقیقت پیوست. از آن زمان تاکنون استاد با تحقیقات گرانمایه‌ای که در زمینهٔ تاریخ و ادب و تصوّف و نقد ادبی انجام داده و کتابها و مقاله‌های فراوانی که دربارهٔ آنها نوشته ثابت کرده است که با این جامعیت و تبخّر در همه رشته‌هایی که یاد کردم کم‌نظیر است و نثر فارسی او در نهایت استواری و شیوایی است.

مقالات انتقادی محققانه‌ای که بر ترجمه‌های من: سهراب و رستم مائیو آرنولد و سفرنامهٔ گالیور نوشت رشتهٔ دوستی میان ما را محکم‌تر کرد و باعث شد چند سالی که استاد سردبیری مجلهٔ کاویان را بر عهده داشت کمابیش با وی همکاری کنم.

در اشاره به شرح حال و آثار این دانشمند بزرگ باید از حقّی که همسر دانشورش خانم دکتر قمر آریان برگردن استاد دارد یاد کرد. اگر سعی و رنج این بانوی بزرگوار در فراهم کردن وسایل آسایش و آرامش خاطر دکتر زرّین‌کوب نبود این همه توفیق، رفیق

استاد ارجمند ما نمی‌شد. به امید بهروزی و تندرستی هر دو، این مقاله را به دوست بسیار عزیزم استاد دکتر عبدالحسین زرّین‌کوب تقدیم می‌کنم. امیدوارم این نوشته نیز مانند آنچه در ارمغانی برای زرّین‌کوب نوشتم پسندش افتد.

* * *

تا سده دوازدهم هجری یا هیجدهم میلادی که زبان فارسی نه همان یگانه زبان رسمی در ایران و افغانستان بود بلکه در بخش بزرگی از شبه قاره هند و در تاجیکستان امروز مهمترین زبان فرهنگی و ادبی به شمار می‌رفت، مردم این سرزمینها زبان مورد بحث را فارسی یا فارسی دری می‌خواندند. سپس پای سیاست و ملت‌گرایی به میان آمد و برادران افغانی به جای «فارسی» مطلقاً «دری» را به کار بردند و می‌برند و برادران تاجیکی اگر خطا نکنم به جای این دو نام اصطلاح زبان تاجیکی را برتر شمرده‌اند: «این سیاستها تا آنجا پیش رفته‌اند که حتی اصرار می‌ورزند زبانهای فارسی، تاجیکی و دری سه زبان مختلف است»^۱.

در ایران نیز دست از سر زبان «فارسی» برنداشته‌اند و در قرن اخیر به تفصیلی که پس از این خواهد آمد کسانی برخاسته‌اند که سنگ فارسی خالص یا «پارسی سره» را بر سینه می‌زنند و اکنون در میان ایرانیان از جمله ایرانیان «برونمرزی» به کسانی برمی‌خوریم که اصطلاح «پارسی» را جانشین فارسی سره کرده‌اند. ایشان «فارسی» نمی‌نویسند، «پارسی» می‌نویسند و طاقت دیدن یک حرف مشترک بین فارسی و عربی یعنی «فا» را ندارند و از آنجا که نمی‌توانند برای هر لغت عربی معادل یا برابر پارسی بیابند به جعل یا برساختن واژه می‌پردازند و به دنبال چنین واژه‌ای «چَم» یعنی معنی آن را در میان دو کمان (پراتز) جای می‌دهند. از این رو اگر به یکی از نوشته‌های ایشان نگاه کنید می‌بینید که پر از پراتز است. گفتن ندارد که همیشه به برساختن واژه تازه نیاز نیست و سره‌نویسان اگر بتوانند دست به دامان فرهنگهای فارسی مانند برهان قاطع و آندراج و

(۱) جلال متینی، ایران‌شناسی، ص ۶۳۳، سال اول شماره ۴، ۱۳۶۸. دکتر متینی پس از بیان این مطلب در مقاله خود که عنوانش «پیام دوستی و تبریک به خواهران و برادران تاجیک» است از قول باباجان غفوراف چنین نوشته است: «من مسئله وحدت زبانهای دری، فارسی و تاجیکی را در نظر دارم. به اصطلاح متخصصانی نیز هستند که فرق جزئی زبانهای مذکور را مبالغه نموده حاضرند میان آنان سدّ چینی را گذارند. آنهایی که به چنین اقدام کوتاه‌بینانه دست می‌زنند دو چیز زبان ادبی و شیوه (گویش) را بهم می‌آمیزند».

فرهنگ نظام می‌شوند و در مثل به جای عنصر «آخشیج» می‌نویسند. اما فرقی نمی‌کند. شما اگر در مقاله‌ای که خواندگانش تنها ادیبان و زبان‌شناسان نیستند اصطلاح آخشیج را نوشتید ناگزیر باید به دنبال آن معنی این واژه را در میان دو کمان بیاورید. حال اگر قرار باشد در مقاله‌ای هم لغت مهجور یا واژه بر ساخته بیاوریم و هم پراتز باز کنیم و معنی آن را بنویسیم این پرسش پیش می‌آید که چرا از آغاز اصل کلمه را که احیاناً «عربی الأصل» است به کار نبریم. بهتر است به جای عربی الأصل یا به قول انگلیسی زبانها «واژه‌های به وام گرفته» Loanwords (به فرانسه Mot d'emprunt) اصطلاح «تازی تبار» را به کار برم. در هر حال گویا خبر ندارید که برخی از هواداران پارسی سره تمام واژه‌های تازی تبار را که بیش از نیمی از واژگان زبان فارسی دری را تشکیل می‌دهند «بیگانه» می‌خوانند: زبان بیگانه، واژه‌های بیگانه، زبانزدهای بیگانه و... چه باید کرد از سعدی و حافظ گذشته فردوسی نیز بیگانه پرست بوده و آنهمه واژه‌های بیگانه تازی را که از هزار افزون است در شاهنامه خود آورده! به نوشته یکی از سره‌نویسان برخوردارم که فارسی امروزی یعنی معاصر را یکی از «گویش‌های تازی» خوانده است نه زبانی واحد و مستقل! سره‌نویسان در سخن گفتن روزانه یعنی زبان محاوره نیز رعایت عرف و عادت و حکمت کلمه و کلام را نمی‌کنند و به قول خواجه نصیرالدین طوسی «به پارسی سخن می‌گویند». آری شیرین سخن می‌گویند و چون حرف زدن یا بهتر است بگویم گپ زدن با پراتز باز کردن جور در نمی‌آید می‌کوشند که سخنان ساده و روان و دریافتنی باشد. مهم نیست که این شیوه غیرطبیعی گفت و گوی کردن مایه شگفتی شنونده گردد یا اگر خدای نخواستہ بی‌سواد یا بی‌ادب باشد حالت خنده به وی دست دهد.

باری آهنگ من از نوشتن این گفتنی‌ها خرده‌گیری و عیبجویی از هواداران پارسی سره نیست که خود در میان ایشان دوستانی دارم آزاده و میهن‌دوست. چند سال پیش به خواهش برخی از استادان عرب زبان و دانشجویان امریکائی ایرانی تبار دانشگاه هاروارد بر آن شدم به زبان انگلیسی مختصری درباره زبان فارسی و چگونگی آموزش آن با عربی سخن برانم و از کوششها و جنبشهایی که در ایران در زمینه پیرایش فارسی از واژه‌های ناسودمند و نابایسته عربی و ترکی و فرنگی صورت گرفته است و خواهد گرفت شرحی بیان دارم. اینک آن سخنان را با گسترش و پژوهش بیشتر در اینجا می‌آورم، بدین امید که صاحب‌نظران را سودمند افتد و منتقدان را به تصحیح و تکمیل

آنچه می‌نویسم برانگیزد.

زبان فارسی وابسته به خانوادهٔ زبانهای هندواروپائی است که شامل گروه زبانهای هند و ایرانی و ارمنی و اسلاوی و یونانی و ایتالیائی و سلتی و ژرمانیک (از جمله انگلیسی) است. گروه ایرانی بخش می‌شود به اوستائی و پارسی باستان و پهلوی - که امروز همهٔ آنها از میان رفته‌اند - و فارسی نو که فرانسویها «پرسان» و انگلیسیها «پرشن» و امریکائیها «پرژن» تلفظ می‌کنند. بدبختانه فرنگیها در سالهای اخیر به علت‌های سیاسی این را ترک گفته‌اند و Farsi به کار می‌برند. این کار سخت مایهٔ اندوه و آزرده‌گی و اعتراض ایرانیان است که اکنون بحث دربارهٔ آن از حوصلهٔ این مقاله خارج است.^۲

در آغاز عصر اسلامی ایران از نظر زبانشناسی به چند منطقه تقسیم می‌شد. بنا به قول ابن مقفع که نام ایرانش روزبه بود مهمترین زبانهای که در ایران بدانها گفتگو می‌شد عبارت بودند از پهلوی (پهلوی)، دری، فارسی، خوزی و سریانی. از سخنان ابن مقفع چنین برمی‌آید که دری زبان «باب» یعنی «در» یا «درگاه» (دربار) بود، زبان مردم مدائن پایتخت ساسانی و شهرهای پیرامون آن. آنچه ابن مقفع از آن به فارسی (در اصل پارسیگ) یاد می‌کند زبان موبدان و دانشمندان و امثال آنان در ایالت فارس (پارسه) به شمار می‌رفت.

مقصود ابن مقفع از «فارسی» زبان پهلوی ساسانی یا «پارسیگ» یا پارسی میانه بود که بیشتر ادبیات پهلوی بازمانده از آن روزگاران را به همین زبان نوشته‌اند. مراد وی از فارسی زادگاه «پارسیگ» بود در مقابل «پهلویگ» یا پهلوی شمالی یا پهلوی پارتی، زبان مردم پارت که در زمان فرمانروائی خاندان پارتی یا اشکانی (۲۵۰ ق.م. ۲۶۶ م. ب.م.) رایج بود. پارسیگ دنبالهٔ پارسی باستان اما چندان به پهلویگ نزدیک بود که سخنگویان بدین دو زبان مقصود یکدیگر را به خوبی درک می‌کردند. ابن مقفع می‌گوید که از میان زبانهای مردم خراسان و مشرق ایران زبان مردم بلخ در زبان دری بیشتر راه یافته است. این سخن بدان معنی است که زبان دری از مغرب به مشرق نفوذ کرده است نه بر عکس چنانکه تا این اواخر گمان می‌رفت.^۳

(۲) رک: جلال متینی، «دربارهٔ Farsi Language»، ایران نامه، سال ششم ۱۳۶۶، شماره ۲، ص ۱۷۸ به بعد و ص ۱۹۶.

(۳) جلال خالقی مطلق: «سرگذشت زبان فارسی»، مجلهٔ ایران‌شناسی، سال اول، شماره ۱، ۱۳۶۸.

این مطلب که زبان فارسی دری اختصاص به شرق و شمال شرقی ایران نداشته و در قسمت اعظم نجد ایران در نخستین سده‌های اسلامی بدان سخن می‌گفته‌اند امروز بر اثر پژوهشهای سالیان اخیر که محققان ایرانی سهمی بسزا در آن داشته‌اند، به اثبات رسیده است.^۴ باری دلیلهای مبنی بر این که «دری» و «فارسی» یک زبانند و از هم جدایی ندارند در نظم و نثر شاعران و نویسندگان نخستین قرنهای اسلامی به فراوانی دیده می‌شود که از زبان خود به عنوان زبان دری یا پارسی (فارسی) یا «فارسی دری» یاد می‌کنند.

ورود تازیان در ایران و برافکندن ساسانیان، رواج روزافزون دین اسلام و نفوذ زبان عربی را در پی داشت، زبانی که نه همان از آن فرمانروایان عرب بود بلکه زبان قرآن و حدیث و فقه به شمار می‌رفت. زبان سیاست بود و دیانت و پیداست که همین دو عامل تا چه حد می‌توانست راه را برای نفوذ تازی در فارسی دری بگشاید. «بدین‌گونه زبان تازی با پیام تازه‌ای که از بهشت آورده بود...، زبان خسروان و موبدان و اندرزگران و خنیاگران کهن را در تنگنای خموشی افکند.^۵ به خصوص که: «اعراب زبان و خط مردم ایران را به مثابه حربه‌ای تلقی می‌کرده‌اند که اگر در دست مغلوبی باشد ممکن است بدان با غالب درآویزد و به ستیزه و پیکار برخیزد.^۶ پیداست که در آغاز ایرانیان در برابر عرب و زبان عربی مقاومت نشان می‌دادند چنانکه در تاریخ بخارا چنین آمده است: «مردمان بخارا به اول اسلام در نماز، قرآن به پارسی خواندندی و عربی نتوانستندی آموختن و چون وقت رکوع شدی مردی بودی که در پس ایشان بانگ کردی نگوینان

۴) افزودن بر مقاله پیش یاد شده دکتر خالقی مطلق رجوع کنید به: مقاله شادروان دکتر حسین لسان، «بحثی درباره زبان دری»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۴، سال ۲۱، ۱۳۵۳ و دکتر حسین نعیمی «زبان مردم خوزستان»، پژوهشنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه جندی شاپور، شماره اول، سال اول ۱۳۵۶ و دکتر ماهیار نوایی، «زبان مردم شیراز در زمان سعدی و حافظ»، مقالاتی درباره زندگی و شعر سعدی، دانشگاه شیراز، ۱۳۵۲. در میان خارجیان که در این بحث فضل تقدّم دارند رجوع کنید به: یان ریپکا، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه دکتر عیسی شهابی، تهران ۱۳۵۴، ص ۱۲۰-۱۲۶. ریپکا نیز بر آن است که مبانی زبان فارسی دری اصلاً از جنوب باختری ایران است. و اما استاد دکتر ذبیح‌الله صفا ضمن بحث مفصل و محققانه‌ای که درباره فارسی به عمل آورده هنوز معتقد بوده است که «لهجه اهل شرق خاصه لهجه بلخیان در لهجه دری شهرهای مدائن غلبه داشت.» (تاریخ ادبیات در ایران، جلد اول، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۷، ص ۱۶۰). با توجه به قدمت نسبی تاریخ چاپ کتاب نمی‌دانم که آیا هنوز استاد همان عقیده سابق را دارد یا در آن تجدید نظر کرده است.

۵) دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، دو قرن سکوت، چاپ دوم، تهران ۱۳۳۶، ص ۱۱۸.

۶) همان کتاب، ص ۱۰۹.

گُنیت (نگونبان کنید) و چون سجده خواستندی کردن بانگ کردی نگونبانگون کنیت (کنید)^۷. مطلبی که باید به آن توجه داشت این است که: «نفوذ ادبی عرب با همان قوتی که به مصر و سوریه متوجّه گردیده بود به ایران هم توجّه کرد. ولی ایرانیان در پذیرائی این مهمان ناخوانده و پُراشتها خونسردی غریبی از خود بروز دادند و ناموس سیاسی و ادبی خود را از دستبرد وی تا حدّی صیانت کردند»^۸. بنابر این در قرنهای اوّل تا پنجم تنها لغتهائی که معادل فارسی نداشته یا لغتهای اداری عربی و بعضی مترادفات که در نگارش به کار می آمده یا به درد قافیه های شعر می خورده یا واژه های کوتاه و فصیح تازی که در برابر آن واژه های دراز و نافصیح فارسی بوده است داخل ادبیات فارسی شد^۹. نمونه لغتهائی که در فارسی نبوده و غالب آنها دینی است: زکات، حج، مسلم، مومن، کافر، جهاد. نمونه واژه هائی که به وسیله دولت رواج گرفته است: اوّل و ثانی و بقیّه اعداد، غازی، غزا، سلطان، شحنه، محتسب، رعیت. از قرن پنجم به بعد تفنّن و تقلید ادیبان ایرانی از تازی بیش از اندازه و حدّ لازم صورت گرفت و رفته رفته تعداد واژه های تازی در فارسی فزونی گرفت و عدّه لغتهای عربی که در نثر فارسی سده چهارم و نیمه نخست سده پنجم هجری وارد زبان فارسی شد بیش از صدی پنج نبود و منحصر بود به لغتهای عربی و اداری و علمی. شمار این واژه ها در نیمه دوم سده پنجم به صدی پنجاه رسید و در سده های ششم و هفتم و هشتم تا صدی هشتم نیز کشیده شد^{۱۰}.

سده پنجم هجری قرن حماسه سرائی است و در این عصر است که سه شاعر بزرگ دقیقی و فردوسی و اسدی دست به نظم کردن خداینامه ها و روایت های ملی می زنند که البته مهمتر و با عظمت ترین آنها شاهنامه فردوسی است. این شاعران به پیروی از زبان زمان و از منابع خود که به پهلوی یا فارسی دری کهن نوشته شده بود و نمونه آن را در مقدمه منثور شاهنامه ابومنصوری می توان سراغ کرد در شعرهای خود کمتر لغتهای عربی به کار برده اند. پُل همبر Paul Humbert از روی فرهنگ شاهنامه تألیف فریتس وولف فهرستی از ۹۸۴ لغت عربی در شاهنامه و سیّد محمدعلی جمالزاده فهرستی از

(۷) استاد محمدتقی (ملک الشعراء) بهار، سبک شناسی، جلد اوّل، ص ۲۲۹. این قول را نیز استاد زرین کوب در دو قرن سکوت نقل کرده است. در ضمن ریشه واژه نگونبان همان «نگون» است که در فارسی امروز نیز به کار می رود مانند سرنگون، نگون بخت.

(۸) همان کتاب، ص ۲۵۷.

(۱۰) همان کتاب، ص ۲۷۲.

(۹) همان کتاب، ص ۲۵۸.

۸۶۵ لغت عربی در آن کتاب مستطاب ترتیب داده‌اند. جمال‌زاده به این نتیجه رسیده است که در شاهنامه در برابر هر ۹۲۲ کلمه فارسی یک کلمه عربی وجود دارد و به عبارت دیگر صد یک واژه‌های شاهنامه عربی است. دکتر جعفر معین‌فر در ۵۱۹۶۵ بیت از شاهنامه فردوسی ۷۰۶ واژه یافته است. نگارنده این سطرها در گرشاسبنامه اسدی که شمار بیت‌های آن به ۷۵۰۰ می‌رسد ۲۷۶ لغت عربی سراغ کرده است یعنی به طور متوسط در هزار بیت گرشاسبنامه ۲۶ لغت عربی وجود دارد. گفتنی است که از ۲۷۶ واژه تازی در گرشاسبنامه ۸۸ واژه یعنی نزدیک به یک سوم مجموع لغت‌های عربی گرشاسبنامه را می‌توان مشخص کرد که اسدی به آسانی می‌توانسته است معادل‌های فارسی یعنی فارسی سره برای آنها بیابد و به کار برد و با اینهمه چنین کاری نکرده است. یعنی در آوردن واژه‌های تازی مبالغه و تعصّب ننموده و واژه‌های دخیل عربی را که در روزگار او به اصطلاح جا افتاده و رواج یافته بوده است به کار برده و البته پیش از او و بیش از او فردوسی از این شیوه پیروی کرده است.^{۱۱}

چنانکه پیش ازین اشاره شد در سده‌های هفتم و هشتم شمار واژه‌های تازی در فارسی به صدی هشتاد رسید چنانکه در تاریخ معجم که در ۶۸۴ تألیف شده و در تاریخ و صّاف که تاریخ تألیف آن ۷۲۸ است، لغت‌های فارسی انحصار دارد به افعال و حروف ربط و عطف.^{۱۲}

در چنین عصری، ظهور سعدی برای فارسی زبانان بزرگترین نعمتی بود که مایه نجات زبان آنان از گزند و زبان چنان نثرنویسان شد. به راستی سعدی با نوشتن گلستان نثر فارسی را دگرگون کرد. به قول زنده‌یاد استاد دکتر غلامحسین یوسفی که گلستان را به نیکوترین وجهی تصحیح و توضیح کرده است: «هنر بزرگ سعدی این است که نثر فارسی را از چنگ تکلف و تصنع و آرایشگریهای زنده و کلمات و ترکیبات دور از ذهن و فضل فروشی نجات داده و اعتدالی مطبوع و موزون به آن بخشیده است... میان آثاری از قبیل مقامات حمیدی، تاریخ و صّاف، تاریخ جهانگشای جوینی... و گلستان تفاوت از زمین تا آسمان است».^{۱۳}

(۱۱) رک: منوچهر امیری، «لغات عربی در گرشاسبنامه»، در نامواره دکتر محمود افشار، ج ۳، ص ۱۶۵۵-۱۶۷۰.
(۱۲) از این رو عبدالمحمد آبتنی تحریر نازه‌ای از تاریخ و صّاف فراهم آورده که بنیاد فرهنگ ایران در ۱۳۴۶ آن را انتشار داده است.
(۱۳) گلستان، تهران، خوارزمی، ص ۳۸.

در عهد صفویان که ایران دارای وحدت ملی شد نفوذ زبان عربی همچنان دوام یافت تا برسیم به قرن سیزدهم هجری که بیشتر نثرنویسان حتی نخستین روزنامه‌نویسان آن زمان دست از به کار بردن لغت‌های ثقیل و نامأنوس عربی برنمی‌داشتند. در همین سده که دوران قاجاریان است بزرگمردی چون میرزا ابوالقاسم قائم مقام وزیر محمدشاه به داد زبان فارسی رسید و آن را از ابتذال و انحطاطی که در پیش گرفته بود رهایی بخشید و می‌توان گفت که وی روش بلکه جنبش ساده‌نویسی و ساده‌گرائی را پایه‌گذاری کرد. با روی کار آمدن میرزا تقی‌خان امیرکبیر و اقدامات و اصلاحات آن یگانه‌روزگار، مانند تأسیس دارالفنون و تکثیر چاپخانه و روزنامه که هر کدام در خور بحثی جداگانه است ساده‌نویسی رواج و گسترش فراوان یافت و سرمشقی شد برای شاه و دربار قاجار. از جمله ناصرالدین شاه و خویشان و وزیرانش، مردانی چون فرهاد میرزا و اعتمادالسلطنه و امین‌الدوله. بیش از همه وطن‌پرستانی که در داخل یا خارج از ایران بسر می‌بردند، از این شیوه پیروی کردند. از جمله نویسندگان نامداری چون میرزا ملکم‌خان (با همه فرومایگی و آزمندی او در گرد کردن مال) و میرزا آقاخان کرمانی که به قول استاد بهار: «فکر ضدّ عرب در ایران از او نشأت کرد»^{۱۴} و میرزا حبیب اصفهانی مترجم کتاب حاجی بابا اصفهانی که به حق آن را یکی از شاهکارهای قرن سیزدهم هجری خوانده‌اند.

شیوه سهل و ساده اهل قلم بیش از پیش آنان به خصوص روزنامه‌نویسان را به بهره‌جویی از زبان محاوره برانگیخت حتی شاعران می‌کوشیدند به زبانی شعر بگویند که «عوام فهم» باشد. این جنبش در ساده‌نویسی را باید از علل و عوامل مهم انقلاب مشروطیت دانست و همین انقلاب بود که راه را برای پدید آوردن داستان‌نویسی و نمایشنامه‌نویسی به شیوه مغرب زمین و تصنیف‌سازی و ساختن سرودهای ملی هموار کرد.

این تجدّد ادبی و ساده‌نویسی که نویسندگان و شاعران و روزنامه‌نگاران سده سیزدهم در پیش گرفته بودند مایه پیراستن زبان فارسی از لغت‌های عربی غلیظ و نامأنوسی شد که بیشتر بر اثر تقلید و فضل‌فروشی نویسندگان و شاعران سلف وارد فارسی شده بودند و می‌بایست هرچه زودتر ساحت این زبان شیرین را ترک گویند. اما مطلب به

همین جا پایان نگرفت. انقلاب مشروطیت که مایه استواری ملیت گرائی یا ناسیونالیسم شده بود این تمایل را در برخی از میهن پرستان برانگیخت تا نه همان زبان پارسی را از واژه های فرنگی بلکه از لغت های عربی نیز بپیرایند و ندای پارسی سره را سر دهند.

برخی از صاحب نظران چنین می پندارند که تمایل به نوشتن فارسی خالص یا پارسی سره از دیرباز وجود داشته است و علاوه بر شاعرانی چون دقیقی و فردوسی و اسدی، دانشمندان و اندیشه ورانی مانند ابوعلی سینا و ابوریحان بیرونی و افضل الدین کاشانی را مثال می آورند که در نوشته های خود به ترجمه کردن اصطلاحات فلسفی و فنی عربی به فارسی پرداخته اند. در دُرستی این نظر جای تردید نیست. شک نیست که شاعران و نویسندگانی که نام بردیم و نظایر آنان گرایشی فراوان به پارسی سره داشته اند. سخن بر سر «تعمّد» است، تعمّد در این که در نظم یا نثر خود تا چه حد از به کار بردن لغت های عربی پرهیز کنند. چنانکه دیدیم دقیقی و فردوسی و اسدی شمار نسبتاً فراوانی از واژه های تازی به کار برده اند اما در این کار تعمّد و تعصّب نشان نداده و تنها کوشیده اند که هرچه کمتر لغت های عربی و هرچه بیشتر واژه های نژاده پارسی را بیاورند و نخواسته اند به جای واژه های تازی تبار یا «لغات دخیل عربی» که رایج و معمول و مصطلح زبان و زمان آنان بوده است واژه های مهجور و فراموش شده پارسی سره را از بطن حافظه یا دل فرهنگها بیرون کشند و بر صفحه کاغذ بنشانند.

برخی صاحب نظران نیز چنین پنداشته اند که از قدیم مؤلفان فرهنگ های معتبر فارسی بیشتر برای حفظ و ضبط واژه های پارسی سره به کار خود همّت گماشته اند و حال آنکه در معتبرترین و معروفترین این فرهنگها که برهان قاطع است چنین می خوانیم که غرض مؤلف این بوده است که: «جميع لغات فارسی و پهلوی و دری و یونانی و سریانی و رومی و بعضی از لغات عربی و لغات زند و پازند و لغات مشترکه و لغات غریبه و متفرقه و اصطلاحات فارسی و استعارات و کنایات به عربی آمیخته» را بنویسد^{۱۵}. پس سخن از دلبستگی خاص به پارسی سره در میان نیست. از این رو مؤلف برهان قاطع دیباچه خود را به فارسی «ناسره» نوشته و حتی از آوردن کلمات عربی که می توانست معادل های پاره ای از آنها را به فارسی بنویسد امتناع ننموده و زبان عربی را چنین وصف کرده است: «زبان

۱۵) محمدحسین بن خلف تبریزی، برهان قاطع به اهتمام دکتر محمدمعین، ج ۱، تهران ۱۳۴۲، دیباچه مؤلف، صفحه «د».

فصاحت‌فروز و لسان‌بلاغت‌اندوز عربی که فصیح‌ترین لغات است^{۱۶}». در دیگر کتابهای پیشینیان مانند مؤلفات منسوب به خواجه عبدالله انصاری (قرن پنجم) و کشف‌الأسرار (قرن ششم) و گلستان و بوستان سعدی (قرن هفتم) به عبارتها و بیت‌هایی برمی‌خوریم که به فارسی سره نوشته شده است. حتی مؤلف تاریخ و صاف (قرن هشتم) دست به چنین طبع آزمائی زده است. استاد علی‌اصغر حکمت تذکره‌ای از این کسان با نقل نمونه‌هایی از آثارشان ترتیب داده و نام آن را فارسی نغز^{۱۷} نهاده است. از دقت در این نوشته‌ها به خوبی می‌توان استنباط کرد که مقصود شاعر یا نویسنده از آوردن ابیات و عبارات به فارسی سره (چنانچه این کار بر حسب تصادف صورت نگرفته باشد) بیشتر «تفنن» بوده است نه «تعمد». اما هنگامی که به سده سیزدهم هجری یا نوزدهم میلادی می‌رسیم مسئله «تعمد» پیش می‌آید، تعمد در نوشتن «پارسی سره». نخستین کسی که به سره‌نویسی پرداخت شاعر نامی یغمای جندقی است (۱۱۹۶-۱۲۷۶ ه. ق.). زنده یاد یحیی آرین‌پور مؤلف کتاب گرانقدر از صبا تا نیما نوشته است: «یغما از زبان عربی بیزار بود و بسیاری از نامه‌های خود را به پارسی «سره» نوشته» و چند سطر بعد چنین آورده است: «ظاهر آن است که در روزگار یغما نهضتی در زمینه پارسی نویسی پدید آمده بود.» آنگاه به نقل نامه‌ای از یغما خطاب به پسرش می‌پردازد. یغما در این نامه نوشته است که گروهی انبوه از نویسندگان قزوین و اصفهان پیرو این شیوه یعنی پارسی نویسی شده و: «در این روش سخت ایستاده‌اند» و اظهار امیدواری کرده است که کاش پسرش نیز چنین کند و: «چنان پندارم در نامه سیّم چارم تو نیز دنبال پوی دسته یاران و سخنساز رشته پارسی نگاران آئی». آرین‌پور به تحقیق در علّت «پارسی نویسی» در روزگار یغما و بیان حال «گروهی انبوه» از پارسی نگاران قزوین و اصفهان پرداخته است. آنچه می‌توان با اطمینان گفت آن است که علّت اصلی چنین «نهضتی» (اگر بتوان آن را به راستی نهضت خواند) گرایش به ساده‌نویسی است که شرح آن پیش ازین گذشت و نیز گسترش روابط سیاسی و اقتصادی و فرهنگی ایران با مغرب زمین که از عامل‌های مؤثر تقویت ملّت‌گرایی و احساسات آزادیخواهی و وطن‌پرستی است که سرانجام منتهی شد به پدید آمدن انقلاب مشروطیت. اما همان یغما به قول آرین‌پور: «غیر از نامه‌های

«بسیط» یا «نوشته‌های پارسی نگار» که در آنها عمداً از به کار بردن کلمات تازی پرهیز کرده، نامه‌های دیگری هم دارد که به زبان ادبی معمول عهد خود و حتی گاهی آمیخته با لغات غلیظ عربی نوشته و «داعیه او بر تصفیه زبان محدود به این است که در بعضی موارد حتی المقدور کمتر از لغات تازی استفاده کرده است»^{۱۸}.

«پارسی نگار» دیگری که کتابی مستقل به پارسی نوشته جلال‌الدین میرزای قاجار پسر فتحعلی شاه مؤلف نامه خسروان است که تاریخ ایران را از کیومرث تا مرگ نادر و برافتادن افشاریان نوشته است. به قول استاد بهار شیوه نگارش او در فارسی سره «از همه کمتر مغلوط می‌باشد... و از آوردن لغات مشکوک هم تا حدی خودداری کرده است»^{۱۹}. در همین سده سیزدهم و دوران قاجاریان، شاعران دیگری از راه تفتن به پارسی نویسی پرداخته‌اند مانند ابوالحسن میرزا شیخ رئیس قاجار و ادیب الممالک امیری فراهانی و فرصت شیرازی که دو تن اخیر از شاعران نامدار به شمار می‌روند.

در نثر نویسی باید از میرزا رضاخان افشار بگشلو نام برد که: «از برای نمونه نگارش از نامه‌ها و فرمانهای شاهی تا درخواست نامه و چک و سفته...» کتابی به نام پروز نگارش پارسی نوشته است. (پروز بر وزن مرکز یعنی اصل و نسب و فرش و جامه دورنگ و پینه و وصله جامه، فرهنگ فارسی معین) ناظم الأطبای کرمانی مؤلف فنودسار یا فرهنگ فارسی نیز دیباچه‌های پزشکی نامه و نامه زبان‌آموز خود را به فارسی سره نوشته است. شیوه سره‌نویسی به هند نیز سرایت یافت و میرزا نصرالله بن محمد حسین اصفهانی تاریخ فرمانروایان مسلمان هند را به نام داستان ترکازان هند در پنج جلد نوشت که به سال ۱۳۰۷/۱۸۹۰ در حیدرآباد انتشار یافت^{۲۰}. با پدید آمدن انقلاب مشروطه سره‌نویسی

۱۸) همه مطلبهایی که درباره یغما از آربن پور نقل شد مأخوذ است از کتاب او، از صبا تا نیما، تهران ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۱۱۴. در ضمن درشت‌نویسی از نویسنده این مقاله است.

۱۹) سبک‌شناسی، ج ۳، ص ۲۹۲. در ضمن کتاب نامه خسروان به کوشش دکتر محمدعلی صادقیان استاد همکارم در دانشگاه شیراز چند سال قبل از انقلاب اسلامی توسط همان دانشگاه انتشار یافت. به هنگام نوشتن مقاله حاضر متأسفانه نه تاریخ انتشار را به خاطر دارم نه متن کتاب را در دسترس.

20) A. Shakoor Ahsan, Modern Trends in the Persian Language, Islamabad, 1976, P. 103.

عنوان فارسی این کتاب نیز در پشت جلد و اولین صفحه سمت راست چنین آمده است: «گرایشهای تازه در زبان فارسی» نگارش عبدالشکور احسن از انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام‌آباد، پاکستان، ۱۳۵۵... نگارنده این مقاله کتاب استاد عبدالشکور احسن را از مرجع‌های معتبر تشخیص داده است و از آن بهره‌ وافی برگرفته.

انگیزه تازه‌ای یافت و در ۱۳۲۴ ه. ق. که همان سال انقلاب است ابوالقاسم خان آزاد مراغه‌ای به انتشار مجله‌ای پرداخت به نام «نامه پارسی» و البته به پارسی سره که با این کار آماج تیر انتقاد نویسندگان سرشناس شد و عمر مجله بیش از دو سال نپائید.^{۲۱}

گرایش به سره‌نویسی در نخستین جنگ جهانی باز ایستاد اما در دوران سلطنت رضاشاه دوباره راه برای هواداران آن هموار شد و بار دیگر همان ابوالقاسم خان که از هر قیدی آزاد شده بود مجله آسایش را در ۱۳۳۸ ه. ق. و روزنامه آزاد را در ۱۳۴۰ ه. ق. و نیز فرهنگی به نام فرهنگ آزاد از تازی به پارسی و انگلیسی منتشر کرد. نیز در همان زمان بود که عبدالحسین آیتی مجله نمکدان را در ۱۳۰۸ ش. به راه انداخت که بیشتر مقاله‌هایش به فارسی سره بود و در ۱۳۱۳ ش. انتشار این مجله متوقف شد. در ضمن در ۱۳۱۱ ش. مجله معروفی به نام روزنامه ایران باستان به مدیریت شیخ عبدالرحمن سیف آزاد (که معمولاً از نوشتن شیخ و عبدالرحمن خودداری می‌کرد) انتشار و تا ۱۳۱۴ ش. ادامه یافت و آن مرد نیز از هواداران سرسخت «پارسی سره» نویسی بود.^{۲۲}

در میان «پارسی نویسان» بیش از همه باید از احمد کسروی (۱۲۶۹ ش / ۱۸۹۱-۱۳۲۴ ش / ۱۹۴۵) «مورخ و ادیب، دعویدار اصلاح جامعه، نویسنده و منتقد» یاد کرد که بازگوئی زندگانی و اندیشه‌ها و نوشته‌های وی در خور کتابی جداگانه است و برخی از یاران و پیروان او و دیگر پژوهندگان مانند یحیی ذکاء در ایران و دکتر محمدعلی جزایری در امریکا آنچه در این باره گفتنی بوده است گفته و نوشته‌اند: «کسروی در نوشته‌های خویش زبانی ویژه خود ساخته بود که هم از نظر ساختمان جمله و هم از نظر استعمال لغاتی که خود بر ساخته بود زبانی است ممتاز و متفاوت از نوشته‌های دیگران».^{۲۳} کسروی به نوشته‌های دیگران حتی به زبان سعدی و حافظ اعتنائی و احترامی نداشت چنانکه درباره این دو تن چنین گفته‌است: «می‌گفتند سعدی و حافظ با همین زبان مقاصد خود را فهمانیده‌اند. می‌گویم این سخن عامیانه است. سعدی و حافظ نه دلشان برای مردم می‌سوخت و نه پی بزرگی و نیرومندی توده می‌بودند».^{۲۴} کار

21) Ibid. p. 104

22) Ibid. p. 104

۲۳) آنچه درباره کسروی نقل شد برگرفته از دایرة المعارف فارسی است (ج ۲، تهران ۱۳۵۶) ذیل ماده «کسروی».

۲۴) زبان فارسی، ص ۵۴-۵۵ به نقل از استاد عبدالشکور احسن مذکور در کتاب پیش یاد شده انگلیسی او:

Shakoor Ahsan, Op. cit., p. 104-105

این خوار شمردن به جائی رسید که وی به تأکید پیشنهاد کرد که ملت ایران باید هر ساله در نخستین روز دی ماه جشن کتابسوزان برپا کند و کتابهای بزرگان ادب را در آتش بسوزاند. به طور معترضه باید گفت کسروی: «آنچه در باب نقد ادبی و بررسی شعر شاعران ایرانی و به خصوص ادب و شعر صوفیه به ویژه حافظ و مولوی نوشته از نوعی خامی و سادگی و عدم آگاهی از جوهر هنر و زیباییهای آثار ادبی سرچشمه گرفته است و... در مجموع نماینده ضعف تشخیص او در شناخت آثار ادبی است».^{۲۵}

کسروی برای دفاع از عقاید خود درباره زبان و به قول خودش «زبان پاک» که در ضمن عنوان یکی از رساله‌های اوست (۱۳۲۲ ش.) مجله پیمان را در سال ۱۳۱۲ ش. بنیاد نهاد که انتشار آن تا پایان دوران رضاشاه دوام یافت. مقاله‌های کسروی در پیمان نسبت به آنچه دیگر سره‌نویسان می‌نوشتند معتدل‌تر و منطقی‌تر می‌نمود، هرچند دلیلهائی که برای پیرایش پارسی از تازی می‌آورد همچنان سست و پر از تناقض بود. از جمله این که می‌گفت علت ورود بی‌بند و بار واژه‌های تازی در فارسی خامی و ناآگاهی نویسندگان ایرانی در زبان عربی بوده است. آنان برای پوشیدن عیب خود تا توانستند واژه‌های تازی به کار بردند. حتی نثر شیوای کليلة و دمنه بهرامشاهی را به باد انتقاد می‌گرفت.^{۲۶}

نوشته‌های دیگرش درباره زبان عبارت است از زبان فارسی (۱۳۱۶ ش.)، نامهای شهرها و دیه‌های ایران (۱۳۰۸-۲۳ ش.) و آذری یا زبان باستان آذربایگان (۱۳۲۵ ش.) که این بازپسین از نظر علمی دارای اعتبار بسیار است. از نوشته‌های او درباره شعر و ادبیات و مذهب و درباره تاریخ به خصوص کتاب تاریخ مشروطه ایران نباید و نشاید در اینجا چیزی نوشت که دامنه سخن سخت به درازا می‌کشد و خارج از موضوع بحث ماست.

از جمله نویسندگان و پژوهندگان این دوران که به نوشتن فارسی سره تمایل و توجه نموده‌اند باید از ذبیح بهروز و حیدر علی کمالی یاد کرد. ذبیح بهروز دو نمایشنامه به پارسی سره نوشته است یکی به نام شاه ایران و بانوی ارمن (۱۳۰۶ ش.) و دیگری رساله‌ای به نام زبان ایران، فارسی یا عربی (۱۳۱۳ ش.) و کتابی به نام آئین بزرگی نوشته دادیه پارسی،

۲۵) دایرة المعارف فارسی، «کسروی».

26) Amin Banani, "Ahmad Kasravi and the Purification of Persian, A Study in Nationalist Motivation", *Nation and Ideology Essays in Honor of Waynes. Vocinich*, edited by Ivo Banac..., Columbia University Press. New York 1981.

ترجمه ذبیح بهروز^{۲۷}. کمالی که شاعر بود دو داستان تاریخی به فارسی سره نوشته است: لازیکا و مظالم ترکان خاتون (تاریخ انتشار دوئی ۱۳۰۷ ش.).

سره‌نویسانی که از آنان یاد کردیم کسانی بودند که کمایش با زبان و ادب فارسی آشنائی داشتند و انگیزه ایشان در «پارسی نویسی» بیشتر عشق به اصالت زبان فارسی و فرهنگ ایرانی بود و در ضمن سرستیز با ریاکارانی داشتند که آنهمه مورد طعن و لعن حافظ واقع شده‌اند. اینان همان کسانی هستند که دهخدا در انتقاد از آنان مقاله‌ای نوشت که غوغای عظیمی پدید آورد و استاد بزرگ ناچار شد مقاله دیگری در دفاع از خود و تحت همین عنوان «دفاع» بنویسد^{۲۸}. برای نشان دادن نمونه‌ای از سبک نگارش این «عرب‌مآب»‌ها کافی است که به نقل قول کوتاهی از شادروان علامه محمد قزوینی و شادروان استاد عباس آشتیانی بپردازیم. اولی از زبان قوم می‌گوید که آن عرب مآب:

به آن شخص گفت: «ای آنکه بر سطح بیت صعود نموده و عصفوری از عصفیر را طیران می‌دهی^{۲۹}».

(عُصفور، گنجشک. عصفیر، جمع عصفور. طیران، پرواز). دومی از زبان همان قوم چنین می‌آورد که آن عرب‌مآب:

به هیزم فروشی گفت: «این وَقَرُ حَطَب را که ظَهَر این جِمَارِ اسود حمل نموده‌ای به چند درهم شرعی می‌توان اِبتیاع نمود^{۳۰}.
(وَقَر، بار. حَطَب، هیزم. ظَهَر، پشت. جِمَارِ اسود، خر سیاه)

برگردیم به اصل مطلب. گذشته از «پارسی‌نویسانی» که یاد کردیم کسانی هم بودند که علّت توجه آنان به هواداری از فارسی سره تنها احساسات بلکه تعصبات ملی بود و از دانش به ویژه زبان و ادب فارسی بهره‌وافی نداشتند و لاجرم دست به واژه‌سازیها و عبارتپردازیهای مضحکی می‌زدند. به جای مَلّت «فرسنداج» می‌گفتند و به جای غیبت «پلمه سرائی» و به جای اطاعت (یا فرمانبرداری) «سفته‌گوشی» به کار می‌بردند. سیّد

۲۷) چاپ اول، تهران ۱۳۱۱ و چاپ دوم، تهران ۱۳۳۶ و چاپ سوم، لوس آنجلس، انتشارات کانون پژوهش و آموزش ۱۳۶۹/۱۹۹۰. بهروز در دوران پس از بنیادگذاری فرهنگستان یعنی در ۱۳۲۳ در راه مهر را به فارسی سره منتشر کرد. ۲۸) رک: از صبا تا نیما ۸۶/۲.

29) Shakoор Ahsan, P. 110.

30) Ibid. P. 110.

حسن تقی‌زاده در مقاله‌ای با عنوان «جنبش ملی ادبی» به یکی از شاگردان میرزا رضاخان بکشلو قزوینی اشاره می‌کند که به جای لغت «حقیقت» واژه «آمیغ» را به کار برده و نوشته است: «چم آمیغی این واژه این است.» یعنی معنی حقیقی این کلمه چنین است و «دربابۀ آمیغهای برهنه» یعنی فهم حقایق مجرّده. پیش از آنکه بقیۀ سخنان تقی‌زاده را بیاورم باید بگویم که بنابر آنچه زنده یاد استاد محمّدمعین در حواشی برهان قاطع آورده است «آمیغ به معنی آمیزش است. دَر دساتیر به غلط به معنی «حقیقی» آمده.» سره‌نویسان کتاب ساختگی دساتیر را چون با آهنگ و آماج آنان سخت سازگار است پذیرا هستند و درباره‌ی این کتاب پس از این توضیح بیشتر خواهم داد. باری تقی‌زاده سپس در مقاله خود اشاره کرده است به آن عدّه از کتابهای نثر فارسی که شامل لغات و اصطلاحات اصیل فارسی سره است مانند زیج عربی کوشیار و مفاتیح العلوم خوارزمی. مؤلف اوّلی نوشته است که «شعراي يَماني» را به فارسی «شباهنگ» گویند و مؤلف دوّمی یادآور شده که «تشریق» را که به معنی طلوع صبحی است به فارسی «کنار شبی» و تغریب را که همان طلوع مغربی ستاره است به فارسی «کنارروزی» ضبط کرده‌اند.^{۳۱}

و اما دساتیر که به آن اشاره شد نامش مانند محتوایش جعلی است. دساتیر جمع عربی واژه فارسی به معنی دستورهاست. این کتاب در قرن دهم هجری در هندوستان به دست مردی به نام آذر کیوان تألیف و به پیغمبری موهوم در ایران باستان به نام ساسان نسبت داده شده است. واژه‌های ساختگی دساتیر در فرهنگها و شعرهای شاعران دوران قاجار راه یافته و مایه گمراهی ناآگاهان شده است. اکنون نیز سره‌نویسان با وجود ساختگی بودن چنین کتابی دست از آن برنمی‌دارند و دل از آن نمی‌کنند زیرا برایشان گنجینه‌ای است از واژه‌های مورد نیازشان.^{۳۲}

در برابر زیانکاریهای سره‌نویسان واکنشهای تندی از سوی کسانی چون محمّد قزوینی و محمّد علی فروغی و تقی‌زاده و اقبال آشتیانی و سعید نفیسی و رشید یاسمی و

۳۱) علی‌اصغر حکمت، پارسی نغز، تهران ۱۳۳۰، ص ۵۳۶-۵۳۷. ناگفته نماند که مفاتیح العلوم خوارزمی را شادروان حسین خدیوچم به فارسی ترجمه کرده است (انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۴۷). در ضمن درباره شعراي يَماني یا شباهنگ و برابر نهاده‌های پهلوی و تازی آن، رک: ماثیو آرنولد، سهراب و رستم، ترجمۀ منوچهر امیری، شیراز، ۱۳۵۵، ص ۵۲.

۳۲) محمّد حسین بن‌خلف تبریزی، برهان قاطع به اهتمام دکتر محمّد معین، ج ۱، ص ۵۲، مقاله «دساتیر» به خامۀ استاد ابراهیم پورداود.

دیگر دانشمندان نامی دوران نشان داده شد و هر یک به ردّ و نقد نظریات این گروه پرداختند. حتّی احمد کسروی از روش آنان در مجلّه پیمان به انتقاد و اعتراض پرداخت. این رویدادها باعث شد که پاره‌ای از صاحب‌نظران حتّی پیش از نخستین جنگ جهانی در اندیشه پایه‌گذاری فرهنگستان یا به اصطلاح فرنگی معمول در آن زمان «آکادمی» برآیند. در ۱۳۰۳ ش، کمیته مشترک وزارت جنگ و وزارت معارف (فرهنگ، آموزش و پرورش آینده) تأسیس شد و سیصد واژه برای رفع نیازمندیهای نظامیان تصویب کرد، از جمله اصطلاحاتی مانند هواپیما، هوانورد، فرودگاه و خلبان. در ۱۳۱۱ انجمنی برای وضع اصطلاحات علمی و هنری در دارالمعلمین عالی (دانشسرای عالی آینده) بنیاد گرفت که به مرور ۴۰۰ واژه از واژه‌های پیشنهادی آن را معلمان در نوشته‌های خود به کار بردند. در ۱۳۱۳ پیش از تأسیس فرهنگستان گروهی از جوانان دست‌اندرکار واژه‌سازی و اصطلاح پردازی شدند و چنان بازار آشفته‌ای برپا کردند که حتّی کسروی برای پایان گرفتن این هرج و مرج توجّه وزارت معارف را به تأسیس یک سازمان مرکزی برای وضع اصطلاحات علمی جلب کرد.^{۳۳}

سرانجام در همان سال ۱۳۱۳ که مردی ادیب و دانشمند، مانند محمدعلی فروغی (ذکاءالملک) نخست‌وزیر ایران بود برآن شد که از اقدامات افراد غیرمسئول و بی‌صلاحیت درباره زبان فارسی ممانعت کند و پس از جلب موافقت رضاشاه وزارت معارف را مأمور تشکیل «فرهنگستان ایران» کرد و این کار در پایان اسفند ۱۳۱۳ انجام گرفت. اساسنامه فرهنگستان در اردی‌بهشت ۱۳۱۳ به تصویب هیئت دولت رسید و اعضای فرهنگستان که به «پیوسته» و «وابسته» تقسیم می‌شدند آغاز به کار کردند و به‌گزینش و برساختن واژه‌های تازه علمی و فنی پرداختند. مهمترین وظیفه‌های فرهنگستان عبارت بود از: «۱. اختیار الفاظ و اصطلاحات در هر رشته از رشته‌های زندگانی با سعی در اینکه حتی الامکان فارسی باشد. ۲. پیراستن زبان فارسی از الفاظ نامتناسب. ۳. تهیه دستور زبان... و اخذ یا ردّ لغات خارجی».^{۳۴} علاوه بر اینها فرهنگستان می‌بایست لغتها و اصطلاحهای قدیمی و شهرستانی و آهنگها و ترانه‌های محلی را نیز گردآوری و اصلاح خط فارسی را مطالعه کند. فرهنگستان از سال ۱۳۲۰ تا آبان ۱۳۴۹ تعطیل شد.

(۳۳) زبان فارسی تألیف کسروی به نقل عبدالشکور احسن: Shakoora-Ahsan, op. cit. p. 113.

(۳۴) دکتر محمد معین، فرهنگ فارسی ذیل ماده «فرهنگستان ایران».

بحث دربارهٔ روش فرهنگستان در واژه‌سازی مانند به کار گرفتن پیشوند و پسوند و ترکیب اسم با ریشهٔ فعل و مانند اینها خارج از موضوع سخن ماست. واژه‌هائی را که فرهنگستان بر پایهٔ اصول زبانشناسی و ویژگیهای زبان فارسی و با توجه به رسائی معنی و زیبایی لفظ برمی‌گزید بی‌درنگ مردم می‌پسندیدند و به کار می‌بردند. از این دست بود واژه‌هائی مانند شهرداری و شهربانی و دادگستری و بهداری و دانشگاه و دانشکده که به ترتیب به جای این لغتها برگزیده شدند و به کار رفتند: بلدیّه و نظمیه و عدلیّه و صحیّه و اونیورسیتّه و کلژ (کالج). اما صاحب‌نظرانی هم بودند که از روش واژه‌سازی فرهنگستان سخت انتقاد می‌کردند و جعل تعدادی از لغتها را بر خلاف اصول و قاعده‌های زبانشناسی و طبیعت زبان فارسی می‌دانستند و واژه‌هائی مانند ارتش، تیمسار، خلبان، ملوان و پرونده را مثال می‌آوردند. با اینهمه پیش از تعطیل شدن فرهنگستان کسانی مانند فروغی که خود بانی فرهنگستان بود و ملک‌الشعراء بهار از کار فرهنگستان ستایش می‌کردند.^{۳۵}

پس از تعطیل فرهنگستان کار انتقاد از آن مؤسسه بالا گرفت و اصولاً همین انتقادات بود که باعث تضعیف و سرانجام تعطیل فرهنگستان شد. بعدها کسی که بیش از همه با توجه به اصول زبانشناسی و تحولات ادبی به انتقاد عینی از فرهنگستان ایران پرداخته است زنده یاد دکتر پرویز ناتل خانلری است. با توجه به اینکه استاد خانلری صرف‌نظر از پایگاه بلندی که در نوشتن نثر و سرودن نظم فارسی دارد و مؤلف کتاب بی‌نظیری چون تاریخ زبان فارسی است باید انصاف داد که انتقادهای او از روش کار فرهنگستان که بیشتر در نامهٔ فرهنگستان و مجلهٔ سخن منتشر شده است دقیقتر و عینی‌تر از نوشته‌های دیگر منتقدان به شمار می‌رود.^{۳۶}

در آبان ۱۳۴۹ که نزدیک به سی سال از تعطیل فرهنگستان می‌گذشت فرهنگستان دیگری به نام «فرهنگستان زبان ایران» بنیاد گرفت. این سازمان که دارای سیزده شعبه

(۳۵) فروغی در ۱۳۱۶ رساله‌ای نوشت به نام پیام به فرهنگستان سخت سودمند که امروز نیز خواندنی و پندگرفتنی است و بهار نیز در جلد سوم سبک‌شناسی (آخرین صفحه) کارهای فرهنگستان را ستوده است اما کسانی مانند سید حسن تقی‌زاده از روش کار فرهنگستان و کوشش آن در اخراج عنصر عربی از فارسی خرده می‌گرفتند.

(۳۶) از انتقادهای درستی که از فرهنگستان شده یکی این است که گامی برای تدوین فرهنگ فارسی و نیز دستور زبان فارسی برنداشت.

بود با نزدیک به یکصد تن که از میان استادان و کارشناسان رشته‌های مختلف برگزیده شده بودند با برنامه‌ای وسیع آغاز به کار کرد و به انتشار جزوه‌هایی به عنوان «پیشنهاد شما چیست» پرداخت که در آنها نظر صاحب‌نظران را می‌پرسیدند و تا حدی به کار می‌بستند. فرهنگستان زبان ایران نیز به شیوه فرهنگستان قدیم اما با عمق و دقت بیشتری کار می‌کرد. بسیاری از اصطلاحات علمی و فنی بر ساخته فرهنگستان نو به زودی و خشنودی پذیرفته می‌شد مانند کارائی (efficiency) پذیرش (admission)، آواشناسی (Phonetics)، واک (voice) واژگان (vocabulary) پایانه (terminal) نیم‌سال (semester). اما واژه‌هایی مانند فرماندار به جای مدیر (administrator) و فرنشین به جای رئیس (رئیس اداره، سازمان، بخش و مانند اینها) و شادخانه به جای کباباره و آموزانه به جای شهریه و حق تدریس هرگز به کار نمی‌رفت مگر به زور دستور و بخشنامه، بخشنامه‌ای که حتی امضاکننده‌اش حاضر نبود به جای «رئیس»، «فرنشین» بنویسد. فرهنگستان قدیم بر سر آن نبود که زبان فارسی را یکباره از واژه‌های تازی تبار بپیراید و از ترکیبات فارسی و عربی روی نمی‌پیچید و لغتهای مرکب عربی و فارسی، مانند حسابدار و صندوقدار و قانونگذار را می‌پذیرفت اما فرهنگستان زبان ایران می‌خواست اثری از عربی در فارسی باقی نگذارد. گوئی همه اصطلاحات علمی مورد نیاز زبان فارسی را ساخته و پرداخته بود و باقی مانده بود رئیس که می‌بایست به فرنشین بدل شود و تعدد زوجات به «چندهمسری».

پس از انقلاب اسلامی فرهنگستان ایران نیز تعطیل شد و مدتی است که جمهوری اسلامی ایران دوباره به تأسیس فرهنگستان جدیدی پرداخته است. این فرهنگستان نوبنیاد از زیاده‌رویهای اسلاف خود در پیراستن زبان فارسی از لغتهای عربی چشم پوشیده و همّت خود را مصروف بر ساختن اصطلاحات علمی و فرهنگی مورد نیاز زبان فارسی کرده است. بحث درباره روش کار و اقدامات این سازمان جوان در خور گفتاری جداگانه است.

تعطیل سی ساله فرهنگستان اول مصادف با دومین جنگ جهانی و تحولاتی مهم در تاریخ معاصر جهان و ایران بود. از این رو انتشار روزنامه‌ها و مجله‌ها و تألیف و ترجمه کتابها و مقاله‌ها در رشته‌های گوناگون ادبی و علمی و صنعتی و فنی در ایران به میزانی روزافزون انجام می‌گرفت و احتیاج به لغات و اصطلاحات تازه به شدت احساس می‌شد.

اهل قلم نمی‌توانستند به انتظار تجدید فعالیت فرهنگی بنشینند که دل خوشی هم از آن نداشتند و تعطیل آن را بزرگترین نشانه ناکامی و بی‌توفیقی آن می‌دانستند. پس هر کس به فراخور آگاهی و دانشی که در زبان فارسی داشت می‌کوشید که واژه‌های تازه‌ای برای بیان مقصود بیابد یا بسازد و این کار پس از پایان گرفتن عمر فرهنگستان دوم نیز همچنان ادامه یافت. در زمینه ادبیات، نویسندگان و مترجمان (به خصوص آنان که خود را به کاری دشوار یعنی رعایت سبک زبان متن اصلی در ترجمه آثار ادبی مقید می‌کردند) می‌کوشیدند تا واژه‌های تازه و خوش‌آهنگی را که پیشینیان به کار برده بودند دوباره رواج دهند و غبار کهنگی را از چهره بسیاری از واژه‌هایی که «مهجور» شناخته شده بودند بشویند.^{۲۷} گفتن ندارد که برخی از این واژه‌ها را نمی‌توان در نوشته‌های امروزی مربوط به روزنامه‌نویسی، نامه‌نویسی یا زبان محاوره به کار برد و در مثل در جمله: «رعد و برق نشانه آمدن باران بود» شاید نوشت: «تندر و آذرخش نشانه...» الی آخر.

در مورد نوشته‌های غیر مربوط به ادبیات نیز مؤلفان و مترجمان به ساختن و پرداختن معادلهای مناسب برای اصطلاحات فلسفی و علمی (اعم از علوم محض یا علوم اجتماعی و تربیتی) دست زدند که می‌توان بیشتر این لغت‌ها و اصطلاحها را در واژگان فلسفه و علوم اجتماعی تألیف داریوش آشوری یافت.^{۲۸}

این کار همچنان ادامه دارد و به زمانی برمی‌گردد که هنوز فرهنگستان قدیم تعطیل نشده بود و بانی آن محمدعلی فروغی مؤلف نخستین تاریخ فلسفه غرب به فارسی در

(۳۷) چنانکه نگارنده در ترجمه یک منظومه حماسی که نخستین چاپ آن در ۱۳۳۲ انتشار یافت واژه‌هایی مناسب با حماسه و سبک متن اصل منظومه آورده است. به جای لغتهایی مانند شهرت، شریک، استقبال، رعد، برق، موج، ضربت، نقاشی به ترتیب واژه‌هایی چون آوازه، هنباز، پذیره، تندر، آذرخش، خیزاب، زخم، نگارگر به کار برده است.

(۳۸) مشخصات کامل کتاب چنین است: واژگان فلسفه و علوم اجتماعی، برابر نهاده‌های مترجمان و مؤلفان ایرانی، ویراستار، داریوش آشوری تهران، انتشارات آگاه، چاپ اول ۱۳۵۵. چاپ دوم که در اختیار من است و دارای «دبیاچه چاپ دوم» تاریخ انتشار ندارد. کم و کاستی کتاب در این است که به قول استاد احمدآرام که در دبیاچه کتاب به آن اشاره شده است «منابع برحسب تاریخ انتشار تدوین» نشده است. از این گذشته نام برخی از مؤلفان و مترجمان از قلم افتاده از جمله بنده نگارنده که نخستین بار اصطلاح معروف «پدرسالاری» را بر ساخت و به کار برد و به زودی بر سر قلمها و زبانها افتاد. درباره این کوشش ناچیز، رک: ا.ک. س. لمبتون، مالک و زارع در ایران ترجمه منوچهر امیری، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۲، ص ۷۳۶ یادداشت مربوط به ص ۴۹۷ ح ۴.

پایان جلد دوم و سوم کتاب خود، سیر حکمت در اروپا (تهران ۱۳۱۸ و ۱۳۲۰ به ترتیب تاریخ انتشارات مجلدات مذکور) واژه‌نامه‌های مفصلی از اصطلاحات فلسفی فارسی به فرانسه و برعکس آورده است. اکنون در پایان غالب کتابهای معتبر ترجمه شده از زبانهای اروپائی این گونه واژه‌نامه‌ها به دو زبان فارسی به انگلیسی و انگلیسی به فارسی یا فارسی به فرانسه و فرانسه به فارسی دیده می‌شود مشتمل بر اصطلاحات برگزیده، یا بر ساخته مؤلف یا مترجم که تمام یا قسمتی از آنها ممکن است مورد پسند و گزینش دیگران واقع شود یا نشود. نکته چشمگیر آن است که معادلها یا برابر نهاده‌های آن مترجمان و مؤلفان همه فارسی سره نیستند و بسیاری از آنها را واژه‌های تازی تبار یا ترکیبات فارسی-عربی تشکیل می‌دهند. پیداست که آنچه مورد توجه مترجمان و مؤلفان است غنی ساختن زبان و بی‌نیاز کردنش از اصطلاحات بیگانه است نه تعصب در سره‌سازی و واژه‌پردازی.

اکنون هنگام آن است که درباره ماهیت و کیفیت و کمیت یا بهتر است بگویم چندی و چونی واژه‌های تازی تبار یا لغات دخیل یا لغتهائی که از عربی وارد فارسی شده‌اند و حقّ توطن یا میهن‌گزینی اختیار کرده‌اند گفتگو کنیم. از خصوصیت‌ها یا ویژگیهای «لغات دخیل» یعنی واژه‌هائی که از یک زبان وارد زبان دیگر می‌شوند یکی این است که تلفظ خود را به صورتی که در زبان اصلی وجود داشته است از دست می‌دهند. به همین جهت فارسی‌زبانان حرفهای «ث» و «ص» عربی را، مانند سین و «ذ» و «ض» و «ظ» را مانند «ز» تلفظ می‌کنند و نیازی برای آوردن مثال نیست.

تحول تلفظ لغتهای فارسی اعم از فارسی سره یا تازی که موضوع بحث ماست نیز از مطلبهای مهمی است که هنگام بحث درباره واژه‌های تازی تبار باید مورد توجه واقع شود. مثال: در عربی لغتهائی مانند «انعام»، «بساط»، «بنا»، «خزانه» به کسر اول تلفظ می‌شود و در فارسی به فتح اول. در فارسی تمام مصادر باب مفاعله عربی به کسر عین تلفظ می‌شود نه به فتح آن. در مثل در واژه «مطالعه» لام را مانند جیم در «سلاجقه» تلفظ می‌کنیم. نیز در همین مصادر باب مفاعله گاهی تاء آخر کلمه حذف می‌شود، مانند «مداوا» به جای مداواة و «محابا» به جای محابة. در عربی واژه‌هائی، مانند بطلالت، بلاهت، بهجت، ثروت به فتح اول و در فارسی به کسر اول تلفظ می‌شود و صدها نمونه از این قبیل را می‌توان ذکر کرد که نگارنده سطور برای نخستین بار مورد تحقیق قرار داده

و در مقاله‌ای تحت عنوان «تحول تلفظ لغات فارسی» آورده است.^{۳۹}

مطلب مهمّ دیگر تغییر و تحوّل معنی واژه‌های تازی در فارسی است. از تغییر یا دگرگونی آغاز کنم که مثالهای فراوانی برای آن می‌توان آورد از جمله «شقاوت» که در عربی به معنی بدبختی و در فارسی به معنی سنگدلی است.^{۴۰} لغت رعنا در عربی به معنی زن احمق و خودآرا و در فارسی به معنی زیبا و خوشگل آمده است. اعزام به معنی فرستادن مانند نظمیه و عدلیّه از لغتهای عربی مصطلح در ترکی است. واژه محصل که در فارسی به معنی دانش‌آموز است در عربی به معنی گردآورنده مالیات است. حرف در تازی به معنی سخن نیست. کثیف در عربی به معنی ضخیم و متراکم است نه چرک و آلوده و شوخگن^{۴۱}. تمیز که در عربی تمیز تلفظ می‌شود به معنی تشخیص دادن است نه پاکیزه. از تغییر سخن گفتیم و آمدیم بر سر «تحوّل» evolution که آن نیز در عربی به معنی تغییر و دگرگونی است اما در فارسی واژه «تحوّل» تحوّل یافته و معنی «تطوّر» عربی را به خود گرفته است. لغتهای دخیل عربی مانند لغتهای اصیل عربی و این دو مانند خود واژه‌های نژاده پارسی و واژه‌های دیگر زبانهای زنده دستخوش تحوّل بوده‌اند و خواهند بود. زبان شاخص اندیشه و نمودار فرهنگ و تمدن است و مانند این دو امری است یا بهتر است بگوییم پدیده‌ای است پویا (دینامیک) نه ایستا (استاتیک). در همین جمله‌ای که نو ششم پنج واژه دیده می‌شود که همه آنها را در دهه‌های اخیر بر ساخته‌اند: فرهنگ به جای کولتور در فرانسه و کالچر در انگلیسی، پدیده به جای فنومن، پویا به جای

۳۹) رک: سخنرانیهای دّوّمین کنگره تحقیقات ایرانی، جلد اوّل، دانشگاه مشهد ۱۳۵۱، ص ۳۲۴-۳۴۱. درباره مقاله نگارنده نیز، رک: استاد عبدالشکور احسن (متن انگلیسی، ص ۱۷۱).

۴۰) رک: مقاله «هویت ملی و زبان مشترک» در کتاب نیمه، شماره سوّم، لوس آنجلس، کانون فرهنگی نیمه، پاییز ۱۳۶۹، ص ۳۳. به این سخن باید بیفزایم که جمع «شقی»، «اشقیّا» در عرف مرثیه‌خوانان به دشمنان ائمه هدی و واقعه کربلا اطلاق می‌شود. در ضمن یکی از ایران‌شناسان شقی را به بدبخت ترجمه کرده بود. پس از تعریف کامل این کلمه این شعر را از قآنی نقل کردم که درباره امیرکبیر گفته است: «به جای ظالمی شقی نشسته عالمی تقی» الی آخر که البته مراد از «ظالم شقی» حاجی میرزا آقاسی است و «تقی» ایهامی دارد به میرزا تقی‌خان امیرکبیر.

۴۱) مرحوم میرزا حسین‌خان دانش مؤلف نخستین اطلس رنگی ایران به نام اطلس بخلی ایران (استانبول ۱۳۴۵/۱۹۲۶) که از مراجع معتبر جغرافیائی و تاریخی مربوط به اوایل دوران دودمان پهلوی است در نقشه شماره ۳۳ مربوط به «تراکم جمعیت» به جای این دو کلمه اصطلاح مضحک «کثافت نفوس» را به کار برده است. برای آگاهی از زندگانی آن دانشمند فرزانه، رک: دایرة المعارف فارسی به سرپرستی شادروان دکتر غلامحسین مصاحب.

دینامیک، ایستا به جای استاتیک. واژه تمدن اندکی کهنه‌تر است. این واژه‌ها در قدیم وجود نداشت. پیشرفت تمدن و نیاز جامعه آنها را آفرید. در هر زمان و هر زبان هر روز واژه‌های تازه‌ای زاده می‌شوند و رواج می‌یابند و شماری از واژه‌های موجود رفته‌رفته فراموش می‌شوند و در عداد لغت‌های مهجور archaic در می‌آیند. بسیاری از واژه‌هایی که از قدیم وجود داشته‌اند تحوّل می‌یابند و معنی‌های تازه و بیشتری به خود می‌گیرند. در قدیم صحبت به معنی مصاحبت بود و احتمال به معنی تحمّل و اجتهاد به معنی کوشیدن. در فارسی سره نامه به معنی کتاب بود (شاهنامه) و شوخ به معنی کثافت و چرک بدن و ریش به معنی زخم و زخم به معنی ضربت (زخمه به معنی مضراب از همین ریشه است). این تغییرات و تحولات به خوبی در فرهنگ‌ها یعنی لغت‌نامه‌های هر زبان دیده می‌شود.

در هر زبان و از جمله زبان فارسی «مترادفات» از اهمیت خاص برخوردار است. سره‌نویس همین که در برابر عده‌ای از لغت‌های مترادف قرار گرفت یک واژه «پارسی» می‌یابد یا می‌سازد و در برابر یکی از آنها می‌نشانند و می‌پندارد که دیگر نیازی به بهره‌جوئی از دیگر لغت‌های مترادف نیست. به فرض، در برابر کلمه‌هایی چون حصّه، نصیب، سهم، قسمت واژه «بهره» را می‌نویسد و در مقابل لفظ‌هایی مانند محنت، مصیبت، غم، غصّه، حزن، ملال لغت «اندوه» را به کار می‌برد و می‌پندارد که دیگر نیازی به بهره‌جوئی از دیگر واژه‌های مترادف ندارد. این مطلب که دو لفظ مترادف عین یکدیگر نیستند از قول خواجه نصیرالدین طوسی در اساس الاقتباس چنین نقل شده است: «اما قسم اوّل که الفاظ بسیار بر یک معنی دلالت کند آن را اسماً مترادفه خوانند مانند دلالت انسان بر بشر... میان مترادفه و متباینه اشتباه ممکن بود مثلاً لفظ باشد که دلالت کند بر معنی و لفظی دیگر بر همان معنی با وصفی مقارن و گمان افتد که هر دو لفظ مترادفند و نباشند بلکه متباین باشند مانند سیف و حسام، چه سیف شمشیر بود و حسام شمشیر برّان»^{۴۲}.

و اما درباره زبان انگلیسی که شاید غنی‌ترین زبانهای جهان باشد چنین گفته‌اند: از ویژگیهای زبان انگلیسی آن است که پیوسته از دیگر زبانها وام می‌گیرد اما حتی در مورد

(۴۲) فرهنگ فارسی معین ذیل لغت مترادف و مترادفه.

یک لغت دخیل یا بر ساخته می توان گفت که آن واژه عیناً دارای همان معنی واژه ای نیست که در انگلیسی وجود داشته است و پس از اندک زمانی این دو واژه در معنی اختلاف پیدا می کنند، هم از نظر بسامدی (frequency) هم از نظر توزیع و پراکندگی (distribution) و هم از نظر دلالت های معنوی یا معانی جزئی^{۴۳} (connotation).

نیز در مرجع دیگر درباره مترادفات و متضادات در زبان انگلیسی چنین آمده است: «از نظر تئوری مترادف به واژه ای گفته می شود که با واژه دیگری هم معنی باشد. اما اگر این مطلب دقیقاً مطابق با واقع بود گزینش «واژه جانشین» (substitute word) بازی بچه گانه ای بیش نبود. از این رو در انگلیسی واژه raw به معنی خام همیشه مترادف نیست با uncooked (پخته^{۴۴})». از قضا همین کلمه خام در فارسی نیز همیشه با «پخته» هم معنی نیست. می توان گفت غذای خام یا پخته حتی اندیشه یا سخن خام اما نمی توان گفت ابریشم پخته به معنی خام (در انگلیسی نیز به جای raw silk نمی توان گفت uncooked silk).

پژوهنده ای به نام «آلف آویشن» در مقاله ای تحت عنوان «گستره معنایی واژه های مترادف^{۴۵}» نوشته است که به کار بردن واژه های مترادف یک «انحراف زبانی» نیست و هر یک از واژه ها در بافت معنایی مشخص می توانند کاربرد نسبتاً درست و «پیام رسان» داشته باشند. «برابر های معنایی واژه های مترادف، هرگز در بافت زبان یکسان نیستند^{۴۶}». آنگاه همان پژوهنده برای مثال عبارتی را نقل کرده است که در آن واژه های «واضح، آشکار، روشنی» ظاهراً به عنوان واژه های مترادف یعنی دارای یک معنی به کار رفته است و حال آنکه نویسنده چنین عبارتی ممکن است از هر یک از این لغتها معنی دقیق خاصی را اراده کرده باشد چنانکه در جمله «نامه هایت را واضحتربنویس تا من بخوانم» اگر «واضح» به معنی روشن و مترادف آن به کار رفته باشد در این صورت دیگر مثلاً نمی توان گفت «چشمم به جمال شما واضح شد». در همان مقاله نویسنده نزدیک به چهل مثال یعنی جمله دیگر آورده است که در هر کدام واژه های مترادفی به کار رفته

43) Longman Synonym Dictionary, Longman 1977, P. 1.

44) The Rogert Dictioary of Synonyms and Antonyms by C. O. S. Mason, New York, G. P. Putnam's Son, 1931, P.P. VIII, IX.

(۴۵) ماهنامه فرهنگی و هنری کلک، شماره ۷، مهر ۱۳۶۹، ص ۷۰-۷۵. (۴۶) همان مقاله، ص ۷۱.

است به ظاهر دارای یک معنی ولی در واقع هر کدام بسته به «بافت معنایی» خود دارای معنی‌های مختلف و مستقل‌اند. واژه‌های سیاه، تیره، مشکى به ظاهر «واژه‌های مترادف» اند اما در جمله «رویم سیاه که این بلا به سرت آمد» نمی‌توان به جای سیاه لغت تیره یا مشکى را به کار برد.^{۴۷}

دکتر محمدعلی جزایری پس از بحث دربارهٔ مصدرهای ساده و مرکب در زبان فارسی و اینکه شمار فراوانی از هر کدام وجود دارد و همین امر سبب شده است که در پاره‌ای موارد چند فعل مترادف به وجود آید بحث را به اصطلاح «مترادف» کشانده و نوشته است: وجود مترادف کامل یعنی دو لفظ یا بیشتر که بتوان آنها را بجای یکدیگر به کار برد محلّ تردید است و از جمله مثالهایی که آورده فعل (۱) مردن است که مترادفات آن عبارتند از (۲) فوت شدن (۳) درگذشتن (۴) مرحوم شدن (۵) سَقَط شدن و چند واژه دیگر. «مردن» از نظر زبانشناسی واژه‌ای است خنثی و بقیّه واژه‌هایی که نقل شد (۲) رسمی است (۳) ادبی و رسمی یا تنها رسمی است (۴) هم رسمی است و هم مؤدبانه (۵) دور از ادب است.^{۴۸}

شاید یکی از نکته‌های مهمّ و اساسی دربارهٔ کلمات مترادف «بار عاطفی و فرهنگی» واژه‌ها باشد. در این باره نقل قسمتی از سخنان یکی از صاحب‌نظران بسیار مناسب می‌نماید:

و اما دربارهٔ کلمات مترادف (که یکی «پارسی» و دیگری «تازی» و هر دو ظاهراً دارای معنی مشترک باشند) این نکته لازم را باید گفت که «بار عاطفی واژه‌ها» غیر از «مفهوم عقلانی» آنها است و فی‌المثل «دل» و «قلب» را به جای یکدیگر به کار نباید برد و مثل یکی از «سره‌نویسان» که قلبش را عمل کرده بودند - نباید نوشت که «دلم را شکافتند». زیرا کلمهٔ «قلب» در پارسی امروز به معنی عضو گشتین تپنده‌ای است که در قفسهٔ سینه ما جای دارد و «دل» عضو خاصی نیست بلکه آمیزه‌ای از «احساس» و «عاطفه» و «ضمیر» است که

(۴۷) همان مقاله، ص ۷۵.

48) "Persian Verbs, Derivable From Other Part of Speech", in: *American Oriental Society Iranian Studies Research*, Indiana University, 1969, pp. 115-116.

در سرپای وجود آدمی جای می‌تواند داشت.^{۴۹}

ناگفته نماند که در فارسی امروز «دل» به همان معنایی است که آن نویسنده نوشته است ولی در کتابهای پیشینیان «دل» مطلقاً به معنی «قلب» به کار رفته است چنانکه در کتاب *الآبْنِیْه عن حقائق الادویه*^{۵۰} از آثار قرن چهارم همه جا سخن از «دل» به میان است و نگارنده این گفتار که فرهنگی برای آن کتاب نوشته است^{۵۱} حتی یک بار به واژه «قلب» به جای «دل» در *الابْنِیْه* برنخورده است. اما از آن زمان تاکنون که هزار سال می‌گذرد واژه «دل» رفته رفته بار سنگین عاطفی‌ای یافته و به همان معنی درآمده است که نقل شد. مثال دیگری که همو آورده واژه‌های «صبح» و «بامداد» اند که اختلاف دقیق آنها را از نظر معنی روشن کرده است.

شاید مناسبتر باشد که به جای «بار عاطفی کلمات» اصطلاح «بار فرهنگی کلمات» را به کار ببریم که اصطلاحی جامع‌تر به نظر می‌رسد و علاوه بر عواطف شامل مفهومی‌های مربوط به آداب و عادات و سنتها و دین و آئین و عرفان نیز می‌گردد. در مثل می‌توان گفت که واژه «عشق» آنقدر بار فرهنگی یعنی عاطفی و اجتماعی و مذهبی و به خصوص عرفانی دارد که هرگز نمی‌توان در همه موارد واژه «مهر» را به جای آن به کار برد. حافظ آنجا که سخن از هوا (هوی) و هوس و عشق جسمانی و به اصطلاح مجازی در میان است واژه «مهر» را به کار می‌برد و می‌گوید:

مرا مهر سیه چشمان ز سر بیرون نخواهد شد

قضای آسمان است این و دیگرگون نخواهد شد

اما آنجا که از «عشق» معنی فلسفی و عرفانی آن را اراده می‌کند می‌فرماید:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

نمی‌گوید مهر پیدا شد و...

جای تردید نیست که لغت‌های دخیل یعنی واژه‌هایی که از تازی وارد پارسی شده‌اند

۴۹) کتاب نېما، شماره ۳، پائیز ۱۳۶۹، ص ۳۲.

۵۰) تألیف موفق‌الدین ابومنصور علی الهروی به تصحیح استاد احمد بهمنیار و به کوشش دکتر حسین محبوبی اردکانی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.

۵۱) رک: فرهنگ داروها و واژه‌های دشوار یا تحقیق در کتاب *الابْنِیْه عن حقائق الادویه*، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳.

باید مطلقاً پیرو قاعده‌های دستور زبان فارسی باشند اما در مورد کلمات جمع عربی نکته‌ای هست که تاکنون مورد توجه صاحب‌نظران واقع نشده است. نگارنده این سطرها از کسانی است که معتقدند باید کلمات عربی را در فارسی به «ها» یا «ان» جمع بست و تا آنجا که ممکن است از جمع عربی به خصوص جمع مکسر (شکسته) پرهیز کرد و در مثل به جای قبایل و کُتب و اغذیه و دُول و ظروف و حیل و انهار و اماکن و شُعَب و زهاد و تدابیر و صُور و شیوخ و علما باید نوشت قبیله‌ها و کتابها و غذاها و دولتها و ظرفها و حيله‌ها و نهرها و مکانها و شعبه‌ها و زاهدان و تدبیرها و صورتها و شیخها و عالمان. اما باید توجه داشت که بسیاری از جمعهای عربی در فارسی مفهوم و معنی خاصی یافته و دارای شخصیت مستقلی شده‌اند چنانکه به جای رجل و اقوال و اعمال و آمال و انبیا و آفاق و انفس و اجداد و آداب و عادات در بسیاری موارد نمی‌توان گفت رجُلها و قولها و عملها و املها و نبی‌ها و افق‌ها و نفس‌ها و جدّها و ادبها و عادت‌ها. این گونه جمعها از رسانی یا بار فرهنگی (عاطفی یا مذهبی) ویژه‌ای برخوردارند تا حدّی که مفرد آنها در صورت اضافه شدن به نشانه‌های جمع فارسی (ها یا آن) چنین خصیصه‌ای را از دست می‌دهند: در عبارت «رفتار او با زنش در انتظار زننده بود» نمی‌توان به جای انتظار نظرها گفت. «اسرار التّوحید کتابی است در بیان اقوال و اعمال شیخ ابوسعید». نمی‌توان گفت در بیان قولها و عملها. «امیرکبیر از رجال (نه رَجُل‌های) سیاسی ایران است». «قرآن مجید مشتمل بر احکام (نه حکم‌ها) الهی است». «انبیا (نه نبی‌ها) مأمور هدایت خلق بوده‌اند». «داشتن راه آهن به صورت یکی از آمال (نه املهای) ملّی درآمده بود». «وزارت امور (نه امرهای) خارجه». از این قبیل است اصطلاحاتی که به خصوص در فلسفه و منطق و علوم به کار می‌رود مانند: اعراض، جواهر، ارکان، اعیان، اغراض، موادّ، مبانی، معانی، ظواهر، بواطن، قرائن، شواهد، عقول، مُثل (افلاطونی)، عناصر، اصول، مظاهر، عوارض، مقاصد و مانند اینها. مقصود آنکه لغت‌های عربی هم به صورت مفرد در زبان فارسی پذیرفته و ماندگار شده و حیثیت و استقلال یافته‌اند و هم به صورت جمع^{۵۲} و فصاحت کلام یا دست‌کم رسانی آن حکم می‌کند که در نوشتن فارسی این نکته را

۵۲ در زبانهای اروپائی نیز این قاعده برقرار است و در مُثل بسیاری از واژه‌های دخیل لاتینی در انگلیسی هم صورت مفرد خود را حفظ کرده‌اند و هم صورت جمع را، مانند *alumnus* که جمع آن *alumni* است به معنی فارغ‌التحصیلها و *Phenomenon* پدیده، جمع آن *Phenomena* و *datum* جمع آن *data* به معنی «داده‌ها».

رعایت کنیم و در صورت ضرورت در به کار بردن این گونه جمعهای عربی دودل نباشیم. وگرنه مطلبی که می‌نویسیم نادرست یا سست جلوه خواهد کرد مگر آنکه بخواهیم از آوردن چنین واژه‌هایی به صورت جمع امتناع ورزیم که آن بحث دیگری است.^{۵۳} گرچه این نکته نامکّرر نیست بگذارید تکرار کنم که در نوشتن فارسی تا ممکن است از آوردن تشبیه و تأنیث و مطابقه صفت و موصوف عربی و افعال التفضیل و صیغه مبالغه باید پرهیز کرد.

آمدیم بر سر اصل مطلب یعنی گفتگو درباره شمار واژه‌های تازی در فارسی. بنابر آماری که شادروان استاد ملک‌الشعراء بهار در سبک‌شناسی به دست داده است و پیش از این به آن اشاره کرده‌ام استاد ژیلبر لازار فرانسوی و استاد محمدعلی جزایری نیز به پژوهش و تکمیل و به اصطلاح بنده «امروزینه کردن» (up-to-date) چنین آماری پرداخته‌اند. دکتر جزایری حاصل همه این تحقیقات را به خصوص آنچه شخصاً انجام داده در مقاله محققانه خود آورده که به نام «عنصر عربی در دستور زبان فارسی» به انگلیسی نوشته است.^{۵۴} وی «با یک بررسی سطحی» به این نتیجه رسیده که نسبت واژه‌های عربی در نثر معاصر فارسی در حدود ۴۵ درصد است (در یک نامه استاد درس خوانده ایران و اروپا ۴۱ درصد، در یک مجله ادبی ۴۲ درصد و در یک نمایشنامه ۴۲ درصد).

نویسنده این مقاله کار دیگری انجام داده است. فرهنگ فارسی تألیف مرحوم حسن عمید یک فرهنگ عادی و در پاره‌ای موارد عاری از اصول فرهنگ‌نویسی است. با اینهمه می‌توان دست کم آن را به عنوان فهرستی از تعداد چشمگیری از لغتهائی که در زبان ادبی و محاوره‌ای فارسی به کار می‌رود مورد استفاده قرار داد. شمار واژه‌های این فرهنگ نزدیک به ۳۵،۰۰۰ است. بنابر شمارش و سنجشی که انجام داده‌ام تعداد

۵۳) کاش در میان نشانه‌های جمع عربی تنها به «ات» اجازه اقامت دائمی داده شود و برایش شناسنامه فارسی صادر گردد زیرا آسانی تلفظ این کلمه باعث شده است که حتی بعضی ادیبان بی‌تعمد آن را به کار برند: گزارشات، فرمایشات، باغات (که از قضا در سفرنامه ناصر خسرو نیز آمده است). مهمترین کاربرد این جمع در نامهای جغرافیائی است: شمیرانات، اصطهبانات. گفتن ندارد که چنین کاری را باید فرهنگستان انجام دهد و صحت بگذارد.

54) Mohammad Ali Jazayeri. "The Arabic Element in Persian Grammar" in, *IRAN Journal of the British Institute of Persian Studies*, Vol. VIII, 1970, pp. 115-124.

لغتهای دخیل یا واژه‌های تازی تبار که در زبان فارسی معاصر رایج و متداول است و می‌توان به جای آنها در بسیاری موارد اما نه در تمام موارد واژه‌های پارسی یعنی فارسی سره به کار برد در حدود ۳,۰۰۰ یعنی نزدیک به یک دهم مجموع واژه‌های فرهنگ عمید است. در مثل به جای لغتهائی مانند ارشاد، ازدواج، بصیرت، تبسم، تعجب، جاهل، جبان، خالق، شجاع، رجال، سلاح، صدمه، نفع، ضرر، عقل، فطرت، فوت، قرض، مراسله به ترتیب این واژه‌ها را می‌توان به کار برد: راهنمائی، زناشوئی، بینائی، لبخند، شگفتی، نادان، ترسو، آفریننده، دلیر، مردان، جنگ‌افزار، آسیب، سود، زیان، خرد، سرشت، درگذشتن، وام. گفتن ندارد که در شرایط مساوی به کار بردن واژه‌های فارسی (سره) بهتر و برتر از استعمال معادلهای عربی آنها است به شرط آنکه کوچکترین اختلافی در معنی (به اصطلاح فرانسه *nuance*) در کار نباشد و در برابر آنها مسئله‌ای به نام مترادفات که پیش از این به تفصیل درباره آن سخن گفته‌ام مطرح نگردد. از اختلاف در معنی گذشته مسئله سهولت تلفظ و کوتاهتر بودن کلمه‌ها مطرح است و این امر باعث شده که بسیاری از واژه‌های نژاده پارسی از دیر باز به دست فراموشی سپرده شوند. امروز اگر بتوان آنها را در نثر به کار برد (بنابر این که بخواهیم نثرمان به اصطلاح ادبی باشد یا سبک و شیوه خاصی را به خصوص در ترجمه التزام کنیم) در زبان نوشتار و گفتار فارسی معاصر جایز و ممکن نمی‌نماید. از این گونه است واژه‌هائی، مانند آخشیش، آذرخش، تندر، آژنگ، خیزاب، خستو که امروز به جای آنها به ترتیب عنصر، برق، رعد، چین، موج، اقرار کننده می‌گوئیم و می‌نویسیم. مسئله کوتاهی و آسان تلفظ کردن واژه‌ها چندان اهمیّت دارد که در پاره‌ای زبانها در بسیار موارد حتی نام کسان را کوتاه می‌کنند یا به کلی تغییر می‌دهند.^{۵۵}

از مسئله‌های مهمی که در هر زبان مطرح است سطحها و سبکهای مختلف زبان نوشتار است. چیزی که می‌نویسیم ممکن است در سطح عامیانه باشد یا در سطح روزنامه‌نویسی یا در سطح یا سبک ادبی یا در سبک یا سطح علمی و فلسفی. در مثل

(۵۵) از جمله در زبان انگلیسی نام برخی کسان را بریده و کوتاه کرده و رسماً جانشین نام کامل یعنی درازتر آنها کرده‌اند: به جای Patricia پَت Pat و به جای الیزابت Liz و به جای Eugene جین Gene می‌گویند. حتی پاره‌ای از نامها را هنگام محاوره به کلی تغییر می‌دهند. ویلیام را Bill و ریچاردز را Dick و رابسل را Russ می‌خوانند.

شرح مطلبی که در زمینه فلسفه می‌نویسیم غیر از بیان مطلبی است که در روزنامه‌نویسی به کار می‌بریم. نثر روزنامه‌نگاری یا به اصطلاح فرنگی ژورنالیستی که در تحریر و تحلیل مطالب عادی و روزمره زندگانی اعم از سیاسی و اجتماعی و اقتصادی به کار می‌رود غیر از نثری است که با بیان اندیشه‌های حکیمانه و احساسات و تخیلات شاعرانه ارتباط دارد.^{۵۶} پیداست وقتی که ماهیت نوشتار فرق می‌کند و مطلبی در سطحهای مختلف عرضه می‌شود این اختلاف شامل شیوه بیان و کاربرد واژگان نیز می‌گردد. زبان داستان که جای خود دارد و بسیاری از داستان‌نویسان بزرگ جهان نثرشان مورد انتقاد و اعتراض ادیبان بوده است چنانکه بزرگترین نویسنده ایران صادق هدایت را نیز مشمول این قاعده دانسته‌اند.^{۵۷}

باری شما اگر روزنامه‌نویس هستید و مخاطبان مردم عادی‌اند باید آنچه می‌نویسید مفهوم آنان باشد و کمابیش از همان زبانی بهره جوئید که همان مردم در گفتگوی روزانه به کار می‌برند و نیازی به معنی کردن واژه‌ها و نوشتن پراثرهای مکرر نداشته باشند. با واژگانی که در پارسی سره سراغ داریم حتی اگر هیچ یک از آنها دستخوش قاعده تحول و تغییر معنی نشده باشد، حتی اگر در بر ساختن واژه‌های تازه و رواج دادن و قبولاندن آنها به اهل زبان موفق شده باشیم نمی‌توانیم در «سطحهای» مختلف به افشای ضمیر

۵۶) بیهوده نیست که در فرهنگها (مثلاً در فرهنگ فارسی معین) در برابر پاره‌ای واژه‌ها برمی‌خوریم به نشانه‌هایی از قبیل «عم» یعنی عامیانه، «تد» (تداول) «کم»، «کم» استعمال و در فرهنگهای انگلیسی-انگلیسی این نشانه‌ها توجه کردنی است که بهتر است ترجمه فارسی آنها را بنویسم: مهجور، نادر، کاربرد قدیم، غیررسمی، هرزه، ادبی و مانند اینها.

۵۷) بهتر است که در اینجا عین یادداشت زنده یاد استاد دکتر غلامحسین یوسفی را نقل کنم (دیداری با اهل قلم، دربارهٔ بیست کتاب نثر فارسی، جلد ۲، انتشارات دانشگاه مشهد، ص ۴۶۸-۴۶۹):

دکتر رحمت مصطفوی... نوشته: «شاید این در عین حال یکی از جالب‌ترین شوخیهای روزگار و یکی از بهترین شواهد قدرت معجزه‌آسای نبوغ انسان است که بهترین، بزرگترین، باروح‌ترین و مؤثرترین نویسنده قرون اخیر ایران [صادق هدایت] فارسی را خوب نمی‌دانست!». از قضا بالزاک و چارلز دیکنز و تولستوی و داستایوسکی نیز نادرست و سرسری می‌نوشته‌اند. به قول سامرست موام نویسنده انگلیسی معاصر «این عجیب است که چهار نفر از بزرگترین رمان‌نویسهای دنیا، به زبان مادری خودشان این قدر بد بنویسند. این طور پیداست که خوب نوشتن از اجزاء اصلی ساز و برگ رمان‌نویس نیست، بلکه قوت و نیروی حیاتی، قوه تخیل، قدرت آفرینش، «دید»، آگاهی از طبیعت بشری به انضمام علاقه بدان و همدردی با آن و «باروری» و هوش مهمتر است. با وجود این، بهتر است آدم خوب چیز بنویسد تا بد» (سامرست موام، بحث و نقد دربارهٔ ده رمان بزرگ جهان، ترجمه کاوه دهگان، تهران (انتشارات علمی) ۱۳۴۶، ص ۹۱-۹۲).

پردازیم و هرچه در دل داریم بر زبان آریم.

همانا هواداران پارسی سره به انگیزه میهن پرستی و مهری که به ایران و فرهنگ ایران دارند زبان سعدی و حافظ را نمی پسندند و می خواهند ۴۵ درصد واژه های فارسی را که از تازی گرفته شده دور بریزند. ایشان این حقیقت را نمی پذیرند که به سخن یکی از زبان شناسان بزرگ^{۵۸} هیچ زبانی از واژه های بیگانه بی نیاز نیست زیرا هیچ ملّتی یکباره منزوی نبوده است و نخواهد بود.

لازمه میهن پرستی سره نویسی نیست. «کافی است که نوشته ها و سروده های افراطی ترین میهن پرستان قرن اخیر ایران نظیر عارف و عشقی و دهخدا و مخصوصاً هدایت را بخوانیم تا بدانیم که در میان دوستداری میهن و هواداری از پارسی سره هیچگونه ارتباطی نیست»^{۵۹}.

این مطلب مهم را نباید از خاطر دور داشت که زبان فارسی نیز به نوبه خود در دیگر زبانها که در حوزه فرهنگی ایران قرار داشته اند تأثیری عمیق داشته است. در ترکی ادبی پانزده درصد واژه ها فارسی بود، بسی بیشتر از لغتهای ترکی در فارسی. زبان اردو از نظر واژگان و شیوه دستور زبان «غرق در زبان فارسی است» در عربی تعداد فراوانی از لغتهای فارسی وجود دارد. واژگان فارسی از یک سو در انگلیسی^{۶۰} و از سوی دیگر در چینی نفوذ یافته است. گذشته از اردو زبانهایی که در هند و پاکستان بدان سخن می گویند مانند پنجابی، پشتو، سندی و بلوچی دارای عنصری غالب از واژگان فارسی اند^{۶۱}. در زبان فرانسه نهصد لغت عربی راه یافته است. تعداد فراوانی از واژه های فرانسوی در انگلیسی سراغ داریم. آکادمی فرانسه ده هزار واژه انگلیسی را که در سالیان اخیر وارد زبان فرانسه شده اند پذیرفته و هویت فرانسوی بخشیده و بدین گونه در حفظ و ترویج آنها کوشیده است^{۶۲}. بیشتر اصطلاحات علمی انگلیسی و فرانسوی و آلمانی از نظر بنیادی یونانی و لاتینی اند.

۵۸) مراد اوتو یسپرسن Otto Jespersen (۱۸۶۰-۱۹۴۳) است. رک: Shakoora-Ahsan, Op. cit., P. 24.

۵۹) مقاله پیش یادشده: کتاب نیما، ص ۳۳.

۶۰) تقی زاده، «لزوم خط فارسی فصیح» به نقل استاد عبدالشکور احسن: Shakoora-Ahsan, Op. cit., p. 176.

۶۱) Ibid, P. 176.

۶۲) مقاله پیش یاد شده در کتاب نیما، ص ۳۴.

از ۵۱۴۰ ریشه فعل در یک فرهنگ معتبر زبان آلبانی (با آلمانی اشتباه نشود) تنها ۴۳۰ واژه آلبانی است و بقیه را از یونانی، ترکی و زبانهای رومنس و اسلاو گرفته‌اند. از ۱۹۴۰ واژه ارمنی باستان تنها ۴۳۸ واژه، بومی به شمار می‌رود و از این میان ۶۸۰ واژه پارتی و ۱۷۱ عربی یا فارسی و ۱۳۳ آشوری و ۵۱۲ واژه یونانی است.^{۶۳}

مقاله خود را با این سخنان نغز پرمغز شادروان علامه محمد قزوینی پایان می‌دهم که در جای دیگر نیز آورده‌ام: «کلمات عربی که قریب هزارسال است داخل زبان فارسی شده‌اند و به واسطه قدم مهاجرت و کثرت استعمال هزارساله و طول مدت اقامت در زبان فارسی ملیت خود را از دست داده تبعیت لسان ثانوی را قبول نموده حق همشهریگری Droitde cité در زبان فارسی به دست آورده‌اند دیگر عنصر خارجی محسوب نمی‌شوند... همان‌طور که قبایل عرب که در صدر اسلام به ایران آمدند...، مانند شیپانیان و غفاریان و انصاریان و خالدیان... که به حکم قطعی شجره‌نامه از نسل صریح عرب‌اند، با وجود این اکنون هم خودشان و هم مردم آنها را ایرانی می‌دانند و در حقیقت هم ایرانی هستند».^{۶۴}

□

۶۳) روانشاد استاد پرویز خانلری، زبان و زبانشناسی به نقل استاد شکور احسن:

Shakoor Ahsan. Op. cit, P. 176.

۶۴) بیست مقاله، جلد اول، بمبئی ۱۹۲۸، ص ۸۶.

دو تندیس و دو تندیسگر

گذری گذرا در کوی لیلی و مجنون نظامی و فضولی

این دیگر مسلم است که هنر اصیل آن گاه می زاید که یک نیاز، دل و جان هنرمند را بخارد و بیازارد؛ خواب و قرار از وی بستانند؛ راحتش نگذارد و از درون فریاد برآرد که: «مرا بسرای، مرا بنگار؛ بر سنگم بتراش، در سیم تارم بنواز...».

هنر با این بایستگی و پیش نیاز، هنری خودجوش است، ناب است، نجیب است؛ اما اگر جز این باشد هنری سفارشی است.

از نادر رویدادهاست اینکه «لیلی و مجنون» نظامی، در عین سفارشی بودن، اثری است بتمامی ارجمند و یکسره هنری. سفارشی از آن روی گفتم که این مثنوی را، نظامی به خواهش و سفارش شروانشاه ابوالمظفر اخستان بن منوچهر از نظم عربی به شعر پارسی درآورده:

روزی به مبارکی و شادی بودم به نشاط کیقبادی

...

در حال رسید قاصد از راه آورد مثال حضرت شاه

...

کای محرم حلقه غلامی جادو سخن جهان، نظامی

...

خواهم که کنون به یاد مجنون رانی سخنی چو در مکنون

(ص ۴۷)^۱

خوانده‌ایم و شنیده که نظامی، ابتدا در پذیرفتن کار و برگرفتن این بار، دودل و ناخرسند بود، این دودلی و ناخرسندی خداوندگار خمسه از آن بوده که او همواره فرمان دل می‌برده و می‌خواسته در آفرینش هنری گردنش از بار پسند و ناپسند زورمداران و بکن و نکن فرمانروایان آزاد باشد، دو دیگر اینکه او چشم‌انداز این داستان و پهنه سخن را برای جولان سمند آفریدگاری خویش سخت تنگ و تنگ می‌دید، او بر این باور بود که:

دهلیز فسانه چون بود تنگ گردد سخن از شد آمدن لنگ

میدان سخن فراخ باید تا طبع سواریی نماید

...

بر شیفگی و بند و زنجیر باشد سخن برهنه دلگیر

بر خشکی ریگ و سختی کوه تا چند سخن رَوَد در اندوه

(ص ۵۰)

در آن روزها که شاهین ترازوی تصمیم سخنور گنجه میان سرودن لیلی و مجنون و ناسرودن آن نوسان داشت، گوش خلق عرب و فارس - از سه چهار سده باز - با ماجرای این دو دلدادۀ آشنا بود، اما آنچه نظامی پرداخت حکایتی دیگر است، نظامی که همواره «سخن از دست بلند» می‌آورده، چنان غمنامه‌ای از عشق و دلدادگی سرود و چنان طرحی نو در انداخت که هرچند شاعران چربدستی چون خواجو، امیرخسرو، جامی، امیرعلیشیر نوایی از او گرته‌برداری کردند اما ساخته تندیسگر گنجه در ادب پارسی و عربی بی‌همتا ماند. چهار سده پس‌تر، فضولی، به او نزدیک شد.

تندیس‌ساز که نظامی و فضولی از لیلی بر تراشیده‌اند آیت پاکی و پارسایی است و فهرست جمال و زیبایی:

سر دفتر آیت نکویی شاهنشۀ ملک خو برویی

۱ در این نوشتار از لیلی و مجنون مصحح دکتر بهروز ثروتیان استفاده شده و از متن ترکی لیلی و مجنون فضولی چاپ ۱۹۵۸، باکو. آذربایجان اوشاق و گنجلر ادبیاتی نشریاتی.

...

محبوبه بیت زندگانی شه بیت قصیده جوانی
و فضولی نیز بنابر ظرافت اسلوب و تناسب تصویر، محبوبی آفریده که کلام در عین
ایجاز به سرحد اعجاز می‌رسد:

بیر طُرفه صنم که، عقل کامل گُور دوکده اونی اولوردی زائل
اندامی لطیفه الهی دریای لطافت ایچره ماهی
عالم سر موی نین طُفیلی محبوبه عالم، آدی «لیلی»
(ص ۱-۴۰)

پذیرفتنی‌تر می‌نماید که نظامی در تراشیدن پیکر لیلی، هرچه به یادداشت از
بایستگی‌های عرایس شعر وافسانه، و هرچه شایستگی در دفتر دل داشت از آن زیبای
قپچاقی - آفاق هستی خویش - یک جا فراهم آورده و در وی بسته است؛ فضولی نیز آن
همه را از استاد و مراد خویش برگرفته در تلفیق و ترکیبی - که در پیوستگی و انسجام آن
هیچ بریدگی و گسستگی دیده نمی‌شود - بازآفرینی کرده.

به راستی تندیزی که نظامی و فضولی به تیشه قلم از لیلی بر تراشیده‌اند بسیار
دل‌انگیز و شگفت‌آور است؛ آنهمه خویشتن داری که لیلی در افشای سر عشق دارد؛
آنهمه پرهیز از کامجویی، که این عذرای تنهای بی‌رازدار دارد، بی‌اختیار حدیثِ «مَنْ
عَشِقَ وَكَتَمَ فَمَاتَ، مَاتَ شَهِيداً» را به یاد می‌آورد. با وجود این توان گفت که در گزارش
نظامی، و هم فضولی، روایت پیرامون مجنون دور می‌زند؛ به بیان دیگر اگر سروده
نظامی را از صفحه کتاب به صحنه تأثر بریم سه بخش از چهار بخش زمان نمایش از آن
مجنون و ماجراهای او و پیرامونیان وی خواهد بود. هرچند خواننده این قصه پر غصه
پاکی و پارسایی لیلی را می‌ستاید و به تنهایی و بی‌راز داری وی اشگ می‌ریزد اما قهرمان
اصلی داستان مجنون است؛ پردازش «قیس» چنان است که خواننده به جنون و رستگی
از عقل عقل وی رشگ می‌برد!

با وجود این هنگامی که ساخته فضولی را در برابر آینه اصلی قرار می‌دهیم
دوگانگی‌هایی دیده می‌شود. این دوگانگیها برخاسته از عوارض و انگیزه‌های زیر است:
۱ - بینش گهگاه متفاوت هنری، که باز بسته به جان و دل دو هنرمند است.

۲- بینش اجتماعی که ناشی از گذر چهار سده از روزگار نظامی یا فضولی است.

۳- دوگانگیهای عمومی در ساخت، مثلاً فضولی هر جا که مناسب می بیند در جریان مثنوی، غزلی زیبا و سوزناک بر لبان دو قهرمان خویش می نهد و قید می کند که: این غزل از زبان مجنون حزین است (ص ۱۷۷) یا: «این مرثع از زبان لیلی است» (ص ۱۵۵).

۴- فضولی افزوده هایی دارد چون «راز و نیاز مجنون با کوه» (ص ۸۴) و پیامگزاری وی با کبوتر (ص ۸۸) و یا کاهش ایزودهایی، مثلاً فضولی «مرگ مادر» مجنون را یا «خواب دیدن زید لیلی و مجنون را» پس از مرگ آنها نیاورده.

اینک ضمن یک سیرگذرا در داستان، این موارد را نشان می دهیم:

ماجرا از سرای پدر مجنون آغاز می شود: مردی نژاده و راد، سر و سرور عامریان، که فرزند نرینه ندارد. روزگاری دراز می گذرد بی که دوا سودی دهد یا دعا اثری بخشد، اما سرانجام:

ایزد به تضرعی که شاید دادش پسری چنانکه باید
(ص ۲۸)

و فضولی گوید:

تأثیر قیلوب فغان و آهی عون ائندی عنایت الهی
(ص ۳۶)

○ توصیف زیباییهای کودک از زادن و بالیدن تقریباً یک سان است تا رفتن به مکتب؛ جز که فضولی، بزم و بزمگهی برای ختنه سوران قیس فرا گسترده که از جهت جامعه شناسی و آیینهای روزگار خالی از فایده نیست. (ص ۳۹)

○ آشنایی قیس و لیلا در مکتب همسان است و نیز گرفتار شدن دو دل داده در چنبره عشق. نخستین نمود سیطره عشق در مجنون را - که فضولی بدان نپرداخته - نظامی بس زیبا گفته:

هر شب ز فراق، بیت خوانان پنهان، بشدی به کوی جانان
در، بوسه زدی و بازگشتی باز آمدنش دراز گشتی
رفتش به از شمال بودی باز آمدنش به سال بودی

در وقتِ شدن هزارپر داشت چون آمد خار بر گذر داشت

(ص ۵۰)

○ عتاب مادر، لیلی را، افزوده‌ایست از سوی فضولی، که چون مادر شهرت خانواده و عصمت دخترش را در معرض تندباد بدنامی می‌بیند، از سر مهر و سوز مادری، دختر را به شلاق سرزنش می‌گیرد:

او دلارۀ توتو شدی یا سه باتدی اول غنچه دهانه، دیل اوزاتدی

...

لاله کیمی سنده لطف چو خدور امانه دییم یوزون آچو خدور*

(ص ۴۶)

و چاره را در آن می‌بیند که او را از رفتن به مکتب باز دارد:

مین بعد گل ایله ترک مکتب بیل ابجدنی همین اب و جد**

لیلی بریده از همدرسان و جدامانده از یار، درد و تنهایی خود را در غزلی می‌مویید:

فلک آیردی منی، جوریله جانانیمدان حذرائتمز می عجب ناله و افغانیمدان***

(و این همان ناهمسازی ساختار است که گفته شد)

○ پس از باز گرفته شدن لیلی از رفتن به مکتب، نخستین دیدار دو دلداده - به گزارش نظامی - در یک روز پرنیان‌پوش بهاری اتفاق می‌افتد که مجنون «لبیک زنان و بیت خوانان» به کوی و خرگاه لیلی می‌گذرد:

چون کار دلش ز دست بگذشت بر خرگه یاز مست بگذشت

(۹۶)

اما دلدادگان فضولی - ایضاً در یک روز بهاری - لیک تصادفاً در صحرا و گلگشت به

هم برمی‌خورند (← ۵۸/۹)

○ کم‌کم کار جنون قیس به تماشا می‌کشد. عاشق زار سر به بیابان می‌گذارد، تا مادر

* آتش گرفت و در اندوه فرو رفت به روی آن غنچه دهان تیغ زبان برکشید

تو مانند لاله پر از لطافت هستی اما چه گویم که پررو و بی‌شرمی

** بیا و پس از این ترک مکتب‌گو، و بجای ابجد، اب [= پدر] و جد [پدربزرگ] را بشناس.

*** در شگفتم که فلک - که مرا از جانانم جدا کرد - چرا از ناله و فغانم پرهیز نمی‌کند؟

شکسته حال پیرش اندرزش می دهد و سوز و گداز مادرانه اش را در قالب غزلی می ریزد. این نیز افزوده فضولی است:

جان و ثمره غم عشقه که عشق آفت جانانیر عشق آفت جان اولدیغی، مشهور جهانانیر*
 ○ باری پدر قیس از سرناچاری به خواستگاری لیلی می رود اما پیشانی سر و سرور
 قبیلہ به پاسخ «نه» آزرده می شود:
 دانی که عرب چه عیب جویند این کار کنم مرا چه گویند؟!
 و فضولی دقیقاً چنین گوید:

مجنون دیبه طعن اندر خلایق مجنونه منیم قیزیم نه لایق؟!
 در اینجا، در گزارش نظامی چند بیت قابل تأمل هست که اگر شاعر تعمّدی در بیان آن
 نداشته، ناگزیر بر آن بوده تا زشتی نگرش سوداگرانه به جنس زن، و به چشم کالا
 نگریستن بدو را بنماید، و این شیوه و نگرش از نظر جامعه شناسی قابل تعمّق است -
 هر چند چرکابه اش دامنه روزگار ما را نیز آلوده باشد. تعبیر نظامی چنین است:

معروفترین این زمانه	دانی که منم در این میانه
هم حشمت و هم خزینه دارم	هم آلت مهر و کینه دارم
من دُر خرم و تو دُر فروشی	بفروش متاع اگر بهوشی
چندان که بها کنی پدیدار	هستم به زیادتی خریدار
هر نقد که آن بُود بهایی	بفروش چو آمدش روایی

(ص ۱۰۰)

اما فضولی، هر چند در جای دیگر - که گفته خواهد شد - با دشته زبان این دمل
 چرکین رامی خراشد و چرکابه اش را بیرون می ریزد، اما در اینجا به عنصر زن به چشم
 سزاوارانه می نگرد:

سر دفتر اهل روزگارم	هر نثجه دئسم یوز اونجا وارم
نخل املیم ثمر وئروبدور	ایزد منه بیر گهر وئروبدور
بیرلعلین اثشیتیمشم سنون وار	کیم لؤلؤومه او دور سزاوار

* دل به غم عشق مسپار، که عشق آفت جان است، آن که گرفتار چنین آفتی شد، شهره جهان گردد.

لطف ایله عنایت و کرم قیل اول لعلله دُری محترم قیل*
پدر نوید از هر در، دل در خدا می بندد و فرزند را به زیارت خانه خدا می برد: «کز
کعبه گشاده گردد این در» و فضولی گوید:

بو یرده قبول اولور دعالر بو بقعه ده بخش اولور عطالر

(ص ۸۰)

دعای عاشق در آن حال - که از آستار کعبه گرفته بود - شنیدنی است:

یا رب به خدایی خدایت وانگه به کمال پادشایت

کز عشق به غایتی رسانم کو ماند اگر چه من نمانم

(ص ۱۱۰)

و نوای غماگین مجنون فضولی در غزلی زیبا چنین است:

یا رب بلای عشقه قیل مبتلا منی بیردم بلای عشقدن ائمه جدا منی

...

گتد کجه حسون ایله زیاده نگاریمین گلد کجه دردنه بتراث مبتلا منی**

(ص ۸۲)

در اینجا، در سلک سخن نظامی، نکته ای هست که فضولی نیاورده و آن اینکه پس از
خواستگاری پدر مجنون از لیلی، و شنیدن پاسخ «نه» از آنها، مجنون که هر جا و همه جا
نام لیلی بر زبان دارد، قبیله لیلی این رفتار عاشق شاعر را مایه سرشکستگی خود
می دانند و پیش رئیس قبیله به شکایت می روند که:

آشفته جوانی از فلان دشت بدنام کن دیار ما گشت

آید همه روزه سرگشاده جوقی چو سگ از پس اوفتاده

در حله ما ز راه افسوس گه رقص کندگهی زمین بوس

...

* سردفتر اهل روزگار هستم. صد بیش از آنچه گویم، دارم. نخل آرزویم ثمر داده، خداوند گوهری به من عطا کرده. شنیده ام لعلی داری که سزاوار لؤلؤ من است. لطف کن و کرم نما با آن لعل خود گوهر مرا گرامی دار.

** یا رب مرا مبتلای عشق گردان، دمی مرا از بلای عشق جدا مساز. هر چه بگذرد حسن محبوب مرا زیاده گردان و هر روز که پیش آید مرا بیش مبتلای او کن.

در هر غزلی که می‌سراید صد پرده دری همی نماید

(ص ۱۱۲)

در جایی خوانده‌ام - و نمی‌دانم کجا - که عرب به شاعر از آن دختر نمی‌داده که او در حالت و حال شاعری زیباییهای آشکار و نهان همسر یا محبوب را می‌ستوده و این کار سبب می‌شده که دختر در زبانها افتد و رسوا گردد و با توجه به بیت اخیر، گویا یکی از عوارض و اسباب ندادن لیلی به مجنون، شاعری او بوده، به هر حال، به شنیدن این شور و شغب و آن عصبیت، رئیس قبیله لیلی:

شمشیر کشید و داد تابش گفتا که بدین دهم جوابش

(ص ۱۱۳)

شبهای دیرباز، و روزهای تهی از پس هم می‌آیند و می‌روند بی‌که درد دو دل داده به درمانی رسد. چاره‌گریها غریبانه، و چاره‌سازیها غریبانه است. آن دو به هر سنگ صبوری دل می‌سپارند و شکوه می‌آغازند، به افزوده فضولی، لیلی با هر پدیده یله‌ای پیام می‌گزارد، گهی با چراغ:

گل ای گۆزی باغلو باغری داغلو باشی قره‌لی ایاغی باغلو*

...

گاه با پروانه:

کای طایر آشیانه عشق سرگشته آب و دانه عشق

بیرگور مگه یاری، جان و ثره‌رسن بیرذوقه ایکی جهان و ثره‌رسن**

و دیگر بار با ماه سخن می‌گوید و از او می‌خواهد شب بیداری او را به محبوب برساند:

کای گاه قدیم کیمی خمیده گاهی پُر اولان مثال دیده

...

حال دیلیم اونا عرض ایله بالله نثجه گوردون ایسه سویله

* بیا ای که دیده‌ات بسته و دلت داغدار است، سرت سیاه و پایت بسته است.

** ای پروانه که به خاطر یک بار دیدن یار جان نثار می‌کنی و به یک ذوق دو جهان می‌دهی.

تا وقت سحر او ایدی حالی تشویش دن اولماز ایدی خالی*

(ص ۸-۹۷)

و همین سان با صبا و ابر...

○ کشیده شدن پای بزرگزاده‌ای از بنی اسد - ابن سلام نام - به میانه، کار را بر آنها دشوارتر می‌کند:

شخصی هنری به سنگ و سایه در چشم عرب بلند پایه

گوش همه خلق بر سلامش بخت «ابن سلام» کرده نامش

همه سیم خدا و هم قوی پشت خلقی سوی او کشیده انگشت

(ص ۱۳۸)

ابن سلام، به دیدن لیلی دل به مهرش می‌سپارد و به پشتوانه زر و سیم خویش او را از پدر خواستگاری می‌کند.

○ از این سوی نیز، رئیس قبیله‌ای دیگر، مردی راد و دردشناس - «نوفل» نام - مجنون را در بیابانی می‌بیند و از احوالش آگه می‌شود. رادی و مردانگی، او را بر آن می‌دارد که دلدادۀ دل شکسته را به دلدار برساند (ص ۱۱۳) این دو بند به خامۀ هر دو شاعر تقریباً یکسان پرداخته شده، جز که فضولی افزوده که: نوفل پیش از آنکه کار به جنگ بکشد نامه‌ای به قبیله لیلی می‌فرستد:

آلدی اله مشکبار خامه لیلی حشمینه یازدی نامه

خامۀ مشکبار به دست گرفت و به قبیله لیلی چنین نوشت:

ای طایفه بلندپایه، با آشنایان بیگانگی روا نیست، خواهید که از شما خرسند گردم لیلی را همسر مجنون گردانید اگر لیلی لاله باشد قیس نسترن است، اگر او شمشاد باشد این نارون است... اگر پاسخ این نامه به کام من آید آنک گنج و اینک زر؛ و گر تأخیر روا دارید و «نه» بگویید، آنک نیزه و اینک شمشیر (ص ۱۱۷).

اما پاسخ «نه» گره را کورتر می‌کند. دو نوبت جنگ نوفلیان با لیلیان و آنکه هرگاه یکی از سپاه قبیله لیلی کشته می‌شد و یا نشانه‌های شکست بر آن سو آشکار می‌گشت،

(*) ای ماه که به سان قامت من گهی خمیده‌ای و گاه همچون چشم من پر هستی. حال دل مرا به او بگو، خدا را - آنچه دیدی به او بگو. بگو که تا سحر احوالش چنین بود و دمی از تشویش خالی نبود.

مجنون زانوی غم در بغل می‌گرفت، تقریباً از سوی نظامی و فضولی مانند هم پرداخته شده‌الّا که در گزارش نظامی، چو یک بار نوفلیان پیروز می‌شوند پدر لیلی می‌گوید در حق ما ستم مکن، سخن از لیلی نیست، سخن بر سر داماد دیوانه است:

گر دخت مرا بیاوری پیش بخشی به کمینه بنده خویش

...

ور زانکه درافکنی به چاهش با تیغ‌گشی، کنی تباهش
از بندگی تو سر نتابم روی از سخن تو بر نتابم

...

اما ندهم به دیو فرزند دیوانه به بند به نه دربند

(ص ۱۵۸)

در حالی که در پرداخت فضولی بهانه پدر لیلی و عذرانگیزی مادر، عقد شرعی لیلی به ابن سلام است و برخورد مادر نیز به گونه رایج زمان و قابل توجه:

لیلانی آناسی آجدی باشین دولدوردی گوزینه قانلو یاشین
عجز یله دئدی که ای خداوند شاهنشاه عادل و خردمند
گر لیلی ایچون دُر اضطرابین اکراهله ویرمزم جوابین
امّاره و رسمدور مقرر بیر عورته عیب دور ایکی ار
لیلی بو حشمدن نامزد دور عقد ایله مقید ابد دور*

(ص ۱۲۴)

بدین سان جنگ بی هیچ نتیجه‌ای پایان می‌یابد، نوفل به جایگاه خود باز می‌گردد و قیس سر به صحرای جنون و تنهایی خویش می‌سپارد و با دد و وحش همدمی و همسازی می‌کند.

سه بند لطیف گزارش نظامی را، یعنی رهانیدن مجنون گوزن را (ص ۱۶۳) و بار دیگر آهوان را از دام صیاد (ص ۱۶۶) و راز گفتن مجنون با زاغ (ص ۱۷۰) فضولی نیاورده.

* مادر لیلای سرش را برهنه، و چشمانش را بر آتش کرد و از سر عجز گفت شاه، دادگرا: اگر این اضطراب از جهت لیلی است، من به زور پاسخی بدان ندهم، امّا آیا رسم است که زنی دو شوی داشته باشد؟ همه قبیله ما می‌دانند که لیلای نامزد دارد و به پیمان عقد، جاودانه به وی باز بسته است.

○ مجنونِ نظامی در صحنه‌ای زیبا دستاویزی می‌جوید تا به کوی و دیدار محبوب آید، چنین‌که: او در بیابان پیرزنی را می‌بیند زنجیر به گردنِ مردی افکنده می‌برد و چون می‌پرسد گناه این اسیر چیست؟

زن گفت چو راست خواهی مردی‌ست نه بندی و نه چاهی
و راست این است که «من بیوه‌ام، این رفیق، درویش» من هر روز او را بدین سان کوی
به کوی می‌گردانم و

گرد آورم از چنان بهانه مشتی علف از برای خانه
و «نیمی من و نیمی او ستاند» (ص ۱۷۶)
در گزارش فضولی نه پیرزن که پیرمردی است که جوانی را - و گویا پسر خود
اوست - به زنجیر بسته می‌برد. و پایان داستان یکسان است: مجنون می‌خواهد که آن
زن - یا این پیرمرد - اسیر را بگشایند و او را به جای وی ببندند تا او بدین ترند خردسوز
راهی به کوی محبوب و فرصتی برای دیدار یار یابد.

○ بدین الگو، فضولی یک بار دیگر - که در روایت نظامی نیست - مجنون را به بهانه
کور بودن به کوی لیلی می‌کشاند و این بند را به جریان داستان می‌افزاید (ص ۱۳۴)
○ ازدواج ابن‌سلام، با لیلی، و از خود راندن لیلی او را در شب عروسی، و تن به
وصال و همبستری ندادن و اینکه ابن‌سلام از همسر بودن تنها به همسرآبودن با وی
بسند می‌کند در روایت هر دو شاعر یکسان است، جز که فضولی صورت تجهیزه را به
نظم و ترتیبی قابل توجه برمی‌شمرد و بزم عروسی و آرایشگران را به دقت وصف
می‌کند که این پرداختها از نظر تحقیقات جامعه‌شناسی تاریخی و مردم‌شناسی بسی قابل
اعتناست؛ دو دیگر اینکه لیلی نظامی در شب عروسی با نواختن کشیده‌ای به گوش
ابن‌سلام او را از خود می‌راند:

لیلی ش چنان طپانچه‌ای زد کافتاد چو مردِ مرده بی‌خود
(ص ۱۸۳)

اما لیلی فضولی با ستایش بزرگی و رادیهای ابن‌سلام، حجتی دیگر می‌تراشد،
می‌گوید از روزگار مکتب، پری‌زادی عاشق من شده و با من الفت و همدمی دارد چنانچه
تو را با من ببیند هم مرا می‌کشد و هم تو را.

قارشده هم اول پری دوروب دور غیرت قلیجینه آل وروب دور
ترک ائت که بو وصل بیم جان دور هم اوزونه هم منه زیان دور*
(ص ۱۴۲)

○ در گزارش نظامی، سیاه شترسواری خبر عروسی لیلی را به مجنون می‌رساند:

ناگه سیهی شترسواری بگذشت بر او چو تند ماری

...

آن دوست که دل بدو سپردی بر دشمنی اش گمان نبردی
شد دشمن تو ز بی وفایی خو باز برید از آشنایی

(ص ۱۸۵)

اما در گزارش فضولی «زید» دوست مجنون است - شوهر زینب، همدل لیلی، و هم اوست که پیام گله‌آمیز مجنون را به لیلی می‌برد - حال آنکه در گزارش نظامی، سوز و گداز مجنون را باد به گوش لیلی می‌رساند. اما بیش از اینها پاسخ پوزشخواهانه لیلی است که بسی تأمل‌انگیز است و فضولی با نوک قلم، پرده ستر و سیاه ستمی را که در درازای زمان بر زنان رفته می‌درد و با دشنه زبان دمل چرکین عنعنه‌ها و شیوه‌های ناشایست و جاهلانه را می‌خراشد و چرکابه‌اش را بیرون می‌ریزد. پاسخ لیلی این است:

ای خاک بساط و خار بستر کام دل تنگ و دیده تر
هر طعنه که ایله سن روا دور سندن خجلم یوزوم قرا دور
چون معترفم که وار گناهیم اوز لطفونی ایله عذر خواهیم
من گوهرم، اوزگه لر خریدار منته دگیل اختیار بازار
دوران که منی مزاده صالدی بيلمم کیم ایدی صاتان کیم آلدی
اولسیدی منیم بیر اختیاریم اولماز ایدی سندن اوزگه یاریم**

(ص ۴-۱۵۳)

✱ آن پری اینک در برابر من ایستاده و شمشیر غیرت در دست دارد. این وصل را که در آن هم بیم جان من و هم بیم جان تو است رها کن.

✱✱ هر طعنی که مرا کنی رواست، شرمنده تو هستم و روسیاهم. کنون که من خود معترف به گناه خویشم، لطف خود را عذر خواه من گردان. زیرا من گوهر هستم و دیگران خریدار، هرگز اختیار بازار به دست من نیست. روزگار مرا در من یزید گذاشته، و من خود ندانم که چه کسی فروخت و چه کسی خرید. اگر در من اختیاری بود، جز تو یاری نداشتم.

و باز فضولی، با یکسو شدن از شیوه عادی نظامی، در متن مثنوی مرتعی زیبا و اثرگذار از زبان لیلی می‌پردازد:

گریبان اولدی رسوالق الیله چاک، دامن هم
منه رسوالغمده دوستلر طعن ایتدی دشمن هم
ره عشق ایچره جان قیلدیم گرفتار بلا، تن هم
بویتتم می که بیر درد آرتورورسن دردیسه سن هم
اگر توتسم غمیم ائلدن نهان صبر و قراریم یوخ
وگر شرح غم پنهانیم ائتسم غمگساریم یوخ*

(ص ۱۵۵)

○ بسیاری را باور این است که نظامی در پرداخت داستان عشق لیلی و مجنون، بسیار زیباییها بر آن بسته - و این درست است - اما اگر پاره‌ای از این آویزه‌ها و آرایه‌ها در لفظ، صحنه‌آرایی و توصیفهای زمین و آسمان و درخت و باران... و گاه توصیفهای دقیق و روانکاوانه قهرمانان است، در جاهایی نیز داستان از شکل عاشقانه برهنه، درآمده تن‌پوش عرفانی پوشیده؛ و این سخنی است که اگر اثباتش آسان نباشد نپذیرفتنش دشوار است. در گزارش نظامی وقتی فضای داستان به شمیم عرفان عطرآگین می‌شود که آخرین دیدار لیلی و مجنون اتفاق می‌افتد - و به این صحنه خواهیم رسید - اما فضولی - پیش از آن، ضمن گفتگوی پدر با مجنون در بیابان، و پند وی - عطر دل‌آویز عرفان به فضای داستان می‌پراکند:

بیر دلبره وئرگونول که دائم بنیاد ثباتی اوله قائم
ترک ایله بو هرزه هرزه سیری یاد ایله الاهی آنمه غیری**

و چون مجنون در مقام پاسخ می‌آید در می‌یابیم که او فراتر از پند پدر غرقه در لُجّه

※ به دست بدنامی گریبان چاک شد، دامن نیز، در این بدنامی دوستان طعن کردند، دشمن نیز.
در راه عشق جانم گرفتار بلا شد، تن نیز. اینها بس نبود که تو نیز دردی به دردهایم می‌افزایی. هرگاه غم را از کسانم پنهان کنم، صبر و قرار ندارم، وگر خواهم که شرح غم پنهان خویش گویم، غمگسار ندارم.
※ دل به دلبری بسیار که همواره بنیاد ثبات وی پایدار باشد. این رهروی یاره و هرزه را رها کن، خدای را یاد کن و جزا او را کس مپندار.

عشق حقیقی است، حتی در یک لحظه دانسته می شود که عاشق از معشوق جدا نیست، در عین جدایی چون آن یکی رنجور می گردد، این یکی نیز دردمند می شود:

تقریر قیلوردی، ایلوب آه	باباسنه شرح غم، که ناگاه
لرزان اولوبسن تن حزینی	قان دولدی قولوندان آستینی
اول وئردی آتاسنه تحیر	مجنون دئدی ایلمه تفکر
فصد ایله دی او بت پریرزاد	نیش اوردی اولون قولونه فصاد
او زخم اثری گوروندی منده	بیز بیر روحوز ایکی بدنده*

(ص ۴-۱۶۳)

بدین سان پدر از فرزند جدا می شود؛ دیدار به قیامت!

○ مرگ پدر مجنون - هم به گزارش نظامی (ص ۲۰۹) و هم به روایت فضولی - همسان و بسیار زیبا و تأثرانگیز است. نظامی چون قهرمان دردمندش را بر سر گور تازه پدر می کشاند از زبان او می سراید:

گفت ای پدر، ای پدر کجایی	کافسر به پسر نمی نمایی
تو بی پیری صلاح دیدی	زان روی به خاک درکشیدی
من بی پدری ندیده بودم	تلخ است کنون که آزمودم

و فضولی گوید:

کای بانی بنیه وجودم	عصیانی زیان، رضاسی سودم
اولسام غم عالمه گرفتار	آنجا قسن ایدین انیس غمخوار
نولدی غمیمه گتور مدین تاب	قورخوتدی مگر سنی بوگرداب**

از این پس، مجنون باز سر به بیابان می نهد و با ددگان همدمی می کند. باری سلیم

* مجنون آه می کشید و شرح غم خود به پدر تقریر می کرد که ناگاه تن حزین او لرزید و آستینش از خون پر شد. پدر از این حال متحیر گشت، اما مجنون گفت اندیشه مکن. در این لحظه آن بت پریرزاد فصد کرد و فصاد به بازوی او نیش زد، اثر آن زخم در من آشکار شد، زیرا ما دو روحیم اندر دو بدن.

** ای بانی بنیه هستی من، ای که نافرمانی تو مایه زیان و، خشنودیت سرمایه سودم بود. اگر به غم عالمی گرفتار می شدم تنها تو انیس و غمخوارم بودی. چه شد که بار غم را تاب نیاوردی - آیا این گرداب تو را ترسان ساخت؟

عامری - خال مجنون - به دیدنش می‌اید (ص ۲۴۷) و او را به دیدار مادر ماتمدار شوی مرده بی‌فرزند مانده - می‌آورد اما هرچه مادر بی‌قراری و زاری می‌نماید فرزند سر نمی‌نهد که پیش مادر بماند:

گفت ای قدم تو افسر من رشح صدف تو گوهر من
پالیده دانه تو کِشتم خاک در تو در بهشتم
من در پی آنکه مرغ جانم از قالب این قفس رهانم
در دام‌کشی مرا دگر بار تا در دو قفس شوم گرفتار
و راه خویش در پیش می‌گیرد و مادر نیز پس از صباحی چند:

همچون پدرش جهان به سر برد او نیز در آرزوی او مرد
(ص ۲۵۶)

این دو بند و نیز دیدار مجنون - به وساطت پیری - با لیلی (ص ۲۶۲)، آمدن سلام بغدادی به دیدن مجنون (ص ۲۷۵) و ازدواج زید و زینب (ص ۲۸۴) و پیامگزاری زید از سوی لیلی به مجنون (ص ۲۸۶) در گزارش فضولی ناگفته مانده.

○ می‌رسیم به وفات ابن‌سلام - شوهری که از همسری لیلی جز همسرایی با او نصیب نبرد - و بازگشت لیلی به خانه پدری، و شبی یا روزی یا شب‌اروزی ماتمداری و گریه و زاری و به قول فضولی:

چون آتا اثوینه گلدی لیلی افغانه اولوب همیشه میلی
گر «ابن‌سلام» ایدی بهانه مجنون ایدی باعث او فغانه
آغزینده ایدی بیراؤزگه ذکری گونلینده ایدی بیراؤزگه فکری*
(ص ۱۸۸)

○ و می‌رسیم به آن شاه فصل - فصل عارفانه و یکسره پاکی و پارسایی - رسیدن لیلی و مجنون به هم. در این بند و در شرح این وصال هرچند نظامی از سبایه‌های گفتاری و کلمات و ترکیبات و تعبیرات رایج یک وصال تنی بهره می‌گیرد و حتی گاه وصال و

* لیلی چون به خانه پدری برگشت یکسره می‌خواست ناله کند. هرچند در زبان نام «ابن‌سلام» داشت اما باعث آن ناله و فغانش مجنون بود. بر زبان نام کس دیگر و در دل اندیشه دیگر داشت.

هماغوشی شیرین و خسرو را به یاد می آورد اما در آن سوی این تعبیرات، دو دلدادۀ هرگز به کام نارسیده، در آن گوشۀ خلوت، همانند دو مرید و مراد، به هم رسیده و پیوسته اند و یک شباروز، سرپا و در حال استغراق بوده اند و همین مرحله در تکامل شخصیت معنوی مجنون سخت مؤثر بوده، و پس از این اولین و آخرین وصال - بی که به کام تن پرداخته باشند - زیرا:

عشق آینه بلند نور است شهوت ز حساب عشق دور است

(ص ۳۲۱)

در حالی از هم جدا می شوند که لیلی ولایت معنوی را به مجنون تفویض کرده، و مجنون به شهود عینی رسیده. دریافت و استدراک فضولی نیز از سیر و سر سخن نظامی همین است. فضولی حُسن اعتقاد لیلی را در حق مجنون با تعبیرات و اصطلاحات عرفانی - که در خور تأمل است - چنین آورده:

لیلی دُندی ای وجود کامل	قرب حقه عصمت ایله قابل
معراج کمالنی سیناردیم	کیفیت حالنی سیناردیم
اولدوم نئجه اولدیندن آگاه	خوش مرتبه دور بو بارک الله
شاهنشہ ملک محنت و درد	یعنی مجنون درد پرورد
اولمو شدی وجود پاکی بیر نور	آلایش اکل و شرب دن دور
تحصیل قیلوب صفای سیرت	گورمو شدی مجازدن حقیقت
اعیانہ یوخیدی اعتمادی	نقاش ایدی نقش دن مرادی*

(ص ۲۱۶)

و با غزلی، این معراج فضائل را مکمل تر می کند**

لیلی گفت ای وجود کامل که با عصمت خویش شایسته قرب حق هستی، معراج کمال تو را آزمودم و نیز کیفیت حالت را امتحان کردم. مجنون درد پرورد، با تمام هستی خویش تبدیل به نور پاکی شده بود و دور از اکل و شرب، صفای سیرت تحصیل کرده، و در هر مجاز، حقیقت دیده. به تعینات هیچ اعتمادیش نمانده و مرادش از نقش نقاش بود.

*** بیز جهان معموره سین معنیده ویران بیلیمشوز عافیت گنجین بو ویران ایچره پنهان بیلیمشوز
گر اوزون دانا بیلیر تقلید ایله صورت پرست عالم تحقیق ده بیز آنی نادان بیلیمشوز

○ پس از این است که به گزارش نظامی و فضولی، در فصلی بدیع - در برگریز پاییز - لیلی می‌میرد. اما برای این مرگ جانگداز پیش آگهی والا - براعت استهلالی - درخور می‌سرایند:

شرط است که وقت برگریزان	خونابه شود ز برگ، ریزان
سیمای سمن شکست گیرد	گل، نامۀ خون به دست گیرد
چون باد مخالف آید از دور	افتادن برگ هست معذور

(ص ۳۲۳)

و فضولی نیز گوید:

ساقی گوزه گلدی نشئه می	بیر نچه قدح یریت پیایی
...	
بیر فصل که دست غارت دی	گلزار بساطن ایلدی طی
ماتمکده اولدی عرصه باغ	ماتمده سرود ناله زاغ
لیلی کیمی لاله اولدی مستور	مجنون کیمی شاخ ارغوان عور
سؤندی گل و لاله تک چراغی	صرصر یلی ظلمت اتندی باغی*

(ص ۹-۲۱۸)

○ اما لیلی، دمی پیش از آنکه قفل مرگ، لبانش را ببندد، راز سنگینه را بر مادر می‌گشاید:

کای مادر مهربان چه تدبیر	کاهو بره زهر خورد باشیر
...	
در گردنم آر دست یک بار	خون من و گردن تو زینهار
کان لحظه که جان سپرده باشم	از دوری دوست مرده باشم

→ بی خبر لر شربت راحت بیلبر لر باده نی بیز حکیم وقتز آئی تو کمیشوز قان بیلیمشوز
آیری بیلیمش سن فضولی مسجدی میخانه دن سهو ایمیش اولکیم سنی بیز اهل عرفان بیلیمشوز
(ص ۲۱۶)

* ساقیا، نشئه می به چشم رسید، قدحی چند پیایی برسان. در فصلی، دست غارتگر دی که بساط گلزار را در نوشت عرصه باغ، ماتمکده گشت، و سرودخوان آن ماتم، زاغ شد. لاله‌ای چون لیلی نهان گشت، شاخ ارغوانی چون مجنون لخت و بی‌برگ ماند، چراغ چون گل و لاله‌اش خاموش شد، باد صرصر باغ را تارگردانید.

سرهم ز غبار دوست درکش	نیلم ز نیاز دوست برکش
فرقم به گلاب اشک ترکن	عطرم ز شمامه جگر کن
خون کن کفتم که من شهیدم	تا باشد رنگِ روزِ عیدم
آراسته کن عروس وارم	بسپار به خاکِ پرده دارم
آواره من چو گردد آگاه	کاواره شدم من از وطنگاه
دانم که ز راه سوگواری	آید به سلام این عَماری

...

یاری ست عجیب، عزیز یاری ست	از من به بر تو یادگاری ست
از بهر خدا نکوش داری	در وی نکنی نظر به خواری

(ص ۶-۳۲۵)

در گزارش فضولی، لیلا - آن عذرای مریم آسا - پیش از رازگویی با مادر، به نیاز با خدا مترنم است.

یا رب منی ائت فنایه ملحق کیم راه فنا ایمیش ره حق
و بعد عاشق دلداده و پاکش را به مادر می سپارد:

حالا گئدیرم گونولده سوزی	الدن نه گلیر بو ایدی روزی
اول هم من زاره مبتلا دور	سرگشته وادی بلا دور
منده ندور اونون جنونی افزون	قیس ایکن اولوبدور آدی مجنون
من کی گئده رم بو خاکدانندان	دردیم بو که شرمسارم اونندان
دوشه یولون او اولان دیاره	عرض غمیم ائله اول فکاره
عرض ایله که ای وفالو دلدار	جان وئردی یولوندا لیلی زار*

(ص ۳-۲۲۱)

به گزارش نظامی خبر مرگز لیلی را زید به مجنون می‌رساند (ص ۳۳۱) فضولی نیز با استاد خود همسوست (ص ۲۲۶)

* کنون با سوز دل می‌روم، روزی این بود، از دست ما چه ساخته است. مجنون هم مبتلای من دردمند است و سرگشته وادی بلا. جنون او از من نیز بیشتر است، هرچند نامش قیس بود به مجنون نامدار گشت. کنون که از این خاکدان می‌روم دردم این است که شرمسار او هستم. مادر! هرگاه گذرت به کوی او افتد غم و دردم را به آن دل افکار عرض کن و بگو که دلدار وفادار، لیلی‌زار، در راه تو جان داد.

○ واپسین صحنه، آمدن مجنون است بر سر گور معشوق و در همان جا به دوست پیوستن و جان به جانان بخشیدن. نوای غماگین مجنون چنین است:

بیتی دو سه زارزار برخواند	اشگی دو سه تلخ تلخ بفشانند
برداشت به سوی آسمان دست	انگشت گشاد و دیده در بست
کای خالق هرچه آفریدی	سوگند به هرچه برگزیدی
کز محنت خویش وارهانم	در حضرت یار خود رسانم
آزاد کنم ز سخت جانی	و آباد کنم به سخت رانی
این گفت و نهاد بر زمین سر	وان تربت را گرفت در بر
چون تربت دوست در بر آورد	«ای دوست» بگفت و جان بر آورد

(ص ۳۶۱)

فضولی چند بیت افزوده دارد که غمنامه را هرچه غماگین تر می کند:

عاشق دل خسته را غسل می دهند و پس از آن گور محبوب را باز می کنند و او را در کنار محبوب می آرامانند. غمناک در کنار غمگسار آرام می گیرد. یک بزم، محضر دو پادشه شد و یک برج منزل دو ماه گردید. جانها در افلاک با هم همراز شدند و تن ها در گور با هم دمساز گشتند:

غسل ایلیو بن تن نزارین	دلدار ینین آچد یلار مزارین
قویدیلر اونسی هم اول مزاره	غمناک یتیشدی غمگساره
بیر بزم ایکی شاهه محفل اولدی	بیر برج ایکی ماهه منزل اولدی
روح اولدی فلکده روحه همراز	تن اولدی تنیله یرده دمساز

(ص ۲۳۱)

○ در گزارش نظامی، شبی، زید که مجاور آن آرامگاه قدسی شده بود دو دلداره را در خواب می بیند که شادمان در جنت المأوی می چمند:

سرتا به قدم به زیور نور آراسته چون به حلّه در، حور
پیری به تعهد ایستاده سر بر سر تختشان نهاده
و چون زید از آن پیر پرستار حال آنها را می پرسد، پاسخ می شنود:

بودند دو لعل نابسوده در دُرُج وفا به مُهر بوده
 آسایشی از جهان ندیده وانجا به مراد نارسیده
 اینجا المی دگر نبینند الا ابدالابد چنین اند

(ص ۹-۳۴۸)

و فضولی نقطه انجام را نگذاشته تصریح می کند که کنون گور آن دو یار عزیز زیارتگاه
 رندان جهان و مرادبخش بی مرادان گشته:

طوفونده قیلوب مراد حاصل اول قبره خلائق اولدی مایل
 کچدیگجه زمان مکرم اولدی حاجتگه اهل عالم اولدی

(ص ۲۳۱)



چند نکته دربارهٔ ابن اعثم کوفی

۱. کهن‌ترین مأخذ یافت شده، که در آن برای ابن اعثم، مؤلف اثر مشهور الفتوح و اخباری سدهٔ چهارم هجری، شرح حال کوتاه و نام آثار آمده، تاکنون معجم الأدباء^۱ یا قوت حموی بوده است.^۲ در این چند سطر، یا قوت نخست نام و نسب کوتاهی از او آورده و از ارزش او نزد اصحاب حدیث سخن گفته، آثار او را برشمرده و از قول سلامی^۳، چند بیت شعر از او نقل کرده است. با اینکه مطالب به دست داده شده کوتاه است، ولی بخش عمده‌یی از آگاهی‌های ما را دربارهٔ ابن اعثم تشکیل می‌دهد که پس از این، چند نکته از

(۱) یا قوت حموی، معجم الأدباء، به کوشش مارگلیوث، قاهره، ۱۹۲۳ م، ج ۱/ ۳۷۹.
(۲) ابوعلی حسین بن احمد سلامی بیهقی، صاحب کتاب تاریخی «اخبار ولایة خراسان» که مأخذ عمده بسیاری از مورخان و مؤلفان متقدم بوده است. در تاریخ وفات او تردیدهایی هست: علامه قزوینی در تعلیقات و حواشی چهار مقاله (لیدن، ۱۹۰۹ م، ص ۱۲۵) تاریخ وفات وی را به استناد تاریخ بیهقی، در ۳۰۰ ق آورده بود، ولی سپس، نظر به پاره‌یی ادله، از آن رأی بازگشت و پس از بحث بسیار بدین نتیجه رسید: «علی ای تقدیر جای هیچ تأمل و تردید نیست که وفات سلامی قطعاً زودتر از حدود سنه ۳۴۰ ممکن نیست روی داده باشد». پاری، به سلامی مذکور بجز «اخبار ولایة خراسان»، یکی دو اثر دیگر نیز منسوب شده است، مانند «التَّنْفِ و الطَّرَف» و «کتاب المصباح» و «کتاب الفار». یا قوت حموی چه در معجم الأدباء و چه در معجم البلدان بارها از «التَّنْف و الطَّرَف» او نقل کرده است؛ و چنانکه از این فقرات برمی‌آید، کتابی جنگ‌گونه بوده است و چندان بعید نیست مطلب منقول از سلامی دربارهٔ ابن اعثم در معجم الأبناء، از همین اثر برگرفته شده باشد (برای تفصیل در خصوص سلامی نگاه شود به: علامه قزوینی، حواشی جهانگشای جوینی، ج ۳، لیدن، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۷ م، ج ۳/ ۴۴۶ تا ۴۴۹).

آن را بررسی خواهیم کرد. اما کهن‌ترین مأخذی که بتوان باز چند نکته دیگر در آن یافت، تاریخ جرجان حمزة بن یوسف سَهْمی (متوفی ۴۲۷ ق) است. تاریخ جرجان برخلاف آنچه که اینک از نام آن در ذهن ما متبادر می‌شود، تاریخ محلی به مفهوم کنونی نیست، بلکه در سلسله‌یی از آثار اصحاب حدیث قرار می‌گیرد که در آن، مؤلف به عنوان یک محدث حرفه‌یی، نخست اندکی از تاریخ و جغرافیای شهر را به دست می‌دهد و سپس غالباً بر مبنای حروف الفبا، به ذکر نام و نسب و احتمالاً شرح احوال کوتاهی از محدثان خُرد و کلان شهر خویش می‌پردازد و در اغلب موارد، سلسله اسناد حدیثی خویش را به آن محدث می‌پیوندد و یا گاه طریق رجالی خود را به آن فرد می‌رساند. البته در لابه لای همین اسناد و احادیث گاه اطلاعات ارزشمندی اعم از تاریخی و لغوی و ضبط اعلام و غیره به دست می‌آید. از این‌گونه کتب در آثار اصحاب حدیث اندک نیست و باززترین نمونه دیگر آن، ذکر اخبار اصفهان ابونعیم اصفهانی^۳ (متوفی ۴۳۰ ق) یا تاریخ نیشابور حاکم نیشابوری (متوفی ۳۰۵ ق) است؛ گو اینکه در کمال تأسف باید گفت، برخی از این آثار، همچون نمونه اخیر اینک به طور کامل در دست نیست.

فهرست نام علماء و محدثان در این‌گونه آثار، معمولاً فقط شامل ساکنان و اهالی شهر نیست، بلکه گاه مسافران و ساکنان موقت را نیز شامل می‌شود، چنانکه نام کامل و درست کتاب سهمی نیز نشان می‌دهد: «کتاب معرفة علماء أهل جرجان و تواریخهم و أخبارهم و من حل بها من العلماء و غیرهم من رِوَاة الأخبار علی حروف المعجم»^۴. باری، از کسانی که نامشان در این تاریخ آمده، ابن اعثم کوفی^۵ ست و این با توجه به قدمت مؤلف و نزدیکی او به حیات ابن اعثم - حدود یک قرن - از بسیاری جهات ارزشمند است؛ گو اینکه اطلاعات آمده در اینجا نیز بسیار اندک است، اما نکات قابل ملاحظه‌یی به دست می‌دهد.

۲. درباره زندگی ابن اعثم با همه کوتاهی مطالب و اندکی مأخذ، در نوشته‌های اخیر اختلافاتی در گرفته که گاه موجب شگفتی است؛ اما هرگاه که به منابع اصلی و کهن نزدیک می‌شویم، از شدت اختلافات کاسته می‌شود. یکی از موارد اختلاف، نام و نسب

۳) دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶ / ۳۳۷.

۴) سَهْمی، حمزة بن یوسف، تاریخ جرجان، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م، ص ۴۱.

۵) همان مأخذ: ص ۸۱-۸۲ (شماره ۲۸).

ابن اعثم است. البته «اعثم» نام غریب و کمیابی ست، اما این اختلافات دو سرچشمه دارد که بعد به آن خواهیم پرداخت. نام و نسب ابن اعثم را سَهْمی بدین گونه آورده: «أبو محمد أحمد بن أعثم بن نذير بن الحباب بن كعب بن حبيب الأزدي الكوفي...»؛ بعد هم که بلافاصله خواسته روایتی از طریق ابن عدی محدث و رجالی بزرگ جرجان (متوفی ۳۶۵ ق) و مؤلف الکامل فی صُغَاء الرجال^۶ از قول او نقل کند، آورده است: «حَدَّثَنَا أَبُو أحمد عبدالله بن عدی الحافظ حَدَّثَنَا أَبُو محمد أحمد بن اعثم بن نذير بن حباب بن كعب الأزدي الكوفي بجرجان...»^۷. بنابراین، نام و نسب را بدون اختلاف دوبار آورده و با توجه به دقت اصحاب حدیث در ضبط نام رجال و نیز قدمت مؤلف، احتمال خطا اندک است. یاقوت در معجم الأدباء آورده است: «أبو محمد أحمد بن اعثم». صَفَدی و ابن حجر عسقلانی هم که گویا مطالب خود را از یاقوت گرفته اند، جز این چیزی نگفته اند.^۸ می بینیم که مآخذ اصلی ما اختلاف ندارند؛ پس سرچشمه اختلافات کجاست؟ در صفحه آغازین الفتوح ابن اعثم (ج ۱ / ۱۱ چاپ حیدرآباد) چنین آمده: «قال الشيخ الأمام العالم العلامة لوط أحمد بن أعثم الكوفي عفا الله عنه...». روشن نیست چرا یکبارہ پیش

(۶) درباره ابن عدی رجوع شود به: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴ / ۲۱۵-۲۱۶.

(۷) اتفاقاً روایت مذکور «حدیث» نیست، بلکه خبری حکایت گونه است به نقل از وَهْب بن مُنْبَه، از قصه گویان که نزد رجال شناسان سخت بدنام بوده و بیشتر روایات منقول از او، افسانه گون است (برای تفصیل بیشتر رجوع شود به:

Sezgin, Fuat, *Geschichte der Arabischen schriftums*, Leiden, 1967, I/305-307).

در بحث از اینکه چرا ابن اعثم نزد اصحاب حدیث اعتباری نداشته، بجز اسباب و علل دیگر، توجه به همین نکته هم سودمند تواند بود، متن روایت ابن اعثم: «... عن عبد الصمد بن معقل قال سمعت وهب بن منبه يقول: كان عابد من عباد بني اسرائيل يعبد الله في صومعة له و حوار يحور الثياب في نهر أسفل الصومعة و جاء فارس فنزل فنزع ثيابه و حلّ هميانه و اغتسل و الراهب براه ثم خرج و لبس ثيابه و استوى على فرسه و نسي هميانه و مضى و جاء صياد في يده شبكة يتصيد السمك فرأى هميانه فأخذه و مضى فرجع الفارس فقال للحواري: همياني نسيت ههنا، قال: ما رأيت شيئاً، فسل سيفه و قتله و كاد الراهب أن يفتن، ثم قال: الهى و سيدى! أياخذ الصياد الهميان و يقتل الحواري؟ فلما أن كان الليل أوحى اليه في منامه: أتيا العبد الصالح! لا تفتن و لا تدخل في علم ريك فريك يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد، ان هذا الفارس قتل أبا الصياد و أخذ ماله و هذا الحواري كانت صحيفته مملوئة بالحسنات و لم يكن عند ربه الآسيئة واحدة و هذا الفارس كانت صحيفته مملوئة بالسيئات و لم يكن له الاحسنة واحدة فلما قتل هذا الحواري انمحت حسنة و سيئة الحوار و رجع المال الى صاحبه» (سهمی، همانجا).

(۸) صَفَدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، ج ۶، به کوشش دیرینگ، ویسبادن، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م، ص ۲۵۶؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۱ م، ج ۱ / ۱۳۸.

از نام ابن اعثم در آغاز کتاب نام «لوط» آمده!، وانگهی، نام و نسب ابن اعثم یکبار دیگر، در یکی از سر فصلهای الفتوح آمده و آن مطابق با دیگر مآخذ اصلی ماست: «قال ابو محمد احمد بن اعثم الكوفي» (ج ۲ / ۱۴۷). پس احتمال آنکه مورد نخست، خطای کاتب نسخه باشد، فراوان است.^۹ اما اختلاف اصلی در اینجا نیست، زیرا کمتر کسی به متن چاپی الفتوح مراجعه کرده است (البته به خاطر ابن اعثم، نه مسائل تاریخی)، بلکه حاجی خلیفه در کشف الظنون نام ابن اعثم را «محمد بن علی» آورده^{۱۰} و در سبب آن باید گفت که این نام و نسب در آغاز ترجمه فارسی قدیمی الفتوح آمده و حاجی خلیفه به احتمال بسیار این ترجمه را دیده بوده است و این تنها خطای آن ترجمه نیست و بعداً به این موضوع خواهیم پرداخت.

اختلاف دوم در اینجا است که در پاره‌یی مآخذ، ابن اعثم را به طور مطلق، «اعثم» یا «اعثم کوفی» خوانده‌اند^{۱۱} و این بسیاری را در این باره که سرانجام اعثم نام - یا حتی لقب - پدرش بوده یا خودش، به تردید و زحمت افکنده است. اما اگر به یک نکته به دیده تحقیق بنگریم، تا حدودی مشکل حل خواهد شد و آن اینکه اطلاق نام پدر بر پسر در زبان فارسی - به طور کلی فارسی زبانان و ایرانیان - رایج بوده است. در این زمینه، نمونه در متون کهن فارسی و حتی عربی فراوان است و علامه فقید محمد قزوینی در ضمن مقاله‌یی از بیست مقاله و یکی دو جای دیگر به این موضوع پرداخته‌اند: مانند «تفسیر جزیر طبری بجای «محمد بن جریر طبری» یا «منصور حلاج» بجای «حسین بن منصور

۹) در چاپ جدیدی که سهیل زکّار در سلسله «مصادر تاریخ الاسلام و المسلمین» از الفتوح ابن اعثم منتشر کرده (دمشق، دارالفکر، ۱۴۱۲ ق / ۱۹۹۲ م) و در تصحیح کتاب بر دو نسخه کهن موجود تکیه داشته، در آغاز کتاب چنین آمده است: «قال أبو محمد أحمد بن أعثم الكوفي» (ص ۸۰۳). مطالب سهیل زکّار درباره ابن اعثم و الفتوح در مطلع جلد اول آن «سلسله»، یعنی غزوات ابن حُبَیش آمده است.

۱۰) حاجی خلیفه، کشف الظنون، استانبول، ۱۹۴۱-۱۹۴۳ م، ج ۲ / ۱۲۳۷: «فتوحات الشام... و صنف أبو محمد أحمد بن اعثم الكوفي المتوفى سنة... ترجمه أحمد بن محمد المستوفی بالفارسیة المتوفى سنة...»؛ نیز ص ۱۲۳۹: «فتوح اعثم، و هو محمد بن علی، «ابو محمد احمد بن علی» المعروف با بن اعثم الكوفي و ترجمته بالفارسیة لأحمد بن محمد المستوفی المتوفى...».

۱۱) مثلاً نگاه شود به: ابن فُندُق بیهقی، تاریخ بیهق، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ ش، ص ۱۹؛ ابن شهر آشوب سروی، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، قم، انتشارات علامه، ج ۸ / ۱؛ ابن طاووس، علی، کشف المتحجّة، به کوشش محمد حسّون، قم، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۹۰؛ مجلسی، محمدباقر، بحارالأنوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۴ م، ج ۱ / ۲۵؛ قاضی نور الله شوشتری، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۶۵ ش، ج ۷۶۱.

حَلَّاج^{۱۲} که در این مورد اخیر، در نثر و نظم نمونه بسیار دارد و حتّی دیوانِ شعری هم به فارسی یافته و به نام «منصور حَلَّاج» چاپ کرده‌اند! اما درباره ابن اعثم یک نمونه اعلای در دست است و آن النقص عبد الجلیل رازی قزوینی ست که می‌گوید: «... و این حدیث در فتوح اعثم است که تصنیف أحمد بن اعثم است...»^{۱۳}. پس دیده شد که در منابع اصولی و متقدّم ما در نام و نسب و کنیه او اختلافی نیامده بود و اینها همه از توابع آثار بعدی است. ۳. نسبت ابن اعثم چنانکه سَهْمی آورده است، به قبیله بزرگ یمانی آزد می‌رسد، آن هم آزد کوفه، اما نویسنده مقاله ابن اعثم در دائرة المعارف اسلام، به او نسبت «کندی» داده است^{۱۴} (منسوب به قبیله بزرگ یمانی دیگرکنده)، البته مأخذی ذکر نمی‌کند، ولی احتمالاً این مطلب را از پایان یکی از نسخه‌های خطّی الفتوح (مذکور در ج ۸/ ص ۳۵۴ حاشیه شماره ۷) گرفته است: «تَمَّ الجزء الثانی مِنْ فتوح ابن اعثم الکندی علی التّمام و الکمال...» تاریخ پایان کتابت در ماه ربیع الأول ۸۷۳ ق بوده است، ولی روشن است که گفته کاتب نسخه را نمی‌توان با مأخذی مانند سَهْمی برابر کرد.

۴. سهمی پس از نام و نسب ابن اعثم درباره او آورده است: «کان بجرجان و حدّث بها»^{۱۵}، یعنی در جرجان بود و هم در آنجا حدیث نقل کرده است. از این عبارت نمی‌توان به درستی و اطمینان دریافت که آیا ابن اعثم در جرجان به دنیا آمده بوده یا بعدها به آن شهر رفته یا فقط مدتی در آنجا ساکن بوده است؟ نسبت «کوفی» او را هم نباید فراموش کرد؛ اما به هر حال بخشی از قبیله آزد مانند دیگر قبایل در نواحی ایران، در جرجان

۱۲) علامه میرزا محمد خان قزوینی، بیست مقاله، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۳۲ ش، ص ۲۳۱ (در مقدمه نسخه عکسی مجمل‌التواریخ و القصص): «... تاریخ جریر، رجوع کنید به تاریخ محمد بن جریر طبری که عین همین کتاب است ولی مؤلف مجمل‌التواریخ اغلب از آن تاریخ جریر تعبیر می‌کند، از قبیل منصور حَلَّاج بجای حسین بن منصور حَلَّاج و حسن میمندی (در گلستان و غیره) بجای احمد بن حسن میمندی وزیر معروف سلطان محمود غزنوی و ادهم بجای ابراهیم بن ادهم در شعر منسوب به خَیّام: آهی بِسَخَر ز سینه خُماری/ از ناله بوسعید و ادهم بهتر یعنی از قبیل استعمال نام پدر و یا جد بجای خود شخص که یکی از اسالیب مخصوصه زبان فارسی است»؛ نیز نگاه شود به: علامه قزوینی، یادداشت‌ها، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارت علمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۴/ ص ۱۴۱: «حذف اسم پسر». البته تأثیر نویسندگان فارسی زبان را بر منابع عربی نباید از یاد بُرد.

۱۳) قزوینی رازی، عبد الجلیل، النقص، به کوشش جلال‌الدین محدّث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ ش، ص ۶۰.
۱۴) EI² (= دانشنامه ایران و اسلام، ج ۳/ ۴۲۴، ذیل «ابن اعثم»)، سهیل زکّار هم بر همین قول رفته است: ص ۱۲.

۱۵) سهمی، همانجا.

ساکن بوده و حتی چنانکه همین سهمی آورده است، مسجدی هم داشته‌اند.^{۱۶} البته پیوند ابن اعثم با شهر جرجان از طریق دیگری نیز قابل بررسی است که سپس به آن اشاره می‌کنیم.

۵. زمان وفات ابن اعثم هم چندان روشن نیست؛ در بسیاری از مطالبی که به عنوان شرح حال ابن اعثم در آثار متأخرین نگاشته شده، زمان وفات او را ۳۱۴ ق آورده‌اند که سند آن هنوز بر نگارنده نامعلوم است.^{۱۷} این قدر هست که در مآخذ اصلی و متقدم ما چیزی در این باب نیامده، اما یاقوت به هنگام ذکر آثار ابن اعثم می‌گوید که او کتاب تاریخ خود را تا پایان روزگار المقتدر عباسی رسانده بود.

در اینجا لازم است درباره المقتدر عباسی اندک توضیحی بدهیم: المقتدر در دوره‌ی بحرانی از خلافت عباسیان دو بار عزل شد و سپس دوباره به خلافت رسید، بار نخست در ۲۹۵ ق پس از عزل المکتفی، المقتدر را که ۱۳ سال بیشتر نداشت به خلافت برداشتند. اندک زمانی بعد، ابن المعتز برادرش قصد جانشینی او کرد، ولی حکومت او از یک روز درنگذشت و المقتدر همچنان خلیفه ماند و این بار تا ۳۱۷ ق بر سرکار بود، تنها برادرش القاهر دو روز به خلافت رسید و پس از آن تا ۳۲۰ ق که به قتل رسید، همچنان خلیفه ماند.^{۱۸}

هر یک از این تاریخها را که برای پایان تاریخ ابن اعثم تصوّر کنیم، با ۳۱۴ ق درست در نمی‌آید، مُجداً از اینکه عبارت یاقوت، یعنی «الی آخر ایام المقتدر» سال ۳۲۰ ق را به ذهن متبادر می‌کند. وانگهی، تاریخ پایان کتاب با تاریخ وفات تفاوت دارد و چه بسا ابن اعثم سالها بعد هم زنده بوده است.

در این میان از همه جالب‌تر آنکه نویسنده مقاله دائرة المعارف اسلام او را معاصر مدائنی، اخباری بزرگ (احتمالاً متوفی ۲۳۵ ق) آورده است! در چاپ قدیم ترجمه

(۱۶) همان مأخذ، ص ۵۶.

(۱۷) مثلاً نگاه شود به: سید محسن امین، أعيان الشيعة، بيروت دارالتعارف، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م، ج ۲/ ۴۸۰-۴۸۱ که درباره تاریخ درگذشت ابن اعثم بحث‌هایی کرده است.

(۱۸) درباره این اخبار رجوع شود به: محمد بن عبد الملك همدانی، تكملة تاريخ الطبري (ج ۱۱)، تاريخ طبري چاپ محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، دارالمعارف، ص ۱۹۱، ۲۵۹-۲۶۴، ۲۷۰-۲۷۳؛ ابن اثير، الكامل، بيروت، دار صادر، ج ۸/ ۱۱-۸، ۱۶-۱۴، ۲۰۳-۲۰۰، ۲۴۱ به بعد.

فارسی موجود از الفتوح تاریخ تألیف را ۲۰۴ ق آورده است^{۱۹}، و بعید نیست سرچشمه خطای مؤلف مقاله مذکور هم همین نکته باشد.

۶. این نوشته کوتاه، جای توضیح پیرامون آثار و نوشته‌های ابن اعثم نیست، تنها یادآور می‌شویم که یاقوت دو کتاب، یکی به نام الفتوح و دیگری تاریخ به ابن اعثم نسبت داده است و جز این دو، کتاب دیگری به وی نسبت داده نشده است. اما نگارنده به هنگام بررسی کتاب اخبار الدولة العباسیة (به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بغداد، ۱۹۷۱ م) که یکی از اسناد بسیار ارزشمند درباره چگونگی آغاز نهضت عباسیان در ایران و عراق به شمار می‌رود و مؤلف آن تاکنون ناشناخته بوده، به این نکته راه یافت که مؤلف کتاب احتمالاً همین ابن اعثم بوده است. پیوند ابن اعثم با شهر جرجان نیز از همین راه قابل بررسی است. دلیلهای این انتساب را در مقاله مفصل «اخبار الدولة العباسیة» ذکر کرده‌ام و این مختصر جای توضیح بیشتر نیست^{۲۰}.



۱۹) ترجمه فتوح، تهران، کتابفروشی ادبیه، ص ۳؛ توجیه مؤلف اعیان الشیعة که می‌گوید تاریخ ۲۰۴ احتمالاً نشانگر واپسین تاریخ ذکر شده در کتاب فتوح بوده و مترجم آن را پایان تألیف گرفته است، کاملاً بجا به نظر می‌رسد: «...کیف یكون تألیف فتوحه سنة ۲۰۴ فالظاهر ان المترجم لما لم یظفر بتاریخ ابن اعثم و انما ظفر بفتوحه فقط المنتهی الی حدود ۲۰۴ حَسَبَ ذلک تاریخ الفراغ من تألیف الفتوح...» سهیل زکّار در این باب به نتیجه‌ی نرسیده است: «...و لاندري علی ما اعتمد الهروی حتی ذهب هذا المذهب غیر المقبول فهل تصحّف الرقم أم وَهَمَ الهُروِي؟ لانعرف جواباً لهذا السؤال...» (ص ۱۳).

۲۰) رجوع شود به: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷/۱۵۳-۱۵۶.

عالم مثالی شعر حافظ

در مقاله «گمشده لب دریا» اشاره کرده بودم که چرا نمی‌شود از شعر حافظ شیوه زیست اجتماعی وی را ترسیم و تصویر کرد تا بعد نتیجه بگیریم که شعر حافظ انعکاس زندگی عملی و واقعی او در میان مردم نیست و بنابراین هر اظهار نظری درباره اخلاق عملی و رفتار حافظ از جمله عارف یا میخواره بودن یا نبودن او به استناد ابیاتی از دیوان وی بحثی بی‌پایه و عبث است. در آن مقاله همچنین بتفضیل گفته بودم که تصویر انسان در شعر حافظ تصویری واقعی و حقیقی از موجودی است میان فرشته و حیوان و شعر حافظ این موجود برزخی را در مقام عدل خود تصویر می‌کند و تصویر احوال روحی گونه‌گون و متضاد حافظ که در شعر او متجلی شده است اولاً تصویر انسان به طور عام است و ثانیاً تجلی این احوال روحی در شعر، به معنی واقعیت و فعلیت پیدا کردن آن در زندگی مادی و اجتماعی شخص نیست^۱. در ابتدای آن مقاله متذکر شده بودم که اگر بخواهم پیش از هر شرح و تفضیلی شعر حافظ را معرفی کنم، تصورم چنین است: «شعر حافظ تعبیر و تصویر موجز حادثه‌هایی است که تحت تأثیر انگیزه‌های بیرونی و عینی یا انگیزه‌های درونی و ذهنی، در ذهن انسانی که به مقام برزخی خویش در میان حقیقت و واقعیت شعور بالفعل، و به حفظ تعادل انسان در این مقام اصرار دارد، برانگیخته می‌شود. بر اساس این تعریف، صورت و معنی شعر حافظ را نمی‌توان بدقت تجزیه و تحلیل کرد مگر آنکه ابتدا نظرگاه حافظ را نسبت به انسان دریابیم و ساختار و متاع البیت ذهنی را که سبب‌ساز چنان نظرگاهی است باز شناسیم و آنگاه عناصر اصلی تکوین بخش حادثه‌ای را که تحت تأثیر انگیزه‌های گوناگون، در چنین ذهنی ایجاد می‌شود نشان دهیم و سرانجام با بررسی تعبیر و تصویر حافظ ازین حادثه هنر وی را ارزیابی کنیم.» در مقاله «گمشده لب دریا» به شرح و تبیین قسمت اول این تعریف نظر داشتم. در مقاله حاضر که دنباله مقاله قبلی است، به قسمت دوم آن تعریف نظر دارم.

۱) نامه شهیدی، انتشارات طرح نو، سال ۱۳۷۴، از ص ۱۷۷ به بعد.



شعر حافظ تصویر و تعبیر جزر و مد‌ها و هیجانات و اضطراب‌ها و اندیشه‌ها و وسوسه‌های ناشی از جبر حضور و استقرار در مقام عدل انسانی، یعنی وضع برزخی اوست. نوع و سرشت واقعیتهایی که انگیزه بروز احوال روحی و زمینه‌ساز حوادث ذهنی حافظ می‌گردد، خواه در حوزه میراث عظیم فرهنگی و خواه در حوزه جریانها و زیر و بم زندگی اجتماعی و عوامل و پدیده‌های تاریخی و شرایط اقلیمی، چندان غریب و طرفه نیست که تنها به عصر حافظ تعلق داشته باشد و یا در شمار تجربه‌های خاص و منحصر بفرد وی به حساب آید. بنابراین آنچه اسباب تشخیص و تمایز شعر حافظ تواند بود، ساختار ذهنی اوست که به سبب تربیت حاصل از انواع تجربه‌های خاص وی در طول حیات و استعدادهای فطری و اکتسابی وی، به نوع خاصی از حوادثِ ذهنی ناشی از تأثیرِ واقعیت‌ها و انگیزه‌های مشترک و بیرونی مجال حدوث می‌دهد.

طبیعی است که این تربیت ذهنی خاص از یکسو عامل توجه و حساسیت حافظ نسبت به مقام برزخی انسان است و از سوی دیگر عامل شکل بخشیدن به طرح و ساخت حوادثی که در حال و هوای روحی تولد شعر در ذهن او بر پا می‌شود.

عناصری که جریانِ مستمرِ حوادثِ ذهنی را در فضای ذهن پدید می‌آورند، انبوهی از تأثرات است که از انبوه تأثیرات و تجربه‌های عینی و ذهنی و یادها و اندوخته‌های گذشته‌های دور و نزدیک و تداعیهای مختلف مایه می‌گیرد. در حادثه‌یی که بدین ترتیب در هنگام تأثر و تفکر در فضای ذهن اتفاق می‌افتد، زمان و مکان محدود و تاریخی و جغرافیایی در هم می‌ریزد و تجربه‌ها و خاطرات فردی و جمعی و اندوخته‌های آگاهی و ناآگاهی ضمیر در هم می‌آمیزد و گره می‌خورد.^۲ بیان حادثه‌ای با اینهمه عناصر متعدد و متنوع و در عین حال متناقض و ناهم‌آهنگ با نظم و منطق معتاد و آشنای ما، کاری است اگر نه ناممکن، سخت دشوار. تنها از طریق انتزاع پاره‌ای از عناصر و تأثرات هم‌آهنگ و

(۲) یونگ روانشناس معاصر و نظریه‌پرداز ناخودآگاهی جمعی از کسانی است که به تأکید اظهار کرد که «ما هرگز به اسرار آفرینش هنری پی نخواهیم برد... شاید بتوان از راه خردورزی و منطق علت و معلولی، تمام رخدادها و کنش‌های روانی را که در بستر خودآگاهی جریان دارند، تبیین کرد و توضیح داد اما نمی‌شود لحظه آفرینش را که ریشه در ناخودآگاهی گسترده و بی‌پایان دارد، درک کرد...» نگاه کنید:

- بابک احمدی، حقیقت و زیبایی، نشر مرکز، چاپ اول ۱۳۷۴، ص ۳۷۲.

همذات است که می‌توان بخشی از این حادثه را در قالب بیان درآورد. از این روی آنچه از کل این حادثه ذهنی تن به اسارت منطق زبان و بیان معتاد می‌دهد، تنها پاره‌ای منتزع از کل، و جداگشته و پیوند بریده از اصل است. تکه چوبی است تراشیده که از جنگلی که زمانی بدان تعلق داشته است و از کیفیت زندگی جنگلی خویش، نشانی در اختیار بیننده نمی‌گذارد. خصوصیات این پاره منتزع از اصل، و بیان پذیر در قالب زبان معتاد، از احوال و تمایلات شخصی هنرمند یا متفکر و یا گوینده و نوع مخاطبانی که برای خود فرض می‌کند، ناشی می‌شود. بیان‌کننده این پاره منتزع، هنگامی که تصمیم به بیان می‌گیرد، خروج از مقام برزخی انسان را نیز می‌پذیرد. زیرا آنچه او به قالب زبان درمی‌آورد برای بیان‌پذیری، باید یک بُعدی و منطق‌پذیر باشد و چندانگی تأثرات و عواطف در موقع و مقام برزخی مانع تصمیم وی می‌شود. حاصل کار نویسنده یا گوینده‌ای که با خروج از این مقام و انتزاع پاره‌ای از حادثه ذهنی دست به نوشتن می‌زند، اثری است که منطقی و قابل فهم است چون با تجربه‌های مشترک و عادات زبانی ما سازگار است خواه علم و اخلاق و فلسفه باشد و خواه شعر و داستان و یا بطور کلی ادبیات. بهر حال بیان نتایج عقل‌گرایانه و قابل فهمی که از حادثه ذهنی بهنگام تفکر یا انفعالات نفسانی می‌توان انتزاع و استنتاج کرد، بشرط آگاهی بر وسیله بیانی و شناخت دقیق امکانات و ظرفیتهای متداول و مستعمل آن دشوار نیست؛ دشوار بیان خود آن حادثه ذهنی یا حداقل حفظ بخش بیشتری از عناصر آن در کنار یا در خلال معنی بیان‌پذیر منتزع از آن است، که حفظ موقع و مقام برزخی را در حین تجربه و بیان نیز ایجاب می‌کند. کار هنر و از جمله شعر در معنی خاص آن، تعبیر از این حادثه منطق‌گریز حدّ و مرز ناپذیر است که جلوه معنی ظاهری و مفید و قابل بیان در آن، تنها جزئی از آن حادثه و یا در نهایت هسته مرکزی آن است. به همین سبب است که زبان شعر نیز بناگزیر زبانی است متفاوت از زبان آشنا و معتاد.

برای آنکه کیفیت ظهور و تکوین یک حادثه ذهنی را در ذهن حافظ در یکی از تجربه‌های احوال شاعرانه او به تصور درآوریم و با شیوه تعبیر وی از این حادثه آشنا شویم، مثالی را در محدوده حوزه معنایی یک بیت مطرح، و سعی می‌کنیم از طریق این بیت که تعبیری از حادثه است به آن حادثه و عناصر و عوامل آن راه پیدا کنیم. پیدا است که ما هیچگاه نمی‌توانیم تمامی عناصر و عوامل و کیفیت ظهور و تکوین حادثه‌ای را که

در ذهن دیگری - آنهم با فاصله زمانی هفت قرن از ما - گذشته است از طریق تعبیر و تصویر شاعرانه آن در یک بیت حدس بزیم و بازسازی کنیم. اما بهر حال برای ره بردن به این حادثه جز همین تعبیر و تصویر موجود از آن حادثه وسیله‌ای در اختیار نداریم. این وسیله هرچند نارسا از یکسو و تشابه ساختار ذهنی ما با حافظ تا آنجا که حداقل مشترکات فرهنگی و زبانی و قومی اجازه می‌دهد از سوی دیگر، تا حدی می‌تواند ما را در طیف تجربه شاعر قرار دهد و حاصل مکالمه میان دو افق ذهنی بسیار دور از یکدیگر را قابل اعتنا کند.

جگر چون نافه‌ام خون گشت و کم زینم نمی‌باید

جزای آنکه با زلفش سخن از چین خطا گفتم

آنچه در نظر اول از این بیت می‌توان فهمید، سه نکته اصلی است:

۱. نمایش حالتی روحی: حافظ بسیار دردمند و اندوهگین است.
۲. علت پدید آمدن این حالت روحی: مقایسه کردن چین با زلف معشوق
۳. قضاوت درباره حالت روحی خود: خطا دانستن کار خود و اندوه و رنج حاصل از این خطا را سزای خود دانستن.

حال می‌توان لحظه‌ای را فرض کرد که تألم و اندوه ناشی از محروم شدن از دیدار و لطف و عنایت یار، کانون دلمشغولی و حالت عاطفی شاعر شده است بطوریکه موقتاً پیوند آگاهانه او با احوال و افکار دیگر گسسته است. این حالت عاطفی انگیزه اندیشیدن شاعر درباره اسباب و عللی می‌شود که منجر به وقوع چنین پیشامد ناخوشایند و اندوهباری شده است. قدرت تخیل و تذکر شاعر تصویرهای گوناگونی از خاطرات گذشته را در ارتباط با یار، در عرصه آگاهی شاعر می‌آورد و سرانجام وی به این نتیجه می‌رسد که علت این درد و هجران باید اشتباهی باشد که زمانی مرتکب شده و زلف معشوق را به چین که معدن مشک است، تشبیه و یا با آن مقایسه کرده است و همین باعث رنجش خاطر یار و زمینه‌ساز قهر و جفای او گشته است. حافظ در بیتی دیگر از غزلی دیگر نیز همین معنی را بصراحت تکرار می‌کند:

از خطا گفتم شبی موی ترا مشک ختن

می‌زند هر لحظه تیغی مو بر اندامم هنوز

در بیتی که مطرح کرده‌ایم جدا از شیوه بیان آن نکته‌هایی وجود دارد که عجیب

می‌نماید و توجیه‌ناپذیر است تا آنجا که خواننده را دربارهٔ شخصیت زمینی معشوق و کیفیت نوع عشق دچار تردید می‌کند. اگر حافظ در مقام عاشق خطای خود را پذیرفته باشد، طبیعی است که تألم و اندوه ناشی از فراق و عدم عنایت یار را هم بمنزلهٔ جزای خطای خود بپذیرد. اما خطایی از آن دست که در شعر مطرح شده است برای خود قائل شدن، و در نتیجهٔ آن خود را مستوجب دوری از یار و تألم و اندوه شدید شمردن، در محدودهٔ یک عشق زمینی و مجازی بسیار غیرطبیعی می‌نماید. هیچ معشوق زمینی از اینکه عاشق موی او را به مشک یا معدن مشک تشبیه کند، ناخشنود نمی‌شود و هیچ عاشق زمینی هم چنین وصفی را دربارهٔ معشوق، خطا و گناه نمی‌شمارد که خود را بسبب آن سزاوار هجران یار و ابتلا به رنج و اندوه شدید بشمارد. طبیعی است که در حد دلالت اولیهٔ کلمات که بیت به عشقی مجازی دلالت دارد، حافظ در مقام عاشق میان آن خطا و این عقوبت تناسبی نبیند. آن خطا - اگر بشود خطایش شمرد - چندان بزرگ نیست که چنین جزای سنگین و عظیمی را سبب گردد. ذهن حساس و شباهت جوی شاعر برای توجیه این عدم تناسب - که در لحظه‌ای عاطفی در ذهن او طرح شده است - در جستجوی واقعه‌ای مشابه و به عرصهٔ آگاهی آوردن آن، اندوخته‌های تجربی خود را تا اعماق ضمیر ناخودآگاه و از طریق تداعیها می‌کاود. زنجیرهٔ تداعیها برای ذهنی پرورده در فرهنگی اسلامی که آمادگیها و استعدادهای لازم را از پیش کسب کرده است، سرانجام به حلقهٔ نهایی این زنجیره یعنی یک تصویر ازلی و نخستین می‌رسد: خطای کوچک حضرت آدم (ع) و تبعید وی از بهشت و جوار حق، و در نتیجه مبتلا شدن به اندوه عظیم فراق یار. یادآوری این واقعهٔ ازلی، مثل موارد متعدد دیگر حافظ را از محدودهٔ یک عشق مجازی و زمینی و گرفتاریها و مشکلات فردی آن جدا می‌کند و تجربهٔ شخصی و زمینی و مجازی او را با تقدیر و سرنوشت نوع انسان از دیدگاه فرهنگی قومی پیوند می‌زند.

عارفان در وجود حضرت آدم عاشقی پاکباز را می‌بینند که در مقابل حق به عنوان معشوق مظهر تسلیم و رضا است. خداوند او را از گل می‌آفریند، از روح خویش در او می‌دمد، و مسجود فرشتگانش می‌سازد. اما این آدم با تمام عزت و قرب و منزلتی که در چشم معشوق دارد، به سبب گناه ناچیز خوردن چند دانهٔ گندم از چشم یار می‌افتد و از بهشت و قرب یار رانده می‌شود و دچار عقوبت سنگین فراق و سختیهای زیست در عالم

خاکی می‌شود. یک موی گناه آدم به چشم حق کوهی عظیم می‌نماید چرا که حضرت آدم چون چشم، نزد حق عزیز است. به قول مولوی:

گرچه یک مو بُد گنه کو جسته بود لیک آن مو در دو دیده رسته بود
بود آدم دیده نور قدیم موی در دیده بود کوهی عظیم^۳

اندوه عظیمی که در نتیجه این گناه و با تبعید از بهشت بر آدم مستولی می‌شود، در تفاسیر قرآن بتفصیل آمده است.^۴ غم غربت و فراق، و اسارات در تبعیدگاه خاک، اندوه مکتوم و جاودانه فراق و غربتی است که در اعماق جان فرزندان آدم نهفته است و در لحظه‌های دل آگاهی و در ذهن هر مسلمانی حضور می‌یابد و خود اندوهمایه ذاتی و از اصل جدا افتادگی عارفان ایرانی است که نموده‌های متنوعی در فرهنگ ایرانی-اسلامی ما دارد. حافظ این غم و اندوه یرشته با سرنوشت بشر را عمیقاً می‌شناسد و این خود یکی از کانونهای حسیاستهای روحی اوست که در غزلهای وی مستقیم و غیرمستقیم جلوه‌های متعدد دارد. حضرت آدم به حکم یرنوشت فطری و برزخی خود به قول مولوی تنها یک قدم در جهت ذوق نقش برمی‌دارد، اما همین یک قدم سبب فرق و رنج و اندوه عظیم وی می‌گردد.^۵ با اینهمه آدم از مظهر عشق نسبت به معبود و محبوب است، این گناه اندک و خطای ناچیز را که ناشی از جبر فطرت اوست، از سر تسلیم و رضا خود به گردن می‌گیرد و بی آنکه مثل ابلیس در ماجرای آفرینش آدم زبان به اعتراض گشاید، «رَبَّنَا ظَلَمْنَا» می‌گوید و طلب مغفرت می‌کند.^۶

(۳) مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسن، مطبوعات علمی، دفتر دوم، ص ۲۴۷. و نیز نگاه کنید درباره این ابیات به:

تقی‌پور نامداریان، داستان پیامبران در کلیات شمس، ج ۱، ص ۱۷۶ و قبل و بعد.

(۴) ترجمه تفسیر طبری، تصحیح حبیب یغمایی، انتشارات دانشگاه تهران ج ۱، صص ۵۳ و ۵۴ و نیز:

- ابوالسحق ابراهیم بن خلف النیسابوری، تصحیح حبیب یغمائی، انتشارات ترجمه و نشر کتاب، ص ۲۰-۲۱

(۵) مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسن، دفتر دوم، ص ۲۴۷.

(۶) قرآن کریم، سوره اعراف، آیه ۲۳، قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ: گفتند هر دو آدم و حوا خداوندا ما ستم کردیم بر خود و اگر بیامرزی ما را و بخشایی بر ما ناچاره از زیانکاران باشیم. مولوی این بر خود بستن گناه را ناشی از ادب می‌داند:

گفت آدم که ظلمنا نفشنا	او ز فعل حق بند غافل چو ما
در گنه او از ادب پنهانش کرد	زان گنه بر خود زدن او بر بخورد
بعد تو به گفتش ای آدم نه من	آفریدم در تو آن جرم و محن

بدین ترتیب وقتی حادثهٔ ذهنی حافظ به اینجا می‌رسد که اندوه و تألم ناشی از فراق و بی‌مهری یار را، چه بسا در ارتباط با یک عشق زمینی و مجازی، نتیجهٔ خطای ناچیز خود بشمارد، شباهت این وضع و حال، با داستان حضرت آدم، این داستان را به ذهن او می‌آورد و وارد حادثهٔ ذهنی او می‌کند. آشنایی عمیق حافظ با قرآن و تفسیر و برداشتها و تأویلهای عارفانه از این داستان، و حساسیت وی نسبت به این موضوع، امکان تداعی آن را از راه دریافت سریع شباهت آن با موضوع حاضر در ذهن او و حال و هوای روحی ناشی از آن، پذیرفتنی می‌سازد. با وارد شدن داستان آدم در حادثهٔ ذهنی حافظ، ماجرای یک عشق فردی و مجازی، با عشقی حقیقی و تقدیری در هم می‌آمیزد و ذهن حافظ درگیر تجربه و حادثه‌ای می‌شود که هم زمینی است و هم آسمانی. هم از واقعیت و تجربهٔ شخصی نشان دارد و هم از حقیقت و تجربه‌ای ازلی و انسانی. به عبارت دیگر حافظ در این حال تعادل خود را در مقام عدل انسان که همان مقام برزخی است به دست آورده است و حادثه نیز متناسب با مقام او هم جنبهٔ زمینی و مجازی یافته و هم جنبهٔ حقیقی و آسمانی. حالا او می‌تواند، به مقایسهٔ خطای خود در ماجرای عشقی فردی و خطای حضرت آدم در ارتباط با عشقی حقیقی و محبوب و معبودی ازلی بپردازد که در عین حال تصویری عام از ارتباط عاشقانهٔ میان خدا و انسان است آنگونه که عارفان از تفسیر «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»^۷ درمی‌یابند. با تداعی داستان حضرت آدم و فراق و تبعید وی، برای عدم تناسب میان خطا و جزای آن، نمونه‌ای ازلی پیدا می‌شود که حافظ بر اساس

چون به وقت عذرکردی آن نهان
گفت من هم پاس آنت داشتم.

→ نه که تقدیر و قضای من بُد آن
گفت ترسیدم ادب نگذاشتم

نگاه کنید به:

مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، انتشارات امیرکبیر، چاپ نهم، ۱۳۶۲، دفتر اول، ص ۷۳، مقایسه کنید با این بیت حافظ که خلاصهٔ همان مضمون را در بر دارد:

گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب باش و گو گناه منست

(۷) سورة مائده، قسمتی از آیه ۵۴، یا ایها الذین آمنوا مَنْ يَزِدْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ: ای ایشان که بگرویدند هر که از شما برگردد از دین خوش، آری الله قومی آورد که خدای ایشان دوست دارد و ایشان الله را دوست دارند. در بسیاری از کتابهای عرفانی این آیه به منزلهٔ شاهدهی که بر وجود عشق دو طرفه میان حق و عبد تلقی شده است. مثلاً نگاه کنید به:

- احمد غزالی، سوانح، تصحیح نصرالله پورجوادی، انتشار بنیاد فرهنگ ایران، صص ۳، ۱۲، ۴۴: غین القضاة، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران چاپ دوم کتابخانه منوچهری، صص ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۵۶، ...

آن می‌تواند، جزای سنگین خطای ناچیز خود را توجیه کند آن را پذیرفتنی و ممکن بیند. در پرتو این توجیه و امکان ناشی از مقایسه عشق میان دو انسان و عشق میان حق و حضرت آدم است که حافظ هر کدام را تصویری از دیگری می‌بیند و به کمک یکی دیگری را درک می‌کند. حافظ از طریق عشق فردی و مجازی خود و ماجرای خطل و جزایی که پیش می‌آید، می‌فهمد که چرا حق، آدم را با همه عزت و اعتباری که آدم نزد او داشت، به سبب گناهی ناچیز به فراق ابدی خود دچار کرد و از بهشت قرب خود به دنیای فراقش تبعید کرد؛ و از ماجرای حضرت آدم و عشق میان او و حق درمی‌یابد که چرا در کار عشق مجازی نیز عاشق همه افتقار و نیاز و مذلت است و معشوق همه ناز و جباری استغناء. در نتیجه همین مقایسه و درک میان دو عشق یکی در طرح مجاز و یکی در سطح حقیقت و ماورای این عالم است که او مثل حضرت آدم با وجود ناچیزی خطا «اَنَا ظَلَمْنَا» می‌گوید. آمیختن این دو ماجرای مشابه زمینی و این جهانی و ماورای تاریخی و آن جهانی بین حافظ را کیفیت بیانی خاصی می‌بخشد که آن را هم بیان حال حضرت آدم و هم بیان حال حافظ می‌کند. تجربه فردی و زمینی او با تجربه ازلی آدم پیوند می‌زند و از آن طریق جمعی نوع انسان و اندوه مقدر او پرده برمی‌دارد.

در دویستی که از حافظ نقل کردیم و سخن بسیار موجز او، از این تداعی و آن تصویر ازلی ماجرای آدم که در ذهن حافظ هنگام تأمل شاعرانه حضور پیدا کرده است و خود سبب ساز صورت بیانی آن ابیات شده است، نشانه‌ای ظاهر نیست. بیت‌های منظور نظر در سطح دلالت اولیه کلمات البته بی‌معنی نیست. اما مدلول حاصل از این دلالت اولیه چشم‌انداز تجربه و معنایی را در برابر ما قرار می‌دهد که غریبه است زیرا با تجربه‌ها و معانی ذهن آشنای ما سازگار در نمی‌آید و شگفت‌انگیز و خلاف عادت و بیگانه به نظر می‌رسد. و از همین نظرگاه است اگر شعر بی‌معنی می‌نماید. آنچه ما می‌فهمیم و در قلمرو عقل و فهم ما نمی‌گنجد مدلول قاموسی کلمات که به اشیاء و تجربه‌ها دلالت دارند، نیست؛ خود این اشیاء و تجربه‌هاست. ما نمی‌فهمیم چرا موی معشوق را مشک یا معدن مشک یا چین گفتن خطاست و نمی‌فهمیم چرا شاعر خود را مستحق رنج و اندوهی عظیم به سبب این خطای در واقع ناخطا می‌داند. درست به سبب آنکه از حادثه‌ای که در ذهن شاعر گذشته است و علت فاعلی و تکوین بخش چنین تجربه‌ایست بی‌خبریم. برای آنکه چنین تجربه‌ای برای ما معنی‌پذیر گردد، باید کوششی ذهنی را

برای جستجوی انگیزه‌ها و محرکه‌های مقدم بر این تجربه آغاز کنیم. هرکوششی که در این زمینه به نتیجه‌ای توجیه‌پذیر بیانجامد، تأویلی پذیرفتنی از شعر حافظ به دست خواهد داد.

پیوندی که میان این تجربه مبتنی بر عشق و ماجرای آدم و خطای او متذکر شدیم البته می‌تواند با تداعیهای معانی و مفاهیم متعدد دیگری همراه شود که به اقتضای ذهنیت خواننده ممکن است کشف گردد. خطا بودن تشبیه یا مقایسه زلف یار با چین یا مشک ختن قانع‌کننده نمی‌نماید مگر آنکه محملی برای توجیه آن پیدا کنیم. با توجه به ماجرای آدم می‌توان گفت که این تشبیه جدا از معنی قاموسی تک‌تک کلماتش می‌باید تلویحاً بر مفهومی دیگر هم دلالت داشته باشد. یکی از مفاهیمی که حضورش در ذهن حافظ ضمن این تجربه شاعرانه محتمل است، وصف‌ناپذیری حق در مقام معشوق است که هر توصیفی از او افتادن در دام تشبیه در مفهوم کلامی آن، و در نتیجه مرتکب خطا شدن است. در اینصورت خطای حافظ نامناسب بودن تشبیه نیست، بلکه نفس تشبیه کردن است. سنایی نیز در یکی از غزلیات خود مضمونی کاملاً شبیه این دارد که بی‌گمان از جمله تداعیهایی است که در حادثه ذهنی حافظ در حالت عاطفی مقدم بر سرودن شعر دخالت داشته است. اما سنایی خود را به سبب آن تشبیه مستوجب جگر خون شدن و عقوبت نمی‌داند، تنها شرم‌منده می‌شمارد چون معشوق زیباتر از آن است که به چیزی بتوان او را تشبیه کرد:

لعبت چین خواندم آن بت را و بد کردم نه نیک

لاجرم زین شرم شد رویم چو زلفش پر ز چین

لعبت چین چون توان خواند آن نگاری را که هست

زیر هر چین دو زلفش صد هزار ار تنگ چین^۸

اما حافظ معشوق را لعبت چین نمی‌خواند؛ تنها با وجود زلف او سخن از چین می‌گوید. همچنین حافظ این تشبیه را بد نمی‌داند و از آن شرم‌منده نمی‌شود؛ بلکه به خطا گفتن خود اعتراف می‌کند. خطا گفتنی که به سبب آن جگر او را خون می‌کنند. شیوه بیان

حافظ، ماوراء طبیعت را در جریان این حادثه وارد می‌کند به همین سبب هم عقوبتِ جگر خون شدن خود را حق خود می‌داند و گناه خود را از روی ادب برگردن می‌گیرد. و دقیقاً همین شیوه بیان است که شعر او را از یک سو با زمین و از سوی دیگر به آسمان پیوند می‌زند. از این نظرگاه معشوق اگر زمینی فرض شود، تشبیه ناپذیرش حقیقتی شرعی و کلامی هم هست که شواهد متعدد از قرآن و حدیث پشتوانه تأکید آن است. معنایی دیگری که از عدم تناسب میان خطایی ناجیز و عقوبتی سنگین می‌تواند در ذهن حافظ حضور پیدا کند، بی‌گناهی آدم و یا انسان در ماجرای تبعید است. حافظ از طریق این بیت گویی می‌خواهد مظلومیت و بی‌گناهی خود و نوع انسان را در ماجرای تبعید از بهشت و تسلیم ناگزیر انسان را در برابر معشوق متکبر و بی‌نیاز آشکار کند^۹ و بگوید که در واقع امر خطایی از جانب عاشق نرفته است که مستوجب عقوبت هجران باشد. در حقیقت به گردن گرفتن گناه و خطایی که زمینه و موضوع آن بدشواری می‌تواند به عنوان خطا و گناهی قابل قبول پذیرفته شود، نسبت دادن تلویحی آن به طرف مقابل است و اعلام بی‌گناهی و مظلومیت خویش. این نیز گذشته از آنکه در ارتباط با تجربه فردی یک عشق مجازی بیان واقعیتی قابل قبول است، در ارتباط با داستان آدم نیز از نظرگاه دیگر حقیقتی انکارناپذیر است. در واقع جباری و متکبری و بی‌نیازی معشوق و ذلت و خواری و نیاز عاشق در عشق عرفانی سبب می‌شود که چنانکه عین‌القضاة می‌گوید: حضرت آدم بار گناهی را به گردن بگیرد که در حقیقت گناه او نیست و ابلیس نیز نشانه لعنتی شود که سبب‌ساز حقیقی آن جز اراده و مشیت سابق الهی، چیز دیگری نیست. چنانکه گناه عشق زمینی هم به گردن اوست که حُسن را آفریده است:

همه رنج من از بلغاریانست	که مادامم همی باید کشیدن
گنه بلغاریان را نیز هم نیست	بگویم گر تو بتوانی شنیدن
خدایا این بلا و فتنه از تست	ولیکن کس نمی‌یارد چخیدن
همی آرند ترکان را ز بلغار	ز بهر پرده مردم دریدن

۹) این صفاتی است که شیخ احمد غزالی برای معشوق قائل می‌شود و متضاد آن را برای عاشق: «هرچه عز و جباری و استغنا و کبریاست در قسمت عشق صفات معشوق آمد و هرچه مذلت و صفت و خواری و افتقار و نیاز و بیچارگی بود نصیب عاشق آمد.» (← سوانح، ص ۳۵)

لب و دندان آن ترکان چون ماه بدین خوبی بنایست آفریدن؟^{۱۰}
اما ادب و فرزند آدم بودن حکم می‌کند که عاشق بگوید: جگر چون نافه‌ام خون
گشت و کم زینم نمی‌باید...

به این ترتیب حافظ خطایی را به خود می‌بندد که چون عقلاً خطایی نیست، برخلاف
معنایی که از ظاهر برمی‌آید، بطور ضمنی دلالت بر مظلومیت و بی‌گناهی او می‌کند که با
توجه به تداعی ماجرای تبعید آدم از بهشت، بر مظلومی و بی‌گناهی نوع انسان نیز دلالت
دارد و تقدیر ازلی و مقدر اوست. در اینجا «من» حافظ نماینده کل انسانیت، و تجربه
شخص او، تصویری از سرنوشت کل انسانیت می‌گردد. آیا در شکل و شیوه بیان معنی
مصراع دوم بیتی که از حافظ نقل کردیم: «می‌زند هر لحظه تیغی مو بر اندامم هنوز»،
نظرگاه و بیان مولوی - که گناه آدم را مویی می‌دانست که در عین ناچیزی چون کوهی در
نظر حق جلوه کرد و منجر به فراق پر رنج و درد آدم شد - دخالت نداشته است؟ کلمه
«هنوز» که در آخر ابیات غزل مشتمل بر این بیت، ردیف شده است، با توجه به معانی
ابیات غزل، استمرار سرنوشت غم‌انگیز تحمل درد فراق تحمیل شده بر انسان را از ازل
تا به ابد پیوند می‌زند.

در حادثه‌ای که بدین ترتیب در ذهن حافظ برانگیخته می‌شود، هنوز عناصر دیگری
می‌تواند وارد شده باشد که جدا از معنی به شیوه بیان جهت می‌دهد. وقتی «خطا»
مربوط به تشبیه «موی» به «مشک» می‌شود، هر کدام از این کلمات می‌تواند کلمات و
مفاهیم مناسب با خود را تداعی کند. مثلاً «خطا» می‌تواند تداعی کننده «ختا» - که در
قدیم آن را به صورت «خطا» هم می‌نوشته‌اند - باشد که به ناحیه چین شمالی اطلاق
می‌شده است و در ادبیات فارسی، هم به «حسن خیزی» شهرت دارد و هم با «آهوی
مشک» و «مشک»؛ و این ناحیه یادآور «چین» و «ختن» است که این دو نیز همان صفات
و خصوصیات «ختا» را دارند. «چین» در معنی دیگرش، یعنی جعد و پیچ و تاب، نیز با
زلف معشوق مربوط می‌شود. چون چین و شکن زلف از نظرگاه قدما از جمله معیارهای
زیبایی معشوق بوده است. کلمه «مشک» که از طریق «نافه» و با توجه به بیت دیگر از
طریق کلمه «چین» تداعی می‌شود، هم یادآور آهوی مشک است و هم یادآور چگونگی

پدید آمدن مشک در نافه آهو که به عقیده قدما نتیجه جمع شدن خود در نافه آهو بوده است. «خون در نافه افتادن» با عبارتهای «خون در دل افتادن، خون در جگر افتادن، خونین جگر شدن، جگر خون گشتن» که همه در معنی کنایی «غم و اندوه بسیار داشتن» است، از نظر مدلول حقیقی کلمات شباهت دارد و مضمون رنج و اندوه حاصل از فراق یار نیز هسته عاطفی حادثه‌ایست که در ذهن حافظ ایجاد شده است. مشک، علاوه بر این، با جگر ارتباط دیگری هم دارد و آن اینکه، در گذشته از جگر به عنوان بار مشک استفاده می‌کردند، یعنی آن را با مواد دیگر به مشک می‌افزودند و مشک کم‌بهای قلبی می‌ساختند.^{۱۱} ازرقی شاعر قرن پنجم نیز در شعری با اشاره به این موضوع که جگر سوخته را بار مشک می‌کنند، تصویری زیبا ساخته است:

شنیده‌ام صنما من که بار مشک کنند

از آن جگر که ز آتش بدو رسید اثر

کنون به دیده دراز بیم این اثر شب و روز

خیال زلف تو دارم نهان ز خون جگر^{۱۲}

آنچه گفتیم بخشی از اجزا و عناصر حادثه‌ایست که در ذهن حافظ در پی یک انگیزه و ظهور یک حالت عاطفی ممکن است اتفاق افتاده باشد. و البته بعضی از این اجزاء و عناصر می‌تواند در ذهن هر شاعر دیگری که مثل حافظ با میراث فرهنگی قوم خود آشنایی دارد، کم و بیش در شرایط روحی مشابه اتفاق بیفتد. اما چنانکه گفتیم اولاً گستردگی و تنوع و تعدد اجزای این حادثه نسبت مستقیم با تنوع تجربه و غنای فرهنگی شاعر دارد، و ثانیاً ابعاد و جنبه‌ها و موادی که از این حادثه برای بیان کردن از کل آن، اختیار می‌شود به نوع حساسیتها و جهان‌نگری شاعر بستگی دارد، و ثالثاً موفقیت شاعر در بیان آنچه از حادثه اختیار می‌کند، و در حفظ هر چه بیشتر اجزاء و عناصر این حادثه در قالب زبان، به استعدادها و ظرفیتهای ذوقی و میزان آشنایی وی با بار فرهنگی و تاریخی و عاطفی کلمات و تسلط وی بر ظرفیتهای و امکانات زبان مربوط می‌شود. شعر حافظ نشان می‌دهد که جهان‌نگری و حساسیتهای او محصولی است متناسب با مقام و موقع برزخی انسان و توجه عمیق وی نسبت به این مقام، و نیز نشان می‌دهد که حافظ از نظر

(۱۱) محمد مؤمن حسینی طبیب، تحفه حکیم مؤمن، کتابفروشی مصطفوی، ص ۲۴۵

(۱۲) دیوان ازرقی هروی، تصحیح سعید نفیسی، ص ۳۱

غنای فرهنگی و شناخت ظرفیتهای زبان، ذهنی بی‌مانند و استعدادی بی‌نظیر دارد. حافظ به سبب همین جهان‌نگر و برخوردار بودن از همین غنای فرهنگی و استعدادهاست که می‌تواند از حادثه‌ای ذهنی که فرض و تصویر کردیم حکایت و تصویری موجز و در عین حال چنان دقیق بدهد که تقریباً حادثه‌ای نظیر آن را با تمام ابعاد و جزئیاتش در ذهن خواننده‌ای که آمادگی ذهنی دارد برانگیزد؛ ضمن آنکه در سطح معنی ظاهری و قاموسی حاصل از تک‌تک کلمات نیز می‌تواند با ذهنهای عادی ارتباطی در حد منطق عادی زبان برقرار کند:

جگر چون نافه‌ام خون‌گشت و کم زینم نمی‌یابد

جزای آنکه با زلفش سخن از چین خطا گفتم

چنانکه دیده می‌شود، کلماتی که در زنجیره این بیت نشسته‌اند بگونه‌ای انتخاب شده‌اند که علاوه بر معنی حقیقی و قاموسی خود به عناصر متعدد حادثه‌ای که در ذهن حافظ اتفاق افتاده است اشاره‌ای گذرا دارند. در پرتو همین اشاره‌ها که هر کدام در فضای ذهن خواننده جرقه‌هایی می‌زنند، عناصر حادثه ذهنی شاعر در ذهن خواننده نیز حضور پیدامی‌کند و خواننده در اطراف کانونِ اصلی معنی اولیه، طیفی از سایه روشن معانی دیگر را که می‌نمایند و محو می‌شوند احساس می‌کند و خواسته یا ناخواسته به باطن شعر هدایت می‌شود و خود را در مرکز حادثه‌ای می‌بیند که کم و بیش برای حافظ هم تجربه شده است.

اینکه چه مایه از یک حادثه روحی و عاطفی را می‌توان در قفس تنگ زبان و بیان اسیر کرد، بهیچوجه قابل حدس و پیش‌بینی نیست. این مصادیق موجود هنر و نیز شعر است که پس از ارزیابی و تفسیر و تحلیل دقیق می‌تواند میزان موفقیت هنرمند و شاعر را در این امر بسیار خطیر بنماید. این مهم نیست که آیا آنچه را خواننده در می‌یابد منظور نظر شاعر یا هنرمند بوده است یا نه. آنچه مهم است این است که یک اثر هنری این ظرفیت و استعداد را داشته باشد که خواننده را در خلاقیت اثر شرکت دهد. یعنی اثر همانقدر خواننده را بخواند که خواننده اثر را می‌خواند. اگر از این چشم‌انداز به شعر فارسی بنگریم شعر حافظ در مقایسه با حجم عظیم شعر فارسی مقامی خاص و بی‌نظیر دارد. ظرفیت تأویل‌پذیری یا تفسیرگری شعر حافظ از ذهن خواننده، با شعر هیچ شاعری در زبان فارسی قابل مقایسه نیست. چنانکه اشاره کردم این کیفیت خاص شعر حافظ ناشی

از دو عامل مهم است که عوامل دیگر بر اساس آن دو پیدا و ظاهر شده‌اند. یکی از آن دو عامل همان انس و الفت فکری و احساسی حافظ نسبت به مقام برزخی انسان است که حافظ هم آگاه و هم ناآگاه به نمودن خویش در این مقام اصرار دارد تا چنانکه گفتیم بتواند هم از ریا و تظاهر دور و ایمن بماند و هم سرستیز خود را با ریا و ریاکاران آشکار کند. دوگانگی زمینه فکری، یعنی در عین حال زمینی و آسمانی بودن شعر حافظ در کل دیوان و در موارد متعدد حتی در یک غزل ناشی از این امر است. این خود یکی از علل چند موضوعی بودن یک غزل نیز هست. زیرا حذف نکردن وسوسه‌ها و اندیشه‌ها و خیالهایی که با حضور یکی از ابعاد دوگانه مقام برزخی انسان در حادثه ذهنی شاعر حضور می‌یابد، منجر به ظهور و نمود مضمون‌مایه‌های مناسب و ملایم آنها نیز می‌گردد، و حفظ عناصر و اجزاء حادثه در واقع حفظ همه یا بخشی از آن اندیشه‌ها و مضمون‌مایه‌ها که از دو بعد مخالف سرچشمه می‌گیرند و بنابراین هم متنوع و هم ناسازگارند، نیز هست. طبیعی است که اگر آشنایی عمیق با جنبه‌ها گوناگون میراث فرهنگی و تسلط عمیق بر ظرفیتها و استعداد زبان نبود، بیان ابعاد گوناگون و متنوع این حادثه ناممکن می‌شد و این همان عامل دوم است.

به این ترتیب انس و الفت فکری و احساسی حافظ به مقام برزخی انسان سبب می‌شود که شعر او نیز در مرز میان روح و نفس و روحانی و مادی مقام یابد یعنی خود تمثیل انسانی باشد که در شعر حافظ نفس می‌کشد. این انسان یا «من» حافظ چنانکه پیش از این اشاره کردم، در حد کمال، در ترکیب رمزی و رسای «پیر مغان» متبلور می‌شود که خود در عین آسمانی بودن - به سبب «پیر» بودن - به سبب «مغ» بودن، زمینی است. بنابراین عالم شعر حافظ هم‌چهره و آیینۀ پیر مغان است و مثل «پیر مغان» عالم شعر حافظ نیز وجود خارجی ندارد^{۱۳}. این عالم نه عالم معقول است نه عالم محسوس؛ نه عالم ملک است و نه عالم ملکوت؛ اما در عین حال هم محسوس است و هم معقول، هم روحانی است و هم جسمانی و این دقیقاً به معنی برزخی بودن عالم شعر حافظ است. به همین سبب است که در دیوان حافظ، هم غزل کاملاً عرفانی و عرشی می‌بینیم و هم غزل کاملاً زمینی و جسمانی و این دو بعدی بودن غزلها در کل دیوان، در بسیاری از غزلها در

طول یک غزل نیز منعکس است. از این روی همه کسانی که می‌خواهند شعر حافظ را یکسره تفسیر عرفانی کنند، همانقدر از عالم شعر حافظ دور می‌شوند که آنان که می‌کوشند شعر حافظ را یکسره زمینی و نفسانی و گسسته از عوالم معنوی و عرفانی بدانند. جهان شعر حافظ جهان خود حافظ است. همانطور که انسان آفریده از گل و نفخه روح الهی بقول نجم رازی مجموعه‌ای از هر دو عالم روحانی و جسمانی است^{۱۴}، عالم شعر حافظ نیز مجموعه هر دو عالم روحانی و جسمانی است. عالم برزخی یا عالم مثالی را که شیخ اشراق کشف، و در میان دو عالم معقول و محسوس تأسیس کرد، حافظ در عالم شعر کشف و تأسیس کرد. همانطور که عالم برزخ سهروردی یا شیخ اشراق، عالم مثل معلقه است که در آن اشیاء مثل صور رؤیا و صور منعکس در آینه تنها صورت دارند و عاری از ماده اشیاء زمینی‌اند و بنابراین هم به اعتبار داشتن صورت محسوس‌اند و هم به اعتبار مادی نبودن، معقول؛ عالم شعر حافظ نیز هم معقول است و هم محسوس. صور عالم برزخی سهروردی نسبت به عالم معقول که از تمامی صفات و عوارض مادی مجردند، جسمانی است و نسبت به عالم محسوس که هم صورت و هم ماده دارند، روحانی است^{۱۵}؛ جهان شعر حافظ نیز نه روحانی محض است و نه جسمانی محض. کلمات شعر حافظ به عنوان جانشین اشیاء هم جنبه حقیقی و فرا واقعی دارد و هم جنبه جسمانی و واقعی. همانطور که سهروردی از طریق کشف و تأسیس عالم مثال میان دو عالم معقول و محسوس عالم برزخ توانست عرفان و فلسفه را پیوند دهد، حافظ نیز با کشف عالم مثالی یا عالم برزخی شعر خود، توانست میان شعر زمینی و آسمانی پیوند و سازش برقرار کند. اگر سهروردی موفق شد با کشف عالم برزخ عرفان و فلسفه را آشتی دهد و راهی نو در پیش پای تفکر ایرانی بگشاید، حافظ نیز با درک و احساس عمیق موقع و مقام برزخی انسان و غواصی در گرداب حوادث و جزر و مدهای روحی ناشی از توجه به این مقام توانست شعر زمینی و آسمانی را که یکی در سعدی به کمال رسیده بود و دیگری در مولوی، در شعر خود بهم گره بزند و راهی نو در پیش پای شعر فارسی بگذارد؛ هرچند که بعد از او کسی پیدا نشد که چون خود او توش و توان و آلت و

۱۴) نجم‌الدین رازی، مرصادالعباد، تصحیح دکتر محمدامین ریاحی، ص ۴۱

۱۵) درباره عالم برزخ و خصوصیات و نتایج مترتب بر آن نگاه کنید: تقی‌پور نامداریان، رمز و داستانهای رمزی، انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۲۰۶-۲۱۷

عدت گذاشتن از این راه باریک و دشوار را داشته باشد. من فکر می‌کنم سرنوشت دانه شعر و فلسفه‌ای که در زمینه فرهنگ ایرانی-اسلامی کاشته شد، بنا‌گزیر می‌بایست بهمین جا برسد، که رسید. شعر حافظ و حکمت اشراق سهروردی کمال فعلیت یافته استعداد‌های آن زمین و دانه در عرصه تفکر و هنرند. کشف عالم برزخ در فلسفه و شعر به وسیله سهروردی و حافظ نتیجه تأمل در قرآن، یگانه منبع برجسته و موثق و معتبر فرهنگ اسلامی از دو نظرگاه و به دو منظور بود. سهروردی در عالم تفکر در جستجوی راهی بود که بتواند میان ظاهر و باطن قرآن که در حدیث مشهور مروی از پیامبر اکرم (ص) بدان اشارت رفته بود: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَبَطْنُهُ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ»^{۱۶}، پیوند برقرار کند و شریعت و طریقت را-که اولی به تفسیر ظاهر قرآن می‌پرداخت، و دومی به تأویل و تفسیر روحانی قرآن برای کشف معانی باطن همت گماشته بود-آشتی دهد. کشف عالم مثال یا جهانی برزخی میان عالم معقول و محسوس، او را در توضیح این امر و تأویل ظاهر قرآن بی‌آنکه این تأویل و معنی باطنی، ظاهر را بی‌اعتبار کند یاری کرد. اما حافظ در مقام یک شاعر در جستجوی رازهای اعجازآمیز کلام خدا به منزله بزرگترین اثر هنری و کلامی عالم اسلام بود. کلامی که هنر اعجازآمیز آن، اثبات معجزه خود را در ناتوانی جن و انس از آوردن آیه‌ای مثل آن بنا نهاده بود^{۱۷}. کلامی که اگرچه ظاهر آن شریعت بود و باید برای همه کسانی که آن را می‌خواندند معنی واحدی داشته باشد، باطن آن باطن خوانندگان را می‌خواند چرا که آنان که از ظاهر آن از طریق تأویل به مقتضای مقام و مرتبه روحی خود به حقیقت و باطن آن راه می‌یافتند، در واقع باطن خود را ظاهر می‌ساختند. تأویلهای بسیار گونه‌گونی که در طول قرن‌ها از آیات قرآنی به عمل آمده بود، بدون تردید میراث عظیمی بود که حافظ با آن آشنایی داشت. در اسلام از همان آغاز هر کس اندیشه و عقیده‌ای نو آورده، به قرآن استناد کرده است و این استناد به قرآن به منظور اثبات حقانیت نظر و عقیده بر حسب زمینه موضوع، یا به ظاهر قرآن بوده

(۱۶) همان کتاب، ص ۹۳

(۱۷) سورة اسراء، آیه ۸۸: قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا: بگوی اگر به هم آیند آدمیان و پریان بر آنکه تا چنین قرآنی آرند چنان نیارند و هر چند که یکدیگر را پشتیبان باشند. درباره تفسیر این آیه و ارتباط آن با معجزه نگاه کنید به: کشف الاسرار میدی، ج ۵، ص ۶۱۵ به بعد.

است یا از طریق تأویل به باطن آن. در فرهنگ اسلامی ماکتر اندیشه و عقیده‌ای جدا از تأکید و تأیید قرآن وجود دارد. انکار معاد جسمانی ابن سینا در رساله‌ی اضحویه همانقدر با قرآن مربوط می‌شود که سخنان ابو حامد محمد غزالی در تهافت الفلاسفه در تصدیق معاد جسمانی و تکفیر کسانی مانند ابن سینا. شطحیات بظاهر کفرآمیز حلاج و بایزید و عین‌القضاة نیز همانقدر با توجه به آیات قرآنی اظهار و تأکید می‌گردد که سخنان ابن جوزی در تلبیس ابلیس در ردّ سخنان صوفیانی چون آنان. عقاید اظهار شده در رسائل اخوان الصفا و اسماعیلیه در ردّ عقاید اهل سنت در کتابهای حمیدالدین کرمانی، ابوحاتم رازی، ناصر خسرو، و امثال آن نیز همانقدر با تأیید آیات قرآنی همراه است، که انبوه عقاید مخالف در ردّ آنان. در واقع سلاح جنگ معنوی هفتاد و دو ملت که چون حقیقت را ندیدند ره افسانه زدند، تفسیر و تأویل آیات قرآنی است. سهروردی هم وقتی عالم برزخ را در میان دو عالم معقول و محسوس کشف می‌کند برای توضیح و اثبات آن و مایه و مضمونهایی که بر آن مرتب است به قرآن متوسل می‌شود. و اینهمه تفسیر و تأویلهای گونه‌گون بر حسب نظرگاههای مختلف دلیل بر آن است که چگونه قرآن در طول تاریخ خوانندگان خود را خواننده است^{۱۸} و به عبارت دیگر تأمل خوانندگان در قرآن سبب شده است که به جای آنکه آنان قرآن را تفسیر و تأویل کنند، قرآن ذهنیت آنان را تفسیر و تأویل کند. در حقیقت فعلیت یافتن هر معنی باطنی از بواطن قرآن به معنی ظهور ابعاد آگاه و ناآگاه ذهنیت و ضمیر خواننده‌ایست که در قرآن نه بر حسب عادت بلکه از روی تأمل نگریسته است. این خصیصه معجزآمیز هنری قرآن که حافظ با آن آشنایی عمیق داشته است، نمی‌توانسته است برای هنرمندی چون او که ابزار هنریش کلام است، و کلام اعجازآمیز خدا را در چارده روایت از حفظ داشته است، قابل تأمل نباشد. چه بسا حافظ این سخن حیرت‌انگیز و بسیار هوشمندانه سهروردی را - که گویی چکیده سخنان نظریه پردازان جدید ادبیات و نقد ادبی را از فرمالیستها گرفته تا تأویل گرایان در باره چند معنایی شعر - در بر دارد نیز دیده بود آنگاه که درباره قرآن می‌گوید: «اقْرَأَ الْقُرْآنَ كَأَنَّهُ نُزْلٌ فِي شَأْنِكَ»^{۱۹}. اینکه سهروردی می‌گوید: قرآن را چنان بخوان که گویی در شأن تو نازل شده است، دقیقاً به معنی آینه بودن قرآن است که هر کس می‌تواند تصویر خود را در آن

۱۸) نمونه‌های ابن تأویل فراوان است. تنها برای دیدن چند نمونه نک: رمز و داستانهای رمزی، ص ۹۳ به بعد.

۱۹) سه رساله از شیخ اشراق، تصحیح نجفقلی حبیبی، انتشارات انجمن فلسفه ایران، رساله کلمه‌التصوف ص ۱۲۹.

ببیند. نه آنکه همه تصویر سازنده آینه را در آن ببیند؛ سخنی که کمتر از یک قرن پیشتر از سهروردی، عین‌القضاة همدانی نیز درباره شعر گفته بود.^{۲۰}

تصور می‌کنم اندکمایگی حاصل عمر شاعرانه حافظ ناشی از تأمل مستمر وی در قرآن برای یافتن راز و رمزهای هنری آن بوده است. اگر غزلهای حافظ تاریخ داشت شاید می‌شد سیر تاریخی کشف ظرایف هنری قرآن را به وسیله او تا حدودی دریافت اما به نظر من مهمترین کشف او و اساس همه ظرایف ساختاری شعر او همان تأسیس عالم برزخی در شعر است. یعنی همان عالمی که در قرآن نیز وجود دارد و به همان سبب، هم امکان تفسیر ظاهری را در ارتباط با باطن و عالم حقیقت. بدون چنین کشفی که شالوده هنر شاعرانه حافظ است، نه چند موضوعی بودن غزلهای حافظ معنی و ارزش هنری پیدا می‌کرد و نه انواع ظرایف هنری او. بدون این شالوده اصلی، ساختار هنری شعر حافظ ممکن نبود کیفیت خاص طرح و ساختار خود را به دست آورد. حافظ با تأمل در قرآن ابتدا مقام حقیقی انسانی خود را به عنوان فرزند آدم شناخت. شناختی که بتدریج ملکه ذهنی و زمینه همواره حاضر ذهن او شد. با انعکاس و تصویر تمامی زیر و بمهای احساسی و عاطفی و اندیشگی این انسان - که به سبب مقام برزخی او، از دو بعد متضاد روحانی و نفسانی مایه می‌گرفتند و طرح و ابعاد حادثه ذهنی او را می‌ساختند - حافظ موفق شد این مقام برزخی را در عالم شعر خود نیز تأسیس کند و به این ترتیب شعر خود را آئینه‌ای سازد که عارف و عامی در هر مرتبه و هر پایگاه ذهنی و روحی، تصویر خود را در آن ببیند.

شاعرانی که بعد از حافظ آمدند، هیچکدام توانایی درک عمیق شالوده‌های صوری و معنوی هنر حافظ را نداشتند. آنان ظاهر پریشان شعر حافظ و دوگانگی ظاهری و متناقض مضامین و انواع ایهام و صنایع لفظی و معنوی شعر حافظ را کم و بیش تشخیص می‌دادند اما عمق و اساس کار او که این آرایه‌ها و اشاره‌ها و صورت ظاهری بر اساس آن پدید آمده بود برای آنان قابل دریافت نبود. حافظ با استعداد شگرف و نبوغ آمیز خویش از تمام ظرفیتهای لفظی و معنوی زبان فارسی که بسیاری از آنها را خود کشف کرده بود

(۲۰) نامه‌های عین‌القضاة همدانی، تصحیح علینقی منزوی و عفیف عسیران، بخش اول، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران

استفاده کرد تا بتواند آن را برای اضطرابها و جزر و مدهای روحی و ذهنی ناشی از ایستادن در مقام عدل انسانی رام سازد و عالم متناسب با آن پایگاه روحی را در عالم شعر تأسیس کند. کشف این ظرفیتهای لفظی و معنوی و استفاده بجا و مناسب از آنها چندان متنوع و متعدد بود که شاعران بعدی حتی در زمینه همین مناسبات لفظی هم قادر به افزودن چیزی بر میراث حافظ که خود از میراث حداقل چهار قرن شعر فارسی و شعرهای منشور عرفانی علاوه بر نکته‌ها و ظرایف قرآنی برخوردار شده بود، نبودند. به همین سبب آنان حتی در حوزه ظرایف و مناسبات صوری نیز بیش از یک مقلد ناتوان حافظ بشمار نمی‌آمدند. شعر عاشقانه و عارفانه فارسی به وسیله سعدی و مولوی در قرن هفتم به بن‌بست رسید. چون به کمالی دست یافت که گذاشتن از آن ناممکن می‌نمود. حافظ با زیرکی و استعداد فوق‌العاده خود توانست در مرز میان آن دوراهی برزخی بگشاید که هم خصلت غزل عاشقانه سعدی را داشت و هم خصلت غزلهای عارفانه مولوی را. بدعت و سنت‌شکنی حافظ در شعر فارسی، به سبب حفظ صورت و قالب سنتی شعر بود که مکتوم ماند. هرچند که این سنت‌شکنی در رکن معنی‌پردازی شعر اتفاق افتاد و تأثیر خود را بر رکن زبان و بیان عمیقاً باقی گذاشت، اما رکن صورت و قالب را به سبب دشواری ترکیب عادت اهل زمان، نتوانست بطور محسوس دستخوش غیر کند. هنر برجسته حافظ یکی هم حفظ صورت و قالب قدیمی و آشتی دادن آن با معنای تازه بود. معنایی که از جهان‌بینی تازه‌ای سرچشمه می‌گرفت.

این راه تازه را حافظ چنان با آمادگی و مهارت لازم شروع کرد و چنان بکمال تجربه کرد که با خود او به بن‌بست رسید. شلنگ‌اندازی ظریفانه و مبالغه‌آمیز و حیرت‌آفرین، اما سطحی و خالی از عمق استادان سبک هندی در عرصه خیال، برای گریز از این بن‌بست در نهایت به دوره بازگشت و تکرار مکررات منجر شد. شعر فارسی تنها زمانی توانست واقعاً خود را از آن بن‌بست رها کند که به دنبال تحول در اوضاع اجتماعی و سیاسی هم از حیث صورت و هم از حیث معنی بکلی متحول شد.

گانندی و عدم خشونت

از کشته شدن گاندی در ۳۰ ژانویه ۱۹۴۸ در دهلی به دست ناتورام گودسه، سردبیر نشریه متعصب هندو در پونا بیش از ۴۸ سال می‌گذرد، ولی او کماکان به عنوان یکی از مهمترین شخصیت‌های سیاسی و اخلاقی قرن بیستم و تاریخ بشریت موضوع بحث و تفکر و مطالعه محققین و اندیشمندان امروز جهان است.

در مورد گاندی، شخصیت استثنایی او و نظریه عدم خشونت تاکنون بیش از هزاران کتاب و مقاله به زبان‌های زنده دنیا نوشته شده است، ولی باید اعتراف کرد که ما هنوز از چون و چرای شکل گرفتن شخصیت چنین مرد بی‌همتایی و چنین فرزانه بزرگی بی‌نصیب و بی‌اطلاعیم. به قول آلبرت اینشتین: «نسل‌های آینده به سختی باور خواهند کرد که چنین موجودی در قالب پوست و استخوان روزگاری بر این زمین قدم نهاده است».

سخن اینشتین این پرسش را به ذهن ما می‌آورد که نقش اندیشه‌های گاندی در ساختار دنیای امروز و شکل‌گیری فردای بشریت چیست؟ به عبارت دیگر اگر گاندی امروزی و کنونی است، او قادر به ایفای چه نقشی در زندگی نابسامان و پر آشوب دنیای ما است؟ و بالاخره اینکه اگر زندگی زیر آسمان اندیشه گاندی انسانی‌تر و عاقلانه‌تر است تا شرکت در کینه‌توزی‌ها و غوغاگری‌های عقیدتی و سیاسی علیه افراد و ملت‌ها، پس باید دید که این اندیشه چگونه استحکام یافته است و ستون‌های فلسفی و هستی

شناختی آن کدامند؟ پس برای اینکه بتوانیم محتوای نظریه عدم خشونت و مقاومت منفی را در نزد گاندی مورد بررسی قرار دهیم، نخست باید بینیم این مفاهیم چگونه در زندگی و مبارزات سیاسی و اجتماعی گاندی شکل گرفتند؟

شاید برای پاسخ به این پرسش، می‌بایستی پرسش دیگری را مطرح کرد یعنی این پرسش که «گاندی چگونه گاندی شد؟». به عبارت دیگر چه فاصله‌ای از نظر فکری و روحی مهاتما گاندی را، که به قول رومن رولان «سیصد میلیون انسان را برانگیخت و امپراتوری انگلیس را به لرزه درآورد و پس از قریب ۲ هزار سال نیرومندترین نهضت را در سیاست انسانی به راه انداخت» از مومنداس کارمچاند گاندی جوان که برای تحصیل رشته حقوق به انگلستان رفت، جدا می‌کند؟ چه چیزی موجب می‌شود که در سرزمینی که بنا به سنت دیرین فرزاندانی چون راماکریشنا، ویواکانندا و اوروبیندو از زندگی اجتماعی و سیاسی دوری می‌جویند و در جست و جوی انگیزه عارفانه خویش می‌باشند، فرزانه‌ای چون مهاتما گاندی که از نیروی معنوی قوی برخوردار است، رو به سیاست می‌آورد و آن را بخشی از تحقق «روح حقیقت» می‌داند؟

شاید بهترین پاسخ به این پرسش را شخص گاندی در نوشته‌ها و خطابه‌هایش و به ویژه در زندگینامه خود تحت عنوان «تجربیات من با حقیقت» (که به فارسی با عنوان رویارویی با حقیقت به چاپ رسیده) داده است.

گاندی در مقدمه کتاب خود می‌نویسد: «می‌خواهم داستان رویارویی‌های متعددم با حقیقت را به سادگی بگویم و چون زندگی من بر چیزی غیر از این تجربیات استوار نیست، این حقیقتی است که داستان شکل یک سرگذشت را به خود می‌گیرد» و در مقاله‌ای مندرج در شماره ۲۹ آوریل ۱۹۳۳ مجله هاریجان می‌گوید: «در جست و جوی حقیقت اندیشه‌های فراوانی را به دور ریختم و اندیشه‌های نوینی را آموختم... آنچه برای من اهمیت دارد، آمادگی از این لحظه تا آن لحظه در اطاعت از دعوت حقیقت، خدای من است».

شاید مهمترین مفهومی که ما در اینجا به آن برمی‌خوریم، همین مفهوم «تجربه» باشد. «تجربه کردن» در اندیشه گاندی خود نحوه‌ای است برای دست یافتن به آزادی. تلاش آگاهانه گاندی در بهره گرفتن از هر تجربه فکری، اجتماعی و معنوی راهی بود برای سیر رشد و کمال وی، زیرا گاندی به خوبی می‌دانست که برای دست یافتن به

حقیقت می‌بایستی خیلی از سنت‌ها، تعصبات و وابستگی‌ها را پشت سر گذاشت. او برای بازسازی سنت‌های هند و غالب شدن بر روحی که جامعه هند را به لبه پرتگاه کشانده بود، نخست دست به بازسازی شخصیت خود زد و کوشش کرد که بر ضعف‌های خود غالب شود. به همین جهت، او نه تنها سعی کرد که به حقیقت دست یابد، بلکه همچنین کوشش کرد که جست و جوی آن را نیز رونق دهد. او در این رابطه می‌نویسد: «به این مسئله اعتقاد دارم که کاری که برای یک نفر ممکن است برای همه ممکن است، تجربیات خود را بایگانی و مخفی ننموده‌ام بلکه آنها را در اختیار دیگران قرار می‌دهم... تجربیات نقل شده باید به عنوان تصویری در نظر گرفته شود که در نور آن هر کسی ممکن است تجربیات خود را بر طبق قدرت و تمایل خودش پیش ببرد».

به عبارت دیگر، گاندی از ما نمی‌خواهد که تجربیات او را ضرورتاً تکرار کنیم، بلکه از ما دعوت می‌کند تا همراه او پرسش‌هایی اساسی مطرح کنیم، پرسش‌های که به زندگی کنونی ما مربوط‌اند، ولی خود به گونه‌ای تجربیاتی هستند با حقیقت.

شاید به همین دلیل گاندی نمی‌کوشد تا یک نظام عقلانی بر اساس اندیشه حقیقت برای توضیح جهان یابد و با تکیه بر سنت فکری خود سنت‌های فکری دیگر را نابود کند، زیرا حقیقت از دیدگاه گاندی امری مطلق نیست و جوینده حقیقت کسی است که راهی بی‌پایان را می‌پیماید. از این رو گاندی می‌نویسد: «حقیقت در دل هر انسانی جای دارد و باید همین را جست و جو کرد» و در جای دیگری اضافه می‌کند: «ما حق نداریم که دیگران را واداریم تا مثل ما به حقیقت بنگرند». به عبارت دیگر، از دیدگاه گاندی هیچکس نمی‌تواند حقیقت خود را به دیگری تحمیل کند، چون خود فقط بخشی از حقیقت را می‌بیند و بنابر این بینش او از جهان ناقص و نسبی است. پس می‌توان نتیجه گرفت که جست و جوی حقیقت مستلزم «تساهل و بردباری متقابل» است. جالب توجه است که گاندی که خود پیام‌آور اندیشه بردباری و تساهل است، به ندرت از این واژه استفاده می‌کند و به جای آن واژه «آهیمسا» (ahimsa) یا عدم خشونت را به کار می‌برد. او خود در این باره در نامه‌ای به پیروانش می‌نویسد: «بردباری ممکن است مستلزم فرض بی‌معنای این تصور باشد که ایمان دیگران پست‌تر از ایمان ماست در حالی که «آهیمسا» به ما می‌آموزد تا برای ایمان مذهبی دیگران همان احترام را قائل باشیم که برای ایمان خودمان که البته عدم کمال آن را قبول داریم».

پس عدم خشونت از دیدگاه گاندی فقط احترام ساده به عقیده دیگری نیست، بلکه درک حقیقی تری از مفهوم حقیقت است، زیرا با اتخاذ این روش این امکان وجود دارد که ما خطاهای خود را تصحیح کنیم. به همین دلیل گاندی برای طرح سیاسی و اجتماعی عدم خشونت در تجربیات خود در آفریقای جنوبی و در جنبش استقلال طلبانه هند از واژه ساتیاگراها یعنی توسل به نیروی حقیقت استفاده می‌کند و آن را جایگزین واژه سانسکریت ساداگراها (توسل به کردار نیک) می‌کند. اگر گاندی از «توسل به نیروی حقیقت» سخن می‌گوید به این دلیل است که در روش عدم خشونت هدف استقرار نیروی حقیقت است علیه بی‌عدالتی و شر. به همین منوال ساتیاگرایی کسی است که نیروی روحش او را به جانب حقیقت سوق می‌دهد و خواهان حضور حقیقت در صحنه زندگی اجتماعی است.

به عقیده گاندی ساتیاگرایی باید فردی آزاد، مسؤول و خودمختار باشد، چون به «ندای آرامی» که در درونش هست گوش فرا می‌دهد. از این رو زمانیکه از گاندی سؤال می‌شود که «حقیقت چیست؟» او پاسخ می‌دهد: «حقیقت ندای درونی‌ای است که با ما سخن می‌گوید».

آنچه روح را به سوی خود می‌کشد، وجدانی است که او را از بی‌نظمی مرگباری که خشونت انسان‌ها در جامعه به وجود می‌آورند، جدا می‌سازد. به همین دلیل به نظر گاندی وجدان فرد باید مقدم بر وجدان جامعه باشد، به ویژه آن زمان که توده‌ها گام‌های خطایی بر می‌دارند و طعم زهر خشونت را به نوش تساهل و بردباری ترجیح می‌دهند. همانطور که می‌بینید گاندی اندیشه پیش ساخته سیاسی ندارد، بلکه به عکس می‌کوشد که دیدگاه‌های بشردوستانه را بر نظریات و رویکردهای سیاسی‌ای که می‌کوشند تا ارزشهای ایدئولوژیک را بر معیارهای اجتماعی تحمیل کنند غالب گردانند. به همین علت گاندی با اعتقاداتی که برای رسیدن به هر هدفی هر گونه وسیله‌ای را مورد استفاده قرار می‌دهند به مخالفت می‌پردازد و می‌نویسد: «این خطاست که فکر کنیم بین وسیله و هدف رابطه‌ای نیست، این خطا موجب جنایت‌های بی‌شماری شده تا جایی که دامن سردمداران دینی را نیز گرفته است... مثل این است که بگویید از علف هرز گل سرخ می‌روید».

گاندی بر خلاف اکثر سیاستمداران دنیای امروز که معتقدند هدف وسیله را توجیه

می‌کند، بر این اعتقاد است که هدف و وسیله جدایی‌ناپذیرند و باید به یک میزان از نیروی شرّ مبرا باشند. در اینجا گان‌دی تحت تأثیر آموزه اصلی بها‌گواد گیتا است که می‌گوید: «فقط آرمان نیک نتیجه نیک می‌دهد». گان‌دی نیز معتقد است که «اگر به وسیله پردازیم، هدف کار خود را می‌کند». بنابر این تلاش برای دستیابی به عدم خشونت، خود نوعی قرار گرفتن در راه و طریقه حقیقت است. زیرا کل فلسفه ساتیا‌گراها مبتنی بر این اصل است که تنها حقیقت پیروز خواهد بود. ولی از نظر گان‌دی حقیقتی که ما همگی در طلب آن هستیم، خارج از ما نیست بلکه در درون ماست. بنابر این هر چقدر که از وجدان خود دور شویم از حقیقت دور نمی‌شویم و هر چقدر با دشمنان خشونت کنیم، از دشمن واقعی‌ای که در درون خودمان است غافل می‌مانیم.

به عقیده گان‌دی در راه یافتن به حقیقت، تنها وسیله عشق است، زیرا عشق همچون سلاحی است که به یک ساتیا‌گراها یا پیرو عدم خشونت امکان می‌دهد که هم با خشونت درونی خود مبارزه کند و هم با موانع خارجی. به عبارت دیگر، حقیقت عشق را تنها با عشق به حقیقت می‌توان یافت و عشق به حقیقت بدون عشق به دیگری وجود ندارد. زیرا تنها راه زیستن با حقیقت و برای حقیقت همبستگی و ارتباط با دیگر موجودات است. گان‌دی می‌نویسد: «عشق تواناترین نیرویی است که جهان در اختیار دارد و با این همه بی‌ادع‌ترین نیرویی است که می‌توان تصورش را کرد».

از خواندن این جمله به طبیعت نفوذ تولستوی بر اندیشه گان‌دی بهتر آگاه می‌شویم. گان‌دی پس از مطالعه دقیق کتابهای تولستوی و به ویژه کتاب ملکوت خداوند در توس نام‌ای برای او در سال ۱۹۱۰ می‌نویسد. از این تاریخ گفتگوی گان‌دی و تولستوی درباره نظریه عدم خشونت آغاز می‌شود و تا زمان مرگ تولستوی در نوامبر ۱۹۱۰ ادامه دارد. بدین ترتیب در پرتو نوشته‌های تولستوی معنای کامل انجیل و بها‌گواد گیتا برای گان‌دی روشن می‌شود، و گان‌دی بعدها در این باره می‌نویسد: «تولستوی ایمان مرا که هنوز در ابهام آن را می‌شناختم قوت بخشید».

به همین ترتیب دو کتاب تا این آخرین جان راسکین که گان‌دی آن را به زبان گجراتی ترجمه کرد و کتاب درباره وظیفه نافرمانی مدنی هنری دیوید ثورو باب‌های جدیدی را برای گان‌دی در زمینه زندگی اشتراکی در آشرام و اندیشه عدم همکاری باز کردند. گان‌دی و ثورو هر دو از ندای وجدان فردی در برابر استبداد دولت دفاع می‌کنند. ولی از نظر

گاندی نافرمانی «مدنی» نیست، مگر آنکه «معنوی» باشد. زیرا از دیدگاه گاندی هدف فقط شجاعت مقابله با قدرت شرّ نیست، بلکه جرأت آزاد شدن از نیروی تعصب و رسیدن به انسانیت نیز اهمیت دارد. پس ناگفته روشن است که فضیلت سیاسی عدم خشونت که از چشم فضیلت به حد کمال است با وحدت اعضای جامعه تضمین می‌شود. ولی در عین حال مستلزم این است که هر فرد تن و روح خود را از نظر معنوی پالایش دهد. به همین دلیل گاندی می‌نویسد: «اگر موفق شوم بشریت را مجاب کنم که هر مرد یا زن با هر نیروی بدنی خود پاسدار شئون انسانی و آرزوی خویش است، رسالت من به پایان خواهد رسید. حتی اگر همه دنیا علیه کسی که به تنهایی مقاومت می‌کند به مخالفت برخیزد، باز این پاسداری ممکن خواهد بود».

امروزه تعلیمات گاندی پذیرشی جهان یافته است. در میان مبارزات بزرگی که از پیام او الهام گرفتند مبارزه مارتین لوترکینگ در راه کسب حقوق سیاهان آمریکا در صدر جای دارد.

مارتین لوترکینگ در کتاب خود تحت عنوان نیروی عشق این تأثیر را چنین توصیف کرده است: «تمامی مفهوم ساتیاگراهای گاندی برای من معنایی عمیق داشت. به همان اندازه که بیشتر در فلسفه گاندی فرو می‌رفتم تردیدم نسبت به قدرت عشق به تدریج کاهش می‌یافت. بدانجا رسیدم که برای نخستین بار دریافتم که نظریه مسیحی عشق اگر به شیوه عدم خشونت گاندی اعمال شود، یکی از قدرت‌مندترین سلاح‌هایی است که یک ملت تحت ستم می‌تواند در مبارزه برای آزادی در اختیار داشته باشد».

درستی این سخن مارتین لوترکینگ درست در همان سال درگذشت او در ۱۹۶۸ در مقاومت مدنی چک‌ها در برابر تهاجم شوروی به اثبات رسید. اکنون سخن گفتن از عدم خشونت بدون پیوند دادن آن به جنبش‌های فکری و سیاسی‌ای که در طی ۱۰ سال گذشته کشورهای اروپای شرقی را به لرزه انداختند، ناممکن است.

من در اینجا به یاد این سخن لخ والنسا رهبر سابق اتحادیه سندیکا‌های لهستانی می‌افتم که می‌گفت: «ما نمی‌توانیم با خشونت مقابله کنیم مگر اینکه خودمان از دست زدن به خشونت امتناع بورزیم... ما سلاح دیگری جز حقیقت و ایمان نداریم».

راه عدم خشونت همین راهی است که ملت فیلیپین در ۱۹۸۶ در مقاومت غیرمسلحانه علیه دیکتاتوری مارکوس پیش گرفت و امروز شکل دیگری از این روش را

در پیروزی نلسون ماندلا در آفریقای جنوبی می‌بینیم.

بنابر این عدم خشونت‌ی که گان‌دی به بشریت آموخت، نه یک ناکجا آباد بود و نه چشمه‌ی نوعی تخیلات و تعصبات فرقه‌ای نوپا، بلکه نوعی فرا خواندن افراد بشر بود به تأمل و تفکر در مورد مسئولیت‌های خویش و دعوت آنان به رویارویی با حقیقت علیه هرگونه سیاست نفرت و کینه. رفتار بدون خشونت نشانگر اراده‌ی انسان است در خلق فضای اجتماعی زنده و آفریننده، یعنی به عبارت دیگر کوششی است در فرایند تکامل تمدن بشری.

هرچند که اقدام گان‌دی ناتمام ماند، ولی گان‌دی شکست نخورد، زیرا او با اتکاء به نظریه عدم خشونت راه تازه‌ای را به ما آموخت که از طریق تجربه آن بشریت می‌تواند بدون نابود کردن خود مسیر تمدنی خودش را ادامه دهد.

به قول ورنر هایزنبرگ: «گان‌دی یگانه مثال آن کسی است که به ما نشان داد صادقانه‌ترین تعهد شخص همراه با طرد کامل خشونت کاملاً ممکن است به توفیق تعلیم سیاسی برسد. از این رو ما برای این مثال مرهون او هستیم.»



خواجوی کرمانی در بندر جرون

هنگامی که مسافران و سیاحان و بویژه شاعران، به دیاران دوردست، مثل هند و سواحل
افریقا سفر می کردند، در رفت و بازگشت از طریق دریا، گذارشان به جزایر قشم و کیش و
هرمز و بنادر جرون و میناب نیز می افتاد. چنانکه شیخ اجل سعدی (۶۰۴-۶۹۴ ه. ق)
در بازگشت از یک سفر طولانی (احتمالاً در سال ۶۵۴ ه. ق) توقف کوتاهی در جزیره
کیش داشته است (بازرگانی را شنیدم که صد و پنجاه شتر بار داشت و چهل بنده
خدمتکار، شبی در جزیره کیش، مرا به حجره خویش درآورد).^۱

حافظ نیز به دعوت محمودشاه بهمنی والی دکن، در سال ۷۸۳ ه. ق^۲ قصد عزیمت
هندوستان کرد. اگرچه بعضی از محققان معتقدند که حافظ، فقط قصد رفتن نمود ولی از
شیراز خارج نشد و اگر شد، تا یزد رفت و برگشت.^۳ اما درباره این سفر، اشعاری در
دیوانش دیده می شود.

شاه هرموزم ندید و بی سخن صد لطف کرد شاه یزدم دید و مدحش گفتم و هیچم نداد^۴
مرحوم پژمان بختیاری در مقدمه دیوان حافظ نوشته اند که: حافظ به هرمز رفت لکن

(۱) سعدی، گلستان، به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، تهران صافی علیشاه، ۱۳۴۸، ص ۲۷۰

(۲) فسنائی، میرزا حسن حسینی، فارسنامه، تهران، سنائی، بی تا، از روی نسخه ۱۳۱۲ ق، ص ۱۴۵، گفتار دوم.

(۳) معین، دکتر محمد، حافظ شیرین سخن، به کوشش دکتر مهدخت معین، تهران، انتشارات معین، ۱۳۶۹.

ج ۱، ص ۱۵۸. (۴) حافظ، دیوان

حکمران هرمز از ورود و خروج حافظ آگاه نشد و زمانی که آن بزرگوار چند منزل از هرمز دور شده بود باخبر شد و تأسف خورد و هدایائی برایش فرستاد.^۵ خواجو (ابوالعطا کمال الدین محمود کرمانی) (تولد ۶۸۹ ه. ق) زمانی که از سفر حجاز و از طریق دریا باز می‌گشت تا به کرمان و شیراز برود، در بندر (جرون) توقف کرده است و گویا در این بندر شدت گرما و بی‌آبی بر او اثر کرده چنانکه در غزلی، حسب حال خود را باز نموده است.

مگر ز دست سمن عارضان پرستان	به بوستان می گلبوی لاله‌گون مستان
جرون و تشنگی و باد گرم و تابستان	به اختیار کسی هرگز اختیار کند
چو در مصیبت سهراب، رستم دستان	سفر گزیدم و بسیار خون دل خوردم
ز بیم حکم قضا، اعتراض بر مستان ^۶	مکن ملامت خواجو که عاقلان دانند

کمال الدین وحشی بافقی (۹۳۰-۹۹۱ ه. ق) نیز هنگامی که از سفر عراق باز می‌گشت، گذرش بر بندر جرون افتاده و گویا او هم در این شهر دچار تشنگی و کم‌آبی شده است و وحشی در غزلی فرموده است.

هر چیز داشت وحشی بی‌خانمان فروخت	آگه نئی که از پی وجه معاش خویش
آورد و در دیار جرون در زمان فروخت	چیزی که از بلاد عراق آمدش به دست
سجاده کرد در گرو و طیلسان فروخت	از بهر وجه آب وضو اندرین دیار
وان جنس نیست اینکه به هر کس توان فروخت ^۷	دارد کسّون فروختنی آبروی و بس

درباره بندر جرون بحث‌های فراوان شده است. بعضی از مورخان و جغرافیدانان گفته‌اند که جرون همان جزیره هرمز است در ۱۲ کیلومتری بندرعباس و در دهانه شمالی تنگه هرمز و روبروی قشم قرار دارد که پس از خرابی بندر همدان، نام این جزیره به هرمز تبدیل شده است و تأسیسات تجاری به آنجا انتقال یافته است. چنانکه از قرائن و شواهد برمی‌آید. هرمز قدیم بندری بوده پروتق و اعتبار که بر جلگه میناب قرار داشته و گفته‌اند: سابقاً اسم جزیره هرمز، «جرون» بوده و بندر «گمبرو» قبل از این در

(۵) حافظ شیرین سخن، ص ۲۵۴

(۶) خواجو، دیوان، به اهتمام احمد سهیلی خوانساری، تهران، پازنگ، ۱۳۶۹، ص ۳۲۰

(۷) وحشی بافقی، دیوان، ویراسته حسین نخعی، تهران امیرکبیر، ج ۶-۲۵۳۶، ص ۴۷۹

بیرون هرمز و در کنار دریا بوده است.^۸

حمدالله مستوفی در کتاب *نزهت القلوب* گفته است: هرمز بر ساحل بحر فارس است و بغایت گرمسیر. اردشیر ساخته بود و اکنون از خوف حرامی، ملک قطب‌الدین آن را بگذاشت و در بحر، به جزیره جرون شهر ساخت و از هرمز کهنه تا آنجا یک فرسنگ است و در هرمز نخل و نیشکر بسیار است.^۹

مؤلف ناشناس *حدود العالم من المشرق الى المغرب* مؤلف به سال ۳۷۲ ه. ق و ابن حوقل مؤلف کتاب *صورة الارض* مؤلف به سال ۳۶۷ در کتابهای خود نامی از جرون نبرده‌اند و فقط از هرمز یاد کرده‌اند.^{۱۰}

سدیدالسلطنه کبابی مؤلف کتاب *بندرعباس و خلیج فارس*، با توجه به گفته‌های پاره‌ای از جهانگردان و سیاحان گفته است (جرون تحریف گامبروناست که نام امروز بندرعباس است و در جایی دیگر گفته: هرمز اسم یک ایالت وسیع مانند ایالت فارس و کرمان بوده که صاحب بلاد بسیار بوده است و (مغستان) که در کناره دریا، معادل جزیره هرمز است (تیاب) و (میناب) حالیه‌اند، چونکه (مُغ) به معنی نخل و مغستان به معنی نخلستان است و نخلستان آن جلگه معروف به مغستان و شهر آن جلگه موسوم به هرمز قدیم است و شهر هرمز به (جرون) و هرمز جدید معروف است)^{۱۱} با این تعریف باید قبل از آن که جزیره هرمز به این نام معروف شود، بندر هرمز در کنار بندر میناب یا در حقیقت همین میناب فعلی واقع در ۷۰ کیلومتری بندرعباس بوده است، یعنی در حقیقت بندر مهم تجاری هرمز که قدمتی بسیار داشته، نه در جزیره بلکه در ساحل دریا قرار داشته است و مرکز تجارت کرمان بوده است که کشتیهای بسیار از هند و چین و سایر بلاد به آنجا رفت و آمد داشته‌اند.

بنای شهر هرمز را به اردشیر بابکان نسبت داده‌اند. شهرهای ساحلی دریای فارس و دریای مکران (عمان) معمولاً از بناهای عصر ساسانی هستند و نام تنگه هرمز و بندر و

۸) کبابی، سدیدالسلطنه، محمدعلی، بندرعباس و خلیج فارس، تصحیح احمد اقتداری، تهران، دنیای کتاب ۱۳۶۳. ص ۳۲۰

۹) مستوفی، حمدالله، *نزهت القلوب*، به تصحیح محمد دبیرسیاقی، تهران، طهوری ۱۳۳۶، ص ۱۷۲

۱۰) رک: ابن حوقل، *صورة الارض*، ص ۷۷، و *حدود العالم من المشرق الى المغرب*، صص ۱۲۷-۱۷۲

۱۱) کبابی، بندرعباس و خلیج فارس، ص ۶۰

جزیره هرمز از نام (اورمزد) (هرمزد) (اهورامزدا) خدای یگانه گرفته شده است. ایرانیان بواسطه تقدّس و احترام به آب و دریا و چشمه سارها و آبراهها، آنها را با اسامی مقدسین و ایزدان نامگذاری می‌کردند. نامهای باقیمانده بر تعدادی بنادر و جزایر خلیج فارس و دریای (مکران) نزدیکی تامی به نامهای ساسانی دارد. ضمن اینکه بیشتر نامهای این نواحی ریشه در زبان عیلامی دارند. در پنج کیلومتری جزیره (هندورابی) که خود از جزایر نزدیک به جزیره کیش است و در ساحل دریا، بندر کوچک (چیرویه) قرار دارد که به نظر می‌رسد، این نام تحریفی از کلمه (شیرویه) باشد فرزند خسرو پرویز ساسانی. ضمناً نواحی هرمز نیز بی‌مناسبت با نام هرمز فرزند انوشیروان نیست که بیست و دومین پادشاه ساسانی بود. به هر حال، چنانکه مورخان و جغرافی‌دانان نوشته‌اند، نام قبلی بندرعباس (گامبرون) یا جرون بوده است و بعضی دیگر جرون را به میناب امروز و گروهی دیگر به هرمز قدیم اطلاق کرده‌اند. بعضی کوشیده‌اند تا نام جرون و گامبرون را بازمانده عصر تسلط پرتغالیها بر این نواحی به شمار آورند ولی این مطلب بعید به نظر می‌رسد و گامبرون باید یک نام بازمانده عیلامی باشد که در زبان اعراب، به جرون تبدیل شده است. نظر برخی بر این است که هنگام ورود پرتغالیها به این منطقه در سواحل بندرعباس، خرچنگهای بسیار دیدند و نام آنجا را گامبرون یا گمرون گذاشتند به معنی بندر خرچنگها یا به زبان پرتغالی بندر (کامبارائو). گیاهی به نام گرون در سرتاسر سواحل منطقه وجود دارد که ممکن است نام جرون و گرون از نام همین گیاه باشد.

در آثار قرن چهارم و قرن پنجم نامی از جرون دیده نمی‌شود حتی در قرن هفتم یعنی حوالی سالهای ۶۳۶ تا ۶۷۰ ه. ق که سعدی به سفرهای خود پرداخته و در فاصله این سالها به سفر کیش رفته، نامی از جرون نبرده و همه‌جا از کیش و هرمز یاد کرده است اما از اواخر قرن هفتم و آغاز قرن هشتم، این نام در آثار سیاحان و مسافران و مورخان دیده می‌شود چنانکه در نزهت القلوب حمدالله مستوفی که ذکر آن گذشت آمده است. ابن بطوطه سیاح مراکشی که سفر خود را از سال ۷۲۵ ه. ق از طنجه مراکش آغاز نمود بندر جرون را دیده و درباره آن این چنین شرح داده است: از عَمان به سوی هرمز حرکت کردم، هرمز شهری است بر ساحل دریا که مُغستان نیز نامیده می‌شود. هرمز جدید روبه‌روی این هرمز در میان دریا واقع است و سه فرسخ با آن فاصله دارد من

نخست به هرمز جدید وارد شدم که مرکز آن جرون است. جرون شهری است نیکو و بزرگ، دارای بازارهای خوب که بندرگاه هند و سند می باشد و مالالتجاره های هندوستان از این شهر به عراق عرب و عراق عجم و خراسان حمل می شود. سلطان هرمز نیز در این محل سکونت دارد (ملک قطب الدین) جزیره ای که شهر جرون در آن واقع است باندازه یک روزه راه وسعت دارد و بیشتر زمینهای آن شوره زار و کوههای نمک است که آن را نمک دارابی می نامند. در شهر جرون از این نمکها، ظروف تزئینی و یک نوع فانوس می سازند که چراغ را توی آن می گذارند غذای مردم هرمز از ماهی و خرما است که از بصره و عمان به آنجا می آورند.

آب در جزیره هرمز چیز گرانبهائی است. چشمه هائی در جزیره وجود دارد و آبدانهائی هم هست که آب باران را در آنها ذخیره می کنند لیکن این منابع همه دور از شهر واقع شده و باید آب را در مشکها به وسیله زورق به شهر بیاورند. از عجایی که در جرون دیدم، سر ماهی بزرگی بود که مثل تلی می ماند و آن را در نزدیک در جامع بین مسجد و بازار گذاشته بودند چشمهای این ماهی به مثابه دوتا در بود که مردم از یک چشم وارد شده و از چشم دیگر خارج می گشتند. در شهر جرون با شیخ جهانگرد، ابوالحسن اقصارانی که اصلاً از مردم روم بود ملاقات کردم، او مرا مهمان کرد و به دیدار من آمد و نیز جامه ای با یک عدد کمر بند صحبت به من بخشید. کمر بند صحبت چیزی است که هنگام نشستن مانند متکائی به آن تکیه می کنند و اکثر دراویش ایرانی، این کمر بند را با خود دارند.^{۱۲} ابن بطوطه آنگاه از ملاقات خود با درویش جزیره هرمز و نیز دیدارش از قطب الدین تهمتن پسر تورانشاه که از شهریاران کریم و متواضع و نیکخوی هرمز بوده سخن به میان آورده است.

کمال الدین عبدالرزاق سمرقندی مؤلف کتاب مطلع سعدین و مجمع بحرین که شامل حوادث تاریخی سال ۷۰۴ تا ۷۷۲ ه. ق می باشد و جلد دوم آن وقایع و حوادث سالهای ۸۱۷ تا ۸۷۵ ه. ق را در برمی گیرد. درباره جرون چنین اظهار نظر نموده است: و این هرموز که آن را جرون گویند در میان دریا، بندری است که در روی زمین بدل ندارد، تجار اقالیم سبعه از مصر و شام و روم و آذربایجان و عراق عرب و عجم و ممالک فارس و

(۱۲) ابن بطوطه، سفرنامه، ترجمه دکتر محمدعلی مژحد، تهران، ترجمه و نشر کتاب ۱۳۵۹، ج ۱، ج ۲، صص ۲۹۹-۳۱۱

ماوراءالنهر و ترکستان و مملکت دشت قبچاق و نواحی قلماق تمام بلاد شرق و چین و ماچین و خان بالیق (پکن) روی توجه به آن بندر دارند و مردم دریابار از حدود چین و جاوه و بنگاله و سیلان و شهرهای زیرابر تناصری و سقوطره (در اقیانوس هند نزدیک عدن) تا دیار ملیبار (ملابار) و حبش و زنگبار و سواحل بر عرب تا عدن و جدّه و ینبوغ، نفایس و ظرایف که ماه و آفتاب و فیض سحاب آن را آب و تاب داده و بر روی دریا توان آورد به آن بلده آرند و اصحاب ادیان مختلفه بل کفار در آن شهر بسیارند و بیرون از عدل (به غیر از عدالت) با هیچ آفریده معامله ندارند و به این سبب آن بلده را دارالامان گویند و مدت دوماه توقف واقع شد بل حکام به هر بهانه نگاه داشتند.^{۱۳}

عبدالرزاق سمرقندی در جای دیگر در ذکر وقایع سال ۷۶۶ هـ. ق عزیمت شاه شجاع به گرمسیر و ورود او به جرون و اظهار بندگی تورانشاه والی هرمز پسر قطب الدین تهمتن بیان نموده است^{۱۴} و باز درباره شورش قطب الدین اویس فرزند شاه شجاع و دعوی استقلال در جرون و هرمز و متغیر شدن شاه شجاع و اعزام فرزند دیگرش شاهزاده سلطان شبلی برای دستگیری اویس در این کتاب می بینیم^{۱۵}. با این توضیحات مورخان، آیا بهتر است نام جرون را بر بندرعباس اطلاق نمائیم یا بر جزیره هرمز؟ نظر به اینکه ابن بطوطه گفته است: من نخست وارد هرمز جدید شدم که مرکز آن جرون است و این هرمز جدید روبه روی هرمز قدیم و در میان دریا واقع است. جزیره ای که شهر جرون در آن واقع شده باندازه یک روزه راه وسعت دارد. و با توجه به اینکه ابن بطوطه خود این جزیره را دیده و مدتی در آنجا توقف داشته است، همچنین با عنایت به نوشته عبدالرزاق سمرقندی که گفته است: و این هرموز که آن را جرون گویند در میان دریا بندری است که در روی زمین بدل ندارد. پس تردیدی باقی نمی ماند که بندر جرون، همان شهری است که در جزیره هرمز جدید و در میان دریا وجود داشته است. اما با ورود اهالی هرمز قدیم به هرمز جدید نام اصلی هرمز کهنه که در منطقه جرون یا دشت میناب بوده بر این جزیره نهاده اند. بنابر این جرون نام اصلی هرمز قدیم بوده در دشت میناب که آخرین حد کرمان محسوب بوده است و گمبرون نامی بوده که پرتغالیان به بندرعباس اطلاق کرده اند.

۱۳) سمرقندی، عبدالرزاق، مجمع بحرین و مطلع سعدین، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوائی، تهران طهوری ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۷۴۷
 ۱۴) همان ص ۳۶۳، ج ۱
 ۱۵) همان ص ۳۹۱، ج ۱

جرون در پاره‌ای از کتب «زرون» نیز ذکر شده است همچنین در کتاب تاریخ شاهی که از مؤلفی نامعلوم و مربوط به حکومت قراخانیان کرمان است و نیز در کتاب عقدالعلی للموقف الاعلی تألیف افضل الدین کرمانی، به این کلمه جروم گفته شده است و با توجه به نوشته‌های این دو کتاب، جروم نه به یک شهر بلکه به یک منطقه گفته می‌شده است در آن زمان مناطق کرمان و سواحل دریای عمان را به دو منطقه صرود (سرود) به معنی سردسیر و جروم (گروم) به معنی گرمسیر تقسیم کرده بودند. این دو کلمه اگر چه از لحاظ ادبی و دستوری واژه‌هائی ساختگی است لیکن در تواریخ دیگر نیز که مربوط به این نواحی است، دیده می‌شوند: چون آوازه مرض ملک هرموز، محمود احمد، شیوعی یافت، سلطان مظفرالدین، برقرار دیگر سالها، به ولایت جروم شتافت^{۱۶} چون سال احدى و ثمانین هلالی در آمد قریب هفت سال بود که حشم قراغز به کرمان رسیده بود و جمله جروم کرمان را در دست گرفته و عمارت کرد و صرود معطل و خراب مانده^{۱۷} اما مملکت کرمان مملکتی طویل و عریض است و بلاد بسیار و نواحی بیشمار و قلاع حصین و صرود و جروم و هوائی چون نکهت معشوقان خوش و لطیف و آبی چون اشک نشاط عاشقان سرد و صافی^{۱۸} استاد باستانی پاریزی در توضیح این دو کلمه در دو کتاب یاد شده معتقدند که صرود جمع سرد به معنای سردسیر و شامل نواحی کوهستانی کرمان مثل جبال بارز، کوهبنان، اسفندقه و خود کرمان که از مرتفعترین نقاط است می‌باشد و جروم شامل نواحی گرم و گرمسیر است مثل بم، نرمانشیر، ریگان، جیرفت و سواحل عمان و حوالی هرموز و میناب و جرون (بندرعباس فعلی). نظر نگارنده این است که اصل کلمه جرون نیز صورت دیگر جروم بوده و در اصل به صورت گمبرون با میم غنه تلفظ می‌شده و تخفیف یافته و گرون (جرون) خوانده و اصولاً ارتباطی با گرما و سرما دارد (تاریخ شاهی، ص ۲۹۳) و در هامش، ص ۷۵ عقدالعلی گفته‌اند: جروم و صرود جمع جرم و صرد و معرب گرم و سرد است. اعراب نقاط معمور کرمان را از روی نباتاتی که می‌روئید به جروم و صرود یعنی ولایت سردسیر و ولایت گرمسیر^{۱۹} می‌کردند. در کرمان فقط نواحی شمالی را که تقریباً ربع و ولایت را گرفته بود، جزو صرود و بقیه را

۱۶) مؤلف، تاریخ شاهی، به کوشش دکتر ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۶، ص ۲۱۴
 ۱۷) کرمانی، افضل الدین کوهبنانی، عقدالعلی للموقف الاعلی، به تصحیح علی محمد عامری و کوشش دکتر ابراهیم باستانی پاریزی تهران، روزبهان، ۱۳۵۶، ص ۷۵
 ۱۸) همان ص ۱۲۶

جزو جروم محسوب می‌داشتند (عقدالعلی، ص ۷۵) با این اوصاف بهتر است بپذیریم که (جرون) نه تنها نام یک شهر بلکه نام منطقه‌ای بوده است از میناب تا بندرعباس امروز و بعداً بطور مستقل به جزیره هرمز گفته می‌شده است و دشت میناب که هرمز قدیم در آن واقع بوده تا قرن هفتم هجری، جایی خوش آب و هوا و سرسبز بوده است چنانکه «مارکوپولو» اولین مسافر اروپائی (ونیزی) که از سال ۱۲۷۱ م ۶۷۰ ه. ق مسافرت خود را آغاز کرد و تقریباً دویست سال قبل از آلبوکرک و هجوم پرتغالیها به مشرق زمین و هرمز رسید از مزایای آن سخن گفته است. مارکوپولو وقتی که از کرمان عازم جنوب شده گفته است: به سمت جنوب به طول پنج روزه راه دشتی گسترش دارد که در انتهای آن یک سرایشی بزرگ شروع می‌شود و بیست مایل طول دارد. در پایان این سرازیر (دشت میناب) دشتی به نام هرمز، پدیدار می‌شود و دوروز راه است و در آنجا آبی خنک جریان دارد درختان خرما و سایر میوه‌ها، طوطی‌ها و درّاجها و سایر پرندگان در این دشت دیده می‌شود پس از دو روز راه به دریای اقیانوس (دریای عمان و اقیانوس هند) که شهر هرمز با بندری عالی در ساحل آن قرار گرفته است می‌رسیم. اینجا بندری است که تجّار هندی با کشتیهایشان که پر از انواع ادویه و سنگهای قیمتی، مروارید، پارچه‌های زربفت، عاج فیل و بسیار کالاهای دیگر می‌باشند به آنجا می‌برند و در آن شهر به تجّار دیگری که آنها را به شهرهای دیگر تمام دنیا می‌برند، می‌فروشند، اینجا شهری است پر رفت و آمد و بسیار شلوغ که بر اداره بسیاری از شهرها و روستاهای دیگر نظارت دارد. نام شاه آن رکن‌الدین^{۱۹} است.

زمین این شهر به خاطر گرمای فوق‌العاده‌ای که از تابش خورشید سوزان می‌گیرد، سالم نیست مردم اینجا مسلمانند و پوستی تیره رنگ دارند، تابستانها که گرمای آن کشنده است، هیچکس در شهر نمی‌ماند و به همین جهت مردم به بیرون شهر و به باغهایشان که آب زیاد است می‌روند اغلب اوقات در تابستان از زمین شنی که دشت را احاطه کرده است بادی بلند می‌شود و اگر مردم به محض شروع آن با عجله تا گردن توی آب نروند از گرما هلاک می‌شوند^{۲۰} مارکوپولو از گرمای شدید آنجا و کشته و برشته شدن

۱۹) منظور رکن‌الدین احمد، حاکم هرمز است که از ۶۷۱ تا ۷۱۶ ه. ق بر آنجا حکومت کرد.

۲۰) ایل میلیونه، سفرنامه مارکوپولو، برگردان سید منصور سجادی و انجلاوی جوانی رومانو، تهران، گویش

سربازان پادشاه کرمان که به جنگ حاکم کرمان آمده بودند بر اثر گرمای شدید یاد کرده است. همچنین در جای دیگر گفته است هرمز بندری است بزرگ و معتبر که در کنار دریا واقع شده است، امیری بر هرمز حکومت می‌کند که شهرها و روستاهائی نیز تحت نظر خود اداره می‌کند. مردم این مسلمانند و از پیروان حضرت محمد (ص) می‌باشند. در هرمز گرما چنان است که غیر قابل تحمل می‌باشد از این رو ساکنین آنجا وسایلی چون بادبزن دارند که جریان باد را از بیرون به درون خانه‌هایشان می‌آورد.^{۲۱}

بندر هرمز قدیم تا اوائل قرن هفتم هجری از آبادی و رونق بسیار برخوردار بود و نام آن در آثار جغرافیائی و نوشته‌های جهانگردان آمده است. این شهر، روزگاری نیز مغستان به معنی نخلستان خوانده می‌شده است. اعتبار هرمز به عصر هخامنشی و ساسانی می‌رسیده است. همزمان با حمله و یورش مغولان به ایران در قرن هفتم هجری و وجود ناامنی و نابسامانی در منطقه، اهالی هرمز به تدریج این شهر را ترک کرده و به جزیره روبروی هرمز کوچ کرده‌اند، در این زمان یعنی سال ۷۰۰ ه. ق که آخرین سال قرن هفتم هجری بود پانزدهمین امیر از ملوک هرمز یعنی «بهاءالدین ایاز» چون قادر به ایستادگی در مقابل سپاه خونخوار مغول نبود، ایستادگی را جایز ندانست و به همراه اهالی به جزیره‌ای که در چند کیلومتری هرمز در دریا قرار داشت کوچ کرد و در آنجا سکنی نمود و نام این جزیره در آن موقع جرون (سدیدالسلطنه کبابی) یا، چارون (محمدحسن اعتمادالسلطنه) خوانده می‌شد و امیر به یاد شهر مألوف خویش نام آن جزیره را به هرمز موسوم ساخت. در کتاب مرآة البلدان تألیف اعتمادالسلطنه پس از شرح مفصّلی درباره هرمز گفته شده جرون اسم ولایتی بوده نزدیک به بندر هرمز از بناهای اردشیر و گفته‌اند نزدیک بم بوده است. در عهد صفویه، شاه عباس ماضی بندری ساخته و آباد نمود که به بندرعباسی مشهور است و قرائی که به جرون منسوب بوده اکنون نیز جزو جروانات خوانند و اصل این لغت «گرون» است و جرون معرب آن است.^{۲۲}

پس از ورود بهاءالدین ایاز به جزیره، آبادی و رونق آنجا رو به فزونی نهاد گفته‌اند قبل از آن، جزیره به نام جرون یا گرون شهرت داشته و آبادی چندانی نداشته اما بعد از آن به

(۲۱) همان ص ۲۲۸

(۲۲) اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان، مرآة البلدان، به کوشش دکتر عبدالحسین نوائی و میرهاشم محدث، تهران، دانشگاه ۱۳۶۶، ج ۳-۴، ص ۴۹

چنان رونقی دست یافته که تجارت، آبادانی و عمارات زیبا و جمعیت و آمد و رفت بازرگانان و جهانگردان به جزیره همه مردم جهان آن روز را متحیر ساخته و شاعران و گویندگان ایران و جهان را به سرودن اشعار و قطعات دلنشین ادبی درباره این جزیره واداشته است. چنانکه جان میلتون شاعر انگلیسی گفته است: اگر دنیا حلقه انگشتی باشد، هرمز نگین آن است. و یکی از سیاحان اروپائی به نام «آرتمان» گفته است: گاهی متجاوز از سیصد کشتی از ممالک مختلف در لنگرگاه آن جمعند و همیشه چهارصد تاجر در آن شهر اقامت دارند، تجارت هرمز بیشتر مروراید و ابریشم و احجار کریمه وادویه است و باز یکی از شعرای پرتغالی به نام «لوئیز دوکامونس» در شعر خود بیان داشته که این کشور بزرگ و پرافتخار ایران است که مردان جنگ آزموده نسته آن بر نغمه رود به دیده حقارت می نگرند و به زور بازوی آهن آسای شمشیرزن خویش می بالند. جزیره جرون را هم که هوسرانی روزگار، اکنون در جاه و نام جانشین شهر هرمز کهن ساخته است از نظر دور مدار^{۳۳}.

در قرن هشتم هجری روتق و اعتبار هرمز بیش از پیش فزونی یافت و آوازه زیبایی و تجارت آن در جهان پیچید اما با هجوم پرتغالیها در سال ۹۱۳ ه. ق همزمان با سلطنت شاه اسماعیل صفوی به هرمز و تصرف این جزیره و شکست سیف الدین پادشاه جوان و کم سن و سال هرمز، تسلط و اقتدار پرتغالیها به مدت ۱۱۷ سال بر هرمز و نواحی اطراف آن و قسمت اعظم آبهای خلیج فارس دگرگونیهای بسیار در این مناطق روی داد. پرتغالیها در جزیره هرمز به تأسیس قلعه و استحکامات نظامی و نصب توپ پرداختند و به مدت بیش از یک قرن، قدرت بلامنازع و بی رقیب در خلیج فارس بودند و اگرچه رقبای قدرتمندی همچون انگلیس و هلند به تدریج سر و کله شان در خلیج فارس پیدا شد و حتی بین دولتهای بیگانه مقیم خلیج فارس بارها جنگهای خونین در پیوست و زحمات و صدمات بسیار بر ساکنین این نواحی تحمیل گردید اما تا سال ۱۰۳۱ ه. ق ۱۶۲۲ م که به فرمان شاه عباس صفوی دست آنان از خلیج فارس کوتاه شد، همچنان قدرت اول این منطقه بودند. الله وردی خان دریاسالار ایرانی فرمان اخراج پرتغالیها را از شاه عباس دریافت نمود و فرزند دلاورش امامقلی خان را مأمور این کار نمود و او با نیروهای مقتدر

ایرانی و با کمک ناوهای جنگی انگلیسی در ۲۱ آوریل ۱۶۲۲ م مطابق با ۱۰۰۰ ش ۱۰۳۱ هـ. ق منطقه خلیج فارس و هرمز و سایر جزایر ایرانی را از لوث وجود آنان پاک کرد. سفر خواجه به جرون: خواجهی کرمانی، سفر خود را به سایر نقاط از سال ۷۱۸ یا ۷۱۹ که سنین عمرش به ۲۹ تا ۳۰ سال می‌رسیده آغاز کرده^{۲۴} و شهرهای شیراز، کازرون، اصفهان، تبریز، بغداد، مکه و غیره را بازدید کرده و عاقبت در شیراز متوطن شده و همانجا درگذشته است. او در سال ۷۳۷ هـ. ق در تبریز بوده و «آریا خان» پادشاه ایلخانی را مدح کرده و سال ۷۳۸ به نواحی جرون مسافرت نموده است. شک نیست که در این سفر قصد ملاقات با شاه هرمز - قطب‌الدین تهمتن - داشته است. این امیر و برادرش نظام‌الدوله کیقباد که حکومت کیش را به عهده داشته دو تن از پسران چهارگانه عزالدین کردان حاکم هرمز بودند که پس از مرگ عزالدین به حکومت هرمز و کیش رسیدند و هر دو از ممدوحان خواجه بوده‌اند چنانکه در دیوان خود در ترکیب‌بندی نسبتاً مسطول، قطب‌الدین تهمتن را ستوده است:^{۲۵}

قطب دین شاه تهمتن که ز سهمش خورشید بدرخشد چو به کف قبضه خنجر گیرد
دیوان ص ۱۳۵

قطب‌الدین تهمتن در حقیقت، تهمتن دوم است - زیرا قطب‌الدین تهمتن اول فرزند رکن‌الدین محمود هرمزی بود که از سال ۶۸۵ به مدت کوتاهی بر هرمز حکومت کرد - قطب‌الدین تهمتن دوم و برادرش کیقباد هر دو از امیران کریم و بخشنده روزگار خود و اهل علم و دوستدار فضلا و شعرا بودند و در عصر تهمتن ۷۲۰-۷۴۳ ادبا و شعرا از اکناف ایران به سوی هرمز روی می‌آوردند. بعید نیست که خواجه به شوق دیدار این ممدوح قصد رفتن به هرمز کرده اما در بیابانهای گرم و بی آب و طاقت فرسای جرون یا هرمز کهنه گرفتار آمده است.

به اختیار کسی ترک اختیار کند جرون و تشنگی و باد گرم و تابستان

□

۲۴) خواجهی کرمانی، مقدمه دیوان، به اهتمام احمد سهیلی خوانساری، ص ۱۲

۲۵) شبانکاره‌ای، محمد بن علی، مجمع‌الانساب، به تصحیح میرهاشم محدث، تهران امیرکبیر ۱۳۶۳، ص ۲۱۶ به بعد.

«صوفیان، ملامتیان و قلندران»

وجه تمایز میان صوفی و درویش (یافقیر) وجه افتراق بین مبانی عقیدتی و نظری و گفتار با عمل و اجرا و کردار است. صوفی، پیرو عقیده و یا آیین صوفیانه است و درویش آن راه را در می‌نوردد و بدان روش راه می‌پوید. و به اصطلاح:

عارف، سخن از شنیده گوید درویش هر آن چه دیده گوید

البته صوفی و درویش در قلمرو آراء و عقاید - تفاوت بنیادی با یکدیگر نداشته و چون هر یک با دیگری پیوستگی تام و تمام دارد تا آنگاه که یکی از دیگری فاصله نگرفته و انفراد و انزوا نپذیرفته است - هر درویشی صوفی نیز هست چنان که هر صوفی نیز درویش نامیده می‌شود هر چند در مقام عمل، عدم تناسبی در اهمیت یکی بر دیگری وجود دارد.

برخی از صوفیان از قبیل أمثال ابن عربی [۶۳۸-۵۶۰ ه. ق = ۱۲۴۰-۱۱۶۵ م] از نبوغی والا و خلاقیت ذهنی چشمگیری برخوردارند. در حالی که دیگران خاصه عمده درویشان، مردان کار و سر تا به پا احساس و عاطفه‌اند.

هر دو گروه صوفیان و درویشان [اگرچه به تواتر و بی‌وقفه بر ضرورت وجود مرشدی روحانی و پیری راه یافته و راهبر انگشت تأیید می‌گذارند] را، مردانی برخوردار از اعتماد به نفس و متکی بر اراده نیرومند خویشتن می‌یابیم که خود را از پیر و مُرشد و دلیل راه بی‌نیاز دانسته و با بی‌تفاوتی و یا با تلاش و کوششی شوق‌آمیز یکی با درپیش

گرفتنِ ریاضت‌ها و سوختِ زیتِ دماغ و فکر و دیگری با مداومت در تمرین و استمرار از خود رهایی‌جویی - در صددِ نیل به حقیقتِ الهی از طریقِ فَنایِ خویش و جذبِ بی‌واسطه و مستقیم‌اند.

ابن عبّاد رندی [درگذشته ۷۹۲ ه. ق] که از پیروانِ مکتبِ شاذلیّه است در طئی نامه‌یی که به ابواسحاقِ شاطبی نگاشته و از وی دربارهٔ ضرورتِ وجودِ شیخ و پیشوا در طئی طریقِ معرفت و سلوکِ روحانی نظرخواهی کرده است، ابواسحاقِ شاطبی در جواب گفته است که خودِ وی بنفیسهِ از آثارِ مکتوبِ صوفیان بیشتر از هدایتِ شیوخ بهره یاب و مستفید گردیده است. بیشتر کسانی که در طئی طریق عارفانه، خود را بی‌نیاز و مستغنی از ارشادِ شیوخ این جهانی می‌دانند بر لزوم و ضرورتِ تربیتِ نفسانی انگشتِ تأکید می‌فشارند.

دشواریِ دیگر تشخیصِ وجه امتیاز بین صوفی و ملامتی است که تا حدودی پردهٔ ابهام بر آن سایه افکنده است. ابوعبد الرحمن السُّلَمی [درگذشته ۴۱۲ ه. ق = ۱۰۲۱ م] از ملامتیان [سزاوارانِ سرزنش] به عنوانِ بندگانِ خاصّ عَلَامِ الْغُیُوب نام می‌برد که بر دو طایفهٔ دیگر یعنی قانونگذارانِ شریعت [= فُقها] و صوفیان [= أَهْلُ الْمَعْرِفَةِ] تفوّق و برتریِ تامّی دارند. وی طبقهٔ اخیر را که خواصّ می‌نامد - صوفیان نام می‌نهد هرچند این طبقهٔ ممتاز یا برگزیدگان [- که خداوند عنایتِ بی‌علّتِ خویش را به آن‌ها ارزانی داشته و مشمولِ توفیقِ یزدانی گردانیده که به موجبِ آن قدرت بر خرقِ عادات و اِتیانِ کرامات یافته‌اند] بر صوفیانِ ساده و بی‌آلایش برتریِ اندکی دارند.

ملامتیان، صوفیانی هستند که در کلیّهٔ مسایل و موضوعات مربوط به قلمروِ شناخت و عرصهٔ معرفت و تجاربِ عملیِ روحانی، پیروی از مشایخِ راه یافتهٔ راهبر [امامنا - أُمّة الْقَوْم] از جملهٔ اصولِ اساسیِ اعتقادیِ آنها است.

هرچند در نظرهٔ الاولی‌گمان می‌رود که ذوالنون Dhū'n-Nūn از اهالیِ نوبهٔ سودان و بشر بن الحارث [درگذشته ۲۷۷ ه. ق = ۸۴۱ م] از اهالیِ مرو - مُبدعان و مبتکرانِ رَغَبات و گرایش‌هایِ ملامتیان به شماراند، امّا مبدأ و سرچشمه و خاستگاهِ این طرزِ تفکّر را باید در نیشابور جست‌وجو کرد و اگرچه بینشِ آن‌ها را نباید جُدا و متمایز از تصوّف موردِ مطالعه و اِمعانِ نظر قرارداد شایستگیِ آن را دارد که به عبارتِ ساده آن را مکتبِ تصوّفِ نیشابور بنامیم.

سُلمی در میانِ ملامتیان، خاصّه از سهل بن عبدالله التستری، یحیی بن معاذ الرازی و از همه برتر و بالاتر از ابویزید آل‌بسطامی - که تدوینِ اصولِ آراء و عقاید و مرامنامهٔ مقبولِ خاطرِ مکتبِ ملامتیان، منسوب به اوست - نام می‌برد و آن‌ها را از سرگشتگانِ اهلِ ملامت می‌شمارد.

صوفی سرسپردگیِ تام به توکل دارد و بر این باور است که «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» = هر کس خدا ترس و پرهیزگار شود، خدا راه بیرون شدن (از گناهان) بر او می‌گشاید و از جایی که گمان نبرد، به او روزی عطا کند و هر که (در هر امر) بر خدا توکل کند، خدا او را کفایت خواهد کرد که خدا، امرش نافذ و روان است و بر هر چیز، قدر و اندازه‌یی مقرر داشته است» [آیه ۲ و ۳ سورة ۶۵ [الطَّلَاق] از این رواندیشه‌اش متوجه به انکارِ کسب و قطع و ترکِ جدّی هرگونه فعالیتِ شخصی و توقّفِ تلاش برای معاش است از این رو با تربیت و هدایت و فرمانبرداری و اطاعتِ براتلاق و سرسپردگی به شیخِ طریق و مرشدی که به دستِ وی خرقة بر تن می‌کند و وفاداری به شیوه و اقتدا از سیرهٔ او را به سوگند - ابرام می‌کند و بر ذکرِ بردوام اهتمام می‌ورزد و با نظمی ویژه در مجالسِ سماع حضور می‌یابد - به سیر و سلوکِ روحانی و طّی طریق در این راه می‌پردازد که کلیّهٔ این اصول و حدّ اقلّ مبانی نظریِ آن از نظر ملامتی مردود است.

در مبادیِ آراءِ ملامتیان - آدمی در برابر وجودِ حضرتِ حق - براتلاقِ عدمِ محض است و شاید این تعبیرِ معرفِ آراءِ آن‌ها باشد که:

أعیان، که حَرَم نشینِ مُلکِ قِدم‌اند موجود به وجهی و به وجهی عدم‌اند

هرچند به ذاتِ خویش از هیچ کم‌اند آیینۀ اسکندری و جامِ جم‌اند

چنان که ملامتیانِ اصیل و راستین - بر خلافِ صوفیّه - سیرِ صعودی در مراتبِ کمالی و استعلایِ روحانیِ خویش را - از مردمی که در تنگنایِ خاک - لذّت را در اُمورِ مادی می‌جویند - پنهان ساخته و همواره این سودا را در سر پرورانیده‌اند که مادام که در سراچهٔ ترکیب، تخته بندِ تن‌اند و در تنگنایِ خاک به سر می‌برند، از دنیا و مافیها خویشتن را رهایی بخشند شهاب‌الدین سهروردی [۶۲۳-۵۳۹ ه. ق] در این باره می‌نویسد:

«ملامتی، قومی باشند که به ظاهر چنان تعیش کنند که اهلِ ظاهر، ملامتِ ایشان کنند و ایشان را حال‌هایِ عزیز و غریب باشد و طالبِ إخلاص باشند و هیچ آفریده بر اُعمال و

أحوال ایشان وقوف ندارد... این طایفه که، اهلِ طریقت ایشان را ملامتی می خوانند، ایشان فضیلت و منزلت و قربت و شرف خود، در اخلاص بینند و در پنهان داشتنِ اعمال و احوال، تا به حدی در اخفایِ اعمال کوشند که اگر کسی بر اعمال یا بر احوال ایشان اطلاعی یابد، همچنان اندوهگن شوند که عاصی از ظهورِ معصیت. ملامتی در تعظیم داشتِ اخلاص کوشد و صوفی خود را غایب کند در اخلاص...

لامتمی در مقام اخلاص مقیم باشد و صوفی بر حقایق اخلاص مطلع بود. آورده اند که یکی را از ملامتیان، به سماعی خواندند، نرفت. او را گفتند: چرا اجابت نکردی؟ گفت اگر حاضر شدمی وجدی و حالی از من ظاهر شدی و نمی خواهم که کسی بر احوال من واقف شود... ملامتی، به عُرُوهُ وُثْقَى و حبلِ متینِ اخلاص، استمساک و اعتصام کرده باشد، و بر بساط صدق و دیانت و راستی و امانت مقیم شده اما بقیه دیدن خلق حال او را شوریده و بشولیده می گرداند و مشرب صفای صوفی از این کدورات مصفی باشد... و ملامتی مقدم باشد بر متصوف و مؤخر باشد از مرتبه صوفی...

فانی ز خود و به دوست باقی این طرفه که نیستند و هستند

این طایفه اند اهل توحید باقی همه خویشان پرستند^۱

لامتمی آماده است که به خاطرِ فَنای خویش در حق موردِ سرزنش و ملامت واقع شود. صوفی نیز از آنجا که بر خدا که وسایل معیشت او را فراهم می سازد - متکّی است، حیاتش بر توکل استوار است که روزی او را تأمین می کند اما ملامتی برای معاش در صددِ تلاش است و تنها حاصلِ دسترنج خویش را که نتیجه کدّیمین و عَرَقِ جبین است - رزقِ حلال و غذای مشروع می شمارد و مصداقِ تامّ این شعر جلال الدّین محمد بلخی است:

زانکِ می بانی همه ساله بپوش زانکِ می کاری همه ساله بنوش^۲

هرچند تا آنگاه که ودیعتِ جانِ شیرین در خرابخانه تن دارد و با قضایای دنیای درگیر است - از خود فانی و به حق باقی است. خلط و اشتباه موجب گردیده که بسیاری از نویسندگانِ کتبِ موارِیثِ صوفیه، بر خلافِ حقیقتِ اوّل بر این باوراند که ملامتیان را در میانِ صوفیانِ جماعتی بدانند که با برخوردارِ از «آرامشِ قلب» و «بردیِ یقین» حاصل از

(۱) عوارف المعارف، ترجمه و تحریر ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، صص ۳۰-۲۷

(۲) مثنوی، ۵ بیت ۳۱۸۱ ص ۲۰۳ طبع نیکلسون

توکل - به طئی طریق عرفانی می‌پردازند و حتّی آن‌ها را آدمیانی بشمارند که از انضباط محروم و فاقد اراده‌اند! در حالی که این جامه‌یی است که بر قامتِ صوفیانی دوخته شده که جماعتِ «متوکلان» اند.

در ثانی - این قبیل نویسندگان، ملامتی را با قلندری به اشتباه در جای هم نشانده و یکی دانسته‌اند که ما ضمن اشاره به اشتباه آن‌ها - در توضیحات ذیل به تصحیح آن می‌پردازیم. ملامتی، از هر گونه خودنمایی آشکارا پرهیزگار است و بر کتمان احوال درونی و پنهانی خویش اصرار دارد. همه صلّات و ذکر و تراویح [که عبادتِ اخیر نشانه تقوی و پارسایی در ملاء عام و در حضورِ خلاق است] او پنهانی است و بر خلاف آن چه پنداشته می‌شود، ملامتی در انجام وظایفی که آن‌ها را فرائض می‌خوانند از قبیل عبادتِ نماز در حضورِ عام به منظورِ پرهیز از توجّه و رهایی از قبولِ خلق - امتناع دارد چنان‌که وی از به تن کردنِ خرّقه و جامه دلق که لباس خاص و معرّفِ طریقت است - پرهیز دارد و اگرچه او همواره از سرِ صدق و اخلاص بر زبان می‌راند که:

یا رب از ابرِ هدایتِ برسان بارانی پیشتر زان که چو گردی ز میان برخیزم
اما او سرسپرده شیخ خانقاه به منزله انقیاد و فرمانبرداریِ مطلق از وی نیست و حافظانه می‌گوید:

رطلِ گرانم ده ای مریدِ خرابات شادیِ شیخی که خانقاه ندارد

«سهروردی» در «عوارف المعارف» می‌نویسد: «به روزگار ما در خراسان، طایفه‌یی هستند که مشایخی دارند که تمهیدِ اساس عقیده ایشان نهاده و شرایط احوال ایشان را می‌شناسند و در عراق، جماعتی را دیدم که اگرچه بدین طریق راه می‌سپَرند اما به این نام مشهور نیستند و در زبانِ مردم منطقه عراق - این نام معمول و متداول نیست.»^۲
«هجویری» نیز در «کشف‌المحجوب» یک فصلِ مستقل را [صص ۷۸-۶۸] به بیان احوال این گروه، اختصاص داده است.

ملامتی، هرچند اقرارِ لسانی و آمیخته به تزلزلِ صوفیانه در زمینه «وحدت وجود» به هیچ وجه ندارد اما فردی از خود رسته و به حق پیوسته و از هرگونه خودبینی و خودرایی رهایی یافته است. نقشبندیان نیز تنها در تعلیماتِ اخیرشان با روش و منشِ ملامتیان در

تصوّف همنوا و هم‌آهنگ‌اند زیرا نقشبندیان نیز تنها به ذکرِ خفی می‌پردازند و ذکرِ جلیّ و بر سرِ جمع و در میانِ قوم و جماعت ندارند که می‌توان دربارهٔ آن‌ها گفت که در عینِ حال که «خود در میانِ جمع‌اند، دلشان جایِ دیگر» است.

با وجودی که سُلمی و حتّی صوفی متشخّص و پیرِ راهی همچون سهروردی همراه با تقیه و کتمان و خودداری از اظهارِ نظرِ آشکار، لا اقلّ به مبانیِ نظری و عقایدِ ملامتیان تا آنجا که با گرایش‌های عامّ و باورداشت‌های صوفیانه منافات نداشته باشد - به نظرِ قبول می‌نگرند به همان نسبتِ قلندران را سزاوارِ نکوهش و سرزنش می‌دانند هرچند در مبانیِ آراءِ نظری و عقیدتی - آن دو با یکدیگر تفاوتی چندان ندارند.

خطرِ ملامتیان در امکانِ جامعه‌ستیزی و حرکتِ آن‌ها بر خلافِ موازینِ اجتماعی است. باباها و درویشانِ عامی و ژولیده و گستاخ و بی‌پروا در دورانِ فرمانرواییِ ترکان، چنین قلندرانی بودند و آنگاه که طرائق به وجود آمد، گرایش‌های ستیزه‌جویانهٔ اجتماعی مورد تأکید قرار گرفت.

فرق میانِ ملامتی و قلندری در اینست که ملامتی در اخفایِ عبادات می‌کوشد و از این‌رو خود را در معرضِ نکوهش و سرزنش قرار می‌دهد، در حالی که قلندر - از عبادت در حضورِ جمع و در معرضِ رؤیتِ خلائق - امتناعی ندارد و از جهتِ ریا و رؤیت - موردِ ایراد واقع می‌شود.

خط و خطا از وجهِ اشتقاقِ ملامه (سرزنش) ناشی گردیده است. اصطلاحِ قلندری که در شب‌هایِ عربی [مراد از Arabian Nights = الف لیل و لیله = هزار و یکشب است] و داستان‌هایِ هزار و یکشب - کاربُردی وسیع و گسترده یافته است در مفهومِ استعمالِ تاریخی‌اش، بارِ معنایی از انواعِ گوناگونِ درویشان را در بردارد. در اسلامِ غربی این مفهوم ناشناخته است اما در مشرقِ زمین با اندکِ تسامحی به هر فقیرِ ژولیده و سرگردانی، قلندر می‌گویند هرچند به علّتِ دشواری‌هایِ ناشی از تبیین و تعبیرِ این اصلاح، مفهومِ آن با گروه‌هایِ مُشخّص و حتّی با اصول و مبانیِ به کلی متمایز - انطباق یافته است. دربارهٔ ظهورِ قلندران و تاریخِ پیدایشِ ایشان «سهروردی» می‌نویسد:

«قلندران» کسانی باشند که نامِ خود قلندر کنند و سرمست باشند و خرقِ عادت کنند و مجالست و مخالطت کم کنند و ایشان را اعمالِ بدنی کم باشد (مُراد اعمالِ عبادی است) و در نوافل شروع کم کنند و ایشان را هیچ لذّتی و راحتی نباشد از لذّات و راحتِ دنیا با

آن که شرع رخصت داده باشد که بدان تعیش کنند و در بندِ إِذْخَار و جمع مال و لباس و مَسَاکِن و املاک نباشند و به آن ذوقی که می‌یابند، از دل قانع شده باشند و بر آن اقتضار کرده و در طلبِ زیادتی سعی نکنند و بیاید دانست که فرق میان ملامتی و قلندری آن باشد که ملامتی در اخفای عبادات کوشد و قلندر در خَرَقِ عادات و ملامتی در جمله خیرات و اعمال و طاعات سعی نماید و زیادتی مرتبه خود را در آن بیند اما از چشم خلائق مخفی و پوشیده می‌دارد و حرکات و سکناتِ ایشان همچنان باشد که حرکات و سکناتِ عوام تا هیچ کس بر اعمال و احوالِ ایشان اطلاع نیابد و قلندری آن باشد که اساس ظاهر نگه دارد و ذوقِ دل سرمایه خود ساخته باشد و صوفی آن باشد که مراد چیزها و وضع آن بدان دوران اندیشه کند و اوقات و احوالِ خود معمور دارد و بدانچه مراد و اختیارِ حق سبحانه و تعالی باشد و در ارکانِ شریعت و حدودِ طریقت، احتیاط و تحرّز بجای آورد...

«مقریزی» در «خطط» [ج ۲، ص ۴۳۳] می‌نویسد که در حدود سال / ۶۱۰ ه. ق = ۱۲۱۳ م قلندران برای نخستین بار در دمشق ظاهر شدند و بنابه اظهار نجم‌الدین بن اسماعیل - از طایفه رفاثیه حریریّه [درگذشته / ۱۲۷۸ م] معرّفی و معارفه آن‌ها در ۶۱۶ ه. ق = ۱۲۱۶ م به رهبری پناهنده‌یی از اهالی ساوه [که در / ۶۱۷ ه. ق = / ۱۲۲۰ م ویران گردید] به نام محمد بن یونس ساوجی درگذشته / ۶۳۰ ه. ق = ۱۲۳۲ م انجام گرفت و آنگاه که تحت فرمانروایی «الأشرف الحریری» محکوم گردید - با قلندران به مخالفت برخاستند و آن‌ها را به «قلعه حسینیّه» تبعید کردند.

قلندران بار دیگر در دسته حیدری ظاهر شدند و در / ۶۵۵ ه. ق = ۱۲۵۷ م زاویه‌یی ساخته شد و یکی از شاگردان محمد بن یونس به نام خدر رومی - در عهد التّمش با تمایلات قلندران رهسپار شمال غربی سرزمین هندوستان گردید.

فقیری ایرانی به نام حسن الجوالیقی به روزگار الملک آل‌عادل ketbogha [۶-۱۲۹۴ م] رهسپار مصر شد و برای قلندران زاویه‌ی ساخت و آنگاه به دمشق رفته به سال / ۷۲۲ ه. ق = ۱۳۲۲ م در آن‌جا درگذشت.

مقریزی اظهار می‌دارد که قلندران در جست‌وجوی آرام و قرار و سکونِ خاطر بودند اما تدابیر آن‌ها برای حصولِ این منظور با محدودیت‌های حاکم بر موازین جاری اجتماعی تعارض داشت.

مشخصات قلندران از قبیل اختیار جامه دلق، تراشیدن سر و موی صورت و گذاشتن داشتن شارب و سبیل و سوراخ کردن دست‌ها و گوش‌ها و دوانیدن حلقه در آن‌ها به نشانه توبه و پشیمانی از گناهان و سایر خصوصیات آن‌ها که به گمان خود ایشان علامت عفت و پاکدامنی است - همه نامشروع و حرام است.

وضع قلندران در عهد جامی [در گذشته ۸۹۸ ه. ق = ۱۵۲۱ م] متفاوت بود. این شاعر صوفی پس از نقل عبارت از شهاب‌الدین سهروردی چنین ادامه می‌دهد: «طایفه‌یی که در این زمان به نام قلندری موسوم‌اند و ربقه اسلام از گردن برداشته‌اند و از این اوصاف که شمرده شد، خالی‌اند، این اسم برایشان عاریت است و اگر ایشان را حشویه خوانند، لایق‌تر.»

سهروردی و جامی هر دو خاطر نشان می‌کنند: آنان که به لباس قلندران درآمدند تا بی‌بند و باری‌ها و هرزه‌گی‌های خویش را توجیه کنند - از قلندران راستین بکلی حساسشان جدا است که نباید با یکدیگر اشتباه شوند.

سرانجام قلندران ترکیه نظم و اصول مشخصی یافتند. گروهی مدعی بودند که از یک عرب اسپانیایی مهاجر به نام یوسف آندلسی - انشعاب یافته‌اند که به دلیل یک‌ه‌تازی‌های طبیعت خودکامه‌اش که با اصول و مبانی حاکم بر فرقه بکتاشیه - مباینت داشت، از فرقه مذکور طرد و اخراج گردیده و در تلاشی مذبوحانه برای پیوستن به مولویه سرانجام به ایجاد و تشکیل فرقه‌یی با اصول نظری و مبانی مشخص تحت نام قلندران توفیق یافت که اساس تعلیمات وی به درویشان و پیروانش لزوم سیر و سفر دایمی قلندران بود. تا آن که در زمان فرمانروایی سلطان محمد دوم [۸۱-۱۴۵۱ م] مسجد و مدرسه و صومعه‌یی برای قلندران در استانبول ساخته شد. اولیا چلبی به یک صومعه قلندران هند در حومه اسکوتاری اشارت دارد که فقرای سلطان محمد در آن جا اقامت داشتند و از آن‌ها پیوسته اطعام و پذیرایی می‌شده است.

در آغاز قرن حاضر نیز در آلیو Aleppo آیین قلندران وجود داشت و مجیرالدین الیونس‌الجلیل اظهار می‌دارد که در اورشلیم در میانه گورستان مامیلا Mamilla زاویه قلندران در محلی که پیش از آن کلیسایی به نام الدیر الأحمر نامیده می‌شد - وجود داشت که به دست شخصی به نام ابراهیم القلندری افتاد و به عنوان زاویه‌یی برای اسکان فقرای پیرو او به کار آمد.

لازم به یادآوری است که یکی از اصول مکتب ملامتیان اینست که یکی از آن‌ها گفته است که «بنده در ایمان به درجه صوفیان ملامتی نمی‌رسد مگر آنگاه که در گذشته و آینده فکر نکند و در وقت خود به فرمان خداوند خویش باشد.» [ص ۵۹ رساله الملامتیه طبع مصر] و «حافظ» نیز سروده است: «وز آمده و گذشته کم یاد کنیم» [۱۱۱۳/۵۴] هرچند انتساب حافظ نیز به هیچ یک از فرقه‌های تصوف مسلّم و مشخص نیست چنان که وی به «فرقه» و «طایفه»یی از طوایف صوفیه نیز منتسب نیست اما جماعتی از اهل تحقیق و خبرویت برآنند که وی «اویسی» بوده و بر قَدَم «خضر» راه می‌پیموده است.

برخی دیگر نیز او را به فرقه «مَلامتیه» منسوب می‌دارند که برای شکستنِ نفس و رام ساختنِ طبع سرکش حیوانی و دوری از رَد و قبولِ خلق، مبادرت به اعمالی می‌ورزیدند که موردِ انکار و ملامت عامّه است و به آیه «يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ» [المائدة/ ۵۹] استناد جُسته و در طئی طریقِ معرفت از طعنِ ملامتگران و نسبتِ ننگ و بدنامی - اندیشه‌یی به خود راه نمی‌دادند چنان که «حافظ» گفته است:

از ننگ چه گویی؟ که مرا نام ز ننگ است وز نام چه پُرسی؟ که مرا ننگ ز نام است...
و برای آن‌که حجابِ اعظمِ خودپرستی را که منشأ هرگونه ریاکاری است، از میان بردارد و اهلِ ریا را متنبّه گرداند به مصداقِ ضربِ المَثَلِ معروف و سخنِ مشهور «اَيَاكَ اَعْنَى وَاسْمَعَى يَا جَارَه» = به در می‌زنند که دیوار بشنود! از رویِ مصلحت، نقشِ هستی و انانیّتِ خود را بر آب می‌زند و محو می‌کند و خویشتن را به رندی افسانه می‌سازد و به مستی و می‌پرستی که خلافِ شریعت و نوعی سنّت‌شکنی است - تظاهر می‌نماید و سرمستانه چنین دادِ سخن می‌دهد:

مَطْلَبِ طاعت و پیمان و صلاح از من مست	که به پیمانه کشی، شهره شدم روزِ اَلست
من همان دم که وضو ساختم از چشمهٔ عشق	چار تکبیر زدم یکسره بر هرچه که هست
می‌بلده تا دهمت آگهی از سرِّ قضا	که به رویِ که شدم عاشق و از بویِ که مست؟

[غزل ۲۱/۱ و ۲ و ۳]

* * *

برو ای زاهد و بر دُردِ کشان خرده مگیر که ندادند جز این تحفه به ما روزِ اَلست

[غزل ۲۲/۵]

ملامتم به خرابی مکن که مرشدِ عشق حوالتم به خرابات کرد روزِ نُخست

[غزل ۲۴/۴]

چنان که با در پیش گرفتن شیوه رندانه، از بدنامی پروایی ندارد و از سرزنش مدعیان نمی رنجد و می گوید:

گر من از سرزنش مدعیان اندیشم	شیوه مستی و رندی نرود از پیشم
زهد رندان نوآموخته، راهی به دهی است	من که بدنام جهانم، چه صلاح اندیشم؟...
اعتقادی بنما و بگذر بهر خدا	تا در این خرقه ندانی که چه نادریشم...
من اگر باده خورم ورنه چه کارم با کس	حافظ راز خود و عارف وقت خویشم

مطالعه‌یی از سرِ صدق و تأنی و نه بر سبیلِ هوئی و تمئی در دیوانِ حافظ آشکار می‌سازد که عرفانِ حافظ بر «صدق و اخلاص» مبتنی است که ملازمتِ تام با اصولِ رندی و مشربِ اهلِ ملامت دارد و مبانیِ عمده و مهم آن را سلوکِ روحانی و مجاهدت همراه با انزوا و عزلت از خلائق و ریاضت و تهذیبِ باطن و ترکِ دعوی و پرهیز از هرگونه تظاهر به منظورِ تزکیه روح و نیل به کمال تشکیل می‌دهد و از چنین رهگذری حافظ نه زاهدی متشرع است و نه صوفی متوسم و چون مشایخ و پیران صوفیه زمان خویش را «اهلِ دعوی» می‌داند و اهلِ مدرسه را سرگرم جلبِ عوام، از اهلِ مدرسه و خانقاه و صومعه تنزه می‌جوید و یکسره فاصله می‌گزیند. تمایزِ طریقتِ متوحّدانه و شب زنده‌داری و دعا و قراءتِ قرآن و وردِ سحری او نیز نه به منظورِ ادّعا و تظاهر بل که به جهتِ تزکیه و تهذیبِ نفس و پیروی از مذهب رندان است تا در نتیجه سال‌ها - که با حوصله و دقت و همراه با ذوق و ظرافت به اصلاح و مرمتِ نفس و پالایشِ وجودِ خویش اشتغال داشته است - به فتوایِ خرد، حرص را به زندان کند. و ناگفته پیداست که تلاشِ مستمر برای نیل به چنین هدف و غایتی که سرانجام آن - وصول به حق است - ایجاب می‌کند که هیچ‌گاه خود را سرمشق نسازد و سیر و سلوک او با دعوی و طاماتِ قرین نباشد و هرگز در صددِ تأمینِ رضا و قبولِ خلق و جلبِ تحسینِ مردم نباشد که به ردّ آن‌ها نیز بی‌اعتنا باشد و تنها رضایِ حق را در همه احوال و اعمال و اطوارِ خویش، منظورِ نظر قرار دهد و از رهگذرِ چنین بینش و اتخاذِ این‌گونه روش و منش است که هرچند در سراچه ترکیب - تخته بند تن است اما با خردمندی و فرزاندگی و درکِ رمز و رازِ گیتی به طواف در فضایِ عالمِ قدس می‌پردازد و در عینِ آن‌که خشت زیرِ سردارد، بر آن سر است که بر تارکِ هفت‌آختر پای نهد. خاصه آن‌که پیشروانِ طریقِ ملامت سبروه و

شجاعانه گفته‌اند:

این کویِ ملامتست و میدانِ هلاک
وین راهِ مُقامران بازندهٔ پاک
مردی باید قلندری دامن چاک
تا برگزرد عیاروار و چالاک

* * *

هل، تا بدَرنَد پوستینم همه پاک
از بهرِ توای یارِ عیار و ناپاک
در عشقِ یگانه باش و از خلق چه باک
معشوقه تو را و بر سرِ عالم خاک

* * *

در عشق، ملامتی و رسوایی به
کافر شدن و گبری و ترسایی به
پیش همه کس عاقل و رعنائی به
و اندر ره ما سواد و رسوایی به

مشخصات منابع مقاله

قرآن کریم

- ۱- ابوسعید نامه، از انتشارات دانشگاه تهران، نشر دوم/ ۱۳۷۴ ه. ش
- ۲- احیاء علوم الدین، با مقدمه دکتر بدوی طباطبائی ۴ جزء، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة
- ۳- ترجمه عوارف المعارف، از ابو منصور بن عبدالؤمن اصفهانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی/ ۱۳۶۴ ه. ش
- ۴- خطط مقریزی
- ۵- دیوان حافظ، تصحیح مرحوم دکتر پرویز ناتل خانلری
- ۶- رساله الملامتیه و الصوفیه و أهل الفتوة، به تصحیح مرحوم دکتر أبوالمعالء عفیفی، قاهره/ ۱۳۶۴ ه. ش = ۱۹۴۵ م
- ۷- شرح بر مقامات اربعین یا مبانی سیر و سلوک عرفانی، شماره ۱۹۷۹، انتشارات دانشگاه تهران؛ نشر دوم/ ۱۳۷۵ ه. ش
- ۸- شفاء السائل، از ابن خلدون، طبع استانبول، ۱۹۵۸ م
- ۹- طبقات الصوفیة از ابو عبدالله سلمی [۴۱۲-۳۳۰ هق] چاپ دوم به تحقیق نورالدین شریبه ۱۳۸۹ ه. ش = ۱۹۶۹ م
- ۱۰- عوارف المعارف، تألیف عبدالقاهر بن عبدالله السهروردی، ۱۹۶۶ م، بیروت. لبنان
- ۱۱- الفتوحات المکیة، محیی الدین بن عربی، تحقیق و تقدیم عثمان یحیی، تصدیق و مراجعة دابراهیم مدکور/ ۱۳۹۴ ه. ش = ۱۹۷۴ م، قاهره
- ۱۲- کتاب المسائل، محیی الدین بن عربی، با مقدمه و تصحیح و ترجمه و تعلیق دکتر سیدمحمد دامادی، از انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی/ ۱۳۷۰ ه. ش، تهران

- ۱۳ - كشف المحجوب، طبع والتين ژوكوفسكى، ۱۹۲۶ م، لنين‌گراد
- ۱۴ - مثنوى، به تصحيح نيكلسون
- ۱۵ - مجموعه آثار عين القضاة همدانى به اهتمام احمد مجاهد، از انتشارات دانشگاه تهران
- ۱۶ - نامه دانشوران ناصرى
- ۱۷ - نفحات الأنس من حضرات القدس، تأليف نورالدين عبدالرحمان جامى به اهتمام دكتور محمود عابدى، تهران / ۱۳۷۰ هـ. ش
- ۱۸ - Ibn' Abbād: Letters, Beirut, 1958.



نکاتی پیرامون «حکم ادبی»

حکم به لحاظ موارد صدور یا اصدار آن، اوصاف مختلف و تفسیرهای گوناگونی یافته است: حکم فقهی، حکم منطقی، حکم اخلاقی و ادبی از آن جمله است.

با توجه به اقتضای حال و مقام عموم افراد از «حکم ادبی» بررسی کوتاهی را به پیرامون آن آغاز می‌کنیم: حکم در لغت به معنی صَرْف و مَنع (باز داشتن) به منظور اصلاح است، از جمله معانی دیگر آن اتقان و استواری است، و به معنی فصل و جدا کردن هم آمده است.

از قبیل معنی اول است: اطلاق حکمت بر «دهنه» اسب و اشتقاق حکیم از آن به منظور اینکه صاحبش را از سرکشی و هوا و هوس باز می‌دارد.

از قبیل معنی دوم است: اسناد احکام به آیات قرآنی، مانند: «أُحْكِمْتُ آيَاتَهُ»^۱ چه اینکه آیات قرآنی از هرگونه کذب و بطلان و غلط و خطا و اشتباه و تناقض برکنار بوده، و بر اساس خود استوار است.

از قبیل معنی سوم است: اطلاق محکم بر آیات الهی مانند: «آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ»^۲، چه اینکه محتویات قرآن مجید و مضامین آن از هر احتمال و اشتباه و مانند آنها منفصل، و ساحت مقدس آن از هر خلل و نقصی منقطع است.

به نظر می‌رسد: صرف و منع و اتقان و استواری و فصل و قطع که تعبیرهای مختلفی از مفهوم حکم است اغلب لازم و ملزوم یک دیگر بوده و یا از خصوصیات مورد استعمال کلمه «حکم» است، و همانطور که در جای خود به اثبات رسیده - خصوصیات مورد را نباید در مفهوم کلمه دخالت داد - مجوز اختلاف در تعبیر را می‌توان همان تلازم واقعی، و یا علاقه نسبی متقارب، و یا معنی مشترکی دانست که میان آنها برقرار است. توسعه در مفهوم کلمه «حکم» خاص قلمرو لغوی آن نیست، بلکه در اوضاع اصطلاحی آن نیز جاری است چه همانگونه که خواهیم دید یکی از اوضاع اصطلاحی آن عبارت از: نسبتی است که قائم به اطراف قضیه است، اعم از اینکه ثبوت نسبت مزبور ذاتی و طبیعی باشد، مثل امکان برای ممکنات، یا وضعی، مثل احکام آسمانی؛ و اعم از اینکه دائمی باشد، مثل وجوب حفظ نفس، یا موقت، مانند وجوب روزه‌رضان؛ و اعم از اینکه بر وجه یقین و اختصاص به موضوع معین باشد، مثل وجوب یکی از کفاره‌ها؛ توسعه و یا تخصیص مذکور برای مفهوم اصطلاحی حکم ثابت است و با اختلاف حدود آن مختلف نمی‌گردد.

از جمله حدود رایج در این مقام اینست که گویند «حکم عبارت از نسبت و ارتباط حاصل میان دو چیز یا بیشتر است، و گاهی از آن به قوت ارتباط و بستگی میان دو چیز یا بیشتر تعبیر می‌کنند، و همانگونه که رایج در علوم بلاغی است دو طرف آن را «مسندالیه» و «مسند» نامند^۳، بنا بر این کلامی که مورد شک و تردید بوده و به سمت یقین و علم بطور مثبت یا منفی تعین پیدا ننموده و در یک جهت نباشد مورد اطلاق حکم نخواهد بود، و ما در ضمن تحلیل «حکم» این مطلب را برهانی خواهیم ساخت.

حکم منطقی

مفهوم حکم در حوزه علم منطق اهمیت بسزایی دارد، در این قلمرو میانگین تعبیرهایی که از آن شده کاشف از اینست که حکم جهت مشترکی است میان ایجاب و سلب که متعلق آن نسبت قضیه است، پس نسبت را به اعتبار تعلق حکم به آن «نسبت حکمیه»، و موضوع قضیه را «محکوم علیه»، و محمول آن را «محکوم به» نامند؛ و

۳) فتاوانی، المطول باب الاسناد.

«نسبت حکمیه» به اعتباری مورد ایجاب و سلب بوده و به اعتباری عبارت از «وقوع» و یا «لاوقوع» آنست؛ به عبارت دیگر: رابطه معنوی میان دو طرف قضیه به اعتبار «تحقق» و «لاتحقق» آن مطلبی است مستقل و از آن به «وجود رابطی» (معنی حرفی) تعبیر می‌شود، و به اعتبار اینکه مستعد است برای تعلق ایجاب و سلب متکلم مطلبی است دیگر که از آن به «وجود رابط» (معنی اسمی) تعبیر می‌گردد.^۴ این موضوع نیاز به تفصیل جداگانه‌ای دارد که در مقام مناسب از آن سخن خواهیم داشت.

حکم اخلاقی و حقوقی

نسبت‌ها و رابطه‌های موجود میان موضوعها و محمولها ممکن است تقسیمهای مختلفی را پذیرا باشد، از آن جمله است تقسیمهایی که در ارتباط با «علم اخلاق» یا «علوم حقوقی» است، برای بیان این مطلب نخست حمل احکام بر موضوعات را به دو بخش می‌کنیم:

الف - احکام موضوعات خارجی. ب. احکام موضوعات ذهنی.

احکام موضوعهای خارجی تابع حقایق خارجی بوده و از صفات و خواص حکایت می‌کند که در نفس موضوعات خود موجود است، مانند: «جزء تابع کل است»، و مثل: «عدد یا زوج است یا فرد»، یا «کالای خارجی گران شده است».

این نوع احکام نسبت به انسان دو قسم می‌گردد:

۱) احکامی که به خودی خود به دنبال موضوعهای خارجی خود بوده و از خواص و خصوصیات موضوعات خود حکایت می‌کند (خواه انسانی وجود داشته باشد یا نه، و خواه متفکری باشد یا نباشد)، مانند مثال اول و دوم از سه مثال مذکور.

۲) احکامی که حال و وضعیت انسان در ثبوت هر یک برای موضوع خود دخالت داشته است، مثل اینکه: «کالای خارجی گران شده است»؛ گرانی کالا نسبت به اشخاص این سرزمین است و ممکن است همان کالا نسبت به کشور صادرکننده ارزان باشد.

احکام موضوعات ذهنی: اعتباراتی است که ذهن نسبت به موضوعاتی تصور نموده و آنها را ایجاب یا سلب می‌نماید.

۴) ابن سینا، الشفا: المنطق؛ نصیرالدین توسی، اساس الاقتباس: حکم و قضایا؛ رامهرمزی، اساس النحو: الکلام و الجملة؛ زنوزی: رسالة فی الوجود الرابط و الرابطی.

موضوعات این قبیل احکام دو دسته‌اند:

الف - موضوعات ذهنی و اعتباری، مثل: کلیات و بحث از آن در علم منطق است که از معقولات ثانی بحث می‌نماید. ب - افعال انسان: فعل انسان بطور اساسی از روی فکر و اراده صادر می‌گردد، ولی گاهی از انسان عملی سر می‌زند که یا اراده در اصدار آن نداشته، مثل: عمل شخص مست و دیوانه، و یا اراده خلاف آن را داشته است، مثل: عمل شخص مأمور و مُکَرَّه و مجبور بر قتل فرزند خود یا فردی دیگر.

موضوع بحث حکم در این بخش از سخن (اخلاق و قانون)، فعلی است که مسبوق و مقرون به اراده باشد، زیرا بحث از حکم در اینجا از نظر انتساب فعل به شخص و اتصاف آن به حکمی است که از آن به «حکم ادبی» تعبیر می‌کنند؛ به عبارت دیگر چون ممکن است یک فعل به وجوه مختلف و یا افعال متعدد و متنوعی مقدمه رسیدن به منظوری واقع گردد لذا اراده شخص در انتخاب فعل و تعیین روش فاعل دخالت بسزائی را داراست، و بنا بر این نوع فعل مختلف گردیده و سبب اختلاف احکام ادبی می‌گردد، پس فعل ادبی موضوع حکم است، و فعل هم وقتی ادبی است که مراد باشد؛ حال ملاک و معیار ادبیت چیست؟ این موضوعی است که محل اختلاف بوده و ذکر این اختلافها اگر چه در حکم اخلاقی و حقوقی اهمیت دارد ولی تفصیل آن از گنجایش این مقال خارج است.^۵

موجبات حکم

موجبات حکم عبارت از سه امر زیر است:

۱) اقتضای موضوع. ۲) غایت (هدف). ۳) ظروف (اوضاع و احوال)، و تأثیر هر یک در ایجاب حکم مناسب، بر سبیل منع خلو است. مثال: ظلم (کاری که سبب تجاوز بر حقی از حقوق گردد) موضوعی است مقتضی کیفر؛ مثال دیگر: منظور اصلی حفظ ناموس، یا جان، یا مال است، و این غایتی است که برای رسیدن به آن مقتضی تجویز دفاع است؛ مثال دیگر: وضعیت شخصی یک نفر (گرسنگی، بی دست و پایی، بسته شدن هرگونه راه قانونی برای تحصیل معاش و غیره) مقتضی است که آن شخص به منظور سدّ جوع (حفظ جان که عامل غایی است) به سرقت پردازد، و شخص دیگری از

مفلس مطالبه طلب خود ننموده و او را مهلت دهد؛ موجبات مزبوره علاوه بر اینکه گاهی بطور جمعی و گاهی انفرادی در اسناد و تثبیت حکم مناسب کافی هستند، هریک در اقتضای خود ممکن است به درجات متفاوت مختلف بوده و به همان نسبت بر لزوم و اهمیت حکم و عدم آن بیفزایند.

حکم ادبی

پیش از این به مقدار گنجایش این مقال از ماهیت حکم سخن گفتیم، اکنون از «حکم ادبی» و ماهیت آن سخن خواهیم داشت.

مراد از «حکم ادبی»: مطابقت فعل است با مبدء یا قاعده‌ای که انسان آن را قبلاً پذیرفته است، مثلاً وقتی کسی می‌گوید: «سرقَت قبیح است»، یا «احسان نیکوست» از این نظر است که سرقَت محقق ظلم است و ظلم در نظر عقل سلیم زشت و قبیح است، پس سرقَت محکوم به قبح است؛ و هم چنین احسان و همراهی فضیلت است و به عدل نزدیک، پس احسان (بنا بر این مبدء) نیکو است. حصول مبادی ادبی در نتیجه مقابله و مقایسه تصرفات و افعال بشری است نسبت یکدیگر، همین طور است امثله دیگر: تسلط شخص بر مال خود نافذ است، ادای دین حق است، رشوه یا اختلاس مقتضی کیفر است و...

از بیان فوق و مثالهای مذکور می‌توان این را گفت که: حکم منحل به دو عنصر است: (۱) موضوع حکم. (۲) مبدء و مستند حکم.

۱- موضوع حکم فعلی است که دنباله انفعال و احساس مورد اراده شخص واقع گردیده است.

۲- مبدء عبارت از قاعده‌ای است. اعمّ از بدیهی و نظری - که انسان به سببی از اسباب - اعمّ از: تقلید، عادت، وراثت، تلقین، تربیت و غیره - آن را پذیرفته و در نهاد فکر خود آن را جای‌گزین نموده است؛ چنین مبدء مسلّم و مستقری دارای قوّه حاکم گردیده و انعکاس فعل خود را در موارد معین به صورت حکم ظاهر می‌سازد. پس باینگونه قوّه حاکم ناشی از انعکاس فعل «مبدء» اطلاق می‌کنند.

اسناد حکم به موضوع بر طبق قاعده - بر حسب اختلاف ظروف و احوال، و بر حسب رسوخ و ثبات قاعده یا پذیرفتن تغییر و تعدیل - در صحت و عدم صحت و شدت و

ضعف آن مختلف می‌گردد. قوت و نیروی حکم در موردی است که قاعده بطور مسلّم قابل تغییر و تحقیق شقوق باشد، یعنی بر حسب زمان و مکان قابل تفسیر و تفصیل در موارد مختلف گردد، مثال: قتل یکی از موضوعاتی است که قاعده و مبدء (عدم تجاوز به غیر) به نهی از آن حکم می‌نماید، ولی این مبدء همیشه و همه جا امر مسلّم نیست، و لذا در مقام دفاع از نفس و انحصار آن به قتل مهاجم، مبدء مزبور مسلّم و قابل اجرا نیست؛ هم چنان وقتی مبدء امری راسخ و مسلّم گشت صدور حکم بر طبق آن لزومی ندارد، بلکه لغو و بیهوده خواهد بود، مثل حکم به «ستر عورت» در انظار عمومی، زیرا مبدء (لزوم ستر عورت) به قدری میان عموم راسخ و مرعی است که در اجرای آن تردیدی نبوده و احتیاجی به حکم بر طبق آن نیست.

اصول مبادی احکام ادبی

بعد از اینکه معلوم شد هیچ «حکم ادبی» بدون عنصر ثانوی خود (مبدء) صورت پذیر نیست حال باید بینیم مبادی احکام کدامند: احکام ادبی عناوینی است کلی، و برگشت آنها به اصول ششگانه زیر است:

۱. حسن و قبح. ۲. جودت و رداءت. ۳. لذت و الم. ۴. صواب و خطا. ۵. حق و باطل. ۶. فضیلت و رذیلت.

برگشت مبادی و ملاک صحت و ثبات آنها اگرچه به یک حقیقت است و آن حصول تناسب است، ولی مرکز حکومت و محکمه رسیدگی هریک از آنها در کشور بدن مختلف است بدین ترتیب:

۱- تشخیص «حسن و قبح» و محل رسیدگی آن ذوق عقلی یا احساس عصبی است، مثلاً تشخیص دادن شیرینی شکر و تلخی تریاک با احساس عصبی است و تشخیص زیبایی آهنگهای موسیقی و خوبی اشعار و قشنگی روی انسان و ناهنجاری آوازهای دلخراش و بی نظمی مدرسه با ذوق عقلی است.

۲- تشخیص و تعیین «برتری و پستی اشیاء» با حکومت شعور وجدانی است، مثلاً دریافتن خوبی نجات شخصی که در حال غرق شدن است با شعور و توجه وجدان

است، زیرا مروّت مقتضی آن بوده، و مروّت مبدء پسنديده‌ای است؛ دشمنی با ناتوان امر ناپسنديده و پستی است، زیرا ستم بوده، و ستم مبدء ناپسنديده است.

۳- مُدرک «لذت والْم» گاهی شعور وجدانی، و گاهی احساس عصبی است، مثلاً سود بردن و موفق بودن در امور بسیار مطلوب و لذت بخش و گوارا بوده، و زیان و ناکامی مؤلم و دردناک است و مرکز ادراک و تشخیص آن شعور وجدانی است، همچنین آسایش پس از خستگی لذیذ و مطلوب، و خستگی دردناک و نامطلوب است، و مرجع تشخیص آن احساس و جهاز عصبی است؛ فرق میان گوارائی و برتری اینست که: لذت و گوارائی نتیجه انفعال عصبی است، وجودت یعنی برتری نتیجه معرفت و شناسایی است، مثلاً نیکوکاری را خواهید گفت امری است نیکو و پسنديده، ولیکن وقتی از آن لذت می‌برید که آن را بجا آورده باشید.

۴- مُشَخَّص «صواب و خطا» تعقل است، مثلاً ورود در مهلکه و یا مواضع تهمت خطا بوده و به نظر عقل درست نیست، ولی گرفتن راه مستقیم و آزموده صواب بوده و مورد حکم عقل و راهنمایی آنست.

۵- میزان تمیز «حق از باطل» ضمیر است «شخصیت عاقله» البته کمتر ممکن است به سادگی خود ضمیر حاکم تشخیص حق و باطل گردد، بلکه همیشه از خارج به وسائل مختلف توشه و اسباب کار با خود داشته و با ذره‌بین عقل و دوربین فکر است که حدود و خصوصیات حق و باطل را تشخیص داده و حکومت می‌نماید، مثلاً وفای به دین را ضمیر لازم دانسته و خوردن مال غیر را بدون استحقاق مردود و ناسزا می‌دارد؛ فرق میان صواب و حق اینست که صواب صفت مختص به نوع فکر شخص است، ولی حق همیشه در مقابل غیر منظور می‌گردد، مثلاً وقتی می‌گویید: «این ملک حق من است» معنی‌اش اینست که دیگری را حق تصرف در آن نیست.

۶- تحدید حدود «فضیلت و رذیلت» با شخصیت انسان است، مثلاً کمک به خویشاوندان را انسان فضیلت شمرده و دشمنی با آنان را رذیلت، و همچنین بخشش را فضیلت و بخل را رذیلت به شمار می‌آورد؛ فرق میان فضیلت و صواب و حق اینست که: فضیلت امتیازی است برای شخصیت با قطع نظر از علاقه آن با دیگران، و به عبارت دیگری: فضیلت معنی جمعی و لازم بوده، ولی صواب از صفات اندیشه، و حق معنی متعدی را داراست.

کلیات مربوط به عنوان مبحث:

۱- تشخیص موضوع، و تعیین حدود، و شروط مؤثر و دخیل، و موانع همه جا با قوه عاقله است - محکمه و دادگاه حکم آن هر جا و هر چه می خواهد باشد؛ قوه عاقله به منزلت کارشناس است، و نظر و عقیده آن قطعی بوده، و قابل تجدید نظر است.

۲- احکام ادبی زمینه احکام بسیاری است، مانند احکام مدنی و جزایی، زیرا مبادی قوانین بر احتیاجات و مصالح عمومی است، و تشخیص این امور مربوط به طرز افکار و نوع عادات و آداب آن ملّتی است که نمایندگان آن، قانونگذاران ملت قرار گرفته اند. تأثیر احکام ادبی در تشریع و تقنین قوانین بر حسب نوع حکم و مقدار دخالت اراده در آن مختلف است، مثلاً احکامی که محکمه آنها ذوق عقلی یا احساس عصبی است: از طرفی ذوق و احساس از امور موقتی بوده و دوامی ندارد و بنا بر این احکام آن نیز موقتی بوده و پایدار نیست، مثلاً لذت بردن از بستنی یا چای تا مقدار معینی است و پس از سیرائی از آن دیگر احساس لذت نسبت به تجدید خوردن بستنی یا چای وجود نخواهد داشت؛ و از طرفی دیگر اذواق و احساسات در مردم مختلف بوده و چه بسیار چیزهایی را شخصی می پسندد و از آنها لذت می برد، ولی ممکن است دیگران از آنها متألم گردند، و افزودن بر آن قوّت اراده و دخالت آن در امور ذوقی و احساسی کمتر است، و لذا چنین احکام در ادبیت خود ضعیف و سست بوده و بنا بر این کمتر مطرح نظر قانونگذار خواهند بود.

حکمی که از دادگاه شعور و توجه وجدان (برخورد درونی) صادر می گردد شائبه ادبیت در آن کمی موجود بوده، ولی تا مادامی که شعور بدان به درجه قوّت و شدّت نرسیده است اراده در متابعت به مقتضای آن کمتر دخالت دارد، مثلاً انسان با اینکه می داند مستی بد است و هوشیاری خوب است با این حال خواستار مستی گردیده و به اختیار خود هوشیاری را کنار می گذارد. برعکس حکمی که از ناحیه تعقل و تفکر بدست می آید و صواب و خطا را معین می نماید همواره اراده پشتیبان آن گردیده و طرفدار صواب بوده و از خطاهای خود جلوگیری می نماید.

همین طور است حکم ضمیر، و حکم شخصیت انسان (مجموعه قوانین مختص بدان) که اتکای اصدار احکام و دوام و پایداری آنها به اراده شخص است.^۷

(۷) یعقوب عمر، مقال فی الوضع و القانون: مجلّة شئون فلسطين.

۳- قوت و ضعف اراده در تعقیب احکام ادبی گاهی مستند به جهات خارجی است، مثل اینکه فاعل فعلی از طرف آمر خود مأمور آن شده باشد، در این صورت موافقت اراده فاعل با اراده آمر به درجات، و مخالفت آن در مقدار دخالت اراده و تحکیم حکم ادبی تأثیر بسزایی خواهد داشت، و از اینرو قوانین احکام مدنی و جزائی نیز بر طبق آن مختلف خواهد گردید، و لذا در مورد وحدت جرم و تعدد و اختلاف مجرمین مثل آمر و مأمور بودن، و یا در مورد شرکت یا معاونت در جرم، احکام جزائی مختلف بوده و برای هریک از مراتب، شرایط و خصوصیات معتبر و رعایت شده است.

۴- چنانکه گذشت مبدء «حسن و قبح» ممکن است یکی از سه چیز باشد: الف. موضوع. ب. غایت. ج. ظروف. هر کدام در حد خود ممکن است دارای درجات متفاوت باشد، مثال: قتل و جرح و ضرب همگی موضوع حکم کیفری بوده و قبیح است (زیرا ظلم است)، ولی به ملاحظه اختلاف درجات ظلم، احکام ادبی و بالاخره جزائی آن مختلف می‌گردد؛ یا بذل و بخشش مال نسبت به خویشاوندان محتاج و اشخاص بیگانه، تمامی موضوع حسن بوده، ولی بخشش به خویشاوندان محتاج نظر به لزوم آن، حکم واجب و تکلیف را به خود گرفته و نسبت به دیگران حکم راجح را ایجاب نموده است. غایت یعنی هدف و منظور فاعل از فعل که منزلت علت غایی را دارا بوده و محرک و مؤثر در نوع فعل است نهایت دخالت را در تنويع فعل دارد، زیرا یک فعل ممکن است بر حسب اختلاف قصد و نیت فاعل به عناوین مختلف متصف گردد، مثال: شما کودکی یتیم را می‌زنید، این زدن گاهی به منظور تربیت و تأمین مصلحت و نفع آینده او است، و لذا فعل مزبور مورد تحسین بوده و عنوان ممدوحیت و مطلوبیت را خواهد داشت، و گاهی به منظور تسکین شهوت و غضب فعل مذکور انجام می‌گیرد، در این صورت آن فعل عنوان ظلم و قباح را به خود گرفته و لزوم کیفر را ایجاب می‌نماید.

۵- از آنچه ذکر شد معلوم می‌گردد که سنخ و نوع حکم بر فعل تابع عنوانی است که فعل از قبل نیت و قصد و اراده فاعل به خود گرفته است^۸، توضیح مطلب اینکه: هر فعلی که از فاعل صادر شود ناچار دارای اثر و خاصیتی است، از این اثر به «علت غایی فعل» تعبیر می‌شود، چنانکه صدور فعل از فاعل عاقل و مرید، ناشی از تعقل و نیل

به مقصودی است که از فعل خود انتظار حصول آن را دارد و از آن منظور به «علت غایی فاعل» تعبیر می‌شود، ولی همیشه نتیجه حاصل از فعل با غرض فاعل تطبیق ننموده و ممکن است نتیجه حاصل یا به کلی مراد نبوده و یا بطور کامل مخالف آن مراد فاعل باشد، مثال: شما دشمن مهاجم را در ردیف دوست خود دیده و به منظور دفاع از خود و کشتن دشمن تیری را به نشانه رها می‌کنید؛ در اینجا سه صورت متصور است: (۱) تیر رها شده به هدف رسیده و دشمن را کشته. (۲) تیر به خطا و به هدر رفته باشد. (۳) تیر به دوست فاعل رسیده و او را کشته است.

در هر سه صورت قصد و اراده فاعل پسندیده است، ولی در صورت اول فعل او نیکو و تأیید می‌گردد، و در صورت دوم فعل او لغو و بیهوده، و در صورت سیم فعل او قبیح و ناپسند است.

حال اگر مثال مذکور را معکوس فرض نماییم یعنی قصد و اراده و نتیجه فعل را به عکس فرض نماییم حکم به مسئولیت و بازخواست از فاعل مسلم، ولی حکم فعل در هر یک از سه صورت مختلف خواهد بود.

در هر صورت احکام ادبی بیشتر متوجه اراده و قصد و داعی فاعل است تا نتیجه فعل، و بنا بر این داعی و نیت فاعل عامل مهمی در تنويع فعل و ترتب حکم خاص بر آن می‌باشد، همین مطلب موجب می‌شود که احکام بطور عموم ناظر به فاعل بوده و باو اسناد داده شوند؛ بیشتر احکام جزائی از این قبیل است. از آنچه گفتیم نتیجه می‌گیریم که: نیت و اراده صالح و پسندیده فاعل بطور کلی عامل مهمی در ترتب احکام صالح و پسندیده بر افعال است اگر چه نتیجه فعلی قبیح و نامطلوب باشد.

ناگفته نماند که عدم تطابق نتیجه فعل با نیت و غرض فاعل ممکن است مستند به یکی از علل و جهات مختلف باشد؛ علل مفروض را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود:

۱- امری خارج از فهم و پیش‌بینی و استطاعت فاعل، مؤثر واقع شده و وجهه فعل را از سیر طبیعی خود چنانکه فاعل پیش‌بینی نموده منحرف کرده باشد، مثال: تیری را شکارچی مطابق اصول فنی رها کرده ولی دیگری از پس پرده و محل غیر مترقب تیر شکارچی را با تیر خود یا وسیله دیگری منحرف ساخته و یا دست و پای شکارچی به علت غیر منتظره لرزیده و تیر به خطا رفته است.

۲- امری مربوط به خود فاعل بوده و خطای فاعل مستند به قصوری از قبیل عدم

اطلاع کافی در طرز وصول به مقصود و غیره، یا تقصیری از ناحیه خود بوده باشد، مثال: شخص خوش نیتی فقیری را نشناخته پولی می‌دهد، فقیر مزبور با آن پول مشروبی را خریده و مست کرده و بالنتیجه کسی را می‌کشد، در این مورد فاعل خیرخواه اگر حال فقیر را بدست آورده بود به جای پول به او نان و خوراک می‌داد که سدّ جوع خود نماید. از آنچه گذشت معلوم شد که هر فعل ناپسندی برای فاعل آن مسئولیت ایجاب نمی‌کند، بلکه فعلی مستلزم مسئولیت فاعل آنست که از تعقل و اراده شخص صادر گردیده باشد، و بنا بر این کسی که عصبانی بوده و در حال خشم ضربتی بر دیگری وارد آورد و یا کسی که مست بوده و در حال شدت مستی دیگری را بکشد، حال این قبیل اشخاص به نظر قانون در مسئولیت هرگز همانند کسانی که با اراده و فکر آن افعال را انجام داده باشند نخواهد بود.

با توجه باین بررسی کوتاه درمی‌یابیم که «حکم ادبی» و آثار مترتب بر آن در امور اخلاقی و حقوقی و اجتماعی جریان بسیار دارد تا جایی که پویایی آن در هر یک از امور مذکور کتاب جداگانه‌ای را ایجاب می‌نماید.



تفسیرهای مکتب شیخ صفی الدین اردبیلی بر اشعار عرفانی

کتاب صفوة الصفا تألیف درویش توکلی ملقب به ابن بزار اردبیلی از جمله مفصل‌ترین مقامات عرفانی است. تألیف این کتاب در ۷۵۹ هـ ق پایان یافته و منبع آن شیخ صدرالدین پسر شیخ صفی الدین و دیگر مریدان شیخ صفی الدین بوده‌اند. قدیم‌ترین نسخه‌ای که از این کتاب در دست است تاریخ ۸۹۶ هـ ق را دارد که همان اساس چاپ اخیر (به کوشش غلامرضا طباطبائی مجد) قرار گرفته است. اینکه گفته می‌شود صفوة الصفا دستکاری شده، اگر هم شده باشد در مورد نسب شیخ صفی و مذهب اوست (ص ۲۳ و ۲۲ مقدمه).

آنچه در این گفتار مورد توجه ما است تفسیرهای شیخ صفی الدین است بر اشعار عرفانی به روایت پسرش صدرالدین، و چون امکان آن است که صدرالدین مطالبی از خود گفته باشد و به هر حال عبارات از اوست لذا عنوان مقاله را «تفسیرهای مکتب شیخ صفی الدین اردبیلی بر اشعار عرفانی» گذاشتیم و به هر صورت نمونه تفسیر عرفانی است که در قرن هشتم رایج بوده و صوفیان معتدل بدان گرایش داشته‌اند. در این تفسیرها از تأویلهای عجیب و غریب مثلاً اطلاق «ترسا بچه» بر پیغمبر (۵۳۸) اجتناب می‌شود و به تعبیرات ذهن‌پذیر و عقل‌پسند برمی‌خوریم مثلاً «نیم جان» یعنی روح حیوانی (۵۴۷) یا «فنا اندر فنا» و «محو در محو» یعنی «تخلقوا باخلاق الله» (۵۴۸) و اینکه: «چون فنای صفات بشریت باشد، روح مطالعه معرفت الله کند» (۵۴۹).

اینک گزیده‌ای از تفسیرهای صفی الدین اردبیلی بر اشعار صوفیانه، به تلخیص:

در تحقیق ایباتی که مولانا رومی گفته است:

بیار باده که دیربست در خمار توام

اگرچه دلق کشانم نه یار غار توام

قدس سره فرمود که چون در آن روز می آلتُ بربکم [اعراف، ۱۷۲] خورده ایم اگرچه در دلتی قالب وجود آمده ایم هنوز در خمارِ آن شرابیم.
و فرمود بر این بیت که:

بیار رطل گران کارم از قدح بگذشت
غلامِ همت راد بزرگوار توام

قدح از آن نیم مردان است و رطل از آن تمام مردان. قدح مشربِ صفت است و رطل مشربِ روح. قد علم کلّ اناس مشربهم [بقره، ۶۰] و در تحقیق این بیت فرمود که:
عجب که شیشه شکافید و می نمی ریزد
چگونه ریزد و داند که در کنار توام
مُراد از می معنی است و مراد از شیشه صفت انسانی است که چون صفت فانی شود معنی فانی نگردد و بر حال خود باقی باشد، و خود چگونه فانی گردد که به شرف حصول و وصول مشرف شده باشد (۵۳۵).

در تحقیق آنکه مولانا رومی گفته است: «یک بار زاید آدمی، من بارها زائیده ام» شیخ قدس سره فرمود که مراد به آن تولدهای مکرر... یکی ولادت صوری بشری است که از مشیمه رحم متولد می شود و به فضای عالم صور می آید و تولد دیگر تولد صفتی است که به تربیت استاد صفت او متولد شود چنانکه عیسی (ع) فرموده است که مرد به عالم علوی نرسد تا دو نوبت متولد نشود. و باز این صفت از بطون انسانیت قدم در عالمی دیگر نهد در آن عالم طفلِ آن عالم باشد و در آن پروریده و بزرگ شود... تا آخر آنکه تولد او در عالم الهی باشد... و عبارت از بلوغ وصول است (۷-۵۳۶).
و در تحقیق این بیت مولانا رومی:

زمانی از من آبستن جهانی
زمانی چون جهان خلقی بزایم

شیخ قدس سره فرمود که دل صاحب دل از فیض الهی که بر او فایض شود از اسرار حامل و آبستن گردد و باز از او به دل مریدان فایض شود و سرایت کند و دل های مریدان از فیض او آبستن و حامل گردد پس زمانی جهان را وی آبستن کند و زمانی چون جهان خلقی اسرار از او متولد شود (۵۳۷).

در تحقیق این بیت شیخ عطار که:

ترسا بچه‌ای مستم همچون بت روحانی

از دیر برون آمد سر مست به نادانی

شیخ فرمود که از جمله عالمها که در راه سالک است و سالک در آن سیر می‌کند یکی عالم روحانیت است و ترسا بچه اهل آن عالم است به اعتبار اینکه ترسا امت عیسی‌اند و عیسی را روح الله می‌گویند... و سالک در این عالم صورت‌های حَسَن و مقامهای مستحسن بیند و هیچ عالمی از این عالم دشوارتر نیست و بسیار باشد که در این عالم مقید شود و سر فرود آورد و علو همتش نباشد که از این عالم ترقی جوید. و همچنانکه ترسایان صوری را ناقوس و دیر و صلیب و زنار و چلیپا و خوک چرانیدن باشد، سالک را در این عالم امثال اینها پیش آید و هریک را معنی است. و چون سالک به این عالم رسد و از نفس او چیزی باقی باشد... بر او خوکبانی منکشف و ظاهر گردد و چون سالک آنجا رسد و عشق بر وی استیلا یابد و زهد و عبادت او بر باد دهد... ناقوس بر وی منکشف گردد که آن عبارتست از نقصان زهد و عبادت... و چلیپا عبارت از دو زلف شاهدان معنوی است که هر که دل در سر زلف ایشان کرد ایمان تقلیدی گم کرد... و چون سالک بدان مقام ایشان رسد و هستی و پندار با او باشد زنار بر وی منکشف شود و بر میان بیند، و چنانکه ترسایان بت و صلیب را به نیابت عیسی (ع) پرستش به تقلید می‌کنند که به حقیقت عیسی (ع) نمی‌رسند سالک نیز چون شاهدان معنوی بیند و به حقیقت روح نرسیده باشد و تحقیق آن ندانسته و ندیده و عشق اینها به تقلید آن عشق حقیقی ورزد و این عشقبازی است که دلیل به عشق حقیقی شود. وَأَنْشَدَ فِي هَذَا الْمَعْنَى:

شاهد بازند صوفیان در همه حال

اینست دلیل عشق و دلالت وصال

و دیر عبارتست از عالم روح که توجه بر آن بر مثال توجه با قبله باشد از برای آنکه رجوع با اهل [ظ: اصل] باشد. و سالک اگر در مرتبه زهد و عبادت و غیره بازماند و به آن عالم روحانی ذوق و شرب و صفا نرسد، از آن محجوب باشد و اگر به آن عالم ترسد [ظ: رسد] و در آن ذوق و مشرب مقید گردد... و از آن ترقی نجوید، آن عالم حجاب او شود و به مقام اعلای مقربان نرسد و هریکی را از آن عالم و مرتبه او به نسبت با او حسنات باشد و به نسبت مقربان مقام و مرتبه اعلی سیئات (۵۳۹)

و در تحقیق این بیت مولانا رومی:

ای باغبان ای باغبان در من چرا پیچیده‌ای؟
گر خورده‌ام انگور تو تو برده‌ای انبان ما

قدس سره فرمود که مراد به باغ دل مؤمن است که نظرگاه الهی است و باغبان حق تعالی که حافظ اوست و مراد به انگور معرفت الله و مراد به انبان وجود صورتی و صفتی آدمی است. پس این مناجاتی است که با حق تعالی می‌رود که چند با من امتحان می‌فرمائی؟ اگر معرفت تو حاصل کرده‌ایم اختیار صورتی و صفتی از ما سلب کرده‌ای و ستانیده‌ای (۵۴۰).

و در تحقیق این بیت عطار:

از آن مادر که من زادم دگر باره شدم جفتش
بدانم گیر می‌خوانند که با مادر زنا کردم [کذا]

قدس سره فرمود که چون از بطن خفی ارواح متولد می‌شود و به این عالم حبس [ظ: حس] می‌آید و باز به سعی و جهد در اخلاص می‌کوشد و توجه به آن عالم می‌کند و چون وصولش باز به آنجا می‌شود که اصل او بود و از آنجا متولد شده، و با آن ازدواج می‌یابد کانه که جفت آن می‌شود. و چون به آنجا رسد و بر اسرار ارواح اطلاع یابد بر وی کتمان آن اسرار واجب باشد و چون بپوشد - و کفر به حسب لغت پوشیدن است و گبری عبارت از اینست - و معنی آنکه «با مادر زنا کردم» آن است که طالب در این حال در واقعه همین حال بیند که با مادر خود جمع می‌شود (۵۴۱).

و در تحقیق این بیت شیخ اوحید الدین:

مردم نشسته فارغ و من در بلای دل
دل دردمند شد ز که جویم دوی دل

قدس سره فرمود یعنی اهل ظاهر در غفلت اند و آن ستر است و اهل تجلی اهل دلند که ایشان در عالم مکاشفه و مشاهده و معاینه اند. آنها که در عالم ستراند فارغند و از معامله اهل تجلی غافل، و بر اهل دل چیزها از اسرار الهی ظاهر گردد که اگر ذره‌ای از آن بر کوه ظاهر گردد ناچیز و متلاشی گردد (۵۴۲).

و در تحقیق این سخن عطار:

سر به بازار قلندر بر زخم
پس به یک ساعت ببازم هر چه هست

قدس سره فرمود: قلندر یعنی مجرد... و بازار قلندر بازاری است که در آن عشق خرد و هستی فروشد... و تراشیدن جمله مویها... آنست که از هر چه هست مجرد شدیم (۵۴۵).

و در تحقیق این بیت عطار:

سگی کاندِر نمکساری فتد گم گردد اندر وی
من این دریای پر شور از نمک کمتر نمی دانم

شیخ قدس سره فرمود این مثلی است که گفته‌اند. همچنانکه سگی در نمکساری افتد و در آن هلاک گردد و نمک چون در اجزای ظاهری و باطنی او اثر کند جزوی و کلی به نمک مبدل گردد. پس کسی که در دریای پرشور عشق افتد ظاهر و باطن او بکلی و همگی عشق گیرد... چنانکه آتش که در هیمة افتد و اثر کلی کند و تمام سوخته گردد اسمِ هیزمی از وی برمی‌خیزد و اسمِ آتشی یابد و تمامت آتش نماید (۵۴۶).

و در تحقیق این دو بیت عطار:

نگارم مست و لایعقل چو ماهی
در آمد از در مسجد پگاهی
سیه چشم و سیه زلف و سیه دل
سیه‌گر بود پوشیده سیاهی

شیخ قدس سره فرمود یعنی شاهد معنوی مست شراب محبت الهی که عقالی عقل از او دور بود از در دل درآمد و مراد به مسجد دل است و مراد به این سیاهی نه سیاهی است که در او ظلمت و کدورت توان تصور کردن، بلکه از الوان انوار که بر طالب مُتشعشع شود رنگی دیگر بالای رنگ سیاه نباشد و آن را نور فقر گویند و در فقر فنا باشد. و معنی این تعداد سیاهی در چشم و زلف و دل لباس است که اندرون و بیرون او یک‌رنگ شده باشد و در او تلون و دورنگی نمانده. و سیه‌گری اشارت با آنست که در شاهد مکر به صید دلها [ی] عشاق باشد (۵۵۰).

در تحقیق این بیت عطار:

خرقه پوشانِ صوامع را دوتائی چاک شد
تا من اندر کوی وصلت لاف یکتائی زدم

فرمود: صوامع عبارتست از عالمِ حدوث که مشتمل بر شش جهت است... و مراد به خرقه پوش حقیقتِ انسانی است که خرقهٔ قالب درپوشیده، و مراد از دوتائی عالمِ حدوث و خرقهٔ قالب است، و وحدتِ مُنافی کثرت باشد و حقیقتِ انسانی دم از یکتائی در عالم وحدت وقتی تواند زدَن که چون آن دوتائی چاک زده باشد (۵۵۱).
و در تحقیق این بیت مولانا رومی:

مہتاب برآمد به شب تیره عجب نیست
این طرفه شب تیره ز مہتاب برآمد

فرمود: مراد به مہتاب نور روح است که در بدن ظلمانی شب مثال پیدا شده و در این عجب نیست، عجب آنست که نور سیاه (فنا) از مہتاب که نور روح است برآمد (۵۵۱).
و فرمود بر این بیت:

گاهی ز فخر تاج سر عالم بلند
گاهی ز عجز خاکِ ره این جهانِ پست

حق تعالی آدمی را بلندمرتبه تر از همه آفریده است پس لاجرم فخر بر جمله کنند و از خود بزرگتری نبیند و چون حق تعالی را بشناسد و عظمت او را مشاهده کنند بر آستانهٔ عجز و اضطراب نشینند و از خود عاجزتر و مسکین تر کس را نبینند و ندانند (۵۵۶).
در تحقیق این بیتها که عطار گفته است:

زان پیش که بودِ ما نبوده‌ست
بودِ تو ز ما جدا نبوده‌ست
تا بودِ تو بودِ بودِ ما بود
کی بود که بودِ ما نبوده‌ست؟

فرمود که فرق است میان «بود» و «وجود». از برای آنکه ممکنات فی علم الله بود اگرچه موجود نبودند و علم حق تعالی صفت اوست و قدیم است... پس چندان که علم او بود بودِ ما بود. اما وجودِ ما مُحَدَّث است که بعد از عدم به وجود آمد و چون باز فانی گردد هنوز در علم حق تعالی باشد تا باز اعادهٔ آن فرماید (۵۵۷).

و در تحقیق این دو بیت مولانا رومی:

هر خوشی کاو فوت شد از تو مباش اندوهگین
کاو به نقش دیگر آید پیش تو می دان یقین
این خوشی چیز است بیچون کاید اندر نقشها
گردد از حقه به حقه در میانِ ماء و طین

قدس الله سره فرمود: یعنی خوشیهای بدنی دنیوی همچو لذات و حظوظ و اسباب دنیوی که در محل زوال اند اگر از تو فوت شوند... عوض آن به نقشی دیگر سوی تو آید چنانکه مثلاً از جمله صدقات گردد که ثواب آن بر تو عاید گردد. معنی بیت دوم نه آن مفهوم تناسخ است که بعضی کسان توهم و تصور کنند بلکه آنست که از آثار و الطاف الهی فواید و خوشی در این عالم آب و گل به وجود خلایق رسد چنانکه باران مثلاً چون بر زمین که حقه آب و طین است می آید از آنجا انواع نبات از مطعومات و مسمومات دوائی و غذائی برمی آید و باز از آنجا به حقه حوصله حیوانات می رسد و حیوانات از آن قوت می یابند و باز آن حیوانات غذای انسان می گردند. و به حقه قالب انسان می آید و باز در حوصله انسان بعضی نطفه می شود که از آنجا باز به حقه رحمی می رسد که از آن تولدی [پیدا شود] و بعضی فضلات می گردد که قوت زمین مزارع می شود و قوت نبات می گردد (۵۵۷).

و در تحقیق این بیت عطار:

دامنش چون بدست بگرفتم
دست او اندر آستین دیدم

فرمود: معنی انسان محل معرفت و مشاهده و مظهر حق است و گاه باشد که صفت حق تعالی بر او متجلی شود و در آن معنی ظهور یابد، طالب آن معنی را حق پندارد و دست طلب دراز کند و دامن آن مراد گیرد و پندارد که به مقصود رسید، و آن خود معنی او بوده باشد، و چون این دامن به دست گیرد... دامن خود گرفته باشد، و آن دست که در چنان آستین باشد دست سِرّ «و به بیطش» باشد که هم به سِرّ حق تعالی رسد (۵۵۸).

و در تحقیق این بیتها عطار گفته است:

کسی که دیرنشین مُغائِست پیوسته
چه مرد دین و چه شایسته عبادتست؟

ز نیک و از بد و از کفر و دین و علم و عمل

برون شوم که برون زین بسی مقاماتست

شیخ قدس سره فرمود: دیر مغان و آتشکده عبارتست از عالم عشق، چنانکه در دیر و آتشکده پرستش آتش است، عاشقان را قبله عشق است و عبادت عشق ورزیدن. و آتشکده وقتی آتشکده باشد که در آن دایم آتش باشد... و کسی که در آن عشق مستغرق باشد او را چه پروای دین و عبادت مشوب به شائبه غرض بهشت باشد؟ که او همگی به حق تعالی مشغول باشد و نیک و بد و کفر و دین و علم و عمل همه در عالم عقل اند و عالم عشق که لامکان است در آنجا بسی مقامات است همچو مقام تجرید و تفرید و محبت و معرفت و فقر و توحید و غیرها که در عبارت نمی آید (۵۵۹).

و در تحقیق این بیت مولانا رومی:

ای قوم به حج رفته کجائید کجائید

معشوقه همین جاست بیائید بیائید

شیخ قدس سره فرمود که کعبه دو است یکی کعبه گل و دیگر کعبه دل، و این خطاب با طالبان کعبه گل است که اگرچه ادای رکن اسلام به آن کعبه حاصل شود اما معرفه الله به حج کعبه دل حاصل شود. و قدس سره فرمود که «مردان را نشیمن آبله کند و نامردان را کف پای». یعنی مردان بنشینند و نامردان گام زنند و به کام نرسند (۳-۵۶۲).

و در تحقیق این بیت فخرالدین عراقی:

که همه اوست هرچه هست یقین

جان و جانان و دلبر و دل و دین

فرمود: یقین در صفات الهی باشد و هرچه در عالم ممکنات و مکونات است قابل ظن و تخمین است و هرچه وجودی دارد در جنب عظمت حق تعالی و وجود او نیست است پس مراد به اینکه همه اوست هرچه هست یقین، ظاهر محسوسات و معقولات نباشد پس آنچه یقین است که قابل ظن و تغییر و تبدیل نیست صفات حق تعالی است که هست (۵۶۳).

و در تحقیق این بیت عراقی:

غیرتش غیر در جهان نگذاشت

لاجرم عین جمله اشیا شد

قدس سره فرمود: این را حمل بر ظاهر نتوان کرد که در وجود خارج عین جملۀ اشیاء شود بلکه محمول بر آنست که چون اندرون به طلب صافی گردد مجموع اشیاء در نظر او بر مثال آینه نماید و چون او به چشم بصیرت نظر کند به هرچه نظر کند ظهور حق تعالی را در آن اشیاء بیند... غیرتِ احدیت باشد که نفی کثرت کند (۵۶۴).
در تحقیق این بیت‌ها

داد جاروبی به دستم آن نگار
گفت کز دریا برانگیزان غبار
باز آن جاروب را آتش بسوخت
گفت کز آتش تو جاروبی برآر
شیخ قدس سره فرمود: مراد به جاروب، کلمۀ لا اله الا الله است چنانکه سنائی گفته است:

پس به جاروبِ لا فرو روبیم
کوکب از صحنِ گنبدِ دُوار
و چون این ذکر منتهی گردد و سلطانِ اثبات بر نفی مستولی گردد، آتشِ اثبات محض، شویبِ نفی تمام سوخته گرداند... و بعد از این ذکر نیز، ذکر دیگری هست که حدّت و حرارت آن بیشتر باشد... و آن ذکر بسوزاند (۵۶۶).



ادبیات عامیانه جلوه گاه رازهای زندگی

دانسته نیست که اوّل بار چه کسی در اعتراض بر مدعیانش از تعبیر «ایراد بنی اسرائیلی» بهره گرفته و ناوارد بودن گفته‌ای را به شنونده یا خواننده‌ای القا کرده است، امّا این اندازه پیداست که این تعبیر زیبا و بجا، مربوط به قوم بنی اسرائیل است که «منّ» و «سلوی» «بی صداع و بی فروخت و بی خرید»^۱ برایشان می‌رسید امّا هوس «پیاز» و «گندنا» آنان را به «رنج زرع و بیل و داس»^۲ گرفتار کرد.

مردم در بیان زمان این تعبیرهای ساده امّا جاندار و مؤثر از «عهد بابا آدم»، «زمان شاه‌وزوک»، یا «دوران دقینوس» سخن می‌گویند و آن را به «پیر قدیم» نسبت می‌دهند که پُربی وجه نیست، زیرا کهن چون روزگاران است و مبهم مثل همه خاطره‌های جمعی؛ از دل برخاسته‌هایی است که بر دل‌ها نشست و ادامه زندگی خود را در انتقال مداوم جسته است. از سینه‌ای به سینه‌ای، از زمانی به زمانی و از قومی به قومی رسیده و گاه صورتهای تازه یافته است.

روزی سقراط در دفاع از خود می‌گوید: «من نیز بقول هومر از درخت بلوط فروئیده و از صخره بیرون نجسته‌ام بلکه از میان انسانها برخاسته‌ام»^۳. و امروز روستائی ما در

۱) مولوی جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، به اهتمام دکتر نصرالله پورجوادی، انتشارات

امیرکبیر، چاپ اول ۱۳۶۳ دفتر ۱، بیت ۸۰. (۲) همانجا بیت ۸۲.

۳) افلاطون، محاکمه سقراط (آپولوژی)، ترجمه کاویانی و لطفی، ج ۲، مکتب فلسفی جمعیت مبارز، ص ۵۲.

همان قالب و با همان هدف می‌گوید: «از زیر بته به عمل نیامده‌ام یا از پشت کوه نیامده‌ام». بهر حال این تعبیرها، مثل‌ها، افسانه‌ها و آداب و رسوم، یادآور ناله‌ها، شادی‌ها و چکیده افکار و اعتقادات مردمان خرده‌پا است در طول زمانها - صدها و هزارها سال - که نه برای افتخار ساخته شده و نه بدان افتخار می‌کنند بلکه وسیله ارتباط آنها با دنیای خارج و سلاح دفاعی آنان در قبال مدعیان بوده و باعث گشایش عقده‌های گلوگیر اجتماعی شده است. هم متعالی است و هم مفید؛ رازهایی را آشکار می‌کند و تاریکی‌های تاریخ را روشن می‌نماید؛ چه، توصیفی از عناصر و وسایل مردم و برگرفته از زندگی آنهاست - توصیفی راست و خالی از اغراق - تاریخی است که ناله دردآلود ستمکشان و نوای شادمانی درماندگان را در بردارد، نه انعکاس نعره جهانخواران و عریضه مستانه قدرتمندان را. یادآور کامها و ناکامی‌ها و بیان‌کننده خواستها و آرزوهای انسانی است در همه زمینه‌هایی که با زندگی مادی و معنوی آنها پیوند داشته و در طی روزگار متناسب با وضع اجتماع و روحیه مردم، مصداق‌ها و مفهوم‌های مناسب گرفته یا بهمان صورت اولیه به حیات خود ادامه داده است. مهم‌ترین و دقیق‌ترین سندها و مدرک‌هایی است که بررسی آنها در تدوین تاریخ اجتماعی ملت‌ها یک ضرورت است. چه، تاریخ‌نویسان هرگز نخواسته‌اند زندگی محنت‌بار و پر رمز و راز توده مردم را نشان دهند، آنها پیوسته در اندیشه انجام فرمایشات امیران عادلانه بوده‌اند که با فریاد رعدآساشان، پیر مهربان تاریخ را به نوشتن اخبار مهم و می‌داشته‌اند تفصیل آن را از زبان زنده یاد اخوان ثالث بشنوید:

این دبیر گیج و گول و کوردل، تاریخ
تا مذهب دفترش را گاهگه می‌خواست
با پریشان سرگذشتی از نیاکانم بیالاید
رعشه می‌افتادش اندر دست
... زانکه فریاد امیر عادل چون رعد بر می‌خاست
هان کجایی ای عموی مهربان بنویس
ماه نو را دوش ما با چاکران در نیمه شب دیدیم
مادیان سرخ موی ما سه کُرت تا سحر زائید
در کدامین عهد بوده است اینچنین یا آنچنان بنویس

لیک هیچت غم مباد از این
ای عمومی مهربان! تاریخ!
پوستینی کهنه دارم من که می‌گوید
از نیاکانم برایم داستان، تاریخ!^۴

چنین گزارشگرانی چگونه می‌توانسته‌اند با آن دست ریشه‌دار، آن تندر بنیان‌کنی -
که پیوسته در گوششان طنین‌انداز بوده و شمشیر داموکلس که بر فراز سرشان پیچ و تاب
می‌خورده است، سخن از دهانهای باز بی‌روزی بگویند و زندگی مردمان کار به جان
رسیده و کارد به استخوان رسیده را توصیف کنند.

سخن تنها در این تعبیرها، مثل‌ها و غیر آن نیست بلکه سخن در ادبیات شفاهی و
بالاخر از آن در فرهنگ عامه است. دریایی پهناور که بدون شک غم‌آزتر و نماینده‌تر از
فرهنگ رسمی و ادبیات کتبی است و پهنه‌ای بس گسترده و گونه‌گون دارد زیرا اگر
فرهنگ را «همه ارزشهای مادی و معنوی بدانیم که در جریان عمل اجتماعی شکل
می‌گیرد و محصول کوشش‌های جمعی است»^۵ جلوه‌های مختلف زندگی مردم از آداب
و رسوم، سنت‌ها و رفتارهای جمعی گرفته تا دقیقه‌های هنری، لحظات تاریخی و
اعتقادات مذهبی، اجتماعی و احساسی آنان را شامل می‌شود. طبیعی است که فرهنگ
عامه هر قومی، ویژگی‌های بنیادی و روساختی سنتی، افزون بر فرهنگ رسمی دارد. این
ویژگی‌ها آفریده توده مردم در زمانهای کهن است که در طی قرن‌ها بوسیله نسل‌ها کمال و
بالندگی یافته و در ارتباط با گروه‌های اجتماعی و ملیت‌های زبانی متناسب با زمان و
مکان، دگرگونی‌هایی در شکل و محتوای آن رخ داده و آن را تحت عنوان فرهنگ قومی،
روستایی، شهری و غیر آن - خاص کرده است. استخراج همه این مواد از قصه و افسانه
گرفته تا تصنیف و ترانه، لالایی، چیستان و غیر آن و بررسی تطبیقی و تحلیلی آنها ما را به
نتایجی می‌رساند که بی‌گمان ارزش آن بیش از دریافتهای پیش‌اندیشیده با معیارهای
کلی یا طبقاتی است. چه، جوهره تاریخی اجتماعی ادب عامه از روزگاران کهن است،
آرایه‌ها و نگاره‌هایشان از پسندها و ناپسندهای اجتماعی درگذر زمان دارد و گستره

۴) اخوان ثالث - مهدی، مجموعه بهترین امید، انتشارات آگاه صص ۲-۲۰۱

۵) آشوری - داریوش، تعریف و مفهوم فرهنگ، مجموعه فرهنگ آسیا، نیز فرهنگشناخت صص ۳۲ «استفاده از مفهوم».

آن گونه‌های مختلف را در بر می‌گیرد که: «سنت‌های شفاهی نه تنها روایات، مثل‌ها، ضرب‌المثل‌ها، ترانه‌های عامیانه یا به عبارت دیگر سنت‌های گفتاری را شامل می‌شود بلکه سنت‌های رفتاری مانند شعایر، رسم‌ها، بازیهای عامیانه، تئاتر سنتی و نیز سنت‌های مادی مانند هنرها، صنایع دستی، معماری، پوشاک و زیور آلات را در بر می‌گیرد».

در ساخت ادب عامیانه به دو نکته که در نتیجه‌گیری بسیار مهم است باید توجه داشت:

۱- واقعگرایی در موضوع و معنی، بدین صورت که موضوع و طرح آن در ادبیات عامیانه نه تنها تخیلی نیست بلکه توجه به واقعگرایی یعنی توصیف یک واقعه حقیقی خارجی، و بیان آن بصورت صریح، اصل است و نتیجه‌گیری اجتماعی هدف.

۲- از تخیل تنها در توصیف جزئیات موضوع، و آرایه‌های برون ساختی استفاده می‌شود. این دو ویژگی در بیشتر گونه‌های ادب عامیانه صادق است؛ تصویرهایی از زندگی مردم، کار و شیوه تولید و مناسبت‌های میان افراد، گروه‌ها و طبقات را برجستگی می‌دهد، نگه می‌دارد و جاودانه می‌کند. بعلاوه تضادها، ستیزه‌جویی‌های اجتماعی روابط خانوادگی، گرایش‌های قومی و مذهبی، شیوه اندیشه و آداب و رسوم را به زبان ساده یا نمادین به صورت جد، طنز، هجو و هزل ترسیم و بیان می‌کند. اصولاً بیشترین تفاوت ادب عامیانه با ادب رسمی در همین شیوه بیان و محدودیت هدف است بدین ترتیب که عامه مردم به کلیت مسائل می‌نگرند و آنچه را می‌اندیشیند با صراحت بیان می‌کنند، ملاحظات سیاسی یا اجتماعی آنان را از رک‌گویی باز نمی‌دارد و کلیت موضوع هم پرده محافظ و نگه دارنده‌ای است که مانع از تعرض و دست‌اندازی به حریم این آزادی است.

علاوه بر صراحت، بیشتر اوقات نظرات عامه به صورت هجو، هزل و گاه طنز بیان می‌شود در حالی که در ادبیات رسمی ملاحظات خاص اخلاقی، اجتماعی، ادبی، سیاسی و غیر آن مانع فرد می‌شود که آنچه در دل دارد بیان کند و بیشتر آنچه مصلحت اقتضا کند و آنچه صلاح باشد می‌گوید.

این ویژگی‌ها، ادب عامیانه را جلوه‌گاه واقعیت‌ها کرده و آن را بر ادب رسمی برتری

داده است زیرا نتیجه‌گیریهای ما غالباً بر اساس در و نمایه‌ها است نه آرایش‌ها. بعلاوه همین صراحت‌گویی و خشم و خشونت، روحیه قوم یا ملّتی را بما می‌شناساند و بیش از ادب رسمی ما را در جریان واقعیت‌ها قرار می‌دهد؛ از این رو هرگونه تغییر - جزئی یا کلی - در صورتهای مختلف ادب عامیانه، ما را از دریافت حقیقت دور می‌کند و ضریب اطمینان نتیجه را، کاهش می‌دهد.

این جوهره حقیقی در ساخت آرایشی و تخیلی که گرفته، و هدف اجتماعی که در ادب عامیانه، اصل است آن را برای بزرگ و کوچک دلپذیر و دلپسند می‌کند، چنانکه هر وقت چیزی از این نوع از زبان مادر بزرگها، دایه‌ها یا راویان بشنوند کاملاً واقعی می‌پندارند و حتّی در بزرگی با این که طبیعت افسانه‌ای آن را دریافته‌اند اصول اخلاقی و معنوی‌ای که در آن بوده و از پیش در ژرفای ضمیر ناآگاهشان جای گرفته از میان نمی‌رود بلکه پایدارتر می‌شود و بر تحلیل و توجیه نسبتاً منطقی اتکا می‌کند.^۷

تحلیل موضوع‌های ادب عامیانه از جهات مختلف مفید است از جمله:

الف - اهمیت‌های آموزشی در رساندن آگاهی‌ها، تجربه‌ها و اندیشه‌ها.

ب - اهمیت ساختاری در برنامه‌ریزی‌های اجتماعی از طریق استقرار نظم متناسب و نو، تدوین ملاک‌های رفتاری تازه و معیارهای اجتماعی مؤثر.

ج - اهمیت‌های روانشناختی - در ارتباط ادب با نیازهای مردم، انعکاس دردهای اجتماعی، ریشه‌یابی و کوشش در رفع آنها.

د - اهمیت‌های فرهنگی در تداوم و ثبات بخشی فرهنگ منطقه‌ای و ملی و جاودانه کردن سنت‌های قومی و خاطره‌های جمعی.

در برخی از این زمینه‌ها الول ساتن بر اساس حدود یکصد قصّه، برداشت‌های جامعه‌شناسانه از ازدواج‌های ایرانی و توصیف روایات زنان و مردان بر اساس موضوع این قصّه‌ها دارد، او نتیجه می‌گیرد که بیشتر شوهران مستبد، ستمگر، خودخواه و بدگمان و بیشتر زنان، نادان، شلخته، نق نقو و خدعه‌گر می‌باشند.^۸

همچنین بر اساس داستانی که در ادبیات ما به تقسیم ملّا شهرت دارد و در ادبیات دیگر ملّتها تقسیم غاز نام گرفته نتیجه می‌گیرد که هر یک از اعضای تقسیم شده متناسب

(۷) ل. پ. الول ساتن، روابط خانوادگی در ادبیات عامه ایران (مثاله)، ترجمه علی بلوکیاشی. کتاب به نگار بکوشش علی دهباشی ۱۳۶۸ ص ۴۷ با تصرف و تلخیص (۸) همانجا ص ۳۸

با شغل گیرنده آن است و این اتفاقی نیست بلکه ریشه در ضمیر ناخود آگاه دارد مثل:



تأسیس ۱۳۷۰
کتابخانه تخصصی ادبیات

سرغاز به شوهر داده می شود که سرپرست خانواده است.

دلش به زن و مادر که مظهر عشق و محبت است.

رانها به پسران که پا، جای پای پدر می گذارند.

و بالها به دختران که از خانه می روند و دور می شوند.

بدن به کدخدا که در حکم داور است.^۹

بهر حال فرهنگ عوام و ادبیات عامیانه، نیک یا بد وجود دارد و از سویی عقاید مردم

را در طول روزگاران منعکس می کند و از سوی دیگر بر عقاید مردم تأثیر می گذارد، بنابر

این ارزیابی موضوع ها و تعیین مقبولیتی که احتمالاً در گونه های مختلف آن وجود دارد و

در بازسازی جامعه و وضع قوانین مفید، هم ضروری است و هم پراهمیت. بدین سبب

ابتدا چند ویژگی را که خاص ادب عامیانه است یاد می کنیم و سپس به ذکر گونه های

مختلف بیانی و شرح جلوه های آن می پردازیم:

۱- نظریه سازی از ویژگی های ذهن انسانی است. عامه مردم گرچه از قضایای

منطقی آگاهی ندارند و باریک بینی های ادیبانه را نمی شناسند اما اگر مفهومی را دریافتند

می کوشند که نظیر آن را در زندگی خود بیابند و به عینی ترین صورت بیان کنند. روستائی

وقتی معنی «مِنْ الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيٍّ»^{۱۰} را دریافت از «آب به آبادی» پی می برد و چون «ما

بِالذَّاتِ لَا يَتَغَيَّرُ»^{۱۱} را فهمید برابر تجربه مثل می سازد که: «اگر صد سال در مشکی کنی

دوغ، همان دوغ است همان دوغ است همان دوغ». این تعبیرها برای خود او و برای همه

کسانی که در محیط زندگی او هستند، شناخته است و منظور او را نیز به بهترین وجه

برآورده می کند.

گرچه ظرافت کاریهای استادانه و بیان لطیفه های ادبی محافل و مجالس را گرم می کند

و شنونده و خواننده سیرشکم را شادمان می نماید اما دنیایی لطف و زیبایی همراه با

شناخت روح و صفای درون در کنایات ساده عامیانه نهفته است و چه بسا برخی از

نکته های ادیبانه هم بر ساخته مطمئن همین گفته های ساده باشد.

۲- چنانچه اشاره شد ادب عامیانه در بیان مطالب صریح است و از هزل و هجو هم

(۹) همانجا ص ۳۵ (۱۰) آیه ۳۰ سورة الانبیا

(۱۱) دهخدا- علی اکبر، امثال و حکم، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، ج ۳، ص ۱۳۷۹

پرهیزی ندارد زیرا تعبیرهای عامه بیشتر جنبه تهکم و تعریض دارد و در حقیقت سازنده و گوینده آن می‌خواهد برتری فکری، تجربی یا عقلی خود را بیان کند. سخنان او سوزسینه و درد دل محرومانی است که خود خوربها و تحمل کردنها، عقده‌های گلوگیر روزگاران آنهاست که در طی زمان با این مثل‌ها و تعبیرها گشاده شده و آنان را آرامش داده است و طبیعی است که خشم و خروش آنها را منعکس کند و ناتوانی‌ها و نادانیها را فروپوشاند، با این همه کینه‌توزانه نیست چه، زندگی و پایگاه اجتماعی، این مردم را به همین فریاد خشم آلود قانع کرده و آرامش داده است و این همان واقع‌گرایی و حقیقت‌گویی است که پیش از این در شمار ویژگی‌های اختصاصی بدان اشاره شد.

موضوع و معنی در ادب عامیانه: منظور از معنی‌ها و موضوع‌ها همان است که اروپائیان تحت عنوان نظریه ادبیات اصطلاح می‌کنند و روزگاری ما آن را به کلیات مسائل ادبی برگردانیم و درسی هم به همین نام در رشته‌های ادبی منظور شد که متأسفانه بی‌توجهی به سرفصل این درس و مطالب مربوط به آن موجب بی‌حاصلی و حذف آن از برنامه گشت. گرچه موضوع‌ها و معانی در ادب رسمی و عامیانه یکی است. اما ادب عامیانه غالباً رک و صریح مطالب را منعکس می‌کند و بدان کلیتی می‌دهد که قابل دفاع و توجیه باشد در حالی که ادب رسمی بیشتر در بیان مسائل، مصلحت‌های مختلف را رعایت می‌کند و از هدف اصلی و نتیجه اجتماعی دور می‌افتد.

ادب عامیانه با زندگی مردم پیوند دارد، از آن مایه می‌گیرد و از آن سخن می‌گوید و چون زندگی کلیتی است غیرقابل تقسیم، موضوع‌های ادبی و جلوه‌های معنوی نیز تقسیم نمی‌پذیرد و اگر تحت چند عنوان - نسبی نه قطعی - بدان اشاره شود برای سادگی کار است تا بتواند جهات مختلف را به تفکیک در برگیرد و جلوه‌های گوناگون اندیشه‌ای و رفتاری را در انواع ادبی نشان دهد:

۱ - جلوه‌های اعتقادی: حس دینی پدیده‌ای است فطری و بازتاب نیازهای اساسی کهن بشر است. این اعتقادات و آداب - بهر صورتی که باشد و در هر زمانی - از پایاترین باورداشت‌ها است که نه تنها از جنبه‌های مذهبی بلکه از جهات عاطفی و انسانی هم، در اندیشه بشر مکانی ویژه دارد و از مهم‌ترین عوامل مؤثر در زندگی انسانها و از کهن‌ترین انگیزه‌ها در خیزش‌های اجتماعی است. قدیم است زیرا از روزی که بشر چشم بینا به روی دنیا گشوده و اولین دوگانگی طبیعت را حتی به حس دریافته است، پناهی جسته و

احساس ترس و عظمت را به بزرگداشت طبیعت و پدیده‌های نیرومند آن پرداخته است. هرچه پیشتر رفته و آگاهی‌هایش افزونی گرفته، گرچه این پدیده‌ها در ذهن او از آن مقام والایی که داشته‌اند فرو افتاده‌اند اما غالباً تقدّس و عظمت خود را حفظ کرده‌اند. اولین سرودهای مذهبی در ستایش نیروهای فوق طبیعی است و ابتدائی‌ترین کارهای بشر، نشانه بزرگداشتی است که به عناصر مؤثر عالم وجود داشته است او این پدیده‌های - نه اینجایی - را در آسمان جسته و بر خود مسلط دیده است. خورشید را منبع نور و برکت و ماه را مظهر زیبایی و شکوه تصوّر کرده و نسبت به هر یک موقعیتی خاص گرفته و نیایشی ویژه ساخته است، هرچه پیشتر رفته، اندیشه او هم، استوارتر و منطقی‌تر شده و در تجسّم قدرت از عینیت به ذهنیت گرایش پیدا کرده، تمثال سازی و پیکرتراشی را به تصوّرات ذهنی معنوی بدل نموده و در همه حال مطلق گرایی و کمال را در باورهای خود از یاد نبرده است. بت‌ها را در هم شکسته «وَلَا أَحَبُّ الْآفَلِينَ» گفته است اما عظمت این موجودات را انکار نکرده و گاه تقدّس آنها را در شمار باورهای سنتی نگه داشته است، دوران این انتقال و دگرگونی را نمی‌توان مشخص کرد و زمان ثابتی برای جزئیات آن جست. اما باید دانست که بسیاری از تعبیرها، مثل‌ها و گونه‌های متفاوت ادبیات عامه از سرچشمه اعتقادات آب گرفته و زندگی و دوام خود را از آن یافته است. اصول کلی اخلاقی نیز ریشه در اعتقادات دارد و دگرگونی‌هایش نیز به مناسبت‌های اعتقادی است. روستایی که برای نمایاندن قدرت و اهمیت ثروت کسی می‌گوید: «آفتاب در ملکش غروب نمی‌کند» یقیناً توجّهی به ملک سلیمان و پادشاهی او ندارد اما از کجا معلوم که این مثل، بر ساخته از «هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي»^{۱۲} نباشد. برخی دیگر از آیات قرآنی و جمله‌های دعایی است که بر اثر کاربرد زیاد در زبان مردم جاری شده و به همان دلیل هم باقی مانده است. چه بسا افرادی که تقاضای موسی (ع) و پاسخ پروردگار را ندانند و دریافته باشند اما وقتی جواب دندان‌شکنی را که داده‌اند توصیف کنند چه بسا گویند «چند لن‌ترانی بارش کردم» ترسید و رفت؛ بدون شک «لن‌ترانی» همان کلام خدا است که در پاسخ حضرت موسی (ع) نازل شده است. گردآوری این تعبیرها، مثل‌ها، مثل‌ها و قصّه‌ها و برگرفتن هر نشانه‌ای که ریشه در اعتقادات دارد از مهم‌ترین

کوشش‌هایی است که می‌تواند ما را در شناخت روحیه افراد و دانش و بینش آنها یاری کند.

۲- جلوه‌های پنداری: منظور از پندار، اندیشه‌ها، باورها و آداب و رسوم سنتی و قومی و هم‌باورداشت‌هایی است که ریشه در خرافات و موهومات دارد و به هر حال در ذهن‌ها جایی استوار یافته و فراموشی یا ترک آن به سادگی ممکن نیست، چه، سنت‌ها بیشتر وجهه قومی دارد و به مناسبت‌های خاص رعایت می‌شود و باورها نیز از پیشینه‌ای کهن برخوردار است و غالباً در شمار خاطرات جمعی ملت‌ها و از انگیزه‌های قوی در زندگی آنهاست که گاه می‌تواند از نیروی کارآیی انسان بکاهد و گاه آن را شدت بخشد. برخی از این باورها نیز نتیجه دریافت‌های حسی و پندارهای ابتدائی است که گرچه با گذشت زمان و دارا شدن قدرت تحلیل منطقی و علمی دگرگون شده است اما هنوز بر ذهن‌ها مسلط است، هنوز کسانی هستند که در هفت آسمان یک ستاره ندارند و طالعشان در برج نحس است.

این که چرا این پندارها بر اندیشه بشر حکومت می‌کند بیشتر فطری و عاطفی است اما شاید بتوان راحت‌طلبی و خودخواهی را نیز در این شمار آورد زیرا انسان تا ممکن است خود را به خطر نمی‌اندازد و به طبع، آمادگی پذیرش خطاهای خود را ندارد حتی در خلوت با خود هم می‌کوشد که گناه کم‌کاری یا اشتباه را به گردن دیگران اندازد یا به نیروی دیگری نسبت دهد و آنجا که هیچ دست‌آویزی نیابد تقدیر و سرنوشت را مؤثر می‌شمارد که: «نبشته چنین بود و بود آنچه بود». شک نیست که به گفته خانم گاندی «سنت‌ها را البته می‌خواهیم و تقویت می‌کنیم، اما همه آنچه را که خرافات است و مال روزگار دوک‌ریسی است باید برچید»^{۱۳}. ولی با روش ممکن و از راه درست. باید عقل‌ها را به کار انداخت و به آن جهت علمی و منطقی داد تا به نتیجه درست برسد و آنچنان که منکر فضایل انسانی و ملکات اخلاقی نیست منکر توانائی‌های انسانی هم نباشد.

۳- جلوه‌های اجتماعی- مردم عادی طوفان زدگانی را می‌مانند که در امواج حوادث از سویی به سویی می‌افتند، اما جان را می‌زنند و از پا نمی‌نشینند. زندگی آنها تلاشی است برای بقا و بسیاری از جلوه‌های ادب عامیانه، بیان‌کننده این تلاش‌ها و نماینده

گوشه‌هایی از زندگی مردم است، بی‌پناهانی که در خانه‌شان شب‌نمی‌طوفانی است، و محنت‌زدگانی که اگر از آسمان کُتلِ بیارد یکی بر سرشان نمی‌افتد اما هر جا سنگی است به پای لنگ آنهاست از این رو باید به آنها حق داد که محافظه‌کار باشند، چه در طول زمان پنجه فقر و جهل گلویشان را فشرده و در بی‌پناهی از این ستون بدان ستون را فرج دانسته‌اند. برخی از مثل‌ها، تمثیل‌ها و افسانه‌ها مبین روحیه سازشکاری آنهاست و چاره‌ای هم جز این نبوده است آنان «دستی را که نتوانسته‌اند ببرند بوسیده‌اند» و ادامه زندگی خود را با این سازش ممکن کرده‌اند.

برخی دیگر حاصل شیوه حکومتی و اختناق مداوم و مظلوم‌کشی روزگاران دراز است که حق‌گو را آن اندازه مشت بر سر آمده که امروز هم هر که حق بگوید کلاهش سوراخ دارد! با همه این احوال عواطف انسانی هم در زیباترین و انسانی‌ترین شکل اجتماعی خود در ادبیات عامه موج می‌زند. این مردم بی‌ساز و برگ و بی‌پناه، بیمارپرستانی هستند که بیش از بیمار رنج می‌برند و آتش نخوردگان دهن سوخته‌ای هستند که آنان را یا اجل می‌دواند یا روزی با این همه به خدا اتکا دارند، از نیروی بازو لاف می‌زنند و همه را چون خود، گرفتارانی شایسته کمک و یاری می‌شناسند.

۴- جلوه‌های شخصیتی - فردی و اجتماعی - : بر خلاف تصورات فردی و حکم غالب، محرک انسانها، تنها مقام و مادیات نیست. بلکه انسان موجودی دوگانه، آمیزه‌ای از جسم و روح یعنی ماده و معنی است زندگی او هم از این هر دو، شکل می‌گیرد.

در ادبیات عامه نمونه‌های فراوان داریم که بیان‌کننده غرور انسانی و نمایندۀ شخصیت ذاتی بشر است و نشان آن دارد که انسان، بیرون از خودخواهی‌ها و ماده‌پرستی‌ها - به ذات و طبیعت - از شخصیت والایی برخوردار است و اگر دریابد که به غرورش لطمه وارد آمده می‌ژکد، می‌خروشد و جبهه تعرضی می‌گیرد. دوام و بقای برخی تعبیرات در گرو همین شخصیت‌پرستی است. آنکه فریاد می‌کشد که از بته نروئیده یا از پشت کوه نیامده است تنها نمی‌خواهد به مدعیان خود پاسخی داده باشد بلکه تعرض می‌کند و دست‌کم برابری خود را با آنان باز می‌گوید و آنگاه که خط و نشان می‌کشد که برایشان آشی بپزد که رویش یک وجب روغن باشد اعلام جنگ کرده است. تعبیرهای کنایی و مفهوم‌های تعرضی نیز در حقیقت بخشی از همین شخصیت دوستی فردی یا اظهار وجود است که جنبه دفاعی ندارد و بازتاب یک عمل انجام شده

نیست بلکه نوعی قضاوت درباره اشخاص یا ارزشیابی کار آنها است و به نظر می‌رسد که خودخواهی انگیزه آن باشد. مثلاً وقتی سخن از زیرکی و مردانگی کسی می‌رود در مقام تفاخر می‌گویند «آنچه او خوانده ما از برداریم» یا «جوجه را آخر پائیز می‌شمارند». در این حال تحقیر فرد بیشتر مورد نظر است و این تحقیر مآلاً برتری‌گوینده را نیز در بردارد. پاره‌ای دیگر گفتار حکمت‌آمیزی است که جنبه‌های کنایی و تعرضی در آن غلبه دارد و اگر چه کلی است بیشتر توصیف استشهادی برای موارد جزئی است:

«جهان را جهاندار دارد خراب»، این «جهاندار» از کدخدای ده تا شاه شاهان را شامل می‌شود و منظور اصلی‌گوینده هم، شخصی است که درباره او سخن می‌گویند. «آدمیان گم شدند ملک خدا خر گرفت»، گرچه کلی است اما شامل هر موجود انسانی می‌شود. البته در ادب عامیانه همیشه سخن از گله و شکایت، روحیه سازشکاری و تلقین نومیدی نیست بلکه جلوه‌هایی از شخصیت انسانی نیز در خود دارد که فرد را به استواری روح و اظهار شهامت راهبر است:

آن را که حساب پاک است از محاسبه چه باک است.

بی‌گنه را به عفو حاجت نیست

و گاه کمال بی‌اعتنایی را جلوه‌گر می‌کند:

هر که در شد ما دالانیم هر که خر شد ما پالانیم.

پاره‌ای دیگر، روشنگر گوشه‌هایی از ارتباط مردم با حکومت است که اگر اختناق و ترس نبود به یقین این بخش عظیم‌تر از تاریخ‌های مکتوب می‌شد و چه تاریخ‌جانداری می‌بود.

نه مالی دارم که دیوان ببرد و نه ایمانی که شیطان.

حکم حاکم است و مرگ مفاجات.

۶- جلوه‌های حکمی: جلوه‌های اندرزی و عبرت‌آموز در ادب عامیانه کم نیست اما بطور مستقیم با زندگی مردم پیوند دارد و از نیازها و خواستها، همچنین احساسات و عواطف آنان سرچشمه می‌گیرد. طبیعی است که این عبارتها، غالباً ساده و ابتدائی باشد زیرا مواد آن از زندگی و طبیعت پیرامون آنهاست و از هزل، هجو و تعرض مایه‌دار می‌شود. بخاری است از جوشش احساسات که خشم و خروش آنان را تسکین می‌دهد و دل داغ‌دیده‌شان را آرام می‌کند.

در میان این عبارت‌ها بخشی بدیهیات است که درک آن مستلزم کوشش فکری و مقدمات منطقی نیست بلکه با تجربه حسی شناخته است. و بیشتر باید حکمت ویژه عامیانه دانست.

بعد از ۴۰ سال مهتری تو بره گم نمی‌کند.

یا در مقام تعرض و طنز:

گل بود و به سبزه نیز آراسته شد.

هایی شد و هوایی شد و کل به نوایی رسید.

هرچه به یَلَلِی آمد به تَلَلِی می‌رود.

۷- جلوه‌های خاص - معمولاً تعبیرهای بیانی، قصه‌های تمثیلی یا افسانه‌های رمزی است که به مناسبت‌های خاص ساخته شده است و به گفته استاد طوس «بر ره رمز معنی برد»^{۱۴}.

عمر برخی بیش از قرنی نیست و برخی دیگر قرن‌ها را پشت سر گذاشته است و در هر حال برگرفته از زندگی و مایه گرفته از ذهن مردم عادی، و نشان دهنده صفا و سادگی آنها است. بیشتر این تعبیرها چونان نکته‌های لطیف و ادیبانه‌ای است که مفهوم آن‌ها دقت نظر و بینش علمی و تجربی سازندگان آن را می‌رساند که توانسته‌اند با عناصر ساده پیرامون خود مفهوم‌های مشکلی را با تعبیرهای ساده بیان کنند.

آب به ریسمان بستن، پشم در کلاه نداشتن، خر کریم را نعل کردن، بنظر ساده می‌نماید اما وقتی مواد ترکیبی و تناسب آن را با مفهومشان بسنجیم درمی‌یابیم که با همه تجربه‌ها، دقت و هوشیاری لازم است تا کسی بتواند تذبذب افراد و بی‌شخصیتی آنان را با آب به ریسمان بستن، حقارت و کوچکی کسی را با پشم در کلاه نداشتن و رشوه‌خواری و توجیه آن را با ترکیب «خر کریم نعل کردن» به سادگی و گویایی بیان کند. بسیاری از این تعبیرها بداستانهای دور و نزدیک از زندگی همین مردم برمی‌گردد و واقعه‌ای خاص از یک سرزمین را بیرون از زمان به شکل یک کلیت بیان می‌کند:

«آش قجری»، «تخم دوزرده کردن» همچنین تعبیرهایی که ریشه در قصه‌های مذهبی

۱۴) فردوسی - حکیم ابوالقاسم، شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۱، ص ۲۱ «در باره داستانهای شاهنامه»:

تو این را دروغ و فسانه مدان به رنگ و فسون و بهانه مدان

از او هرچه اندر خورد با خرد دگر بر ره رمز معنی برد

دارد از همین نمونه است که در زبان عامه رایج شده است. و این عجیب نیست چنانکه ممکن است روستایی از پیدا شدن دجال و کوشش بی‌فایدهٔ یأجوج و مأجوج آگاهی نداشته باشد اما هر چیز پایان نیافتنی را پالان خر دجال می‌داند و هر بنای محکم را سدّ اسکندر.

بهر حال انسان در هر درجهٔ علمی که باشد و به هر میزان که شعورش برسد موقعیت خود را در زندگی درک می‌کند و برای حفظ این موقعیت و تثبیت مقام اجتماعی خویش علاوه بر استفاده از توانائی‌های بدنی و فکری و همبستگی‌های نسبی، از هوشیاری و دقت خود نیز بهره می‌گیرد. ادبیات عامه چنین ساخته می‌شود و چنین هم بکار می‌آید. تحلیل دقیق روانی اجتماعی آنها، ما را از هر تاریخ دیگر بی‌نیاز می‌کند و چنان بینشی می‌دهد که مردم خود را چنانکه بوده و هستند بشناسیم و به یقین با این شناخت می‌توانیم در رسیدن به هدف‌ها و بازسازی جامعه موفق باشیم.



مفهوم فرهنگ

فرهنگ واژه‌ای است که معادل آن در زبانهای اروپایی همان culture یا kultur است. این واژه در اصل به واژه cultura در زبان لاتینی باز می‌گردد که عموماً به معنای کشاورزی یا برزگری بوده است. ریشه این واژه «culte» به معنای ستایش و پرستیدن است. واژه cultura در معنای مجازی آن نخستین بار از سوی سیسرون Ciceron ادیب، خطیب و نویسنده نامدار رومی (۱۰۶-۴۳ پیش از میلاد) در شکل cultura-animi (پرورش روح) به کار گرفته شد. اما این واژه به معنای کنونی آن (فرهنگ) از نیمه سده ۱۸ میلادی در اندیشه متفکران و ادیبان راه یافت. متفکران طی دوره‌های متأخر تعریفهای گونه‌گونی از آن کرده‌اند. در کتابی که سال ۱۹۵۲ زیر عنوان culture منتشر شد ۱۶۴ تعریف مختلف از این مفهوم ارائه شده است.

فرهنگ یکی از پایه‌های معنوی حیات هر جامعه است. فرهنگ مظهر آرمانهای هر جامعه است، حال آنکه سیاست و اقتصاد را نمی‌توان مظاهر آرمانهای اجتماعی به شمار آورد. با ارزیابی کیفیات فرهنگی می‌توان کیفیات اجتماعی هر جامعه را مورد ارزیابی قرار داد. ولی تمدن یا به گفته غربیان «civilisation» جوانب مادی و کمی جامعه را منعکس می‌سازد. رشد تمدن بر پایه‌های اقتصادی و پیشرفتهای مادی مبتنی است. حال آنکه فرهنگ با گذشته‌های دور و کیفیات معنوی جامعه از روزگاران بسیار کهن در ارتباط است.

فرهنگ گاه ممکن است با عوامل مادی زندگی جامعه در تضاد و تعارض قرار گیرد و حتی علیه آن قیام کند. این البته در صورتی است که عوامل مادی بدون اعتنا به عوامل معنوی راه خود را در پیش گیرند و در نتیجه رابطه آنها با فرهنگ قطع شود. در این حالت است که جامعه قادر به هضم تحول و دگرگونی موجود نخواهد بود. در این حالت است که میان فرهنگ و تمدن تعارض و تضاد پدید می آید.

در زندگی هر جامعه گاه عوامل مادی بر جوانب معنوی مسلط می شوند و آن را زیر سیطره خود قرار می دهند. گاهی نیز جوانب معنوی عصیان می کنند و از پذیرش عوامل مادی امتناع می ورزند. در چنین حالتی است که جامعه منقلب و اوضاع دگرگون می شود. در روزگار قدیم چون پیشرفت عوامل مادی همانند روزگار ما سریع صورت نمی گرفت، تضاد و تعارض میان فرهنگ و تمدن چندان مشهود نبود و کمتر چنین پدیده‌ای رخ می نمود. ولی در جهان امروز، رشد عظیم تکنیک پرتگاهی عمیق میان عوامل مادی و معنوی و بدیگر سخن جوانب کمی و کیفی حیات جامعه پدید آورده است. تضاد و تعارض میان این دو، گاه صورتی دردناک و تحمل ناپذیر بخود می گیرد، چنان که شاهد آن هستیم. این تضاد و تعارض اغلب به صورت مبارزه و پیکار میان گروه‌های اجتماعی بروز می کند که به تقریب دو گروه عمده نمایندگی آنها را بر عهده دارند. گروهی به عامل اقتصادی بیش از حد لازم بها می دهد و فرهنگ را تنها وسیله‌ای در راه تحقق هدفهای اقتصادی می پندارد. گروه دیگر نسبت به عامل اقتصادی سر به عصیان برمی دارد و فرهنگ را تمام و کمال از اقتصاد جدا و مهجور می شمارد. این هر دو گروه راه خطا می پیمایند.

راست است که فرهنگ پدیده‌ای کیفی و معنوی است، ولی کیفیت را نمی توان از نفس کمی یا مادی شئی از جمله جامعه جدا دانست. کیفیت پدیده‌ای فارغ از کمیّت نیست. هرگاه کمیّت نباشد، کیفیت نیز نخواهد بود.

یک گروه چندان خود را اسیر کمیّت کرده اند که عامل کیفی را نمی بینند و فرهنگ را پدیده‌ای صد در صد تبعی و وابسته می شمارند. این نظر نادرست و پندار گرایانه است. فرهنگ بنا بر طبیعت خویش دارای جنبه نمادین «Symbolique» است. این جنبه نمادین از منشاء، سرچشمه‌ها و مظاهر مورد پرستش آدمیان پدید آمده و شکل گرفته است. دستاوردهای فرهنگی نیز بنا بر طبایع خویش دارای جنبه نمادی هستند.

فرهنگ را نمی‌توان با تمدن یکی دانست. تمدن همواره علائم و صورتهایی نوخاسته دارد که نو به نو پدید می‌آیند. تمدن حاصل مبارزهٔ آدمیان با طبیعت است. گذار از توحش و شکل کسب تمدن با ابزار و آلات تولید و مصرف مشخص می‌گردد و بتقریب در میان همهٔ جوامع صورتی همگون و مشابه دارد. اما فرهنگ هر قوم و جامعه، ویژه و خاص همان قوم و جامعه است. در تکامل فرهنگ همگونی و مشابهتی همانند همگونی و مشابهت در حرکت و پیشرفت به سوی تمدن نمی‌توان مشاهده کرد.

فرهنگ همواره از نسلهای گذشته به ارث می‌رسد. از این رو هر چه قدیمی‌تر و کهن‌تر باشد، عظیم‌تر و زیباتر است. فرهنگ با گذشته‌های بسیار دور مرتبط است.

تمدن جنبهٔ عام و همگانی دارد. ولی فرهنگ با عناصر عامی بیگانه است. عوام می‌توانند نماینده تمدن جامعه به شمار آیند. اما این گروه در سراسر طول تاریخ، هرگز نمایندگان فرهنگ جامعه نبوده‌اند. نمایندگان واقعی فرهنگ هر جامعه متفکران، ادیبان، هنرمندان، شاعران، نویسندگان، و بدیگر سخن برگزیدگان معنوی آن جامعه هستند.

تمدن نیازی به ارتباط با گذشته، بویژه گذشته‌های دور ندارد. تمدن چنان که هست عرض وجود می‌کند. در تمدن همه چیز نو، تازه و منطبق با شرایط و نیازهای زندگی است.

در فرهنگ دو جهت عمده وجود دارد: یکی توجه به گذشته، بهره‌گرفتن از گذشته و ایجاد ارتباط با آن است. دوم برخورد سازنده و خلاق نسبت به آینده و پدید آوردن ارزشهای نو است. از این رو انقلاب مادی^۱ با فرهنگ سازگار نیست، بلکه جوانب ضد کیفی و ضد فرهنگی آن نیرومند است. فرهنگ با سلسله مراتب اجتماعی و اخذ جوانب کیفی و معنوی رابطه‌ای بس نزدیک دارد. حال آنکه انقلاب بنا بر طبیعت خویش زنجیر سلسله مراتب را می‌گسلد و به یک سو می‌افکند و کیفیات موجود را در هم می‌شکند. انقلاب نیازمند فرهنگ نیست، بلکه می‌کوشد تا خود را با سلاح تمدن مسلح و مجهز کند. انقلاب بنا بر معمول دوستدار تمدن و دشمن فرهنگ است. تصادفی نیست که انقلابیون نخست به جنگ فرهنگ می‌روند و حتی با آثاری که از روزگار باستان بر جا مانده است به ستیز برمی‌خیزند. انقلابیون آماده‌اند به خاطر هدفهای سودگرایانه

(۱) در جای جای مقاله که از انقلاب یاد شده است، مقصود انقلابهای اروپا است.

خویش از نام مردم بهره جویند و همه ارزشهایی را که از فرهنگ باستان به یادگار مانده است محو و نابود کنند. سراسر تاریخ شاهد این مدعا است. مگر در هر دگرگونی اجتماعی، انقلابیون با فرهنگ جوامع خویش به پیکار برخاستند؟ می‌دانیم در طول تاریخ انسانها تا چه پایه از کینه‌توزی عوام نسبت به آثار و ارزشهای فرهنگی خود زیان دیده‌اند! انقلابیون همواره از پدید آوردن فرهنگ نو داد سخن می‌دهند و این را نمی‌دانند که فرهنگ نو را نمی‌توان فارغ از ارتباط با گذشته و نیز فرهنگ روزگار پیشین پدید آورد.

فرهنگ جدید هرگز با نفی فرهنگ گذشته ساخته نمی‌شود. اصلاً فرهنگ ساخته شدن نیست، بلکه کمال یافتنی است. کمال نیز بدون گذشته معنا و مفهومی ندارد. شرط کمال وجود پدیده است نه عدم آن. آن چه انقلابیون در پدید آوردن آن تلاش می‌کنند، فرهنگ نیست. اینان زیاده از اندازه پیرامون فرهنگ داد سخن می‌دهند. اینان بیش از حد پیرامون فرهنگ پرولتری، فرهنگ بورژوایی، فرهنگ مسیحی و چیزهایی از این قبیل قلمفرسایی می‌کنند و گمان دارند تاریخ وظیفه پدید آوردن «فرهنگ جدید» را بر عهده اینان محول کرده است. ولی تاکنون نه از فرهنگ بورژوایی اثری موجود است و نه از فرهنگ پرولتری و یا فرهنگ مسیحی. مگر پرولتاریا توانسته است فرهنگ جامعه تحت حاکمیت خود را فارغ از رابطه با گذشته «غیر پرولتری» کمال بخشد؟ مگر فرهنگ مسیحی توانسته است با فرهنگ غیر مسیحایی اقوام مختلف در روزگاران گذشته بی‌ارتباط باشد؟ مردمی که تاریخ فرهنگ جامعه خود را نشناسند چه گونه قادر خواهند بود آن را کمال بخشند؟

مبشران واقعی فرهنگ، متفکران، نویسندگان، هنرمندان، شاعران، ادیبان و کسانی هستند که رابطه با گذشته را گرامی داشته از معنویات جامعه بهره گرفته‌اند و دریافته‌اند خود را از طریق بیان اندیشه و آثار ادبی و هنری به جامعه زمان خویش انتقال داده‌اند. زیرا فرهنگ با سیر تکامل معنوی جامعه و تحول آن در عین ارتباط با گذشته و سنتها کمال می‌یابد.

فرهنگ چون پدیده‌ای کیفی است، بنابراین، باید از درون وجود و اعماق جامعه شکل گیرد و کمال پذیرد. فرهنگ را نمی‌توان از طریق روبناهای سیاسی پدید آورد. آنان که چنین می‌اندیشند از عمق فرهنگ و کیفیات آن ناآگاهند و نمی‌دانند که منبع

فرهنگ هر جامعه را باید در گذشته‌های آن جامعه جستجو کرد.

هر فرهنگی دارای شکوفایی و کمال خاص خویش است. آغاز هر دگرگونی فرهنگی با گونه‌ای توحش آمیخته است. پایان و انجام این دگرگونی نیز با تنزل و سقوط همراه است. این تنزل و سقوط، راه را برای پذیرش فرهنگ نو آماده و هموار می‌کند. این فرهنگ نو شکل متكاملی است از فرهنگ گذشته که جوانب کیفی غیرمتعالی از آن بیرون می‌شود و به صورتی زیباتر عرضه می‌گردد. در هر پدیده هنری و فرهنگی می‌توان تنزل و سقوط کهنه و در عین حال مؤثر بودن آن را در ظهور صور جدید فرهنگی مشاهده کرد. موسیقی، ادب، شعر و دیگر انواع هنر مظاهری گویا از این واقعیت‌اند. هنر کهنه تنزل می‌کند، هنر نو ضمن بهره‌گیری از هنر کهنه، جوانب کیفی نارسای آن را به یک سو می‌افکند و از درون آن به صورتی کامل‌تر و زیباتر جلوه‌گری آغاز می‌کند و صورت بهاری را می‌گیرد که از پی خزان پدید آمده است.

همواره در فرهنگ دو جریان کلاسیک و رومانتیک را می‌توان مشاهده کرد. در اعصار مختلف و شرایط متفاوت حیات قوم یا ملتی این یا آن جریان پیشی می‌گیرد. عصر فردوسی شاهد برتری جریان کلاسیک و عصر سعدی و حافظ شاهد برتری جریان رومانتیک در ادب و چه بسا در مجموعه فرهنگ ایران بوده است. زیرا در اندیشه‌های فلسفی و هنری این دو دوره از حیات مردم ایران، تفاوتی بر آن‌گونه که اشاره شد مشهود است.

در فرهنگ هر قوم جریان کلاسیک از مصونیتی خاص برخوردار است. این جریان گاه به صورتی بارز و گاه نامشهود باقی است. جریان رومانتیک نمی‌تواند فارغ از جریان کلاسیک وجود داشته باشد. در واقع جریان کلاسیک در فرهنگ حکم مادر، و جریان رومانتیک حکم فرزند را دارد. جریان کلاسیک دارای صورت منظم و مشخصی است که منقطع نمی‌گردد. ولی جریان رومانتیک به مقتضای حوادث و رویدادهای تاریخی گاه دچار انقطاع می‌شود.

فرهنگ هر جامعه در طول تاریخ و گردش روزگار گاه دستخوش بحران می‌شود. متأسفانه مردم عامی قادر به درک بحرانهای فرهنگی نیستند. بحرانهای فرهنگی را شخصیت‌های برگزیده فرهنگی و نمایندگان برجسته فکری جامعه و بزرگان ادب، هنر و اندیشه درک می‌کنند. گروهی از اینان قادر به پیش‌بینی بحرانهای فرهنگی هستند. این

گروه بیش از دیگران از وجود بحران فرهنگی رنج می‌برند و اندوهگین می‌شوند. رنج و اندوه نیز در آثار آنان انعکاس می‌یابد. بزرگان ادب و هنر و اندیشه که از مدارج فرهنگی والاتری برخوردارند، به هنگام بروز وقوع بحرانهای فرهنگی، بار درد و مشقت بیشتری را بر دوش می‌کشند. اینان بالطبع وظیفه بزرگ‌تر و مهم‌تری را نیز بر عهده دارند.



سوگنامه زوال یک شهر

در شعر مجیر بیلقانی

در دیوانهای قصاید شاعران آنچه در بیان رنجهای مردم و تصویر حال و احساسات آنها در برابر بلایای طبیعی یا جنگها و کشتارها آمده علاوه بر ارزش تاریخی از نظر بیان عواطف انسانی عمومی جامعه لطف خاصی دارد. برای نمونه می‌توان قصیده انوری را از زبان مردم خراسان خطاب به خاقان سمرقند در هجوم غزها خواند:

به سمرقند اگر بگذری ای باد سحر
نامه اهل خراسان به بر خاقان بر

و نیز قصیده خاقانی در مصائب نیشابور در فتنه غزها:

آن مصر مملکت که تو دیدی خراب شد
وان نیل مکرمت که شنیدی سراب شد

و قصیده قطران در زلزله تبریز

بود محال مرا داشتن امید محال
به عالمی که نماند همیشه بر یک حال

از این قبیل است قصیده‌ای از مجیر بیلقانی که در دیوان چاپی او نیامده^۱ و به دنبال این یادداشت نقل می‌شود.

مجیر یکی از شاعران بزرگ اران است که در قرن ششم می‌زیسته و معاصر و شاگرد خاقانی بود و معارضات آن دو شهرت دارد. و اگرچه قدرت و صلابت در شعر خاقانی بیشتر است، سادگی و لطف سخن مجیر هم جای خود دارد و نیز دیوان او برای پژوهش در شیوه فارسی ارانی و نوادر لغات و تعبیرات آن همراه با آثار خاقانی و نظامی و فلکی و دیگر شاعران آن سامان باید مورد بررسی قرار گیرد.

قصیده‌ای که از مجیر می‌آوریم از اهمیت تاریخی گذشته، از نظر لطف شاعرانه و سوز و تأثیر آن از بهترین آثار شاعر است و به همین سبب استاد فروزانفر برگزیده‌ای از آن را از نسخه ملکی خود در سخن و سخنوران نقل کرده است.^۲

این قصیده تصویری از یک حادثه مهم تاریخی است که موجب ویرانی و نابودی شهر دَوَن شده است. آن شهر در زبان ارمنی Dvin و در عربی دَییل نامیده می‌شد و در منابع متأخر فارسی دُوین یا توین آمده است.^۳ و قید وزن و قافیه در شعر مجیر می‌رساند که در محاورات عصر او دَوَن تلفظ می‌شده است.

دون یا دوین که اینک خرابه‌های آن در کنار دهکده‌ای به همین نام در ۲۷ کیلومتری جنوب ایروان بر جای است در کرانه چپ رود ارس مهم‌ترین شهر آن منطقه بود که خسرو دوم پادشاه اشکانی ارمنستان [۳۳۵-۳۳۸ میلادی] آن را به جای آرتاگساتا بنا کرده بود و مرکز مهم بازرگانی بر سر راه ایران و روم و مقر مرزبان ایرانی در دوره ساسانی بود. در دوره اسلامی نیز مرکز بخش مسلمان‌نشین ارمنستان بود و دلیل نامیده می‌شد و اکثر ساکنان آن از کردهای شدادی و ارمنیها بودند. و منسوجات پشمی آن با رنگ خاص سرخ آن شهرت داشت.

(۱) چهل و چند سال پیش تصحیح دیوان مجیر را بر اساس ۱۵ تا ۲۰ نسخه شناخته شده او آغاز کردم و به سبب عدم دسترسی به دو سه نسخه مهم چاپ آن به تأخیر افتاد. تا وقتی که شنیدم آقای دکتر محمدآبادی استاد فاضل دانشگاه تبریز آن را تصحیح کرده‌اند و بعدها جزو انتشارات مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران که به همت استاد دکتر منوچهر مرتضوی در دانشگاه تبریز بنیاد گرفته بود به چاپ رسید و احساس کردم که سنگینی بار از دوش من برداشته شده و آرزوی من در احیاء دیوان مجیر برآورده شده و دیگر نیازی به کار دوباره من نیست.

(۲) سخن و سخنوران، چاپ دوم، ص ۵۹۲. آن نسخه ظاهراً بعد از وفات استاد به کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران انتقال یافته است.

(۳) اقبال آشتیانی، تاریخ مغول، ص ۱۱۷

در نسخه‌ای از دیوان که در دست من بوده^۴ عنوان قصیده چنین است: «اندر شهر دون گوید، و نکبت او»

این نکبتی که در عصر مجیر (در نیمه دوم قرن ششم) دامنگیر دَوَن شده نمی‌دانیم چه بوده و دقیقاً در چه سالی اتفاق افتاده است. در منابع فارسی و عربی ظاهراً اشاره‌ای به این حادثه نشده یا من ندیده‌ام و شاید در منابع ارمنی و تحقیقاتی که در قرن اخیر درباره تاریخ ارمنستان و گرجستان به عمل آمده بتوان شرح آن را یافت.

این حادثه قطعاً پیش از سال ۵۸۶ (فوت مجیر) اتفاق افتاده و حتی ممکن است در جوانی او پیش از پیوستن‌اش به اتابکان آذربایجان روی داده باشد.

در قرن ششم گرجیها مدام به دوین می‌تاختند و این شهر دست به دست می‌گشت. از آن جمله گیورکی سوم از شاهان بقراطی گرجستان آن را تصرف کرده بود و در ۵۵۶ شمس‌الدین ایلدگز از نخجوان حمله کرد و آن را پس گرفت. بعدها مجدداً به دست گرجیها افتاد و در ۶۲۲ که جلال‌الدین خوارزمشاه به گرجستان حمله کرد این شهر روتق و اعتبار خود را از دست داده بود و در تصرف گرجیها بود.

از اشاراتی که در قصیده آمده «حادثه در شب چو صبح تاختن آورد / ملک ملائک به دست اهرمن افتاد / بیضه اسلام را ز نکبت گردون / جان به کف اهل کفر مرتهن افتاد»، و از اشاره «کشتگان بی‌کفن» می‌توان حدس زد که شبی دشمنان ناگهان به شهر تاخته‌اند و آن را گرفته‌اند و قتل عام کرده‌اند و آتش زده‌اند.

این هم که مجیر بیلقانی آن حادثه را موضوع قصیده قرار داده و با این سوز و گداز از آن سخن گفته حدسی را درباره زندگی خانوادگی او به ذهن می‌آورد. می‌دانیم که مجیر از مادری ارمنی تبار به دنیا آمده بوده و خود گفته است:

طفلان طبع من به صفت ترک چهره‌اند وین طرفه‌تر که ارمنی بود مادرم

می‌توان حدس زد که مادر او از ارمنی‌های دون بوده، و شاید هم مقارن حادثه خویشاوندان مادری او هنوز در آن شهر می‌زیسته‌اند و دل‌بستگی به زادگاه مادری انگیزه او در سرودن این قصیده پُرسوز و گداز گردیده و یا احتمالاً خود او نیز مقارن این حادثه مقیم دَوَن بوده است.

(۴) نسخه خطی شادروان دکتر نورانی وصال، مورخ ۹ ربیع‌الاول اثنتی و عشر و الف (۱۰۱۲)

اینک قصیده مجیر:

اندر شهر دون گوید، و نکبت او

سرو سلامت شکست و بر چمن افتاد
 شمع امید از سموم قهر چنان سوخت
 خاک حریف بدست، خاصه که بازو
 هرکه در این خاکدان چو خاک زَمِن شد
 انس که یابد که جنس با عدم آمیخت
 دور وفا رفت، من شکسته دلم زانک
 دعوت راحت بجاست، لیک چه سوداست
 لطف و صفا در ادیم خاک چرا نیست
 یوسف دلها بمرد و کار عزیزان
 سینه به اندوه ده که مرغ طرب را
 محنت تو، هم ز توست کز هوس بت
 در چمن دهر سبز مهرگیا بود
 پیسه رسن نیست دهر، مار دو رنگ است
 دست مزین هان و هان [و هان] که همه کس
 کار جهان ناتمام بهتر از ایراک
 صبحدم از آه سرد سوختگان دوش
 راست از آنگه که شبروان فلک را
 تا به سحر در عزای کشور هفتم
 گفت ندیدی که از کمینگه تقدیر
 حادثه در شب چو صبح تاختن آورد
 بیضه اسلام را ز نکبت گردون

گلبین راحت در آتش محن افتاد
 کاتش از آن در گذشت و در لگن افتاد
 مهره ما در ششدر فتن افتاده
 بر دم مار حوادث زَمِن افتاد
 باز چه گیرد که صید با زغن افتاد
 عهد بد اندر جهان به عهد من افتاد
 کآبخورش را اویس در قرن افتاد
 گرنه سهیل سعادت از یمن افتاد
 با خبر مصر و بوی پیرهن افتاد
 دانه به پهلوی نوک بابزن افتاد
 از شجر آتش بجست و در شمن افتاد
 زهر کنون شد که مار در چمن افتاد
 با رسن ارچه به شکل مقترن افتاد
 در بن چاه از امید این رسن افتاد
 بر سر خوان بس نواله کز دهن افتاد
 در سر زلف سیاه شب شکن افتاد
 بهر رحیل اتفاق انجمن افتاد
 روح قدس با سپهر هم سخن افتاد
 فتنه در آمد دوان و در دَوَن افتاد
 ملک ملائک به دست اهرمن افتاد
 جان به کف اهل کفر مرتهن افتاد

دامن باد آن زمان که راهگذر جست
کوه در آن غم چنان گریست که صدبار
آتش حسرت چو شمع طره شب سوخت
ایمه از این خاک تیره فام که برخاست
دمنه عالم نه جای ماست ولیکن
خصمی عالم مکن مجیر و همی دان
چون تو به بحر عدم هزار نوآموز
کار سخن کن مجو امان که در این دور

بر جگر کشتگان بی کفن افتاد^۶
صدمه موج سرشک بر بژن افتاد
تاختن غم ز مصر تا ختن افتاد
تا که نه در پای پیل ممتحن افتاد
سود ندارد چو خضره در دمن افتاد
پشه اهل زمانه پیلتن افتاد
بر لب این خشک ساحل کهن افتاد
کار امان و نجات با سخن افتاد

□

۶) نسخه فروزانفر در اینجا این بیت را اضافه دارد:
خسته جگر هفت کشورند ولیکن

صاعقه در چار رکن این چمن افتاد

ملاحظات تطبیقی ادیان و اساطیر در منطق الطیر عطار

تجربه عالم قداست یا ادراک الوهیت امری غریب و ناآشناست و بیان آن نیز از نظامی غیر از نظام نشانه‌های زبان و عناصر کلامی پیروی می‌کند. اندیشه پرواز و بر شدن به آسمان و تمثیل روح به پرنده یا موجود بالدار از آنجا که برای فرهنگ‌های مختلف قابل درک بوده است یکی از تجلیات جهان شمول قداست شناخته می‌شود. اشتراک عناصر و هدف در این‌گونه داستان‌ها به جهت ناخودآگاه مذهبی انسان‌ها در هر دین و ملتی است. چنانکه در آثار برخی از نویسندگان ایرانی چون ابن سینا، غزالی، عطار، سهروردی و برخی منابع دیگر این مطلب به گونه‌ای عنوان شده است.

تعدد گرایشهای رمزی به مرغ یا موجود بالدار حاکی از آن است که ذهنیت انسان در جستجوی تعالی و کمال همواره متوجه حالت صعودی پرواز بوده است.^۱ ازینرو «سیر عمودی پرندگان در مقایسه با حرکت افقی سایر حیوانات از عوامل مهم این تمثیل به شمار می‌رود. به همین خاطر در اساطیر مذهبی، پرندگان، مظهر نمادین فرشتگان هستند تا جایی که جبرئیل طاووس الملائکه خوانده شده است.»^۲

از سوی دیگر توانایی پرواز و قدرت برخاستن به آسمان، بیان رمزی برتر بودن از مقتضیات بشری و نمودار دستیابی به واقعیات غایی است. در رمزپردازی‌های آیینی

(۱) ستّاری، جلال، مدخلی بر رمزپردازی عرفانی، ص ۸۴.

(۲) همانجا، ص ۳۷.

نیز زهّاد و جادوگران جهت تأله و خداگونگی به سوی آسمان می‌پزند.^۳ علت دیگر این تمثّل ساختاری و تشبّه انسان به پرنده و سایر حیوانات در این رمز آن است که انسان بعنوان نوآموز دوره تشرّف آیینی، خود را به صورت برتر که خاصّ خدایان است درآورد و به تجربه و نیروی مذهبی جدیدی دست یابد تا به خداگونه شدن او منتهی شود. همانگونه که رستم در شاهنامه پلنگینه می‌پوشد و به شخصیتی قوی و شکست‌ناپذیر تبدیل می‌شود.

افلاطون نیز معتقد است هنگامی که نفس در پی خدایان سیر می‌کرده، برای لحظه‌ای حقیقت را دیده است. ازینرو حکما چون زیبایی‌های زمینی را می‌بینند یاد زیبایی حقیقی در دلشان تازه می‌شود و می‌خواهند به پرواز درآیند اما نمی‌توانند و به پرنده‌ای می‌مانند که می‌خواهد به سوی آسمان پرواز کند.^۴

با توجّه با این مقدمات بر پایه تحقیقاتی که انجام گرفته می‌توان گفت تمثیل روح به پرنده و نمود این رمز در منطق الطّیر عطار که جریان پرواز مرغان و پیوستن آنها به سیمرغ است ریشه در ساخت اساطیری «گردونه مهر» در میتراباوری دارد و فرهنگ‌های دیگری چون یونانی، یهود و مسیحیت از این اسطوره متأثر بوده‌اند. چنانکه می‌دانیم در منطق الطّیر، مرغان انجمنی می‌کنند و پس از آن در آسمان به سوی سیمرغ پیش می‌روند و پس از تحمل رنج و ریاضت‌های بسیار، سی مرغ بال و پر سوخته به درگاه سیمرغ می‌رسند و چون در آینه می‌نگرند سی مرغ را همان سیمرغ می‌بینند.

اینک بنا به ملاحظات تطبیقی منطق الطّیر با ادیان و اساطیر یاد شده به بیان روایت مربوط می‌پردازیم. همانگونه که اشاره شد منطق الطّیر عطار متأثر از ساخت اساطیری آئین میترا است. مطابق تحقیقاتی که در سال ۱۹۲۶ در مهرکده دیبورگ آلمان انجام گرفته، نقش برجسته‌ای یافتند که روی محور مرکزی می‌چرخید و متناوباً با دو گونه نقش نمایانده می‌شد. بر چهار گوشه نقش پشتی لوح، سر ایزدان چهارگانه باد حک شده بود و دایره‌ای که نمودار گنبد آسمان است به همراه بسیاری از جزئیات اسطوره فائون کهنه شده بود. فائون مردی است میانسال و نامش به معنای «رخشنده» است. روزی از پدرش هلیوس (خورشید) اجازه می‌خواهد تا از اَبه خورشید یعنی تخت پدر خود را

۳) الیاده، میرچا، رساله‌ای در تاریخ ادیان، ص ۱۱۳.

۴) چهار رساله افلاطون، ترجمه محمود صناعی، ص ۱۳۹-۱۴۴.

براند. درخواست فائتون پذیرفته می‌شود و چهار مرد جوان سال یعنی ایزدان باد اَرابه هلیوس (خورشید) را به چهار جهت مخالف می‌رانند...

خطیب مشهور، دیوکریزوستوم، طی سفرهایی که در سال ۱۰۰ م به آسیای صغیر کرده درباره این نقش می‌نویسد: خدای اعظم با ایزد برین اَرابه‌ای می‌راند که چهاراسب آن را می‌کشند و این اسبان نماد عناصر چهارگانه‌اند و همواره حرکتی دورانی دارند... چنین چرخشی تا مدتی مدید با نهایت هماهنگی صورت می‌گیرد پس از مدتی آن اسبی که در بیرونی‌ترین نقاط دایره است آتش به جان دیگر اسبان می‌اندازد و یال و موی اسبی که نماد زمین است در شعله آتش می‌سوزد و اَرابه نابود می‌شود و نهایتاً اَرابه با اَرابه‌ران یکی می‌شود این تصویر در اسطوره فائتون نیز عیناً تکرار می‌شود تا جایی که برخی محققان، میترا و فائتون را یکی دانسته‌اند.

به هر حال هر دو افسانه تصویرکننده ویرانی نهایی عالم و فناء مطلق است و مریدان افلاطون و رواقیان نیز به اسطوره فائتون تمثیل می‌کردند تا ویرانی و احتراق آینده عالم را به مردم بنمایانند.^۵

در رساله فدروس (phaedrus) نیز سقراط نفس را به یک اَرابه‌ران و دو اسب بالدار مانده کرده است و می‌گوید نزد خداوندان، اسبان و اَرابه‌ران هر سه نجیب و اصیلند اما نفوس دیگر مانند سایر اسبان آمیزه‌ای از خوبی و بدی هستند. اَرابه‌ران آدمی است که راندن دو اسب را بر عهده دارد و از این دو اسب یکی نجیب و اصیل و دیگری سرکش و بد اصل است. راندن اَرابه آدمی کار دشواری است. نفس، صورتهای مختلفی دارد وقتی کامل باشد بالهایش سالم بوده، میل به فراز دارد و بر جهان حکمرانی می‌کند اما وقتی به صورت ناقص جلوه کرد، بالهایش پژمرده شده، میل به نشیب می‌کند و به زمین می‌آید و در قالب تن می‌رود و این ترکیب نفس و تن در موجود زنده فانی است.

همچنین به نظر سقراط بال و پر آن قسمت تن است که از همه اعضا به خدا نزدیکتر است چون خاصیت و طبیعت آن گرایش به سوی آسمان‌ها یعنی مسکن خدایان است. در میان نفوس دیگر اَرابه‌ای از همه رهوارتر است که به دنبال خدایان می‌رود و می‌تواند یک سر و گردن به آسمان‌ها وارد شود به دشواری شاهد مناظری در آن سوی آسمان

باشد. اَرابه‌های دیگر نیز بالا می‌روند و پایین می‌آیند و لحظه‌ای جلوه‌ای از حقیقت را می‌بینند و لحظه‌ای دیگر دچار حرمان می‌شوند زیرا اسبِ اَرابه ایشان سرکش است. نفوسِ دیگر هم به دنبال می‌آیند اما چون نیرویشان به اندازه نیست رنجشان بیهوده است و در زیر گنبد آسمان به چرخ می‌افتند و در پای هم لگدکوب می‌شوند و بعضی پایشان لنگ می‌شود و دیگران نیز از بدراندنِ اَرابه بال و پرشان می‌شکند و همگان پس از تحمل رنج بیهوده بی‌آنکه چشمشان به دیدنِ حقیقت روشن شود برمی‌گردند و به ظواهر دل می‌نهند... همچنین در عهد عتیق (تورات) حزقیال نبی نزولِ کلامِ یَهُوه را بر خود چنین بیان می‌کند: «پس نگریستم و اینک باد شدیدی از طرف شمال برمی‌آمد و ابر عظیمی (که مظهر آب است) و آتشی جهنده... و از این میان چهار حیوان شبیه انسان پدید آمد و هر یک از آنها چهار رو و چهار بال داشتند و پای‌های آنها مستقیم بود و کف پایشان مانند کف پای گوساله درخشان بود و زیر بال‌هایشان از چهار طرف آنها دست‌های انسان بود و چون می‌رفتند روی نمی‌تافتند بلکه هر یک به راه مستقیم می‌رفتند و... چهار روی آنها به چهار شکل شیر و گاو و عقاب و انسان بود... و به هر جا که روح می‌رفت آنها می‌رفتند و در حین رفتن روی نمی‌تافتند... اینک یک چرخ به پهلوی هر چهار حیوان دیدم... چون آن حیوانات می‌رفتند چرخها در پهلوی آنان می‌رفت و چون آن حیوانات از زمین بلند می‌شدند چرخ‌ها بلند می‌شد و هر جا که روح می‌رفت آنها می‌رفتند... زیرا روح حیوانات در چرخها بود... و من صدای بال‌هایشان را مانند صدای آبهای بسیار و آواز حضرت اعلیٰ... شنیدم مانند نمایش قوس قزح در روز باران... و این منظره شباهتِ جلالِ یَهُوه بود.»^۷

همچنین عروجِ عیسی (ع) به آسمان چهارم و همخانگی او با خورشید که در منطق‌الطیر ذاتِ سیمرغ فرض شده است. تا حدی مطابقت دارد.

در متون اوستایی از قبیل یشت‌ها می‌بینیم مهر کسی معرفی شده است که دارای دشت‌های پهن است و گرداننده گردونه‌ای زیبا با چرخ‌های زرینی است که به طرز مینوی ساخته شده و به گردونه‌اش اسبهای سفید یکرنگ جاودانی با سُم‌های زرین و سیمین بسته‌اند و همه آنها از آبشخور مینوی تغذیه می‌کنند همچنین از طرفِ راست گردونه

(۶) چهار رساله افلاطون، ترجمه محمود صناعی، ص ۱۳۷-۱۴۱.

(۷) عهد عتیق، باب اول، حزقیال نبی، ص ۱۱۹۷ و ۱۱۹۸.

دادگرترین رشن مقدس می‌تازد کسی که بهترین مدافع است و از طرف چپ درست‌کردار چسبنا می‌تازد و در گردونه مهر هزار کمان و هزار تیر... وجود دارد که به سرعتِ قوّه خیال پُران است و به سوی سرِ دیوها پرتاب می‌شود. پس از کشتن دیوها و پس از برانداختن پیمان‌شکنان مهر... براستی اهریمن بسیار تبه‌کار و دیوهای نامرئی و دروغ پرستان به هراس می‌افتند.^۸

در بندهشن نیز اصطلاح گردونه خورشید بارها تکرار شده است. مؤلف بندهشن می‌گوید: «او سپهر اختران را چون چرخه‌ای نهاد... خورشید تیز اسب بالای آن آفریده شد... و ماه و خورشید را به سالاری آن اختران گمارد که ایشان را همه بند به ماه و خورشید است و... دیگر اینکه آتش، باد و ابر همکار و یاور تیشتر، سپاهبد شرفند.» و نیز می‌گوید: «از این اباختران، مهر تاریک و موش پری به هم‌پیمانی در زیر خورشید در دوران آمیزگی به گردونه خورشید و ماه تاریک به گردونه ماه بسته‌اند. دیگران نیز به همان گردونه خورشید بسته‌اند ایشان را از آن حد گردانید نتوان.»^۹

باید خاطر نشان ساخت منطق الطیر عطار با اساطیر مذهبی و عرفانی پیش گفته، تطابق ساختاری دارد و از آن جا که عرفان اسلامی در بعضی جهات متأثر از فرهنگهای دیگر است باید گفت عطار در پرداختن اثر خود مستقیماً یا غیر مستقیم تحت تأثیر آیین میترا بوده است. حال برای روشن‌تر شدن مطلب به موارد مشابه در اساطیر یاد شده در منطق الطیر می‌پردازیم.

چنانچه ملاحظه شد محل وقوع این حوادث در آسمان است. در تاریخ ادیان، آسمان از کهن‌ترین تجلیات قداست، سرشار از ارزش‌های اساطیری مذهبی و حوزه اقتدار الهی است و به اقتضای ارتفاع بی‌انتهای خود، اقامتگاه خدایان و جایگاه آیین‌های صمودی است. همچنین مشاهده طاق آسمان، برانگیزنده تجربه‌ای مذهبی در وجدان انسان ابتدایی است. در کلیت مذهبی آنچه در بالا و بلندی‌ها است نمودارِ اصلِ متعال و برتر تلقی می‌شود. از اینرو است که مغولان نام خدای اعظم خود را تنگری (Tengri) به معنی آسمان نهاده‌اند.^{۱۱}

(۸) پشت‌ها، مهریشت، ص ۴۵۷، ۴۹۱، ۴۹۳، ۴۹۷.

(۹) فرنیخ‌دادگی، بندهشن، ص ۴۴ و ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۰.

(۱۱) الباده، میرچا، رساله‌ای در تاریخ ادیان، ص ۱۸، ۴۳، ۵۷، ۵۸، ۷۱، ۷۵، ۱۱۳، ۱۱۵.

علاوه بر آن همه رویت‌های باطنی و حالات وجد و خلسه عرفانی متضمن صعود بر آسمانند.^{۱۳} مضمون صعود به آسمان با طناب، درخت یا نردبان در پنج قاره پراکنده است. چنانکه در راز آموزی میتراپی، نردبان آیینی هفت پله‌ای وجود داشت که هر پله از فلزی خاص ساخته شده بود. نخستین پله سربی بود و با آسمان سیاره کیوان (زحل) مطابقت داشت. سایر پله‌ها نیز از اجناس مختلف ساخته شده بودند اما ششمین پله سیمین و نماد ماه بود. هفتمین پله نیز زرین و نماد خورشید تلقی می‌شد.

همچنین در آیین میترا صعود از درخت غان مشابه آیینهای صعود از نردبان هفت پله بود و این نمایش در همه جای جهان رواج داشته است. به گفته الیاده خاستگاه شرقی این آموزه انکارناپذیر است و نماد عروج به آسمان از راه درخت جهان یا محور جهان از کهن‌ترین ابزارهای ارتباط شخصی با خدایان بوده است تا جایی که قدسیان (داروگران، جادوگران و متصوفان) در حالت جذبه یا حالت عادی به سوی آسمان پرواز می‌کنند.^{۱۴} و نیز مطابق روایات تورات، حضرت یعقوب (ع) نردبانی را که به آسمان می‌رسید و فرشتگان از آن بالا و پایین می‌رفتند در خواب می‌بیند و در عرفان مسیحی، قدیس یوحنا صلیبی، مراحل استکمال عرفانی را چون صعود به قله کوه کرمل نمایش می‌دهد. همچنین در روایات اسلامی حضرت محمد (ص) نردبانی می‌بیند که از معبد اورشلیم (مرکز) به آسمان می‌رسد.^{۱۵}

چنانکه ملاحظه شد در اساطیر صعود و معراج به هفت طبقه و پله قایل شده‌اند و این مطابق با هفت مرتبه‌ای است که عطار برای سلوک قایل شده است. در آیین میتراپی نیز هفت مقام برای سیر و سلوک قایل بودند و غار مهری که مرکز عبادت میترا باوران بود نماد چرخ گردون شناخته می‌شد.^{۱۶}

ازینرو عطار تحت تأثیر این مقوله بوده و در موارد دیگر نیز در منطق الطیر به مرتبه هفت اشاره داشته است.^{۱۷}

از سوی دیگر در روایات مهری، یونانی، یهود، زرتشتی و پهلوی این گردونه با چرخ

(۱۲) همانجا، ص ۱۱۲.

(۱۳) الیاده، میرچا، رساله‌ای در تاریخ ادیان، ص ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲ و آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۱۵۵، ۱۸۵، ۱۹۶.

(۱۴) الیاده، میرچا، رساله‌ای در تاریخ ادیان، ص ۱۱۲ (به نقل از تورات، آفرینش).

(۱۵) ورمازن، مارتن، آیین میترا، ص ۹۴ و ۱۸۵. (۱۶) منطق الطیر، ص ۱۶، ۴۴، ۱۰۰، ۱۶۰.

به پیش می‌رود و به وجود چرخ و چرخ زدن در این روایات صریحاً اشاره شده است. گفتنی است از آن جا که پرواز پرندگان با چرخ زدن مجسم می‌شود این امر کاملاً با سماع صوفیانه مطابقت دارد چنانکه «در سماع درویش به دور خود و خورشید یعنی پیرو مقتدایش می‌چرخد و دست راستش را که حاکی از خودآگاهی و توجه نفس است و کَفَش به سوی بالاست بلند می‌کند تا از ذاتِ حق کسب فیض کند و دستِ چپش را که کَفَش به سوی زمین است پایین می‌آورد تا فیض و موهبت الهی را به زمین برساند و واسطه میان آسمان و زمین شود. سرانجام با برداشتن هر دو دست به سوی آسمان، خود را به جوارِ حق می‌پیوندد.»^{۱۷} جالب‌تر آن که سهروردی در رساله فی حالة الطفولية رقص و سماع صوفیانه را به جنبش‌های مرغ گرفتار در قفس برای رهایی مانند کرده است.^{۱۸} «و نیز در سنت هندوئیسم تصویر خورشید غالباً با تصویر چرخ، قرین و همراه است زیرا هر دو علاماتِ مدوری هستند که نمایشگر جهانند، چنانچه در معبد خورشیدی کُنارک (konarak) واقع در نزدیکی سواحل خلیج بنگال نیز هفت اسب تازان چهار نعل گردونه غول پیکر را به سوی خورشید طالع می‌برند.»^{۱۹} «ضمناً باید به خاطر داشت که لغات rais (پره چرخ) و rayons (پرتو، شعاع) هم درباره خورشید به کار می‌رود و هم درباره چرخ چنانکه خیام می‌گوید:

«این چرخ فلک که ما در و حیرانیم فانوس خیال از و مثالی دانیم
خورشید چراغ دان و عالم فانوس ما چون سوریم کاندلر و گردانیم»

مولانا جلال‌الدین محمد، پیشوای درویشان چرخ زندگی نیز می‌گوید:

«با تهِ پدر در هر فلک یک چند دوران کرده‌ام

با اختران در بُرج‌ها من سال‌ها گردیده‌ام»

به نظر دوبوکور، محقق فرانسوی رقص دَوَرانی یا چرخشی این مسلمانان دین‌دار از رمزگرایی کیهان سود برده و تقلیدی است از گردش دوازده سیاره پیرامون خورشید. آنان بسانِ صور فلکی یا صور کواکب بر محور خود می‌چرخند و در عین حال، همه گروه،

(۱۷) ستّاری، جلال، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، ص ۱۴۰.

(۱۸) دکتر نصر، حسین، مجموعه آثار فارسی سهروردی، ص ۲۶۴.

(۱۹) دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۸۶.

دور درویشی که در مرکز می‌رقصد و نمودگار خورشید است چرخ می‌زند. چرخ خوردنِ رقصندگان شدّت می‌گیرد تا آن که سرانجام اتصال زمین به آسمان به نحوی رمزی، تمثیل کند.^{۲۰} دورانِ دراویش دور یک محور یادآور چرخش بلاانقطاع چرخ بخت نیز هست و مطابقتِ چرخ بخت و چرخ زدنِ پرندگان نیز می‌تواند گویای این حقیقت باشد که برخی پرندگان برنده و اقبال‌مند می‌شوند و به حضرتِ سیمرغ راه می‌یابند و برخی بال و پر سوخته، جان‌باخته و از دیدار حق محروم می‌گردند. از سوی دیگر معراج مرغان که مظهر نمادین نفس‌اند در منطق الطیر با حالتِ چرخیدنِ گردونه مهر از لحاظ معنایی مطابقت دارد. نکته قابل توجه دیگر در این ملاحظات تطبیقی، چندگونگی و چند روی داشتن نقش‌هاست که در واقع، حقیقتِ واحدی هستند چنان که لوح برجسته مهری با دوگونه نقش نمایانده می‌شود و نهایتاً اَرابه با اَرابه‌ران یکی می‌گردد و نقشِ واحدی باقی می‌ماند. هم‌چنین در روایتِ تورات، حزقیال نبی با موجوداتی که چهار روی داشتند مواجه می‌شود. در منطق الطیر عطار نیز می‌بینیم که سی پرنده همان ذاتِ سیمرغ هستند که از کثرت به وحدت می‌گرایند:

«چون سوی سیمرغ کردند ی نگاه بود این سیمرغ این کین جایگاه
ور به سوی خویش کردند ی نظر بود این سیمرغ ایشان آن دگر
ور نظر در هر دو کردند به هم هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم»^{۲۱}

مهم‌ترین موردی که در این تطبیق باید به آن توجه کرد حضور عناصر چهارگانه در این اساطیر است. در نقشِ میتراپی و اسطوره فائتون ایزدان چهارگانه باد و اسبانی که نماد عناصر اربعه‌اند حضور دارند و پس از حرکت دورانی آنان (عناصر اربعه) اسبی که نماد آتش است و در بیرونی‌ترین نقاط دایره جای دارد آتش به جان دیگر اسبان می‌اندازد و اسبی را که نماد زمین است می‌سوزاند و اَرابه نابود شده، اَرابه و اَرابه‌ران یکی می‌شوند. در روایتِ یهودی نیز حضور باد و ابر (آب) و آتش جهنده نمایان است. تحقیقاً این چهار حیوان مظهرِ خاک هستند و در روایت منقول از بندهشن آتش، باد و ابر (آب) یاورانِ سپاهند شرق و همراهانِ گردونه مهر معرفی شده‌اند. از سوی دیگر عطار در منطق الطیر

۲۰) همانجا، ص ۸۸. ۲۱) منطق الطیر، ص ۲۳۵.

مضامین بسیاری با عناصر اربعه ساخته است. گذشته از سنت ادبی در کاربرد این مضامین باید گفت از آنجا که منطق الطیر ساختاری میتراپی دارد، عطار در این مورد تعمّدی داشته است زیرا بنا به ملاحظات ذکر شده کالبد پرنده رمز خاک است (و جریان پرواز نیز تنها با هوا صورت می‌گیرد) و مطابق اسطوره میترائی که آتش به جان خاک می‌افتد، در منطق الطیر آتش همان خورشید است و این مطلب به چند دلیل ثابت می‌گردد. از جمله آنکه «هندوان معتقد بودند درین آتش، آسمان است.»^{۲۲} و نیز خورشید آتش آسمانی قلمداد شده است چنانکه در ویسپرد می‌خوانیم: «آگنی پروردگار همه‌گونه آتشیست خواه آتش آسمانی (خورشید) خواه آتش هوایی (آذرخش، برق) و خواه آتش زمینی»^{۲۳} هرودوت نیز در قرن پنجم قبل از میلاد مسیح می‌گوید «ایرانیان به خورشید و ماه و زمین و آب و باد پیشکش می‌کرده‌اند.»^{۲۴} در کتاب عهد جدید (انجیل) نیز می‌خوانیم: «و آواز بلندی شنیدم که از میان قدس به آن هفت فرشته می‌گوید بروید هفت پیاله غضب خدا را بر زمین بریزید. اولی رفته پیاله خود را بر زمین ریخت... دومین پیاله خود را به دریا ریخت... چهارمین پیاله خود را به خورشید ریخت... تا مردم را به آتش بسوزانند... هفتمین پیاله خود را به هوا ریخت.»^{۲۵}

چنانکه ملاحظه شد در سخن هرودوت خورشید به جای عنصر آتش آمده است و در انجیل نیز زمین نماد خاک دریا نماد آب و خورشید نماد آتش تلقی شده‌اند و چه دلیلی بهتر از این می‌توان یافت که شعرای بزرگ ما چون خاقانی، عطار و حافظ صریحاً صفت خورشید را آتشین دانسته‌اند:

«آهوی آتشین رو چون در بره درآید کافور خشک گردد با مشک تر برابر»^{۲۶}
 «رفت آن خورشید روی آتشین تا شود با ذره‌ای خلوت نشین»^{۲۷}
 «زین آتش نهفته که در سینه من است خورشید شعله‌ای است که در آسمان گرفت»^{۲۸}

در تورات نیز با شور و هیجان زیادی از آتش یاد شده است و آن را فروغ خدایی و

(۲۲) پورداوود، ویسپرد، ص ۹۲. (۲۳) ویسپرد، ص ۹۲.
 (۲۴) ورمازن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۹۷. (۲۵) عهد جدید، ص ۴۱۳.
 (۲۶) خاقانی، دیوان. (۲۷) عطار، منطق الطیر، ص ۲۲۷.
 (۲۸) حافظ، دیوان، ص ۱۹۰، غزل ۸۷.

جلوه آفریدگار دانسته‌اند چنانکه آتش موسی نیز فروغ ایزدی قلمداد شده است.^{۲۹}
خلاصه و جوهر آتش نیز در اوستا به خورانگه که در فارسی خرّه یا فرگویند موسوم
است.^{۳۰}

از اینرو است که عطار در چند مورد از تشبیهات خورشیدی خود به ترکیبات
«خورشید فرّ» و «آفتاب فرّ» اشاره داشته است و خورشید را «شمع گردون» نامیده
است.^{۳۱}

در آیه‌ای که در مراسم مهری خوانده می‌شود کسانی که درجه «شیر» یافته‌اند
پایمردی می‌کنند و بخوری را هدیه می‌کنند تا جهان و پیروان در آتش بسوزند (مانند
اسطوره فائتون) و چون در آن سوختند پاک می‌شوند و مردان راستین به فروغ جاودانی
یعنی خورشید و میترا ملحق خواهند شد.^{۳۲} چنانکه مطابق روایات تاریخی مقتّع و
پیروانش خود را در آتش سوزاندند تا به اصل خویش رجعت کنند.

در منطق الطیر سوختن در آتش و پیوستن به خورشید به معنی اتصال به سیمرغ است و
این بیانگر بازگشت عناصر به اصل خود است.

و نیز آتش سوزانده و پاک کننده است ازینرو هندوان اجسادِ خاکی را سوزانده به آب
یا هوا می‌سپارند. در منطق الطیر نیز کالبدِ خاکی پرندگان در آتش خورشیدی سیمرغ
می‌سوزد، پاک می‌شود و به اصل خود بازمی‌گردد و در نتیجه استحاله عرفانی سی‌مرغ به
سیمرغ صورت می‌گیرد:

«آفتاب قربت از پیشان بتافت	جمله را از پرتو آن جان بتافت
هم ز عکس روی سیمرغ جهان	چهره سیمرغ دیدند از جهان
چون نگه کردند آن سی‌مرغ زود	بی شک این سی‌مرغ آن سیمرغ بود» ^{۳۳} □
«محو او گشتند آخر بر دوام	سایه در خورشید گم شد و السلام» ^{۳۴} □
«سایلم زان حضرت چون آفتاب	بوک از آن تابم رسد یک رشته تاب» ^{۳۵} □

۲۹) ویسپرد، ص ۸۷ (به نقل از تورات، سفر خروج، باب ۱۹). ۳۰) ویسپرد، ص ۱۱۲.

۳۱) عطار، منطق الطیر، ص ۷۱، ۱۷۷، ۲۱۱، ۲۲۴. ۳۲) ورمارزن، مارتن، آیین میترا، ص ۲۱۴.

۳۳) عطار، منطق الطیر، ص ۲۳۵. ۳۴) همانجا، ص ۲۲۹.

۳۵) همانجا، ص ۱۴.

گر ترا پیدا شود یک فتح باب تو درون سایه بینی آفتاب
سایه در خورشید گم بینی مدام خود همه خورشید بینی و السلام»^{۳۶}

هر که در دریای وحدت گم نشد گر همه آدم بود مردم نشد
هر یک از اهل هنر و ز اهل عیب آفتابی دارد اندر غیب
عاقبت روزی بود کان آفتاب با خودش گیرد براندازد نقاب

هر که او در آفتاب خود رسید تو یقین می‌دان که نیک و بدر رسید»^{۳۷}

گذشته از تطبیق آتش و خورشید و در این افسانه‌ها و اساطیر باید خاطر نشان ساخت در این اثر مظهر نمادین ذات حق یا به روایت اساطیری نماد خدای برتر، خورشید و سیمرغ است و چون این دو نماد شکوهمند و شگرفند و از سوی دیگر صاحب مانا^{۳۸}، فره و فروغ ایزدی هستند و مظهر و مجلای قداست تلقی شده‌اند.

ازینرو در تعبیر عطار سیمرغ آفتابی که عاقبت انسان بدان اتصال خواهد یافت و با توجه به شواهد شعری که در منطق الطیر^{۳۹} آمده می‌توان اظهار داشت که خورشید و سیمرغ در واقع یک حقیقت‌اند. در ادب فارسی نیز تشبیه خورشید به مرغ همواره رواج داشته است چنانکه عطار از خورشید با عنوان مرغ گردون یاد می‌کند و شعرای زبان فارسی نیز چنین تشبیهی را به کار برده‌اند.^{۴۰}

مطلب دیگری که باید به آن اشاره داشت این است که «خورشید در جمع خدایان و نیز در تجربه مذهبی تمدن‌های خاص ذات اعظم نامیده شده است زیرا پیوند خورشید با عالم ماوراء و اینکه برخلاف ماه همواره به یک صورت باقی می‌ماند و تنها پس از غروب دوباره زاده می‌شود در کهن‌ترین تجلیات قدسی خورشید نمایان است.^{۴۱} در بندهشن خورشید، شاه سرزمین‌ها و نابودکننده تیرگی و دیوان و نابکاران خوانده شده

(۳۶) همانجا، ص ۶۴. (۳۷) همانجا، ص ۲۰۷ و ۲۰۸؛ و نیز رک ص ۸، ۴۷، ۶۱، ۶۲، ۱۳۷، ۲۱۲، ۲۱۹.
(۳۸) مانا، قدرت اسرارآمیز و فعالی است که در پدیده‌های شگرف موجود است (الباده میرچا، رساله‌ای در تاریخ ادیان، ص ۳۸ و ۴۰) (۳۹) رک پاورقی شماره ۵ تا ۷ صفحه ده و شماره ۱ و ۲ صفحه یازده همین مقاله.
(۴۰) نظامی، هفت پیکر.

(۴۱) الباده، میرچا، رساله‌ای در تاریخ ادیان، ص ۱۴۲ و ۱۴۳.

است و در جدول نجومی مندرج در این متن دلالت خورشید، بر شاهان و خدایان است.^{۴۳} الیاده نیز معتقد است که در دولت شاهان و پهلوانان و امپراتوری‌ها خورشید غلبه دارد.^{۴۴} ازینرو به دلیل تجلیات قدسی خورشید و نیز به جهت این اصل روانی که در شاعر تأثیر بسزایی داشته است استعارات و تشبیهات خورشیدی در منطق الطیر عطار از بسامد بالایی برخوردار است و عطار از لفظ خورشید و آفتاب کاربردهای بیانی زیادی پرداخته است.^{۴۵}

نکته دیگر آنکه در آئین‌های رازآموزی خورشید کاهن رازآموزی است که می‌تواند با غروب خود، هر شب، آدمیان را به همراه برده و آنان را بمیراند سپس هر بامداد به جهان نور بازشان گرداند.^{۴۶} و این به معنی رجوع به اصل و دوباره زادن است که اینک به شرح آن می‌پردازیم.

چنانکه گذشت در اسطوره میتراپی اَرابه و اَرابه‌ران یکی می‌شوند و در منطق الطیر سی مرغ به ذات خورشیدی سیمرغ متصل گشته و تبدیل به وجودی واحد می‌گردند. در واقع این تصویر همان اسطوره رجوع به اصل و مرگ آیینی و مردن پیش از مرگ است که در پی استحاله، تبدل و کیمیاگری امکان‌پذیر است چنانکه «در آیین میترا اصل بر این است که از مرگ گاو زندگی تازه‌ای خواهد بالید».^{۴۷} همچنین در متنی به نام آداب نماز میترا که متأثر از عرفان هرمنسی است می‌خوانیم: «امروزه ما دوباره به دست تو زاده شده‌ایم پس از سال‌های بیشمار که فانی بوده‌ایم... دوباره رنج باز زادن را تحمل کرده‌ایم»^{۴۸} در ریگ ودا نیز آمده است: «ما بیمرگ شدیم ما روشنایی را دیدیم ما خدایان را یافتیم»^{۴۹} و سرود هومری برای دیمیترا، پیندار و سوفوکلس از سعادت آشنا شوندگان در جهان دیگر سخن می‌گویند و به حال کسانی که بدون آشنا شدن مرده‌اند تأسف می‌خورند.^{۵۰} در واقع

(۴۲) فرنیه دادگی، بندهش، ص ۵۸ و ۱۱۳. (۴۳) الیاده میرچا، رساله‌ای در تاریخ ادیان، ص ۱۳۳.

(۴۴) عطار، منطق الطیر، ص ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۶۹، ۷۳، ۷۴، ۷۸، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۸۹، ۱۰۳، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۴۴، ۱۶۵، ۱۷۹، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۲۵، ۲۲۹.

(۴۵) الیاده، میرچا، رساله‌ای در تاریخ ادیان، ص ۱۴۷، ۱۶۱.

(۴۶) ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۸۶.

(۴۷) الیاده، میرچا، آیین و نمادهای آشناسازی، ص ۲۱۸.

(۴۸) الیاده، میرچا، رساله‌ای در تاریخ ادیان، ص ۱۰۴ (به نقل از ریگ ودا، VIII، ۴۸، ۳).

(۴۹) الیاده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۲۱۸.

افسانه ققنوس یعنی مرغی که از خاکستر پیکر سوخته‌اش دوباره زاده می‌شود و عطار نیز به آن اشاره دارد گویای همین اصل است:

«آتشی بیرون جهد از بال او	بعد آن آتش بگردد حال او
زود در هیزم فتد آتش همی	پس بسوزد هیزم مش خوش خوش همی
مرغ و هیزم هر دو چون اخگر شوند	بعد از اخگر نیز خاکستر شوند
چون نماند ذره‌ای اخگر پدید	ققنسی آید ز خاکستر پدید
آتش آن هیزم چون خاکستر کند	از میان ققنس بچه سر برکند
هیچ کس را در جهان این اوفتاد	کو پس از مردن بزاید نابزاد» ^{۵۰}
«دوخته بر در دیده بر مدوز	هرچ داری تا سر مویی بسوز
چون بسوزی کل به آهن آتشین	جمع کن خاکسترش در وی نشین
چون چنین کردی برستی از همه	ورنه خون خور تا که هستی از همه» ^{۵۱}

به همین خاطر در آیین میترا تشرّف آیینی به شرط غسل تعمید صورت می‌گیرد و با این کار شخصی تقبل می‌کند اسرار جمع را با ناآشنایان عموماً و بر زنان خصوصاً فاش نکند.^{۵۲}

در حقیقت غسل تعمید نمودگار رستاخیز و مرگ عرفانی است و نشانه تبدل، استحاله، خداگونگی یا ولادت خدا در انسان و نیز نشأة انسان در خداست.^{۵۳} بهمین خاطر غسل تعمید در دین مسیح نیز راه یافته است. در تعمید مسیحی تازه کیش به جامعه مذهبی جدید معرفی می‌شود و شایسته زندگی ابدی می‌گردد.^{۵۴}

آیین ختنه نیز در میان برخی اقوام نوعی رازآموزی و نوزایی پس از مرگ آیینی تلقی می‌شود.^{۵۵} همچنین در آیین زرتشت نوشیدن عصاره الهی سومه و هومه زندگانی را به واقعیت مطلق و حیات جاوید مبدل می‌سازد.^{۵۶}

و نیز گذار ماه از منازل مختلف و تبدیل آن از اشکال هلالی تا بدر و دوران محاق آن

۵۰) عطار، منطق الطیر، ص ۱۲۹، ۱۳۰. ۵۱) عطار، منطق الطیر، ص ۱۴۲.

۵۲) ورمازن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۵۲، ۱۵۶.

۵۳) ستاری، جلال، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، ص ۷۶.

۵۴) الباده، میرجا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۲۲۳.

۵۵) الباده، میرجا، رساله‌ای در تاریخ ادیان، ص ۱۶۷.

۵۵) همانجا، ص.

را به تجدید حیات و دوباره زادن تعبیر کرده‌اند.^{۵۷}

از سوی دیگر اسطوره رجوع به اصل و مردن پیش از مرگ در روایات اسلامی و ادب فارسی اصل مهم عرفان و خداشناسی قلمداد شده است. چنانکه امیر مومنان حضرت علی (ع) می‌فرماید: «موتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» و در ادب فارسی روایت تمثیلی پرورش باز و چشم دوختن آن و نیز نواختن طبل در مراحل تربیت باز اشاره‌ای به این اسطوره مرگ آیینی و رستاخیز عرفانی است.^{۵۸}

همچنین در ارداویرافنامه، رساله الغفران ابوالعلائی معری، سیرالعباد سنایی، کمدی الهی داتنه، رؤیای ژرارد و نروال در رمان سیلوی شاهد چنین سفرها و تشریف‌های آیینی هستیم. باید خاطرنشان ساخت، فلسفه همسان با تشریف آیینی از آغاز فلسفه فیثاغورثی و افلاطون مطرح بوده است؛ ولی زنده کردن فکر نهایی «مایوتیک» که سقراط با این روش به نجات انسان جدید طبق نمونه نخستین جوامع باستانی می‌پرداخته در کار استادان و آموزش دهندگان تشریف آیینی بوده است. این استادان، نوآموزان را نجات می‌دادند و به تولد در حیات روحانی یاری می‌کردند.^{۵۹}

از نظر تاریخی اندیشه بازگشت جاودانه نخست در امپراتوری شرق و سپس در یونان همچون نظامی فلسفی ظاهر شد.^{۶۰} در تشریف آیینی سالک با مرگ آیینی به اصل خود بازمی‌گردد و از مقتضیات بشری درمی‌گذرد. در این سفر زمان دنیوی ملغی شده و با تبدیل اعمال زیست‌شناسی به اینگونه تشریفات و آیینها، تغییراتی در شرایط وجودی فرد پدید می‌آید و او می‌تواند با گذشتن از مرز بشری به ماوراء عرفان و ابدیت راه یابد و به وضعیتی عالی‌تر دست پیدا کند.^{۶۱} در مراحل آشناسازی جادوگران نیز جادوگر به عنوان فردی برجسته و شیدا به سفری شیدایی و جذبه‌آمیز تن می‌دهد. نخستین جذبه در ادیان به معنی پرواز روح به آسمان یا سفر به اطراف زمین است و رفتن روح از بدن به هنگام جذبه معادل مرگ موقتی است. جادوگر می‌تواند چند بار بمیرد و زنده شود. او

(۵۷) همان، ص ۱۷۴.

(۵۸) رک به تألیف حمیرا زمردی «باز در چشم انداز»، رشد آموزش ادب فارسی، سال نهم، بهار ۱۳۷۴؛ و نیز رک به حمیرا زمردی «باز در ادب فارسی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، سال ۱۳۷۴.

(۵۹) الیاده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۲۲۰.

(۶۰) الیاده، میرچا، رساله‌ای در تاریخ ادیان، ص ۷ و ۸.

(۶۱) همانجا، ص ۱۰، ۴۹، ۱۸۵.

مدّعی است که با روح، همتاست و همتا بودن بار روح مستلزم پذیرش شرایط انسان برتر است. در واقع جادوگر با عروج به آسمان توسط خدای آسمان تقدیس می‌شود.^{۶۲} اما در بینش راز آموزانه میترایی فقط مشتی صاحبان مزایا می‌توانند به بیمرگی دست یابند و هر کس به شرط پیروزی در آزمون می‌تواند بیمرگ شود.^{۶۳} چنانکه در تمثیل سقراط برخی اسبان پایشان لنگ شده لگدکوب می‌شوند و تنها برخی چشمشان به حقیقت روشن می‌شود. در منطق الطیر نیز اندکی از عرفان به این مقام واصل می‌شوند:

«آخر الامر از میان آن سپاه	کم رهی ره برد تا آن پیش‌گاه
زان همه مرغ اندکی آنجا رسید	از هزاران کس یکی آنجا رسید
باز بعضی را ز تَفّ آفتاب	گشت پرها سوخته دل‌ها کباب
باز بعضی را پلنگ و شیر راه	کرد در یک دم به رسوایی تباہ
عالمی پر مرغ می‌بردند راه	بیش نرسیدند سی آنجایگاه
سی‌تن بی‌بال و پر رنجور و سست	دل شکسته جان شده تن نادرست
.....	
جمله گفتید آمدیم این جایگاه	تا بود سیمرغ ما را پادشاه
ما همه سرگشتگان در گهیم	بی‌دلان و بی‌قراران رهیم
مدّتی شد تا در این راه آمدیم	از هزاران، سی به درگاه آمدیم ^{۶۴}

و اما در پی این ریاضت‌ها و نفس‌کشی‌ها راز آموز دستخوش نشأة ثانوی می‌شود و کلام و زبان او پس از این نوزایی به زبانی سرّی تبدیل می‌شود تا هرگز اسرار را بر ناهلان فاش نکند و به قول عطار:

«هر که را اسرار حق آموختند مَهر کردند و دهانش دوختند»

نکته دیگری که باید به آن اشاره داشت اینکه عطار طیّ طریق را مشروط به داشتن پیرو در هفت مقام میداند و هدهد به عنوان پیرو راهنما مرغان را تا درگاه سیمرغ رهبری می‌کند:

(۶۲) الباده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۱۸۶-۱۸۹.

(۶۳) الباده، میرچا، رساله‌ای در تاریخ ادیان، ص ۱۴۷.

(۶۴) عطار، منطق الطیر، ص ۲۳۰ و ۲۳۱.

«جمله گفتند این زمان ما را به نقد
تا کند در راه ما را رهبری
گفت ما را هفت وادی در ره است
هست وادی طلب آغاز کار
پس سیم وادی است آن معرفت
هست پنجم وادی توحید پاک
هفتمین وادی فقرست و فنا
پیشوایی باید اندر رحل و عقد
زانک نتوان ساختن از خودسری»^{۶۵}
چون گذشتی هفت وادی درگاه است
وادی عشق است از آن پس، بی کنار
پس چهارم وادی استغنی صفت
پس ششم وادی حیرت صعب ناک
بعد از این روی روش نبود ترا»^{۶۶}

در حقیقت پیر از برگزیدگان جوامع باستانی است که جهان روح و انسان حقیقی را می شناسد^{۶۷} و این موجود برتر به عنوان رهبر تشریف آیینی جانشین نیاکان یا خدایان می شود بدین ترتیب تشریف آیینی برجسته تر می گردد و انگاره اساسی آن یعنی مرگ و رستاخیز با جزئیات بیشتری مطرح می شود و به صورت نمایشنامه ای هول انگیز درمی آید. آزمون های سخت مرحله مقدماتی نیز برای بدست آوردن تجربه مرگ آیینی است.^{۶۸}

پیر در آیین میتراپی عالی ترین درجه روحانی است و صلاحیت اخترشناسی به دست اوست. ازینرو هفت مقام سیر و سلوک و تشرّف در آیین میتراپی تحت حمایت هفت سیاره است^{۶۹} و این هفت مقام عبارتند از: ۱- کلاغ ۲- همسر ۳- سرباز ۴- شیر ۵- پارسی ۶- پیک خورشید ۷- پیر^{۷۰}

به همین خاطر باید گفت تطبیق پیر و هفت مقام سلوک در منطق الطیر و آیین میتراپی علاوه بر تأثیر و تأثر فرهنگها از یکدیگر به جهت ناخودآگاه مذهبی همه انسانها در هر دینی و ملّتی است.

از سوی دیگر عطار مکان سیمرغ خورشید ذات را در پس کوه قاف که در روایات با البرز یکی دانسته شده است می داند:

«هست ما را پادشاهی بی خلاف در پس کوهی که هست آن کوه قاف»^{۷۱}

(۶۵) همانجا، ص ۸۹ (۶۶) عطار، منطق الطیر، ص ۱۸۰.

(۶۷) الباده، میرچا، آیینها و نمادهای آشناسازی، ص ۲۵۱.

(۶۹) ورمازن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۸۵.

(۷۰) همانجا، ص ۱۶۷.

(۷۱) عطار، منطق الطیر، ص ۴۰.

(۶۸) همانجا، ص ۸۷.

گفتنی است در تاریخ ادیان کوه معبد و شهر، گاهی متبرک و مقدسند زیرا از شأن و منزلت مرکز برخوردارند یعنی از آغاز با بلندترین قله جهان، که نقطه تلاقی آسمان و زمین است همانند شده‌اند و صعود از کوه یا نردبان در آیین‌ها نیز ناشی از این واقعیت است.^{۷۲} در جیمینیا اوپانشاد برهمانا می‌خوانیم: «دریچه جهان نورانی را بایستی در جایی که آسمان و زمین به هم می‌رسند جست».^{۷۳} در بندهشن نیز می‌خوانیم: «کوه البرز پیرامون جهان و کوه تیرگ میان جهان است و خورشید را در پیرامون جهان چون افسری در گردش است به پاکی بر زبرکوه البرز و پیرامون تیرگ بازگردد».^{۷۴} همچنین به گفته ییاده «برحسب معتقدات ایرانیان کوه مقدس البرز در میانه زمین واقع شده و به آسمان پیوسته است».^{۷۵}

چنانکه دیدیم در بندهشن خورشید با البرز ارتباط می‌یابد و مطابق سخن ییاده قاف یا البرز مرکز و محور عالم تصوّر شده است. از سوی دیگر در اسطوره میتراپی نقش لوح محور مرکزیش می‌چرخد و این به معنای نمایش قدسی بر محوری است که خورشید به دور آن می‌چرخد. بدین ترتیب با توجه به تطبیق ساختاری خورشید و سیمرغ و گردونه مهر، البرز و قاف و محور لوح می‌توان ملاحظات یافت.

نکته دیگری که در منطق الطیر مطرح می‌شود حضور آیین در پایان داستان است:

«هم ز عکس روی سیمرغ جهان	چهره خورشید دیدند از جهان
چون نگه کردند آن سی مرغ زود	بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود
در تحیر جمله سرگردان شدند	باز از نوعی اگر حیران شدند
خویش را دیدند سیمرغ تمام	بود خود سیمرغ سی مرغ مدام
بی‌زمان آمد از آن حضرت خطاب	کاینه‌ست این حضرت چون آفتاب
هر که آید خویشتن بیند درو	جان و تن هم جان و تن بیند درو» ^{۷۶} □
چون شما سی مرغ اینجا آمدید	سی در این آیین پیدا آمدید

(۷۲) ییاده، میرچا، رساله‌ای در تاریخ ادیان، ص ۱۰۸.

(۷۳) ییاده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۱۳۲ (به نقل از جیمینیا اوپانشاد ۱، ۵، ۱، ۳۵، ۷-۹، ۴، ۱۵، ۲-۵).

(۷۴) فرنیغ دادگی، بندهشن، ص ۵۰-۶۰.

(۷۵) ییاده، میرچا، رساله‌ای در تاریخ ادیان، ص ۱۰۶.

(۷۶) عطار، منطق الطیر، ص ۲۳۵.

گرچه بسیاری به سرگردیده‌اید خویش را بینید و خود را دیده‌اید»^{۷۷}

همچنین عطار پیش از پایان داستان، حکایت پادشاه زیبایی را عنوان کردند که از فرط زیبایی مجبور بود نقاب و برقع بگذارد تا جمال او موجب مرگ مردم نشود و از آینه جمال خود را بنماید و خلق بواسطه سایه جمال او به وصال خورشید رویش نائل شوند:

«لیک چون کس تاب دید او نداشت لذتی جز در شنید او نداشت
آینه فرمود حالی پادشاه کاندرا آینه توان کردن نگاه
روی را از آینه می‌تافتی هر کس از رویش نشانی یافتی»^{۷۸}
با توجه به این مقدمات باید گفت دیدن جمال یار در آینه و اینکه عطار می‌گوید: «کاینه ست این حضرت چون آفتاب» بیانگر ارتباط اساطیری میان آینه و آفتاب است. چنانکه در اساطیر خورشید و ماه می‌خوانیم «که در معبد آیه (Ise) آینه بزرگی است که ژاپنی‌ها آن را گرامی می‌دارند و نخستین آینه جهان و آینه‌ای می‌دانند که «اماتراسو» (Amatrasu) خدا بانوی خورشید عکس خود را در آن دید در اساطیر این سرزمین خورشید در طی مراحل دگرگونی‌های اساطیری سرانجام به آیین شیتو راه می‌یابد و بهمین خاطر سرزمین ژاپن که دودمان فرمانروایی خود را از نسل خدا بانوی خورشید می‌داند سرزمین آفتاب لقب یافته است»^{۷۹}.

در بندهشن نیز می‌خوانیم: «هرمز مردم را به پنج بخش فراز آفرید: «تن: جان، روان، آینه، فروهر، آینه که به خورشید پایه ایستد... آینه به خورشید و روان به فروهر پیوند تا روان ایشان را میراندن نتوان»^{۸۰}

ازینرو باید گفت هرچند آینه در بندهشن به معنی گونه است اما ارتباط آینه با خورشید و پیوستن آینه به خورشید که رمز ابدیت شناخته شده است بی‌وجه نیست. با توجه به اینکه دانستیم در منطق الطیر آتش رمز خورشید و سیمرغ نماد خداوند است در پایان چنانکه قبلاً اشاره شد گفتنی است از این لحاظ استعارات و تشبیهات خورشیدی

(۷۷) همان، ص ۲۳۶. (۷۸) عطار، منطق الطیر، ص ۶۴.

(۷۹) اسماعیل شفق، «اسطوره خورشید و شاهنامه»، ص ۹۸۰ و ۹۸۱ مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره چهارم، سال ۲۵، زمستان ۱۳۷۱ (به نقل از باجلان فرخی، «اسطوره‌های خورشید و ماه»، کتاب جمعه، سال اول، ش ۱، ص ۱۱۴). (۸۰) بندهشن، ص ۳۰-۳۹.

در منطق الطیر از بسامد بالایی برخوردار بوده و عطار از لفظ خورشید و آفتاب کاربردهای بیانی زیادی پرداخته است^{۸۱} چنانکه می‌گوید:

«گر ترا پیدا شود یک فتح باب تو درون سایه بینی آفتاب
سایه در خورشید گم بینی مدام خود همه خورشید بینی والسلام»^{۸۲}

«منابع»

۱. الیاده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ترجمه نصرالله زنگویی، نشر آگه، ۱۳۶۸.
۲. الیاده، میرچا، رساله‌ای در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، نشر سروش، ۱۳۷۲.
۳. چهار رساله افلاطون، ترجمه محمود صناعی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
۴. حافظ، شمس‌الدین محمد، دیوان حافظ.
۵. خاقانی، افضل‌الدین بدیل، دیوان خاقانی، به کوشش دکتر سیدضیاءالدین سجادی، زوآر، ۱۳۶۸.
۶. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ترجمه جلال ستاری، نشر مرکز، ۱۳۷۳.
۷. زمردی، حمیرا، در مقاله «باز در چشم‌انداز»، مجله رشد آموزش ادب فارسی، سال نهم، بهار ۱۳۷۴ و نیز «باز در ادب فارسی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، ۱۳۷۴.
۸. ستاری، جلال، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، نشر مرکز، ۱۳۷۲.
۹. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن و دکتر حسین نصر، انستیتو ایران-فرانسه.
۱۰. شفق، اسماعیل، در مقاله «اسطوره خورشید شاهنامه»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، ش ۴، سال ۲۵، زمستان ۱۳۷۱.
۱۱. عطار، فریدالدین، منطق الطیر، به اهتمام دکتر سیدصادق گوه‌رین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.

۸۱) عطار، منطق الطیر، رک ص ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۲۲، ۲۴، ۶۴، ۶۹، ۷۳، ۷۴، ۷۸، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۸۹، ۱۰۳، ۱۰۴،

۱۲۷، ۱۲۸، ۱۴۴، ۱۶۵، ۱۷۹، ۱۹۴، ۲۰۷، ۳۰۸، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۲۵، ۲۲۹.

۸۲) عطار، منطق الطیر، ص ۶۴.

۱۲. عهد جدید (انجیل، مقدّس خداوند و نجات دهنده ما عیسی مسیح که از زبان اصلی و یونانی ترجمه شده است).
۱۳. عهد عتیق (کتاب مقدّس تورات که از زبان‌های اصلی عبرانی و کلدانی و یونانی ترجمه شده است و به همت انجمن پخش کتب مقدّس در میان ملل به چاپ رسیده است).
۱۴. فرنېغ دادگی، بندهش، ترجمه دکتر مهرداد بهار، توس، ۱۳۶۹.
۱۵. نظامی گنجوی، هفت پیکر، به اهتمام مرحوم وحید دستگردی، نشر علمی، ۱۳۶۳.
۱۶. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ترجمه بزرگ نادرزاد، نشر چشمه، ۱۳۷۲.
۱۷. ویسپرد، ترجمه پورداوود، به کوشش دکتر بهرام فره‌وشی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۷.
۱۸. یشته‌ها، ترجمه پورداوود، به کوشش دکتر بهرام فره‌وشی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۷.



مقالات نوشته شده دربارهٔ مثنوی مولانا جلال الدین

نام استاد عبدالحسین زرّین‌کوب را در سال ۱۳۳۸ که دانشجوی سال اوّل رشتهٔ ادبیات فارسی در دانشگاه تبریز بودم، بر روی کتاب نقد ادبی دیدم و خریداری کردم. استادان ما آقای دکتر منوچهر مرتضوی - که خداوند سلامتشان دارد - مرحوم احمد ترجانی زاده، مرحوم دکتر عبدالرسول خیّام‌پور، مرحوم دکتر احمدعلی رجایی و معلّمان فاضل ادبیّات در شهر تبریز مانند مرحوم علی اکبر صبا، مرحوم عبدالعلی کارنگ و مرحوم دکتر سنجر باتمانقلیچ - که همه گوه‌رشناس بودند - همیشه با احترام و اعجاب از استاد زرّین‌کوب نام می‌بردند. در سال ۱۳۵۳ که در یکی از گروه‌های فرهنگی آن زمان در تهران ادبیّات فارسی تدریس می‌کردم و کتابهایی را که استاد تألیف کرده بودند، می‌خریدم و می‌خواندم، در دعوتی که گروه ادبیّات برای ایراد سخنرانی از استاد به عمل آورده بودند استاد را از نزدیک زیارت کردم. یادم می‌آید در پایان جلسه که به پرسش و پاسخ اختصاص داده شده بود، یکی از اولیای دانش‌آموزان طّیّ یادداشتی پرسشی کلپتره را گویا با املاي نادرست از استاد پرسیده بود. استاد روی یادداشت دقیق شدند، یکی دو بار عینک خود را جابجا کردند و عصبانی شدند. بدیهی است که آن پرسنده دم درکشید و خاموش شد. در گوشهٔ سالن روی میزی تعدادی از کتابهای استاد را برای فروش و نمایش گذاشته بودیم. کتاب نه شرقی، نه غربی، انسانی تازه چاپ و منتشر شده بود. استاد کتاب را برداشتند، ورا نداز کردند، به قیمت آن نگاه کردند، فرمودند: چه خبر

است؟ خیلی گران است. می‌خواستم به یکی از دوستان نسخه‌ی هدیه کنم، ولی فعلاً باشد. یادم رفت بنویسم که در سال ۴۷ یا ۴۸ بود که با یک دوست دانشجوی دکتری ادبیات در میدان بهارستان می‌رفتیم، او استاد دکتر زرین‌کوب را که استادشان بود، از دور به من نشان داد. استاد تنها بودند و ابروهایشان گره کرده بود. شاید آن روز هم سؤال کلپتره دیگری از ایشان پرسیده بودند. به هر حال آن عصبانیت، آن تعجب از گرانی کتاب و آن خاطره ابروهای گره کرده - متأسفانه - این پندار را در من پدید آورده بود که: استاد زرین‌کوب استادی است مغرور و عصبانی، پس بهتر آن است که انسان فقط کتابهای ایشان را بخواند.

در کنگره خواجه در کرمان در محوطه دانشگاه با آقای احمد سمیعی گیلانی قدم می‌زدیم که ایشان گفتند: آقای دکتر زرین‌کوب می‌آیند، سالهاست ایشان را ندیده‌ام، برویم سلامی عرض کنیم، پیش‌تر رفتند، آقای دکتر به گرمی با ایشان دست دادند، بغل کردند و فرمودند: قریب بیست سال است که شما را ندیده‌ام و... آقای سمیعی مرا به استاد معرفی کردند. استاد فرمودند: سُبْحانی؟ آقای دکتر توفیق سُبْحانی؟ به به... و با من دست دادند و روبوسی کردند. چنان اظهار لطف فرمودند که واقعاً شرمنده شدم و آن جام پندارم در هم شکست. فرمودند: به منزل، و کتابخانه در تهران تشریف بیاورید تا از محضرشان استفاده کنیم!

من هرگز گمان نمی‌کردم که استاد وقت خود را صرف مطالعه اوراقی کنند که فردی چون من سیاه کرده است، بعد از آن کنگره بارها به زیارت استاد رفته‌ام و بارها گره‌های ناگشودنی خود را به وسیله تلفن با استاد در میان گذاشته‌ام و ایشان با جمله‌ی «آن گره را گشوده‌اند».

در مراسم بزرگداشتی که مردم فرهنگ دوست و بامحبت و گشاده‌دست و خوش‌خوی ابهر برای اثیرالدین ابهری و حکیم هیدجی برپا کرده بودند و واقعاً از جان مایه گذاشته بودند و همه مهمانان را در خانه‌های خود جا داده بودند و به جان پذیرایی می‌کردند، در محضر استاد بودم. در تواضع و خصلت والای انسانی استاد در ابهر منظره‌ی دیدم که دریغم می‌آید ننویسم:

در ابهر پسر بچه‌ی بود حدود ۱۰-۱۱ ساله که به انگلیسی، فرانسوی و چند زبان دیگر صحبت می‌کرد. آن پسر بچه را به استاد معرفی کردند. استاد به یکی دو زبان با او

احوالپرسی کردند و آن بچه را با محبت بوسیدند و تشویقش کردند. در سیمای استاد شادی موج می‌زد.

روزی در تلفن به استاد گفتم: دنبال بهانه‌یی می‌گردم که به خدمت بیایم. فرمودند: هیچ بهانه‌یی لازم نیست، هر وقت خواستید تشریف بیاورید، خوشحال می‌شویم، قدمتان روی چشم.

ترجمهٔ دفتر چهارم نثر و شرح مثنوی شریف را به نام استاد - که واقعاً آثارشان زوایای تاریک زندگانی و آثار مولانا مخصوصاً مثنوی را روشن کرده است - تقدیم کرده بودم. روزی که کتاب را به منزلشان بردم، چند نفر مهمان داشتند. کتاب را روی میز گذاشتم. یکی دو ساعت در محضرشان نشستم و خدا حافظی کردم و به خانه برگشتم. شب تلفن زنگ زد. برداشتم، استاد بودند. فرمودند: آقای دکتر خیلی از شما متشکرم که کتاب را به نام من تقدیم کرده‌اید، چرا این کار را کرده‌اید؟ من قابل این همه لطف نیستم. به هر حال خیلی از شما ممنونم. می‌بینید آن جام پندار من چگونه خرد شده است؟

در اولین یادوارهٔ مولانا جلال‌الدین رومی که ۲ تا ۴ تیرماه ۱۳۷۴ از سوی بخش شرق‌شناسی دانشگاه مونیخ و بخش ایران‌شناسی دانشگاه بامبرگ و همکاری دفتر مطالعات بین‌المللی وزارت خارجه در مونیخ، برپا شده بود، در خدمت استاد بودم. استاد دیر علمی یادواره بودند. علاوه بر سخنرانی پُر محتوایی که تحت عنوان طریقت شریعت، مثنوی ایراد داشتند، در پایان جلسات قریب ۲۴ سخنرانی ارائه شده را با جنبه‌های مثبت و منفی آنها چنان ظریف جمع‌بندی کردند و چنان استادانه نقّادی فرمودند که نه باطلی حق شد و نه خدشه‌یی جزئی بر حق وارد آمد.

روی هم رفته استاد کم سخن می‌گویند، بیشتر می‌پرسند. اما هر حرفی که می‌فرمایند چنان است که بی‌درنگ باید یادداشت کرد. لطیفه‌های نغز اکثر چاشنی کلام ایشان است. در مصاحبه‌یی فرموده‌اند: من در امتحان شفاهی نمره نمی‌آورم.

یکی از مقالات ایشان نقد و بررسی در باب مآخذ تاریخ ایران بعد از اسلام است که در بهمن‌ماه ۱۳۴۶ در نشریهٔ ایران‌شناسی، در صفحات ۳۵ تا ۱۳۰ نوشته‌اند. هر کس آن مقاله را دیده باشد، می‌داند که تقدیم مقاله‌یی ناچیز چون مقالهٔ حاضر به ایشان که از تورق چند کتاب فراهم آمده است، عاری از جسارت نیست. مراجعه به کتابنامه‌های

سرّنی و بحر در کوزه و حتّی پلّه پلّه تا ملاقات خدا که به خواهش دوستی نادیده، ساده‌تر و بدون ارجاع به منابع و مآخذ تألیف کرده‌اند، کافی است که وسعت اطلاعات کتابشناسی استاد را به وضوح نشان دهد. امروز در کشوری که آرامگاه مولانا در آن است، محققان می‌کوشند که از آرای استاد زرّین‌کوب بهره‌مند شوند. بارها از من خواسته‌اند که بعضی از تألیفات استاد را به ترکی برگردانم.

باری، با علم به آنکه این مقاله در حدّ و شأن استاد دکتر زرّین‌کوب نیست، امّا چون پای در راه سفر دارم با تعظیم در برابر شکوه انسانی و دانش بیکران و تواضع و صف‌ناپذیر و اتکا به بلندنظری ایشان ضمن آرزوی طول عمر و سلامت و شادمانی برای استاد و همسر دانشمند و گرامیشان، این نوشته ناچیز را به ایشان تقدیم می‌کنم. در این نوشته تنها فهرست مقالاتی دربارهٔ مثنوی مولانا - تا جایی که نویسنده به دست آورده - آمده است. نویسنده ابداً مدعی نیست که در نوشته‌اش همهٔ مقالات مربوط به مثنوی مولانا توصیف شده است، بلکه امیدوار است که این مقاله بتواند انگیزه‌یی در علاقه‌مندان به مثنوی و مولانا ایجاد کند تا دنبال کار را بگیرند و زمینه‌های دیگری آماده کنند تا کتابشناسی کامل‌تری دربارهٔ مولانا و آثار او فراهم آید.

الف. فارسی و اردو

۱. آتش، احمد: معنای هیجده بیت آغاز مثنوی، ترجمهٔ توفیق ه سبجانی، مجلهٔ معارف، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۴، شماره ۲، مرداد-آبان ۱۳۶۵، صفحه ۱۰۳ و بعد.
۲. اسلامی ندوشن، محمدعلی: حماسهٔ انسان کامل در مثنوی مولانا، نگین، شماره ۱۰۶ (فروردین ۱۳۵۳)، صص ۱۱-۱۴.
۳. _____: حماسهٔ انسان والا، مجموعهٔ گفتارها، تهران، ۱۳۵۷، صص ۳۴۴-۳۵۹.
۴. _____: حماسهٔ انسان والا در مثنوی مولانا، نمونه‌هایی از نثر فصیح فارسی معاصر، ۲ (۱۳۵۷)، صص ۲۶-۳۳.
- در آواها و ایماها، تهران، ۱۳۵۴، صص ۱۱۳-۱۲۸ قبلاً چاپ شده است.
۵. _____: خویشاوندی فکری ایران و هند در قصه‌ای از مثنوی، جام جهان‌بین، ۱۳۴۹، صص ۲۴۴-۲۶۰.

۶. انوری، حسن: ملاحظاتی دربارهٔ داستان شاه و کنیزک و زرگر مثنوی، ادبیات تربیت معلّم، ۱ (۱۳۵۶)، صص ۶۴-۸۹.
۷. باستانی پاریزی، محمّدابراهیم: شخصیت‌های تاریخی در مثنوی، یغما، ۲۶ (۱۳۵۲)، صص ۶۶۹-۶۷۹، ۷۱۸-۷۲۸، ۲۷ (۱۳۵۳)، صص ۲۷-۳۵.
- این مقاله در ۱۳۵۵ در کوچهٔ هفت پیچ، صص ۸۲-۱۴۶؛ و در سال ۱۳۵۷ در مجموعهٔ گفتارها، صص ۲۳۶-۳۰۰ نیز چاپ شده است.
۸. برق، عطاکریم: تأثیر مولانا جلال‌الدین در تفسیر صفی‌علیشاه، ایندوایرانیکا، ۲۸ (۱۹۷۵)، شمارهٔ ۱-۴، صص ۵-۳۹.
۹. پروین گنابادی، محمّد: برخی از خصوصیت‌های لغوی مثنوی، محیط ادب، تهران، ۱۳۵۸، صص ۲۰۰-۲۱۷.
۱۰. _____: در مثنوی چگونه به کلمه‌های تازی رنگ فارسی بخشیده شده است، گزینهٔ مقاله‌ها، تهران، ۱۳۵۶، صص ۸۷-۹۶.
۱۱. _____: نمونه‌یی از مثلها و کنایه‌های مثنوی، گزینهٔ مقاله‌ها، تهران، ۱۳۵۶، صص ۱۷۷-۱۸۰.
۱۲. تربیت، محمّدعلی: مثنوی و مثنوی‌گویان ایرانی، مقالات تربیت، تهران، ۱۳۵۵، صص ۲۱۵-۳۱۸.
۱۳. تره‌کی، محمّد قدیرخان: هفتمین دفتر مثنوی، کابل، ۶، صص ۱۱۲۶-۱۱۴۲.
۱۴. جمال‌زاده، سید محمّدعلی: مولوی و مثنوی، یادنامهٔ مولوی، تهران، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۳۷، صص ۱۰-۳۱.
۱۵. جناب‌زاده، محمّد: سیری در دیوان مثنوی معنوی، ارمغان، ۴۵ (۱۳۵۵)، صص ۳۹۳-۳۹۶، ۴۶ (۱۳۵۶)، صص ۱۰۰-۱۰۴، ۲۶۷-۲۹۶، ۳۹۷-۴۰۰، ۴۸۰-۴۸۳، ۵۵۹-۵۶۱، ۶۳۵-۶۳۷.
۱۶. _____: گوهرهایی از مثنوی معنوی، سالنامهٔ کشور ایران، ۲۷ (۱۳۵۱)، صص ۹۷-۱۶۰.
- مقاله در ارمغان، ۴۷ (۱۳۵۷)، صص ۵۷-۶۰، ۱۰۹-۱۱۲، ۱۷۸-۱۸۲، ۲۴۳-۲۵۳، ۳۴۵-۳۴۹، ۳۷۸-۳۸۱، ۴۹۴-۴۹۹ نیز چاپ شده است.
۱۷. حضرت کوشان، غ.: نسخهٔ خطی ترجمهٔ مثنوی به زبان کشمیری، آریانا، ج ۳۴ (۱۳۵۵)، ش ۲، صص ۲۹-۳۶.

۱۸. حقّی، اسماعیل: تفسیری از مثنوی، ترجمه فیروز آراسته، مهر، سال ۱۰. صص ۳۵۴-۳۶۱؛ سال ۱۱، صص ۵۵۱-۵۵۵، ۶۵۴-۶۵۵، ۶۹۱-۷۰۱.
۱۹. حکیمیان، ابوالفتح: شارحان و مقلدان مثنوی، نگین، شماره ۱۰۵ (بهمن ۱۳۵۲)، صص ۴۱-۴۳ و صفحه ۵۷.
۲۰. خالصی، عبدالرحمن: شرح منظوم هیجده بیت نخستین مثنوی مولوی، به اهتمام عبدالحمید حسینی، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، ۲۲ (۱۳۴۹)، صص ۲۴۱-۲۵۷.
۲۱. خرسند، پرویز: اذن دخول، نگین، شماره ۱۱۹ (۱۳۵۴)، صص ۲۷-۳۰.
۲۲. خوانساری، محمد: انسان‌شناسی مولینا در مثنوی، بررسی‌هایی درباره مولوی، تهران، ۱۳۵۴، صص ۱۶۷-۲۱۲.
۲۳. درودیان، ولی‌الله: بازخوانی نخجیران، نگین، شماره ۱۳۰ (۱۳۵۴)، صص ۴۱-۴۵.
۲۴. خیرخواه، فقیر محمد: پشتو مثنوی، شرح برخی از مطالب مثنوی مولوی به نظم پشتو، آریانا، ۳۳ (۱۳۵۴)، شماره ۴، صص ۵۸-۶۷؛ ۳۴ (۱۳۵۵)، شماره ۱، صص ۹۹-۱۰۴ و شماره ۲، صص ۲۳-۲۸، شماره ۳، صص ۳۸-۴۳.
۲۵. _____: نسخ خطی گلشن توحید (شرح منظومه مفردات مثنوی معنوی تألیف شاهی)، آریانا، ۳۴ (۱۳۵۵)، صص ۶۶-۷۶.
- این مقاله در عرفان، حمل ۱۳۵۶، صص ۷۰-۷۵ نیز چاپ شده است.
۲۶. دانامرشت، اکبر: برای دانستن مثنوی چه معلوماتی باید داشت؟ یادنامه مولوی، ۱۳۳۷، صص ۵۸-۶۸.
۲۷. راضی، محمدحسین: معارف و تعلیمات مولانای بلخی، ادب، ج ۵، ش ۶، صص ۲۱-۲۹.
۲۸. رضازاده شفق، صادق: نکاتی چند درباره مولوی، یادنامه مولوی، تهران، ۱۳۳۷، صص ۱۱۰-۱۱۷.
۲۹. رضوان کاشانی، ابوالقاسم: مولوی و طرز تفکر او در فلسفه، ارمغان، سال ۱۶، صص ۱۰۴-۱۰۹، ۱۸۰-۱۸۴، ۶۶۷-۶۷۲، ۷۴۷-۷۵۰.
۳۰. رضوی، یاسین، مثنوی مولوی و ترجمه‌های آن به زبانهای دیگر، وحید، ۹ (۱۳۵۰)، صص ۵۱۶-۵۲۱.
۳۱. رکنی، محمد مهدی: برخی از خصوصیات داستانهای مثنوی، ادبیات مشهد، ۱ (۱۳۵۵)، صص ۶۴۷-۶۶۶.

۳۲. رویین: مثنوی مولوی و زمینه‌های اجتماعی آن، عرفان، ۱۳۵۵، شماره ۹، صص ۸۷-۹۵.
۳۳. ژوزف، ادوارد: داستانهای مثنوی معنوی، هشتمین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی، ۲ (۱۳۵۷)، صص ۴۵۰-۴۶۶.
۳۴. _____: طوطیان، کاوه، ۱ (۱۳۵۲)، شماره ۵-۶، صص ۱۱۷-۱۲۲.
۳۵. _____: نخجیران، مجلهٔ دانشکده ادبیات تهران، جلد ۴، شماره ۴، صص ۸۴-۹۹.
۳۶. سجادی، ضیاءالدین: فرهنگ و تمدن در مثنوی مولوی، یغما، ۲۷ (۱۳۵۳)، صص ۱۱۸-۱۱۳.
۳۷. سروش، عبدالکریم: غزالی و مولوی، قصهٔ ارباب معرفت، موسسهٔ فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۳، صص ۱۳۵-۲۱۴.
۳۸. _____: مثنوی و دیوان کبیر دو میوه از یک درخت، قصهٔ ارباب معرفت، پیشین، صص ۲۱۵-۲۴۷.
۳۹. سلامیان، ابوالقاسم: مثنوی و مولوی، وحید، ۱۲ (۱۳۵۳)، صص ۹۰۱-۹۰۷.
۴۰. سلماسی‌زاده، جواد: اسامی و اوصاف رمزی خداوند متعال در مثنوی، ادبیات تربیت معلّم، ۱ (۱۳۵۷)، شماره ۴، صص ۱۱۸-۱۴۳.
۴۱. _____: تفسیر یک بیت و تحلیل یک تمثیل از مثنوی معنوی مولوی، وحید، شماره ۲۳۴-۲۳۵ (۱۳۵۷)، صص ۱۰۷-۱۰۹.
۴۲. _____: شمه‌ای از اوصاف شیطان در دو داستان مثنوی معنوی، ادبیات تهران، ۲۴ (۱۳۵۸)، شماره ۳-۴، صص ۷۰-۸۵.
۴۳. _____: مثنوی مولوی و نیکلسن، نشریهٔ دانشکده ادبیات تبریز، ۲۲ (۱۳۴۹)، صص ۲۰۸-۲۱۵.
۴۴. _____: مشکلهای شارحان مثنوی معنوی مولوی، وحید، ۱۴ (۱۳۵۵)، صص ۴۷۳-۴۷۷.
۴۵. شریعت، محمدجواد: دگرگونیهای لفظ در مثنوی مولوی، جشن نامهٔ مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۶، صص ۳۲۱-۳۴۳.
۴۶. شریعتمداری، علینقی (= مجتبی مینوی): نقد متن مثنوی، یغما، ۱۲ (۱۳۳۸)، صص ۱۵۷-۱۶۵، ۱۹۶-۲۰۶، ۲۶۲-۲۷۲.

۴۷. شیخ الاسلامی، علی: تصویر انسان کامل در فصوص و مثنوی، ادبیات تهران، جلد ۲۲، شماره ۳-۴ (زمستان ۱۳۵۴)، صص ۲۶۲-۲۷۶.
۴۸. صالح، علی پاشا: ندای عشق و یگانگی، یادنامه مولوی، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۳۷، صص ۱۱۸-۱۲۲.
۴۹. صوتی، محمد عثمان: مولانا، نی و اندیشه، مجلس مولینای بلخی، کابل، ۱۳۵۳، صص ۷۵-۹۹.
۵۰. فاطمی، حسین: مولوی و سمبولیسم، فرخنده پیام، مشهد، ۱۳۶۰، صص ۶۱۵-۶۴۲.
۵۱. _____: نوعی سور رئالیسم در شعر مولوی، جابوب لا، ادبیات مشهد، ۱۴ (۱۳۵۷)، صص ۴۱۳-۴۸۳.
۵۲. فرزام، حمید: نخستین بیت مثنوی و تفسیر آن، ادبیات اصفهان، شماره ۱۳-۱۴، (۱۳۵۵-۱۳۵۶)، صص ۱-۱۹.
۵۳. فروزانفر، بدیع الزمان: شعر مولوی، یادنامه مولوی، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، تهران، ۱۳۳۷، صص ۱۴۶-۱۵۳.
۵۴. _____: مثنوی شریف، فروزانفر کی شرح کی مقدمات اقتباسات، ترجمه محمد ریاض، اقبال ریویو، ۱۳ (۱۹۷۲)، شماره ۲، صص ۸۳-۸۷ (اردو).
۵۵. _____: مثنوی و کیفیت استفاده از آن، مقالات فروزانفر، تهران، ۱۳۵۱، صص ۳۸۵-۳۹۱.
۵۶. _____: مقدمه بانگ نای (جمالزاده)، مقالات فروزانفر، تهران، ۱۳۵۱، صص ۳۲۳-۳۲۵.
۵۷. کاظمی، حسنین: بشنود آوازه آوای نی، وحید، سال ۱۳ (۱۳۵۴)، صص ۲۶-۳۵.
۵۸. کسمایی، علی اکبر: ترکیبهای لغوی در مثنوی مولوی، وحید، شماره ۲۲۷ (۱۳۵۶)، صص ۹-۱۵، شماره ۲۲۸-۲۲۹، صص ۵۸-۶۱، شماره ۲۳۰ (۱۳۵۷)، سال ۶ (۱۳۴۷-۱۳۴۸)، صص ۱۷۹-۱۹۳؛ ۲۷۸-۲۸۴، صص ۴۱۸-۴۲۵، ۱۰۲۵-۱۰۲۹.
۵۹. _____: غزلهای مثنوی، نگین، شماره ۴۶ (۱۳۴۷)، صص ۶۵-۶۸.
۶۰. _____: مثنوی دلخواه، نگین، ۱۳۴۷-۱۳۴۸ (سلسله مقالات).
۶۱. مایل هروی، غلامرضا: شروح مثنوی، آریانا، جلد ۲۹ (۱۳۵۰)، ش ۳، صص ۱۹-۲۴.

۶۲. مجدّدی، غلام‌حسن: سیری در مثنوی مولینا، ادب، جلد ۱۵ (۱۳۴۶)، شماره ۶، صص ۴-۱۴، جلد ۱۶ (۱۳۴۷)، شماره ۱-۲، صص ۵۷-۶۲؛ شماره ۳-۴، صص ۳۴-۳۷ (بر اساس شرح عابدین پاشا متوفی ۱۳۲۵ هـ/ ۱۹۰۷ م).
۶۳. مرتضوی، منوچهر: تحلیل یکی از تمثیلات مثنوی، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، سال ۱۰، صص ۱۳۳-۱۶۴؛ ۲۹۳-۳۱۵ (تحلیل داستان شیر و نخجیران).
۶۴. _____: عشق از نظر مولانا جلال‌الدین، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، سال ۷، صص ۶۷-۹۶.
۶۵. مشرقی قندهاری، سردار مهردل خان: شرح بیتین مثنوی، ترتیب و تصحیح عبدالحی حبیبی، آریانا، ۳۰ (۱۳۵۱)، شماره ۴، صص ۵۵-۸۰؛ و شماره ۵، صص ۷۳-۹۲.
۶۶. معین، محمد: دژوش ربا (قلعه ذات‌الصور)، یادنامه مولوی، تهران، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۳۷، صص ۱۵۴-۱۷۲.
۶۷. مقصود، جواد: سه نسخه از نسخ خطی اصفهان (مناقب ابن شهر آشوب، دیوان صائب، مثنوی مولانا)، راهنمای کتاب، سال ۱۸ (۱۳۵۴)، صص ۵۷-۶۰.
۶۸. منزوی، احمد: بررسی آمار از نسخه‌های خطی مثنوی، چهارمین کنگره تحقیقات ایرانی، ۳ (۱۳۵۴)، صص ۱۸۴-۱۸۶.
۶۹. منقّح: تفسیر یک حکایت از مثنوی، باختر، ۲، صص ۷۰۳-۷۰۶.
۷۰. نور، ضیا: وحدت وجود و جلوه‌های آن در مثنوی مولوی، بنیاد، ۱ (۱۳۵۶)، شماره ۲، صص ۲۰-۲۵، و صفحه ۷۰؛ شماره ۳، صص ۲۲-۲۵، ۶۰-۶۵، و صفحه ۷۱، شماره ۴، صص ۷۰-۷۴؛ شماره ۵، صص ۵۳-۵۶، شماره ۶، صص ۴۵-۴۸؛ شماره ۸، صص ۶۳-۶۷؛ شماره ۹، صص ۶۳-۶۷؛ شماره ۱۱، صص ۳۸-۴۵، ۷۳-۹۵.
۷۱. نوری‌زاده، علی‌اکبر: نموداری از آیات شریفه کلام‌الله مجید در کتاب مثنوی مولوی، ارمغان، ۴۰ (۱۳۵۰)، صص ۷۹۷-۸۰۱.
۷۲. نیکلسن: شرح مثنوی، ترجمه جواد سلماسی‌زاده، وحید، سال ۴، صص ۷-۹، ۱۶۷-۱۶۹.
۷۳. نیکلسن، رنولد: مثنوی جلال‌الدین رومی و... مصفّ آن، ادبیات تهران، ۲۲ (۱۳۵۴)، شماره ۱، صص ۲۲۶-۲۳۲.

۷۴. وزین‌پور، نادر: تجلیات اندیشه‌ها و تمثیلات در قصه وکیل صدر جهان مثنوی، ادبیات تربیت معلّم، شماره ۶ (دی ۱۳۵۸)، صص ۵۱-۶۷.
۷۵. هاشم‌پور سبحانی، توفیق: درباره نسخه‌ای از مثنوی، نشر دانش، ۱۳ (۱۳۷۱)، شماره ۲، صص ۳۲-۳۵ (درباره مجعول بودن نسخه مورخ ۶۶۸ قاهره).
۷۶. همایی، جلال‌الدین: افکار و عقاید مولوی، یادنامه مولوی، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۳۷، صص ۱۷۳-۲۰۸.
۷۷. _____: مولوی چه می‌گوید؟، بررسی‌هایی درباره مولوی، شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی، ۲۵، ۱۳۵۴، صص ۵۳-۹۷.
۷۸. _____: ماهی از سرگنده گردد نی زدم، ادبیات تهران، ۲۲ (۱۳۵۴)، شماره ۱، صص ۳۱-۳۷.
۷۹. یازجی، تحسین: [درباره] مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، Yazıcı, Tahsin
۸۰. یالت قایا، شرف‌الدین: کلمات و اشعار ترکی در آثار مولانا، این مقاله به ترجمه مرحوم دکتر عبدالرسول خیام‌پور در نشریه دانشکده ادبیات، جلد ۳، شماره ۵ و جلد ۴، شماره ۱ به چاپ رسیده است.
۸۱. یزدانی، عبدالحمید: مثنوی رومی مین «طفل و کودک» کی تمثیلات، اقبال ریویو، جلد ۱۰، شماره ۴ (۱۹۷۰)، صص ۶۷-۸۲ (اردو).

ب. زبانهای دیگر

1. Akyavaş, Ragıp: *Manevi saltanat sahibi Mevlana ve Mesnevisi*, (مولانا صاحب سلطنت معنوی و مثنوی او) Adalet Gz., (Ankara), 15. 12. 1965.
2. _____: *Mesnavi'den* (از مثنوی) Adalet Gz., (Ankara), 18. 9. 1965.
3. _____: *Mesnavi'den onsekiz beyit*, (هیجده بیت از مثنوی) Adalet Gz., (Ankara), 18. 12. 1966 Bib., I, s.77
4. Ateş, Ahmed: *Masnevi'nin onsekiz beytinin mânası*, (معنای هیجده بیت مثنوی)

60. Doğum y.i. münasabetiyle Fuad Köprülü Armağan, (Mélanges Fuald Köprülü), 1953, s.37-50.
این مقاله به ترجمهٔ راقم این سطور در مجلهٔ معارف، مرکز نشر چاپ شده است، آتش، احمد.
5. _____ : *Mevlana'nin fikirleri* (اندیشه‌های مولانا)
Bilgi, 10-11. c., 117-129. sayı, 12. 1957, 6-8; 3-6, 18.5.
Bib., I, 82
6. Banarlı, Nihad Sami: *Manzum Mesnevi tercümesi, Meydan Gz., Istanbul, 1971. 2. 33.* (ترجمهٔ منظوم مثنوی)
Bib. I. 85
7. Baudry, F.: *Masnavi dans*, Magazin Pittoresque, 1857, pp. 53-191.
Bib, I, 85.
8. Browne, E.G.: *A Parallel to the story in the Mathnawi of Jalalud'd-din Rumi, of the Jewish king who persicuted the Christians*, Islamica, 2. 1926, PP. 129-136.
کتابشناسی ایران، ۲، ۳۹۸.
9. Çetin, Nihad M.: *Mathnawi'nin Konya Kütüphanelerinde eski yazmaları* (نسخ کهن خطی مثنوی در کتابخانه‌های قونیه)
şarkiyat Mecmuası, 4. c., 1961, 97-118. s.
Bib, I, 92
10. Derzhavin, V.: *Rumi, O tom kak khalif unidel Leili (pritcho)*. Per. VI. Derzhavin-Druzhba Narodov Moskva, 1963, No 9, P. 255.
کتابشناسی ایران، ۲، ۳۹۹
11. Dewhurst, R.P.: *The Mathnawi of Jalalud'din Rumi. Edited by Reynold A. Nicholson*, Vol. II. Cambridge, 1926, (Reviw), Journol of the Royal Asiatic Soc., Jan. 1927, pp. 125-128.
همان کتاب، همان صفحه
12. Gölpınarlı, Abdül bâki: *Mesnevi'nin 7. cildi şarkiyat Mecmuasi*, 1966, c.VI, Istanbul, s.11-18
(جلد هفتم مثنوی)
فهرست کتابها و مقالات...، صفحه ۱۹
13. _____ : *Mesnevi'ye önsöz' Türk Düşüncesi*, 3.c., 14. sayı, 1955, 99-105. s. (مقدمه‌ی بر مثنوی)
Bib., I, 100
14. _____ : *Mesnevi'nin önsözü ve Mesnevi 689. Ölüm yıldöneminde*

- ،(مقدمهٔ مثنوی و مثنوی)
Mevlana, 1962, 24-28. s.
15. _____ : *Mesnevi'nin en eski nüshası ve Mesnevi'ye yazıldığı söylenen takriz* (کهن‌ترین نسخهٔ مثنوی و تقریظی که می‌گویند به مثنوی نوشته شده)،
Mevlâna Yıllığı, 1963, 88-94. s.
16. _____ : *Mesnevi'nin aslî nüshası ve iki değerli yazma*, Mevlâna Güldestesi, 1967, 15-17. s. (نسخهٔ اصلی مثنوی و دو نسخهٔ خطی ارزشمند)
Bib., I, 101-102.
17. Herman, A.L.: *Sufism, fatalism and evil in the Mathnawi of Jalal al-Din Rumi*, Iqbal Rev., 12 III (1971), pp. 1-15.
کتابشناسی ایران، ۷، ۹۶۲
18. Hillelson, S.: *The source of a story in the Mathnawi, and a Persian parallel to Grimm's Fairy Tales*, Journal of the Royal Asiatic Society, 1937, pp. 474-477. Bib., I, 106، ۳۹۹، ۲، کتابشناسی ایران
19. Hussard, H.V.: *Probe einer Übersetzung des Mesnewi Dschalaleddin Rumi*; Fandgrüben des Orients. II, P. 126; III. p. 339; IV, pp. 89-92; V. pp. 99-101; VI. pp. 189-213.
20. Irmak, Sadi: *Mesnevi'de psiko-somatik ve psiko-analitik bir teşhis*. (Eine psychomatische diagnose im 13. Jahrhundert). Mevlâna Güldestesi, 1964, 40-54. s. Bib., I, 107
21. Mann, Oskar: *The Masnavi by Jalalud-Din Rumi, II. Translated for the first time from the Persian into prose with a commentary by C.E. wilson, Der Islam, II, 1911, pp. 291-2.*
Bib., I, 119
22. Monsuroğlu, Mecdud: *Mevlâna Calaladdin Rumî'de Türkçe beyit ve ibareler*
(کلمات و عبارات ترکی در [آثار] مولانا جلال‌الدین رومی)
T.D. Araştırmalarının Yıllığı Belleteni, 1954, pp. 207-220.
کتابشناسی ایران، ۲، ۴۰۰
23. Mason, H.: *The parrot and the marchant Adapted from the Persian poem «Hekayat tuti va bâzargân» by Rumi, Humaniora Islamico 2 (1974),*

- pp. 89-102 کتابشناسی، ۷، ۹۶۳
24. Moin, Moh.: *The prologue and the epilogue of the Mathnawi*, Doğu Dilleri, I, III (1969), pp. 79-81. همان، صفحه ۹۶۴
 25. Nicholson, R.A.: *Mathnawi of Jalal-uddin Rumi. The Qur'an of Persia and its author*. R.A. Nicholson, Search, jan, 1931, pp. 1-14. همان، ۲، ۴۰۰
 26. ————— : *Three translations from the Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi*, Islamic Culture, I, 1927, pp. 358-361. همان، ۴۰۱
 27. Önder, Mehmet: *Bir Mesnevi şerhi' Yeni Konya Gz.*, 31. 7. 1954
(یک شرح مثنوی) Bib., I, 130
 28. ————— : *En eski "Mesnevi," nüshası* İstanbul, 2. c., 5. sayı, 1955, 22-23. s. (کهن‌ترین نسخهٔ مثنوی) Bib, I, 132
 29. ————— : *Mesnevi'nin yazılışı üzerine* (Mevlâna Özel Sayısı), 10. c., 95. sayı, 12. 1965, 3-10. s. (دربارهٔ تحریر مثنوی) Bib., I, 136
 30. Peoples' Journal, *The Mathnawi* (Persian poetry), Peoples' Journal 4, London, 1846-51, P. 355. کتابشناسی ایران، ۲، ۴۰۱
 31. Rehatsek, E.: *Embryonic, mundane and supramundane life*. Translated by E. Rehatsek, from the Mathnawi of Jalal al-din Rumi, Indian Antiquary IV. Bombay, 1875, pp. 218-9. همان کتاب، همان صفحه
 32. ————— : *Lust of dominion. Translated from the Mesnavi of Jalal al-Din Rumi*. Indian Antiquary IV, Bombay, 1875, pp. 185-6.
 33. ————— : *Moses and the herdsman*. Mesnavi of Jalal al-Din Rumi. Translated bu E. Rehatsek. Indian Antiquary III, Bombay, 1874. pp. 90-92. همان
 34. ————— : *Need or purpose*. From the Mesnavi of Jalal al-Din Rumi. Translated by E. Rehatsek. Indian Antiquary IV, Bombay, 1875, pp. 184-185. همان، صفحه ۴۰۲
 35. ————— : *The Arab and his two bages* Translated from the Mesnavi of Jolal al-Din Rumi. Indian Antiquary III Bombay, 1874, pp. 207-8, همان، صفحه ۴۰۱
 36. ————— : *The divine and the physical light from the Masnavi of Jalal al-Din Rumi*. Indian Antiquary III Bombay, 1874, pp. 63-64

37. Ritter, H.: *Dos Proöminum des Mathnawi-i Maulawi*, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 93, 1939, pp. 169-196.
38. ————— : *Zum Mesnewi-Text*, Orientalische Literaturzeitung, 31, 1928, Col 4-9. کتابشناسی، همان
39. Rumi, Jalaliddin: *Narodnei pritchi is «Masnavi» V kn*, «obraztsi tajiksko poezii», Stalinabad, 1955, pp. 121-141. همان
40. Schimmel, A.: *Mevlāna Jalaladdin Rumī's story on prayer (Mathnawi III 189)*. Yādnāme-ye Jan Rypka) Prague, 1967, pp. 125-131.
کتابشناسی ایران، جلد ۶، ۳۹۴
41. Soliman, A.S.: *le Mavlēviisma Esquisse des rites tirée principalement de Methnewi et de ses commentaries*. Abr-Nahrain 14, 1973-4, pp. 122-137. همان
42. Sultanov, R.S.: *Slova turkskogo proiskozhdeniya, vstrechyushiesya v «Mesnevi» Jalal al-Din Rumi*. Vkn «Vsesoyuznaya nauchnaya konferentsia po iranskoi filologii» Tezisi dokladov. Tashkent (TGU), 1964, p. 28.
کتابشناسی ایران، ۲، ۴۰۳
43. Teymuroğlu, Mehmet Süleyman: *Mesnevi'de Hazret-i Muaviye*, Hilâl, I. c., 12. sayı, I. 1960, 14-15. s. (حضرت معاویه در مثنوی) Bib., I, 147
44. Yazıcı, Tahsin: *Badi' az-Zāman Fūrūzan-Far: Ma'axid-i qışas-u tamtilāt-i Matnawi*, Tahran, 1333 h.ş., şakiyat Mecmuası, I.C., Istanbul, 1956, 125-126. s. فهرست کتب و مقالات...، صفحه ۲۳
45. Yousofi, Gholam Hosein: *Mawlavi as a storyteller*. The scholar and the saint, Ed. by P.J. Chelkowski, New York, 1975, pp. 287-306.
کتابشناسی ایران، ۷، ۹۶۸
46. Yücel, Hasan Âli: *Yeni elde edilen bir Mesnevi nüshası*, Yarın Pazar Gz. (Istanbul), 30. 9. 1957. Bib., I, 159. (نسخه‌ی نویافته از مثنوی)
47. Ziai, Hossein: *The principale of Bi-polarity of all things in the Mathnavi of Jalal-al-Din Rūmi*, Mevlana Güldestesi 1972 (Aspects of Mevlāna 1972), pp. 63-86. Bib., I, 160.

منابع

بررسیهایی دربارهٔ مولوی، مجموعه‌ای از چند مقاله دربارهٔ جلال‌الدین محمد مولوی، شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز و مطالعات و هماهنگی فرهنگی، ۲۵، تهران، ۱۳۵۴.
دربارهٔ نسخه‌ای از مثنوی، توفیق ه سبحانی، نشر دانش، سال ۱۳، شماره ۲، بهمن و اسفند ۱۳۷۱.

سوانح مولوی رومی، علامه شبلی نعمانی، ترجمهٔ سید محمد تقی فخردایی گیلانی، تهران، چاپ رنگین، ۱۳۳۲.

طوطیان، (بحثی دربارهٔ داستان طوطی و بازرگان)، ادوارد ژوزف، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
فهرست کتابها و مقالات چاپ شده در دانشکده ادبیات دانشگاه استانبول دربارهٔ ادب و تاریخ و فرهنگ ایران، توفیق ه سبحانی، ۱۳۵۶ (چاپ نشده).

فهرست مقالات فارسی در زمینهٔ تحقیقات ایرانی، ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۶۹ جلد ۱-۴.
کتابشناسی ایران، دکتر یحیی ماهیار نوّابی، تهران، ۱۳۴۷-۱۳۷۱، جلد ۱-۹.
کتابشناسی موضوعی ایران (سالهای ۱۳۴۳-۱۳۴۸)، حسین بنی‌آدم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.

کتابنامهٔ مولوی، ماندانا صدیق بهزادی، تهران، مرکز خدمات کتابداری، ۱۳۵۱.
مولویه بعد از مولانا، عبدالباقی گولپینارلی، ترجمهٔ توفیق سبحانی، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۶۵.

نخجیران، (بحثی دربارهٔ داستان نخجیران و شیر و خرگوش از دفتر اول مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین رومی، ادوارد ژوزف، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
یادنامهٔ مولوی به مناسبت هفتصدمین سال مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، تدوین و تنظیم: علی‌اکبر مشیر سلیمی، انتشارات کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۳۷.

Mevlâna Bibliyografyası, Mehmet Önder, Türkiye İş Bankası, Kültür Yay. Ankara, 19674 I-II.

Türkiye’de basılmış Farsça eserler çeviriler ve İran’la, ilgili yayınlar Bib., M. E. B. Ankara, 1971.



مکاتب تاریخنگاری اسلامی

بررسی تاریخنگاری اسلامی، از پیدایش تا دوره تکامل به عنوان یکی از مظاهر مهم فرهنگ تمدن اسلامی امروز اهمیت بسیار یافته است. پژوهشی دقیق در این باب که دامنه‌ای بس گسترده دارد و دوره‌ای به درازی تاریخ اسلام را در برمی‌گیرد، می‌تواند موجب شناخت زمینه‌ها، انگیزه‌ها، دیدگاه‌ها، روش‌ها، مکاتب، و به تبع آن نقد و سنجش اخبار و آثار و منابع تاریخی گردد. اهمیت این موضوع بیشتر جلوه‌گر می‌شود اگر متذکر شویم که تاریخنگاری اسلامی از نظر مضامین و مواد، گذشته از تاریخ سیاسی، حوزه وسیعی مشتمل بر تاریخ علوم و اخبار و احوال دانشمندان رشته‌های مختلف را در برمی‌گیرد. یکی از مهمترین جنبه‌های قابل بررسی در سیر تاریخنگاری اسلامی و بطور دقیقتر، تدوین تاریخ سیاسی اسلام، شناخت مکاتب اصلی تاریخنگاری است که می‌تواند به شناخت دیدگاه‌های مختلف تاریخی و درک و تعلیل روایات و اخبار گوناگون و بلکه متناقض درباره حوادث تاریخی منجر گردد. در این مقاله کوشیده‌ایم مکاتب مذکور و نمایندگان برجسته آن را به اختصار مورد بررسی قرار دهیم.

* * *

تحقیق در نام و نشان و مواد تاریخی نخستین آثاری که بخشهایی از آن در کتب جامع‌تر و متأخرتر آمده، و نیز بررسی خاستگاه و اندیشه و دیدگاه نویسندگان این آثار نشان می‌دهد که تاریخنگاری اسلامی از آغاز دو جهت اساسی داشت که به سبب

خصوصیت متمایزشان هر یک را مکتبی در تاریخنگاری شمرده‌اند.^۱ گرچه با نگاه اجمالی به آثار نمایندگان این هر دو مکتب به نظر می‌رسد که اختلاف آنها بیشتر در شیوه تدوین اخبار و روش تاریخنگاری است و به عبارت دیگر فقط تمایزات جزئی با هم دارند،^۲ دقت در شکل نقل و تدوین و مضمون این آثار تمایزات مهمتری را نشان می‌دهد به گونه‌ای که هر یک را دست‌کم در نگرش و مواد تاریخی می‌توان مکتبی جداگانه دانست. هر یک از این دو مکتب در یکی از دو مرکز مهم فرهنگی پای گرفت: یکی در مدینه و یکی در عراق یا دقیقتر در بصره و کوفه. در مدینه دیدگاه اسلامی و در بصره و کوفه که به مرکز فعالیتهای نظامی و قبیله‌ای بدل شده بود، دیدگاه قبیله‌ای غلبه داشت. اما این هر دو مکتب بر یکدیگر تأثیرات متقابل نهادند و از اواسط قرن سوم هجری در بسیاری از آثار مورخان بزرگ مسیر این دو مکتب یا دو دیدگاه به هم پیوست و مورخانی چون بلاذری (۲۷۹ ق) و یعقوبی (۲۸۴ ق) و ابن قتیبه (۲۱۳-۲۷۶ ق) و طبری (۲۲۵-۳۱۰ ق) آثار خود را به استناد روایات و مواد تاریخی هر دو مکتب پدید آوردند.

مکتب مدینه

نخستین نمایندگان و پدید آورندگان این مکتب محدثان مدینه بودند که در حلقه‌های نقل و سماع حدیث مشایخ تربیت شدند و اولین مکتب تاریخنگاری را پدید آوردند.^۳ بدین سبب آن را مکتب اهل حدیث نیز خوانده‌اند و دیدگاه صرفاً اسلامی‌شان هم مهمترین وجه تمایز اینان با مکتب عراق به شمار می‌رود.

مدینه مقرّ پیامبر (ص) اسلام و دولت اسلام و سه تن از خلفای راشدین، مرکز تجمع اصحاب و نقطه اوجگیری قدرت دینی و سیاسی اسلام بود. نخستین بارقه‌های اهتمام ویژه به گفتار و کردار پیامبر در اینجا درخشید و به سرعت دامنه‌اش توسعه و نظم یافت و مغازی و سیره پیامبر و زان پس تاریخ اسلام در مهد آن، محور اصلی این اهتمام شد. عنایت نمایندگان این مکتب در خلال ضبط احوال پیامبر اسلام، به مغازی هم سبب شد که مکتب اهل حدیث یا مدینه را مکتب مغازی نیز بنامند. در اواخر قرن اول هجری سیره محور توجه شد و اطلاعات پایه و اصلی گرد آمد و در پایان همین قرن نگارش آن

1) Duri, 46

2) Pellat, 118

آغاز شد و مکتب مدینه به تدریج تکوین یافت^۴. چنین می‌نماید که در آغاز، هدف اهل حدیث از گردآوری احوال و سیره پیامبر تاریخنگاری نبود بلکه می‌خواستند راهنما و نمونه‌ای برای امت در کردار و گفتار تدوین کنند. به همین سبب حدیث از وجهه نظر تاریخنگاری، چیزی نبود جز ذکر و نقل وقایع ناپیوسته، بدون آنکه قصد تدوین و تشکیل رشته‌ای جامع و پیوسته از حوادث تاریخی در کار باشد^۵. اما از آنجا که این روایات البته نکات تاریخی فراوانی نیز در برداشت، قطع نظر از آنکه مورخان بعداً روش انتقال اطلاعات را هم از حدیث‌نگاری آموختند و موادی تاریخی که اهل حدیث گرد آوردند از مهمترین منابع این مورخان شد؛ از دیدگاهی باید تدوین حدیث در آغاز راه را هم بخشی از تاریخنگاری به شمار آورد^۶. اما از آن زمان که مغازی و زندگی پیامبر به معنای خاص آن مورد توجه واقع شد، کوششهای اهل حدیث مستقیماً و مستقلاً به تاریخنگاری بدل گردید و اولین مکتب تاریخنگاری را پدید آورد.

پیدایش این مکتب و وجهه نظر تاریخی آن مدیون چند تن از نخستین و برجسته‌ترین نمایندگان آن است که بررسی اجمالی کوششهای آنان در تدوین احادیث و روایات تاریخی و در دریافت اصول و بیان تاریخنگاری مدینه نقش اساسی دارد. اما پیش از آن لازم به تذکر است که پیدایش و تحول تاریخنگاری اسلامی را باید به عنوان یک «مجموعه» و «کل» نگریست و نخستین آثار آن را باید مرتبط و مکمل یکدیگر دانست. همین پیوستگی سبب شد که تاریخنگاری اسلامی به سرعت رشد یابد و از قرن سوم آثار جامع و متعدد تاریخی مشتمل بر جوانب مختلف حیات سیاسی و اجتماعی جامعه اسلامی و بلکه پیش از اسلام پدید آید. از جمله مهمترین بنیادگذاران این مکتب باید از این کسان یاد کرد^۷:

ابان بن عثمان بن عفان. از بزرگان تابعین که درباره سالمرگ او اختلاف است. در ایام عبدالملک مروان مدتی والی مدینه بود و هر سال امارت حج داشت. او را در زمره

4) Duri, 46

۵) کاهن، ۹۱ (۶) مقایسه کنید با همو، ۹۰

۷) تذکر این نکته لازم است که بعضی از تدوین‌کنندگان مغازی و سیره که در اینجا از آنها یاد می‌شود، از نظر زمانی در طبقات مختلف جای دارند مانند زهری که در طبقه دوم و موسی بن عقبه که در طبقه سوم جای دارند (مثلاً نک: مهدوی، سیرت، مقدمه / ۱۰ ح به بعد). اما از نظر تدوین مغازی و سیره می‌توان از آنان در کنار هم یاد کرد.

فقها و محدثان برجسته مدینه شمرده‌اند. شهرت ابان بن عثمان بیشتر به سبب روایات او از مغازی پیامبر (ص) است و در کتب سیره مانده آثار ابن اسحاق و بخشهای مربوط به سیره در کتب واقدی و ابن سعد از او یاد نشده، گرچه ظاهراً روایات سیره را نیز در ضمن مغازی گرد آورده بوده است، زیرا شاگردش مغیره بن عبدالرحمان از آن نقل کرده ولی چیزی از آن باقی نمانده است.^۸ از همین مغیره نقل شده که مکرر کتاب ابان در مغازی را بر خود او خوانده بوده است.^۹ اما ازین گزارش بر نمی آید که این کتاب را خود ابان نوشته بوده است. چه بسا همین شاگرد او روایات استاد را گرد آورده و نوشته وزان پس بر ابان خوانده بوده است.^{۱۰} چه عجیب می نماید که مهمترین مورخان بعدی چون واقدی و یعقوبی اصلاً از روایات او یاد نکرده‌اند. طبری نیز از نه روایات او بلکه از موضعش در جنگ جمل و امارت حاج و حکومتش بر مدینه یاد کرده است.^{۱۱} اما ابان بن عثمان مذکور در یعقوبی که این مورخ از روایات او استفاده کرده^{۱۲} می بایست ابان بن عثمان بجلی شیعی باشد که گویا کتابی به نام المبدأ والمبعث و المغازی داشته و هورویتنز حدس زده که این همان است که یاقوت او را صاحب مغازی خوانده است.^{۱۳} با این همه ابان بن عثمان بن عفان را - چه خود کتابی در مغازی نوشته یا شاگردش به این کار پرداخته باشد - باید اولین کسی دانست که به این بخش از حیات رسول اهتمام خاص مبذول داشته است.

عروة بن زبیر (د ۹۴ ق) از فقهاء هفتگانه مدینه و از بزرگان اهل حدیث. تولد او را به اختلاف از ۲۲ تا ۲۶ هجری گفته‌اند. دوران رشد و نوجوانی را در مدینه، و سپس سالهایی را نیز در مصر گذراند.^{۱۴} در وقایع سیاسی عصر بویژه قیام برادرانش بر ضد امویان شرکت نداشت و به زهد روزگار می گذرانید^{۱۵} و همه عمر را به تحصیل علم و ضبط احادیث سپری کرد.^{۱۶} با امویان روابط حسنه داشت و بعضی از نوشته‌های تاریخی او مربوط است به پاسخ سؤالات ولید بن عبدالملک^{۱۷} در باب تاریخ حیات و مغازی

(۸) همو، صص ۶-۵ (۹) ابن سعد، طبقات، ۱۵۶/۵

(۱۰) مقایسه کنید با دوری، نشأة، ۲۱ (۱۱) طبری، فهرست (۱۲) تاریخ یعقوبی، ۶/۲

(۱۳) معجم البلدان، ۵۵/۴

(۱۴) بلاذری، فتوح، ۲۱۷، دوری، نشأة، ۶۲؛ هورویتنز، ۱۱، ۱۲

(۱۵) ابن خلکان، ۲۵۷/۳-۲۵۸ (۱۶) قس: هورویتنز، صص ۱۳-۱۴

(۱۷) مثلاً: طبری، ۳۲۸-۳۲۹، ۴۲۱ به بعد؛ نک: واقدی، مغازی، ۶۳۱/۲

پیامبر اسلام (ص). عروه را مؤسس شاخه پژوهش در مغازی و اولین نویسنده کتابی در این باره خوانده‌اند.^{۱۸} بعضی از روایات او از طریق ابن اسحاق و واقدی و طبری بر جای مانده که از کهن‌ترین قطعات تاریخ مغازی شامل آغاز وحی و بعضی غزوات پیامبر به شمار می‌رود.^{۱۹} اما با آنکه هیچ گزارشی در دست نداریم که تصریح کند عروه کتابی ویژه در سیره پیامبر نوشته بوده ولی کثرت روایات منقول از او در سیره ابن اسحاق و مغازی واقدی می‌تواند نشانه‌ای باشد بر اینکه او سیره را نیز تدوین کرده بوده است.^{۲۰} با آنکه بعضی از روایات منقول از عروه درباره آنچه او در پاسخ به سؤالات عبدالملک اموی نوشته، در کتب تاریخ و مغازی با کلمه «قال» از او نقل شده ولی هورویتر اثبات کرده که این کلمه در بعضی مواضع بدل از «کتب» است.^{۲۱} روش عروه در تألیف ساده و صریح بود و موقعیت اجتماعی او سبب شد که اطلاعات تاریخی را از منابع اولیه یعنی اصحاب پیامبر به دست آورد. روایات تاریخی عروه غیر از عصر پیامبر، دوره خلفای راشدین^{۲۲}، جنگهای رده، فتوح شام و ایران^{۲۳}، و حتی ایام امام حسن بن علی (ع) را در بردارد.^{۲۴}

عروه بن زبیر به روایت پسرش هشام، نوشته‌هایی نیز در فقه داشته که در واقعه حرّه آنها را بسوخت و سپس بر آن افسوس خورد.^{۲۵} از جمله موضوعهای دیگر تاریخی که عروه بدان پرداخت، آغاز وحی و بعثت، هجرت مسلمانان به مدینه، رفتار قریش با پیامبر، هجرت او به مدینه، صلح حدیبیه و فتح مکه را باید یاد کرد. بنابر این روایات او منحصر به مغازی نبود.^{۲۶} از ویژگیهای روایات عروه آن است که گاه اسناد روایاتش ذکر شده و گاه - خاصه در نامه‌هایش به عبدالملک - چند روایت در یک روایت پیوسته مندمج گشته و اسناد آن ذکر نشده است. اما باید متذکر شد که در آن عصر هنوز قواعد اسناد نهاده نشده و روایت مستقیم بویژه در اخبار تاریخی مرسوم و مقبول بود.^{۲۷}

۱۸) صفدی-الوافی، ۷/۱

۱۹) مثلاً: طبری ۲/۲۹۱، ۲۹۸، ۳۰۵، ۳۹۹، ۴۱۰؛ واقدی، همان، ۱/۱۸، ۵۶، ۵۴۳/۲، ۵۶۵

۲۰) جونز، مقدمه مغازی واقدی، ۲۱ (۲۱) هورویتر، ۲۰-۲۳

۲۲) مثلاً: طبری، ۳/۳۹۱، ۴۱۹ (۲۳) همو، ۳/۳۹۱، ۵۰۵، ۵۷۱

۲۴) مثلاً: بلاذری، انساب، چاپ محمودی، ص ۶۰

۲۵) ابن سعد، ۵/۱۳۳؛ هورویتر، ۱۹ (۲۶) دوری، نشأه، ۶۶-۷۲، بویژه ۷۳؛ هورویتر، ۲۴

۲۷) دوری، همان ۷۴

شُرَحَبِيل بن سعد (د ۱۲۳ ق) از جمله موالی و نخستین راویان مغازی بود. گفته‌اند فهرست‌هایی از نام مهاجران به مدینه و کسانی که در غزوات بدر و احد شرکت داشتند تهیه کرد^{۲۸}. او را داناترین کس به جنگجویان بدر و مغازی پیامبر دانسته‌اند^{۲۹}؛ اما متهمش کرده‌اند که نام کسانی را جزء جنگجویان و شهیدان بدر وارد کرده است. موسی بن عقبه که او را از این اتهام بری می‌دانست خود به تهیه فهرستی از این جنگجویان و مهاجران به مدینه دست زد^{۳۰} تا نشان دهد روایت شرحبیل درست است.

محمد بن مسلم بن شهاب زُهری (د ۱۲۴ ق) منسوب به بنی زُهره که احتمالاً در ۵۱ ق زاده شد و در مدینه نزد محدثان بزرگی چون سعید بن مسیب و ابان بن عثمان و عروة بن زبیر به فراگرفتن حدیث پرداخت و خود در روایت مغازی اساساً متکی به عروه بود. زهری را مؤسس مکتب تاریخنگاری مدینه و بزرگترین نماینده این مکتب دانسته‌اند که آن را بر بنیادهای استوار قرار داد و روش تدوین آن را معین کرد^{۳۱}. با آنکه گفته‌اند حافظه‌ای نیرومند داشت^{۳۲}، هر آنچه را می‌شنید ثبت می‌کرد. صالح بن کیسان، معاصر و همدرس زهری هم تصریح کرده که هر دو به نگارش سنن پیامبر پرداختند و زهری سپس سیره صحابه را نیز نگاشت^{۳۳}. صفدی^{۳۴} و هم حاجی خلیفه^{۳۵} از کتاب مغازی او یاد کرده‌اند.

شهرت فراوان زهری به سبب همین کتاب مغازی اوست که آن را به روایت عروه بن زبیر و سعید بن مسیب و دیگران گرد آورد. این کتاب فقط مشتمل بر اخبار مغازی به معنای خاص آن نبود بلکه تمام مراحل زندگی پیامبر را در برداشت^{۳۶}. از جمله موضوعاتی که زهری بدان پرداخته باید از اشاراتی به آفرینش و احوال پیامبران، پیامبر اسلام (ص) در مکه، دوره حیات او در مدینه و غزوات او، فتح مکه و غزوات پس از آن و موضوعاتی درباره شخصیت و زندگی پیامبر یاد کرد^{۳۷}. قطعاتی از مغازی زهری در آثار ابن اسحاق و واقدی و ابن سعد و طبری و بلاذری هست که دوری بعضی از آنها را گرد

۲۸) هورویتز، ص ۲۶ (۲۹) ابن حجر، تهذیب، ۲۸۲/۴

۳۰) همو، ۳۲۲/۱۰؛ مقایسه کنید با تذکار حسین نصار، حاشیه ص ۲۶ مغازی هورویتز

۳۱) دوری، نشأه، ۷۸-۷۹؛ زکار، مقدمه مغازی زهری، ۳۱

۳۲) بخاری، تاریخ الکبیر، ۲۲۱/۱/۱ (۳۳) ابن حجر، تهذیب، ۳۹۶/۹-۳۹۷

۳۴) صفدی، وافی، ۷/۱ (۳۵) کشف الظنون، ۱۷۴۷/۲

۳۶) هورویتز، ص ۶۷ (۳۷) زهری، کتاب المغازی، سراسر کتاب

آورده است^{۳۸}. اما سهیل زکار دریافته که بخش مهمی از کتاب عبدالرزاق بن همام صنعانی همان کتاب مغازی زهری است که صنعانی آن را از معمر بن راشد شاگرد او روایت کرده است^{۳۹}. بررسی همین قطعات نشان می‌دهد که زهری نخستین چارچوب و خطوط کلی سیره‌نویسی را معین کرده است. او بطور کلی تسلسل تاریخی حوادث را در مدّ نظر داشت و حتی در پاره‌ای مواضع سنوات حوادث را نیز به دست داده است. البته دیدگاه زهری همان دیدگاه اهل حدیث است جز آنکه او به احادیث تاریخی هم در ضمن أخذ و ضبط حدیث عنایت تمام داشت. اما آنچه در این باب نقل و ضبط کرد، همچون شیوه اهل حدیث، صریح و ساده و متمرکز بر همان موضوع مورد نظر است و از مبالغه و بزرگنمایی وقایع اجتناب ورزیده است.

از موضوعات دیگری که زهری بدان پرداخته باید از انساب، تاریخ صدر اسلام، عصر خلفای راشدین و حوادث این دوره مانند انتخاب خلیفه، بنیادگذاری دیوان سیاه، برقراری عطایا و گردآوری قرآن و حوادث منجر به قتل عثمان، جنگهای داخلی عصر امام علی (ع) سخن گفت. او با آنکه به امویان خاصه ولید بن عبدالملک و برادرش هشام نزدیک بود، جز به ندرت به تاریخ این دوره نپرداخته است^{۴۰}. به دلیل همین نزدیکی و سالهای طولانی که در دمشق سپری کرد، بعضی او را از نمایندگان مکتب تاریخنگاری شام به شمار آورده‌اند^{۴۱}. کتاب انساب بنی زهره و کتابی درباره قبایل عرب شمالی که به دستور خالد بن عبدالله قسری آغاز کرد ولی به انجام نرسید از دیگر آثار اوست^{۴۲}.

موسی بن عقبه (د حدود ۱۴۱ ق) از موالی خاندان زبیر بن العوام، شاگرد زهری و از نمایندگان برجسته مکتب مدینه. او در مغازی کتابی نوشت که چنان مقبول افتاد که مالک بن انس محدثان را به استناد بدان توصیه می‌کرد و خود موسی را مردی صالح و موثق می‌خواند^{۴۳}. این کتاب اکنون در دست نیست. به گفته برخی محققان، ظاهراً دیار بکری نویسنده تاریخ الخیس (در قرن ۱۰ ق) این کتاب موسی بن عقبه را در دست داشته است.

(۳۸) نشأة، ۸۲، ۱۴۳-۱۵۱

(۳۹) زکار، مقدمه کتاب المغازی، ص ۲۲، به همین سبب سهیل زکار بخش مذکور را از کتاب عبدالرزاق استخراج و منتشر کرد.

(۴۰) اشارات کوتاه او را در این باب نک: طبری، ۴۹۶/۵، بلاذری، انساب ۲۱/۵، ۲۵-۲۷، ۸۸-۸۹

(۴۱) مصطفی، شاکر، التاريخ والمؤرخون، ۱۲۷/۱ (۴۲) هورویتز، ۶۶-۶۷

(۴۳) ابن حجر، تهذیب، ۳۲۲/۱۰

به علاوه قطعه‌ای از کتاب مذکور در کتابخانه ملی آلمان وجود دارد که ادوارد زاخا و آن را با ترجمه آلمانی در ۱۹۰۴ م منتشر کرد. از همین قطعه معلوم می‌شود که کتاب مغازی موسی فقط مغازی پیامبر را در بر نداشته است. چنانکه از بعضی روایاتی که ابن سعد از کتاب موسی نقل کرده معلوم می‌شود که این کتاب شامل فهرستی از مهاجران مسلمان به حبشه و کسانی که در بیعت عقبه حضور داشته و نیز جنگجویان بدر بوده است.^{۳۴} با آنکه گفته‌اند موسی روایات مغازی را از زهری اخذ کرده ولی بعضی اساساً منکر سماع موسی از زهری و تلمذش نزد او بوده‌اند.^{۳۵}

به هر حال از بعضی روایات آثار متأخرتر معلوم می‌شود که موسی به تاریخ پیش از اسلام و نیز حوادث عصر خلفای راشدین و حتی امویان نیز توجه داشته و روایاتی از او در حوادث این دوران نقل شده است.^{۳۶}

* * *

اولین مرحله حیات مکتب تاریخنگاری مدینه یا مکتب مغازی و سیر با اینان به پایان می‌رسد. در این دوره مکتب مدینه بنیاد یافت، پژوهشهای تاریخی از متن حدیث آغاز شد، نخستین تألیفات پدید آمد و چارچوب تحقیقات وسیع بعدی و زمینه ظهور نویسندگان و راویان بزرگ سیر و مغازی مانند ابن اسحاق و ابومعشر سندی و واقدی و ابن سعد شکل گرفت. روش روایت آن نیز اساساً مانند حدیث بود. روایت زنده، صریح، خالی از زواید و مبالغه درباره حوادث و تحولات زندگی پیامبر اسلام و مسلمانان صدر اسلام از خصائص تاریخنگاری این دوره است. اما درباره یکی از مشهورترین راویان این عصر یعنی وهب بن مُنبّه (بنا به روایت درست‌تر، در گذشته ۱۱۴ ق) باید گفت که از «ابناء» یعنی ایرانی نژادان یمن بود که بویژه در قصص و اسرائیلیات و تاریخ یمن مشهور است. همچنین آثاری در مغازی و سیره به او نسبت داده‌اند که هنوز صحت انتساب آن محل تردید است. از اینرو بعضی از محققان او را در زمره اهل حدیث یا مکتب مدینه به شمار نیاورده^{۳۷} بلکه در طبقه اصحاب اخبار و قصص^{۳۸} و یا در طبقه تدوین‌کنندگان مغازی در یمن قرار داده‌اند.^{۳۹}

(۴۵) ابن حجر، همان، ۳۲۲-۳۲۳

(۴۴) هورویتز، ۷۰-۷۲

(۴۷) دروی، نشأه، ۱۰۴

(۴۶) مثلاً: بلاذری، انساب، ۱۲/۵، ۸۲؛ طبری، ۴۶۴/۶

(۴۹) مهدوی، مقدمه سیره، ۱/ به

(۴۸) همانجا

به هرحال ابن الندیم گویا بدان سبب که او اولین کسی بود که به تدوین اخبار پیامبران بنی اسرائیل پرداخت از اهل کتابش دانسته است.^{۵۰} در حالی که او فقط به سبب کثرت مرآورده با اهل کتاب به دانستن اخبار و آثار ایشان علاقه‌مند بود. به روایت طبری از واقدی، او در سال ۱۰ ق به دست وُثْر بن یُحْنَس در یمن اسلام آورد و یکی از دوتنی بود که در آنجا به جمع قرآن پرداخت.^{۵۱} اما این روایت درست نمی‌نماید. زیرا گذشته از آنکه در این صورت او می‌بایست ۱۳۰ سال زیسته باشد دلایلی در دست است که به اقرب احتمال وی در سال ۳۴ زاده شده است.

به هرحال شهرت وهب به سبب روایات او درباره قصص انبیاء و نیز تاریخ ملوک یمن است.^{۵۲} به علاوه یاقوت حموی کتاب اسرائیلیات را نیز به او نسبت داده است.^{۵۳} از جمله آثار او باید به المتبدأ درباره آفرینش و قصص انبیاء کهن — که به گمان روزنتال مراد از کتاب اسرائیلیات همان المتبدأ است —^{۵۴} و کتاب الملوک حمیر و اخبارهم یا کتاب الملوک المَؤَجَّه^{۵۵} اشاره کرد ولی درباره مغازی او در آثار بعد اشاره‌ای نیامده و به درستی نمی‌دانیم که او کتابی در این باب داشته است یا نه، جز آنکه بعضی از محققان قطعه مغازی موجود در پایروسیهای رینهارت محفوظ در هایدلبرگ را بنابر دلایلی از او می‌دانند.^{۵۶} و دوری بخشی از آن را منتشر کرده است.^{۵۷} اما چنانکه گفته شد در صحت انتساب این آثار به او تردید است. در واقع کسانی چون ابن خلکان^{۵۸} و یاقوت^{۵۹} و ذهبی^{۶۰} به صراحت او را اخباری و صاحب اخبار و قصص نامیده و منابع ما از روایات او در مغازی و سیره هیچ یاد نکرده‌اند.

مکتب عراق

دیدگاه دیگر در تاریخنگاری عصر اسلامی منسوب و متعلق است به مورخان عراق یا بطور دقیقتر بصره و کوفه که در عصر خلافت عمر در سالهای ۱۷ تا ۱۹ ق به عنوان دو

۵۰ (الفهرست، ص ۲۲ ۵۱ طبری، ۱۵۸/۳ ۵۲ هورویتز، ص ۳۱ ۵۳ معجم الادباء، ۲۵۹/۱۹ حاشیه ۲ (54) Historiography, p 265

۵۵ هورویتز، ۳۴-۳۵؛ مهدوی، سیرت، مقدمه، ۱/ ب

۵۶ دوری، نشأه، ۱۱۵-۱۱۷؛ مهدوی، سیرت، مقدمه، ۱۰/ ب

۵۸ وفیات، ۲۵/۶ ۵۹ همانجا ۶۰ ZDMG شماره ۶۴ سال ۱۸۹۰ م، ص ۲۳۹

پادگان نظامی بنیاد نهاده شد و بزودی به مهمترین نقاط تجمع قوای جنگی مسلمانان برای لشکرکشی به سرزمینهای شرقی بدل گردید. تبدیل کوفه به مرکز خلافت در عصر امام علی (ع) وزان پس تبدیل بصره به مرکز حکومت قلمرو شرقی خلافت بر اهمیت سیاسی آن افزود. ویژگیهایی که این دو شهر در طی قرون اول و دوم هجری یافت از عوامل مهم ظهور تاریخنگاری عراق به شمار می رود. از آن میان باید به این عوامل اشاره کرد:

۱- گروههای جنگی که برای جهاد به شرق می رفتند- و در جامعه ای که اساساً ساختار قبیله ای داشت البته از میان قبایل برخاسته بودند- اغلب در این دو شهر گرد می آمدند. از اینرو بصره و کوفه که در مجاورت بادیه نیز بود به سرعت به مراکز قبیله ای و طبعاً جلوه گاه سنتها و آداب و فرهنگ قبیله ای بدل شد. اهمیت بصره از این دیدگاه و سیطره عناصر قبیله ای بر منطقه را مثلاً از آنجا می توان دانست که پنج کوی بزرگ بصره موسوم به اخماس بصره به پنج تیره بزرگ عرب اختصاص داشت که عامل مهم دسته بندیهای سیاسی و نظامی در وقایع بزرگ عصر بود^{۶۱}.

۲- عراق که پیش از اسلام جزء قلمرو دولت ساسانی و ایالتی ایرانی به شمار می رفت، در دوره اسلامی نیز بسیاری از خصوصیات ایرانی خود را حفظ کرد. حتی دو پادگان شهر نو بنیاد بصره و کوفه هم از اواسط قرن اول هجری از جمله مراکز مهم ایرانیان نومسلمان یا موالی بود که در دوره هایی اهمیت و نفوذ بسیار داشتند. چنانکه در ایام مختار حدود بیست هزار تن ایرانی فقط در کوفه مقام داشتند که آنان را الحمرء می خواندند و بیشترشان در لشکر مختار فراهم آمدند^{۶۲}. از یک روایت طبری نیز برمی آید که زبان فارسی در لشکر او رایج بوده است^{۶۳}. بیشتر جنگجویان ابراهیم بن مالک اشتر هم ایرانی بودند^{۶۴}. وجود ایرانیان که عرب آنان را موالی می خواندند، در آن عصر که امویان تفکر برتری عرب بر عجم را تقویت می کردند، خود موجب رقابت و بروز تفاخر عرب بر عنصر غیر عرب خاصه ایرانی گردید و موجب شد تا مآثر قومی و قبیله ای خود را به گونه ای مبالغه آمیز بر غم ایرانیان نقل و روایت کنند. از آن سوی این رفتار باعث بروز واکنش ایرانیان شد تا با تمسک به میراث کهن خویش به تفاخر برخیزند و این

۶۲) دبنوری، اخبار الطوال، ۲۸۸

۶۴) دبنوری، همان، ۲۹۳

۶۱) طبری، ۹۹/۶-۱۰۰ و بعد

۶۳) طبری، ۹۷/۶-۹۸

فرهنگ و از جمله آثار مکتوب آن را به عربی نقل کنند. هم از اینروست که شعوبیگری یا عکس‌العمل ایرانیان در برابر برتری جویی عرب، در ظهور و نیز تکوین تاریخنگاری اسلامی خاصه مکتب عراق مؤثر بود.

۳- علاوه بر آن رقابت‌های دیرینه میان عرب‌ها که در آغاز گسترش اسلام تا حدی روی در نقاب کشیده بود- در این عصر به ویژه پس از پایان دور لشکرکشی‌ها و فتوحات بزرگ که جنگجویان و قبایل آرام یافتند- دوباره در عراق رخ نشان داد و بصره و کوفه از همان اواسط قرن اول به مراکز آشوب و نزاع‌های قبیله‌ای که اینک در جامه گرایش‌های سیاسی و فرقه‌ای و مذهبی مجال بروز می‌یافت تبدیل شد.^{۶۵} به نظر می‌رسد که تدوین و تألیف تک نگاریهایی درباره قبایل مانند کتاب تمیم، کتاب قریش و کتاب ثقیف که پیش از این بدانها اشاره شد، نتیجه همین رقابت‌ها و برای حفظ مآثر و اخبار و انساب قبایل بوده است.^{۶۶} این آثار و تفاخر به قبیله و انساب و اکنشیایی را نیز از سوی کسانی که در نسبشان طعن زده می‌شد سبب گردید. چنانکه گفته‌اند زیاد بن ابیه مثالب [العرب]، و هیثم بن عدی کتب المثالب الصغیر، المثالب الکبیر و مثالب ربیعہ را برای مقابله و غلبه بر طاعنین نوشتند.^{۶۷} بدینگونه بصره و کوفه با ویژگیهای جامعه قبیله‌ای رشد یافت و خوگر شد و طبیعتاً توجه به سنن و فعالیتها و امور قبیله نیز غلبه یافت. از اینروست که مهمترین مظاهر فرهنگی که از آغاز در این دو شهر پای گرفت و رشد یافت، همچون صرف و نحو و لغت و شعر و تاریخ اغلب متکی بر فرهنگ و زبان و ادب و دیدگاه قبیله‌ای بود و زمینه‌ای قبیله‌ای داشت. بویژه دیدگاه تاریخی و نوع روایات و مواد تاریخی که در آثار اولین نمایندگان مکتب عراق یعنی اخباریان اولیه دیده می‌شود در حقیقت استمرار دیدگاه قبیله‌ای پیش از اسلام نسبت به حوادث، یا ادامه روایات ایام و انساب عرب توسط رواة شعر و اخبار و شیوخ قبیله است که مستقیماً به «ایام» یا جنگهای فتوح عصر اسلامی، با حفظ خصائص قبیله‌ای یعنی مبالغه و تفاخر هدایت گردید.^{۶۸} مهمترین وجه تمایز مکتب عراق با اهل حدیث همین نگرش خاص به حوادث و اخبار تاریخی است. قبایل عرب در این عصر

(۶۵) طبری، ۳۹-۲۲/۶

(۶۶) ابوالفرج، اغانی، چاپ قاهره، وزارة الثقافة، ۹۴/۶، ۲۳۷/۴؛ ابن عبدالبر، المقصد والاستطرد، ص ۴۳ به نقل

دوری، نشأة، ۱۲۰ (۶۷) ابن الندیم، ۸۹، ۹۹

به وسیله رواة قبیله‌ای شعر و اخبار و قصص نه فقط به حفظ اخبار جنگهای کوچک محلی خود، بل به اخبار شرکت در فتوحات بزرگ و دلیرها که از خود نموده یا به خود بسته بودند می‌کوشیدند. زان پس که اختلافات سیاسی و فرقه‌ای پیدا شد، عصبیتهای دیگر و دیدگاههای متناسب با آن نیز ظاهر گردید و تمایزات عمده میان روایات منطقه‌ای و فرقه‌ای پدید آمد تا آنجا که یک واقعه به اعتبار راوی آن و گرایشهای سیاسی و مذهبی و قبیله‌ای و حتی وابستگی جغرافیایی او می‌توانست ویژگیها و جزئیات متمایز خاص خود داشته باشد. این معنی از نوع روایات نخستین اخباریان پیداست.^{۶۹} مآخذ اخباریان برای گردآوری و نقل اخبار تاریخی متفاوت بود. این مآخذ شامل روایات شفاهی و مکتوب خانوادگی و قبیله‌ای و فردی در عراق، و نیز گاه تکمیل آن با روایات شامی و مدنی می‌شد. مثلاً ابو مخنف از روایات مشایخ ازد و تمیم و طی^{۷۰} استفاده کرده و در وقایعی چون واقعه کربلا با آنکه تکیه‌اش بر روایات کوفی و گاه شاهدان واقعه بوده^{۷۱} از روایات شامی نیز استفاده کرده است.^{۷۲}

اخباریان به روشی ساده و مستقیم می‌نوشتند و گاه شعر نیز در روایات می‌آوردند. اما از نظر اسناد، آنها را حد فاصل میان دوره روایات قبیله‌ای و قصص که اسناد آن ذکر نمی‌شد، و روش اهل حدیث که اسناد را ذکر می‌کردند دانسته‌اند. زیرا بسیاری از اخباریان اولیه در ذکر اسناد تساهل می‌کردند و سلسله سند روایاتشان اغلب منقطع است یا فقط نام نخستین راوی را ذکر کرده‌اند. گاه نام راوی را نیز نیاورده و به طور مبهم عباراتی چون «قیل» و «عن رجل» و... آورده‌اند.^{۷۳}

به هرحال حوزه کار اخباریان به تدریج گسترش یافت و در قرن سوم پژوهشهای تاریخی به مرحله‌ای رسید که مورخان بزرگ ظهور کردند و در آثار خود به تاریخ اسلام به مثابه سلسله حوادثی پیوسته و حاکی از وحدت امت اسلامی پرداختند و اولین کتاب تاریخی از این نوع مانند کتاب التاریخ علی السنین اثر هیثم بن عدی^{۷۴} در اوان این دوره ظهور

۶۹) نگاه کنید به احوال و خصوصیات تاریخنگاری اخباریانی چون ابو مخنف، عوانه بن حکم، سیف بن عمرو و مدائنی در همین بخش.

۷۰) طبری، ۵۶۶/۴ از خالد بن قطن حارثی، ۲۶/۵ از حارث بن حصیره ازدی، ۳۰/۵

۷۱) مثلاً: طبری، ۳۵۲-۳۵۵، ۴۰۳، ۴۱۲ (۷۲) مثلاً: طبری، ۳۷۶/۵، ۳۸۸

۷۳) دوری، نشأه، ۱۲۵ (۷۴) ابن الندیم، الفهرست، ۹۴

کرد. حتی دیدگاه نسب شناسان نیز دچار تغییر شد و کسانی چون ابو عبدالله مصعب بن عبدالله در نسب قریش در چارچوب نسب شناسی دیدگاه تاریخی عرضه کردند.^{۷۵} از جمله مهمترین اخباریان می توان به این کسان اشاره کرد:

شعبی، ابو عمرو و عامر بن شراحیل (۱۹-۱۰۳ تا ۱۰۵ ق) از تابعین مشهور. در کوفه زاده شد ولی اصلاً حمیری و از بنی همدان بود. در ایام خلافت عبدالملک و عمر بن عبدالعزیز اموی مأموریت سفارت به بیزانس و منصب قضا یافت. شعبی بیشتر به نقل اسرائیلیات از نو مسلمانان که پیش از آن از اهل کتاب بودند مشهور است، و قصص و اخبار یمن و مغازی نیز روایت کرده است. قطعه ای از مغازی او را خطیب بغدادی در دست داشته است.^{۷۶} بخشی از کتاب الشوری و مقتل الحسین او هم در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید آمده است.^{۷۷} ظاهراً بخشهایی از کتاب او در فتوح هم که املاء کرده بود موجود بوده است.^{۷۸}

سلیمان بن طرخان تمیمی بصری (د ۱۴۳) از تابعین و محدثان و عبّاد برجسته بصره که بسیاری از راویان طبقه بعد از شاگردان او بودند.^{۷۹} او کتابی در سیره داشته که بخشی از آن باقی مانده و فن کریم در پایان کتاب مغازی واقدی آن را به چاپ رسانیده است.^{۸۰} عوانه بن حکم بن عوانه کلبی (د ۱۴۷ ق). از اخباریان و عالمان به شعر و انساب و از فصحای کوفه.^{۸۱} پدرش حکم نیز از تاریخ جاهلیت آگاه بود.^{۸۲} اصمعی و هیثم بن عدی و مدائنی و بسیاری از دانشمندان از او روایت کرده اند. او بویژه در اخبار فتوح برجسته بود و بیشتر روایات مدائنی از او نقل شده است. اما به اسناد روایات توجهی نداشت.^{۸۳} روایات عوانه که خودگرایش به عثمان داشت، اموی و به تعبیری شامی است.^{۸۴} او غیر از اخبار عصر خلفای راشدین و جنگهای داخلی و واقعه کربلا، درباره امویان و وقایع عراق و سوریه تا دوره عبدالملک مروان روایات بسیار نقل کرده است.^{۸۵} کتاب التاریخ و کتاب سیره معاویه و بنی امیه از جمله آثار اوست.^{۸۶} کتاب اخیر ظاهراً حاوی تاریخ بنی امیه

(۷۵) زبیری، نسب قریش، مثلاً صص ۴۷ و بعد

(۷۶) تاریخ بغداد، ۱۲/ ۲۳۰

(۷۷) شرح نهج البلاغه ۹/ ۴۹-۵۸

(۷۸) ذهبی، تذکره الحفاظ، ۱/ ۸۶

(۷۹) ابن حجر، تهذیب، ۴/ ۱۷۶

(۸۰) مصطفی، شاکر، ۱/ ۷۷

(۸۱) ابن الندیم، ۹۱

(۸۲) قفطی، انباه الرواة، ۲/ ۳۶۱

(۸۳) یاقوت، ادباء، ۸/ ۱۳۷

(84) Duri, p. 50

(۸۶) ابن الندیم، ۹۱

(۸۵) طبری، ۳/ ۲۰۹، ۴/ ۵۲۳، ۵/ ۴۶۵

بطور متسلسل و متوالی بوده است.^{۸۷} این دو کتاب را از لحاظ موضوع و عنوان شاید بتوان اولین آثار دوره اسلامی از اینگونه دانست، زیرا چنین می‌نماید که برای اولین بار عنوان «تاریخ» بر کتابی اطلاق گردیده، و نیز برای اولین بار کتابی ویژه‌خاندان حاکم نگاشته شده باشد.^{۸۸} روایات عوانه غالباً از طریق هشام بن کلبی^{۸۹} و مدائنی^{۹۰} و هیشم بن عدی^{۹۱} به دست ما رسیده که مستقیماً از او یا کتب او نقل کرده‌اند. روش عوانه در تاریخنگاری یعنی رعایت تسلسل تاریخی و ثبت سیره خلفا از مراحل مهم تاریخنگاری عراق به شمار می‌رود. همچنین ذکر اشعار در ضمن نقل اخبار از سوی او، انعکاسی است از روش قصص‌الایام در آثار او^{۹۲}. افزون بر این، آثار عوانه را باید نشانه‌ای حاکی از آغاز خروج اخباریان از حوزه نگرش قبیله‌ای به تاریخ به شمار آورد.

ابو مخنف لوط بن یحیی (د ۱۵۷ ق)، نواده مخنف بن سلیم ازدی از اصحاب پیامبر (ص) و امام علی (ع) و یکی از مشهورترین اخباریان و نسب‌شناسان کوفه. بنابر روایتی از احمد بن حارث خزاز، دانشمندان قرون اولیه اسلامی نیز ابو مخنف را آگاه‌ترین کس به فتوح و امور عراق می‌دانستند.^{۹۳} روایات مورخان بزرگ چون طبری و بلاذری درباره خلفای راشدین و فتوح و حوادث این منطقه غالباً متکی بر ابو مخنف است.^{۹۴} اما چون در ذکر اسناد روایت تساهل می‌کرد، محدثان او را ضعیف دانسته‌اند.^{۹۵} از مهمترین خصوصیات آثار ابو مخنف، نخست شیوه او یعنی تک‌نگاری درباره وقایع است^{۹۶}؛ و دوم آنکه روایات او اغلب قبیله‌ای یعنی منقول از راویان ازدی^{۹۷} و زنان پس روایات قبایل دیگر مانند همدان و طی و کنده و تمیم است.^{۹۸} همچنین کثرت روایات

87) Rosenthal, P. 92

۸۸) مصطفی، ۱۷۹/۱ (۸۹) مثلاً: طبری، ۲۵۵/۵

۹۰) مثلاً: بلاذری، اسباب، ۱۹۴/۵ (۹۱) مثلاً: بلاذری، اسباب، ۱۴۰/۴

۹۲) دوری، نشأه، ۳۷ (۹۳) ابن قتیبه، المعارف، ۵۳۷؛ ابن الندیم، ۹۳. نیز نک: یاقوت، ادباء، ۴۱/۱۷

۹۴) مثلاً: بلاذری، اسباب، ۲۹/۵، ۳۶؛ طبری، ۳۴۴/۳، ۵۱۹، ۱۶-۱۹

۹۵) ابن شاکر، فوات الوفيات، ۲۸۸/۲

۹۶) بعضی از اخباریان متأخرتر نیز به تک‌نگاری می‌پرداختند. همچون نصر بن مزاحم و مدائنی که رساله‌هایی نوشتند درباره بعضی از وقایع خاص، یا اشخاصی که نقش مهمی در اوضاع سیاسی داشتند (نک: پایین‌تر). اما چنین می‌نماید که ابو مخنف در این کار پیش قدم بوده است.

۹۷) مثلاً: طبری، ۷/۵، ۱۱، ۱۴، ۹۷، ۱۹۸ (۹۸) مثلاً: طبری، ۱۷۴/۵، ۳۷۵، ۲۰۹، ۲۵۷

کوفی^{۹۹} او در برابر روایات مدنی مندرج در آثارش^{۱۰۰}، و بالاخره عناوین این آثار حاکی از گرایشهای عراقی و علوی او بر ضد شام و امویان است. ابن الندیم سی و دو اثر به او نسبت داده که به نظر می‌رسد همه یا اغلب آنها رساله‌هایی مختصر بوده‌اند. از جمله این آثار باید به کتاب الردّه، کتاب فتوح العراق، کتاب الجمل، کتاب اهل النهروان والخوارج، کتاب مقتل علی (ع)، کتاب مقتل الحسین، کتاب المختار بن ابی عبید، کتاب مصعب و ولایته العراق اشاره کرد^{۱۰۱}. این آثار و بقیه رسائل تاریخی او می‌توانست در کنار هم تاریخ نسبتاً مفصلی از قرن اول و اوایل قرن دوم اسلامی به دست دهد. فواد سزگین نسخه‌ای از یکی از آثار منسوب به او موسوم به اخبار الامیین را یافته و در ۱۹۷۲ م در بریل چاپ کرده است^{۱۰۲}. همچنین روایات ابو مخنف از واقعه کربلا را از تاریخ طبری بیرون کشیده و به نامه‌های مقتل الحسین^{۱۰۳} و وقعة الطف^{۱۰۴} منتشر کرده‌اند.

سیف بن عمر تمیمی اسدی کوفی (د ۱۸۰ ق). اخباری برجسته و دارای آثاری در جنگهای رده و فتوح. ابن حجر شیوخ روایی او را یکایک نام برده ولی از همین گزارش پیداست که بسیاری از راویان برجسته او را ضعیف و جعل خوانده و حتی به زندقه متهمش می‌کرده‌اند^{۱۰۵}. بنا به روایت ابن الندیم کتاب الفتوح الکبیر و الردّه، و کتاب الجمل و مسیر عایشه و علی از اوست^{۱۰۶}. مهمترین ویژگی سیف بنابر روایات منقول از او در کتب متأخرتر، و نیز عناوین آثار او، ارتباطی است که میان رده و فتوح عراق برقرار کرده است^{۱۰۷}. سیف هم در روایاتش نگرشی منطبق با دیدگاههای مکتب عراق به حوادث داشته و بویژه در باب فتوح گرایشهای تمیمی داشته و از روایات قبیلۀ خود تمیم سود جسته است^{۱۰۸} و اسلوب «ایام» از آن پیداست، اما از روایات مدنی نیز استفاده کرده^{۱۰۹} است.

۹۹ (طبری، ۲۶۴-۲۶۶/۵، ۳۵۳، ۳۵۸) ۱۰۰ (طبری، ۱۰۲/۵؛ بلاذری، انساب، ۳۱/۵)

۱۰۱ (ابن الندیم، همانجا) ۱۰۲ (مصطفی، ۱۷۹/۱)

۱۰۳ (به کوشش حسن غفاری، قم، ۱۳۹۸ ق) ۱۰۴ (به کوشش یوسفی غروی، قم، ۱۳۶۷ ش)

۱۰۵ (ابن حجر، تهذیب، ۲۵۹-۲۶۰. درباره سیف و روایاتش بویژه نک: عسکری، سیدمرتضی، عبدالله بن سبا و اساطیر آخری، ۱۲/۲ به بعد)

۱۰۶ (ابن الندیم، ۹۴)

۱۰۷ (مثلاً: طبری، ۳/۳۴۳، ۳۴۶)

نصر بن مزاحم بن سیار منقری کوفی (د ۲۱۲ ق) از اخباریان مشهور شیعی که از غلاتش نیز شمرده‌اند.^{۱۱۰} بعضی از محدثان او را تضعیف کرده و دروغزن خوانده‌اند.^{۱۱۱} بروکلیمان او را اولین اخباری شیعی دانسته ولی سزگین نظر او را بدان سبب که پیش از او محمد بن سائب کلبی گرایشهای شیعی داشته، درست ندانسته است.^{۱۱۲} ابن الندیم کتابهای او را چنین برشمرده است: کتاب الغارات، کتاب صفین، کتاب الجمل، کتاب مقتل حُجر بن عدی، کتاب مقتل الحسین (ع). ظاهراً کتاب صفین او بس مشهور بوده و ابن ابی الحدید از آن استفاده کرده است. کتابی که اکنون تحت این عنوان در دست است و دوبار منتشر شده^{۱۱۳}، مجموعه‌ای است گردآوری شده از روایات نصر مندرج در کتب متأخرتر. در کتاب صفین گرایشهای عراقی و علوی او به وضوح دیده می‌شود زیرا در روایات این کتاب همواره از امام علی (ع) با القاب شایسته یاد شده، دلایل و آراء طرفداران امام در درستی اقدام او به جنگ با معاویه گرد آمده و بطور کلی مضمون و آهنگ روایات حاکی از گرایش نصر به امام و علویان است.^{۱۱۴} از همین کتاب پیدا است که نصر از اسلوب روایت ایام العرب متأثر بوده است، چنانکه در همین اثر شعر و مناظره و خطابه نیز آورده است.^{۱۱۵}

هیثم بن عدی بن عبدالرحمن طایی کوفی (د ۲۰۷ یا ۲۰۹ ق) از آخرین راویان برجسته اخبار تاریخی و انساب در مکتب عراق. در کوفه زاده شد اما در بغداد زیست و در روایت اخبار و شعر و لغت عرب شهرت یافت. احادیث منقول از او اندک، و بیشتر حاوی اخبار تاریخی است و محدثان بزرگی چون بخاری و یحیی بن معین و ابو داود او را به دروغگویی متهم کرده‌اند.^{۱۱۶} هیثم بن عدی در شناخت اصل و تبار قبایل دستی قوی داشت و مثالب و معایب ایشان را هم می‌نوشت. اما در نسب خود او هم طعن می‌زدند^{۱۱۷} و شاید این معنی در گرایش او به ذکر مثالب عرب بی‌تأثیر نبوده باشد. در نسب‌دانی چنان بلندپایه بود که از هشام کلبی هم او را برتر می‌شمردند.^{۱۱۸} ابن قتیبه

۱۱۰) یاقوت، ادباء، ۱۹/۲۲۵؛ دوری، نشأة، ۳۷ (۱۱۱) یاقوت، همانجا (۱۱۲) سزگین، ۱/۲/۱۳۷

۱۱۳) تهران ۱۳۰۰ ق؛ قاهره ۱۳۶۵ ق به کوشش عبدالسلام هارون.

۱۱۴) کتاب صفین، مثلاً صص ۳، ۸۳، ۸۶، ۷-۲۴۶؛ ۵-۱۶۴ (چاپ عبدالسلام هارون)

۱۱۵) همان، سراسر کتاب (۱۱۶) یاقوت، ادباء، ۱۹/۳۰۴

۱۱۷) ابن الندیم، ۹۹ (۱۱۸) یاقوت، همانجا

آورده که به خوارج گرایش داشت^{۱۱۹}. ابن الندیم ۵۱ کتاب و یاقوت ۴۹ کتاب به او نسبت داده‌اند که ظاهراً جز رساله‌هایی مختصر اما متنوع نبوده است. آثار او را می‌توان به چهار دسته تاریخ، طبقات و رجال، نسب‌شناسی و موضوعات وابسته بدان، و نوادر و موضوعات مختلف تقسیم کرد. از جمله آثار تاریخی او می‌توان به کتاب الدولة، تاریخ العجم و بنی‌امیه، کتاب اخبار زیاد، تاریخ الاشراف الکبیر، کتاب تاریخ الاشراف الصغیر، کتاب اخبار الحسن بن علی (ع)، کتاب اخبار الفرس، و کتاب التاریخ علی السنین و کتاب الطوائف اشاره کرد^{۱۲۰}. از عناوین آثار تاریخی او چند نکته را می‌توان دریافت:

(۱) هیثم بن عدی ظاهراً نخستین کسی است که اخبار را سالشمارانه تدوین کرده است. (۲) کتاب اخبار الفرس او حاکی از آن است که از تاریخ ایران، شاید به توسط آثاری که ابن المقفع به عربی ترجمه کرده بوده آگاهی داشته؛ و نیز به سبب چیرگی ایرانیان بر امور دولت نگارش چنین کتابی را برای درک و تدوین تاریخ عرب و اسلام مفید می‌دانسته است. چنانکه همین معنی را از عنوان کتاب دیگر او یعنی تاریخ العجم و بنی‌امیه می‌توان دریافت. (۳) کتاب الصوائف او نیز نشان می‌دهد هیثم بن عدی را باید اولین یا از اولین کسانی دانست که به گردآوری اخبار مربوط به جنگهای تابستانی مسلمانان و رومیان پرداخته است. (۴) به سبب آثاری چون تاریخ الاشراف او را باید پیشرو بلاذری در جمع میان اخبار و انساب اشراف عرب، و طرفدار اشرافیت عربی دانست.

مدائنی، ابوالحسن علی بن محمد (د ۲۲۵ ق). مشهورترین نماینده اخباریان که تاریخنگاری مکتب عراق را بسیار ارتقاء داد. او از موالی سمره بن حبیب بن عبد شمس بود. در بصره زاده شد و در مدائن اقامت گزید و سپس به بغداد رفت و همانجا سکنی گرفت^{۱۲۱}. محدثانی چون یحیی بن معین او را توثیق کرده و حتی احادیث بی‌اسناد او را نیز می‌پذیرفتند^{۱۲۲}. مدائنی به کوششی عظیم برای گردآوری و تنظیم و نگارش اخبار تاریخی برخاست. فهرست طولانی آثارش که حدود ۲۴۰ عنوان را در بر می‌گیرد نشان می‌دهد که حوزه پژوهش او از زندگی پیامبر اسلام تا تاریخ خلافت عباسی را در بر می‌گرفته است. اخبار عرب و فتوح و تاریخ خلفا و اشراف و جنگها و حوادث و اخبار شعرا و انساب و طبقات قضات و نوادر و مفاخر و تاریخ بعضی شهرها و موضوعات

(۱۲۰) ابن الندیم، همانجا

(۱۱۹) ابن قتیبه، المعارف، ۵۳۸

(۱۲۲) همو، ۱۲۵/۱۴؛

(۱۲۱) یاقوت، ادباء، ۱۲۴/۱۴؛ قس: ابن الندیم، ۱۰۰

متفرقه دیگر از جمله موضوعاتی است که در باب آنها به تألیف پرداخته است. بزرگترین اثر او ظاهراً اخبار الخلفاء الکبیر نام داشته که از عصر ابوبکر تا خلافت معتصم عباسی را دربر می‌گرفته و آن را به روش اخباریان نگاشته بوده است^{۱۳۳}. مدائنی در دقت و پژوهش بر اسلاف خود پیشی گرفت. در نقد روایات نیز روش محدثان را اتخاذ کرد و بدین سبب بیشتر مورد وثوق آنان بود. به علاوه بیش از اخباریان پیش از خود از روایات مدنی بهره گرفت اما دربارهٔ خوارج و فتوح خراسان و ماوراءالنهر و احوال خوارج بر روایات بصری تکیه داشت. دقت و وسعت پژوهشهای او سبب شد که آثارش منبع اصلی مورخان متأخرتر گردد و او را آگاهترین کس به اخبار و فتوح خراسان و فارس و هند بدانند^{۱۳۴}. بعضی از آثار او اینها است:

(۱) در اخبار پیامبر: کتاب صفة النبی (ص)، کتاب المغازی، کتاب سراپا، کتاب الوفود، کتاب اعمال النبی (ص).

(۲) فتوح: کتاب فارس، کتاب کرمان، کتاب فتوح الری، کتاب فتوح جرجان و طبرستان، کتاب فتوح العراق، کتاب فتوح الاهواز، کتاب فتوح الشام، کتاب فتح مکران.

(۳) تاریخ خلفاء: کتاب تاریخ الخلفاء، کتاب اخبار الخلفاء الکبیر، کتاب اخبار المتفاح، کتاب تسمیة الخلفاء و کناهم و اعمارهم.

(۴) اخبار قبایل و اشراف: کتاب الفاطمیات، کتاب من تزوج فی شقیف من قریش، کتاب العوائل، کتاب فضایل قریش، کتاب اخبار ابی طالب و ولده، کتاب نسب قریش و اخبارها.

(۵) جنگها و حوادث: کتاب مقتل عثمان، کتاب الجمل، کتاب الردة، کتاب الغارات.

(۶) طبقات: کتاب قضاة اهل مدینه، کتاب قضاة اهل البصرة.

(۷) مفاخر و نوادر: کتاب النوادر، کتاب مفاخر العرب و العجم، کتاب مفاخرة اهل البصرة و اهل الکوفه.

(۸) تاریخ شهرها: کتاب المدینه، کتاب مکه.

(۹) خوارج: کتاب الخوارج، کتاب النهروان.

(۱۰) شعر و شعرا: کتاب اخبار الشعراء، کتاب من تمثّل بشعر فی مرضه، کتاب من نسب الی امّه من الشعراء.

بعضی از این آثار فقط رساله‌ای در چند برگ بوده است^{۱۲۵}. قطعاتی از برخی از آثار او در کتب متأخرتر آمده است. همچنین نسخ خطی تعدادی از آثار او اینک موجود است^{۱۲۶}.

بدینگونه تاریخنگاری اسلامی وارد دوره جدیدی شد و با آثار متنوع کسانی چون مدائنی، «امت» محور فعالیت گردید و در دوره مورخان بزرگ احوال مسلمانان و وقایع دنیای اسلام مدار کار قرار گرفت.



(۱۲۵) مثلاً: الفرج بین الشده والضیق. نک: سزگین، ۱۴۰/۲/۱

(۱۲۶) سزگین، ۱۴۰/۲/۱-۱۴۲

الهیات صوفیه

الهیات صوفیه در قلمرو شعر و اندیشه، مبتنی بر تجسد و تأویل است. در این معنویت، مجاهده شخصی و کشف مضمون وحی، از نخستین تجربه‌های توحید بشمار می‌رود. تعالیم صوفیه اگرچه در قالب عبارات و اشارات بجای مانده، اما از تقسیم و طبقه‌بندی خاصی که نیازمند به شرح و تفسیر نیز هست برخوردار است. این سبک ابتدا با «درد اشتیاق» آغاز شده و علیرغم این که بی‌پایان است اما عطر و طراوت آن را می‌توان از افق‌های ماورای حس بوید. تأمل نظری صوفیه درباره‌ی الهیات، تصویری منسجم از عقاید و تعالیم آنها به دست می‌دهد که درک اسرار رازناک آن جز در همدلی و همجوشی با آنها میسر نیست. آنچه الهیات صوفیه را رنگی صمیمی می‌بخشد، طرز تلقی آنها از صفات الهی است. این صفات زاید بر ذات نیست^۱ و از آن جدایی ندارد و نزد صوفیه تا حدی به سبب تجانس اسمی، وسیله تحقق وصول الی الله است. صوفی، نظریه فناء فی الله را بر مفهوم فانی شدن صفات بشری در صفات الهی مبتنی می‌کند و سلوک خود را عبارت از تخلق اخلاق الهی و خروج از صفات بشری می‌نامد و تجلی حق

(۱) این که صفات حق تعالی عین اوست یا زاید بر آن از مباحث مهم حکمت، کلام و عرفان اسلامی است. برای اطلاع بیشتر در منابع عرفانی نگاه کنید به: اصطلاحات صوفیه، ص ۶؛ مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، ص ۱۴۰؛ جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۶۷۴؛ شرح گلشن راز لاهیجی، ص ۲۱۰؛ رسایل شاه نعمت‌الله ولی [اصطلاحات الصوفیه]، ص ۳۴.

که تجربه شهودی اوست، در حد تجلی صفات و تجلی افعال و آثار که مربوط به صفات است، برای خود قابل تحقق می‌دانند، مثل تجلی طور^۲ که بدون اندکاک هستی خویش، نیل به آن ممکن نیست. لذا بی‌آن که ذات را قابل تصور بدانند با رهایی از خود، خویش را در صفات حق، فانی می‌کند و با نیل به عشق و معرفت شهودی، مقصد سلوک خود را در جاده طریقت، قابل تحقق می‌بیند. نیز عشق و معرفت خود را هم از طریق تحقق به صفات، به اتصال و وصال منجر می‌یابد. به هر حال در این سلوک، ارتباط با خدا را از طریق صفات الهی، ممکن می‌بیند و «تعالی» ذات را مانع از این ارتباط نمی‌یابد.^۳ در الهیات صوفیه، صفات حق، قائم به نفس است و به صفات ثبوتی و سلبی تقسیم شده است. صفات ثبوتیه، مثل علم، قدرت و حیات است که صفات جمال نیز گفته شده زیرا صفات وجودی خداوند هستند و زیبایی و جمال، از وجود است. صفات سلبی، مثل مرکب نبودن و عرض نبودن است و سبب تسمیه آن این است که خداوند أجل و برتر از آن است که به چنین صفاتی نامیده شود. صفات ثبوتی یا جمالی، از مراتب تسبیح است و کمال وجودی نامیده شده و در مقابل، صفات سلبی از مراتب تقدیس است.^۴

به نظر صوفیان اهل نظر، صفات سلبی، از خداوند سلب می‌شوند و سلب سلب نیز به صفات ثبوتی باز می‌گردد.^۵ ذات الهی، مقدس و منزله از تشبیه و تعطیل است. وجودش عین ذات و ماهیت اوست^۶ و مظهر صفات کمالیه است بدون این که کثرت و

(۲) «فلما تجلی ربه للجبل جعله دكاً و خرّ موسى صعقاً» (چون پروردگار [موسی] بر آن کوه تجلی کرد، آن را خرد و پراکنده ساخت و موسی مدهوش بیفتاد) اعراف/۱۴۳. (۳) سرنی، ج ۲، ص ۲۷۶.

(۴) برای اطلاع بیشتر از این بحث مقایسه کنید با: الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۱۸؛ گوهر مراد، ص ۱۷۲، غرر الفراید، ص ۱۵۲. در کلام اسلامی اشاعره، صفات حق را زاید بر ذات او می‌دانند و گویند «انه يعلم بعلم و یسمع بسمع» و نظایر آن. و از این رو حق را قادر به وسیله قدرت و مرید به اراده زاید بر ذات می‌شمارند و گویند «مستند فعل، قدرت و اراده است». معتزله صفات را نفی می‌کنند و حق را عالم به ذات و قادر بالذات می‌دانند و گویند «یفعل بذاته». الملل و النحل، شهرستانی (در حاشیه الفصل، فی الملل و الاواء و النحل) طبع مصر، ص ۵۵.

(۵) رساله قشیریه، ص ۷۷۸-۷۷۹؛ معارف بهاء ولد، ج ۲، ص ۲۸۱.

(۶) عینیت ذات و ماهیت حق، از قواعد کلی در فلسفه اسلامی و به مفهوم عینیت هستی (= وجود) و چیستی (= ماهیت) حق است. هیچ ماهیتی، حق را محدود نمی‌کند. به ذات خود واجب الوجود است بدون آن که نیازمند به حیثیت تعلیلی یا تقییدی باشد. این مفهوم، مطابق با ضرورت ازلی است. (قواعد کلی در فلسفه اسلامی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، ج ۱، ص ۲۷۱) برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به: الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۹۶؛ التحصیل، بهمنیار، ص ۴۵۰، ۵۷۱؛ تلویحات، سهروردی، ص ۳۵؛ المباحث المشرقیه، فخر رازی، ج ۱، ص ۳۰؛ نهایه الحکمه، طباطبائی، ص ۳-۸۱، ۵۷۱، شرح منظومه، آخوند هیدجی، ص ۴۲۹.

انفعالی قبول کند. صفات در حد ذات و از حیث معانی و مفاهیم ذاتی، موجود نیستند بلکه از حیث حقیقت احدیت - که همان انطواء اسماء و صفات در مرتبه ذات است - موجودند. از این رو، خداوند، ذات واجب تعالی و واحد است و منشاء مفاهیم کثیر است. به نظر صوفیه علم خدا، غیر از قدرت او نیست و صفات نیز از حیث مفهوم متفاوت و از حیث مصداق، واحدند. اگر صفات زاید بر ذات بودند، محتاج به علت خواهند بود و علت آن صفات، یا ذات واجب خواهد بود یا معلول واجب دیگر. نیز لازم می‌آمد که ذات، در مرتبه ذات، از صفات کمال خالی باشد و خلو از صفات کمال، نقص است و نقص نیز بر خداوند روا نیست. بنا بر این خداوند عین صفات حقیقی است و صفاتی «غیری» دارد که در اضافه با غیر او متحقق شود. این صفات از حیث مضاف بر غیر، ذات واجب است و در تحقق نیز متوقف بر غیر، یعنی همان مضاف الیه است. چون هر چیزی غیر از ذات متعال فرض شود، معلول ذات اوست و در وجود نیز متأخر از او خواهد بود. از این رو در الهیات صوفیه صفات الهی از ارکان مهم جهان‌شناسی عرفانی به شمار می‌روند. تجلی این صفات در واقع، مبین مراتب هستی است. خداوند در زبان اهل عرفان، «حق» نام دارد^۷ و این مخصوصاً از آن روست که وجود او نزد آنها ثابت است و نیاز به اثبات ندارد. آنچه نیاز به اثبات دارد، ما سوی الله است که وصف باطل، مصداق آن است^۸. وجود، ذات حق است^۹ و چون به این لحاظ اعتبار کنند، وجود مطلق است^{۱۰}. یعنی حقیقتی است که با همه چیز، هست اما با آنها مقارنه ندارد زیرا هر چه غیر

(۷) «حق»، در همه اشیاء ظاهر است و نیز به هیچ صورتی مفید نیست. پس او را در همه جا و به هر صورت می‌توان جست. حق، همان‌گونه که واجب‌الوجود است، محال است که قابل عدم باشد. آیه ۵۴ سوره فصلت دلالت بر این معنا دارد «سنریهم فی آیاتنا فی الآفاق والآنفسهم حتی یتبین لهم انه الحق». برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به: تعریفات، جرجانی، ص ۷۹؛ ترجمه و شرح اشارات و تبهیات، حسن ملکشاهی، ج ۲، ص ۶۳۳؛ همان، شرح خواجه نصیر و فخر رازی، ج ۲، ص ۱۱۲؛ فارابی، تعلیقات، ص ۱۸؛ الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۰.

(۸) سرفی، ج ۲، ص ۷۲۵.

(۹-۱۰) اعلم ان الحق من حیث اطلاقه الذاتی، لایصح ان یحکم علیه بحکم اویعرف بوصف اویضاف الیه نسبة‌ها من وحدة او وجوب وجود [ه] او مبدئیه او اختضاء ابجاد او صدور اثر او تعلق علم منه بنفسه او بغیره. لأن کل ذلک یقتضی بالتعین و التقید. کتاب النصوص، شرح منازل، ص ۲۷۵. اعلم ان الحق هو الوجود المحض الذی لا اختلاف فیهِ و انه واحد وحدة حقیقیة لا یتعقل فی مقابله کثرة ولا یتوقف تحققها فی نفسها ولا تصورها فی العلم الصحیح المحقق علی تصور ضدها. بل هی لنفسها ثابتة مثبة لا مثبته. همان، ص ۲۹۴. (به نقل از سرفی، ج ۲، ص ۸۹۰).

وجود است، عدم است و آنچه به وی موجود است و بدون وی معدوم است، با او مقارن نخواهد بود^{۱۱}. حق، از حیث اطلاق ذاتی، وجود مطلق است. و هیچ حکمی بر وی نمی‌توان کرد و هیچ وصف و نسبتی هم از وحدت، اقتضاء ایجاد، صدور اثر و یا تعلق علم وی^{۱۲} به نفس خویش، یا به غیر، نمی‌توان به او منسوب کرد^{۱۳}. حق، هستی خارجی در مقابل هستی ذهنی است که اول حق و دومی باطل است. نیز حق، پیوسته و نامتغیر در مقابل هستی‌های گسسته و تغییرپذیر معنا شده است. به نظر صوفیه، ذات واجب الوجود، به همه معانی، حق است زیرا موجود پیوسته‌ا زلی و ابدی خارجی است و هیچ گونه شایبه عدم در او نیست بر خلاف هستی‌هایی که هر یک در برابر او فنا پذیرند.

در میراث صوفیه، حدیث «کثر مخفی»^{۱۴} رمز اصلی جهان‌شناسی مبتنی بر الهیات است. خداوند در این حدیث، گنجی پنهان، یعنی در باطن غیب است. این گنج، دوست دارد که آشکار شود و ظهور او بر اساس شوق و محبت اوست. نخستین تجلی این غیب پنهانی که با اصطلاح «فیض اقدس»^{۱۵} نام دارد و به صورت ظهور اسماء الهی بوده است. نزد متألهان و حکماء چون صانع عالم کاینات را بر وفق عنایت به نظام احسن و به ترتیب

(۱۱) امام علی (ع) فرموده «مع کل شیء لا بمقارنة و غیر کل شیء لا بمزایلة» (نهج البلاغه، خطبه اول). «باطن لا بمزایلة، مبائن لا بمساخته» (بحار، ج ۲، «باب جوامع نهج البلاغه»). «هو فی الاشياء كلها غیر متمازج بها ولا بائن عنها» (همان، ج ۲، ص ۲۰۱؛ کافی، ج ۱، ص ۱۰۷). برای اطلاع بیشتر مقایسه کنید با رساله «الوجودانه هو الحق» حسن‌زاده آملی.

(۱۲) لا یصح أن یحکم علیه بحکم أویعرف بوصف أویضاف الیه نسبة‌ها من وحدة أویوجب. کتاب النصوص، ص ۲۷۵. (۱۳) سؤنی، ج ۲، ۷۳۹ به بعد.

(۱۴) «کنت کثراً مخفیاً، فأحببت أن أعرف...» علاءالدوله سمنانی در العروة (ص ۲۳۲) گوید (چون خدای تعالی خواسته که شناخته شود در اول تجلیات ذات فرموده و در پاسخ اول به داود علیه‌السلام...) نیز نگاه کنید به فیه مافیه، ص ۲۹۳؛ المصباح فی التصوف، ص ۱۵۵؛ جاویدان خرد، سال سوم، ش اول، ص ۲۸-۳۱؛ الاصول العشره، ص ۸۳، ۹۱؛ رشف النصاب (ترجمه)، ص ۵۹. (رسایل ابن عربی، ص ۲۰۷). کتاب المسایل، ابن عربی، ص ۱۳۹-۱۴۱؛ مرصاد العباد، ص ۷۹؛ ابن تیمیه در سند این حدیث تردید کرده است. اللؤلؤ المروص، ص ۶۱؛ احادیث متنوی، ص ۲۹.

(۱۵) در عرفان ابن عربی، وجود، حقیقت واحد ازی است و دوگونه تجلی دارد: الف. تجلی که به وسیله آن، اعیان موجودات در عالم غیب، ثابت می‌شود. ب. تجلی که به سبب آن، اعیان ثابت در عالم غیب در عالم محسوس، ظاهر می‌شوند. تجلی نخستین، فیض اقدس و تجلی دومین، فیض مقدس است. برای شرح و تفصیل آن نگاه کنید به: فصوص الحکم، ص ۴۹-۵۵، شرح فصوص الحکم، کاشانی، ص ۱۰-۴۲؛ شرح مقدمه قصری بر فصوص الحکم، ص ۶۴۵؛ اصطلاحات الصوفیه، کاشانی، ص ۱۷۴.

نزول از اشرف به اخس آفریده، بقاء و کمال آنها را بر استمرار فیض، مقرر و متوقف کرده است.^{۱۶} و کایناتِ عالم به سبب استفاضهٔ مستمر از ذات مفیض، دایم در استمرار و اطوار سیر به کمال، پویه دارند و فیض هم بدون انقطاع و به ترتیب از اشرف به اخس،^{۱۷} افاضه می‌یابد. لذا موجب شگفتی نیست که اجرام فلکی واسطهٔ ایصال فیض به اجرام ارضی گردند و در واقع از طریق دورِ افلاک و فعل کواکب، جسم مادی را در عالم طبیعت متدرجاً مستعد قبول مراتب حیات و ادراک نمایند و این مراتب، حیات و ادراک را به صورت نفس نباتی، حیوانی و انسانی بر عالم جماد افاضه و اضافه کند و بدین گونه عالم مادون نیز به طور دایم در مسیر به کمال باقی و مستمر بدارند و نفس را در تمام اطوار آن از نفس نباتی تا انسانی و همچنین در مراتب مادون و مافوق آنها، موجب نیل به کمال سازند.^{۱۸} از این رو جهان و مراتب آن با ظهور کمالات کنز مخفی ظهور یافته و تفسیر و شرح این حدیث نزد صوفیه در واقع مبتنی بر کمالاتِ ظهور و تجلی است که تجلی این کمالات، مستمر و منبسط است و اکنون نیز همانند سابق در تجلی و ظهور است.

بدون شک آنچه تصور محدودی که انسان از ذات الهی دارد حجاب راه وی می‌شود و آن را مثل اوئان و اصنام مانع وی در وصول به حق می‌سازد، وسوس نفس است. لذا سالک را در باب ذات، به تشبیه مایل به تجسیم، یا تنزیه مایل به تعطیل می‌کشاند. و این خود ارتباط خداوند با انسان که در شریعت، منشأ عبادت و در طریقت، مقصد سلوک را توجیه می‌کند و در عین حال، مسألهٔ تشبیه و تنزیه را در الهیات مطرح کرده است.^{۱۹} گرایش به تنزیه، نفی سلب صفات انسانی را از آلهه، اقتضاء می‌کند و تشبیه نیز به نحوی

۱۶) سَوْنِی، ج ۲، ص ۶۱۹. افاضهٔ نظام کلی موجودات از ازل تا ابد بر وجه تفصیل و در اوقات مترتبه، موجب ابقاء و استمرار عالم در نظر متألّهان و حکماست. و از این معنی تعبیر به عنایت هم کرده‌اند. الأُسْفارُ الأربعة، ج ۳، ص ۵۵ و مابعد. (همانجا، ص ۸۷۵).

۱۷) این عبارت از قواعد کلی در فلسفهٔ اسلامی است. به موجب آن در تمام مراحل وجود، لازم است، ممکن اشرف بر ممکن اخس، مقدم باشد. به عبارت دیگر هرگاه اخس، موجود باشد ناچار باید پیش از آن، ممکن اشرفی موجود شده باشد. الأُسْفارُ الأربعة، ج ۹، ص ۲۴۴. (قواعد کلی در فلسفهٔ اسلامی، ج ۱، ص ۱۸-۱۹ و مابعد). ۱۸) سَوْنِی، ج ۲، ص ۶۱۹.

۱۹) تشبیه خدا به انسان در صوفیه به موجب حدیث «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (احادیث مثنوی، ص ۱۱۴) بوده است. اصل تشبیه در دو اصل تقسیم شده: الف. تشبیه خدا به انسان، بدین گونه که خداوند را آدمی گونه پندارند و او را در ذات یا صفات به انسان مانند کنند (الملل و النحل، ج ۱، ص ۹۳، ۱۷۳). ب. تشبیه انسان به خدا (همانجا).

دیگر است^{۲۰}. در واقع در تشبیه برای حق تعالی اثبات جسم یا صفات جسمانی شده که این نحوه تشبیه در تعبیرات اهل کلام^{۲۱} و عرفان نیز متداول بوده است^{۲۲}. همچنین رویت حق در صور موجودات یکی دیگر از تعبیرات تشبیه بوده که صوفیه آن را متداول کرده‌اند. بنابر این تشبیه و تنزیه، مقتضای شهود جمال و ظهور حق در مرتبه اسماء و صفات است و تنزیه، اقتضای مشاهده حق به نعمت جلال و در مرتبه احدیّت ذات است. معهذا تصور محدود معرفت انسان از تصور حق تعالی، راهی جز به تشبیه و تنزیه نخواهد داشت و در واقع این، علت و معلول یکدیگر محسوب می‌شوند. برای سالک مجذوب، غرقه گردیدن در استیلاء انوار صفات، موجب قایل گردیدن به مفهومی است که ظاهر آن یا به تشبیه و یا تنزیه منجر خواهد شد. معهذا تا هنگامی که رویت، ناممکن است گریزی از تشبیه و تنزیه مأخوذ از معرفت محدود انسان به حق و عالم ماورای حس نیست و این نیز به مدد خیال عارف صورت می‌گیرد. لذا تصویر، مبتنی بر تشبیه، و تنزیه مأخوذ از خیال و وهم سالک است. در جهان‌شناسی صوفیه، تخیل فعال در خدمت تعقل، تصویرهای هوشمندانه‌ای در حواس برمی‌انگیزد و از همین جا، عشق ربّانی که نوع متعالی عشق انسانی است، شکل می‌گیرد و به گونه‌ای تجلی می‌کند که بار معناشناسانه آن مشتمل بر همه معارف صوفیه است. در این عشق، مفهوم تجلی به عنوان رمز عشق نمایان شده و ظاهر و باطن را در نور دیده است. مفهوم تجسد که مأخوذ از عشق انسانی است، در قالب این معنا، مفهوم خود را از دست می‌دهد و چون اتصال به خیال و مثال متافیزیکی ندارد لذا در حدود صورت، محصور می‌ماند. اندام تعقلی عالم مثال داده‌های محسوس را تغییر می‌دهد و به رمزهایی مبدل می‌گردد که می‌باید کلید آن را یافت. این تغییر ماهیت، مشتمل بر تغییر از ماده به معناست. تخیل داده‌های جسمانی و مادی موثر بر حواس، انسان را به صورت آینه صاف درمی‌آورد و شفافیتی معنوی به او می‌دهد. لذا زمین و موجودات آن به نهایت درخشش و شفافیت می‌رسند چنان که بینش

(۲۰) در میان فرق کلامی، امامیه نسبت به دیگر شیعه، اهل تنزیه‌اند و سخنان غلاة و به طور کلی آراء اهل تشبیه و تجسیم را کفرآمیز و مردود دانسته‌اند. تفسیر ابوالفتح، ج ۱، ص ۱۲۸؛ کشف المراد، ص ۲۲۵؛ تفسیر تبیان، ج ۱، ص ۱۳۴-۱۳۵. (برای تفصیل این مطلب نگاه کنید به مقاله «تشبیه»؛ دایرة المعارف تشیع، ج ۴، ص ۲۶۲).

(۲۱) مثلاً نگاه کنید به: هفتاد و سه ملت، ص ۳۸؛ شرح مواقف، ج ۸، ص ۲۵؛ الفصل، ج ۲، ص ۱۱۸.

(۲۲) رساله قشیریه، ص ۷۶۶.

عارفانه بتواند با فرشته‌هایشان دیدار کند^{۲۳}. این گونه تخیل، پدید آورنده امر ناواقع نیست چون گاهی کار خیال پیروی گمراهانه و هم است. نیز این گونه تخیل، از واقع ناپیدا، پرده برمی‌گیرد و کار او همانند تأویل است. در قلمرو عالم خیال، سخن مشهور صوفیه «رأیت ربی فی أحسن صورة»^{۲۴} (پروردگارم را به نیکوترین صورته‌ها، دیدم) چهره الوهی و حقیقی جهان را نشان می‌دهد و در این سخن، رمزی هست که مرز میان ظاهر و باطن عالم را از میان می‌برد و تجلی را با تمام واقعیت‌های هستی عارف نمایان می‌کند. معیاد خیال در الهیات صوفیه در دو جنبه نظری و عملی، به منزله معرفت عارف و مرتبه‌ای از جهان است. همچنین اندام ادراک‌های رمزی، تخیل فعال است. تخیل فعال جز در مرتبه عالم مثال نمی‌شکفتد. لذا امر، نمونه بارز و ممتاز یک صورت نوعی است^{۲۵}. در عرفان ابن عربی، خلقت قبل از هر چیز، نوعی تجلی است. این تجلی، کار تخیل خلاق است. تخیل اثر خود را به همین عالم که رمز تکوین آن در اصطلاح «عماء»^{۲۶} آمده می‌گذارد. لذا اسناد تصویر مذکور به مرتبه‌ای از واقعیت خاص و مستقل به اعتباری صورت می‌گیرد که با مفهوم خلقت، به صورت خلقت از هیچ^{۲۷} تناسب ندارد. چنان که خود این امر که تجلی را بتوان به خلقت از هیچ، بازگرداند نیز مستلزم پذیرش انحطاطی در تخیل و کاهش پندار و خیال است^{۲۸}. با این همه، خیال، بی‌نیاز از حواس پنجگانه نیست و چیزی جز آنچه این حواس به او می‌دهند، تخیل نمی‌کند. در الهیات صوفیه، عالم خیال یا مثال مطلق، حضرتی است که حقایق در آن به شکل رمزی و

23) corps spirituel et terre celeste, pp. 228-229.

۲۴) مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی، به اهتمام نجیب مایل هروی، ص ۲۰۳، ۲۷۱.

25) Avicenne et récit visionnaire, p. 40.

۲۶) عماء، در لغت ابری رقیق و پرباران و حایل میان زمین و آسمان است. در عرفان ابن عربی، رمزی از حضرات احدیت و واحدیت است. ابن عربی گوید «ظهور کلمه در نفس رحمانی پدید می‌آید و ظهور کون، در عماست. و چون در نفس است کلمه و امر نامیده شده است و از این حدیث که در عماست، هستی، خلق و ظهور عین نام دارد. فوحدات مکیه، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۱۱؛ فصوص الحکم، ص ۳۸. اصل اصطلاح عماء در سخنان عارفان مأخوذ از حدیثی نبوی است که از رسول اکرم (ص) سوال شده «پروردگار ما پیش از آن که آفریدگانش را بیافریند کجا بود؟ فرمود: در عمایی که نه در بالایش هواست و نه در زیرش.» درباره اصل این حدیث و مسانید نقل آن مقایسه کنید با: عوالی اللثالی، ج ۱، ص ۵۴، الفصل الرابع، الحدیث ۷۹. و شرح عرفانی آن در مصباح الانس، طبع سنگی، ص ۷۴؛ و همچنین نگاه کنید به: الأسفار الاربعة، ملاصدرا، ج ۱، ص ۵۹، تعریفات، جرجانی، ص ۲۰۳.

۲۷) الابداع: ایجاد الشیء من لا شیء... تعریفات، جرجانی (ذیل مدخل «ابداع»).

۲۸) هانری کربن و آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، داریوش شایگان، ترجمه باقر پرهام، چاپ دوم، ص ۳۹۱.

نمادین آشکار می‌شوند. ارواح در آن متجسد، واجساد، روح گونه می‌گردند. در مقابل، جهان یا عالم خیال مطلق یا منفصل و جهان مطلق یا منفصل، جهان خیال یا مثال مقید یا متصل قرار دارد. این جهان، پهنه خیال انسان است که همانند آینه‌ای، صورتهای عالم مثال یا خیال مطلق در آن باز می‌تابند. خیال، آنچه را دارای صورت است می‌پذیرد و آنچه بی صورت است را مصور می‌کند و در تنوع صورتهای، از ارواح وسیع تر است. بنابر این، عالم مثال، جهانی حقیقی است که صور اشیاء در آن به گونه‌ای میان لطافت و غلظت، میان روحانیت و مادیت صرف، آشکار می‌شوند و این همان عالم مثال مطلق یا منفصل نام دارد.^{۲۹}

خیال متصل و منفصل دو مدخل در بررسی خیال است. ابن عربی بیش از همه به تفسیر و بحث عرفانی درباره این مسأله پرداخته است.^{۳۰} خیال متصل، از فاعل خیال جدا نیست و خیال منفصل، خیالی جدای از فاعل خیال است. خیال منفصل، وجودی مستقل و قائم به ذات خود دارد. و همان است که در مفهوم عماء، و عالم برزخی مثال، آمده است.^{۳۱} این حقیقت که مثال‌های جزاء، در جهانی که خاص آنهاست هستند و در نتیجه، خیالی که مثالهای مذکور در آن انگيخته می‌شوند در حکم ذاتی است که داریم می‌تواند معانی و ارواح را در خود بپذیرد و به آنها کالبدی دهد که اسباب تجلی آنهاست.^{۳۲} خیال متصل، تحت فرمان خیال منفصل است. مثلاً دیدار با فرشته بدین معناست که انسان از مرتبه واقعیت معنوی خیال منفصل به مرتبه خیال متصل که از فاعل جدا نیست، عبور می‌کند. خیال متصل که به فاعل خیال پیوسته است به ملکوت (= جهان نفس) می‌انجامد. به نظر سهروردی، خیال اگر در خدمت تعقل باشد به اندیشه نظاره‌گر تبدیل می‌شود و اگر تابع وهم باشد، صوری پنداری و ظاهری خیال‌گونه است. بنابر این، تنها یک تخیل مستقل هست که همو، خیال مطلق است. به نظر هانری کربن، فیلسوف و عارف فرانسوی «تخیلی برکنار از هر گونه شرایط است که جوهرش را مقید کند و این همان عمایی است که جهان را به صورت تجلی می‌سازد» از سوی دیگر «خیال متصل

(۲۹) درباره خیال و تفصیل مطالب درباره آن مقایسه کنید با: الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۱۶۹؛ الشفاء، ابن سینا، ج ۱، ص ۲۹۱؛ زادالمسافرین، ناصر خسرو، ص ۲۳؛ فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۳۱۳؛ مصباح الهدایه، کاشانی، ص ۱۷۵.

(۳۰) فصوص الحکم، فص شیشی؛ فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۳۱۳، ج ۲، ص ۲۲۹.

(۳۱) هانری کربن و...، ص ۳۹۲. (۳۲) همانجا.

اگرچه به فاعل خیال پیوسته است اما جزیی از خیال مطلق است که همان حضرت جامعه و مرتبه شامله است^{۳۳}.

اشتمال حبّ الهی در جهانشناسی صوفیه از ارکان اساسی اندیشه آنهاست. این دوستی خاکی به هیچ چیز جز وجه حق توجه ندارد. صوفی در این سر بی شائبه از هر «حرص و جمله عیبی»^{۳۴} پاک شده و شوق چیزی جز وجه حق در دل او نیست. طلب حب الهی که در حقیقت اهداء و هیة خداوند است بی آن که حلول و اتحاد^{۳۵} را میان محب و محبوب قابل مجال بداند، مأخوذ از تجربه حب الهی است. در محبت الهی، فضایی هست که تعلق «غیر»ی انسان را معلق می‌گذارد و به موجب آن، صوفی تجربه‌های نهایی استهلاک در کمال مطلق را به جان می‌یابد. حبّ الهی، تجربه‌همذاتی عارف با هستی است. این همذاتی در همه عرصه‌های تاریخ ظهور کرده است و لازمه آن در توجه و سلوک عارف به باطن عالم است. افق این کمال، ترک تعلقات حسی عارف را می‌طلبد و او را در اتصالی بی‌انقطاع، به وجود نایل می‌کند. بنابراین مایه اصلی تجلی حب، ذات خداست که در اعماق ناکاویدنی غیب، مکنون بوده است. به نظر صوفیه، محبت، مبتنی بر دوست داشتن خداست. حتی محبت به مخلوقات، گونه‌ای دوست داری حق است زیرا عالمیان بود و وجودی ندارند و تنها نمود و پرتویی از ذات حق‌اند. نیز محبت، نشانه صفای دل و کمال طبع صوفی است. صوفی، محبت را چراغی می‌داند که تاریکی را به روشنی تبدیل می‌کند و دلها را نرم و زندگی را گرم می‌نماید. در الهیات صوفیه، هر جمال و کمالی، متهمی به حق می‌شود و منشاء همه زیبایی‌ها و دوست داشتن‌ها، حق است و در واقع عاشق، معشوق و عشق، خداست.

در سیر اطور نفس، تمثیل‌های عرفانی صوفیه از خدا و جهان شکل می‌گیرد.

33) Limajination créatrice dans le sousisme d'Ibn'Arabi, p. 141.

۳۴) هر که را جامه ز عشق پاک شد او ز حرص و جمله عیبی پاک شد. (مثنوی، تصحیح نیکلسون، دا، ب ۲۳).
 ۳۵) اتحاد دو چیز مبتنی بر سه وضعیت است: ۱) هر یک از دو موجود همچنان دارای وجودی مستقل است. ۲) هر دو موجود نابود می‌گردد و موجودی دیگر پدید می‌آید. ۳) یکی از دو موجود، هستی خود را همچنان حفظ می‌کند و دیگری نابود می‌گردد. فیلسوفان و متکلمان اتحاد خلق و حق را ناممکن می‌دانند و اعتقاد مسیحیان، مبنی بر اتحاد ندا با مسیح و نیز باور برخی از صوفیان را که معتقدند در واپسین مرحله سلوک، خدا و سالک متحد می‌شوند، مردود می‌شمارند. ابن سینا باور داشتن اتحاد حقیقی را باوری شاعرانه و غیر معقول می‌داند. برای تفصیل این مطلب نگاه کنید به الاشارات و التنبیها، ص ۱۳۶، تفسیر ابوالفتوح، ج ۴، ص ۳۹۰. (تشیع، ج ۱، ص ۴۵۶).

شهرهای تمثیلی جابلقا و جابلسا/ جابلصا از این گونه‌اند.^{۳۶} این مدینه‌ها در ورای حدود جغرافیایی ست و در اقالیمی جای دارند که ترسیم آن مبتنی بر فهم دیدگاههای وجود شناختی صوفیه است. همچنین ناکجا آباد، مدینه یا آبادی است که به اصطلاح، آن سوی کوههای روانی - آفاقی قاف قرار دارد.^{۳۷} افق این منطقه در سطح مقعر اقلیم نهم یا فلک الافلاک، یعنی در جایی ست که از مختصات جغرافیایی این جهان، خارج است. لذا با در نوردیدن این حد، از آفاقِ عالم، پرسش «کجا» معنایی نخواهد داشت و نام ناکجا آباد نیز که مأخوذ از همین فکر است، مکانی بیرون از مکان «جا»یی که هیچ جا، نیست. ولی بیرون شدن از جا، از مقولهٔ جهت‌یابی‌های محسوس، به معنا پشت سر گذاشتن ظواهر بیرونی مربوط به هرگونه جا یا مکان است که واقعیت‌های باطنی پنهان را، از چشم انسان پوشیده می‌دارد.^{۳۸} پس ناکجا آباد، نام محلی در جایی نیست، خودش جا دهنده است.^{۳۹} ناکجا آباد، فضای ویژهٔ روان یا نفسی است که ذاتش بر خودش آشکار می‌شود. تجلی رمزگونهٔ مفهوم عشق، علیرغم این که شیواترین گونهٔ صفت از جمال الهی ست در حقیقت، از حیث معناشناسی، منبع اصلی طرح ناکجا آباد در فلسفه و عرفان اسلامی بوده است. زیرا شهود عالم جمال برای هر کس، میسر نیست. معهذا، ناکجا آباد، شهر فرشتگان (= نفوس و عقول) است.^{۴۰} نیز جایگاه نور و انوار قاهره در سلسله طولی و عرضی و انوار مدبره است^{۴۱} که مجال تصویر آن در مدینه‌های تمثیلی صوفیه ممکن گردیده است.

حکایات و تمثیلات صوفیه، گونه‌ای الهیات توصیفی است که در قالب رمز و تاویل طرح شده است. حکایت، نزد صوفیه، ترسیم وقایع معنوی در ظاهر و باطن عالم است. نقش تخیلِ فعال عارف در بازسازی این رویدادهای عظیم حایز اهمیت است، و نفس نیز

(۳۶) در فلسفه و عرفان اسلامی جابلقا و جابلسا نام دو شهر افسانه‌ای است. جابلسا، در جانب یا در سرحد غرب بوده که به حسب روایات افسانه‌ای هزار دروازه دارد. این نام در مصطلحات صوفیه، کنایه از آخرین منزل سلوک است. شهر جابلقا متعلق به عالم مثال است و در حد مشرق بوده که به موجب روایات هزار دروازه داشته است. بحارالانوار مجلسی، ج ۱۴، ص ۷۹-۸۳؛ شرح حکمة الاشراق، قطب‌الدین شیرازی، ص ۵۵۶؛ کشف الحقایق نسفی، ص ۲۶۹؛ لثالی المصنوعة، سیوطی، ج ۱، ص ۴۵-۶۰.

(۳۷) هانری کرین و...، ص ۴۱۶. (۳۸-۳۹) همان، ص ۲۹۵، ۴۶۵.

(۴۰) نظریه متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت، سید حسین نصر، ص ۳۳۹-۳۴۰.

(۴۱) رمز و داستانهای رمزی در ادبیات فارسی، پورنامداریان، ص ۲۹۸.

این بازگویی را مجال بیان می‌دهد. در قصص و تمثیلات صوفیه، گونه‌ای روایت و حکایت تاریخی ظهور یافته که حماسه‌ها و تصاویر مثالی و ملکوتی آن قابل دسترس در میراث مکتوب صوفیه است و همه این تلاش، در قالب سیر و بازگشت نفس از عالم انس است. این جهان در قلمرو ماورای حس است. صوفیه با همین تمایز توانسته‌اند مفاهیم فلسفی و عرفانی را تنها در قالب «تمثیل» بیان کنند. حکایات صوفیه، سرگذشت نفس و حکایت جذبه الوهیت در سراسر هستی است. این دو معنا در مفهوم حکایت، لطیفه حاصل از عشق و جمال را در پیوند با جهان‌شناسی آنان منطبق با امر حسی و عقلی می‌کند. به نظر هانری کربن (۱۹۰۳-۱۹۷۸ م) «حکایت، رویداد را شرح می‌دهد و با این کار آن را از گذشته برمی‌کند، با گونه‌ای که زمان به عقب برمی‌گردد زیرا رویداد هیچگاه «بسته» نیست و تنها به این دلیل به سرگذشت تبدیل می‌شود که بر سر کسی آمده و وی آن را یافته است. یعنی، تاویل، جزیی از ذات حکایت است لذا هر حکایت و هر سرگذشت را باید به ماوراء تاریخ بازگرداند که خود، صورت بازسازی شده‌ای از آن، یا نمونه بارزی از آن در قالب زمانی تاریخ است»^{۴۲}.

در میراث صوفیه، الهیات، بیش از همه موجب غنای معنوی آنها بوده، مثلاً معنویت جنید مشروط به دو قطب شریعت و طریقت است. او با نظر افراطی برخی صوفیان مخالف است که از برتری وجودی حقیقت، نسبت به شریعت به این نتیجه رسیده‌اند که با نیل به حقیقت، نسخ شریعت امکان‌پذیر می‌گردد. جنید در نظریه توحیدگوید «توحید صرف، اثبات وحدت وجود خدا از طریق براهین عقلی متکلمان نیست بلکه تجربه وحدت استعلایی خود خداست»^{۴۳}. جنید میثاق الهی را سرآغاز تصوف می‌داند. بر پایه این میثاق، آدمی تنها در صورتی می‌تواند در راه صوفیانه خود به مقصود رسد که درباره ذات پیش از حدوث خود، به عنوان اندیشه‌ای در علم الهی و نیز درباره تفاوت میان ماهیت «خود» و ذات الهی، درکی فزاینده به دست آورد. از دیدگاه جنید، این جدایی «افراد» قدیم از محدث، نشانه شناسایی راستین یگانگی خدا (= توحید) و در واقع نشانه هر گونه شناخت راستین درباره خداوند است. با چنین شناختی به تنهایی نمی‌توان انسان را به مقصود نهایی خود رساند تا از این رو از احکام شریعت فراتر رود و چنان به خدا

(۴۲) هانری کربن و...، شایگان، ص ۲۹۱.

(۴۳) تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن، ترجمه جواد طباطبایی، ص ۲۷۵.

نزدیک شود که «غبار شود، کشته شود، به خاک سپرده شود و سپس اگر خدا بخواهد، زنده شود»^{۴۴} آن گاه که افراد محدث از قدیم به انجا رسد و مخلوق به وضع آغازین خود به صورت اندیشه‌ای در علم الهی باز می‌گردد، انسان از خویشتن می‌میرد و به خدا جان می‌گیرد^{۴۵}.

سخن جنید: «لون الماء، لون انائه» متضمن این نکته است که چون هر کس در حدّ ظن و هم خویش در باب ذات، تصور خاص خویش را دارد و در اعتقاد هیچ‌کس از این بابت، طعن و اعتراض روا نیست^{۴۶}.

اساس تجربه‌های معنوی بایزید، به صورت روایات، جملات و شطحیات مانده است. از وجوه اساسی تعلیمات بایزید، آگاهی ژرف او به سه وجه وجودی به صورت انانیّت، ایّت و هویت است. در این مراتب، آگاهی نسبت به وجود، الوهیت و بشریت، وحدت یافته و به یکدیگر محبت نثار می‌کنند. بایزید، از نخستین صوفیان اهل تعلیم و تعلم در الهیات نیز بوده است. وی «الفناء فی التوحید» را از ابوعلی سندی آموخته است. بایزید، تن به جانکاه‌ترین سختی‌ها سپرد تا - همان گونه که خود گفته است - یکسره از قالب بشری بدر آید و پاک و مجرد شود تا با خدا رود و دیدار کند^{۴۷}. شطحیات بایزید به رغم تغییرهای گوناگون پژوهشگران بعدی، بر محور موضوعهای عام صوفیانه همچون وجد و اتحاد با خداست و از دعوی و روشنی در الوهیت خویشتن، حکایت دارد. او در یکی از شطحیاتش گفته است «روزی [خدا] مرا برکشید و در برابر خویش بر پای داشت. با من گفت: ابایزید! خلق من خواهان دیدار تو هستند. گفتم: مرا به زیور و وحدانیّت خویش بیارای و در جامه انانیّت خود پوشان، و به احدیت خویش برکش تا چون خلق تو ببینندم بگویند: تو را دیدم. و آن [که می‌بیند] تو باشی و من در میانه نباشم»^{۴۸}. بنابر این، الهیات صوفیان نخستین، بی آن که رنگ تعلیم آموزه‌های اهل نظر را در قرن هفتم داشته باشد از صمیمیت بی شایبه‌ای برخوردار است.

44) Massijon, la passion d'al Hallāj, I, 36.

(۴۵) رساله قشیریه، ص ۲۶.

(۴۶) سرتی، ج ۲، ص ۷۳۲.

47) Massijon, Essai, p. 246.

48) Zaehner, Hindu and muslim mysticism, p, 94.

در تصوف حلاج، این رنگ جلوه‌ای خون‌آلود دارد. وی نخستین بار از جنید خرقه گرفت و نزد وی تصوف آموخت.

به نظر حلاج، غایت قصوی نه تنها برای صوفی بلکه برای همه موجودات، اتحاد با خداست. اتحادی که در عشق حصول می‌یابد و همین عشق مستلزم استحاله‌ای الهی‌ست تا هر موجود را به مرتبه‌ی عالی آن هدایت کند. حلاج در طول عمر خود، سفرهای بسیار کرد. وی در جنوب غربی ایران و شمال شرقی، سیر و سیاحت کرد و بدون رعایت هیچ ترتیب و آدابی، به سلوک معنوی مشغول شد و مردم را نیز با توجه به حیات باطنی، فرا خواند. حلاج، پیوسته به مباحث الهی و معنوی اشتغال داشت. فقیهان به نظریه «اتحاد» او ایراد گرفتند. به نظر آنها سخن حلاج، خلط میان الوهیت و بشریت است و به گونه‌ای وحدت وجود منتهی می‌شود.^{۴۹} اگرچه اتهام رسمی حلاج، دعوی الوهیت (= اناالحق گفتن) و دعوی برخورداری از اختیار معاف داشتن مونسان از انجام فرایض شریعت بود اما عامل تعیین‌کننده در شکنجه و سرانجام قتل وی، آشوب‌انگیزی سیاسی بود. درباره‌ی دعوی الوهیت، سخنان پیشین وی را در برابرش نهادند. سخنانی که از زبان خدا و با ضمیر اول شخص، بیان شده بود. او در دفاع از خود گفت: «این شیوه با آموزه صوفیانه در «عین الجمع» سازگاری کامل دارد زیرا در این حالت، خدا، از رهگذر صوفی می‌نویسد و سخن می‌گوید و در این حالت، صوفی هیچ نیست مگر ابزاری در دست خدا».^{۵۰}

اعتدال نسبتاً بارزی در الهیات عرفانی آمیخته با حکمت در فلسفه ابن‌سینا هست. ساحت عرفانی اندیشه او علیرغم غلبه اندیشه فلسفی، به نحو بارزی جلوه‌گر است. در حکمت ابن‌سینا اگرچه الهیات مبتنی بر کاوشهای عقلی است و حتی در ساحت عرفانی آن نیز جایی برای الهیات صوفیانه نیست اما حکایات عرفانی او مشتمل بر مفهوم «رمز» و «تاویل» است. ابن‌سینا در این رساله‌ها تجربه شخصی‌اش را بیان کرده و نمونه نادری از فیلسوفی‌ست که با آگاهی یافتن کامل به خود، توانسته منظومه رمزی اندیشه‌اش، یعنی عالم مثال خویش را برپا کند.^{۵۱} تلقی ابن‌سینا از مفهوم سفر در رساله

۴۹) تاریخ فلسفه اسلامی، کربن، ص ۲۸۵-۲۸۱.

۵۰) سیر فلسفه در جهان اسلام، تألیف ماجد فخری، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۲۶۵.

۵۱) هانری کربن و...، ص ۳۲۸ به بعد.

حی بن یقظان، پاره‌ای مفاهیم معنوی که در آن مقوله «معیت» متصور است را شکل داده است. نظریه صدور یا فیضان وجود از واحد مطلق، اساس فلسفه نوافلاطونی است که نظریات ابن‌سینا دربارهٔ تکوین عالم بر آن قرار داد و با تصور و نگرشی از نوع توحید وجودی همراه است. از این روست که این فلسفه، از آغاز با عرفان مسیحی – خصوصاً با جنبه وحدت وجودی آن ارتباط نزدیک داشته است و از مبادی و مبانی آن تلقی می‌شود. علاوه بر این، نظریه کلی ابن‌سینا درباره مسیر استکمالی نفس از مرحله عقل بسیط هیولانی به عقل فعال است^{۵۲}. با این تمهیدات، حکایت‌های ابن‌سینا مبتنی بر یک دوره است: رساله حی بن یقظان، در آستانه دعوت فرشته باز می‌ایستد. رساله الطیر، سفر به شرق را تا مدینه‌ای که مقر پادشاه اعظم است دنبال می‌کند. قصه سلامان و ابسال، یانگر مرگ عرفانی نفس یا اتحاد با عقل فعال است و همچنین نوعی پیشدستی پیروزمندانه به مرگ است^{۵۳}.

اوج الهیات صوفیانه در اندیشه‌های دو عارف بزرگ به نامهای روزبهان شیرازی و ابن عربی مطرح است. در عرفان روزبهان بقلی شیرازی معنای پنهان صورت انسانی، همان تجلی الهی آغازین است. خدایی که در صورت آدمی، انسان فلکی که در ازل وجود یافت. به خود ظاهر شد و صورت خاص خود یافت^{۵۴}. وجه تفاوت او با صوفیان پیش از خود، در این است که وی با ریاضت‌کشی معاند با عشق انسانی و عشق ربانی، مخالف است. به نظر او هر دو اینها، دو گونه از یک عشق واحدند. ادراک مبتنی بر تجلی الهی، روزبهان را به نوعی پیامبرشناسی زیبایی، هدایت کرده است. عرفان روزبهان در قالب مفاهیم نمی‌گنجد. متافیزیک او با نقش‌ها – نقش‌هایی پر جلال، با عظمت، صاعقه‌افکن و حسرت‌انگیز – کار می‌کند. اندیشه و ادراک روزبهان در ذات خود، کاملاً مثالی است و معنای خیالی ندارند. همان‌گونه که جهان مثالی، دنیایی خیالی نبود. محل بینش‌های تجلی‌نگر، محل صور ملکوتی در ملکوت است^{۵۵}. این بینش ملکوتی، نیازمند دگرگونی حواس است و توسط آن می‌توان همه چیز را با چشم دل دید، حس کرد و به دیگری رساند. جهان‌شناسی روزبهان، تصویری از پیوند میان انسان و عشق ربّانی است. نخستین

۵۲) دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۴۲. ۵۳) هانری کربن و...، شایگان، ص ۲۷۳.

۵۴) تاریخ فلسفه اسلامی، کربن، ص ۲۷۳، شرح شطحیات، ص ۱۱۵.

۵۵-۵۶) هانری کربن و...، ص ۳۴۱، ۳۴۴.

چهرهٔ این جهانشناسی، نه عقل اول فیلسوفان سینایی و نه نفس رحمانی ابن عربی است، بلکه روح است. در پرتو همین روح جانبخش، ارواح قدسی، یعنی گوهرهای معنوی اُلسْت،^{۵۶} به هستی می آیند و مجموعهٔ آنها، عالم ارواح قدسی را می سازد. برای همین ارواح قدسی، حجاب‌ها، آفریده می شوند تا در گذشتن آنها و بازگشت به مبدأ برای هر کدام، امتحانی دشوار باشد. ولی ذات الهی با ایجاد حجاب، از رشکِ نسبت به جمال خویش به غیرت می افتد. ذات الهی، با اعیان شدن بر خویش، با آشکار شدن بر خود، دیگر عین آن شاهدی نیست که با خویشتن می نگریست بلکه اکنون شاهدی برون از خویشتن دارد. دگری دارد که غیر اوست و این، «نخستین حجاب» است. از این روست که ذات الهی می خواهد به خویشتن باز گردد. نمی گذارد که آن روح، نظاره گر ذات او باشد و آفریده اش را بر می گرداند تا به تماشای خلقت خود بنشیند و این تماشای دوم که نگرش به خود از طریق خود است، «حجاب دوم» نام دارد. امتحان حجاب، همان معنای خلقت است یعنی نزول ارواح قدسی از آسمان به زمین که مقصود دیگری جز این ندارد که ارواح، سرانجام از این آزمون پیروز آیند.

در ساحت عرفانی اندیشهٔ ابن عربی، جوهرهٔ خلاق و روحانی به شکل الهیات صوفیانه، مبتنی بر نظامی معرفتی و آمیخته با عقل و شهود است. این عرفان بعدها به سبب اهمیتش، عنوان خاصی به نام «مکتب ابن عربی»^{۵۷} گرفت. الهیات صوفیانه که پیشتر در قالب شطح و طامات بجای مانده بود مبتنی بر عقل و شهود گردید و در این راه ابن عربی توانست غنای میراث صوفیه را بر اساس برهان و عرفان قابل تعمیم به معرفت توحید کند. خداشناسی ابن عربی بر اساس وحدت وجود است. او این معیار را در همهٔ اندیشه‌های عرفانی خود دخالت داده و برای فهم بسیاری از سخنان او البته فهم این نکته ضروری است. او این معرفت را بر نور استوار کرده است. بنابر این خداشناسی ابن عربی، محور کل نظام عرفانی او بشمار می رود نظامی که «حکمت الهی عرفانی» نام دارد. نخستین سخن ابن عربی دربارهٔ شناخت خدا این است که «خدا از راه‌ها و با وسایلی که انسان معمولاً برای شناخت چیزی یا امری در اختیار دارد، شناختنی نیست»^{۵۸}. به نظر او نخستین معلوم، حق تعالی است که به وجود مطلق، موصوف است و

۵۷) ظاهراً برای نخستین بار دکتر زرین کوب در جستجو در تصوف ایران (و دنباله) این عنوان را برای ابن عربی و شارحین آثارش انتخاب کرده‌اند.
۵۸) دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۴۲۴

علم به او عبارت از آگاهی به «وجود» اوست و وجودش غیر ذاتش نیست. از این رو پایه‌های استدلالی توحید وجودی در عرفان ابن عربی، شکل می‌گیرد. مخلوقات در اصل، رشته‌ای از نمونه‌های ازلی که ابن عربی آنها را اعیان ثابت می‌نامد در علم الهی وجود داشتند.

اما خدا که پنهان بود، خواست که خود را به عیان آشکار کند. از این رو، همه مخلوقات را با امر الهی خود آفریده است. بدین سان نسبت او با مخلوقات، نسبت آینه با تصویر است. پس ظهور و خلق جهان از نیستی به هستی مبتنی بر «عشق» است، همان‌گونه که در حدیث کنز مخفی به آن اشاره شده است.^{۵۹} به نظر ابن عربی، هنگامی که خدا با انوار درخششها وجه خویش (= سبحات وجه) به خود و بر خود - از حیث عالم و مرید بودن - تجلی کرد، و روانهای شیفته سرگردان، میان جلال و جمال، پدیدار شدند. سپس خدا در غیب پوشیده، که کشف آن برای هیچ آفریده‌ای ممکن نیست، عنصر اعظم را آفرید. این آفرینش یکباره بدون ترتیب سببی یا علتی بوده است.^{۶۰} ابن عربی در این تصویر از جهان، مفهوم تجلی را مطرح کرده است. این اصطلاح از کلیدهای فهم اندیشه عرفانی ابن عربی در الهیات عرفانی وی است.

اساس تفکر ابن عربی در این است که خلقت، قبل از هر چیز، نوعی تجلی است. این تجلی، از تخیل خلّاق است. به عبارت دیگر، ربوبیت، دارای تخیل است. عالم تخیل در مرتبه تکوین عالم اکبر، به صورت عماء در مرتبه تکوین عالم اصغر، به صورت تخیل انسان که پا به پای آن پیش می‌رود، مستلزم تصور جهان واقعی، عینی، مستقل و میانجی میان روح و عالم محسوس است. اندام معرفتی این جهان برزخی، تخیل است و انسان با همین اندام، به عالم مثال که رویدادهای مربوط به واقعیات بینشی و سرگذشت‌های رمزی در آن می‌گذرند و گذاشته‌اند، راه می‌یابد. بدین سان، تخیل در حکمت ابن عربی، در حکم نوعی تکوین خدایی ست زیرا به عماء باز می‌گردد. خیال، در نظام اندیشه ابن عربی، اهمیت ویژه‌ای دارد^{۶۱} و اهمیت آن نخست در این مفهوم است: اگر خیال نمی‌بود ما امروز در عدم بودیم و هیچ‌یک از اغراض و نیازهای ما برآورده نمی‌شد. عالم مثال نزد وی، جهانی حقیقی است که صورتهای اشیاء در آن به گونه‌ای میان لطافت و غلظت،

۵۹) سیر فلسفه در جهان اسلام، ماجد فخری، ص ۲۷۲؛ هانوی کربن و...، ص ۳۹۱.

۶۰-۶۱) فتوحات مکیه، ابن عربی، ج ۶، ص ۴۵۲. نیز ج ۱، ص ۳۰۴.

یا روحانیت محض و مادّیت صرف، آشکار می‌شوند و این همان است که آن را عالم مثال مطلق یا منفصل یا خیال مطلق یا منفصل می‌نامد. عالم خیال یا مثال مطلق، حضرتی است که حقایق در آن، به شکل رمزی یا نمادین آشکار می‌شوند.^{۶۲} در اندیشه عرفانی ابن عربی، پس از طرح و تفسیر مباحث درباره معرفت و عوالم نفس انسانی، بحث از وجود و موجود مطرح می‌شود. کوشش او در این قسمت مبتنی بر برهان و عقل است.

از این رو در عرفان ابن عربی، بحث درباره الهیات با «وجود» و «موجود» آغاز می‌شود. به نظر او هستی و نیستی (= وجود و عدم) دو امر زاید بر «وجود و معدوم» نیستند، بلکه خود «وجود و معدوم» اند. اما وهم می‌پندارد که هستی و نیستی، دو صفت راجع به موجود و معدوم‌اند و آن دورا مانند خانه‌ای می‌پندارد که موجود و معدوم داخل آن می‌شوند. صبغه هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی علیرغم توجه کامل او به مبانی معرفتی آن و تفسیرهای او از «عالم» در واقع به الهیات نظری در عرفان او راجع است. در این عرفان، سرچشمه همه دانشها، خداست که پیوندی اتصالی که به تعبیر مولانا بی‌تکیف و قیاس است^{۶۳} با سراسر هستی دارد. خداوند نمی‌نویسد چیزی را مگر این که از آن آگاه است و آگاه نیست مگر به چیزهایی که آنها را از صورتهای معلومات - آن گونه که در خود هستند، مشاهده می‌کند. آنچه دگرگون می‌شود و هم آنچه دگرگون نمی‌شود، همه آنها را در حال عدمشان با دگرگونی‌های متنوعی که دارند، تا بی‌نهایت مشاهده می‌کند و آنها را ایجاد نمی‌کند مگر بدان که در خود هستند^{۶۴}. در عرفان ابن عربی، خدا، تنها از رهگذر صفات یا تعینات گوناگون خود، کثرت می‌پذیرد اگر او را در ذات خود بنگریم، «حق» است و اگر از حیث صفاتش - صفات تجلی یافته در کثرت ممکنات - نگریسته شود، «خلق» است اما این دو از حیث وحدت و کثرت، اول و آخر، قدیم و محدث، واجب و ممکن، ذاتاً یک حقیقت بیش نیست^{۶۵}.

قربان فراوانی میان عرفان مولوی و ابن عربی در قرن هفتم هست. در اندیشه‌های عرفانی مولانا، عشق و اشتیاق «نی»، سراسر مبتنی بر الهیات صوفیانه است. در واقع آن

۶۲) دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۲۵۸-۲۶۰.

۶۳) اتصالی بی‌تکیف بی‌قیاس / هست رب الناس را با جان ناس (مثنوی دفتر چهارم، ب ۷۶۰).

۶۴-۶۵) فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۱۶؛ سیر فلسفه در جهان اسلام، ماجد فخری، ص ۲۷۱.

چه صوفیه آن را حب الهی و عشق حق می خوانند، تجربه ای وجدانی است که پایان خط سیر چنین عشقی، ممکن است به آن منتهی شود. اما حبّ الهی، چنان که از اشارت قرآنی «یحبهم و یحبونه» (مائده / ۵۴) استنباط کرده اند نزد آنها مبتنی بر جاذبه لطف الهی است. بدین گونه عشقی که عارف را فانی در حق می کند، بازتاب محبت الهی است و مولانا در دیباچه دفتر دوم مثنوی^{۶۶} هم به مناسبت خاطر نشان می کند که چون عشق، محبت بی حساب است، صفت حق است و حقیقت و نسبت او به بنده مجاز است^{۶۷}.

نزد صوفیه این گونه عشق در نیل به حقیقت - که غایت سیر سالک الی الله محسوب است - نزدیکترین راه سلوک طریقت است. وقتی مولانا می گوید که «بحث کم جوید در ذات خدا»^{۶۷} به حدیثی نبوی (ص) نظر دارد: «تفکروافی آلاء الله ولا تفکروافی الله»^{۶۸} که این نیز از عجز ادراک انسان ناشی می شود. انسان این عجز را در زمینه شناخت خالق دریافته است^{۶۹}. و نشان می دهد که تفکر در ذات حق انسان را از تزکیه نفس و آنچه موجب نیل وی به کمال است باز می دارد و حاصلی هم ندارد^{۷۰}. خدایی که در مثنوی وصول به او غایت سلوک عارف، محسوب است، هرچند در شهود وی، کل وجود است باز با عالم و انسان که جزو وجود تلقی می شوند، وحدت واقعی ندارد و اثینیتی که عالم را از صانع عالم جدا می کند جز در شهود عارف، رفع نمی شود^{۷۱}.

سهروردی با ترجمه رساله الطیر بوعلی به فراخوان پیر برای سیر و سلوک درونی اش پاسخ مثبت داده بود زیرا سالک آن سفر از غربت غریبه در پایان سلوک درونی اش دوباره به صورت «فرستاده پادشاه» به زندگی زمینی اش برمی گشت. اما سهروردی به رغم این پیشدستی می گوید در حکایت های ابن سینا دو نکته نادیده گرفته شده: (۱) سرچشمه اشراقی هر گونه طلب. (۲) تجربه عرفانی یعنی طامه کبری که ناگزیر در هر اقدامی از این گونه به بار می نشیند. طامه کبری، تجربه ای عرفانی است که به شدت در درون روی می دهد و سبب می شود که آیین نظری یا گزارش عقلی از اصول آیین به رویدادی در نفس، تبدیل شود. رویدادی که بیان بیرونی اش جز به زبان اسطوره ای - شاعرانه

۶۷-۶۶) مثنوی، طبع نیکلسون، ج ۱، ص ۲۴۶؛ سؤنی، ج ۱، ص ۵۰۵. نیز کشف المحجوب، ص ۲۶۱.
 ۶۸) زین سبب فرمود ما را مصطفی / بحث کم جوید در ذات خدا (مثنوی، دفتر ۴، ب ۳۷۰۰)؛ جامع الصغیر، ج ۱، ص ۱۳۱.
 ۶۹-۷۰) سؤنی، ج ۲، ص ۷۳۱.
 ۷۱) همان، ص ۷۴۵.

تمثیل‌های عرفانی میسر نیست.^{۷۲} در اشراق سهروردی، ذات نور مطلق اول، مستمراً در حال درخشندگی و نورافشانی است. از تجلی این نور، همه چیز به وجود می‌آید یعنی با شعاع خویش، آنها را حیات می‌دهد. همه اشیاء عالم، از نور ذات او سرچشمه می‌گیرند و همه زیبایی‌ها و کمالات، هبه‌ای از مخزن بیکران اوست. درجه و منزلت هر موجود، بستگی به درجه اشراق و حجاب آن از این نور مطلق دارد. این نور الهی، در زوایای طولی و عرضی معینی که روابط کاملاً تعریف شده‌ای نسبت به یکدیگر دارند، می‌درخشد.^{۷۳} به این همه، الهیات صوفیانه در طی نضج و طرح خود، با محبت و کشش حق در جذبه‌های عرفانی آغاز شده و با تلاش عقلانی که آمیخته با شهود و ذوق نیز هست تاکنون به حیات خود ادامه داده است.



(۷۲) هانوی کرین و...، شایگان، ص ۲۸۸.

(۷۳) ابعاد عرفانی اسلام، آن‌ماری شیمل، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۴۲۷ به بعد.

عرفان عطار

عارف در لغت به معنی آگاه، دانا، واقف به دقایق و رموز. در اصطلاح تصوف عارف کسی است که خداوند او را به مرتبت شهود ذات و اسماء و صفات خود رسانیده باشد از طریق مکاشفه.

هدف عارف «حق تعالی» است. دست یافتن بدین هدف متعالی ریاضت‌ها و مقاماتی را الزام می‌کند. شیخ عطار این مقام‌ها را به لفظ «وادی» تعبیر می‌کند و در مثنوی مصیبت‌نامه از پنج وادی و در منطق الطیر از هفت وادی سخن می‌گوید. پنج وادی در اصطلاح شیخ ما عبارت است از: «حس، خیال، عقل، دل، و جان». هفت وادی، چنانکه همه می‌دانند عبارت است از: طلب، عشق، معرفت، استغناء، توحید، حیرت، و فقر و فنا. ریاضت را نیز هدف‌های چندیست: ابن سینا در فصل عرفان و تصوف کتاب اشارات برای ریاضت سه هدف قائل است:

۱. دور ساختن غیر حق را از حق، ۲. تابع ساختن نفس امّاره به نفس مطمئنه تا قوای تخیل و وهم به سوی توهمات متناسب با امر قدسی کشیده شوند و از توهمات جهان زیرین خاکی روی‌گردان گردند، ۳. لطیف ساختن درون برای تنبّه و آگاهی از امر خداوندی^۱.

(۱) صفحه ۴۴۷ کتاب ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، نگارش دکتر حسن ملک‌شاهی.

هدف نخست برای از میان برداشتن موانع خارجی است. هدف دوم به جهت از بین بردن موانع داخلی. هدف سوم تلطیف درون و آماده ساختن آن برای پذیرفتن امور الهی. موانع خارجی، حیات مادی و ظاهریست که آدمی اسیر آن است. موانع داخلی دل‌بستگی‌ها، خواست‌ها و آرزوهایی است که پیوسته در درون آدمی می‌جوشد و او را ناآرام و بی‌قرار می‌کند.

آن کس که می‌خواهد در این راه قدم گذارد باید این دل‌بستگی‌ها و آرزوها را که چون آتشی در درون او شعله‌می‌کشد خاموش کند. و هیجان ضمیر خود را با ترک این علایق مادی آرام سازد و نفس سرکش را سرکوب کند. شیخ در این معنی می‌گوید:

چه خواهی کرد زندانی بمانده پای در غفلت
گهی در آتش حرص و گهی در آب شهوانی؟
زمانی آز دنیاوی، زمانی حرص افزونی
زمانی رسم سگ‌طبعی زمانی شرّ شیطانی؟

دنیا چاه و زندان است و ما زندانیانی که سرانجام به زیر دار برده می‌شویم! گیرم آنچه آرزویت بود بدان رسیدی.

چون نخواهد بود گامی کام دل همراه تو
پس تو بر هر آرزو انگار گشتی کامکار

در اینجا گفته‌استادم شادروان فروزان‌فر را یادآور می‌شوم که گفت: مال و ثروت برای آن کس که به حقیقت عارف است، هرگز موجب دوری از خدا و تزلزل خاطر نمی‌شود. زیرا لوازم زندگی و معاش در وصول آدمی به مراتب عالیه دخالت تام دارد و به منزلهٔ بال و پری است که مرغ جان به همراهی آن به سرزمین مقصود می‌رسد. از مرغ شکسته‌بال پرواز نیاید....

دل‌بستگی و تعلق خاطر به امور دنیوی است که او را از هدف اصلی باز می‌دارد.

به چیزی دون حق‌گر زنده باشی به قطع آن چیز را تو بنده باشی
به موئی گر تو را پیوند باشد هنوزت قدر موئی بند باشد

هدف سوم که تلطیف درون آدمی است از طریق عشق الهی حاصل می‌شود. حدیث عشق شرحی است طولانی که در این مقال نمی‌گنجد^۲

(۲) رک: جهان‌بینی عطار، تألیف پوران شجعی.

عطار برای وصول به حق به گذر از وادی‌های مختلف معتقد است؛ در مثنوی مصیبت‌نامه پنج وادی یا چهل وادی و در منطق الطیر هفت وادی؛ به این شرح:

۱. حسّ. نقش عالم ظاهر با نیروی حس صورت می‌بندد و عالم ظاهر جز پندار و خیال نیست. حدّ و فهم جهان ظاهر را خیال، حسّ و عقل درمی‌یابد. و این جملگی از جنس همین عالم‌اند. بدین جهت سالک باید از این مقام که مرتبهٔ تکوین است بگذرد و به مرتبهٔ تمکین که زوال بشریّت و درک عالم بی‌نشانی است نایل آید. یعنی از عالم حس و ظاهر بگذرد تا به عالم جان برسد و جان را مصفا کند. و آنگاه از جان برآید و به جانان پیوندد. و آنجا محو و فانی گردد.

مرا باید که جان و تن نماند و گر هردو بماند من نماند.

۲. خیال. این نیرو صورت‌هایی را که حس مشترک از حواس پنجگانه پذیرفته حفظ می‌کند و پس از پنهان شدن محسوسات باز آن صور در این قوه محفوظ می‌ماند. سالک در این مقام از خیال می‌خواهد که وی را به وحدت برساند، از تفرقه برهاند و به وادی محبت هدایتش کند. در گفت و گویی که سالک با خیال در مصیبت‌نامه دارد، خیال می‌گوید: من از آنچه تو می‌جویی بسیار دورم. همه چیز این عالم از صورت گرفته تا معنی جز در پرده بر من آشکار و معلوم نیست و هیچ دری از درهای معانی به رویم گشاده نمی‌باشد. به راه عقل رو.

هرکجا صورت جمال آرد پدید زو مثالی در خیال آرد پدید

۳. عقل. شیخ می‌گوید: عقل منشأ تکلیف است و واسطهٔ میان حق تعالی و عالم خلق. کمال او به حسّ و خیال که مرتبهٔ نزولی عقل است مربوط می‌شود. سالک از عقل می‌خواهد به وی زندگی بخشد و او را به معبود و مقصودش رساند. اما عقل می‌گوید: نمی‌بینی که منشأ اختلاف ادیان از عقل است؟ انکارها و اقرارها از عقل برمی‌خیزد؟ و هزاران حجّت و شبهت بی‌مجاز از او نمودار می‌شود؟ او در تزلزل سرگشته و در تردّد طالب سر رشته است؟

عقل اندر حق شناسی کامل است لیک کامل‌تر از او جان و دل است

گر کمال عشق می‌باید تو را جز ز دل این پرده نگشاید تو را

احکام عقل مختلف است. ولی حکم دل متفق. لذا «دل» در شناخت حق کامل‌تر است و در توجیه مراتب عقل می‌گوید: عقل ساده هرچند از روی نظم و ترتیب کار

نمی‌کند ولی زودتر به مقصد می‌رسد:

دورتر باشد چنین عقل از خطر وی عجب مقصود یابد زودتر.
ساده‌اندیشان ساده عقل با زبان دل با خدا سخن می‌گویند لذا زود جواب می‌گیرند:
عقل را قُل باید و امر خدای تا شود هم رهبر و هم رهنمای
عین عقل خویش را کن محو امر تا نگردد عین عقلت محو خمر
و پیامش در اینجا این است:

عقل را در شرع باز و پاک باز بعد از آن در شوق حق شو بی‌مجاز
تا چو عقل و شرع و شوق آید پدید آنچه می‌جوئی به ذوق آید پدید.
۴. دل. مقام چهارم دل است. عطار چون دیگر عرفا دل را تجلی‌گاه حق و خانهٔ سرّ او می‌داند. عالم کبیر را در عالم صغیر که دل است مندرج می‌کند و می‌گوید: دل بخریست که دو جهان در آن قرار دارد. عارف پس از شناخت دل به مقامی می‌رسد که ارادهٔ وی با ارادهٔ حق هم‌عنان می‌شود. روح نفس را به عالم خود می‌کشد و دل را آزاد می‌کند آنگاه سرّ من کان الله، کان الله له در این طور آشکار می‌گردد. دل او عرش و صدر او کرسی است. اینجا است که عطار به عظمت مقام آدمی اشاره می‌کند و می‌گوید:

به چشم خُرد منگر خویشان را بدان هر دو جهان جز جان و تن را.
دل خزانهٔ عشق است. و حدیث دل و عشق گفتن دشوار. حدیثی است که بر سرِ دار باید گفتن. جای دیگر می‌گوید:

دل موضع تجرید و سرای خلوت توحید و منظر اعلای حق است.
در مقدمهٔ مصیبت‌نامه آنجا که به شرح تحوّل و تکامل آدمی از شیرخوارگی تا مرگ و سیر و سلوک روحانی و نفسانی می‌پردازد، طبقات مردم را از جهات مختلف شغلی و اخلاقی وصف می‌کند. سالک فکرت که طالب حق است و روز و شب در جستجو، نزد جبرئیل و عرش می‌رود و از عرش به فرش باز می‌گردد. بر افلاک پیش ملک می‌رود و فرود آب سوی سمک، و با اینهمه گشت و گذارهای فکری طرفی نمی‌بندد. می‌گوید:

فکرت عقلی بود کفّار را فکرت قلبی است مردِ کار را
سالک فکرت که در کار آمدست نه ز عقل از دل پدیدار آمدست
اهل دل را ذوق و فهمی دیگرست کان ز فهم هر دو عالم برترست
هرکه را آن فهم در کار افکند خویش در دریای اسرار افکند

در مقاله ۳۹ مصیبت‌نامه سالک نزد دل می‌رود و با او به گفتو‌گویی می‌نشیند و می‌گوید:

قربتی ده این بعید افتاده را بی‌دلی در من یزید افتاده را
دل جواب می‌دهد مرتبه من عالم ظاهر است و مرتبه جان عالم باطن
کی کند ظاهر چو باطن کار راست؟ قرب من به ریاضت به دست آید. تو ترک من
گوی و سوی جان رو.

زندگی دل ز عشق جان بود عشق جان از غمزه جانان بود
دیده را تاب دیدار جمال حق نبود، از روی کمال لطف آئینه‌ای ساخت تا وی را در آن
آئینه بنگریم، آن آئینه «دل» است. دل را پاک و منور و مصفا گردان تا او را در آن ببینی.
گفت و گویای سالک با پیر خود در این سیر و سفرهای انفسی بسیار جذاب و
دل‌نشین و زیباست.

منطق الطیر از هفت وادی سخن می‌گوید. نخستین آن طلب است چیزی که ابن سینا
به اراده تعبیر می‌کند و می‌گوید: اراده یعنی میل و تشبث و توسل به عروة الوثقی و بند
محکم الهی پس از تصدیق. خواه تصدیق برهانی باشد یا ایمانی، در نتیجه سر باطن او به
عالم قدس حرکت می‌کند تا به روح متصل شود.

عطار اینجا به چگونگی احوال سالک می‌پردازد و می‌گوید: وادی طلب مقرون به
تعبد و رنج است. وقت‌ها باید تا با جد و جهد بسیار حال‌ها دگرگون شود. انتظار باید
کشید، صبر و تحمل درد بسیار باید کرد تا بوک راه به جایی توان برد. ترک همه چیز باید
گفت و از آلودگی‌های جهان صوری پاک شد تا در سایه زوال ملک اینجهانی نور حق
تافتن گیرد. در این وادی طالب باید لحظه‌ای از طلب نایستد و دمی آسوده ننشیند. از هیچ
خطر نهراسد. و به یک جرعه بسنده نکند که تشنگی سخت در وی پدید آید. هرگاه به
گنج گهر رسید در طلب گرم‌روتر شود و خواهان یافتن سر جانان گردد و بداند که هرگاه
خود را به داشتن گوهری عزیز و محترم و به دارا بودن سنگ خوار و حقیر می‌پندارد حق
را با او کاری نیست. باید که هردو در نظرش یکسان باشد و هردو را از جانب حق بداند.
خدا آدمی را بهر قرب خویشتن آفرید با اینهمه او به خود مشغول است و از حق
غافل. خدا او را می‌خواند، او پی شیطان دوان است. اما آنگاه که پرده‌ها برافتد رسوائیها
آشکار می‌شود و آدمی از خجلت و تشویر در آتش می‌سوزد.

خدا می خواندت تو خفته آخر چرا می باشی ای آشفته آخر
کسم از اشتر نه ای ای مرد در کار که بر بانگ درائی می رود راه
راه خدا پیش گیرید هر چند دشوار باشد. هر گام که به سوی او بردارید او مسافتی
پیش می آید. اینجا شیخ بی گمان به این حدیث ناظر بوده است: مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ
ذُرَاعًا.

مرغی است روز و شب گردنده و چون آتش بی قرار. پیوسته بر شاخ درخت چه نرم
باشد و چه سخت منقار می گوید. این مرغ به سلیمان عاشق است و هر دم در عشق او
بی صبرتر و بی قرارتر می گردد. هر صبح نزد سلیمان می آید و دزدیده به او نگاه می کند.
روزی حضرت سلیمان او را نزد خویش می خواند و می گوید: می دانم بر من عاشقی، اگر
وصال مرا می جوئی حاجتی دارم آن را برآورده کن تا جاودان تو را باشم. و هرگاه
نتوانستی به حاجتم دست یابی «نه تو مرا باشی و نه من تو را». گفت چوبی می خواهم که
نه تر باشد و نه خشک، نه کج باشد و نه راست.

عاشق بی قرار می پذیرد. مست عشق گرد شاخسارها به جستجو برمی خیزد. به هر
شاخی منقار می گوید و همه جا نشان چنین چوبی را می جوید. اما مرغِ زار کجا
می تواند چنین چوبی در تمامی دنیا بیابد.

شیخ عطار می گوید جملگی خلق عالم در نشیب و فراز زندگی چو یای چنین چوبی
هستند و این طلب محالی است.

از چنین چوبی تو را نامی بس است سوی تو یک ذره پیغامی بس است
کس چه می داند که این پرگار چیست؟ یا ازین پرگار بیرون کار چیست؟
اینجا عطار به جهل آدمی در برابر آفرینش جهان اشاره می کند و چون حقیقت را
مانند اکثر فلاسفه و اندیشمندان در نمی یابد به بیان دریغ و درد و حیرت و سرگستگی
خود می پردازد. شرح چگونگی حیرت سالک در مقاله ۱۲ مصیبت نامه و وادی ششم
منطق الطیر آمده است. و می گوید:

مرا این چرخ چون صندوق ساعت ز بازیچه رها نکند به طاعت
کمان حق به بازوی بشر نیست کزین آمد شدن کس را خبر نیست
که می داند که بودن تا به کی داشت؟ کسی کامد چرا رفتن ز پی داشت.

اینجا شیخ تصویری از رباعیات خیام می سازد:

از آمدنم نبود گردون را سود وز رفتن من جاه و جلالش نفزود
وز هیچ کسی نیز دوگو شمش نشنود کاین آمدن و رفتنم از بهر چه بود.
مولوی و دیگر شعرا نیز این معنی را پیروی کرده‌اند.

در این وادی سالک پیوسته در درد و حسرت است، هر نفسش تیغی بر آن و هر دمَش
با سوز و آه همراه است. نه روزش روز است و نه شب او شب. مرد حیران گم کرده راه
چون بدین وادی می‌رسد، هرچه بر جانش رقم زده جملگی گم می‌کند. نه هستی
می‌شناسد، نه نیستی. نه درک فنا می‌کند و نه بقا.

گوید اصلاً می‌ندانم چیز من وان ندانم هم ندانم نیز من
نه مسلمانم، نه کافر. عاشقم اما نمی‌دانم بر که. دلم هم پر از عشق است هم تهی از
عشق. در چنین حال منزل و دل ناپدید می‌شود. ریسمان عقل و خانه پندار گم می‌گردد. و
از حالت نفی و اثبات خارج می‌شود. در این وادی شکایت سُکر می‌شود. کفر ایمان
می‌گردد، و ایمان کفر. هرگاه در این حالت بتواند راهی به حق بیابد به کل اسرار خواهد
رسید.

عطار حال خود را در این وادی چنین بیان می‌کند:

بسی رفتم. بسی جستم. اکنون بی دل و بی خویش شدم. و دانستم که هیچ دل بی تحیر
نیست. می‌روم بی خبر از ابتدا و انتهای کار. در حیرتم که این ندانم‌ها از کجاست. دانایم
نادانی است و همه نادانی حیرانی و سرگردانی.

نه جان دارد خبر از جان که جان چیست؟ نه تن را آگاهی از تن که تن کیست؟
نه از گردش فلک آگاهی‌ای و نه از جن و انس و ملک و شیطان خبری. خلقی از
قطره‌ای به وجود آمدند و بدان قطره بسیار اندیشیدند و در درکِ فطرت آن سرگردان در
پرده پندار بماندند و سودای بیهوده گفتند و گلیم عجز در سر کشیدند.

* * *

گفته شد که منازل سیر و سلوک در منطق الطیر عطار هفت منزل است: وادی نخست
«طلب»، که به اختصار از آن یاد شد. پس از آن وادی عشق است و کوتاه کردن حدیث آن
بس دشوار و ناگفته گذاشتن آن مقالی ناقص و ناتمام خواهد بود. ناگزیر به اشاره‌ای کوتاه
برگزار می‌شود:

مشکل‌ترین منزل سالک به باور عطار وادی عشق است که مهم‌ترین رکن طریقت

می‌باشد. عشق یا صوری است و مجازی یا الهی است و عرفانی. در عشق صوری عاشق در بند رنگ است و هوس و آنگاه که گذر ایام زیبایی‌های صورت و اندام از معشوق باز گیرد، عشق روی به کاستی می‌نهد. مثال آن حکایت کنیزک و زرگر در دفتر اول مثنوی و حکایت دو دلدادۀ مکتب در مثنوی مصیبت‌نامه و منطق الطیر عطار است.

عشق الهی عشق به مبدأ اعلی است. نیرویی است که طالبِ عاشق را به معشوقِ مطلوب می‌رساند. این نیرو در تمامی جهان هستی ساری است. مرغ حق در دلِ شب بر شاخ درخت می‌آویزد و ندای «حق» می‌دهد.

شور از آن یک قطره در دریا فتد و آتشی زان شور در صحرا فتد
ذرات عالم به مدد این نیرو روی به کمال می‌گذارد. ابیات مشهور مولوی: «از جمادی مُردم و نامی شدم» الخ، در بیان همین معنی است. درک این وادی برای آن کس که بویی از عشق نبرده آسان نیست. عطار در منطق الطیر حال عاشق را چنین توصیف می‌کند:

عاشق کسی است که، چون آتش، گرم‌رو باشد و سوزنده و سرکش، نه دین شناسد و نه کافری، نه شک بداند و نه یقین. نیک و بد در نظرش یکسان باشد. هرچه دارد پاک ببازد. نقد امروز گیرد و در اندیشه فردا نباشد. او چون ماهی از دریا به صحرا افتاده می‌تپد تا به دریا بازگردد. چون بدینجا می‌رسد عقل از وی می‌گریزد. زیرا عقل سودای عشق را راهبر نیست. عشق حقیقی هستی خودی را از وی می‌ستاند، و عاشق ترک ترهات می‌کند. دیده غیب‌بین باید تا ذرات جهان با وی همراز گردد. عقل آن را درک نمی‌کند. به قول مولوی

عقل در شرحش چو خر در گل بخت
شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
عطار گوید:

مرد کار افتاده باید عشق را — مردم آزاد به باید عشق را
در رابطه عقل با عشق عرفا مطالب بسیار در کتاب‌های متعدد نوشته‌اند. به قول شیخ ما: عالم عشق عالم «فنا و نیستی» است و سیر عقل در جهان «هستی». آنجا که عشق خیمه زند بارگاه عقل فرو ریزد.

از در دل چونکه عشق آید درون عقل رخت خویش اندازد برون
عقل سایه‌ی حق بود، حق آفتاب سایه را با آفتاب او چه تاب؟
پس چه باشد عقل؟ دریای عدم در شکسته عقل را آنجا قدم

عشق عاشق را با قدم «نیستی» به معشوق می‌رساند، در حالی که عقل عاقل را به معقول می‌رساند و حق تعالی معقول عقل هیچ عاقل نیست.

پس از منزل عشق سالک به وادی معرفت می‌رسد. وادی‌یی که بی‌پا و سر و بی‌انتهاست و طریق مختلف بسیار دارد، که هیچ یک به دیگری مانند نیست. در این راه‌های بسیار هرکس به قدر معرفت خود سیر می‌کند و برحسب حال خود قربت می‌یابد. آفتاب معرفت بر هر موجودی که تأیید در حد استعداد خویش بینا می‌گردد، و سرّ ذراتش روشن می‌شود. و در فضای نامحدود آن روشنایی گلخن دنیا به چشمش گلشن می‌گردد و آنگاه حقیقت درونی هرچیز را درک می‌کند - مغز می‌بیند نه پوست. خویشتن را در دریای وجود ذره‌ای می‌بیند که دوستدار «او» است و آنوقت جز «او» نمی‌بیند، بی‌نیاز از همه چیز می‌شود. هفت دریا یک شمر، و هفت اخگر به چشمش یک شرر است. به هم ریختن افلاک و انجم کمتر از ریزش یک برگ درخت و نابودی دو عالم چون گم گشتن یک ریگ است.

گر شد اینجا جزو و کلّ کلی تباه کم شد از روی زمین یک برگ کاه سالک چون بدینجا می‌رسد عدد از میان برمی‌خیزد، کثرت به وحدت بدل می‌شود. ازل و ابد گم می‌گردد و جز او «هیچ» می‌ماند. این وادی توحید و منزل تجرید و تفرید است. دیگر تویی وجود ندارد. سالک از دو عالم سر برمی‌تابد و در توحید گم می‌شود. گم شود زیراک پیدا آید او گنگ گردد زانک گویا آید او در دریای اسرار الهی قطره‌ایست که جسم و جان در آنجا ناپیدا است و آن «مقام وحدت» است. تو بی‌تو شو تا بدانجا راه یابی.

چنان گم شو که دیگر نتوانی نیایی خویش را در زندگانی هرکس در خودش بمیرد در خدا زندگانی خواهد کرد. و این عالم «بقا» بعد از «فنا» است. «فنا» علامت «بقا» و سرحد «بقا» است. سالک چون به خدا اتصال یابد و در «او» محو شود منصور وار انا الحق می‌گوید. و آن وقت است که به هدفش رسیده است.

نخستین تجربه‌های شعر عرفانی در زبان پارسی

نگاهی به اسناد نویافته دربارهٔ ابوذر بوزجانی

در اینجا بحث بر سر مفهوم شعر عرفانی و یا نخستین ادوار آن در زبان فارسی نیست. جای دیگر، به تفصیل تمام، درین باب بحث به میان آمده است.^۱

موضوع این گفتار جستجویی است در احوال و آثار ابوذر بوزجانی زاهد کرامی و شاعر عارف اواسط قرن چهارم که بیش و کم در صدر گروه شاعران عارف مشرب زبان فارسی قرار دارد و سالهای پایانی عمر او، و دورهٔ اشتهار شعرش، مقارن با روزگار کودکی ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰) بوده است. و بر طبق اسناد موجود باید او را یکی از نخستین شاعران صوفی و از اولین سرایندگان شعرهای عرفانی در زبان فارسی دانست.^۲

(۱) در کتابی که ویژهٔ پیدایش و تکامل شعر عرفانی فارسی نوشته‌ام و در آستانهٔ انتشار است به تفصیل تمام در باب پیشاهنگان شعر صوفیانهٔ فارسی بحث کرده‌ام و در کنار بوذر بوزجانی به شاعرانی از قبیل ابوالقاسم بشریاسین، واعظ سرخسی، ابوعلی دقاق، حکیم، عاصی، یوسف عامری و ابوالحسن بُستی و... پرداخته‌ام و نشان داده‌ام که قبل از بوذر و معاصران او، صوفیه از شعر غیر عرفانی با مقاصد عرفانی سود می‌جُسته‌اند.

(۲) با اینکه بوذر یکی از پیشاهنگان شعر صوفیانه و عرفانی است، بعضی از شعرای این راه را شاید بتوان اندکی مقدم بر او دانست.

همه کسانی که در باب او، در عصر حاضر، بحث یا اشارتی کرده‌اند، از جمله استاد بدیع الزمان فروزانفر^۳، استاد عبدالحسین زرین‌کوب^۴ و استاد علی‌اصغر بشیر^۵ و استاد علی‌فاضل^۶ و پرفسور محمد نوری عثمانف^۷ و آقای فرانسوا دو بلوا^۸ همگان، مستقیم یا غیر مستقیم، در دایره دوسه مأخذ معروف سخن گفته‌اند که عبارت است از نفحات الأنس جامی و انس الثائین احمد جام ژنده‌پیل و یکی دو کتاب دیگر از آثار ژنده‌پیل از قبیل سراج السائرین.

ما در این گفتار به معرفی چند منبع کهن و نویافته می‌پردازیم که تاکنون به آنها توجه نشده است و از رهگذر آن منابع خواهیم کوشید تا نشان دهیم که:

(۱) ابوذر بوزجانی یکی از بزرگان مذهب محمد بن کرام سجستانی نیشابوری بوده است و کرامیان، نخستین تجربه‌های شعر عرفانی را در زبان فارسی شکل داده‌اند.

(۲) دوره حیات و روابط او را با بعضی از معاصرانش مشخص خواهیم کرد.

(۳) بخش نویافته‌ای از سخنان منظوم و منثور او را عبری و فارسی بررسی خواهیم کرد.

منابع نویافته ما درین گفتار، عبارت است از چند متن قدیمی کرامی که از حوزه اطلاع و مراجعه محققان ایرانی و فرنگی بدور مانده است. نخست تفسیری است کهن بر قرآن

(۳) «خواجه عبدالله انصاری و مولانا جلال‌الدین و بیان مناسبت میان آن دو» به قلم استاد بدیع الزمان فروزانفر، در مجموعه مقالات استاد فروزانفر ۳۷۹.

(۴) جستجو در تصوف ایران، دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، تهران، امیرکبیر ۱۳۵۷، صفحه ۲۳۷.

(۵) در تعلیقات مقامات شیخ الاسلام، اثر عبدالرحمن جامی، تحشیه و تعلیق از علی‌اصغر بشیر، کابل، انتشارات بیهقی، ثور ۱۳۵۵ ه.ش. صفحه ۱۱۱.

(۶) در تعلیقات انس الثائین، ۳۹۲ و منتخب سراج السائرین ۲۷۳. برای مشخصات این کتابها به یادداشت شماره ۱۱۷ همین مقاله مراجعه شود.

7) M. N. Osmano: "Abū Darr Buzjani" in *Encyclopedia Iranica* ed. E. Yarshater, London 1982, (in progress) s.v..

(۸) آقای فرانسوا دو بلوا François De Blois در *Persian Literature, A bio-bibliographical survey* (began by the late C. A. Storey), vol. V, part 2, p 63, the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1992.

کریم بزبان عربی از آثار قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم^۹ که مؤلف آن یکی از علمای کرامی خراسان بوده است و از معاصران بوذر بوزجانی و به احتمال قوی اواخر عمر بوذر را در جوانی دریافته و با او دیدار داشته است.^{۱۰} دومین سند کهن و نویافته منتخب رونق المجالس عمر بن حسن سمرقندی نیشابوری است^{۱۱} که اصل آن از آثار قرن پنجم است و ترجمه عربی آن نیز در همان قرن پنجم فراهم آمده است و مؤلف یکی از علمای کرامی عصر بوده است^{۱۲} سومین سند کهن درباره بوذر بوزجانی، که از این دیدگاه به آن هرگز توجه نشده است، قصه یوسف یا الستین الجامع للطایف البساتین است^{۱۳} که مؤلف آن نیز احتمالاً از علمای کرامی قرن پنجم بوده است^{۱۴} حال نخست نگاهی بیافکنیم به بعضی از آنچه معاصران ما در باب بوذر بوزجانی گفته‌اند:

(۹) الفصول، کتابی است بعربری در تفسیر آیات برگزیده‌ای از قرآن کریم با صیغه تند عرفانی بر اساس عقاید کرامیه، و حکایات و سخنان مشایخ کرامی خراسان که مؤلف آن یکی از علمای اواخر قرن چهارم و آغاز قرن پنجم است (از اقران ابواسحاق اسفراینی متوفی ۴۱۸) بنام ابوحنیفه عبدالوهاب بن محمد. در باب اهمیت این کتاب و ارزشهای آن و نیز شناسایی مؤلف آن مراجعه شود به مقاله نگارنده این یادداشت با عنوان «چهره دیگر محمد بن کرام» در جشن نامه استاد ایرج افشار، تهران، توس، ۱۳۷۶.

(۱۰) عبدالوهاب بن محمد در ذیل یکی از آیات می‌گوید: «و کان ابوذر البوزجانی کثیرا ما یقول: کأن الموت قد نزلنا، الخ، که با احتمال قوی خبر از دیدار مکرر مؤلف با او دارد.

(۱۱) منتخب رونق المجالس و بستان العارفین بر اساس نسخه مورخ ۵۴۳ به تصحیح دکتر احمد علی رجائی (دو رساله فارسی کهن در تصوف) انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۵.

(۱۲) شادروان استاد رجائی که این متن را مورد تصحیح قرار داده است به بسیاری از فواید لغوی و دستوری آن پرداخته ولی از مهمترین جنبه آن - که تعلق آن به پیروان محمد بن کرام است و از این دیدگاه یکی از منحصر بفردترین آثار تمدن اسلامی است و در زبان فارسی یکی از نمونه‌های نادر عرفان بر اساس مذهب محمد بن کرام است - متأسفانه، غافل مانده است. دیگر محققان نیز به این نکته درین کتاب توجه نکرده‌اند. نویسنده این یادداشت جای دیگر به تفصیل در باب این کتاب و ارزش آن از دید مطالعات مربوط به کرامیه بحثی مفرد دارد. در اینجا اجمالاً یادآور می‌شود که مؤلف آن یکی از کرامیان نیشابور در قرن پنجم بوده و اعم اغلب قهرمانان حکایات و اسناد آن مشایخ کرامی‌اند و مؤلف از محمد بن کرام هیچ‌گاه به تصریح نام نمی‌برد و همواره از او با لقب «امام متقیان» یا «ابو عبدالله» یاد می‌کند و داستانهای مربوط به زندگی محمد بن کرام را با این عنوان می‌آورد و این شیوه کار کرامیان مربوط به روزگاری است که تحت فشار سیاسی قرار داشته‌اند و به نوعی پنهان کاری سیاسی پرداخته بوده‌اند.

(۱۳) قصه یوسف، الستین الجامع للطایف البساتین، املائی احمد بن محمد بن زید طوسی، باهتمام محمد روشن، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۶۷ و چاپ اول آن، تهران ۱۳۴۵ بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

(۱۴) درباره کرامی بودن مؤلف الستین الجامع مراجعه شود به مقاله نویسنده این یادداشت با عنوان «سفینه‌ای از شعرهای عرفانی قرن چهارم و پنجم» در جشن نامه استاد ذبیح الله صفاء، تهران ۱۳۷۵.

استاد بدیع الزمان فروزانفر، در یکی از گفتارهای خویش فرموده است:

«ورود مضامین صوفیانه در ادب فارسی و شعر فارسی از نیمه دوم قرن چهارم، یعنی از ابوزرعۀ گورگانی شروع شده است که شرح حالش در نفحات الأنس است و یک قطعه هم در آنجا ذکر شده است و شیخ احمد جام در کتاب انیس الثائبین^{۱۵} قسمتی از اشعار صوفیانه او را نقل کرده است»^{۱۶}.

این گفتار استاد فروزانفر، از موارد شگفت آوری است که در نوشته‌های مغنم و ژرف و بی‌همتای او، خطایی دیده شده است زیرا آن نادره دهر در هر زمینه‌ای که وارد شده است، براستی، داد سخن داده است، حتی در نوشته‌های دوران جوانی و آغاز کارش. نام «ابوذر بوزجانی» را به صورت «ابوزرعۀ گورگانی» آوردن، ظاهراً، کار استاد فروزانفر نیست بلکه شخص دیگری که سخنرانی استاد را از نوار ضبط صوت بازنویسی کرده است، در شنیدن صدای استاد، بجای «ابوذر بوزجانی» «ابوزرعۀ گورگانی» شنیده و ثبت کرده است^{۱۷} و گرنه می‌دانیم که نام ابوزرعۀ گورگانی نه در نفحات آمده است و نه در انس الثائبین و نه او یکی از پایه‌گذاران شعر عرفانی زبان فارسی است.^{۱۸}

گویا از طریق همین سخنرانی استاد فروزانفر بوده است که نام این شاعر در نوشته استاد عبدالحسین زرین‌کوب نیز «ابوذرعه» آمده است.^{۱۹}

در نوشته‌های ژنده‌پیل اطلاعاتی در باب زندگی و روزگار ابوذر بوزجانی نیامده

(۱۵) استاد فروزانفر نام کتاب را انیس الثائبین آورده و در نسخه‌های اساس چاپ استاد علی فاضل، انس الثائبین است. (۱۶) مجموعه مقالات استاد فروزانفر، ۳۷۹.

(۱۷) صورت مکتوب این سخنرانی به خط استاد باقی نمانده و آنچه در کابل به طبع رسیده است و بعداً در مجموعه مقالات استاد فروزانفر آمده است صورت مکتوب گفتار شفاهی استاد است که گردانندگان کنگره بزرگداشت خواجه عبدالله از ضبط صوت شنیده و بر کاغذ آورده‌اند. یکی از بهترین سخنرانیهای استاد فروزانفر، که من خود شنونده آن بودم، و از میان رفت، سخنرانی او بود در کنگره رشیدالدین فضل‌الله درباره اوضاع اجتماعی و اقتصادی ایران در عصر رشیدالدین که شاهکار تحقیق بود ولی نوار آن از بین رفت و استاد صورت مکتوبی از آن باقی نگذاشت.

(۱۸) در باب ابوزرعۀ یا زراعۀ گرگانی (جرجانی) که یکی از شعرای مدیحه سرای عصر سامانی است مراجعه شود به لباب الالباب، محمد عوفی، چاپ استاد سعید نفیسی، ۲۴۹ تعلیقات همان استاد ۶۵۰.

(۱۹) عبارت استاد زرین‌کوب چنین است: «البته سنائی را نمی‌توان از قدیمترین شعرای صوفیه شمرد چرا که قبل از او هم از ابوذرعه بوزجانی شعر صوفیانه نقل کرده‌اند.» جستجو در تصوف ایران، ۲۳۹.

است، جز یک اشارت به بودن او، وقتی، در نیشابور^{۲۰} ولی جامی یک بیت عربی از آثار ابوذر بوزجانی را با دو بیت فارسی ازو، در نفحات، نقل کرده است و یکی از کرامات را. ما پس از این درباره آن کرامت و آن شعرها صحبت خواهیم کرد. بالاینهمه سخنان جامی چند اطلاع کلیدی در باب ابوذر بوزجانی دارد: نخست آنکه تا حدودی روزگار او و سالهای آخر عمر او را مشخص می‌کند و دیگر اینکه از موقعیت تاریخی و مقام و منزلت اجتماعی و معنوی او، در محیط عصر، خبر می‌دهد،^{۲۱} اینک عین عبارت جامی:

«روزی سبکتین - پدر سلطان محمود که وفات وی در سنه سبع و ثمانین و ثلثمائه بوده است - به دیدن وی [= ابوذر بوزجانی] آمده بود. وی [= سبکتین] را نصیحت‌های درشت کرد. سلطان محمود هنوز کودک بود. وی را پیش شیخ آوردند. بسیار لطف نمود و وی را بر کنار خویش نشاند».^{۲۲}

از این تصریح جامی، تا حدودی، زمان حیات ابوذر رامی توان استنباط کرد. مرگ سبکتین در ۳۸۷ بوده است^{۲۳} پس این دیدار، باید مدتها قبل از این تاریخ اتفاق افتاده باشد زیرا در آن روزگار محمود هنوز «کودک» بوده است و اگر «کودک» را به معنی فرزند یک تا پنج ساله در نظر بگیریم^{۲۴} از آنجا که سال تولد محمود (متولد تاسوعای ۳۶۱) معلوم است^{۲۵}

۲۰) منتخب سراج السائین، تصنیف احمد جام نامقی (ژنده پیل) تصحیح و توضیح دکتر علی فاضل، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۶۸، صفحه ۶۳.

۲۱) منشأ اطلاع جامی باید یکی از «مقامات» های ژند پیل باشد یابکی از «مقامات» های مشایخ حوزه هرات و تایباد. آنچه او درباره ابوذر بوزجانی نقل کرده است در آثار موجود شیخ جام و روایتهای باز مانده از «مقامات» های او دیده نمی‌شود. شاید از کتابی باشد که شیخ احمد تلخستانی در باب شیخ جام نوشته بوده و ظاهراً قدیم‌ترین مقامات او بوده است ولی این «مقامات» شیخ گویا در عصر جامی دیگر باقی نمانده بوده است. گرچه مؤلف خلاصه المقامات، یعنی ابوالمکارم بن علاءالملک که در ۸۴۰ (اربعین و ثمانمائه) کتاب خود را تالیف کرده است، اندکی قبل از عصر تالیف نفحات، از آن مقامات به عنوان متنی که موجود است سخن می‌گوید، خلاصه المقامات صفحه ۲۴ از چاپ سنگی لاهور ۱۳۵۵ ه.ق.

۲۲) نفحات الانس، عبدالرحمان جامی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰، صفحه ۳۶۲.

۲۳) در تمام تواریخ این امر نقل شده و مورد اجماع است، مراجعه شود به تاریخ الاسلام، ذهبی، وقایع (۴۲۱-۴۴۰)، ۷۰.

۲۴) کلمه کودک، تعریف علمی و فقهی ظاهراً نشده است و از آنجا که با کلمه «کوچک» مرتبط است باید مفهوم صغیر را از آن فهمید. آقای فرانسوا دوبلو در همان مرجع در ترجمه این کلمه در عبارت جامی infant را که بمعنی طفل صغیر است آورده است در فرهنگ‌های فارسی نیز برابر آن صغیر را نهاده‌اند مراجعه شود به لغت نامه دهخدا در همین کلمه.

پس باید این دیدار در فاصله ۳۶۲-۳۶۶ باشد یعنی در فاصله یک سالگی تا پنج سالگی محمود. آنچه می تواند تا حدی سال ۳۶۶ را برای این دیدار تأیید کند بعضی قرائن بیرونی است:

می دانیم که سبکتکین در فاصله ۳۶۶ تا ۳۸۷ - که سال مرگ اوست - حکومت کرده است. تصور می توان کرد، به دلایلی که بعد از این ارائه خواهد شد، که وی بلافاصله در همان ۳۶۶ که به حکومت رسیده است، برای جلب توجه مردم و دل به دست آوردن از کسانی که مورد حمایت مردم هستند^{۲۶} به دیدار بوذر بوزجانی - که پیری موقر و بشکوه بوده است - رفته باشد و می دانیم که نخستین قلمرو فرمانروائی او ناحیه بُست و زمین داور^{۲۷} بوده است که با بوزجان فاصله بسیار دوری ندارد. ذهبی در تاریخ الاسلام به کرامی بودن سبکتکین و محمود تصریح دارد^{۲۸} و به نقل از جعفر مستغفری^{۲۹} حکایتی درین باب آورده است که بسیار مهم است. اینک عین گفتار ذهبی:

«وَكَانَ سَبْكَتَكِينٌ عَلَى رَأْيِ الْكَرَامِيَّةِ. قَالَ جَعْفَرُ الْمُسْتَفْغَرِيُّ كَانَ أَبُو الْقَاسِمِ عَبْدِ اللَّهِ^{۳۰} بْنِ

-
- (۲۵) درباره سال تولد محمود مراجعه شود به تاریخ الاسلام، ذهبی، همان چاپ، وقایع (۴۲۱-۴۴۰) ۷۴.
- (۲۶) در ناحیه ای که سبکتکین به فرمانروایی رسید، پیروان محمد بن کرام نفوذ عمیقی در میان توده های مردم داشتند زیرا زندگی زاهدانه محمد بن کرام و عقاید او در باب شرایط «امام» و تردید او در مشروعیت بسیاری از «مالکیت» ها می توانست توده های مؤمن به سیره سلف صالح را به طرف او و طرفداران او - که غالباً مردمی «زاهد» بودند - بکشاند. مراجعه شود به مقاله نویسنده این یادداشت در جشن نامه استاد ایرج افشار، به عنوان «چهره دیگر محمد بن کرام، در پرتو سخنان نویافته از او» تهران، انتشارات توس ۱۳۷۶.
- (۲۷) به تصریح عتبی: «اول فتحی که در عهد میمون او [سبکتکین] روی نمود ناحیه بُست بود. « متن و حاشیه ترجمه تاریخ یمنی ۲۲ و الفتح الوهبی ۶۷/۱.
- (۲۸) در باب تمایلات کرامی محمود، که احتمالاً هم ضرورت تاریخی داشته و هم نوعی میراث اعتقادی او از پدرش بوده است، مراجعه شود به تاریخ غزنویان، باسورث، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، ۱۸۸.
- (۲۹) ابوالعباس جعفر بن محمد مستغفری نسفی (۳۵۰-۴۳۲) از علمای بزرگ ماوراء النهر در قرن چهارم و نیمه اول قرن پنجم صاحب تالیفات بسیاری از جمله «تاریخ نسف و کش» و «معرفة الصحابة» و «دلائل النبوه» و «فضائل القرآن» که به گفته باخرزی در ذمیه القصر، ۶۴۴/۱ چاپ دمشق: امام شهر نسف و خطیب و مفتی آنجا بوده و در آن ناحیه بی مانند و به گفته ذهبی، تاریخ الاسلام (۴۲۱-۴۴۰) ۳۶۵ محدث ماوراء النهر در عصر خویش بشمار می رفته است در باب او علاوه بر دو مرجع قبلی نگاه کنید به الانساب، در ماده المستغفری ۵۲۸ و سیر اعلام النبلاء، ۵۶۴/۱۷.
- (۳۰) اصل: عبدالله، اصلاح از روي الوافي، بالوفيات، صلاح الدين خليل بن ابيک الصفدی، الجزء التاسع عشر، باعتناء رضوان السيد، النشرات الاسلاميه، بيروت ۱۹۹۳/۱۴۱۳ صفحه ۳۸۴.

عبدالله بن الحسین النَّضْرِي^{۳۱} المروزی قاضی نَسَفَ صُلْبُ المذهب، فلَمَّا دَخَلَ سبكتكينُ صاحبُ غزنه بلخ، دعا هُم إلى مُناظرة الكرامیة - وَكانَ النَّضْرِي يومئذٍ قاضياً بلخ - فَقَالَ سبكتكين:

ما تقولون فی هؤلاء الزُّهَّادِ والأولیاء؟^{۳۲}

فَقَالَ النَّضْرِي: هؤلاءِ عِنْدنا كَفَرَةٌ. فَقَالَ: «ما تقولون فی؟»

قَالَ: «إِنْ كُنْتُ تَعْتَقِدُ مَذْهَبَهُمْ فَقُولْنا فیکَ كَقَوْلِنا فیهم.»

فَوَثَبَ مِنْ مَجْلِسِهِ وَجَعَلَ يَضْرِبُهُم بِالطَّبَرِزِينَ حَتَّى أَدَمَاهُمْ وَشَجَّ القاضی وَآمَرَ بِهِمْ فَيُقِيدُوا وَحُسُوا ثُمَّ خَافَ المَلَمَةَ فَأَطْلَقَهُمْ. ثُمَّ أَنَّهُ مَرَضَ ببلخ فاشْتاقَ إلى غَزَنَةَ فَسَافَرَ إِلَيْهَا وَمَاتَ فِي الطَّرِيقِ سَنَةَ سَبْعٍ وَثَمَانِينَ وَثَلَاثِينَ وَجَعَلَ وَلِيُّ عَهْدِهِ وَلَدَهُ اسماعیلَ وَكانَ محمودُ غائباً ببلخ.^{۳۳}

ترجمه عبارت ذهبی:

«و سبکتکین بر عقیده کرامیان بود. جعفر مستغفری گوید: ابوالقاسم عبیدالله بن عبدالله بن حسین نضری قاضی نخشب (نَسَف) مردی سخت در دین متعصب بود و آنگاه که سبکتکین فرمانروای غزنه به بلخ در آمد، ایشان را به مناظره با کرامیان فراخواند. و این نضری در آن روزگار قاضی بلخ بود. سبکتکین گفت:

عقیده شما درباره این زاهدان و «اولیا» چیست؟

نضری گفت: ایشان در نظر ما کافرانند.

سبکتکین گفت: درباره من چه می‌گویید؟

گفت: اگر تو نیز بر عقیده ایشان، سخن ما درباره تو نیز همان است که درباره آنان.»

آنگاه سبکتکین از آنجای که نشسته بود برخاست و با طبرزین برایشان تاختن آورد و به خاک و خونشان کشید و قاضی نضری را سرشکست و سبکتکین فرمان داد تا همه را به بند و زندان کشیدند، سپس از بیم ملامت ایشان را آزاد کرد. پس در بلخ بیمار شد

(۳۱) ناشر ذهبی، نسبت او را در اینجا به صورت «نضری» آورده و در جای دیگر به صورت «نضری» و حتی اشاره‌ای هم به این تفاوت ضبط، در دو جای متن مورد تحقیق خود، نکرده است و از عجایب اینکه یک عبارت مشترک را در اینجا به صورتی مشکول کرده و همان عبارت را در جای دیگر به شکلی دیگر: صُلْبُ المذهب / صُلْبُ المذهب. مراجعه شود به تاریخ الاسلام، وقایع (۳۸۱-۴۰۰) و ۷۰ (۴۲۱-۴۴۰) در شرح حال محمود و در شرح حال همان قاضی نَسَفی.

(۳۲) در شرح حال قاضی نسفی: «هؤلاء الزُّهَّادِ والأولیاء یعنی الکرامیه.» و در باره رابطه «اولیا» و کرامیه در متن همین مقاله توضیح مفصل آمده است. نیز مراجعه شود به سیر اعلام النبلاء، ۱۷/ ۴۸۴.

(۳۳) تاریخ الاسلام، وقایع (۴۲۱-۴۴۰) ۷۰.

و شوق غزنه در دلش برخاست و به آنجا سفر کرد و در راه، به سال ۳۸۷ درگذشت و فرزندش اسماعیل را به ولی عهدی خویش برگزید و محمود، در آن هنگام، غائب بود و در بلخ بود.»

روایت مستغفری که ظاهراً باید برگرفته از تاریخ نَسَف^{۳۴} او باشد، بسیار مهم است، هم در نشان دادنِ تعصبِ سبکتکین در مذهبِ محمد بنِ کرام و هم در بابِ سالِ فوت او و موقعیت محمود در هنگامِ وفاتِ او که دیگر جوانی برومند و بیست و شش ساله و جنگ آزموده بوده است و مدعی سلطنت در برابرِ برادرش.^{۳۵}

اگر از تاریخِ وفاتِ سبکتکین، که مسلماً در ۳۸۷ بوده است و در آن هنگام محمود جوانی بیست و شش ساله، به عقب برگردیم به کودکی محمود و به حدود پنج سالگی او باید بپذیریم که دیدارِ سبکتکین و ابوذرِ بوزجانی در حدود ۳۶۲-۳۶۶ بوده است. یکی از خطاهای شایع در میانِ محققینِ معاصر این است که سالِ وفاتِ سبکتکین را که ۳۸۷ است به حساب سالِ وفاتِ ابوذرِ بوزجانی گذاشته‌اند و او را متوفی درین سال دانسته‌اند.^{۳۶}

(۳۴) حاج خلیفه ازین کتاب به عنوان «تاریخ نَسَف و کش» یاد می‌کند کشف الظنون، ۳۰۷/۱ و مصحح تاریخ الاسلام ذهبی، (۴۲۱-۴۴۰) ۳۶۵ عبارت ذهبی را بدینگونه نقطه گذاری کرده است: مؤلف «تاریخ نَسَف» و «کش» و کتاب «معرفة الصحابة...» بدین گونه او «تاریخ کش» را کتابی جداگانه تلقی کرده است. به گفته حاج خلیفه اعتماد چندانی نیست زیرا کتابهای ندیده را نام می‌برد و احتمال آن هست که از متنی نظیر عبارت ذهبی، نام را گرفته باشد اما ابو سعد سمعانی در التحبیر فی المعجم الکبیر، چاپ منیره ناجی سالم، بغداد ۱۳۹۵/۱۹۷۵ ۱۴۶/۲ در شرح حالِ ابو الفضائل کشی می‌گوید: «سمعت [منه] کتاب تاریخ لَقَصَبَتی نَسَف و کش مِنْ جمع ابی العباس المستغفری الحافظ، یرویه عن ابی علی التَّسَفی» و باز در جای دیگر همان کتاب، در شرح حالِ ابو الفتح مسعودی، می‌گوید: «و من جملة ما سمعتُ منه کتاب تاریخ قَصَبَتی نَسَف و کش، لأبى العباس المستغفری الحافظ» همانجا ۳۰۳/۲ پس نام صحیح کتاب به تصریح مکرر ابوسعید سمعانی که آن را از دو استاد روایت داشته است «تاریخ قَصَبَتی نَسَف و کش» است و یک کتاب است نه آنگونه که مصحح تاریخ الاسلام پنداشته است.

(۳۵) برای دنباله اقدامات محمود مراجعه شود به تاریخ الاسلام، همان جلد، همان صفحات.

(۳۶) کسانی که این خطای باصره شاملِ تحقیقاتِ ایشان شده است عبارتند از:

الف: استاد علی اصغر بشیر، در تعلیقاتِ مقاماتِ شیخ الاسلام، اثر عبدالرحمن جامی، چاپ انتشارات بیهقی، کابل، ثور ۱۳۵۵ صفحه ۱۱۱ عبارت آقای بشیر این است: «وفات ابوذر بوزجانی را جامی سال ۳۸۷ ثبت کرده است» و ارجاع داده است به فحاح ۳۵۷ در صورتی که در هیچ یک از چاپهای فحاح چنین چیزی نیست.

ب: استاد علی فاضل در تعلیقاتِ اُس الثانیین، انتشارات توس، ۳۹۲ و نیز تعلیقاتِ منتخب سراج السائرین، ۱۸۳. ج: پروفسور محمد نوری عثمانف در همان مأخذ پیشین، ایرانیکا، مدخل ابوذر بوزجانی.

از آنجا که ابوذر بوزجانی در حدود ۳۶۲-۳۶۶، که سبکتکین با او دیدار کرده است، مردی پیر و موّقر بوده است که می‌توانسته است به اتکای پایگاه معنوی خویش سبکتکین را پندهای دُرّشت بدهد،^{۳۷} پس در آخرین سالهای عمر خویش بوده است و اگر چهار سال دیگر هم زیسته باشد باید در حدود ۳۷۰ در گذشته باشد. گرچه به طور دقیق نمی‌توانیم بگوییم او چند سال دیگر، بعد از این تاریخ، زندگی کرده است.^{۳۸}

انصاری هروی (۳۹۴-۴۸۱) که از کودکی باز همه عمر در جستجوی «بقیّه» مشایخ برجسته عصر بوده است و اشتیاقی بسیار برای دیدن ایشان و کسب اطلاع از احوال و اقوال ایشان داشته است^{۳۹} با اینکه در هرات می‌زیسته و در فاصله بسیار نزدیکی نسبت به بوزجان، روزگار حیاتش بگونه‌ای بوده است که توفیق دیدار ابوذر بوزجانی برای او حاصل نشده است و از لحن او چنان پیداست که حتی او نتوانسته است محضر کسانی را درک کند که آنان ابوذر بوزجانی را دیده باشند، الا یک تن که از او به عنوان «صیاد گورگیر» یاد می‌کند و می‌گوید:

→ د: آقای فرانسوا دو بلوا در Persian Literature, vol. v., part 2, p. 63 می‌گوید: «همان مأخذ [یعنی: نفحات الانس] می‌افزاید که ابوذر بوزجانی در ۳۸۷/۹۹۷ در گذشته است.» در صورتی که در عبارت جامی مطلقاً چنین چیزی وجود ندارد.

(۳۷) در اسناد قدیمی درباره مضمون این «نصیحت‌های درشت» چیزی نیامده است. نمی‌دانم چه قدر می‌توان به نوشته مولفان نامه دانشوران، در این گونه موارد اعتماد کرد. اینان در شرح حال ابوذر بوزجانی تصریح دارند که ترجمه او از کتاب «شیخ الاسلام» [یعنی مقامات انصاری] نقل شده و بعد از نقل همان حرفهای جامی و انصاری، این عبارت را افزوده‌اند: «و نیز در ترجمه او آورده‌اند که محمود را ... بر کنارش بنشانید و دست بر سر و صورت او بکشید. چون سبکتکین از نزد وی خواست برخیزد، از وی وصیتی خواست، گفت: «با دشمن مدارا مکن و بادوستان به رأفت باش عیب کس رابه زبان میار از سیاست خائن در مگذر کوچک را بر بزرگ مگمار همواره خالق خود را حاضر و ناظر بدان» پس از شنیدن این کلمات سبکتکین بگریست و از نزد او برفت. نامه دانشوران ناصری، جمعی از فضلاء دوره قاجاریه، چاپ مطبوعاتی دارالفکر، ۸/۵-۲۵۷.

(۳۸) اگر منظور از «بوذری»ی که در شعر منوچهری از او یاد شده است، دیوان منوچهری، تصحیح دبیرسیاقی، چاپ اول، ۶۵: در خراسان بوشعیب و بوذر آن ترک کشی / و آن صبور پارسی و آن رودگی جنگ زن، همین بوذر بوزجانی باشد او در رده شاعران اواسط قرن چهارم قرار می‌گیرد و در سال ۳۶۶ که سال دیدارش با سبکتکین فرض شده است، باید بسیار کهن سال بوده باشد.

(۳۹) جویندگی انصاری درین باب، از سراسر مقامات او که بروایت جامی امروز در دست است، آشکار است اگر چه او نیز گرفتار همان «نرگسنگی» است که ژنده‌پیل گرفتارش بوده است.

«من یک تن دیده‌ام که بوذر بوزجانی^{۴۰} را دیده بود صیاد گورگیر در بوزجان مرا رنج عظیم رسید و طلب بسیار کردم تا وی را یافتم و دیدم.^{۴۱} بوذر خداوند کرامات ظاهر بوده»^{۴۲}

از آنجا که سال تولد انصاری ۳۹۴ است با اطمینان می‌توان گفت که بوذر بوزجانی در حدود ۴۰۰ دیگر در قید حیات نبوده است. و از آنجا که انصاری به زحمت توانسته است کسی را بیابد که او، ابوذر بوزجانی را دیده باشد باید سال مرگ بوذر بوزجانی را، به همان حدود ۳۶۶ که با سبکتکین و محمود خردسال دیدار داشته است، باز گردانیم و از عبارت جامی نیز دانسته میشود که در حدود ۳۶۶ که این دیدار اتفاق افتاده است ابوذر پیری سخت بشکوه و سالدیده بوده است و در آخرین سالهای حیات. بنابراین سال تولد او باید در اواخر قرن سوم یا اوایل قرن چهارم بوده باشد و با احتمال قوی دو دهه آخر قرن سوم.

در یک تفسیر قرآن کریم بزبان عربی که یکی از نوادر آثار باز مانده از فرقه کرامیه است^{۴۳} و مؤلف آن از علمای قرن چهارم و اوایل قرن پنجم اشاراتی به شعر و گفته‌های ابوذر بوزجانی آمده است که بسیار مغتنم است و از روی این اشارات و جایگاه تاریخی این کتاب نیز می‌توان دریافت که ابوذر بوزجانی در اواسط قرن چهارم در کمال شهرت و اعتبار بوده و از سران فرقه کرامیه بوده است و شعرش و سخنش مورد استناد اهل علم، آنهم تا بدان حد که وارد تفاسیر عربی قرآن کریم شود. درباره این تفسیر و مؤلف آن و اهمیت بیش از حد آن جای دیگر بحثی کرده‌ام^{۴۴} در اینجا اجمالاً یاد آور می‌شوم که این کتاب یکی از نوادر آثار کرامیان است که از دست دشمنان ایشان در امان مانده و از بین

۴۰ در مقامات: بوزگانی و بوزگان.

۴۱ عبارت انصاری را دست کم به دو گونه می‌توان قرائت کرد: الف: «یک تن دیده‌ام که بوذر بوزجان را دیده بود، صیاد گورگیر در بوزجان. مرا رنج عظیم رسید... تا وی را یافتم و دیدم» نقطه گذاری و استنباط مصحح نفحات. ب: «یک تن دیده‌ام که بوذر بوزگانی را دیده بود: صیاد گورگیر. در بوزگان مرا رنج عظیم رسید... تا وی را دیدم» نقطه گذاری و استنباط مصحح مقامات شیخ الاسلام. اگر قرائت دوم را انتخاب کنیم به معنی این است که این رنج را انصاری در بوزجان تحمل کرده برای دیدن صیاد گورگیر. ولی از قرائت اول می‌توان فهمید که دیدار صیاد گورگیر با بوذر در بوزجان بوده است. ۴۲ نفحات الانس ۳۶۲ مقامات شیخ الاسلام، ۱۹.

۴۳ در باب اطلاع از احوال مؤلف این کتاب و آگاهی از درجه شور و هیجان او در دفاع از محمد بن کرام و مذهب او، مراجعه شود به مقاله نگارنده این یادداشت، در جشن نامه استاد ایرج افشار، چاپ توس.

۴۴ همانجا، همان مقاله.

نرفته است. وگرنه بعد از تسلط فقه شافعی و کلام اشعری، شافعیه و اشاعره که قدرت مطلقه خراسان - محل زندگی و فعالیت کرامیان - و دشمنانِ خونی کرامیان بوده‌اند، از بین بردن آثار فکری و فرهنگی کرامیان را از واجباتِ شرعی خود می‌شمرده‌اند و در ساختنِ انواعِ دروغها و متهم کردنِ کرامیان - بویژه رئیس ایشان محمد بن کرام - به انواعِ اندیشه‌های سخیف، از هیچ جعلی باک نداشته‌اند. و این از نوادر روزگار است که امروز ما توفیق آن رایافته‌ایم که یک متنِ تفسیری از آثار کرامیان را در اختیار خود داشته باشیم و بدانیم که وقتی قلم در کف دشمن می‌افتد - بویژه که توجیهی مذهبی نیز برای آن بتوان فرض کرد یعنی: دروغِ قُرْبَةِ الی الله - چه مقدار دروغ و تهمت می‌توان به حسابِ خصم گذاشت^{۴۵} و حتماً ثوابِ آخرت هم برای خود، از این بابت، طلبکار شد!

درین کتاب که باحتمال قوی در اواخر قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم نگارش یافته است مؤلف چند جا به شعر و گفتار ابوذر بوزجانی اشارت دارد از جمله: در تفسیر آیه «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ ۵۵/۲۰» در فصل تبکیه بعد از نقل قولی از احمد بن حرب (۱۷۶-۲۳۴) که گفته است: «أَكْثَرُ ذِكْرِ الْإِيَّامِ الثَّلَاثَةِ يَوْمَ خُرُوجِكَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَى الْآخِرَةِ وَ يَوْمَ خُرُوجِكَ مِنَ الْقَبْرِ وَ يَوْمَ دُخُولِكَ الْجَنَّةِ أَوْ النَّارِ» مؤلف می‌افزاید که: و کان ابوذر النُّور جانی (که تصحیف البوزجانی است و کاتب این اشتباه را در تمام موارد دارد. ۳۶) کثیراً مایقول:

كَأَنَّ الْمَوْتَ قَدَنْزَلَا
وَفَرَّقَ بَيْنَنَا عَجَلَا

۴۵) بزرگترین تهمت شایع در موردِ اینان «تجسیم» و «تشبیه» است کافی است نگاهی داشته باشیم به کتاب الفُصُول که جامع‌ترین اثر باز مانده از آموزشهای کرامیه است، خواهیم دید که اینان بسیار تنزیهی بوده‌اند و کوچکترین اثری از تشبیه و تجسیم در گفتارهای اینان دیده نمی‌شود. یکی از طرفداران این مذهب ابوبکر عتیقی سوراآبادی است که از «مُتَشَبِّه» یا نفرین «لَعَنَهُمُ اللَّهُ» یاد می‌کند، تفسیر سوراآبادی، عکس نسخهٔ مکتوب سال ۵۲۳ محفوظ در کتابخانهٔ دیوان هند، بنیاد فرهنگ ایران، سلسله عکس نسخه‌های خطی، شمارهٔ ۴، تهران ۱۳۴۵ صفحه ۱۱۱ و مستملی بخارایی، مؤلف شرح تعرف، به تصحیح محمد روشن، تهران اساطیر، ۲۷۱/۱ تصریح دارد به اینکه در حوزهٔ زبانِ فلسفی و کلامی محمد بن کرام «جسم» بمعنی «قائم به ذات» است. او می‌گفته است خداوند قائم به ذات است مخالفان او می‌گفته‌اند وی اهل تجسیم است و اندک اندک یک کلاغِ چهل کلاغ تا آنجا رسیده که او عقیده دارد: خداوند «هفت وَجَب است به وَجَبهای خودش!».

۴۶) کاتب نسخهٔ آستانقدس که مضبوط ترین کتابتِ این کتاب در نسخهٔ اوست، باز هم بی‌مبالانی‌های بسیار دارد که من در جای دیگر به تفصیل درباب آن بحث کرده‌ام.

سُقِينَا كَأْسَ مَضْرَعِهِ
فَصَرْنَا كُلُّنَا مَثَلًا
كَفَى بِالْمَوْتِ مَوْغِطَةً
وَمُسْتَعْتَبِرًا لِمَنْ عَقَلَا
فِيَا عَجَبًا لِعِفْلَتِنَا
عَجِبْتُ لِعَاقِلٍ عَقَلَا»^{۳۷}

ازین عبارت «كَانَ كَثِيرًا مَا يَقُولُ» دانسته میشود که مؤلف محضرِ ابوذر بوزجانی را درک کرده و بکرات این شعر را از او شنیده است. پرسش اصلی این است که آیا این شعر از سروده‌های ابوذر است یا اوشعر شاعرِ دیگری را روایت می‌کرده است. من هنوز گوینده دیگری برای این شعر نیافته‌ام و از آنجا که ابوذر بوزجانی بزبانِ عربی نیز شعر می‌سروده است و یک نمونه از ابیاتِ عربیِ او را، هم جامی و هم احمد جام زُند پیل نقل کرده‌اند که بیتی است بسیار زیبا:

يَعْرِفُنَا مَنْ كَانَ مِنْ جَنِينَا
وَسَائِرُ النَّاسِ لَنَا مُنْكَرُونَ»^{۳۸}

می‌توان چنین احتمال داد که شعر از سروده‌های خود او باشد.

در تفسیر آیه «لَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ» (۲۷/۴۲) در فصل احکام و حقایق عبارتی بعربی از ابوذر بوزجانی نقل کرده، در دنباله بحثی در باب اینکه بعضی از مردمان را خدای تعالی ایمانشان را با غنا و ثروت همراه کرده که می‌دانسته است اگر در فقر باشند ایمان خود را از دست می‌دهند و گروهی را بر عکس، د ر آنجا می‌گوید:

«وَقَالَ ابُوذَرُ النُّورِ جَانِي اِنِّي اظُنُّ اَنْ لَيْسَ فَوْقِي عَالِمٌ اِلَّا وَاحِدٌ وَ اَظُنُّ اَحْيَانًا اِنِّي اَعْلَمُ مِنْهُ.» فَقَالَ فَقِيهٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ: «اَنْتَ تَظُنُّ اَحْيَانًا كَذَلِكَ وَ اَنَا اَظُنُّ كُلَّ وَقْتٍ كَذَلِكَ.» فَسُئِلَ عَنْ تَفْسِيرِهِ فَقَالَ: مَنْ لَا يَرْضَى بِقَضَائِهِ وَ يَسْخَطُ بِحُكْمِهِ فَكَأَنَّهُ يَقُولُ اَنَا اَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فِي اُمُورِي فَاِذَا كَانَ هَذَا الظَّنُّ خَطَا كَانَ مِمَّنْ رَضِيَ بِعِلْمِهِ وَ مَشِيئِهِ.»^{۳۹}

که ترجمه آن چنین است:

(۴۷) الفُصُول، نسخه کتابخانه آستانقدس رضوی، ورق ۱۶b.

(۴۸) انس الثانیین، ۶۱ و نَقَحَاتُ الانس، ۳۶۲. (۴۹) الفُصُول، نسخه آستانقدس رضوی، ورق ۱۶۳b.

بودر بوزجانی گفت: «من چنین می‌پندارم که فراتر از من دانایی، جز یک تن، نیست و گهگاه چنان می‌پندارم که من ازو داناترم.» آنگاه فقیهی از فقیهان گفت: «تو گهگاه چنان می‌پنداری و من در همه حال.» پس آنگاه از تفسیر این سخن پرسیده شد، گفت: «هر کو به قضای خدای خرسند نباشد و از حکم او خشمگین شود چنان است که پنداری می‌گوید: «من از خدای تعالی در کارهای خود داناترم. پس اگر این پندار خطا باشد، از جانب کسی است که به دانش و خواست او خرسند است.»

از این عبارت، نوع آموزشهای عرفانی او نیز شناخته می‌شود و نیز این نکته که او با فقیهان عصر نیز آمیزش و بحث داشته است.

در تفسیر آیه «وَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ وَ آتَرَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا» (۳۷/۷۹) در فصل تبکیه بعد از نقل عباراتی در نکوهش هوی پرستی از قبیل: «الْهَوٰی اِلٰهٌ یُعْبَدُ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَ قِلَ الْهَوٰی هَوَانٌ تُقَصُّ اَسْمُهُ» می‌گوید: «وَ اَذْکُرُ قَوْلَ اَبٰی ذَرِّ الْبُوزْجَانِ ۵۰ رَحْمَةُ اللّٰهِ:

هر که ز بس کام و هوی گشت زبان کرد

زود این تن بی حرمت رسوای جهان کرد

بسیار تهی کرد هوا صومعه‌ها را

بس عابد و بس زاهد خدام بتان کرد»^{۵۱}

که تمامی این قطعه یا غزل را بعداً از سندی دیگر بتمامی نقل خواهیم کرد.^{۵۲}

در تفسیر آیه «وَ عِبَادُ الرَّحْمٰنِ الَّذِیْنَ یَمْشُوْنَ عَلٰی الْاَرْضِ هَوْنًا» (۶۳/۲۵) در فصل تبکیه دو بیت بفارسی نقل کرده است بعنوان و قال القايل:

بنده که سرّه باشد چون سیم سره باشد

چون زرّ زده باشد راضی به قضا باشد

صابر به بلا باشد آنکس که چنان باشد

او دوست خدا باشد.^{۵۳}

به همین صورت که احتمالاً کاتب پاره‌ای از مصراع چهارم را از قلم انداخته است.

(۵۰) اصل: النورجانی. به یادداشت شماره ۴۶ و ۵۶ مراجعه شود.

(۵۱) الفُصُول، نسخه آستانقدس رضوی ۲۵۳b. (۵۲) در بحث از قصه یوسف در همین مقاله.

(۵۳) الفُصُول، نسخه آستانقدس، ورق ۵۵a.

شاید بتوان گفت که این شعر نیز از سروده‌های بوذر بوزجانی است و بسیار نزدیک است به غزل مائندی که در همین وزن و قافیه در السّتين الجامع آمده و چون در آنجا شعر دیگری از بوذر بوزجانی آمده است، بدون نام گوینده، می‌توان حدس زد که این ابیات، از همان غزلی است که در آن متن نقل شده است.^{۵۴} در این باره پس از این بحث خواهیم کرد.

یکی دیگر از متون کهنی که در آن اطلاع تازه‌ای در باب ابوذر بوزجانی آمده است منتخب روتق المجالس امام عمر بن حسن سمرقندی است که تنها اثر باز مانده از عرفان طرفداران محمد بن کرام در زبان فارسی است.^{۵۵} و از خلال آن بعضی نکات مهم از زندگی و روحیه ابوذر بوزجانی بدست می‌آید و از آنجا که این متن می‌تواند برای خوانندگان این یادداشت فواید دیگری را نیز دارا باشد، آن را عیناً در اینجا نقل می‌کنیم و سپس به یاد آوری بعضی ملاحظات می‌پردازیم:

«حکایت: مردی بود کرمانی، نام وی محمد بن عبدالله، مردی سنی بود. وی برخاست (اصل: برخواست) و به زیارت بوذر بوزجانی^{۵۶} شد. و عادت وی چنان بود که چون کسی به نزدیک وی شدی، وی کمان برگرفتی و بر آن کس حمله کردی تا آن کس باز گشتی. این مرد کرمانی به نزدیک وی شد. او^{۵۷} کمان برگرفت و بر وی حمله کرد. آن مرد باز نگردید. بوذر بدان زبان بوژجا گفت:^{۵۸} کروانچی^{۵۸a} جرامی و انگردی؟ اگر

(۵۴) مراجعه شود به مقاله «سفینه‌ای از شعرهای عرفانی قرن چهارم و پنجم» در جشن نامه استاد ذبیح الله صفا.

(۵۵) به یادداشت شماره ۱۲ همین مقاله مراجعه شود.

(۵۶) اصل: بوذر خانی، اصلاح به قرینه مقام و توضیح بعدی عبارت در باب زبان «بوژجا» و نیز به دلیل ترجمه عربی این داستان در نسخه رونق القلوب کتابخانه ملی پاریس که به صورت ابوذر البرجانی آن را نقل کرده است: رونق القلوب و ایصال المحبّ إلى المحبوب ممّا عنی بجمعه و تألیفه العالم الربانی ابوا (به همین شکل با الف در آخر) حفص عمر بن ابی الحسین النیشابوری المعروف بالسمرقندی رحمه الله علیه و هو یشتمل علی اثنین و عشرین باباً کل باب عشر حکایات. شماره 4929 باب پانزدهم حکایت دهم.

(۵۷) در اصل: و کمان برگرفت. بقرینه مقام باید به صورت وی/او «و [ی]» یا «[ا] و» در آید. مگر اینکه «و» خود لهجه‌ای از او باشد. شادروان استاد رجایی (و) را داخل پرانتز قرار داده است.

(۵۸) شادروان استاد رجایی درباره «زبان بوژجا» نوشته‌اند: کذا... به لهجه خاص است.

(۵۸a) در اصل: «کروانچی چرا می‌وانگردی...» شادروان استاد رجایی آن را بدینگونه منقو و مشکول کرده‌اند: «کُروانچی» چرا می‌وانگردی. و در حاشیه نوشته‌اند: شاید نزدیک به لهجه گُردی باشد به صورت: «کره! وانچی» یعنی پسر چرا بر نمی‌گردد؟ که هم این قرائت و هم این تفسیر جای تردید است و کلمه بعد از «وانچی» هم به صورت «چرا» است، که با «چرا»های این متن شکلاً متفاوت است و می‌تواند «چرا» نباشد. شاید بین «کروانچی» و «کُروار» در سطر بعد ارتباطی باشد: «کُروار بچی».

می‌وا نگریدی من واگردم. آن کمان بینداخت و بازگشت. این بمحمد بن^{۵۸b} عبدالله از پس وی همی شد تا به آبی رسید و بنشست و پای در آن آب نهاد و گفت: کژوار از بهر من چرا همی آیی؟ آن مرد گفت: یا استاد! من مردی‌ام دوست دوستان^{۵۹} از بهر مذهب بسیاری رنج کشیده‌ام اکنون به زیارت تو آمدم تا مرا سخنی بگویی چنان که پندی. بوذر گفت:

إِعْلَمَنَّ أَنَّ أَصْلَ الْعُبُودِيَّةِ شَيْئَانِ: أَحَدُهُمَا الْإِسْتِغْثَالُ بِمَا ضَمِنَتْ مِنَ اللَّهِ وَالثَّانِي الْفِرَاقُ مِمَّا ضَمِنَ اللَّهُ لَكَ. بدان، کار بندگی دو چیز است: یکی مشغول بودن بدان چه از خدای پذیرفته‌ای، و دیگر ایمن بودن بدانچه خدای تعالی از تو پذیرفته است.^{۶۰}

از مجموع این حکایت حالت روحی بوذر و عزلت‌گزینی او روشن میشود و یکی از اقوال او نیز در قلمرو آموزشهای عرفانی بدست می‌آید و نیز تفاوت لهجه بوژجان قدیم با فارسی ادبی و رایج قرن پنجم نیز مشخص می‌شود.

یکی از واژه‌هایی که در این حکایت وجود دارد و از طریق آن و دیگر دلایل کرامی بودن بوذر بوزجانی تأیید میشود تعبیر «دوستِ دوستان» است که در اصل نسخه کتاب بوده و استاد رجائی آن را «دوستِ درویشان» قرائت کرده است.^{۶۱}

در متون کرامیه، تعبیر «دوستِ دوستان» می‌تواند یک واژه کلیدی باشد و «دوست» که ترجمه کلمه عربی «ولی» است، از اصطلاحات خاص متون کرامیه است که در متون عربی ایشان، به صورت «ولی» و در متون فارسی گاه به صورت «دوست» و زمانی نیز به

۵۸b) درین نسخه «محمد» را به صورت «بمحمد» مکرراً کتابت کرده است.

۵۹) شادروان استاد رجائی این کلمه را «دوست درویشان» قرائت کرده است ولی از دقتی که در میکرو فیلم نسخه شد، با اطمینان می‌توان گفت که کاتب «دوستِ دوستان» نوشته بوده است و کسی نقطه‌هایی بر آن افزوده است تا به صورت «دویشان» در آمده است. احتمالاً کسی که نقطه‌ها را افزوده است و روی دو نقطه «و» خط کوچک کشیده است تا به صورت «دویشان» در آید، از اهمیت کلمه «دوستان» (که معادل ولی و اولیاء کرامیه است) غافل بوده و صورت «دوستِ دوستان» را بی معنی و نا معقول پنداشته است. مراجعه شود به فیلم منتخب رونق المجالس، محفوظ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران شماره 4636 از اصل مجموعه برلین or fcl 199 (فهرست برج، ۷۵) و مراجعه شود به فهرست میکرو فیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، محمد تقی دانش پژوه، ۸۲/۳.

۶۰) منتخب رونق المجالس، چاپ استاد رجائی، ۵۸-۵۷ ما متن را از فیلم نسخه برلین نقل کردیم و موارد اختلاف با قرائت استاد رجائی را در حاشیه یاد کردیم.
۶۱) به یادداشت شماره ۵۹ مراجعه شود.

صورت «ولی» و «اولیا» و «ولیان» به کار می‌رود^{۶۲} از آنجا که جای دیگر درباره این واژه کلیدی بحثی مفرد کرده‌ام^{۶۳} در اینجا به اختصار تمام یاد آور می‌شوم که: به تصریح بعضی متون کهن کرامی، محمد بن کرام، همگان را «یا دوست!» خطاب می‌کرده است^{۶۴} و عقیده داشته است که اگر مخاطب او «دوست خدا» (مصدق «أُولِيَاءُ اللَّهِ» قرآنی) نباشد، دوست شیطان است^{۶۵} و همین «تکیه کلام» او سبب شده است که بعد از او در خانقاه‌ها کرامی خراسان اعضای خانقاه را «ولی» و «دوست» و «ولیان» می‌خوانده‌اند در همان عبارتی که مُسْتَعْفِرِی، از زبان سبکتکین نقل کرده بود، ویش ازین نقل کردیم، اگر دقت کنیم تأثیر این نکته آشکار است: سبکتکین وقتی از اهل بلخ در باب کرامیه پرسش می‌کند می‌گوید: مَا تَقُولُونَ فِي هَؤُلَاءِ الزُّهَادِ وَالْأُولِيَاءِ؟

و در تحریر دیگری که از این گفتگو، در شرح حال النضری/البصری، ذهبی نقل کرده است، این نکته آشکارتر استنباط می‌شود: «فقال سبکتکین:

مَا تَقُولُونَ فِي هَذِهِ الزُّهَادِ وَالْأُولِيَاءِ، يَعْنِي الْكَرَامِيَّةَ»^{۶۶}

و در همین کتاب رونق المجالس که یک متن مهم کرامی به زبان فارسی است،^{۶۷} در تمام مواردی که سخن از اعضای خانقاه‌های کرامیه است از ایشان به تعبیر «ولی» و «اولیاء» یاد می‌شود، اینک به این نمونه‌ها از همان کتاب توجه کنید:

«چنین گویند که از خانه گاه^{۶۸} سمرقند ولی دو برخاسته و قصد حج کردند و همی شدند

(۶۲) به دنباله بحث در باب اصطلاح «ولی» و «اولیا» و «ولیان» و «اولیایان» در حوزه‌های کرامیه، مراجعه شود.
(۶۳) مراجعه شود به مقاله نگارنده این یادداشت با عنوان «معنی دیگر کلمه اولیا» در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه مشهد (زیر چاپ).

(۶۴) در الفصول، نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، بشماره ۶۹۴۲ ورق ۹۱۵ در بحث از نرم خونی محمد بن کرام می‌گوید: «فَحَكِي أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ لَجَمِيعٍ مِّنْ خَاطِبَةٍ "يا دوست!" فقال: [إِنْ] لَمْ يَكُنْ حَبِيبَ اللَّهِ فَحَبِيبُ الشَّيْطَانِ». (۶۵) همانجا، همان ورق.

(۶۶) تاریخ الاسلام، ذهبی، وقایع (۴۰۰-۳۸۱) صفحه ۱۶۸.

(۶۷) به یادداشت شماره ۱۲ همین مقاله مراجعه شود.

(۶۸) به همین صورت: خانه گاه، و در ترجمه عربی رونق القلوب، چاپ مطبعة مبریه مکه، ۱۳۰۵ ه. ق صفحه ۳۹: «خَرَجَ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأُولِيَاءِ مِنْ مَدْرَسَةِ سَمَرْقَنْدَ إِلَى الْحَجِّ...» که نشان می‌دهد در عرف کرامیه «مدرسه» و «خانقاه» یک چیز است به یادداشت شماره ۷۳ همین مقاله مراجعه شود.

تا به شهر ارمینیه.^{۶۹} یکی یار با ایشان بود نام وی علی قرآن خوان. خادم آن دلیان بود و خدمت بسیار کرده بود دلیان را...»^{۷۰}

در جای دیگر همان کتاب می‌خوانیم:

«وقتی به سمرقند، مردی در خانگاه شد. آن اولیا را دید به جمع نشسته و تعلیم و تعبد همی کردند.»^{۷۱}

و در جای دیگر از همان کتاب آمده است:

«چنین گویند که دلی از خانگاه سمرقند به جامه شور بیرون آمده بود... نگاه کرد انبرودی دید بر سر آب سخت نیکو... آن انبرود برگرفت. پس برخاست و بر کنار آن جوی همی شد تا به باغی رسید. یکی فا (= به) در آمد. دلی گفت: این انبرود از اینجا آن شماست؟... دلی برفت تا بدان بوستان رسید. در بکوفت. مردی فا (= به) در آمد. دلی قصه وی را بگفت....»

که تا آخر داستان مکرراً از این عضو خانقاه کرامی سمرقند با عنوان «ولی» یاد می‌کند.^{۷۲} و باز مانده همین تعبیر است که در سخن عبدالرحمان جامی نقل شده است. آنجا که می‌گوید:

«گویند که در بوزجان مدرسه‌ای^{۷۳} بود که شیخ ابوذر ساکنان آنجا را اولیا می‌خواند.^{۷۴} یک روز بر در آن مدرسه خسیبده بود. خادم مدرسه بیرون آمد. گفت: «اولیا در چه کارند؟» خادم گفت: «امروز خوردنی نیافته‌اند.» در آن مدرسه درختی بود توت. خادم راگفت: برو و آن درخت را بیفشان.» خادم آن درخت بیفشاند. هر برگ که بیفتاد زیر

۶۹) استاد رجائی این کلمه را به صورت «او [ر] میه» تکمیل و اصطلاح کرده است ولی صحیح آن «ارمینیه» است و در ترجمه عربی رونق القلوب، نسخه شماره 6643 کتابخانه ملی پاریس به صورت «قَبَلُوا إِلَى بَلَدِ الْأَرْمِينِيَّةِ» است، ورق ۳۷b و نیز در نسخه دیگر همان کتابخانه به شماره 4929 نیز «بَلَدِ الْأَرْمِينِيَّةِ» است ورق ۴۳b و نیز نسخه چاپ مطبعة میریه مکه، صفحه ۳۹.

۷۰) منتخب رونق المجالس، چاپ استاد رجایی ۳۹-۴۰.

۷۱) همانجا، ۷۵-۷۷.

۷۲) چنانکه در یادداشت ۶۸ یاد شد در عرف کرامیه مدرسه و خانقاه یک نهاد است و ساکنان خانقاه و مدرسه کرامی را «ولی» و «اولیا» و «اولیایان» می‌گفته‌اند در کتاب الفصول ابوحنیفه عبدالوهاب بن محمد نیز درین باره شواهدی هست از جمله ۲۳۹a.

۷۴) جامی مطلب خویش را از کتابی نقل کرده است که در آن کتاب تعبیر «اولیای مدرسه» با همان مفهوم کرامی آمده بوده است جامی عبارت را به این شکل در آورده تا قابل فهم باشد.

خالص بود. پیش شیخ آورد. گفت: «برو و برای ایشان طعام بخر.»^{۷۵}

اصولاً مقیمانِ مدرسه‌ها (خانقاه‌ها) ی کرامی را ولی و اولیای می خوانده‌اند در ترجمه عربی رونق المجالس، نسخه پاریس،^{۷۶} داستانی آمده که مردی دو گوسفند داشت و با زنش بر سر آنها ستیزه کرد و قسم به طلاق خورد که باید آنها را به بدترین خلائق بدهد و نزد قاضی رفت وقاضی گفت: باید به بدترین کسان، از نظر خودت، بدهی. در دنبال داستان می‌گوید:

«قال فحمل الى اولياء المدرسة لا نهم كانوا ابغض الخلق اليه. فاخذوا حلالاً من عند الله و قالوا: الحمد لله الذي اطعمنا على بُغْضِك اَيُّهَا...»^{۷۷}

باتوجه به این کاربُردِ خاص «اولیا» در موردِ متابعانِ محمد بن کرام و اینکه خادم «مدرسه»^{۷۸} از ابوذر بوزجانی در موردِ فراهم آوردن غذا برای ایشان یاری می‌جوید، می‌توان به روشنی استنباط کرد که وی از سرانِ «اولیا» یعنی پیروان محمد بن کرام، در بوزجانِ آن روزگار، بوده و بوزجان و ناحیه پوشنگ و هرات را از مراکز مهم نفوذ کرامیه معرفی کرده‌اند.

(۷۵) فحات الانس، ۳۶۲. کرامت سازان میانِ نام «بوذر» و «زر» تحیل خود را به کار بُرده‌اند. ظاهراً داستان محمود غزنوی و زاهدی کرامی در بوزجان که دست در هوا بُرد و چند سکه زر برداشت و بر سکه‌های او نام ابوعلی سیمجور (مقتول در ۳۸۷) نقش بود، مربوط به افسانه‌های کرامات بوذر بوزجانی بوده است. گبرم زمان محمود و حسنک با روزگار سیمجو و بوذر تطبیق تاریخی نداشته باشد. مراجعه شود به آثار الوزراء، سیف‌الدین عقیلی، تصحیح سید جلال الدین محدث ارموی، تهران، اطلاعات، ۱۳۶۴، ۱۸۷.

(۷۶) رونق القلوب، نسخه شماره 4929 کتابخانه ملی پاریس ورق ۷۷b.

(۷۷) در نسخه شماره 6647 رونق القلوب نیز گویا این حکایت وجود دارد ولی من که وقت محدودی برای خواندن این دو نسخه در کتابخانه ملی پاریس داشتم (زیرا در آن هنگام تعطیلات عید پاک، در شرف آغاز شدن بود) از یادداشت کردن آن غافل ماندم. دوستی قول داده است که فیلم آنها را برای بنده بفرستد امیدوارم فراموش نکند.

(۷۸) در تون (فردوس امروز) که یکی از مراکز قدرتِ کرامیان بوده و در قرن چهارم و پنجم علمای کرامی بسیاری از آنجا برخاسته‌اند، نگارنده موفق به یافتن یکی از «مدرسه-خانقاه»های کرامیه - که بنایی است بسیار کهن سال و مسلماً از قرن پنجم - شدم و اهل محل آنجا را مدرسه علّیای می‌گویند در صورتی که صورتِ درستِ آن مدرسه اولیا است. چون در آن شهر هیچ مدرسه سفلایی وجود ندارد. از آنجا که کلمه «اولیا» مفهوم خود را از دست داده به آشناترین مفهوم خود که صورت «علیا»ست [olia/owlia] در آمده است. درین باره مقاله‌ای جداگانه نوشته‌ام به عنوان «یکی از خانقاه‌های کرامی قرن پنجم» نیز مراجعه شود به یادداشت شماره ۶۸ همین مقاله و مقایسه متن فارسی و ترجمه عربی رونق القلوب در حکایت سه ولی که از سمرقند به حج می‌رفتند و نیز به تعلیقات نگارنده این یادداشت بر تاریخ نیشابور، الحاکم، صفحه ۶۶-۲۶۵ چاپ تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۵.

تعبیر «ولی» و «ولیان» در مورد پیروان محمد بن کرام تا قرن ششم و روزگار شیخ احمد جام زنده‌پیل (۴۴۱-۵۳۶) ادامه داشته و در مقامات زنده‌پیل از طرفداران مذهب کرامیه پیوسته به عنوان «ولیان» و «اولیا» و «اولیایان» یاد می‌شود^{۸۳} و متأسفانه مصحح دانشمند کتاب - بعلمت عدم اطلاع از این اصطلاح خاص - از قرائت صورت درست کلمه گاه باز مانده است^{۸۴} به این نمونه‌ها توجه کنید:

«دیگر روز، امام علی هیصم رحمة الله علیه [سرکرده طرفداران محمد بن کرام در عصر احمد جام زنده‌پیل، در ناحیه نیشابور بزرگ] گفت: بقاباد شیخ الاسلام را [یعنی احمد جام را] که این ولیان^{۸۵} مرا می‌گویند که تو چه دیده‌ای از وی که او را چندین تواضع می‌نمایی؟ و ترا در عالم بانگ و بار نامه و شاگردان بسیار است و این شینی باشد... اگر چیزی بدیشان نمایی تا دست از پوستین من بدارند. شیخ الاسلام گفت: خدای تعالی بنماید ببیند و الا من نتوانم که هرگاه که خواهم کرامت نمایم که ببیند»^{۸۶}

و در همین مقامات زنده‌پیل وقتی سخن از مراحل آغازی آمدن شیخ به ناحیه جام است و اثبات کرامات او، در ضمن حکایتی که خبر از آمدن جمعی از اهالی بوزجان [زادگاه و گورجای ابوذر بوزجانی] به دیدار شیخ جام می‌دهد می‌گوید:

«... روی به زیارت آن عزیز [= احمد جام] نهادند و در راه که می‌آمدند می‌گفتند: اگر چند عزیزان باشند و اولیایان باشند اما هیچ کس را آن منزلت و مقام نتواند بود که پیر ما را شیخ ابوذر [بوزجان]^{۸۷} را رحمة الله علیه...^{۸۸}

و باز در ضمن حکایتی دیگر می‌گوید:

«دیگر روز دانشمند امام [یعنی همان امام علی هیصم کرامی] رحمة الله در فساورز

۷۹) مراجعه شود به مقاله نگارنده با عنوان «روابط شیخ جام با کرامیان عصر خویش» در یادنامه استاد عباس زریاب خویی در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تربیت معلم، (زیر چاپ).

۸۰) مقامات زنده‌پیل (احمد جام) تألیف خواجه سدیدالدین محمد غزنوی (در سده ششم هجری) با مقدمه و توضیحات و فهرس بکوشش دکتر حشمت الله مؤید سنندجی، چاپ دوم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۵.

۸۱) استاد دانشمند دکتر حشمت مؤید، مصحح دقیق و نکته سنج کتاب، بعلمت عدم توجه به این اصطلاح، کلمه را در متن دلیان آورده و در حاشیه نوشته است: ولیان، چنین است در اصل، در C نیست. و سپس افزوده است: «معنی به دست نیامد. با احتمال قوی محرف کلمه‌ای دیگر است. شاید: دلیلیان یعنی اهل دلیل و استدلال (؟)»

حاشیه صفحه ۱۱۳. ۸۲) مقامات زنده‌پیل، ۱۱۴-۱۱۳.

۸۳) بوزجان را از نسخه بدل، صفحه ۳۸۲ افزودیم.

۸۴) مقامات زنده‌پیل، ۱۲۱.

باجملهٔ اولیا بر درِ سرای کدخدای باستانند. گفتند: در بگشایید تا خانهٔ وی غارت کنیم،
بر سبیلِ طیبیت همه حيله‌ها بکردند، توانستند گشاد...»^{۸۵}

باز در جای دیگر، ضمن حکایتی از کرامات شیخ می‌گوید:

«دیگر روز دانشمندِ امام [= علی هیصم کرامی] رحمه الله مجلس داشت. قصد می‌کرد تا
شیخ [احمد جام ژنده‌پیل] را دعا بگوید. نگفت که ولیان^{۸۶} با وی خصومت می‌کردند.
و ناموس خود نگه می‌داشت...»^{۸۷}

و این شواهد به روشنی نشان می‌دهد که تا اواسط قرنِ ششم «ولیان» و «اولیا» و «ولی»
درین کاربُردهای ویژه به معنی طرفدارِ مذهب محمد بن کرام، رواج داشته است.^{۸۸}
حال که از بررسیِ «دوستِ دوستان» و اصطلاح «اولیا» و «ولیان» و کرامی بودنِ ابوذر
بوزجانی فارغ شدیم، برگردیم به شخصیت این محمد بن عبدالله کرمانی و روزگارِ
زندگی او که به روشن شدنِ بیشترِ روزگارِ حیاتِ ابوذر بوزجانی می‌تواند یاری برساند.
خوشبختانه در تلخیصِ اول از سیاق عبدالغافر فارسی، که ذیلی است بر تاریخ
نیشابور ابوعبدالله حاکم، شرح حال یکی از فرزندان این محمد بن عبدالله بوزجانی
کرمانی آمده است و از محاسبهٔ سال وفات فرزند او می‌توان تا حدودی به روزگارِ حیات
وی و دیدارش با ابوذر بوزجانی پی بُرد، اینک عبارت عبدالغافر:

«عبدالصمد بن محمد بن عبدالله الكرمانی البوزجانی، ابوالحسن العدل الثقة سمع
الحديث قال الحسکانی^{۸۹} قرأت علیه فی اصل شحه الهاجری^{۹۰} توفی فی شهر ربیع الاول
سنة ثمان و اربعین و اربعمائة.»^{۹۱}

(۸۵) همانجا، ۲۴۸.

(۸۶) مصحح دانشمندِ کتاب در اینجا نیز به دلیل همان ابهامی که این اصطلاح داشته است در حاشیه نوشته
است: «کذا فی الاصل، شاید: «ولیان» شبیه است به صورت لغتی که در حکایت ۵۷ آمده [= یعنی همان ولیان
صفحه ۱۱۳] و معنی آن روشن نیست.» (۸۷) مقامات ژنده پیل، ۲۵۰.

(۸۸) مراجعه شود به مقالهٔ مذکور در شمارهٔ ۷۹، یعنی یاد نامهٔ استاد عباس زریاب.

(۸۹) الحسکانی، ابوالقاسم عبدالله بن عبدالله عامری نیشابوری حاکم حنفی، از علمای برجستهٔ حدیث.
عبدالغافر فارسی در سیاق ازو نقل می‌کند ولی سال وفات او را ذکر نکرده است حسکانی حلقهٔ میان ابن البیع
(صاحب تاریخ نیشابور) و عبدالغافر (صاحب السیاق) است مراجعه شود به السیاق شمارهٔ ۹۸۲ تهذیب سیر اعلام
البلاء، ذهبی، ۴۲۴۴ که سال فوت او را بعد از ۴۷۰ می‌داند.

(۹۰) در تلخیص اول السیاق ۵۳b این کلمه روشن نیست ولی در تلخیص دوم ۱۰۱b چنین است: «قَرَأْتُ علیه
فی المهاجرین.» (۹۱) السیاق چاپ عکسی فرای در سلسلهٔ تواریخ نیشابور، تلخیص اول ۵۳b.

و در تلخیص دوم نیز شرح حال او با اختصاری اندک آمده و در آنجا نیز سال وفات او ربیع الاول سال ۴۴۸ است.^{۹۲}

کسی که فرزندش به عنوان یکی از علمای مشهور حدیث در ۴۴۸ فوت کرده است و لابد در سنی حدود ۷۰ سالگی و او، ظاهراً، در جوانی به شوق دیدارِ بوذرِ نرداو رفته است باید خود از متولدین اواسط قرن چهارم یعنی حدود ۳۴۰-۳۶۰ باشد و اگر سال تولد او را همان ۳۵۰ فرض کنیم او در سن حدود بیست سالگی، یعنی در حدود ۳۷۰، به دیدار بوذر بوزجانی رفته است و طبیعی است که جوانی باشور و شوق، در حدود بیست سالگی، به دیدارِ پیری از مشایخ در سنین آخر عمر او برود و چنین دیداری داشته باشد.

سومین سند کهنه‌ای که در باب ابوذر بوزجانی یافته‌ایم کتاب السنین الجامع است که در آن کتاب یک قطعه یا یک غزل از آثار ابوذر بوزجانی به تمام و کمال آمده است، این شعر، شعری است که در آن کتاب بدون نام گوینده آمده است ولی خوشبختانه دو بیت آن در ضمن تفسیر کهن قرآن یعنی کتاب الفصول ابوحنیفه عبدالوهاب بن محمد که پیش از این درباره آن بحث کردیم، به تصریح به نام ابوذر بوزجانی آمده است^{۹۳} قطعه یا غزل منقول در السنین الجامع با این بیت آغاز میشود:

هر کوز پی کام و هوارفت زیان کرد

مسکین تن بیچاره اسیر گنجان کرد^{۹۴}

و ما در پایان مقاله تمامی آن را خواهیم آورد. شاید یاد آوری یک نکته دیگر هم در این زمینه بی فایده‌ای نباشد و آن اینکه در سراج السائرین احمد جام ژندپیل، وقتی از اقامت بوذر بوزجانی در نیشابور یاد می‌کند (و این خود نکته‌ای است از نکات زندگی او که نشان می‌دهد وی مدتی را در نیشابور بوده است) در آنجا می‌گوید: «در سرای دوستی بر پای بمانده بود.» شاید این «دوست» از همان «اولیا»ها باشد که پیش از این بدان اشارت کردیم گرچه لغتاً می‌تواند به همان معنی عادی کلمه باشد:

«ابوذر بوزجانی را (ره) می‌آورند که چند شب‌روز در نیشابور در سرای دوستی بر پای

بمانده بود که ندانست طعام باید خورد یا نماز باید کرد، یا از پای بیاید نشست. هم

(۹۲) السیاق، تلخیص دوم ۱۰۱۵ و نیز چاپ محمودی، قم، شماره ۱۱۵۸.

(۹۳) به شماره ۹ همین مقاله مراجعه شود. (۹۴) قصه یوسف، ۱۰۲-۱۰۱.

چنان ایستاده بود از تحیر که بر وی غالب بود.^{۹۵}

همان طور که دشمنانِ کرامیان ایشان را «عَبْدُلی کِرام» می خوانده اند و غیر کرامیانی که با ایشان ستیزه نداشته اند ایشان را «اصحاب ابو عبدالله» می نامیدند، کرامیان خودشان، خودشان را «دوست» یا «ولی» و «اولیا» می نامیده اند و باید در نوشته های کهن، بویژه آنها که از آثار کرامیان باشد یا در رد ایشان نوشته شده باشد، بیش ازین در مورد «دوست»، «ولی» و «اولیا» دقت کرد. تا اوایل قرن ششم غیر کرامیان ایشان را به هر دو نام «عَبْدُلی کِرام» و نیز «اصحاب ابو عبدالله» می خوانده اند و این تعبیر دوم در سیاق عبدالغافر فارسی^{۹۶} و متون قرن ششم رواج بسیار دارد که نیازی به شاهد ندارد، اما در مورد عَبْدُلی می توان به انسب سمعانی^{۹۷} و لباب الانساب ابن اثیر^{۹۸} مراجعه کرد ولی تعبیر عَبْدُلی کِرام، گویا دشنام به ایشان تلقی می شده است. در السواد الاعظم حکیم سمرقندی که یکی از بزرگترین دشمنان کرامیه است و در تهمت زدن به ایشان و هر مخالف دیگری از هیچ دروغی باک ندارد، می خوانیم:

«اما کرامیان ... ایشان ازین هفتادو دو ملت بدترند و جاهلتر.»

و بعد از نقل روایتی از عبدالله بن عمر به تفصیل شگفت آوری که دُم خروس جعل از جیب روایت آشکار است می گوید:

روایت کنند از محمد بن اسلم که گفت: که فرشتگان هیچ کلمه باسمان نبرند بزرگتر از سه کلمه:

اول: قولِ فرعون لعنه الله که گفت: «انا ربکم الاعلی»
دویم: مُرجی که گفت: «قرآن مخلوق است.»

(۹۵) سراج السائین، نسخه کتابخانه ملک بشماره ۴۲۶۵ ورق ۹۹b و نیز منتخب سراج السائین، ۶۳.
(۹۶) السیاق، چاپ محمودی، شماره های ۱۳/۲۰/۳۱/۱۲۲/۱۶۵/۱۷۳/۳۱۰/۳۳۷/۳۳۷/۳۷۳/۳۷۴/۳۸۶/۳۹۱/۷۹۲/۷۹۴/۸۳۶/۸۴۶/۸۸۱/۹۵۰/۱۰۳۷/۱۰۶۱/۱۱۴۶/۱۱۵۳/۱۱۶۰/۱۱۹۱/۱۲۳۱/۱۳۳۶/۱۳۵۴/۱۳۷۳/۱۴۰۰/۱۴۶۴/۱۴۶۷/۱۵۶۶/۱۶۲۸/۱۶۷۱ که به عنوان «اصحاب ابی عبدالله» از اعم اغلب آنان یاد می کند و نباید آن را با مواردی که «من اصحاب الحاکم ابی عبدالله» است اشتباه کرد، از قبیل شماره ۲۳۱ که در آن ابو عبدالله حاکم صاحب تاریخ نیشابور مقصود است. (۹۷) الانساب، سمعانی، چاپ عکسی مرگلیو، ۳۸۰b.
(۹۸) اللباب، ابن اثیر، ۱۱۲/۲.

و سه دیگر: عَبْدلی کرام که گفت: «معرفت در دل منست»^{۹۹}
و روایت کنند از احمد بن محمد القاضی^{۱۰۰} که آن گفت: «اتفاق کردند اصحاب رأی
و حدیث که ما گوئیم: عَبْدلی کرام کافر شود»^{۱۰۱}

و در شعر سنائی به صورت «با عَبْدِلی کرام» آمده است ولی در نسخه‌های دیوان او لایقَرء
است و استاد مدرس و دیگر مصححان دیوان سنائی نتوانسته‌اند صورتِ درستِ آن را
روشن کنند. در قصیده‌ای می‌گوید:

کی باشد کین قفس پردازم
در باغِ الاهی آشیان سازم
... وین بام سرای بی وفایان را
از شحنه و شش عَوان پردازم
باغند ولی کرام طینت را
از میوه و مرغ و جوز بنوازم
کوفی و قریشی طبیعت را
در بوته لطف و مهر بگدازم

که نسخه بدلهای چاپ استاد مدرس^{۱۰۲} بدین صورت است: با غندولی (متن) و حاشیه:
[تا عند الله / با عبد الله / با عندالی] و در چاپ استاد مظاهر مصفا^{۱۰۳} فقط همان ضبط متن
آمده: [با عندولی] در نسخه کابل^{۱۰۴} که قدیمیترین و درست‌ترین صورتها را غالباً ضبط

۹۹ عبارت تصحیف شده است. باید چنین باشد: «که گفت [ایمان] معرفت در دل نیست». مراجعه شود به تاریخ الاسلام، ذهبی، وقایع (۲۵۱-۲۶۰) ۳۱۴ که همین سه قول را نقل کرده و قول سوم را بدین گونه: «و قول محمد بن کرام: المعرفة لیسَتْ مِنَ الْإِيمَانِ».

۱۰۰ منظور قاضی الحرمین احمد بن محمد بن عبدالله القاضی است که رئیس اصحاب ابوحنیفه بوده است. درباره او مراجعه شود به تاریخ نیشابور، الحاکم، ۱۷۲۲ و الجواهر المضية ۷/۱-۲۸۵.

۱۰۱ ترجمه السواد الاعظم، اثر ابوالقاسم اسحاق بن محمد حکیم سمرقندی از مترجمی ناشناخته (در حدود ۳۷۰) باهتمام عبدالحی حبیبی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸، صفحه ۱۸۷ در باره حکیم سمرقندی که از قدمای ماتریدیه است مراجعه شود به تاریخ التراث العربی فؤاد سزگین، المجلد الاول (الجزء الرابع) ۴۴-۴۳. ۱۰۲ دیوان سنائی، تصحیح مدرس رضوی، چاپ دوم، ۳۷۱.

۱۰۳ دیوان سنائی، تصحیح دکتر مظاهر مصفا، تهران امیرکبیر ۱۳۳۶، صفحه ۲۰۲.

۱۰۴ کلیات سنائی، چاپ عکسی، از روی نسخه موزه کابل، باهتمام علی اصغر بشیر، کابل ۱۳۵۶.

کرده به صورتِ [با عبدلی] که تقریباً دست نخورده‌ترین صورت است: «با عبدلی کرام»^{۱۰۵} و با «عبدلی کرام طینت» در این بیت، مناسب است با «کوفی و قریشی طبیعت» در بیت بعد. کوفی کنایه از پیروان ابو حنیفه کوفی است^{۱۰۶} و قریشی کنایه از امام شافعی مطلبی که از قریش است و در خراسان عصر سنائی جنگ شافعی و حنفی نهانی همیشه وجود داشته و فقها و زهاد و اهل دیانت غالباً طرفدار شافعی بوده‌اند - چون در کار دین بسیار دقیق و سخت‌گیر بوده است^{۱۰۷} - و دولت‌مردان بیشتر طرفدار ابو حنیفه کوفی بوده‌اند که کارها را آسان‌تر می‌گرفته و برای زندگی خوش و آسوده‌تر «رخصت» های فقهی مناسب‌تر عرضه داشته است^{۱۰۸} پیداست که در اواخر قرن پنجم یا اوایل قرن ششم، احتمالاً حدود ۵۱۸ که سنایی این شعر را گفته است هنوز، قدرت طرفداران ابو عبدالله کرام، سرکوب کامل نشده بوده است و طرفداران خاص خود را داشته است می‌گوید: کرامیان «طینت» را (که مردمی زهد پیشه و بسیار سخت‌گیر در امور عبادی و معیشتی بوده‌اند) از میوه و مرغ و جوز، نوازش دهم و آنان را از ریاضت و فاقه آزادی بخشم و حنیفیان و شافعیان «طبیعت» را، در بوتۀ لطف و مهر، ذوب کنم^{۱۰۹}

بحث از بوذر بوزجانی را باید با گفتاری بسیار مختصر در باب جغرافیای تاریخی بوزجان یا بوژجان^{۱۱۰} تکمیل کرد:

ابو عبدالله حاکم نیشابوری، صاحب تاریخ نیشابور که در قرن چهارم کتاب خود را نوشته است در تقسیم بندی ربع‌های چهارگانه و ولایات دوازدهگانه نیشابور بزرگ،

(۱۰۵) اگر صورت «با عبدلی» را بر «تا عبدلی» ترجیح دهیم نیز قابل توجه است زیرا با نسبت «ابو عبدالله» که بر اصحاب محمد بن کرام اطلاق می‌شده است قابل تطبیق است، گرچه در انساب صورت «عبدلی» را فقط آورده ولی شاید در میان عامه به «با عبدلی» نیز شهرت داشته‌اند.

(۱۰۶) مراجعه شود به حدیقة الحقیقه سنائی، چاپ مدرس، ۲۷۸ که می‌گوید: کوفی اندر طریق دین کافی / شافعی درد جهل را شافی.

(۱۰۷) اسرار التوحید، انتشارات آگاه، تهران، ۲۱/۱ که می‌گوید: «چون در مذهب شافعی ضیقی هست و او کار دین تنگتر فرا گرفته است».

(۱۰۸) رخصت‌های بو حنیفه، شهرت داشته است و انوری گفته است:

سبحان الله! فراخ، چون چه چون رخصت‌های بو حنیفه

(۱۰۹) تازیانه‌های سلوک، تهران، آگاه، ۱۱-۴۱۰.

(۱۱۰) ظاهراً میان صورت بوز و بوژ، در بوزجان و بوژگان، و بوزستان و بجستان در اصل رابطه‌ای هست مراجعه شود به حاشیه استاد بهار بر تاریخ سیستان، ۲۴ همچنین پرش در پوشنگ و پوشنجان و فوشنجان و بشتقان و بشتنقان.

یازدهمین ولایت را «ولایتِ جام و باخرز» می‌داند و در ضمنِ شرحِ حالِ بعضی از علما، بوزجان را از رستاق‌های نیشابور می‌داند^{۱۱۱} بنابراین، در تقسیم بندیهای جغرافیایی قدیم در عصرِ بوذرِ بوزجانی، که تقریباً هم عصرِ حاکم نیشابوری (۳۲۱-۴۰۵) است، بوزجان از رستاق‌های نیشابور بوده است. و یاقوت قصبه (= شهر اصلی و مرکزی) ولایت جام را بوزجان می‌داند^{۱۱۲} و حق نیز همین است که مهمترین آبادی ناحیهٔ جام، بوزجان بوده است ولی بعدها به مناسبت مزار شیخ احمد جام ژنده پیل، تربت جام، به عنوان قصبهٔ (= شهر اصلی) این ناحیه شهرت یافته است و امروز هم مهمترین شهر ناحیه، تربت جام است.

مزار بوذرِ بوزجانی، در طول قرون، زیارتگاهِ مردم ناحیه بوده است. و این نکته از خلال «مقامات» های شیخ جام، از قبیلِ مقاماتِ ژنده پیل و روضه الریاحین، دانسته میشود:

در مقاماتِ ژنده پیل، که سدیدالدین غزنوی در قرن ششم تالیف کرده است، داستانی آمده است که از آن داستان می‌توان دریافت که در بوزجانِ عهدِ ژنده پیل، خانقاه یا خانقاه‌هایی (احتمالاً از خانقاه‌های کرامیان) بوده و مزار شیخ ابوذر موردِ احترام و توجه بیش از حدِ مردمان. اعتقادِ به کراماتِ بوذر نیز شیوع بسیار داشته است. درین داستان که مرتبط است با آغازِ ورودِ شیخ جام (حدوداً سالهای ۴۸۰-۴۷۵)^{۱۱۳} به ناحیهٔ جام و حدود بوزجان، عده‌ای از صوفیان و معتقدان مزار بوذر بوزجانی - که به قرینهٔ مواردِ دیگر مسلماً بر مذهب محمد بن کرام بوده‌اند - وقتی از حضور ژنده پیل در بوزجان آگاه می‌شوند، به دیدارِ وی می‌شتابند و در راه با خود می‌گویند:

«اگر چه اولیایان باشند اما هیچ کس را آن منزلت و مقام نتواند بود که پیرِ ما را شیخ ابوذر را رحمة الله علیه. هیچ کس با وی مقابلی نتواند کرد. و از این جنس سخن می‌گفتند.

(۱۱۱) تاریخ نیشابور، حاکم نیشابوری، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۷۵ شماره ۹۳۵.

(۱۱۲) معجم البلدان، یاقوت حموی، چاپ بیروت دار صادر ۱۲۷/۳.

(۱۱۳) سالی که شیخ جام دعوت خود را در ناحیهٔ جام آغاز کرد دقیقاً معلوم نیست ولی باید در حدود ۴۸۰ باشد زیرا وی که متولد ۴۴۱ است تا حدود چهل سالگی ۱۲ سال در کوه‌های بیزد جام در عزلت و انزوا می‌زیسته است.

وقتی به حضور ژنده پیل می‌رسند وی می‌گوید:

«آمدی و ترازو آوردید و ما را برمی‌کشید اما سنگ آن داری که با ما برتوانی کشید؟ آن سنگ که شما با ما در ترازو نهادی (= یعنی مقام و منزلت معنوی بوذر بوزجانی) اگر چند گران است، اما، باما مقابلی نکند. پای که از دروازه بوزجان بیرون نهادی - تا به خاک شیخ ابوذر رسی - پای بر زبر چند بوذر باید نهاد اما در هر پانصد سال خدای عزوجل مردی بیرون آرد که همه را خراج به وی باید داد و او را متابعت باید کرد.»^{۱۱۴}

از دعوهای ژنده پیل و حالت نرگسانگی^{۱۱۵} او اگر آگاه باشیم همین قدر که مقام بوذر را تا بدین حد پذیرفته می‌توان دریافت که وی را بسیار حرمت می‌نهاده است.

ازین داستان، علاوه بر اینکه مقام و منزلت بوذر در بوزجان قرن پنجم روشن میشود می‌توان فهمید که خاک جای او - درین زمان - در بیرون دروازه بوزجان قرار داشته است زیرا ژنده پیل می‌گوید: «پای که از دروازه بوزجان بیرون نهادی تا به خاک شیخ ابوذر رسی» پس دست کم در آغاز ورود شیخ به بوزجان (یعنی حدود سال ۴۸۰ هجری) مزار بوذر در خارج دروازه بوزجان قرار داشته است.

اطلاع دیگری که باز هم در باب مزار او داریم، اطلاعی است که از کتاب روضة الریاحین درویش علی بوزجانی به دست می‌آید که مؤلف آن، همشهری ابوذر است. مؤلف روضة الریاحین در شرح حال یکی از گرد آورندگان مقامات احمد جام، بنام رضی الدین علی بن ابراهیم بن الیاس، از مردم تایباد می‌گوید:

«و قبر وی در قریه بوزجان است در بیرون مزار متبرک شیخ ابوذر بوزجانی»^{۱۱۶}

بنابراین در سال ۹۲۹ که سال تالیف این کتاب است هنوز مزار شیخ ابوذر در بوزجان آبادان بوده و زیارتگاه. استاد دانشمند دکتر علی فاضل که بیش از هر کسی در عصر ما، به زندگی و آثار شیخ جام پرداخته و توفیق نشر مجموعه آثار او را با حواشی و تعلیقات بسیار گسترده، بدست آورده است،^{۱۱۷} در کتاب مفردی که ویژه احوال و آثار شیخ جام

۱۱۴) مقامات ژنده پیل، ۱۲۱.

۱۱۵) «نرگسانگی» را برای معادل کلمه فرنگی narcissism در کلاسه‌های نقد ادبی به کار بردم و بعضی دانشجویان پذیرفتند فعلاً بهتر از آن کلمه‌ای برای این مفهوم نمی‌شناسم.

۱۱۶) روضة الریاحین، درویش علی بوزجانی، باهتمام دکتر حشمت مؤید، تهران بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵، صفحه ۴۰.

۱۱۷) آنچه از تحقیقات دقیق و مستند استاد دکتر علی فاضل در باب آثار شیخ جام تاکنون منتشر شده است

پرداخته است^{۱۱۸} بحثی نیز در باب موقعیت کنونی بوزجان و مزار او در عصر حاضر دارد که باید بدان کتاب مراجعه کرد.

اینک، نمونه‌های بازمانده از شعرهای ابوذر بوزجانی:

در کتاب الفُصولِ ابو حنیفه عبد الوهاب بن محمد، در ذیل آیه «وَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ وَ آثَرُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (۳۷/۷۹) می‌گوید:

«وَإِنْ تَأَمَّلْتَ فَلَيْسَتْ فِي الْقُرْآنِ آيَةٌ أَضْعَبُ مِنْهَا وَ إِنَّا لَمْ يَرْكَبْ وَلَمْ يَتَابِعْهَا وَ مَنْ الَّذِي يَسْلَمُ مِنْهَا؟ وَ قِيلَ الْهَوَىٰ إِلَهُ يُعْبَدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ قِيلَ الْهَوَىٰ هُوَ نَقِصَ اسْمِهِ. وَ اذْكُرْ قَوْلَ أَبِي ذَرٍّ الْبُوزْجَانِيِّ^{۱۱۹} رَحِمَهُ اللَّهُ:

هر که زبس کام و هوا گشت زیان کرد
زود این تن بی حرمت رسوای جهان کرد
بسیار تهی کرد هوا صومعه‌ها را
بس عابد و بس زاهد خدام بُتان کرد^{۱۲۰}
حال تمامی این قطعه یا غزل را از کتاب الستین الجامع نقل می‌کنیم:
هر کوز پی کام و هوا رفت زیان کرد
مسکین تن بیچاره اسیر گنهان کرد
بسیار تهی کرد هوا صومعه‌ها را
بس عابد و بس زاهد خدام بُتان کرد
بس چیره زبان رابه مناجات سحرگاه
کین شوخ هوا، خشک لب و بسته دهان کرد
بس کس که وی امید همی داشت بفردا

→ عبارت است از: مفتاح النجات، چاپ اول بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷ و چاپ دوم پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ و انس الثانیین جلد اول بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰ و چاپ دوم، متن کامل، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۸ و روضة المذنبین، بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۵ و منتخب سراج السائرین انتشارات آستانقدس رضوی، مشهد ۱۳۶۸.

(۱۱۸) شرح‌احوال و نقد و تحلیل آثار احمد جام، تحقیق و نگارش دکتر علی فاضل، انتشارات توس، تهران، ۱۳۷۳ صفحات ۵۲-۱۵.

(۱۱۹) به یادداشت شماره ۵۶ همین مقاله، درباره ضبط تحریف شده این نام مراجعه شود.

(۱۲۰) الفُصول، نسخه آستانقدس، ۲۵۳ب.

مرگ آمد و ناگاه ورا قصد جان کرد
می گفت به هر گه که «بُود توبه کنم من.»
آمد آجل و مهل ندادش که چنان کرد^{۱۲۱}

چون نسخه‌های باز مانده از کتاب الفُصول در طولِ قرون دستخوش تلخیص و تصحیف و حذفِ اسناد شده است و کاتبان در مواردی ضرورتی برای ثبت نام گویندگان بعضی از سخنان یا شعرها ندیده‌اند،^{۱۲۲} حدس می‌زنم که قطعه ذیل نیز که به عنوان «قال القايل» آمده است نیز از سروده‌های همین ابوذر بوزجانی باشد:

«فانظر هل فی نفسک من هذه الصفات التي وصف الله تعالى بها عباده؟ فان وجدتها فی نفسک فانت انت. فان فقدتها فمخوف حالك و اخاف أن لا نصيب لك فی العبودية و قال القايل:

بنده که سرّه باشد چون سیم سرّه باشد
چون زرّ زده باشد راضی بقضا باشد
..... صابر بیلا باشد

آنکس که چنان باشد او «دوستِ خدا»^{۱۲۳} باشد»^{۱۲۴}

(۱۲۱) قصه یوسف، ۱۰۱-۱۰۲ و نیز مقاله «سفینه‌ای از شعرهای عرفانی قرن چهارم و پنجم» در جشن نامه استاد ذبیح الله صفا.

(۱۲۲) یک مطالعه تاریخی در باب رفتارِ کاتبان مختلف، از دیدگاهِ تلخیص کردن و حذف نامها و تبدیل نامها به صفات عام، بسیار ضرورت دارد. قانون عام، تقریباً، این است که هر چه از اصل دور می‌شویم، کاتبان برای اعلام جغرافیائی و تاریخی و تعبیرات و اصطلاحات، ارزش کمتری قائل می‌شوند، اما در موردِ متون کرامیه یا متونی که متأثر از متون کرامیه است این حذف و تبدیل‌ها به ضرورت مسائل تاریخی و اجتماعی نیز بوده است. کاتب نسخه آستان قدس الفُصول، که دقیق‌ترین ضبط‌های این کتاب را دارد، باز هم گرفتارِ این قاعده عام است و در موردِ اسماء اعلام غالباً بی‌مبالا و خیلی چیزها را که برای ما دارای کمال اهمیت است حذف کرده از جمله در بحث از «کیفیت» درباری تعالی مؤلف می‌گوید: «و سُئِلَ ابو عبدالله محمد بن کرام عن کیفیتِ تعالی، فقال بالفارسیة...» و کاتب آن راهم ندانسته و انداخته است. در صورتی که هم یک جمله کهن فارسی را از میان برده و هم یکی از اساسی‌ترین مسائل کلام را از دیدگاه محمد بن کرام، مسأله‌ای که او را همواره در باب آن متهم کرده‌اند. امروز به برکتِ موارد دیگری از کتاب الفُصول که اقوال او را نقل کرده است، ما متوجه می‌شویم که او هرگز اهل تجسیم و تشبیه نبوده است. مراجعه شود به مقاله «چهره دیگر محمد بن کرام» در جشن نامه استاد ایرج افشار.

(۱۲۳) «دوست خدا» ترجمه ولی الله (جمع: اولیاء الله) اصطلاح کرامی است که به صورت «ولیان» و «اولیایان» مورد بحث قرار گرفت. حتی دشمنانِ کرامیه نیز به طنز و مسخرگی عنوان «ای دوستِ خدا» را در حق ایشان

حال غزل یا قطعه‌ای را که عیناً در همین وزن و قافیه و حال و هوای «دوستِ خدا» بودن (با توجه به «اولیاء» خانقاه‌ها و مدارس کرامی) سروده شده و در آن از «عهد ولا» و «ولای حق» که همان «دوستِ خدا بودن» است و در الستین الجامع آمده است در اینجا می‌آوریم و با قید احتیاط آن را نیز از سروده‌های ابوذر بوزجانی تلقی می‌کنیم:

آنکس کی بدل با حق در «عهدِ ولا» باشد

او را ز «ولایِ حق» هر روز بلا باشد

گر حق بکشد او را بیداد نباشد زو

عاشق بیلاکشتن از دوست روا باشد

خواهم کی نگه دارم این عشقِ نگارین را

تا بوکه دلم از غم یک لحظه جدا باشد

عشق ار چه کنی پنهان پیدا شود آخر هم

عاشق به همه جایی انگشت نما باشد

پیدا نکند ایزد اوصافِ محبانش

ایشان همه آن بینند کش عین رضا باشد

هان تا به کهن جامه افسوس نداری تو

باشد که وی از لشکر درگاه خدا باشد

آن را کی دلش باشد بر مهرِ وصالِ حق

او را تو گداگویی آن از تو خطا باشد

درویش و گدا خوانی آن را کی خدا باشد

آن را کی خدا باشد درویش چرا باشد^{۱۲۵}

آنچه مسلم است این است که اگر این شعر از بوذر بوزجانی نباشد مسلم از یک شاعرِ کرامی دیگری از همروزگارانِ اوست.

→ به کار می‌برده‌اند. قاضی ابوجعفر زوزنی که یکی از هجاءپردازانِ معروفِ قرن پنجم بوده و هیچ‌کسی از ائمه و اولیا و صلحای عصر از تیغِ هجو و طنز او در امان نمانده است (درین باره رجوع شود به السیاق، شماره ۹۶ و نیز معجم الادباء، چاپ استاد احسان عباس، شماره ۱۰۰۰) در رساله‌ای که در هجو کرامیه پرداخته خطابِ «ای دوستِ خدا» را مکرر آورده و عجباً که ابن داعی شوخیهای قاضی زوزنی را جدی تلقی کرده است (تبصرة العوام، چاپ اقبال، ۶۷ و ۶۸). (۱۲۴) الفصول، نسخه آستانقدس، ۵۵۸. (۱۲۵) قصه یوسف، ۵۴۷.

ازین دو مرجع قدیمی و نویافته که بگذریم، می‌توانیم به مجموعه‌ای از شعرهای او که احمد جام زنده‌پیل (۴۴۱ - ۵۳۶) عارف قرن پنجم و نیمه اول قرن ششم در کتابهای متعدد خویش نقل کرده است مراجعه کنیم. می‌توان گفت که تقریباً همه، از طریق آثار او با نمونه‌های شعر بوذر بوزجانی، پیش ازین، آشنایی داشته‌اند از بحار الحقیقه و انس التائین:

نرسد بنده را خداوندی
جمله گفتم، اگر خردمندی
بنده بی بند پادشه نبود
بنده زان گفته‌اند که در بندی
بنده‌ای بندگیت باید کرد
بندگی طاعت است و خرسندی^{۱۲۶}

از انس التائین:

تو عیب بنده به علم ازل همی دیدی
پسند کردی و با عیب ما تو بخردی
کنون همانم معیوب و تو به علم همان
به عیب رد مکن آن را که خود پسندیدی^{۱۲۷}
همین شعر را در بحار الحقیقه و روضة المذنبین، دروزنی کوتاه‌تر، بدین گونه نقل کرده است:

تو به علم ازل مرا دیدی
دیدیم آنکهیم بخردی
من بجرم همان بچود، تو آن
وا وزن آنک خود پسندیدی^{۱۲۸}

(۱۲۶) انس التائین، ۱۰۶ و تعلیقات آن ۳۹۶ و بحار الحقیقه، نسخه مورخ ۹۰۷ ورق ۸۳۵.

(۱۲۷) انس التائین، ۱۹۹.

(۱۲۸) بحار الحقیقه، نسخه مورخ ۹۰۷ ورق ۱۴۵ و نیز مقایسه شود با روضة المذنبین، ۱۴۳ و فحاحات الانس ۳۶۳ این قطعه که دو تحریر از یک شعر است و دومین آنها مشهورترین شعر ابوذر بوزجانی است عیناً ترجمه‌ای است ازین گفتار یحیی بن معاذ رازی متوفی ۲۵۸ که خود از قدمای پیروان محمد بن کرام بوده است: «عَلِمَكَ بِعُيُوبِي لَمْ يَمْنَعَكَ عَنْ اخْتِيَارِي، فَكَيْفَ يَمْنَعُكَ نَظْرُكَ إِلَيْهَا عَنْ غَفْرَانِي» مراجعه شود به الفصول، نسخه آستان قدس، ۱۰۵۵.

و در همین کتاب روضة المذنبین این بیت را آورده است:

بر درِ مرگ با ژوانان‌اند

باز دارند با جواز بسی^{۱۳۹}

و در کنوز الحکمه می‌گوید: شیخ بوذر بوزجانی را بیتی است بازین سخن سخت لایق است:

ما بار خدای با سزاییم

وندر دو جهان یکی خداییم

ما نور و سرورِ عارفانیم

ما چشم و چراغِ اولیاییم

نمرود بگاهِ پورِ آذر

گفتا که خدای خلق ماییم

بیچاره‌ترین خلق او بود

بیچاره‌بمرد و ما به جاییم^{۱۴۰}

□

بس دستِ مبارزان کاری

ما بند ز هم فرو گشادیم

بس بیوه زنان که بیوه کردیم

بس شاه که در لحد نهادیم

کس را نرسد چرای بر ما

جز آن نبود که ما نهادیم^{۱۴۱}

اگر براستی شیخ جام در نقلِ این شعرهایِ بوذر بوزجانی، امین بوده باشد – که دلیلی هم برای ردِّ امانتِ او نداریم – باید بپذیریم که بوذر نه تنها صاحبِ نخستین تجربه‌های شعر عرفانی در زبان پارسی است که حتی گونهٔ شطح را نیز در زبان پارسی او برای نخستین

۱۲۹) روضة المذنبین، ۱۷۳.

۱۳۰) ازین بیت به بعد قافیه‌ها دگرگون می‌شود و احتمال تصحیف در قوافی شعر بسیار زیاد است، یا ترکیب دو شعر است.

۱۳۱) کنوز الحکمه، ۱۳۵ و ۱۴۵، نسخهٔ توپینگن و مقایسه شود با یادداشت استاد دکتر علی فاضل در تعلیقات انس الثانیین ۳۹۶ و مقالهٔ استاد محمد تقی دانش‌پژوه در فرهنگ ایران زمین (۱۳۴۸) ۱۶/۲۴۰-۳۲۵ با عنوان «آثار و سخنان شیخ جام».

بار، در نظم خویش، عرضه کرده است و ایاتِ فوق در مطالعه شعرِ شطح در زبان پارسی دارای کمال اهمیّت است.

از شعرهای عربیِ بوذر، جز آن قطعه‌ای که از کتاب الفصول ابو حنیفه عبد الوهاب بن محمد نقل کردیم، این بیت را که شیخ جام به کُرّات در آثار خویش نقل کرده است، حُسنِ ختام این مقاله می‌کنیم که می‌گوید: هرکه از راه ورسته ماست شناسای ماست و دیگران با ما بر سرِ انکارند:

يَعْرِفُنَا مَنْ كَانَ مِنْ جَنَسِنَا
وَسَائِرُ النَّاسِ لَنَا مُنْكَرُونَ^{۱۳۲}



(۱۳۲) انس الثائین، ۱۶۹ و نفحاتُ الانس ۳۶۲ قابل یادآوری است که در کتاب نشر المحاسن الغالیه، یافعی، ۳۴۶ بیتی به صورت ذیل آمده است:

يعرفه الباحثُ مِنْ خَلْقِهِ
وسائرُ الناسِ له منكر

که یاد آور این شعر است و گوینده آن تعیین نشده است.

مهین دخت صدیقیان

خدایا عمر نوح و عمر لقمان
و صد چندان بدان خوب ختن ده^۱
تقدیم به استاد زرین کوب

«دیدن»های حافظ

دیدم و آن چشم دل سیه که توداری جانب هیچ آشنا نگاه ندارد

۲۱۲۳/۳

در این بیت زیبای حافظ چه اتفاقی افتاده است که آن را چنین شاخص کرده است؟ علاوه بر روح زیبای حاکم در آن، جامه‌ای برتن دارد که آن را با هرچه جامه در همه عالم، با تاروپودی از نفیس‌ترین کلمات در همه زبانها، نمی‌توان عوض کرد. یعنی اگر این بیت به زبانی دیگر برگردانده شود، هرچند دقیق و بسیار هنرمندانه، باز اگر نه دقیقی، بلکه دقیقه‌ای از آن گم خواهد بود. شاید این راز جادویی را در «واو» غیر متعارفی باید جستجو کرد که بعد از «دیدم» آمده است این «واو» گویی مفهوم از این دست: «اندیشیدم، دریافتم...» را هم بر دوش گرفته است و تنها یک معطوف کننده باقی نمانده است. به هر حال خلاف آمد عادت را در مقایسه با زبان امروز فارسی در آن آشکارا می‌بینیم. اما آیا در دیگر متن‌ها در گذشته این اتفاق نیفتاده است؟ باید آنها را مرور کنیم و به دنبال نظایر آن در دستور تاریخی زبان بگردیم. اما به راستی چه اندازه بر متن‌های گذشته احاطه داریم و جزئیات و ظرایف آنها را ضبط و ثبت کرده‌ایم تا یاری رسان ما در تحقیق‌هایمان گردند؟

در سالهایی که اینجانب فرهنگ واژه‌نمای حافظ را تدوین می‌کردم، غرابت این بیت

(۱) از غزل شماره ۲۳۴۷ جلد پنجم غزلیات شمس، تصحیح استاد فروزانفر
(۲) شماره اول بیت‌های حافظ، شماره غزل و شماره بعد شماره بیت آن غزل از دیوان حافظ به تصحیح دکتر پرویز خانلری است.

را حس کرده و بارها آن را با صدای بلند با خود خوانده بودم. یادم هست دکتر شفیعی کدکنی هم یک بار وقتی به او گفتم «واو»ها را در فرهنگ نخواهم داد، در اهمیت «واو» این بیت را برخواند.

این مقاله، حاصل وقتهای بسیاری است که به این بیت اندیشیده‌ام و غرابت آن را از نوع غرابت یک اثر قدیمی اصیل یافته‌ام. یک کاشیکاری در قلب هرات، برسر گازرگاه خواجه عبدالله انصاری، خانه‌ای کهنه در سمرقند و یا بسان یک ظرف قدیمی که دیگر در آن غذا نمی‌خوریم ولی ریشه‌های عمیق فرهنگی آن با روح و جان ما کارها دارد... به دنبال یافتن پاسخی به ویژگی این بیت فعلهای دیدن را یک به یک در فرهنگ واژه‌نمای حافظ از نظر گذراندم. دستاورد آن مرور، سه بیت همانند با (دیدم و آن چشم دل سیه...) از حافظ بود و آن بیتها اینها هستند:

دفتر دانش ما جمله بشوید به می. که فلک دیدم و در کین من دانا بود

۱۹۹/۳ * * *

دوش بر یاد حریفان به خرابات شدم خم می‌دیدم و خون در دل و پا در گل بود

۲۰۳/۵ * * *

مگو دیگر که حافظ نکته‌دان است که ما دیدیم و محکم غافل بود

۲۱۱/۸ * * *

و آنگاه به سبب کاری که بر روی غزلیات سعدی انجام می‌دادم، این چهار بیت را نیز با همان ویژگی یافتیم:

با غمزه خوبان که چو شمشیر کشیده است در صبر بدیدیم و نه محکم سپری بود

۲۵/۹/۹ * * *

تا دگر باد صبایی به چمن باز آید عمر می‌بینم و چون برق یمان می‌گذرد

۲۳/۶/۶ * * *

(۳) شماره اول از دست چپ بیتهای سعدی، شماره صفحه، شماره بعد شماره غزل و شماره آخر شماره بیت آن از غزلیات سعدی به تصحیح حبیب یغمایی است.

عهد تو و توبه من از عشق می بینم و هر دو بی ثبات است

۳۸/۲۹/۸

گفتم از ورطه عشقت به صبوری به درآیم باز می بینم و دریا نه پدید است کرانش

۳۵۵/۶۶/۸

و اینک تردیدی ندارم که این کاربرد را - آمدن «واو» بعد از صیغه ای از «دیدن» - در متنهای دیگر نیز می توان یافت.

برای یافتن پاسخی منطقی به این کاربرد، با پیش رو داشتن معانی گوناگون «دیدن»، به دنبال یافتن شواهدی برای هر معنی، غزلیات حافظ و سعدی را مرور می کنم و اینک برای روشن شدن مسأله، هر یک از معانی دیدن را با ذکر شواهدی از آن دو بزرگوار جهت گشودن راز بیت زیبای (دیدم و آن چشم دل سیه...) پی می گیرم.

الف. یکی از معانی دیدن یا اولین معنی آن، نگریستن است یا بهتر است بگوییم رؤیت کردن تا با بحثی که در مورد «نگاه کردن» خواهیم داشت، درهم نیامیزد. این همان مفهومی است که امروز بیشترین کاربرد را در زبان دارد. اینک چند نمونه از این گونه دیدنها که به طرزی ساده فقط معنی «دیدن» دارد و چشم، وسیله و ابزار آن است، آورده می شود:

ما در پیاله عکس رخ یار دیده ایم ای بیخبر ز لذت شرب مدام ما

۱۱/۲

هر کس که دید روی تو، بوسید چشم من کاری که کرد دیده ما بی نظر نکرد

۱۴۰/۶

ب. یکی دیگر از معنی های دیدن، تحمّل کردن و کشیدن و بردن است. در این معنی چند شاهد از حافظ می آوریم:

نه کس را می توانم دید با وی نه رازش می توانم گفت با کس

۴۲۳/۲

سخن درست بگویم نمی توانم دید که می خورند حریفان و من نظاره کنم

۴۶۰/۳

من که قول ناصحان را خواندمی قول رباب گوشمالی دیدم از هجران که اینم پند بس
۲۶۱/۴ * * *

کافر مبیناد این غم، که دیده است از قامت سرو، از عارضت ماه
۴۰۹/۶

و چند شاهد از سعدی در معنی تحمل کردن:

بر سرکوی تو گر خوی تو این خواهد بود دل نهادم به جفاهای فراوان دیدن
۴۵۲/۲۱۵/۳ * * *

بند بر پای، توقف چه کند گر نکند شرط عشق است بلا دیدن و پای افشردن
۳۸۶/۱۱۴/۳ * * *

آنچه درباره شواهد ذکر شده در معانی ب و ج و د می توان گفت، این است که
«گوشمالی» و «غم» و «جفا» و «بلا» و همچنین «یاری» و «صدا» و «درد» و «وقت»... از
مقولاتی نیستند که چشم آنها را ببیند.

ج. معنی دیگر دیدن، یافتن یا پیدا کردن است:
از حافظ:

یاری اندر کس نمی بینیم، یاران را چه شد دوستی کی آخر آمد، دوستداران را چه شد
۱۶۴/۱ * * *

از صدای سخن عشق ندیدم خوشتر یادگاری که در این گنبد دوار بماند
۱۷۵/۸ * * *

در این صوفی و شان دردی ندیدم که صافی باد عیش دُرد نو شان
۳۷۹/۶ * * *

از سعدی:

تو نظیر من بجویی و بدیل من بینی عوض تو من نیابم که به هیچکس نمایی
۵۲/۴۸/۹ * * *

بستم به عشقِ مویِ میانش کمر چو مور گروقت بینی، این سخن اندر میان بگوی

۴۴۰/۱۹۴/۶

د. یکی دیگر از معانی دیدن، دقت کردن است:

از حافظ:

در طریقت رنجش خاطر نباشد، می بیار

هرکدورت را که بینی، چون صفایی رفت، رفت

۸۳/۵

زگریه، مردم چشم نشسته در خون است بینی که در طلبت حال مردمان چون است

۵۵/۱

ه. نگاه کردن مفهوم دیگر دیدن است^۴، این معنی با آنکه با دیدن قرین است و در بیشتر کتابهای لغت در کنار هم معنی شده است و خط فاصلی میان آن دو وجود ندارد، اما در زبان امروز، میان این دو تفاوتی هست. دیدن آن گونه که امروز به کار می‌رود، عملی است که چشم، به خودی خود و بی‌اراده انجام می‌دهد مثلاً وقتی در اتومبیلی از خیابان می‌گذریم، مردم را می‌بینیم، ماشینها را می‌بینیم، اما برای آنکه بدانیم سرنشین یک اتومبیل کیست، به داخل آن «نگاه می‌کنیم». در متنهای گذشته دیدن، چه بسا به جای نگاه کردن به کار می‌رفته است. امروز هم می‌شود به جای نگاه کردن، دیدن به کار برد، اما نمی‌شود به جای نگاه کردن، دیدن را جایگزین آن کرد.

در حافظ پربسامدترین معنی دیدن در مفهومی است که امروز به جای آن، نگاه کردن به کار می‌بریم:^۵

(۴) مرا و را مبین، چشم در پیش دار و را چون روان و تن خویش دار

۲۱۷۶ شاهنامه برو خیم

یعنی به او نگاه نکن، چشمت را پائین ببنداز...

(۵) حافظ ۲۸۴ بار دیدن اما ۳ بار نگاه کردن و ۴ بار نگاه کردن به کار برده است ولی بیشترین صیغه‌های «دیدن» به معنی نگاه کردن است. به نظر می‌رسد هنوز جدایی میان این دو معنی اتفاق نیفتاده است و نگاه کردن به جای یک فعل مرکب در زبان جا باز نکرده است. نکته دیگر آن که در گذشته فعلهایی مثل «چشم کردن» و غیر آن به کرات به معنی نگاه کردن استعمال شده است. مثل: ای خردمند که گفتی نکتم چشم به خوبان (۱) ۳۶/۲۷/۷ یا: زان چشم همی کنم به هر سو (۲) ۲۱۳/۲/۴۵۰ (سعدی) و یا: چشم عنایتی به من دُرد نوش کن ۳۹۰/۷ (حافظ)

آن لعل دلکشش بین و آن خنده دل آشوب و آن رفتن خوشش بین و آن گام آرمیده
۴۱۶/۵

یعنی: به لعل دلکش او نگاه کن و به راه رفتن خوش او و به گامهای آرمیده اش نگاه کن.

* * *

گرچه بی سامان نماید کار ما، سهلش مبین کاندربین کشور، گدایی رشک سلطانی بود
۲۱۲/۶

* * *

یعنی: هرچند به ظاهر کار ما بی سامان می نماید، ولی تو به آن سهل نگاه نکن...

* * *

عید است و آخر گل و یاران در انتظار ساقی به روی شاه بین ماه و می بیار
۲۴۱/۱

یعنی: ساقی با دیدن ماه به روی شاه نگاه کن...

* * *

و از سعدی:

سرو بالایی به صحرا می رود رفتنش بین تا چه زیبا می رود
۱۹۹/۲۵۲/۱

یعنی: رفتنش را نگاه کن...

و اما تفاوت این دو فعل یعنی دیدن و نگاه کردن از نگاه دستوری در این است که دیدن فعلی متعدی است و مفعول می طلبد اما نگاه کردن فعل لازم است و به مفعول نیازی ندارد. می گوئیم (او را دیدم) اما (به او نگاه کردم). یعنی کسی یا چیزی را می بینیم اما به کسی یا چیزی نگاه می کنیم. اگر می گوئیم (او را نگاه کن) نباید گمان برد (او) مفعول (نگاه کردن) است و هر «رایبی» نشانه مفعول است. بعضی از این (را)ها به جای حرف اضافه به می رود^۶ و در جمله (او را نگاه کن)، (را) به معنی حرف اضافه (به) کار رفته است. یعنی (به او نگاه کن). به همین جهت وقتی فعلی از دیدن به جای نگاه کردن

۶) نک. مقاله «(را) حرف نشانه نهاد (فاعل)». تألیف نگارنده مقاله، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران شماره ۹۱/۹۲

به کار رفته باشد، اما در جمله (را) وجود داشته باشد - هرچند (رای) مفعولی نباشد - غرابت آن چنانکه باید، خود را نمی نماید و در غیر این صورت این تفاوت به خوبی آشکار می شود.

در نمونه هایی که می آید، چون (را) به کار نرفته است، شعرها ناقص به نظر می رسند:

در لب تشنه ما بین و مدار آب دریغ به سرکشته خویش آی وز خاکش برگیر

۲۵۲/۲

* * *

یعنی: در لب تشنه ما نگاه کن و آب را از ما دریغ مدار...

در اینجا نیز حرف اضافه (در) - در لب تشنه ما بین... به جای حرف اضافه (به) به کار رفته است.^۷

یا:

حشمت مین و سلطنت گل، که بسپرد فراش باد، هر ورقش را به زیر پی

۴۲۱/۸

یعنی: به حشمت و سلطنت امروزی گل نگاه نکن. فراد روز، باد صبا هر برگش را به زیر پا می سپرد.

چندان گریستیم که هر کس که برگذشت

در اشک ما چو دید روان، گفت کاین چه جوست

یعنی: هر کس به اشک روان ما نگاه کرد، گفت این چه جویی است!

* * *

مین به سیب زنخدان که چاه در راه است کجا همی روی ای دل بدین شتاب کجا

۲/۶

یعنی: به سیب زنخدان نگاه نکن که این چاهی است در راه تو...

* * *

یا:

(۷) جابه جایهای حروف اضافه از ویژگیهای سبکی متون گذشته است. و جا دارد که این نکته مورد بررسی قرار گیرد.

ز چشمت جان نشاید برد، کز هر سو که می بینم

کمین از گوشه‌ای کردست و تیر اندر کمان دارد
۱۱۶/۴

یعنی: از هر سو که نگاه می‌کنم...

در این نمونه‌ها، بی‌تردید (دیدن) در معنی (نگاه کردن) است زیرا اگر چنین نمی‌بود، نبودن مفعول در جمله خلل وارد می‌کرد. بررسی را پی می‌گیریم و در بیتهایی که فعل دیدن فاقد مفعول متعارف است، دقت می‌کنیم:

دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند
۱۷۹/۱

یا:

گر چه می‌گفت که زارت بکشم، می دیدم که نهانش نظری با من دلسوخته بود
۲۰۵/۵

در نمونه‌های بالا، مفعول دیدن نه یک کلمه، بلکه یک جمله است. یعنی (در زدن ملایک را دیدم) و یا (نظر نهانی یار را می‌دیدم) در حالی که در بیت مورد نظر ما (دیدم و آن چشم دل سیه...) بعد از دیدم (و) آمده است و بعد از آن نیز مفعولی نه به صورت یک کلمه و نه به صورت یک جمله برای دیدن ذکر نشده است.^۸ اینک به دنبال قیاس، به آن دسته شعرها نگاه می‌کنیم که بعد از فعلی از دیدن، «واو» آمده است:

رخت می دیدم و جامی هلالی باز می‌خوردم ۳۱۱/۶ یا: خیال و کوشش پروانه بین و خندان باش ۲۶۸/۷ این «واوها»، واو عطف است و به طور منطقی دو جمله را به هم پیوند داده است. هر چند گاهی این «واو» می‌تواند مفاهیمی را نیز القا کند مثلاً: ترا می‌بینم و میلم زیادت می‌شود هر دم ۳۴۶/۵ یعنی دیدن تو میلم را زیاد می‌کند. گاه

(۸) اصطلاح فراکرد پایه و فراکرد پیرو در مورد جملاتی از این قبیل مصداق دارد. مثلاً در این جمله‌ها که جانشین مفعول هستند فراکرد پیرو می‌باشند. این اصطلاح از ابداعات استاد خاثری است.

«واو» معنی «اما» می دهد: خانه می بینی و من خانه خدا می بینم ۳۴۹/۲ یعنی تو خانه می بینی اما من صاحبخانه را می بینم و یا معنی «هنوز» یا «باز» مثل: هر که دل بردن او دید و در انکار من است ۵۲/۲ یعنی هر که دل بردن او را دید و هنوز در انکار من پافشاری می کند...

و. یکی دیگر از معانی «دیدن» آزمودن، حس کردن، دانستن، فهمیدن، دریافتن و شناختن است:
حافظ می گوید:

عقلم از خانه به در رفت و اگر می این است دیدم از پیش که در خانه دینم چه شود
۲۲۲/۵

یعنی: این گونه که می عقل را از سرم به در برد، از پیش دانستم و دریافتم که می در خانه دینم چه خواهد کرد.
یا:

بیا که وضع جهان را چنان که من دیدم گرامتحان بکنی، می خوری و غم نخوری
۴۴۳/۱۰

یعنی: وضع جهان را آن طور که من دریافته ام، تو هم اگر امتحان کنی و بدانی، می خواهی خورد و غم نخواهی نخورد.

دیدم ای دل که غم عشق دگر بار چه کرد چون بشد دلبر و با یار وفادار چه کرد
۱۳۴/۱

یعنی: ای دل فهمیدی (دانستی) که غم عشق دگر باره با من چه کرد؟ چگونه یار گذاشت و رفت و بر سر عاشق وفادار چه آورد؟
یا:

از من اکنون طمع صبر و دل و هوش مدار کان تحمل که تو دیدی، همه بر باد آمد
۱۶۹/۲

یعنی: از من دیگر طمع صبر و دل و هوش نداشته باش، آن تحملها که تو در من سراغ داشتی و می شناختی، همه به باد رفته است.

چند بیت از سعدی در این مفهوم:

دیدم که نه شرط مهربانی است گر بانگ برآرم از جفا من
۶۶۵/۸/۷

یعنی: فهمیدم (دانستم) که شرط مهربانی نیست که از جفای معشوق فریاد برآورم.

صبر دیدیم در مقابل شوق آتش و پنبه بود و سنگ و سبوی
۲۰۳/۲۵۸/۵

یعنی صبر را در مقابل شوق آزمودیم. همچون پنبه بود در مقابل آتش یا همچون سبوی بود در مقابل سنگ.

دیدن در (دیدم و آن چشم دل سیه...) باید از این گروه معنی دیدن باشد. یعنی دانستم که آن چشم دل سیه تو، جانب هیچ آشنایی را نگاه نخواهد داشت.

با این همه، «واو» همچنان عهده‌دار اوج و موج کلام در این بیت و در هفت بیت آمده از حافظ و سعدی است. و قابل قیاس و پیروی نمی‌باشد.

* * *

بیجا نخواهد بود اگر در اینجا «واو» ویژه دیگری که در غزلیات شمس به کرات به کار رفته است، هر چند به اختصار، چند سطری بیاورم تا معلوم شود که در کلام این جادوکلان هر واژه‌ای حتی «واو»، درست در جایی که باید، به کار رفته است. آنها همچون استادان جواهر نشانی هستند که ریزه الماسی را هم نمی‌توان در کار آنها جا به جا کرد که اگر چنین شود، کلیت آن اثر هنرمندانه به هم می‌ریزد و جای آن از موزه به دگه جواهرفروشی تنزل می‌یابد.

ز بو تا بوی فرقی بس عظیم است و او بی حد و بی مقدار دارد^۹
غزل ۶۵۹ ج ۲ * * *

ز گنج عشق زر ریزند، غلام شمس تبریزند و کان لعل و یاقوتند و درکان، جان ارکانند
غزل ۵۷۲ ج ۲ * * *

دهان برمی‌نهاد او دست، یعنی دم مزن، خامش و می‌فرمود چشم او درآ در کار پنهانک
غزل ۱۳۱۴ ج ۳

در زمزمه های شب و روزی غزلیات شمس که جان پناه من در منجیق حوادث است، پیوسته احساس می کردم «واو» هایی در ابتدای بعضی بیتها یا مصراعها هست که چون با صدای بلند خوانده شوند، ضربآهنگ ویژه ای دارند. قوی هستند، خوشاهنگ اند و بار معانی سنگین تری بر دوش کلمات بعد از خود می گذارند و چون بعضی از آنها را به دام آوردم، در همه آنها این خصوصیات را یافتم. اول آنکه در میان دو جمله قرار می گیرند نه در میان اجزای جمله و به اصطلاح دستوری «واو» ربط هستند نه «واو» عطف. دیگر آنکه همه به صدای V خوانده می شوند نه U. سومین و شاخصترین وجه اشتراک همه آنها همان است که در پیش گفته شد، یعنی جمله بعد از آنها قابل توجه و متفاوت و شاخص است و منظور اصلی شاعر را بیان می کند و شباهتی به مصراع آخر رباعی دارد.

چه عجب اگر گدایی ز شهی عطا بجوید؟ عجب این که پادشاهی ز گدا کند گدایی
و عجبتر اینکه آن شه به نیاز رفت چندان که گدا غلط درافتد که مراست پادشایی

غزل ۲۸۳۸ ج ۶

هزار جامه بدوزی ز عشق و پاره کنی و آنگهان بنویسی تو جرم آن بر من

غزل ۲۰۷۵ ج ۴

به حارسان نکو روی من خطاب کنید که چشم بد را از یوسفان به خواب کنید
گهی به خاطر بیگانگان سؤال دهید گهی دل همه را سخره جواب کنید
و چون شدند همه سخره سؤال و جواب شما به خلوت، ساغر پر از شراب کنید

غزل ۹۶۰ ج ۲

هله نومید نباشی که ترا یار براند گرت امروز براند، نه که فردات بخواند؟
در اگر بر تو ببندد، مرو و صبر کن آنجا ز پس صبر، ترا او به سر صدر نشانند
و اگر بر تو ببندد همه رهها و گذرها ره پنهان بنماید که کس آن راه نداند

غزل ۷۵۶ ج ۲

□

شعر زهد، نخستین تجربه شعر صوفیانه

عنوان شعر زهد و نخستین تجربه شعر صوفیانه، دو موضوع است وابسته به حیات دینی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی هر ملت و در خور پژوهش بسیار. حوزه بحث ما در این مقاله منحصر به شعر زاهدانه فارسی در قرن چهارم و پنجم هجری است و چگونگی ورود اندیشه صوفیانه در شعر این ادوار. بنابراین ناگزیر باید به زهد و تصوف و عرفان و فلسفه به اختصار اشارتی کرد و آنگاه مطلب را در پی آورد.

اگر چه این چهار مبحث هر یک مقوله ای جداگانه است، ولیکن بخشی از حیات روحانی بشریت بشمار می رود و ما تعبیر سخن را به این تمثیل می پردازیم که زهد، کشور است و تصوف قاره و عرفان همه جهان. و فلسفه قاره ای است مجاور قاره تصوف که آن را از یک دیدگاه با تصوف ارتباطی است تنگاتنگ با روش صلح آمیز و از نقطه نظر دیگر قاره ای است، مقابل قاره تصوف و مخاصم او که پیوسته با آن در ستیز است.

در یک نگرش کوتاه باید گفت که فلسفه و تصوف را در علم و عمل فرق است. بدان معنی که فیلسوف می داند و صوفی می بیند. فیلسوف از راه منطق و استدلال و برهان حقایق را بر کرسی اثبات می نشاند. مثلاً می گوید، صدق و راستی، پسندیده است، اگر چه ممکن است خود راست نگوید، ولیکن در منطق صوفی جز سخن راست نگنجد، فلسفی با برهان ثابت می کند که در شکر شیرینی است، ولیکن صوفی مزه شیرین آن را با چشیدن دریافته است. اما زهد و تصوف بیشتر همرنگ به نظر می رسند، اگر چه شکاف

ژرفی میان آنها فاصله شده است. تردیدی نیست که زاهد، اوقاتش مانند صوفی مصروف عبادت است. آری، زاهد هم خواهش‌های نفسانی را ترک گفته، همه شب را بیدار است و به فکر و ذکر مشغول، از خوف خداگریان است، گناهانش را پوزش می‌طلبد، لیکن با همه احوال وی را با صوفی فرق‌هاست. همان فرقی که میان خدمتگزار با عاشق در میان است. خدمتگزار به مخدوم خود خدمت می‌کند، از او ترسان است، زحمات او را تحمل می‌کند، در راه پاسداری او جان بر سرکار می‌نهد. مقابلش دست به سینه می‌ایستد. بهمه این ریاضت‌ها برای جلب رضایت خداوندگار خود تن در می‌دهد. باشد که بر مزایای او بیفزاید و انعامش دهد. زاهد نمایان همین حال را دارند. چه آنان بدین طمع عبادت می‌کنند که در قیامت بهشت یابند و به آسایش جاودان رسند و بانگ نوشا نوش شیر و شراب و غسل آنان در جنت طنین اندازد. لیکن صوفی از زهد و عبادت، نظری بدین امور ندارد. در او نه طمع انعام است و نه خوفی از عقاب، نه هوس نیکنامی دارد و نه پروای بدنامی. بی‌شک او هم تحمل مصائب می‌نماید، زیر بار رنج و الم می‌رود، به خلق خدا خدمت می‌کند، شبها را در بیداری بروز می‌آورد. لیکن محرک اصلی او در تمام این مراتب عشق است و محبت. او در همه این مراحل و حالات خوش و خرم است و گرم وجد و حال. هر چه بر دست وی رود بفرمان عشق است و او را اختیاری درین میان نیست. روزه می‌گیرد تا بدانند که در بند شکم نیست. و اعتنایی به خوردن و آشامیدن ندارد. احرام می‌بندد، یعنی مقید به لباس نیست. زکوة می‌دهد، یعنی دلبستگی به مال و دولت ندارد و آنچه به دست می‌آرد، یکسره در دامن بینوایان می‌ریزد. نماز می‌گزارد، یعنی در خیال دولت وصل مستغرق است. ولیکن عارف در افقی وسیع‌تر به پرواز است. ازل و ابد در یک چشم زد در نزد او پیداست. درک اعمال او از حواس فزاتر است، از راه مکاشفه به مشاهده می‌رسد.

یکی از آثار فیلسوف نامدار اسلام و ایران ابوعلی سینا کتاب الاشارات و التنبیهاست که این کتاب را عبدالسلام بن محمود بن احمد الفارسی، محتملاً در قرن هفتم هجری به فارسی برگردان کرده است. بوعلی، این کتاب را که نمودار آرای فلسفی اوست، در سالهای آخر عمرش به عربی تحریر کرده است. این اثر مشهور در شناخت سیر فکری و معنوی ابن سینا مقامی خاص دارد.

آنچه به کتاب اشارات در میان آثار معتبر ابن سینا امتیاز خاص می‌بخشد، فصول

پایانی آن است که در آنها شیخ به ذکر مبادی عرفان و مقامات و کرامات اهل سلوک و عارفان پرداخته است.

بوعلی در نمط نهم کتاب که در مقامات عارفان است چنین گوید: «بدانک عارفان را اندر زندگی دنیا درجاتی و مقاماتی است خاص به ایشان کی دیگران را نیست، و پنداری کی ایشان اندر آن حال کی در پیراهن تن اند، آن را بر کشیده اند و از آن برهنه شده اند، و روی به عالم قدس آورده و ایشان را کارهایی است پوشیده اندر میان ایشان و کارهایی است ظاهر، کی هر کی آن را منکر بود آن رامستنکر داند و» در تعریف زاهد نویسد: «معرض از متاع دنیا و خوشیهای آن.» و می گوید: «آنکس را کی مواظب باشد بر اقامت نفل عبادت از نماز و روزه، او را - (عابد) خوانند» و آنکس را کی فکر خود صرف کرده باشد بقدس جبروت، و همیشه متوقع شروق نور حق بود اندر سر خود، او را (عارف) دانند و درباره زهد می گوید: «بدانک زهد به نزد غیر عارف (معاملتی) است گویی کی متاع دنیا به متاع آخرت می دهد. و به نزدیک عارف تنزیه و پاکیزگی است از هر چه سر وی را مشغول کند از حق و تکبر است بر همه چیزها کی جز از حق است. و عبادت نزدیک آنکس کی عارف نیست هم معاملتی است، و گویی کی عملی اندر دنیا می کند از برای مزدی کی به آخرت به وی دهند، و آن ثواب است و به نزدیک عارف عبادت ریاضتی است، همت های او را و قوت های نفس او را، چون متوهمه و متخیله، تا در وی عادت شود باز گردیدن از جانب غرور به جانب حق، تا به حدی رسد کی این قوتها مسالم و مطاوع سر باطن شوند^۱».

چون برآنیم که شعر زهد را به عنوان نخستین تجربه شعر صوفیانه در یک بحث گذرا صاحب نظران را پیش نظر آریم و آن را به عنوان سرمشق شعر صوفیانه که از قرن ششم هجری با سنائی غزنوی راه تکامل می سپارد معرفی کنیم بدین روی اشعار زهدآمیز و پند و حکمت و مواظظ شاعران قرن چهارم و پنجم هجری را در ترازوی تحقیق

(۱) الاشارات و التنبیها، تصیف شیخ الرئیس ابوعلی سینا، ترجمه فارسی اشارات و تنبیها، عبدالسلام بن محمود بن احمد الفارسی، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر احسان یارشاطر استاد دانشگاه تهران، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۳۲ شمسی - ۱۳۷۳ قمری، ص ۲۴۷. این کتاب را دوست بزرگوارم جناب آقای منوچهر رئیسی مدیر داخلی کتابخانه نفیس دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران در اختیار نگارنده گذاشتند که سپاس از بزرگواری ایشان را فرض می داند.

برمی‌سنجیم. اما دست یافتن این حقیقت را ناگزیر به بررسی چگونگی پیدایش این سنخ اندیشه می‌باشیم.

از آن زمان که ستاره فروزان یثرب آغاز نور افشانی کرد و دین مبین اسلام جهانیان را به پرستش خدای یگانه راهبری فرمود؛ ایرانیان نیز این آیین مقدس هستی بخش را به جان و دل پذیرفتار گشتند و در پیروی از احکام آسمانی و دستورهای قرآن کریم، با آن صفا و خلوص عقیدت و ایمان که ویژه مردم دیار ماست از سایر مللی که به اسلام گرویده بودند، پیش افتادند.

اما ذوق معنی یاب و هوش مُبدع ایرانی برای فهم دقیق دینی که پذیرفته بود به هنرنمایی پرداخت و با فراگرفتن زبان و ادبیات عرب، تفسیر آیات قرآنی، علم کلام و حدیث و فقه اسلامی و حکمت و تاریخ و صرف و نحو عربی دانشمندان بزرگی از گوشه و کنار این کشور برخاستند و آثاری بسیار پرارج و بها که امروز زینت بخش معارف اسلامی و مورد استفاده دانشمندان و ارباب تحقیق گیتی است از خویش به یادگار گذاشتند.

شاید در میان خدماتی که دانشمندان و سخن گستران جیره دست ایرانی به عالم اسلام کرده‌اند، خدمت عرفای ایرانی از همه جالب‌تر و ارزنده‌تر و چشمگیرتر باشد. زیرا از اواخر نخستین قرن هجری نگرش و توجه خاصی از سوی ایرانیان معتقد به مبادی اسلامی ابراز می‌شد، تا از ماورای ظاهر و قوانین و قواعدی که مورد اطاعت مسلمانان بود، نگاه ژرفی به باطن و جهان معنویت بشود و به حقیقت کلی عالم هستی که همه موجودات گیتی مظاهر و جلوه‌های آنند، راهی پیدا کنند و از میان غبار تن که بقول لسان الغیب حجاب چهره جان می‌شود، نور پاک حقیقت را مشاهده نمایند. این مردم دریافته‌اند که عالم حقیقت که پاکی محض است زیر پرده‌های عادات و کشمکش‌های زندگانی مادی پوشیده مانده و تا آدمی از ظواهر در نگذرد و غبار خودبینی و هواپرستی را از آئینه دل نزداید و از شائبه عادات پیراسته نگردد و غرق در عالم باطن نشود و روح را از اسارت ماده آزاد نکند «حق» را نخواهد شناخت و به مقام قرب نخواهد رسید.

این است که از نخستین سالهای دومین قرن هجری مشربی روحانی در ایران رسوخ یافت که مبنای آن بر تربیت عرفانی نفس و مطلوب آن رسیدن به حقیقت مطلق بود و اندک‌اندک پیروان این مشرب را صوفی و عارف نام نهادند.

در باب منشاء این سنخ فکر، عقاید گوناگونی ابراز شده است:

دسته‌ای برآنند که تصوّف و عرفان چنانکه در ایران متجلی است بر تعالیم اسلامی و احادیث و آیات قرآنی بنیاد نهاده شده است و گفتار پیغمبر (ص) گرامی اسلام را که به فقر یعنی بی‌نیازی از تعلقات فریبنده دنیا و لذات گذران آن فخر داشت و کردار آن حضرت را سرمشق و راهنمای واقعی عرفای ایرانی بشمار می‌آورند و عارفان بزرگ ایران مانند بایزید بسطامی و ابراهیم ادهم و ابوالحسن خرقانی و دیگران را مسلمانانی می‌دانند که در عین اطاعت از آنچه شریعت اسلام مقرر داشته با نور باطنی و جذبه‌ای که آنان را بسوی معبود می‌کشاند، غرق عالم باطن گشته و از هر چه بند تعلق بوده است آزاد مانده‌اند.

نظری دیگر آن است که قوم ایرانی تصوّف و عرفان را برای تبری از آنچه از خارج به وی تلقین می‌شد، بنا نهاده است و ریشه آن را در هندوستان و باورداشتهای هندوان و مسئله فنا و آنچه در آثار کهن هند دیده می‌شود یافته‌اند. البته در این نظر اشکالی هست و آن اینکه تفکر صوفیانه در هند، پس از ظهور دین مبین اسلام، یعنی پس از قرن چهارم هجری شروع به افاضه کرده است، و حال آنکه پیش از آن تصوّف اسلامی در ایران و دیگر کشورهای حوزه متصرفی اسلام شیوع فراوان داشته است.^۲ و افزون بر آن از نگاه ماهیت نیز تصوّف هندی را با تصوّف اسلامی ایران - فرق‌هاست. که از حوزه بحث ما خارج است.

نظر دیگر آن است که صوفیان در افکار خود به یونان و فلسفه نوافلاطونی که بنیانگذار آن پلوتن یا پلوتینوس یونانی است، متکی و به آن مرهون‌اند و مسئله اشراق یعنی وصول به حقیقت از راه صفای باطن از آن جا سرچشمه گرفته است. این نظر نیز به شک اندوده است، زیرا افکار پلوتن پس از آغاز تجلی تصوّف و عرفان، در ایران راه یافته است.

و اما نظر دیگر آن که تصوّف و عرفان لازم و ملزوم هر دین و شریعتی است که بسوی کمال و معرفت حقیقی و ایمان به وحدت وجود پیش می‌رود و بنا بر این خداشناسی و توجه به مبدء و وصول به حقیقت را در تمام مذاهب گیتی می‌توان یافت.

این نظرات هر چه باشد اینقدر مسلم و آشکار است که مسئله وحدت وجود بیش از

(۲) زهد و تصوّف در اسلام، تألیف گولدزیهر، ترجمه محمدعلی خلیلی، شرکت نسبی حاج محمدحسین اقبال و شرکاء، تهران ۱۳۳۰، ص ۱۱-۲۴

همه جا در بسطام و به دست با یزید بسطامی (م ۲۶۱ هـ و بقولی ۳۰۴) در قرن سوم هجری آغاز تجلی کرد. و این مساله با طرز فکر و نبوغ نژاد ایرانی همواره سازگار بوده است. چنانکه گوینده‌ای در ایران پیدا نمی‌شود که هر چند به اصطلاح صوفیان از اهل طریقت مخصوص نباشد، از خلال افکارش عشق به جهان حقیقت و توجه به عالم باطن تراوش نکند و شنونده را مسحور بیان سحرانگیز خود نسازد.

کار نیروی خلاقه ایرانی آن است که هر چیز را که پسندش آید، می‌پذیرد و به آن رنگ و نگار ایرانی می‌دهد و با آب و هوا و مقتضیات کشور خویش و عادات و پسندهای آنان سازگار می‌کند و در نتیجه آن، چیزی بوجود می‌آورد که تنها اثر ظرافت و چربدستی ایرانی در آن هویدا است و از منشاء و ریشه آن آثاری بارز نمی‌توان یافت. زیرا رنگ و بویی دیگر گرفته و نکته فرح‌بخش آن از ایران، سرزمین آفتاب تابان برخاسته است. غرض آن است که گفته آید، این بینش عارفانه ایرانی است که بلبل ایرانی و طاووس هندی را در یک مجلس به سخن‌سرایی برمی‌انگیزد. چنانکه حکیم سنایی فرماید:

بهرچ از راه دور افتی چه کفر آن حرف و چه ایمان
بهرچ از دوست و امانی چه زشت آن نقش و چه زیبا
سخن کز روی دین گویی چه عبرانی، چه سریانی
مکان کز بهر حق جویی چه جا بلقا چه جا بلسا
چو تن جان را مزین کن به نور دین که زشت آید
درون سو شاه عریان و برون سو کوشک پردیبا

منظور از این بحث تحقیق در مراحل تصوف نیست؛ بلکه نظر آن است که زهد و دین‌ورزی را به عنوان نخستین تجلیهای تصوف و عرفان مطرح سازد. و این مساله را از اندیشه شهید بلخی شاعر قرن سوم و ربع اول قرن چهارم آغاز می‌نهد که او معتقد بود، روح هرچه بیشتر به لذات خود نائل شود بیشتر به کمال طبع انسانی نزدیک می‌گردد و جسم هرچه بیشتر در لذات جسمانی منغمم و منهمک شود بر نیروی بهیمی که در انسان موجود است بیشتر افزوده می‌گردد و او را از کمال طبع انسانی و شرایط آدمیت دورتر

می سازد.^۴

به سبب همین تفکر حکیمانه بوده است که رودکی، پدر شعر فارسی او را از شمار خرد از هزاران تن بیشتر ارج می نهد.^۵

وابوطیب مصعبی که در سال ۳۲۶ منصب وزارت نصر بن احمد سامانی را پذیرفت چون ناسازگاری و ناپایداری جهان را می بیند، چنین بر مسند زهد و وعظ می نشیند و می گوید:

جهانا همانا فسوسی و بازی که بر کس نیایی و با کس نسازی...
چو زهر از چشیدن چو چنگ از شنیدن چو باد از بزدن چو الماس گازی...
یکی را نعیمی یکی را جحیمی یکی را نشیبی یکی را فرازی...
ابوشکور بلخی شاعر قرن چهارم هجری، دانش پژوهان را در فراگیری دانش و برتر نهادن خرد چنین وعظ می کند:

خردمند گوید خرد پادشاست که بر خاص و بر عام فرمانرواست
خرد را تن آدمی لشکرست همه شهوت و آرزو چاکرست
جهان را به دانش توان یافتن به دانش توان رشتن و بافتن...
به دانش شود مرد پرهیزگار چنین گفت آن بخرد هوشیار
که دانش ز تنگی پناه آورد چو بیراه گردی برآه آورد^۶
ریشه های حکم و مواعظ و زهد و پارسایی را باید در تنگدستی و فقر جامعه از یک سوی و ادخار ثروت و مال فراوان و بی عدالتیهای سلاطین و حکام را از دیگر سوی جستجو کرد. چرا که این مسئله مصلحانی را برمی انگیزد که به فتوای خرد، مردم را به شکیبایی و سازگاری وضع موجود دعوت کنند و نیز حکام را در اجرای عدالت و تقسیم درست ثروت راه بنمایند و این وضعی بود که در دوره سامانیان کاملاً به چشم می خورد. بدین روی از رودکی، شاعر توانای این عصر هم اشعاری باز مانده که مشتمل است بر پند و حکمت و زهد و وعظ.

(۴) تاریخ ادبیات در ایران، دکتر ذبیح الله صفا، ج ۱، انتشارات فردوس، چاپ دوازدهم سال ۱۳۷۱، ص ۳۹۰

(۵) از شمار دو چشم یک تن کم وز شمار خرد هزاران بیش

(۶) تاریخ ادبیات در ایران، دکتر صفا، ج ۱، ص ۳۹۴

(۷) تاریخ ادبیات در ایران، دکتر ذبیح الله صفا، ج ۱، ص ۴۰۶

اگر چه رودکی شاعری است مداح؛ ولیکن این مدح سرائی مانعی برای ظهور زهد در اشعار او نگشته چه مضامین اخلاقی که زادهٔ عصر سامانی است در شعر وی بدرجهٔ کمال پرورده شده است. هر چند مسألهٔ اخلاق در شعر رودکی جنبهٔ آرمانی ندارد و در مواردی خاص خود اوست ولیکن مایهٔ اصلی در جنبه‌های مضامین اخلاقی در شعر رودکی از یک سوی برگرفته از موضوعاتی است که پیش از این مذکور افتاد و از دیگر سوی منابع و سرچشمه‌های قابل قبول و لایتغیر، نظیر قرآن کریم و احادیث پیامبر گرامی اسلام و اقوال حکماست، از این جاست که رودکی گذشت روزگار را عبرت آدمی دانسته گوید حیات بهترین آموزگار آدمی است:

هر که نامخت از گذشت روزگار نیز ناموزد ز هیچ آموزگار^۸
و ابوشکور همین مضمون را چنین آورده است:

مگر پیش بنشاندت روزگار که به زو نیابی تو آموزگار^۹
و استاد طوس هر دو بیت را در نظر داشته و فرموده است:

یکی نغز بازی کند روزگار که بنشاندت پیش آموزگار^{۱۰}
رودکی در مذاهب و حکم نیز دستی قوی داشت، چه خود گوید:

مر از منصب تحقیق انیاست نصیب چه آب جویم از جوی خشک یونانی^{۱۱}
و شاعری که او را مرثیت سروده گفته است:

رودکی رفت و ماند حکمت اوی می‌بریزد نریزد از می بوی
رودکی عقیده مند است هر کس در تعیین راه زندگی از تجربهٔ روزگار بهره‌مند نگردد، در حل مشکلات پیش آمدهٔ حیات هیچ معلمی وی را یاری نتواند داد و این معنی را چنین بیان می‌کند:

(۸) گزینۀ سخن پارسی، رودکی، به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، استاد دانشگاه تهران، انتشارات صفی‌علیشاه، چاپ ششم ۱۳۷۰ تهران، ص ۵۶

(۹) تاریخ ادبیات در ایران، دکتر ذبیح‌الله صفا، ج ۱، ص ۴۰۳

(۱۰) شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی، دکتر محمد دبیرسیاقی، انتشارات علمی، ج ۵، ص ۲۰۷۸

(۱۱) احوال و آثار رودکی، سعید نفیسی، کتابفروشی ادب تهران، ۱۳۱۹ ج ۳، ص ۱۰۲۷

به روز تجربه روزگار بهره بگیر که بهر دفع حوادث تو را بکار آید
رودکی از نابرابریها و نابسامانیهای روزگار خود سخت ناراضی است. چنانکه گوید:

نباشد زین زمانه بس شگفتی اگر بر ما بیارد آذرخشا^{۱۲}
در رباعی زیر اعتراض رودکی وسعت بیشتری پیدا می‌کند:

در منزل غم فکنده مفرش مائیم وز آب دو چشم دل پر آتش مائیم
عالم چو ستم کند ستمکش مائیم دست خوش روزگار ناخوش مائیم^{۱۳}
این نقطه‌های تاریک در روزگار رودکی و اوضاع و احوال نومیدانه که در اشعار
بازمانده وی بسیار منعکس است و زندگی با ناز و نعمت طبقه مرفه^{۱۴} عصرش و تنگی
معیشت بیچارگان، خواه ناخواه گریز از جامعه را برای شاعر پیش می‌آورد و او را به
نوعی زندگی زاهدانه سوق می‌داد.
بیت زیرگویای همین معنی است:

بسا کسا که بره است و فرخشه بر خوانش بسا کسا که جوین نان همی نیابد سیر^{۱۵}
این اعتراض شاعر در بیت دیگر قوی‌تر در جلوه می‌آید، چه رودکی با شگفتی بسیار
بیان می‌کند که در روزگار وی پای ثروتمندان در رکاب سیمگون قرار گرفته، در برابر آن
پای آزادگان حتی سر را پیدا نکرده است:

پایشان در رکاب سیم اندود پای آزادگان نیابد سر
این حال و هوای فضای زندگی اوست که شاعر حساس رابه سوی زهد و انزوا سوق
می‌دهد که در مقام نصیحت و اندرز به ناپایداری عمر آدمی در شدت و نعمت اشارت
دارد و دنیاپرستان را نکوهش می‌کند و می‌گوید، پایان کار آدمی مرگ است:

زندگانی چه کوتاه و چه دراز نه به آخر بمرد باید باز

(۱۲) احوال و اشعار رودکی، سعید نفیسی، کتابفروشی شرقی، سال ۱۳۱۰، ج ۲، ص ۵۴۲ و ۸۰۷
(۱۳) ابوعبدالله رودکی و آثار منظوم رودکی، عبدالغنی میرزایف، تحت نظر براگینسکی، استالین آباد ۱۹۵۸،
ص ۲۹۶ و احوال و آثار رودکی، سعید نفیسی، ج ۳، ص ۱۰۵۵ و گزینه سخن پارسی، رودکی، به کوشش دکتر خلیل
خطیب رهبر، صفی‌علیشاه چاپ ششم سال ۱۳۷۰، ص ۶۵
(۱۴) هفت اقلیم، امین احمدراز به نقل از احوال و آثار رودکی، سعید نفیسی، ج ۳، ص ۱۰۴۲
(۱۵) احوال و آثار رودکی، سعید نفیسی، ج ۳، ص ۱۰۵۸

هم به چنبر گذار خواهد بود این رسن را اگر چه هست دراز
خواهی اندر غنا و شدت زی خواهی اندر امان به نعمت و ناز
خواهی اندک تر از جهان بپذیر خواهی از ری بگیر تا به طراز
این همه با دو بود تو خواب است خواب را حکم نی مگر به مجاز
این همه روز مرگ یکسانند شناسی ز یکدیگرشان باز^{۱۶}
شاعر در مزمت طمع کاری، قناعت را می ستاید و ساده زیستن و شادکامی را توصیه می کند:

با داده قناعت کن و با داد بزی در بند تکلف مشو آزاد بزی
در به ز خودی نظر مکن، غصه مخور در کم ز خودی نظر کن و شاد بزی^{۱۷}
این گونه اندیشه های زهدآمیز و حکمت آموز و آمیخته به موعظه و پند و اندرز سرچشمه زندگی اجتماعی اوست.
باید گفت که رودکی همچون یک معلم اخلاق خشمگینانه با تازیانه زهد بر جامعه پرجاه و جلال عصرش می تازد.
او در ساحت پند و حکمت و اخلاق با شعر زهد، متفکرانه و دلیرانه به نبرد با نابسامانیها و نابرابریها برخاسته و از مردم شکسته حال زمانش دفاع کرده است.
این میراث ادبی آمیخته به زهد و موعظه در نظام تربیتی و اخلاقی جامعه بعد از او چنان تأثیری داشته است که ناصر خسرو وی را در ردیف حسان بن ثابت مداح رسول (ص) خدا دانسته گوید:

جان را ز بهر مدحت آل رسول گه رودکی و گاهی حسان کنم^{۱۸}
همین اشعار زهد و پند و حکمت اوست که ناصر خسرو را به فاطمی گرایی او معتقد کرده تا آنجا که او را هم مسلک خود می بیند و به فراوانی اشعار زهد و پندش معترف می شود.

۱۶) احوال و آثار رودکی، سعید نفیسی، ج ۳، ص ۱۰۵۸
مدخلان (منجلان) را رکاب زراگین

سر: بضم اول پای افزار که در خراسان از ریسمان بافند و مطلق کفش را نیز گفته اند.

۱۷) رودکی، به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، ص ۲۳

۱۸) دیوان ناصر خسرو قبا دیانی، ص ۳۰۵

اشعار زهد و پند بسی گفته است آن تیره چشم شاعر روشن بین^{۱۹}
گفته آمد که در تاریخ شعر فارسی شهید بلخی، ابوشکور، رودکی از جمله نخستین
سرایندگان اشعار پند و حکمت و زهد و وعظاند و بعد از آنان سهم کسایی مروزی (تولد
۳۴۱ هـ) در بالندگی معانی اخلاقی و شعر زهدآمیز بیشتر از شاعران پیش از اوست.

چه کسانی را بافنده و فروشنده «کسا» بدانیم و چه علم آموز در مجلس درس استادان
به جامه «کسا» و یا دلمودگیش به تشیع جعفری و عشق او به حدیث کسا. رویهمرفته
باید گفت که کسوت زهد در برداشته و کلاه فقر بر سر. ولیکن آغاز زندگیش در ملازمت
امیران و بزرگان گذشته است و چیزی بر نیامده که به ترک خدمت آنان گفته و مدیحه
سرایی خود را ملامت نموده و گوشه انزوا برگزیده و طریق زهد و وارستگی و طاعت
حق پیش گرفته است و به سرایش اشعار پندآمیز و حکمت آموز پرداخته و در منقبت و
مدح پیامبر (ص) گرامی اسلام و اولاد پاک طینت آن حضرت شعرها ساخته میزان تأثر او
از عمر به هدر رفته و مدیحه سراییهای بیجا از این ایات به خوبی آشکاراست:

جوانی رفت و پنداری بخواهد کرد بدرودم بخواهم سوختن (زیرا که هم اینجا) ببهرودم
به مدحت کردن مخلوق روح خویش بشخودم نکوهش را سزاوارم که جز مخلوق نستودم^{۲۰}

کسایی در سرودن اشعار پندآمیز و ایراد موعظه و حکمت، دستی قوی داشته و از
تراوش ذوق لطیف خود چندان آثار بدیع و تعبیرهای ظریف و دلکش پدید آورده که
اشعارش مدتها رونق بازار کلام سخنوری چون ناصر خسرو را شکسته تا آنجا که وی
ناچار شد مکرر به تعریف و تبلیغ اشعار خود پردازد تا به رقابت او برخیزد و سخنان
خود را همان گونه که گفته است در مقایسه با گفته‌های کسایی دیبای رومی در برابر
پوشش ناقابل کم بها بخواند و بگوید:

دیه رومی است سخنهاى او^{۲۱} گر سخن شهره کسایی کساست

همه اندیشه‌های کسایی زاهدانه است، و بیگمان با همه دقت خیال و حسن بلاغت و
براعت طبع و لطافت تشبیهات ممتاز تنها در زهد و اندرز توانائی قریحه خود را نیک

(۱۹) همان، ص ۳۲۳

(۲۰) اشعار حکیم کسایی مروزی، دکتر مهدی درخشان، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم سال ۱۳۶۷، ص ۵

(۲۱) بر سخن مگزین سخن زانکه خرد با سخنش آشناست

گفته او بر تن حکمت سزاست چشم خرد را سخنش توتیاست دیوان ناصر خسرو، ص ۵۹

این دو بیت که آورده شد قبل از بیت متن است.

نموده است.^{۲۲}

محیط فرهنگی کسایی، محیطی است که در عهد اکاسره برزویه طیب و بزرجمهر بختگان و بار بدو در دوره اسلامی، ابومسلم مروودی از آن جا برخاسته‌اند^{۲۳} و در سالهایی که آفتاب بخت خاندان ایرانی نژاد سامانی در سراشیب غروب بود و خلافت بغداد در نهایت قدرت و ترکان متعصب نو مسلمان غزنوی در کشاکش با آن خاندان بودند، کسایی چشم بجهان گشوده و به یقین امیران و رجال آن روزگار را به سنت شاعران عصر ستوده است. چه مدایحی درباره ابوالحسین عتبی وزیر نامبردار سامانی داشته است و بر اثبات این موضوع این بیت سوزنی سمرقندی گواهی روشن است:

کرد عتبی با کسایی همچنان کردار خوب ماند عتبی از کسایی تا قیامت زنده نام^{۲۴}
بعد از انقراض سامانیان که روزگار حال و هوای دیگری یافته بود و کسایی نیز در مسیر فکری دیگری افتاده از کار گذشته اظهار پشیمانی کرد و خود را با سرزنش تسلی بخشید، این مدیحه سرائی کسایی نمی‌تواند از عظمت دیوان او که در زهد و وعظ و مناقب اهل بیت نبوت است اندکی بکاهد و سبب شود که اشعار زهدآمیز او که مربوط است به اواخر عمر شاعری او نادیده گرفته آید، چنانکه گفته است:

دست از جهان بشویم عز و شرف نجویم مدح و غزل نگویم مقتل کنم تقاضا
ناسپاسی عباسیان در حق ابومسلم و بقتل آوردن وی در سال ۱۳۷ بحکم منصور عباسی بر حس نفرت و انتقامجویی ایرانیان روز به روز بیفزود و مردم خراسان بویژه همشهریان ابومسلم را برانگیخت که از راههای گونه‌گون به ستیز با خلافت بغداد برخیزند، قیام مقنع سردار سپید جامگان که به خونخواهی ابومسلم برخاست نمونه‌ای است از روحیه انتقامجویانه مرویان.

نفرت عمومی به شکل‌های گوناگون تجلی می‌کرد، چه نهضت‌های پیاپی مذهبی و سیاسی جلوه‌های متنوع آن بود.

۲۲) سخن و سخنوران، نوشته بدیع الزمان فروزانفر، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۰، ص ۳۸

۲۳) نزهة القلوب، حمدا لله مستوفی، با تصحیح و حواشی دکتر محمد دبیرسیاقی ص ۱۹۳

۲۴) دیوان سوزنی سمرقندی، با تصحیح دکتر ناصرالدین شاه حسینی، استاد دانشگاه تهران، بنقل از کسایی مروزی،

تألیف و تحقیق دکتر محمد امین ریاحی، انتشارات علمی، ۱۳۷۳، ص ۲۵

در میان جوش و خروش احساسات و اندیشه‌ها، همدردی با خاندان علی (ع) که مورد ظلم خلفای دمشق و بغداد قرار گرفته بودند، امری طبیعی می‌نمود و تمایل به تشیع علی (ع) بیش از پیش جلوه کرد و مأمون که تختگاهش در مرو بود، این انگیزه‌ها را دریافتی بود و دور به نظر نمی‌رسد که تصمیمش در گزینش حضرت رضا (ع) به ولیعهدی در ظاهر جلب پشتیبانی شیعیان مروی بوده است و در باطن سرکوبی علویان در چنین شرایطی هر گروهی برای رسیدن به استقلال از دست رفته ایران بکوشش در می‌ایستاد و اهل قلم و اندیشه نیز هر یک ناشر مسیر فکری جداگانه‌ای بودند. در چنین فضای، کسانی با بیان مناقب و مصایب خاندان پیامبر اکرم (ص) که مورد آزار و شکنجه خلفای بنی‌امیه و بعد بنی‌عباس بودند به عنوان بازگوکننده نفرت عمومی ایرانیان شروع به تبلیغ مذهب شیعه جعفری نمود.

این ناهمواریهای اجتماعی بود که به آفرینش اشعار زهد و وعظ کسانی انجامید.^{۲۵} کسانی با پیروی از رودکی پیشرو ناصر خسرو است، شعر را وسیله تبلیغ اندیشه‌های مذهبی خود قرار داد، ناصر خسرو هم که به اعتباری همشهری وی بوده است و حدود نیم قرن پس از او می‌زیسته شیوه سخنوری او را پیروی می‌کند، با این تفاوت که شعر کسانی مناقب و مراثی به مذاق شیعه دوازده امامی بوده و شعر ناصر خسرو مبلغ شیعه هفت امامی و نیز مبین اندیشه‌های سیاسی و فلسفی.

از ذکر این نکته گزیزی نیست، جز آنکه گفته آید اندیشه‌های زهد و ترک دنیا در محیط زندگی کسانی سابقه‌ای دراز داشته است، چه در خانگاه‌های^{۲۶} «بودائیان» در بلخ و بخارا و «خانگاه‌های» مانویان این روشها در سمرقند آموخته می‌شد و این تعبیر «خانگاه» از نظر بررسی ریشه‌های اندیشه صوفیانه از زهد و گوشه‌نشینی که در قرون نخستین اسلامی در خراسان آغاز شده قرینه مهمی است که از آن داریم. در حالیکه می‌دانیم در غرب ایران به جای خانقاه، صومعه، تکیه، زاویه (گوشه) وجود داشته است. در شعر کسانی جامعیتی هست که در شعر شاعران معاصرش آن جا معیت وجود ندارد. چه در آثار بازمانده او که از ۳۰۰ بیت در نمی‌گذرد، از همه موضوعات شعری

۲۵) کتاب النقص، عبدالجلیل قزوینی با تصحیح و حواشی سید جلال‌الدین محدث ارموی انجمن آثار ملی

۱۳۵۸، ج ۲، ص ۱۰۰۵ و لباب الالباب محمد عوفی، تصحیح سعید نفیسی، ص ۲۷۰

۲۶) کسانی مروزی، تألیف و تحقیق دکتر محمد امین ریاحی. انتشارات توس، ۱۳۶۷، ص ۲۳، ۳۶

عصرش نمونه‌هایی می‌توان دید اعم از وصف طبیعت و تغزل، مدح و منقبت و زهد و حکمت و وعظ، هجو و طنز و نظایر این موضوعات.

گاهی قصاید زهدآمیز کسایی پرده از چهره راستین سخنسرایی پیکار جوی خشمگین برمی‌دارد و کهن‌ترین نمونه ادبیات مذهبی فارسی مربوط به تشیع را که در قرون پس از آن بویژه در روزگار صفویان یا آثار شاعرانی چون محتشم کاشانی توسعه‌ای بکمال یافته، پیش اهل نظر می‌آورد.

مدحت کن و بستای کشی را که پیمبر بستود و ثنا کرد و بدو داد همه کار
آن کیست بدین حال و که بوده است و که باشد؟
این دین هدی را بمثل دایره‌ای دان پیغمبر ما مرکز و حیدر خط پرگار
علم همه عالم به علی داد پیمبر چون ابر بهاری که دهد سیل به گلزار^{۳۷}
این ابیات چهره نخستین مدافع معتقدات تفکر شیعی را روشن‌تر تصویر می‌کند.
بطوریکه می‌توان او را از همه شاعران پیش از او در مواعظ و حکم و زهدیات برتر دانست و این ابیات نمایانگر همین معانی است.

بشاهراه نیاز اندرون سفر مسگال که مرد کوفته گردد بدان ره اندر سخت
و گر خلاف کنی طمع را و هم بروی بدرد ار مثلی آهنین بود هملخت^{۳۸}
در جای دیگر در توجه دادن به آخرت و بیان جامه و کفن گوید:

از خویشتن به جامه نیکو فریفته یا در زمان همیشه در جنگ و مشغله
زان جامه یا دکن که پیوشی به روز مرگ کاورانه باد بان و نه گوی و نه انگله^{۳۹}
علاوه بر زهد و وعظ و مناقب که زیر بنای شعر کسایی را تشکیل می‌دهد شعر کسایی از نظر صور خیال و انواع تصویر به ویژه در زمینه طبیعت، بهترین شعری است که از گویندگان قرن چهارم در دست داریم^{۴۰}. چه گاهی با مدد جستن از امور غیر مادی و انتزاعی که از هر امر محسوس و مادی دیگر قابل لمس‌تر است به بیان وعظ می‌پردازد. گاه از فقدان شخصی که مورد علاقه او بوده و در گذشته، سخن می‌گوید و جنازه وی را

(۲۷) همان، ص ۸۶ (۲۸) کسایی مروزی، دکتر امین ریاحی، ص ۷۷ (۲۹) همان، ص ۹۷

(۳۰) صور خیال، دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات نیل، تهران ۱۳۳۹، ص ۳۴۳

در پیکر حادثه‌ای ارائه داده می‌گوید:

جنازه تو ندانم کدام حادثه بود که دیده‌ها همه مصقول کرد و رخ مجروح^{۳۱}
 اثر گرانقدر دیگری که آتش هیجانی سوزان در سراسر آن زبانه می‌کشد و هیچگاه
 فرو نمی‌نشیند شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی است که سه اصل اساسی دین، دانش
 و خرد پیکره این کاخ بلند را می‌سازد. حکیم فردوسی هر آن چیزی را که رنگ و بوی
 خدایی در آن بظهور نرسیده باشد، اهریمنی می‌داند.
 هر آن چیز کان نزره ایزدی است همه راه اهریمن است و بدی است^{۳۲}
 و یأس و ناامیدی از رحمت الهی را که قرآن کریم بدان اشارت فرموده^{۳۳}، سر آغاز همه
 بدبختیها می‌شناسد.

چو نومید گردد ز یزدان کسی از او نیکبختی نیاید بسی^{۳۴}
 و از انسان می‌خواهد که در دشواریها و سختیهای زندگی به خدا پناه برد.

بجایی که تنگ اندر آمد سخن پناهت بجز پاک یزدان مکن^{۳۵}
 حکیم فردوسی نیک و بد هر کس را با کردارش می‌سنجد و نیک بودن را برای
 همگان ممکن می‌داند:

فریدون فرخ فرشته نبود ز مشک و ز عنبر سرشته نبود
 به داد و دهش یافت آن نیکوی تو داد و دهش کن فریدون توی^{۳۶}
 دهقان طوس آرامش و نرمی را یکی از خوبیهای پسندیده انسان می‌داند و تندی در
 کار را موجب پشیمانی:

ندانسته در کار تندی مکن بیندیش و بنگر ز سر تا به بن
 که تندی پشیمانی آردت بار تو در بوستان تخم تندی مکار^{۳۷}

(۳۱) مأخذ شماره ۱، ص ۷۸ (۳۲) لاتقنطوا من رحمة الله، الزمر آیه ۵۳

(۳۳) شاهنامه، دبیرسیاقی، ج ۳، ص ۱۴۱۰

(۳۴) شاهنامه فردوسی، دکتر محمد دبیرسیاقی، ج ۱، ص ۳۰۱

(۳۵) همان مأخذ، ج ۱، ص ۵۷ (۳۶) همان مأخذ ج ۱، ص ۱۰۶

(۳۷) همان مأخذ ج ۲، ص ۷۲۵

حکیم فردوسی هر خواستی را که از اندازه خردمندانه و بایسته بیرون باشد «آز» می نامد و در حکایات و اسطوره های جاودانه اش نشان می دهد که چگونه آز و طمع به مال دیگران ممکن است در جان انسان نفوذ کند و اخلاق، منش، رفتار و گفتار او را متزلزل سازد.

چو بستی کمر بر در راه آز	شود کا رگیتیت یکسر دراز ^{۳۸}
ایا دانشی مرد بسیار هوش	همه جامه آزمندی میوش ^{۳۹}
هنر جوی و تیمار بیشی مخور	که گیتی سپنجست و ما بر گذر
توانگر بود هر کرا آز نیست	خنک مردکش آز انباز نیست ^{۴۰}
پرستنده آز و جویای کین	به گیتی ز کس نشنود آفرین ^{۴۱}
توانگر شد آنکس که خرسند شد	ازو آز و تیمار در بند شد ^{۴۲}

فردوسی، دوستی با دروغویان را زشت و ناپسند می شمارد و گوید:

مکن دوستی بادروغ آزمای	همان نیز با مرد ناپاک رای
دروغ آزمایی نباشد زرای	که از رای باشد بزرگی بجای ^{۴۳}
بگردد دروغ ایچگونه مگرد	چو گردی بود بخت را روی زرد ^{۴۴}

راستی و درستی در نظر دهقان طوس از آن چنان ارزشی برخوردار است که وی دروغ گفتن را نوعی ستم می داند:

هر آن کس که او پیشه گیرد دروغ ستمکاره ای خوانمش بی فروغ^{۴۵}

آرمان پارسایی و زهد بر آن است که بر جهان هستی هنجاری بسیار استوار فرمان می راند و هیچ رویداد و پدیده ای در جهان هستی نیست که بر آن، هنجار فرمان نراند. از جهان ذره ها تا جهان کهکشانها، همه چیز در زیر فرمان هنجار است و بیرون از هنجار چیزی وجود ندارد.

در آرمان پارسایی، ستوده ترین، بهترین، استوارترین و پایدارترین فروزه های

(۳۸) شاهنامه، ج ۳، ص ۹۹۳	(۳۹) همان مأخذ ج ۱، ص ۲۴۲
(۴۰) همان مأخذ ج ۵، ص ۲۰۵۵، ۲۰۵۶	(۴۱) همان مأخذ ج ۳، ص ۹۹۳
(۴۲) شاهنامه ج ۵، ص ۲۰۵۶	(۴۳) شاهنامه ج ۴، ص ۱۸۰۳
(۴۴) شاهنامه ج ۵، ص ۲۲۱۵	(۴۵) همان مأخذ ص ۲۲۱۲

آدمی راستی است و این برداشت بدان جهت است که از دیدگاه آرمان پارسایی، راستی که سامان منش و روان و اندیشه و رفتار و گفتار است همان هماهنگی با هنجار هستی است. همین هماهنگی میان فروزه راستی و هنجار آفرینش است که راستی را ستوده‌ترین فروزه‌های آدمی تواند ساخت.

در آرمان پارسایی و زهد حکیم فردوسی، همانگونه که گفته آمد در جهان یک راه هست و آنهم راه راستی است چنانکه گوید:

نماند بر این خاک، جاوید کس	تو را توشه از راستی با دو بس
هنر مردمی باشد و راستی	ز کژی بود کمی و کاستی
همه راستی کن که از راستی	نیاید به کار اندرون کاستی
به هر کار در پیشه کن راستی	چو خواهی که نگزایدت کاستی
ز نیرو بود مرد را راستی	ز سستی دروغ آید و کاستی ^{۴۶}

حکیم فردوسی سرانجام زندگی آدمی را خشت بالین می‌داند:

بزرگی که فرجام آن تیرگی است	بدان برتری بر باید گریست
سپهر بلند ار کشد زین تو	سرانجام خشت است بالین تو

حکیم فردوسی در مقام وعظ و اندرز می‌گوید زندگی در آغاز گنج است و به فرجام آمیخته به شرنگ رنج و رفتن از سرای سپنج:

به آغاز گنج است و فرجام رنج	پس از رنج رفتن ز جای سپنج
چو بستر ز خاک است و بالین ز خشت	درختی چرا باید امروز کشت
که هر چند چرخ از برش بگذرد	بُشش خون خورد با رکین آورد ^{۴۷}

اخبار قتل و غارت‌های سلطان محمود، به گوش سخنور طوس می‌رسیده و ذهن حساس جهان بین حکیمانۀ او را متأثر می‌کرده است، گذشته از آن فردوسی که از آغاز

(۴۶) پایه‌های آرمان پارسایی، دکتر حسین وحیدی، تهران، ۱۳۵۶ ص ۱۲، و جهان‌بینی و حکمت فردوسی، به کوشش محمود حکیمی - کریم حسینی تبار، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سال ۱۳۶۹ ص ۲۰-۲۱ و جاذبه‌های فکری فردوسی - دکتر احمد رنجبر، امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۱۲۲

(۴۷) فردوسی و حماسه ملی، تألیف هانری ماسه، ترجمۀ مهدی روشن‌ضمیر، تبریز ۱۳۵۰، ص ۹۷؛ سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی، محمد امین ریاحی و مجموعه سخنرانی‌های هفته فردوسی ص ۱۶۱

فرمانروایی محمود (سال ۳۸۷ ه‍.ق) تا پایان حیات خود (۴۱۱ ه‍.ق) شاهد انقراض سلسله‌های متعدد ایرانی یعنی صفاریان و سامانیان بود، دیگر نورامیدی به عنوان تجدید وحدت سیاسی و احیای رونق فرهنگ ملی و شعائر و سنن ایرانی و رهایی از تسلط بیگانگان را در دل احساس نمی‌کرد. و از سوی دیگر با گسترش نفوذ و قدرت تعصب‌آمیز محمود ترک‌نژاد که مأمور مورد اعتماد خلفای بغداد بود به تدریج دوران امیدواریهای گذشته را سپری شده می‌دید، ناگزیر به بیان ناسازگاری روزگار و فراز و نشیب زندگی بود و آن معانی را در جامهٔ پند و اندرز و عبرت و حکمت و زهد و پارسایی در شاهکار جاودانه‌اش منعکس می‌کرد.

جهانا سراسر فسونی و باد	به تو نیست مرد خردمند شاد
بکردارهای تو چون بنگرم	فسوس است و بازی نماید برم
جهان چون من و چون تو بسیار دید	نخواهد همی با کسی آرمید
جهان خواستی یافتی خون مریز	مکن با جهاندار یزدان ستیز
چنین است رسم سرای فریب	گاهی بر فراز و گاهی بر نشیب
چنین بود تا بود گردان سپهر	گاهی جنگ و زهر است و گه نوش و مهر ^{۴۸}

ستایش و بزرگداشت حکیم فردوسی از خسرو، سخنی است که از سرشت مذهبی او برمی‌خیزد و در وجودش ریشهٔ اعتقادی ژرفی دارد. مذهبی که در آن عقل پیامبر درونی انسان است و با احکام صریح خود چون حکم آسمانی قرآن پذیرفتنی است و عمل کردنی.

شگفتا دفتر شعری که کارنامهٔ فرمانروایان است و بیشترش در وصف رزم و کشورستانی تا این حد از زبان خسروان و حکیماننش سخن از عفو و مدارا، بردباری و وفا می‌رود و به زهد و پارسایی راه می‌نماید. این روش اندیشه را بر چه حمل توان کرد؟ جز خرد ناب شاعر و دل‌بستگی او به خردمندی، و انسانیت و رعایت اصول اخلاقی از زبان انسان والایی بنام «رستم» که شاهنامه از او درخشش ویژه یافته اینگونه سخن‌آفرینی کند که^{۴۹}:

(۴۸) شاهنامه فردوسی، ج ۲، ص ۸۷۸

(۴۹) زندگی و مرگ پهلوانان شاهنامه، دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن، ابن‌سینا ۱۳۴۹، ۱۲۶. پژوهشی در

مدارا خرد را برادر بود خرد بر سر جان چو افسر بود
این گونه تعالیم لطیف اخلاقی آن چنان در شاهنامه جلوه یافته که کتابی جداگانه در تألیف آن باید.

گفتنی دیگر آنکه حکیم فردوسی مسأله «عشق» را آن گونه در پرده شرم و پرهیز و عفاف پیچیده که خواننده را مسحور عظمت اخلاقی و انسانی خویش می سازد و این شرم آمیخته به زهد در همه حماسه بزرگ او پیداست.

در میان شاعران قصیده پرداز ادب فارسی ناصر خسرو (۳۹۴-۴۸۱ ه.ق) را سرگذشتی شگفت انگیز است. جلوه روح بلند نستوه او، انسان را به ستایش وی و می دارد و شعرا و نیز که از جهت عظمت و صلابت جلوه گاه اندیشه والای اوست یکتا و کم مانند می نماید.

چهل ساله بود که انقلابی درونی در وجودش راه یافت. انقلابی که منشاء آن اگر خوابی روشن نبود، اندیشه ای ژرف و آکنده از تأمل و مکاشفه بوده است.

در گریودار سلوک روحانی چیزی که طبع نا آرام باطن جوی او را می توانست آرام بخشد، حکمت اهل باطن بود. اما در آن محیط تعصب آلود که از عهد محمودیان در خراسان پدید آمده بود که می توانست به سرچشمه آن حکمت نهائی راه بجوید و خود را از آن زلال معنی سیراب دارد؟^{۵۰}

این محیط بود که لحنی خشن و سنگین و آمیخته به سرزنش به اشعار بلندش داد و او را واداشت که در هیأت یک معلم سخت و عبوس شاگردان را با کلامی درشت تنبیه کند و با معرفت آشنا سازد.

این چه خلق و چه جهانست ای کریم	کز تو کس را می بینم شرم و بیم
راست کردند این خران سوگند تو	پر کنی زیشان کنون بی شک جحیم
و آن بهشت با فراخی آسمان	نیست آن از بهر اینها ای رحیم ^{۵۱}

→ اندیشه های فردوسی، پروفیسور فضل الله رضا، ج ۱، سال ۱۳۵۳، ص ۸۰. سرچشمه های فردوسی، محمد امین ریاحی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۷۲، ص ۵۹ و آفرین فردوسی، دکتر محمدجعفر محجوب، انتشارات مروارید، سال ۱۳۷۱ ص ۱۱۹، مجموعه سخنرانیهای هفته فردوسی، ص ۱۲۵، مقاله دکتر محمد مهدی زکری، باکاروان حله، تألیف دکتر عبدالحسین زرین کوب، انتشارات علمی، ۱۳۷۰، ص ۳۶ (۵۰). باکاروان حله، دکتر عبدالحسین زرین کوب، انتشارات علمی، سال ۱۳۷۰، ص ۸۵ (۵۱) دیوان اشعار حکیم ابومعین حمیدالدین ناصر بن خسرو قبادیانی، چاپ سرم، ۱۳۴۸، ص ۲۸۴

بانگ خشم و نفرین او از بلندای کوهستان یمگان در پرده دل طنین می‌افکند چه شاعر و نویسنده توانا از غفلت چهل ساله باز هوش آمده، نماز ظاهریان را به چیزی نمی‌گیرد. از آن حج که ظاهرپرستان در پی آن خسته و «محنت با دیه خریده به سیم» باز می‌گردند، خرسند نیست. باطن احکام آن را جستجو می‌کند. از دوزخ ظاهر که جای عذاب گنهکاران است ییمی ندارد و بجنات نعیم ظاهر که آن را زاهد نمایان نصیب خود می‌شمارند دل بسته نیست و به دوزخ واقعی که ورای آن دواست می‌اندیشد.

او نگران مردمی است که همانند خیل خوک برای شکم و شهوت به جان یکدیگر افتاده و مثل خرگوش با چشم باز خفته‌اند. مردمی که نمی‌خواهند به قلمرو حقیقت گام نهند. این فریب و فسانه زندگی در پیش چشم باطن‌نگر و حقیقت‌جوی او آشکار است و همه چیز برای او مایه پند و موجب عبرت فراهم می‌سازد.

او می‌گوید درست است که تن و جان هر دو در این جهان دستخوش درد و اندوه و پایمال رنج و بی‌برگی و درماندگی هستند، اما جان که مجرد است و از جهان دیگر آمده در تنگنای دنیا سخت غریب افتاده است.

خرد چون به جان و تنم بنگریست ازین هر دو بیچاره بر جان گریست

مرا گفت کاینجا غریبست جانت بدو کن عنایت که تنت ایدریست^{۵۲}

ناصرخسرو در دیوان و همچنین در آثار منثورش درباره خرد، دانش و سخن بحثی دل‌انگیز کرده است. از نگاه او عقل گوهری است لطیف که خداوند به لطف خویش آن را در انسان به ودیعه نهاده و ویژه آدمی ساخته است.

عقل برانگیزاننده انسان است در چون و چراهایی که به عالم آفرینش و خلقت انسان باز می‌گردد، وی خرد را هدیه الهی و موکل و رسول خداوند به سوی انسان می‌داند که پیوسته با هوی و هوس می‌جنگد^{۵۳}.

اینگونه خرد، خرد مطلق نیست بلکه خرد مقید است، خردی که در محدوده شریعت فعالیت می‌کند و انسان را به شناخت خداوند می‌رساند و ضرورت بعثت انبیاء را تشخیص می‌دهد.

(۵۲) دیوان اشعار، ناصرخسرو، ص ۵۹

(۵۳) یادنامه، مقاله استاد دکتر سیدجعفر شهیدی، ص ۳۳۰

این نوع بینش خواه ناخواه شاعر را به زهد علاقه‌مند می‌کند، دنیا و نعمت‌های آن در چشم او بی‌ارزش می‌شود و آزمندی و شهوت‌پرستی را به دنیا دوستان سگ صفت باز می‌گذارد. و جان خویش را با پارسایی و طاعت و قرآن و دین و حکمت خوگر می‌سازد:

در درج سخن بگشای در پند غزل را در بدست زهد در بند...
چو صبر تلخ باشد پند لیکن به صبرت پند چون صبرت شود قند
نخستین پند خود گیر از تن خویش وگرنه نیست پندت جز که ترفند^{۵۴}
ناصر خسرو دنیا را گذران و فانی و بی‌وفا دانسته گوید او به سان گنده پیری خود آرا در جلوه می‌آید تا گرفتاران نفس را به سوی خویش بکشد.
او می‌گوید جهان را با هیچکس سر دوستی نیست سرانجام دمار از پرورده خود برآرد:

جهان با هیچ کس صحبت نجوید کزو برنا ورد روزی دماری^{۵۵}
ناصر خسرو بجز دیوان که سراسر آن پند و زهد و عبرت است و سخنان حکیمانه، دو منظومه دیگر نیز دارد، یکی بنام روشنائی نامه و دیگر موسوم به سعادت‌نامه. موضوع روشنائی نامه وعظ و حکمت و پند است و در سعادت‌نامه شاعر نیز بر همان شیوه در زهد و وعظ و اندرز داد سخن داده^{۵۶} و از کسایی مروزی از جهت اندیشه زاهدانه و حکیمانه پیروی کرده است.

او پس از بازگشت از سفر مکه به زهد و پارسایی و طاعت روی آورد و به ریاضات شاقه پرداخت و به اجرای احکام شریعت در مبالغه در ایستاد. و این همه را پس از عبور از نهر فرات و وارد شدن به قلمرو فاطمیان اظهار نمود. چنانکه گوید:

من ز لذتها بشستم دست خویش راست چون بگذشتم از آب فرات
برامید آنکه یابم روز حشر بر صراط از آتش دوزخ نجات^{۵۷}
اگر چه ناصر خسرو فن شاعری و دبیری را که حرفت او بود بی‌معنی نمی‌پندارد و گاهی هم می‌ستاید ولی این دو فن را علم و هنر ندانسته، پیشه می‌خواند و خود را شاعر

(۵۵) دیوان ناصر خسرو، ص ۵۰۲

(۵۴) دیوان ناصر خسرو، ص ۱۱۰

(۵۶) تاریخ ادبیات در ایران، دکتر ذبیح‌الله صفا، ج ۲، انتشارات فردوس، سال ۱۳۷۳، ص ۴۵۴

(۵۷) دیوان، ص ۶۰

نام نمی‌نهد و تنها شعر زهد و طاعت و پند و حکمت و یا منتقبت اولیای حق و یا ذکر مصیبت وارد بر ائمه اطهار را ممدوح می‌شمارد.
او تازیانه تنبیه بر تارک شاعران مداح می‌کوبد و چنین می‌فرماید:

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را برون کن ز سر باد خیره سری را...
اگر تو ز آموختن سرنتابی بجوید سر تو همی سروری را
بسوزند چوب درختان بی‌بر سزا خود همین است مربی بری را...
پسند است با زهد عمار و بوذر کند مدح محمود مر عنصری را
من آنم که در پای خوکان نریزم مر این قیمتی در لفظ دری را^{۵۸}
در اواخر قرن چهارم هجری شاعری دل‌سوخته ظهور کرد بنام باباطاهر همدانی که نه تنها همدان را بفروغ اندیشه خود منور گردانید بلکه نامش در همه ایران پیچید. و چون طغرل بیگ سلجوقی در سال ۴۴۷ هـ به همدان رسید، بنا به نقل راحة الصدور، به ملاقات وی رفت. گویند، باباطاهر به طغرل گفت ای ترک با خلق خدای چه کنی؟ گفت آنچه تو فرمایی. گفت آنچه خدای می‌گوید بکن. گفت خدای چه می‌گوید؟ بابا گفت: ان الله یأمر بالعدل والاحسان.

از این عارف کامل، مجموعه‌ای از کلمات قصار به عربی باقی مانده که عقاید او را در سیر و سلوک روحانی بیان می‌کند. و دیگر مجموعه ترانه‌های اوست به لهجه لری که بسیار لطیف است و پر از عواطف رقیق و معانی دل‌انگیز. که همه ذکر است و عبادت است و وجد^{۵۹}.

در قرن پنجم حدود سال ۴۶۷ هـ شاعر و عارف و حکیم بزرگ ایرانی بنام ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی در غزنه متولد شد و در هیمن شهر در سال ۵۲۹ هـ درگذشت. وی نماینده برجسته، نوعی از قصیده در زبان فارسی است که آن را باید قصیده نقد جامعه و زهد و عرفان و اخلاق خواند^{۶۰}.

اما توفیق کامل او در وارد کردن حال و هوایی تازه در نظام شعر سنتی است که آن را

(۵۸) دیوان، ص ۱۴

(۵۹) راحة الصدور راوندی با تصحیحات مجتبی مینوی، امیرکبیر، ۱۳۳۳، ص ۹۸ و ۹۹

(۶۰) تازیانه‌های سلوک، دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، ص ۱۴

بصورت نخستین تجربه‌های شعر صوفیانه درآورد.

روشن است که تجربه‌های آغازین مضامین زهد و مثل در اشعار شهید بلخی، ابوشکور، رودکی و کسایی و فردوسی، ناصر خسرو جلوه یافته است. و این گونه اشعار و احیاناً ابیاتی که به ابوسعید ابوالخیر و خواجه عبدالله انصاری منسوب است زیر بنای شعر صوفیانه بشمار می‌رود ولی این معانی بر دست سنایی آن هم در دوره دوم زندگانی و با سبکی نو و تازه در نظام شعر سنتی مجال ظهور یافته و بصورت نخستین تجربه‌های شعر صوفیانه شکل گرفته است.^{۶۱}

این خون جوان که در رگ و ریشه شعر فارسی با سنایی و اندکی پیش از او با باباطاهر آنهم بسیار ناچیز، تزریق شد. شعر فارسی را که می‌رفت یکسره در دامان تباهی و فساد افتد و دستکش مدح خداوندان زر و زور گردد از سقوط حتمی نجات داد.

سنایی قصیده را آئینه عرفان و جلوه‌گاه اندیشه حکیمانه ساخت و در فضای شعر فارسی در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم روحی تازه دمید.

همانگونه که گفته آمد، ترسیم منحنی شعر زهد در عرصه ادب فارسی از اهمیتی ویژه برخوردار است. چه قوس صعودی زندگی شعر زاهدانه را در پیکره شعر صوفیانه توان دید.

مراد آن است که بگوییم شاعر در پایان شعر زهد از مرحله خودشناسی به مرحله انسان‌شناسی رسیده و شعرش با عمق و وسعتی که پیدا کرده از آن بمرحله خداشناسی و خداجویی که با ریاضت و سیر و سلوک صوفیانه ممکن است دست یافته است.

عارف که از غوغای کثرت در رنج است به برکت عشق و شوریدگی روی بخلوت دل می‌نهد و ناظر معشوقی یگانه می‌شود و جزا و به چیزی نمی‌نگرد و جزا و نمی‌شناسد. بدین شیوه سنایی به عنوان یک صوفی به آستان معشوق یکتا بار یافت و از تنگنای هستی مقیدر هیدو با کلّ عالم با جان جهان یگانه گشت. «من» که در شعر زهد هدف بود در شعر سنایی از میان برخاست و «او» فعال گشت.

آری عظمت شعر سنایی آن جا جلوه می‌کند که رشته زهد را به حبل استوار و ایمان واقعی و اطمینان بخش یعنی سلوک صوفیانه می‌پیوندد.

فضای فکری سنائی زهد است و مثل، و این را می‌توان شیوه خاص او دانست جای شگفتی است که اگر چه او طرحی نو در شعر در انداخته و با استفاده از تفکر زاهدانه شعر صوفیانه را که اندکی پیش از او همانگونه که گفته آمد ابوسعید (تولد ۳۷۵ هـ) و باباطاهر عریان و خواجه عبدالله انصاری (متوفی ۴۸۱ هـ) پی افکنده‌اند سنائی جهت بخشیده است و با ذهن خلاق خود به خلق اصطلاحات صوفیانه، آن گونه پرداخته که این اندیشه تازه با شیخ فریدالدین عطار نیشابوری و جلال‌الدین مولوی بلخی رومی و حافظ لسان‌الغیب شیراز به اوج کمال می‌رسد.

اگر چه شعر سنائی باعتقاد برخی از اهل نظر در مدح و هجو و مرثیه و فخریه و توصیف و تغزل و تشبیه در برابر شعر فرخی و منوچهری و عنصری وزنی نیارد ولیکن در قلمرو «زهد و مثل» توان گفت که سنائی شاعری است بی‌همتا. زیرا او در اقلیم پیوند زهد و تصوف فرمانروایی است مطلق. و این شاید از آن باب است که شاعران زهد پیشه از ابوشکور گرفته تا کسایی و ناصر خسرو با بینش خردگرایی به زهد نگریسته‌اند؛ در حالیکه سنایی با تفکر عاشقانه بدان می‌نگرد. و نظر سنائی این بوده است که عشق و عقل را بهم درآمزد و میان آنها آشتی برقرار سازد. این مسایل است که شعر زاهدانه سنایی را از شعر زاهدانه شاعران پیش از او متمایز کرده و رنگ و جلای تازه بدان داده است و گرنه در ظلم ستیزی همه این شاعرانی که در حوزه بحث خود از آنها به نوعی یاد کردیم با سنایی وجوه اشتراک فراوان بنظر می‌رسد ولیکن نگرش اجتماعی و سیاسی و بعد زهد و تصوف سنائی را با نگرش هر یکی از آنان فرق اساسی است.

برگ بی‌برگی نداری، لاف درویشی مزین / ارخ چو عیاران نداری، جان چونامردان مکن.
یا برو همچون زنان، رنگی و بویی پیش گیر / یا چو مردان اندر آی و گوی در میدان فکن.
هرچه بینی جز هوا، آن دین بود بر جان نشان / هرچه یابی جز خدا، آن بت بود در هم شکن.
چون دل و جان زیر پایت نطع شد پایی بکوب / چون دو کون اندر دودستت جمع شد دستی بزن.
سر بر آراز گلشن تحقیق تا در کوی دین / کشتگان زنده بینی انجمن در انجمن.
در یکی صف، خستگان بینی به تیغی چون حسین / در دگر صف کشتگان بینی به زهری چون حسن^{۶۲}.

همانگونه که نموده آمد: طایر اندیشه هیچ شاعری، چه پیش از او و چه بعد از او در

قلمرو زهد پروازی بدین بلندی نداشته است و شوریدگی و ناپرواایی در تلفیق زهد و تصوف در هیچ شاعری به اندازه سنایی نیست. اوج پیوند زهد و تصوف در شعر سنایی بدان گونه است که هر شاعری که پس از سنایی در اقلیم تصوف و عرفان گام نهاده است یا از حوزه فکری سنایی بیرون نرفته و یا به گونه ای از او تأثیر پذیرفته است.

بافت کلام سنایی از یک نظام فکری بالنده و منظم و منطقی حکایت دارد و به صراحت باید گفت نظام فکری خاصی است که با عشق سازگار آمده است و نه با عقل استدلالی.

بدیگر سخن، خرد رزمجوی سپهد فردوسی با عقل پژوهشگر حکیم ناصر خسرو به هم در آمیخته کلام حکمت آمیز ناصر خسرو را پدید آورده و رزمجویی فردوسی و پژوهشگری ناصر خسرو با زهد سنایی آنگونه گره خورده است که یک نظام فکری جهت دار و نیرومند برای ستیزه در برابر ظلم حکام پی افکنده است یعنی جای حماسه فردوسی را تصوف متحرک و پویا و بالنده اسلامی در شعر سنایی غزنوی گرفته و حماسه را در لباسی نو با بافتی تازه ارائه کرده است.

در پایان به ذکر این نکته باید پرداخت که زهد و تصوف و عرفان در حقیقت سه مرحله از مراحل سلوک است که شرط رسیدن بمرحله فراتر سیر و کمال در مرحله پیش از آنست.



بیماری مالیخولیا در طب اسلامی

کلمه «مالیخولیا»: که به صورت «مالنخولیا»^۱ نیز به کار رفته معرب کلمه Melancholia است که جزء اول آن MELANOS به معنی سیاه و جزء دوم Chole به معنی خلط است که در عربی از آن به «المرّة السوداء» و به فرنگی Black Bile تعبیر می‌شود. سیداسماعیل جرجانی در وجه اشتقاق این کلمه می‌گوید: «مولی» «نام سودا» و «خولش» نام خلط است چون خواستند که گویند «خلط سوداء» گفتند «مالیخولیا» و خداوند این علت را «مالیخولی» گویند.^۲

در طب اسلامی از «مالیخولیا» تعبیر به «الوسواس السوداوی» شده است^۳ و گفته‌اند که مرکز آن دماغ یعنی مغز است زیرا در رگهای دماغ خونهایی است که به سودائیت یعنی سیاهی می‌گراید^۴ و غلبه آن موجب پدید آمدن آرای فاسد و اندیشه‌های نادرست می‌گردد و از آنجا که دماغ یعنی مغز را «سیدالاعضاء» می‌دانستند می‌گفتند حس و حرکت از آن نشأت می‌گیرد و به قلب و کبد می‌رسد و هرگاه این بیماری بر آن چیره گردد

(۱) ابن سینا در الارجوزة فی الطب (پاریس ۱۹۵۶)، ص ۹۳ هنگام برشمردن بیماریهای سوداوی می‌گوید:

وداء مانخولیا فی الراس و مادی البول من احتباس

(۲) ذخیره خوارزمشاهی (تهران ۱۳۵۵ چاپ عکسی)، ص ۲۹۷.

(۳) مفتاح الطب، ابوالفرج ابن هندو (تهران ۱۳۶۸)، ص ۱۲۱.

(۴) الحاوی، محمد بن زکریای رازی (حیدرآباد ۱۹۷۴)، ج ۱/ ص ۱۰۰.

درمان آن دشوار است زیرا حس و حرکت قلب و کبد بدان پیوسته است.^۵ از علامات ابتدایی و نشانه‌های آغازین بیماری مالیخولیا دوست داشتن تنهایی و خلوت‌گزینی است «حب التفرد و التخلی» که فقط پزشکان ماهر می‌توانند آن را تشخیص دهند و در همان آغاز به دفع آن پردازند وگرنه اگر این حالت به اندوه و غم depression گرایش پیدا کند درمان دشوارتر می‌گردد زیرا به مرور زمان هم خلط جایگزین تر می‌گردد و هم بیمار از پذیرش درمان امتناع می‌کند.^۶

اخوینی بخاری می‌گوید: بدان که تفسیر مالیخولیا ترسی بود بی معنی و این بیماری بی‌تب بود و سخنان بی‌معنی گویند و گاه بگریند و گاه بخندند و چون چیزی پیرسیشان بجواب اندر مانند یا جوابی دهند دروغ و همه سخن دروغ گویند.^۷ سید اسماعیل جرجانی می‌گوید:

و باید دانست که اوهام و خیالات خداوند این علت از بسیار گونه باشد بعضی را وهم افتد که او را زهر داده‌اند یا خواهند داد و بدان سبب از طعام و شراب باز ایستد و هلاک شود. و بعضی را وهم افتد که زود بخواهد مرد و سخن مرگ گوید و از آن ترسد. و بعضی را وهم افتد که او را بخواهند گرفت و بخواهند کشت. و بعضی را وهم افتد که او را سر نیست. و بعضی را هم وهم افتد که پوست او چون کاغذ شدست. و بعضی را وهم افتد که ماری بحلق او فرو شده است.^۸

و هم او در ادامه این گفتار می‌گوید:

و بیشتر اوهام ایشان از جنس کاری باشد که اندر تندرستی عادت کرده باشند و بدان مشغول بوده، مثلاً اگر لشکری بوده باشد دعوی پادشاهی کند و سخن مملکت و تدبیر حرب و قلعه‌گشادن و مانند آن گوید، و اگر دانشمند بوده باشد دعوی پیغامبری و معجزات و کرامات کند و سخن خدای گوید و خلق را دعوت کند. جالینوس گوید مردی را دیدم که علم نجوم دانست و او را این علت افتاد همیشه ترسیدی که اگر فلک فرو افتد بر سر مردمان افتد دستها برداشته بودی تا اگر فرو افتد به دست بگیرد تا بر سر او نیاید. و دیگری را دیده‌اند که به تن درستی مرغ فروشی کردی چون در آن علت افتاد و هم او

(۵) فردوس الحکمة، علی بن ربن طبری (برلن ۱۹۲۸)، ص ۱۴۱.

(۶) الحاوی، ج ۱/ ص ۱۲۰ و ۱۲۳.

(۷) هدایة المتعلین (مشهد ۱۳۴۴)، ص ۲۴۲.

(۸) ذخیره خوارزمشاهی، ص ۲۹۸.

چنان شد که او مرغی گشتست هر وقت بازوها بجنبانیدی و بانگ خروس کردی و دیگری را دیده‌اند که سفال فروشی کردی چون در آن علت افتاد او چنان شد که او سفالین شدست ترسیدی که اگر بدیواری بازآید بشکند.^۹

دانشمندان اسلامی روشهای گوناگونی را برای درمان بیماری مالیخولیا بیان داشته‌اند. روش اول که می‌توان آن را روش مستقیم نامید با دخل و تصرف در بدن بیمار صورت می‌گرفت و آن عبارت از این بود که نخست با «تدبیر ملطف» به «ترطیب بدن» یعنی رطوبت‌دار کردن و تر و تازه گردانیدن تن می‌پرداختند^{۱۰} و به بیمار داروهای اسهال‌آور می‌خوراندند تا بدن پاک و تر و تازه گردد و سپس در مورد لزوم فصد از رگهای اکحل و قیفال و اسلیم و باسلیق را تجویز می‌کردند تا خون آلوده به خلط سیاه بیرون آید و از این عمل تعبیر به «استفراغ دم سوداوی» می‌کردند.^{۱۱} و آن‌گاه نوشیدنی‌ها و غذاها و نقل‌ها و میوه‌های خاصی را به بیمار می‌دادند و روغنهای خاصی را هم برای مالیدن به سر و نیز استحمام را با شرایطی مخصوص برای بیمار تجویز می‌کردند.^{۱۲}

روش دوم این بود که بیمار را به شغل‌های اضطراری که فکر و اندیشه را به خود مشغول دارد و همراه با سود و زیان و ترس و وحشت باشد وادارند و یا او را به سفرهایی که حرکت و فعل و انتقال مداوم در آن است بفرستند زیرا معتقد بودند که بیکاری و بی‌فکری منشأ اندیشه‌های نادرست و تولید این بیماری است و اگر مشاغل و اسفار برای بیمار میسر نشد وسایل صید و شکار و شطرنج و سماع موسیقی برای او فراهم آورند تا نفس بیمار به افکار عمیقۀ بعیده که سرانجام به حزن و اندوه و غم منتهی می‌شود متوجه نگردد. و نیز می‌گفتند که گاهی یک حادثۀ اضطراری موجب بهبود یافتن این بیماری شده است همچون خرابی و آتش‌سوزی و یا ترس و وحشت از سلطان و نظایر آن و همچنین گفتگو با بیمار و کوشیدن در گشودن دشواریهای روحی او کمک به درمان بیماری می‌کرده است، همچون کسی که در این اندیشه و غم بوده است که خدا از کجا آمده است و جهان را چگونه خلق کرده است و پزشک به او می‌فهماند که این مشکل او تنها نیست بلکه فکری است که همه خردمندان جهان را به خود مشغول داشته است و

۹) ماخذ پیشین، ص ۲۹۸.

۱۰) الحاوی، ج ۱/ ص ۱۰۸ و ۱۰۹.

۱۱) ماخذ پیشین ص ۱۰۱.

۱۲) الموجز فی الطب، ابن نفیس (قاهره ۱۴۰۶)، ص ۱۴۱.

سپس بیمار از شنیدن این گفتار آرام گرفته است.^{۱۳} و این همان مصداق گفته ناصر خسرو است در بیت زیر:

فسونگر به گفتار نیکو همی برون آرد از دردمندان سقم^{۱۴}

روش سوم درمان این بوده است که با لطائف الحیل اندیشه‌های دروغین و افکار نادرست را از ذهن بیمار بیرون آورند که نمونه آن داستانهای زیر است:

علی بن ربن طبری نقل می‌کند که مردی از خواب بیدار شد و پنداشت که در هنگام خواب ماری به حلق او فرو رفته است و از این روی دچار اندوه و غم فراوان گردید. پزشک با بررسی از حلق و شکم او به او فهماند که چنین امری رخ نداده ولی بیمار نپذیرفت از این روی پزشک ماری را در کیسه کرد و با خود پنهانی نزد بیمار آورد و به او گفت داروی قی آوری برای او آورده است و باید چشم خود را به بندد و قی کند. و در حین قی کردن مار را در طشت افکند و گفت اکنون راحت شدی زیرا مار از شکم تو بیرون آمد و با این حيله بیمار از آن اندیشه نادرست رهایی یافت.^{۱۵}

ابن مطران می‌گوید صاحبان مالیخولیا بیش از هر نوع بیمار دیگر اصرار دارند که نزد پزشک بروند ولی وقتی که می‌روند از دستور او سرپیچی می‌کنند، هم‌اکنون قول اسحق بن عمران در کتاب مالیخولیا نقل کرده است که در قیروان مردی را دیده است که می‌پنداشت سر ندارد و از این روی در اندوه و غم به سر می‌برد اسحق بهترین درمان را در این دیده است که برای بیمار کلاهی از سرب بسازد و همچون خود بر سر او بگذارد. سنگینی این کلاه سربی موجب گردید که بیمار از آن اندیشه فاسد و گمان نادرست بیرون آید و یقین کند که همچون دیگران او هم سر دارد.^{۱۶}

نظامی عروضی می‌گوید که «مالیخولیا علتی است که اطبا در معالجت او فرو مانند اگرچه امراض سوداوی همه مزمن است، لیکن مالیخولیا خاصیتی دارد به دیر زایل شدن.» او سپس داستان جوانی را که می‌پنداشت گاو شده است می‌آورد و کیفیت درمان او را که به دست ابن سینا انجام گرفت چنین بیان می‌کند: پس خواجه (یعنی ابوعلی ابن سینا) بر نشست همچنان با کوکبه بر در سرای بیمار آمد و با تنی دو در رفت و کاردی به دست گرفته گفت این گاو کجاست تا او را بکشیم. آن جوان همچو گاو بانگی کرد، یعنی

۱۴) دیوان ناصر خسرو (تهران ۱۳۵۲)، ص ۶۳.

۱۶) بستان الاطباء (تهران ۱۳۶۸) ص ۱۴۱.

۱۳) الحاوی، ص ۱۱۲ و ۱۱۳.

۱۵) فردوس الحکمة ص ۵۳۸.

اینجاست. خواجه گفت به میان سرای آریدش و دست و پای او را ببندید و فرو افکنید. بیمار آن شنید بدوید و به میان سرای آمد و بر پهلوی راست خفت و پای او سخت بیستند. پس خواجه بیامد و کارد بر کارد مالید و فرو نشست و دست بر پهلوی او نهاد چنانکه عادت قصابان بود. پس گفت وه این چه گاو لاغری است این را شاید کشتن علف دهدش تا فربه شود و برخاست و بیرون آمد و مردم را گفت که دست و پای او بگشایید و خوردنی آنچه فرمایم پیش او برید و او را بگویید بخور تا زود فربه شوی چنان کردند که خواجه گفت. خوردنی پیش او بردند و او همی خورد و بعد از آن هر چه از اشربه و ادویه خواجه فرمودی بدو دادندی و گفتند که نیک بخور که این گاو را نیک فربه کند. او بشنودی و بخوردی بر آن امید که فربه شود تا او را بکشند پس اطبا دست به معالجت او برگشادند چنانکه خواجه ابوعلی می فرمود یک ماه را بصلاح آمد و صحت یافت و همه اهل خرد دانند که این چنین معالجت نتوان کرد، الا بفضلی کامل و علمی تمام و حدسی راست.^{۱۷}

در بیمارستانهای اسلامی بخش ویژه‌ای به بیماران سوداوی و مالیخولی اختصاص داشته است. کشکری از پزشکان قرن چهارم هجری تجربیات و مشاهدات بالینی خود را درباره مالیخولیا و وسواس سوداوی که در بیمارستانهای صاعد و بدر و سیده مادر المقتدر خلیفه عباسی (۲۹۵-۳۲۰ ق) داشته به تفصیل در کتاب خود بیان کرده است و او می‌گوید نخستین آزمایشی که از این نوع بیماران باید به عمل آید زیر نظر داشتن خواب بیمار است زیرا تسلط مرء سوداء یعنی خلط سیاه بر دماغ موجب دیگرگونی خواب و ورود اندیشه‌های فاسد و غم و اندوه می‌گردد.^{۱۸}

دانشمندان و پزشکان اسلامی در کتابهای خود فصلی را اختصاص به این بیماری داده‌اند که از میان آنها می‌توان از کامل الصناعة علی بن عباس مجوسی و حاوی و الطب المنصوری رازی و قانون ابن سینا به زبان عربی و هدایة المتعلمین اخوینی بخاری و ذخیره خوارزمشاهی به زبان فارسی نام برد و همچنین کتابهای مفرد یا تک‌نامه و به قول غریبان مونوگراف Monograph هایی درباره این بیماری تحت عناوین فی المالخولیا، و فی المرء السوداء، و فی الوسواس السوداء نوشته شده است که از میان آنها می‌توان از مقالة فی

المالیخولیا اثر اسحق بن عمران نام برد. متن عربی این کتاب همراه با ترجمه لاتینی آن که به قلم قسطنطین افریقی Constantinus Africanus صورت گرفته در سال ۱۹۷۷ در هامبورک از بلاد آلمان چاپ شده است. مؤلف در آغاز کتاب چنین گوید:

این کتاب مختصری است که اسحق بن عمران متطبب درباره بیماری معروف به مالیخولیا که همان «وسواس سوداوی» است تألیف کرده تا یادداشت و یادآوری برای خود او باشد برای وقتی که او به سرایشی پیری که افلاطون آن را «ام النسیان» می خواند می رسد.

پس از این مقدمه کتاب را بدین گونه آغاز می کند:

اسحق بن عمران گفت: من در میان آنچه پیشینیان درباره مالیخولیا نوشته اند کتابی مرضی و کلامی شافی ندیده ام مگر مردی از متقدمان به نام روفس افسسی Rufus of Ephesus کتابی مشتمل بر دو مقاله درباره این بیماری تألیف کرده و در آن از عوارض و راههای درمان آن به نیکی بحث کرده است جز آنکه او فقط یک نوع از این بیماری را که «علت شراسیفیه»^{۱۹} خوانده می شود یاد کرده و انواع دیگر آن را رها کرده است در هر حال عمل او در تألیف این کتاب محمود و ممدوح است چه آنکه هر کس کمترین خدمت به دانشی کند که دانشمندان از آن سود برند مانند همان کس است که پیوسته در آن دانش متوغل بوده و به عنایت آن رسیده است و چون این دانش مورد غفلت پیشینیان قرار گرفته و حتی جالینوس کتابی مفرد درباره آن نساخته و فقط بصورت پراکنده از آن در کتابهای خود یاد کرده است مصمم به نگارش این کتاب شدم که در آن انواع این بیماری و روش درمان آن را یاد کنم.

نگارنده قصد داشت در همین گفتار به معرفی تفصیلی کتاب مالیخولیای اسحق بن عمران بپردازد ولی به جهت محدودیت وقت از این هدف صرف نظر کرد و آن را به فرصتی مناسب تر موکول نمود. والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته. □

۱۹) جمع «شرسوف» به معنی استخوانهای پهلوی از سوی شکم، مقدمة الادب زمحشری ذیل همین کلمه. از روفس نقل شده که برخی از پزشکان بیماران مبتلا به مالیخولیا را «شراسیفین» می نامیدند زیرا معتقد بودند که آغاز پدیدار شدن مره سوداء یعنی خلط سیاه از زیر شراسیف و دهانه معده است. الکناش فی الطب، کشکری، ص ۱۲۵.

فارسیات در متون تازی

یک وقتی شادروان مجتبی مینوی مقاله‌ای نوشته بود درباره الفاظ فارسی که در شعر ابونواس آمده و نام آن را «فارسیات ابونواس» گذاشته بود. اهمیت و جذابیت این نوع فارسیات منحصر به جنبه ادبی و لغوی آنها نیست. اهل ذوق و تحقیق نکته‌های قابل تأمل دیگری نیز در آنها می‌توانند دید. در اینجا نخست از فارسیات حکیم ترمذی در مقوله عرفان یاد می‌کنیم و آنگاه نمونه‌هایی از فارسیات در زمینه‌های فقهی خواهیم آورد.

الف) فارسیات حکیم ترمذی

حکیم ترمذی که استاد زرین‌کوب در کتاب ممتع خود جستجو در تصوف ایران گزارشی موجز و پر مغز درباره او آورده‌اند، تقریباً در سرتاسر عمر دراز خود (اواخر دولت صفاریان و اوائل سامانیان) دستخوش تکفیر و تبعید بود اما به رغم این گرفتاریها و بر خلاف سیره اکابر عرفا که از اشتغال خاطر با کتاب و دفتر اکراه داشتند نوشته‌های بسیاری از خود بر جای گذاشته است. نمونه فارسیاتی را که در اینجا می‌آوریم از کتاب او المسائل المکونه (تحقیق دکتر محمد ابراهیم جیوش، دمشق، ۱۹۸۰) و از یک کتاب دیگرش به نام بدوشان ابی عبدالله که سرگذشت نامه (اتوبیوگرافی) اوست (تحقیق عثمان یحیی، بیروت، ۱۹۶۵) یادداشت کرده‌ایم. بعضی از این عبارتهای فارسی بصورتی که

در متون چاپ شده به دست ما رسیده البته مغلوط است و قرائت درست آنها نیازمند رجوع به نسخه‌های خطی است. خوشبختانه حکیم خود در بسیاری از موارد معادل عربی الفاظ و جملات فارسی رامی آورد که با ملاحظه آنها صورت صحیح کلمه را می‌توان حدس زد. ما حدسیات خود را درباره صورت صحیح این قبیل کلمه‌ها در میان دو کمان جای داده‌ایم تا از صورتی که در متن چاپ شده آمده است متمایز گردد. برخی از این واژه‌ها امروز مفهومی را که حکیم در برابر آن آورده است از دست داده و کار برد دیگری پیدا کرده‌اند. مثلاً حکیم «داشت» را در برابر ثبات عربی آورده است که امروز البته آن معنی را در ذهن القا نمی‌کند: «قال له قائل: و ما افضل ما اعطى السائلين؟ قال الثبات و هو الداشت بالاعجمية... فاهل الثبات هُجِّيرا هم سؤال الثبات و هم الذين يعلمون ما الثبات و من اى ملك الثبات»

حتی در گذشته هم نگارنده سراغ ندارد که کسی داشت را در معنی ثبات به کار گرفته باشد بر خلاف مثلاً «اندریاب» که حکیم آن را در برابر ادراک آورده: «و فاما الادراك فهو الاخذ وهو الاندرياب بالاعجمية» و این استعمال پس از حکیم در نوشته‌های ابن سینا و ناصر خسرو نیز تکرار شده است. گاهی کلمه فارسی که حکیم آورده است در زمانهای بعد مهجور افتاده و کم‌کم بکلی فراموش گشته است مانند فرزند بمعنی علف: «قولی لصاحبک ما اشتغالک بهذا الفرزد یعنی الحشیش علیک بتقویة الضعفاء و ان تكون ظهراً لهم» (فرزد مطابق ضبط فرهنگ معین به هر گونه سبزه و علفی از نوع چمن اطلاق می‌شود).

گاهی حکیم صرفاً برای توضیح یک کلمه عربی متوسل به معادل فارسی آن می‌شود ولی گاهی چنین به نظر می‌رسد که وی برای بیان مفهومی که در ذهن خود دارد دنبال تعبیر مناسبی می‌گردد و آن تعبیر را نه در فارسی تنها و نه در عربی تنها پیدا نمی‌کند و با تلفیقی از دو زبان راهی برای ادای مقصود خود می‌جوید.

مثال برای مورد اول که کلمه فارسی صرفاً برای توضیح معنی کلمه عربی بکار رفته این عبارت است: «الرب هو الاسم المکنون المحزون... و هو يقابل «ابادشاه»: الملك و هو الذی به يتحقق الخلق و الایجاد» و همینطور عبارت دیگر که می‌گوید: «و تفسیر الکلاء... و الرب یکلاء لانه البادشا بالاعجمية» اما مثل برای مورد دوم که تلفیق دو زبان نشانگر کوششی برای بیان مفهومی است که در ذهن نویسنده نقش بسته همان ادراک و

اندریاب است که در بالا آوردیم زیرا هیچ یک از دو کلمه عربی و فارسی وافی به مقصود حکیم نیست. او در مقام بیان این نکته است که دریافتن چیزی متضمن معنی شمول و احاطه بر آن چیز است. ذهن مدّرك باید بتواند بر مدرك محیط گردد و آن را در حیطة شمول خود در آورد. تمام عبارت حکیم را در این باره مرور می‌کنیم: «و اما الادراک فهو الاخذ و هو الاندرياب بالاعجميه و بالعريه الادراک: الاشتمال. فاهل الجنة ينظرون اليه و لا تشتمل ابصارهم على ما يرون منه من الظاهرية، فاما الباطنية فلا قوام لا حد على النظر و لا سبيل اليه و هوفى حکرنکی بالاعجمية (رظ: بی چگونگی) و بالعريه بلاکیفیه».

و باز از همین مقوله به نظر می‌رسد بیان او دربارهٔ سفله: «مسألة فی تفسیر السفله» به این عبارت: «قال: السفله الذی رأس ماله من المعرفة يقال بالاعجمية: قردمانه (ظ: فرومایه) فاعطى الله الموحدين معرفة التوحيد فذاک رأس مال الموحدين و اقتضاهم الربح...»

و قابل توجه تر از این موارد جایی است که حکیم برای بیان اندیشهٔ خود واژهٔ فارسی مناسبی دارد اما در عربی لفظی معادل آن نمی‌یابد. مثلاً در این عبارت دقت کنید:

«ليس شئى فى الدنيا احلى من الكام بالاعجمية و هى تشبه النفس و ليس شئى فى الملكوت احلى من حب الله، فاذا وجد العبد حلاوة حب الله غرقت حلاوة الكام فى حلاوة الحب و تلاشت... فاذا ذاقت النفس طعم حلاوة الحب تشبثت بها و لهت عن حلاوة الكام»، پیدا است که حکیم در اینجا معادلی برای کام در عربی پیدا نکرده است. می‌گوید کام چیزی است شبیه نفس، ولی همان نیست. شیرینی کام را در برابر شیرینی محبت خدا می‌گذارد که اولی بالاترین لذات دنیا و دومی بالاترین لذات ملکوت است. او می‌خواهد عشق مجازی یا نفسانی را در برابر عشق حقیقی بگذارد و معادلی برای عشق مجازی که آن را از عشق حقیقی جدا و ممتاز گرداند پیدا نمی‌کند.

این نکته از آن جهت مهم است که معلوم می‌دارد که تصوف حکیم مبتنی بر یک مشت مفاهیم قالب‌گیری شده در نوشته‌های دیگران نیست. او البته به استفادهٔ خود از نوشته‌های احمد بن عاصم الانطاکی تصریح می‌کند لیکن پیدا است که وی خود اندیشمندی اصیل است و در مطالبی که مطرح می‌کند بیشتر به تجربه‌ها و دریافت‌های

درونی خویش متکی است.

گاهی حکیم گزارش خوابهایی را می دهد که خود دیده و یا دیگران دیده و با او در میان گذاشته اند. زبان خوابها فارسی است یعنی گفتگو در خواب به فارسی صورت می گیرد. حکیم حتی در جایی که گزارش کامل ماجرای خواب را نمی دهد به فارسی بودن مخاطبات آن تصریح می کند. مثلاً می گوید: «ثم رأی لسنین او ثلاث و ذلک یوم السبت ضحی لعشر بقین من ذی القعدة سنة تسع ستین و مائین، ثم رأی رؤیا اخری و هی بالفارسیة» حتی وقتی مضمون خطابی را که در خواب بفارسی آمده به عربی نقل می کند اصل عبارت فارسی را هم می آورد: «ثم یقول ان الله یعطیکم معشر الاخوات روضة لم یعطها لکم بعبادة صوم و لا صلاة انما یعطیکم بصلاح قلوبکم و بانکم تحبون الخیر و لا ترضون السوء بالاعجمیة: «بذی نبسندیذ و دوست دارید نیک».

شگفت است که اتصال با عالم بالا نه تنها در خواب بلکه در تجربه های روحی دیگر نیز از راه زبان فارسی صورت می گیرد و مخاطباتی که از بالا می آید (واردات قلبی) به فارسی است و این معنی در عبارتهائی که می آوریم به وضوح انعکاس دارد: «فتقول سبحانه الله جهان ترا همی نگرند بالفارسیه و یقولون ان اعاننا محمد ابن علی و الا هلکنا...

«فاقول الحمد لله، کیف نجوت؟ فتقول لی انت بیدک هکذا بالفارسیة باش کاش حتی اقول لک...

«ثم وقع علی قلبی کلمه بالفارسیة: «نگینی من ترا دادم» فامتلات فرحا و طیب نفسی و نشاط فاخبرتني بذلک فلما کان الیوم الثانی قالت: وقع علی قلبی: انا اعطیناک ثلاثه اشیا و وقع الکلام بالفارسیة: «سه چیز ترا دادم. جلال من عظمت من و بهاء من» و اضاء لی من فوقی فدام هکذا فوق رأسی فی الهواء کما کنت رأیته فی المنام فترائی فی ذلک الضوء علم الجلال و علم العظمه و علم البهاء فاما الجلال فانی رأیت کان البیت یتحرک ایدون چیزی همی ببود و جمش (جنبش) خلق همه از وی و عظمت پری همه چیزها از وی بها سرا (?) همه چیزها از وی نخست فرا آسمانها دیدم اوکنده... تا بفروذ...»

ثم وقع علی قلبها الیوم الثلاث: ترا دادم علم اولین و آخرین فدام بها حتی نطقت بعلم اسماً الله فکان تفتح لها فی کل یوم اسم و یبدو ذلک الضوء علی قلبها و ینکشف لها باطن ذلک.

ب - فارسیات فقه حنفی

فارسیات مخصوصاً در متونی از فقه که با توجه به نیازمندیهای مردم حنفی مذهب ماوراء النهر و خراسان و هندوستان نوشته شده است ابعاد وسیعتر پیدا می‌کند. نیاکان ابوحنیفه از ماوراء النهر بودند و تعدادی از خراسانیان در حلقهٔ درس وی حاضر می‌شدند. او با مشکلاتی که مردم آن سامان در عمل به تکالیف شرعی روزانه مواجه می‌شدند آشنائی داشت و فتوی داد که اگر کسی عربی نمی‌داند می‌تواند نماز را به فارسی بگزارد. نمازگزاردن به فارسی بدان معنی بود که پاره‌ای از قرآن به فارسی برگردانده شود و این خود مباحثی را مطرح می‌ساخت: قرآن چیست؟ آیا آنچه جنبهٔ وحی دارد معنای قرآن است یا قالب عربی الفاظ نیز وحی است؟ آیا مَس قرآن برای حائض و جنب که مکروه است مَس ترجمهٔ قرآن نیز چنین است؟ آیا به جای الله اکبر در نماز چه می‌توان گفت؟ «خدای بزرگ»، «خدای بزرگ است»، «خدا بزرگتر است»، به نام خدای بزرگ؟ و از این قبیل مسائل.

بحث فارسیات در ابوابی از فقه مانند نکاح و طلاق حساسیت بیشتری می‌یابد. نظری به کتاب معروف فتاوی قاضی خان تألیف امام فخرالدین بن منصور اورجندی از اهل فرغانه (متوفی ۵۷۲) و کتاب الفتاوی الهندیه که به دستور سلطان محمد اورنگ زیب (۱۰۶۸-۱۱۱۸) که در مذهب اهل سنت تعصبی تمام داشت گرد آوری شده از این جهت جالب است. این کتابها اگر چه در قرون بالنسبه متأخر فراهم آمده لیکن عبارتهای فارسی مورد نظر ما در ضمن مسائل مبتلی به از فتاواهای مقدم تر نقل شده و سابقه برخی از آنها تا زمان خود ابوحنیفه و شاگردانش بالا می‌رود و در بسیاری از آنها کهنگی و قدمت لفظ و تعبیر کاملاً پیدا است.

نکاح و طلاق اگر چه در ظاهر به صورت عقد و ابقاع (قرارداد دو طرفی و قرارداد یکطرفی) انجام می‌شود اما در واقع نمی‌توان آنها را معامله‌ای از نوع معاملات دیگر دانست. نکاح و طلاق به لحاظ موقعیتی که در ایجاد و انحلال واحد خانواده دارند شایان اهمیت ویژه می‌باشند. شما وقتی یک پاکت یک لیتری شیر می‌خواهید بخرید به قیمت مثلاً صد تومان، بر فروشنده لازم نیست بگوید: این یک پاکت شیر را به فلان قیمت فروختم و بر خریدار هم لازم نیست به همان نحو اعلام کند: که خریدم، همین قدر که خریدار پاکت شیر را در برابر پرداخت پول می‌گیرد و راه می‌افتد دلالت بر وقوع بیع

می‌کند و فقها این نوع معامله را «معاطات» می‌نامند. معاطات یا تعاطی یعنی اینکه هر یک از دو طرف چیزی را به دیگری بدهد و به عبارت ساده تر توافق عملی در خصوص معامله حاصل آید. اما معاطات در مورد کلیه عقود راست در نمی‌آید. اگر زن و مردی همبستر گردند این امر فی نفسه دلالت بر قصد زناشویی و تشکیل خانواده ندارد. آنها باید تصمیم خود را در این باب به الفاظی که به نحوی روشن و غیر قابل تردید کاشف از مقصود باشد بیان کنند و گفته‌اند که چنان دلالت صریح بر معنی زناشویی در زبان عربی منحصر به دوفظ نکاح و زواج است که در قرآن کریم وارد شده، و بهتر است که آن دو لفظ را به صیغه ماضی ادا کنند که صیغه ماضی در مقایسه با مضارع و امر صراحت بیشتری در دلالت به اراده قطعی دارد و بهتر است که ایجاب از ناحیه زن باشد که در حکم صاحب متاع تلقی می‌شود و قبول از ناحیه مرد که در حکم خریدار است و کافی نیست که او فقط اعلام رضایت کند و بگوید: «رضایت» بلکه باید قبولی خود را اعلام دارد و بگوید: «قبلت» و در هر حال اگر بنا باشد که صیغه عقد به زبان فارسی ادا شود مراعات همین معانی لازم خواهد بود یعنی باید در فارسی لفظی که مفید معنی زناشویی و کاشف از قصد انشاء و جزم در این باب باشد به زبان آورده شود.

این مقدمات را آوردیم زیرا که فهم مثالهایی که از دو کتاب فتوای مذکور نقل خواهیم کرد بدون آشنایی با آن مسائل میسر نیست و اینک مثالهایی را می‌آوریم و باز هر جا توضیحی لازم باشد خواهیم افزود.

(۱) مردی به زنی می‌گوید: «مرا باشیدی؟» زن پاسخ می‌دهد: «باشیدم»، عقد نکاح منعقد نمی‌شود و اما اگر بگوید: «باشیدی به زنی؟» و او پاسخ دهد «باشیدم» نکاح درست است.

(۲) مردی به دیگری می‌گوید: «دختر خویش مرا ده» پاسخ می‌دهد: «دادم». عقد درست است. اما اگر بگوید: «مرا دادی؟» و او بگوید: «دادم» درست در نمی‌آید. در فتوای امام نجم الدین نسفی چنان است که صرفاً گفتن «دختر خویش مرا ده» کفایت نمی‌کند بلکه باید تصریح کند و بگوید «بزنی» طرف هم باید بگوید: «بزنی دادم» تا درست در آید. در فتوای دیگر لفظ «دادم» قاصر از ادای معنی قبول تلقی شده و لازم دانسته‌اند که به جای آن گفته شود: «پذیرفتم» الا اذا اراد بقوله «دادی» التحقیق دون السوم فحينئذ ينعقد وان لم يقل الخاطب «پذیرفتم». سَوْمُ بمعنی قیمت کردن است یعنی

باید معلوم شود که قصد او صرفاً کسب اطلاع و ورنه انداز کردن نبوده بلکه تحقق معنی زناشوئی را اراده می‌کرده است که در این صورت نیازی به گفتن «پذیرفتم» نخواهد بود. (۳) مردی به زنی می‌گوید: «خویشتن را به هزار درم کابین به من بزنی دادی؟» زن می‌گوید: روی چشمم، اطاعت دارم (بالسمع و الطاعة)، این نکاح درست است اما اگر بگوید: «سپاس دارم» درست نیست زیرا که اولی حکایت از ایجاب می‌کند و دومی وعده‌ای بیش نیست. این فتوای نجم الدین نسفی است که در کتاب محیط (ظاهراً محیط حنفیه تألیف امام برهان الدین محمود بن احمد بخاری متوفی ۶۱۶) نقل شده است. فتوای دیگر که از کتاب خلاصه (ظاهراً خلاصه الفتاوی حنفیه تألیف امام طاهر بن احمد بخاری متوفی ۵۴۲) نقل شده چنان است که اگر زنی به مردی بگوید خود را به تو تزویج کردم و مرد بگوید: «به خداوندگاری پذیرفتم» نکاح درست است. حتی اگر مرد در جواب فقط لفظ «شاباش» بگوید نیز کافی است مگر آنکه معلوم شود که آن لفظ را به طریق طنز گفته است.

(۴) مردی به زنی می‌گوید: می‌خواهم ترا به عقد فلانی در بیاورم. زن به فارسی می‌گوید: «تو به دانی» آیا این به معنی اذن تلقی می‌شود؟ فقیه ابوليث (امام ابواللیث سمرقندی متوفی ۳۷۳) آن را مفید اذن نمی‌داند اما دیگر فقیهان خراسان و ماوراءالنهر می‌گویند: «تو به دانی» یا «تو دانی» در عرف بلاد ما دلالت بر اذن دارد.

(۵) مردی با دختری ازدواج می‌کند، پدر دختر آدم پولداری است، داماد سه هزار دینار بعنوان «دست پیمان» (شیربهاء) می‌پردازد و انتظار دارد که پدر زن هم جهاز خوبی همراه دخترش بفرستد اما این انتظار بر آورده نمی‌شود. بسیاری از فقها می‌گویند پدر زن باید در دادن جهاز به قدر عرف و عادت عمل کند و اگر نه داماد حق دارد پولی را که از بابت «دست پیمان» داده است بگیرد. بعضی از فقها مانند عماد الدین نسفی و صدر الاسلام (ظاهراً ابولیسر محمد بن محمد بزدوی مؤلف شرح جامع صغیر و کبیر و استاد نجم الدین نسفی است متوفی ۴۹۳) بر آنند که پدر زن باید در برابر هر یک دینار دست پیمان معادل سه یا چهار دینار جهاز بدهد.

(۶) کسی به زن خود خطاب می‌کند و می‌گوید «بهشتم» یا «بهشتم از زنی» آیا این لفظ دلالت بر طلاق دارد؟ ابوحنیفه اثری بر این گفته مرتبت نمی‌دانست اما شاگرد وی ابویوسف (متوفی ۱۸۲) پس از آنکه با ایرانیها معاشرت و اختلاط کرد بر خلاف رأی

استاد فتوی داد و گفت که ایرانیها آنرا صریح و در معنی طلاق می‌دانند. خراسانیان و عراقیان وقتی قصد طلاق داشتند می‌گفتند «بهشتم ترا از زنی» بنابر این شاگرد دیگر ابوحنیفه بنام محمد بن حسن شیبانی (متوفی ۱۸۹) که قاضی خراسان در زمان هارون الرشید بود) نیز نظر ابویوسف را تأیید کرد و فقهای بزرگ مکتب حنفی - مانند ابوللیث سمرقندی (متوفی ۳۷۳) و امام ظهیر الدین مرغینانی (متوفی ۵۹۳) نیز بر همان رأی بودند، حتی به نظر آنان الفاظی دیگر در همین معنی مانند «ترا چنگ باز داشتم» یا «یله کردم ترا» یا «پای گشاده کردم ترا» برای وقوع طلاق بصورت رجعی کفایت می‌کرد و نیت هم لازم نبود. اما اگر شوهر تنها بگوید «بهشتم ترا» و اضافه نکند «از زنی» باید دید که او در چه حالی این حرف را زده است؟ اگر در حالت غضب بوده و مذاکره طلاقی در میان بوده این طلاق رجعی تلقی خواهد شد اما اگر چنان حالتی نبوده است باید گفت که وقوع طلاق در این صورت محتاج نیت است.

(۷) زنی به شوهر خود می‌گوید: طلاقم بده شوهر می‌گوید: «داده‌ام» یا «کرده‌ام» این طلاق صحیح است و محتاج نیت هم نیست. اما اگر بگوید: «داده گیر» و «کرده گیر» یا «داده باد» و «کرده باد» محتاج نیت است.

(۸) زنی به شوهر خود می‌گوید: «مرا طلاق ده» شوهر پاسخ می‌دهد نمی‌کنم. زن می‌گوید: «اگر بدهی بروم شوی کنم» مرد می‌گوید: «بکن، خواهی یکی، خواهی ده». این گفته‌ها اثری در طلاق ندارد.

(۹) شوهری به زن خود می‌گوید: «هزار طلاق به دامت در کردم» این زن سه طلاقه محسوب می‌شود و اگر مرد مدعی شود که اصلاً قصد طلاق نداشته باید قسم بخورد.

(۱۰) زن به شوهر می‌گوید: «مرا در کار خدای کن» مرد پاسخ می‌دهد: «ترا در کار خدای کردم» یا زن می‌گوید: «مرا به خدای بخش» و مرد می‌گوید: «بخشیدم». این طلاق محتاج نیت است همچنین است اگر زن بگوید: «بزار شو از من و دست باز دار از من» و شوهر بگوید: «بزار شدم».

(۱۱) مرد به زن خود می‌گوید: «تو مرا نشایی تا قیامت» یا می‌گوید: «میان ما دیوار آهنین می‌باید» وقوع طلاق در هر دو مورد مشروط به نیت است.

(۱۲) مردی به زن خود می‌گوید: «هشتم هشته، حرامی حرامی» این زن سه طلاقه

محسوب می‌شود. همچنین است اگر مرد زن را دو طلاقه داده باشد و بعد بگوید: «وی مرا شاید تا روی دیگری نبیند». این زن هم سه طلاقه محسوب می‌شود و اگر مرد بخواهد رفع و رجوع کند و بگوید که مقصودم مثلاً دیدن پدر و مادر بوده و قصد طلاق نداشته‌ام سخن او را نمی‌شنوند.

توضیح

شاید برخی از خوانندگان تعجب کنند که چگونه طلاق بدون نیت صحیح تلقی می‌شود و چگونه ممکن است کسی در مسائل مهمی مانند نکاح و طلاق به حرفی که از سر غضب یا سهل انگاری بر زبان او جاری می‌گردد مأخوذ و ملتزم شناخته می‌شود؟ برای فهم درست مطلب باید مراحل نخستین تګون فقه را مخصوصاً در نزد اهل سنت و جماعت در نظر گرفت. آنها از سوئی معتقد بودند که بنای عقود بر تضییق است و نه بر توسعه، و از سوی دیگر روایتهائی در دست داشتند مانند آنکه از طریق ابی الدرداء وارد شده است: ثلاثة لا لعب فيهن: الطلاق والعقاق والنكاح وروایت دیگری به این مضمون که النكاح جده ولعبه سواء. این روایتها در واقع با آن قاعده که بنای عقود بر تضییق باشد منافاتی ندارد چه مقصود اصلی در این امور سخت‌گیری بیشتر است که مردم جلوی زبان خود را نگاه دارند و نکاح و طلاق را به بازی نگیرند و بدانند که اگر حتی از سر شوخی و بی‌مبالاتی چیزی در این خصوص بگویند مأخوذ خواهند بود. از طرف دیگر فقها می‌گویند که عقد سببیت دارد و احکام مترتب بر اسباب است و جعل اسباب با شارع است پس اگر کسی صیغه عقدی را بر زبان آورد سبب موجود گشته و به ناچار حکم آن نیز موجود خواهد شد و از این جا است که اکثر فقهای اهل سنت نکاح و طلاق هازل را صحیح دانسته‌اند. چنانکه ابن القیم می‌گوید: فاما طلاق الهازل فيقع عند الجمهور وكذلك نكاحه وحنفی‌ها حتی اشكال در نکاح خاطی ندیده‌اند و نکاح خاطی آنرا گویند که لفظ نکاح اشتباهاً و در نتیجه سبق لسان بر زبان کسی جاری شده باشد. بنابر این ملاحظه می‌شود که فقهای اهل سنت بر خلاف امامیه که تنها لفظ صریح را در طلاق مؤثر می‌دانند طلاق به الفاظ کنائی را هم صحیح تلقی کرده‌اند و آنگاه متوجه این مطلب شده‌اند که الفاظ کنائی از حیث ظهور و خفای معنی در یک ردیف نیستند یعنی برخی از کنایات به خودی خود قاصر از ادای مقصود هستند مثلاً آنجا که مرد به زبان

خود می‌گوید تو آزادی یا ترا ول کردم معلوم نیست که مقصود او حتماً طلاق باشد و لذا گفته‌اند که در این موارد نیت لازم است و بعد هم گفته‌اند که قراین حالیه ممکن است قائم مقام نیت گردد مثلاً اگر مردی در حالت غضب به زن خود بگوید ترا ول کردم معلوم می‌شود که قصد طلاق دارد و محتاج نیت نیست. اما کنایه‌های قویه حتی بدون وجود قراین حالیه مؤثر می‌افتد و چون حنفی‌ها در طلاق اشهاد را لازم نمی‌دانند و مانند فقهای دیگر اهل سنت سه طلاق را در یکجا هم ممکن و مجاز تلقی می‌کنند از این نوع فتوיהا از آنها صادر می‌شود.

گفتیم که طلاق هازل نزد جمهور فقهای اهل سنت صحیح است و فقدان قصد یا قصد شوخی اشکالی در صحت طلاق وارد نمی‌کند. بر همین قیاس طلاقیه که در مستی صورت گرفته باشد نیز باید صحیح تلقی شود. فقهای سنت درباره طلاق مست قائل به تفصیل شده و گفته‌اند اگر مرد بدون مجوز شرعی شراب خورده و مست کرده باشد تمام تصرفات وی از قبیل بیع و اجاره و نکاح و طلاق صحیح خواهد بود و نمی‌تواند بعد از زوال مستی دبه در بیاورد و مدعی بلاثر بودن آن تصرفات گردد ولی اگر وی مجوز شرعی برای خوردن شراب داشته باشد چنین نیست و تصرفاتش مؤثر نمی‌افتد و نفوذ تصرفات نیت مقصر خود یک نوع مجازاتی است که برای عدم رعایت حکم شرع در اجتناب از مستی بر او تحمیل می‌گردد.

و از این رواست که به نقل از فتاوی تاتار خانیه می‌خوانیم:

مردی مست می‌کند و مستانه خطاب به زن خود ترانه می‌خواند و می‌گوید:

ای سرخ لبک به ماه ماند رویت کدبانوی من، طلاق داده شویت

فتاوی فقها این است که باید دید آن زن پیش از آنکه با این مرد ازدواج کند باکره بوده یا شوهر دیگری پیش از او داشته است. در صورت دوم خواندن آن بیت موجب جدائی نمی‌شود مگر آنکه نیت طلاق کرده باشد اما در صورت اول احتیاجی به نیت نیست و در هر حال طلاق واقع شده تلقی می‌شود.

می‌دانیم که اختیار طلاق با مرد است. اما وی می‌تواند به زن وکالت بدهد که در صورت تحقق شرایط معینی او خود را مطلقه سازد. حال مردی به زن خود وکالت می‌دهد که اگر به غیر جنایت (بدون ارتکاب جرم) کتکش بزند خود را مطلقه گرداند.

مرد از پرداخت نفقه خود داری می‌ورزد. زن در مقام مطالبه بر می‌آید و شوهر را تعقیب می‌کند. تا این اندازه جنایت تلقی نمی‌شود اما اگر در اثنای مطالبه از کوره در برود و شوهر را دشنام دهد یا جامه او را بدرد یا ریش او را بگیرد آن جنایت است. ولو قالت لزوجها یا حمار و یا ابله او «خدایت مرگ دهاد» فهده جنایة منها. ولو قال لها «ای پلید» فقالت له مثل ذلک یکون جنایة. اما اگر زن عین گفته شوهر را تکرار نکند و در برابر او تنها بگوید: «توئی» فقها در آن باره اختلاف نظر دارند و الأصح آنه جنایة و صار کائنهما قالت: «تو خود پلیدی»

اما گرفتاریها به همین جا ختم نمی‌شود. اگر زن برگردد و به مرد خود بگوید: «ای خدا ناترس کافر» یا «ای بیمزه» یا «ای بد خوی» یا «ای سفله» حکم آن چیست؟ باید دید که طرف کیست؟ این حرف در مورد آدمهای بی سر و پا اشکالی ایجاد نمی‌کند اما در مورد اشخاص محترم اسم و رسم دار جنایت تلقی می‌شود.

در تمام این موارد اگر زن از شوهر خود کتک بخورد آن کتک به غیر جنایت تلقی نمی‌شود و بنابر این زن نمی‌تواند از حق طلاق خود استفاده کند.

در همان فرض بالا اگر زن از خانه بیرون رود «تا آتش در خانه آرد» و در کوچه مردی باشد و شوهر او را کتک بزند که چرا رفتی توی کوچه که اجنبی ترا ببیند، باز زن نمی‌تواند از حق طلاق استفاده کند. اگر چه او به قصد آتش آوردن رفته و قصد دیدن اجنبی را نداشته لیکن در هر حال رؤیت اجنبی تلقی می‌شود.

مسئله تعلیق در طلاق و بگو نگوهای زن و شوهر به این قبیل موارد محدود نمی‌شود. گاهی زن بر می‌آشوبد و مرد خود را کوسه یا سفله می‌خواند و یا بدتر او را کشخان و قلتبان می‌نامد. مرد در مقابله می‌گوید اگر من چنان باشم تو مطلقه‌ای. در این صورت مطلقه بودن زن معلق است به اینکه مرد به کوسه یا سفله یا کشخان یا قلتبان بودن موصوف باشد. پس بحث پیش می‌آید که کوسه کیست آیا کسی که ریش اندک دارد کوسه است یا پیوسته و یکدست نبودن ریش هم شرط کوسه بودن است؟ آیا چه کسی را میتوان سفله خواند؟ ابوحنیفه گفته است که مسلمان سفله نمی‌شود، سفله کافر است. اما ابویوسف در این مسئله هم با استاد مخالفت نموده و گفته سفله کسی است که هر چه به دهنش می‌آید می‌گوید و هر چه دیگران درباره او می‌گویند ککش نمی‌گزد. بعضی از فقها مطابق نظر ابوحنیفه و برخی دیگر مطابق نظر ابویوسف فتوی داده‌اند. باز گفته‌اند

که کشخان (دیوژ) کسی است که اگر دیگری به زنش دست درازی کند اهمیّت نمی دهد اما اگر زن را که مورد دست اندازی قرار گرفته است کتک بزند از کشخانی در می آید: «اما لوضربها فلیس بکشخان»

امثال این فتاوی درباره انواع و اقسام مسائلی که در زندگی روزمره مردم خراسان و ماوراءالنهر پیش می آمد در دو مجموعه فتوی که نام آنها را در آغاز بحث بردیم فراوان است. این فتاوی گذشته از اشتغال بر کلمات و عبارات فارسی نمودار جنبه هائی از راه و رسم زندگی مردم آن روزگار است مثلاً آن فتوی که نشان می دهد زن در عقد نکاح به جای قبول «سپاس دارم» یا چیزی نظیر آن و مرد «شاباش» یا «به خداوندگاری پذیرفتم» یا از این گونه عبارتها می گفته اند یا فتوائی که رابطه دست پیمان را با جهیزیه نشان می دهد و یا همین که برخی از زنها به هنگام عقد شرط می کرده اند که مرد اگر بدون گناه کتک شان بزند خود را مطلقه سازند. اینها وجوهی از زندگی واقعی مردم را تصویر می کنند و ما در اینجا بانقل سه فقره استفتاها و جواب آنها در همین زمینه مطلب را خاتمه می دهیم و این استفتاها را از آن جهت می آوریم که اولاً متن استفتا و جواب آن بیشتر به فارسی است و ثانیاً در جواب مسئله به منابع کهن تر ارجاع شده است.

«و فی فوائد جدی رحمه الله:

یکی چنین گفت که من سیکی نخوردم و قمار نکنم و زنا نکنم اگر بکنم زن از من به سه طلاق اگر یکی از این کارها بکند زنش طلاق شود؟ ثم قال و لا خلاف فی النفی و اختلفوا فی الاثبات و هو ما اذا قال: «اگر من سیکی خورم و قمار کنم و زنا کنم امر زن به دست وی نهادم» ثم فعل واحداً منها. لا یصیر الامر بیدها عند بعضهم و یصیر بیدها عند الاخرین و قال رحمه الله الغرض من مثل هذه الالفاظ منع النفس و زجرها عن ارتکاب المحذور و کل واحد من هذه الافعال بانفراده یصلح غرضاً له فینبغی ان لا یتوقف علی الكل و ان کان اللفظ للجمع کذا ذکر شیخ الاسلام برهان الدین.

و فی فوائد العلامه: «مردی مرزن خود را گفت که اگر من سیکی خورم و جوشیده و عصیر و بکنی، امر به دست تو نهادم تا پای خود بگشائی هر گاه که خواهی» زن قبول کرد. مرد بکنی خورد و دیگرها نی، امر به دست زن شود به خوردن بکنی یا نی؟ اجاب: «شود که معلق به هر یکی است جدا نه به جمله...»

«امر به دست زن نهاد که اگر او را بزند به جنایت و بی جنایت، پای خود بگشاید هر گاه

که خواهد. و زن قبول کرد. بعد از این مرد مر این زن را بزد به جنایت، زن تواند پای
گشاده کردن؟ اجبت: نعم، تواند. و ما اختار الشیخان الامامان جدی و العلامة
السمرقندی و اهل زمانهما فیما ذکرناه هو اختیار الشیخ الکبیر محمد بن الفضل البخاری
رحمه الله کذا فی الفصول العمادیه».



هو

تتمه رساله مآخذ ابیات عربی مرزبان نامه

بعد الحمد و الصلوة استاد بزرگ و بزرگوار ما مرحوم مغفور علامه بدیع الزمان فروزانفر رحمه الله عليه در سال تحصیلی ۱۳۳۴-۱۳۳۵ در دوره دکتری ادبیات فارسی تدوین رساله ای حاوی مآخذ ابیات عربی وارده در کلیله و دمنه و مرزبان نامه را به این ضعیف تکلیف فرمود و بحمدالله تعالی پس از قریب بیست ماه حقیر رساله ای را مشتمل بر دو دفتر که حاصل آن امر بود و در آن مراجع و مآخذ ابیات عربی آن دو کتاب مهما ممکن به نحوی جامع فراهم آمده به حضورشان تقدیم کرد. استاد اجلّ به عین عنایت و رضا و نظر مرحمت و قبول در آن ملاحظه فرمود و امر اکید بر انتشار آن به صورتی مستقل داد، اما این بنده قصد داشت نقایص آنرا تکمیل کند غافل از آنکه «الکمال لله وحده»، و لذا در طبع آن تردید داشت. اوائل دهه چهل مرحوم سید حبیب یغمائی ادیب مشهور و شاعر و نویسنده معروف معاصر (متوفی ۱۳۶۳/۲/۲۳) و مدیر مجله یغما - که گویا توسط مرحوم استاد فروزانفر از تدوین آن رساله مطلع شده بود - به اصرار از این بنده خواست تا آنرا متدرجاً در «یغما» منتشر سازد و چنین شد یعنی دفتر مربوط به کلیله تماماً طی دو سال و نیم به چاپ رسید و چاپ دفتر مرزبان نامه نیز از شماره شهریور ماه یکهزار و سیصد و چهل و چهار آغاز شد و قریب سه ربع آن تا فروردین ماه یکهزار و سیصد و چهل و هفت منتشر گردید ولی از آن پس از تسلیم بقیه به مجله یغما به مناسبتی خودداری کردم و بهتر است این مطلب را از قول خود مرحوم یغمائی که در خاطراتش

مرقوم فرموده است نقل کنم: «..... دکتر مهدوی سلسله مقالات اشعار مرزبان‌نامه را که مخصوصاً مورد استفاده محصلان دانشگاه بود، قطع کرد و به اصرارها و درخواستهای آنان توجه نفرمود و به التماس من عنایت نکرد، اقرار و اعتراف می‌کنم که گناه از من بود و بیان علت آن دشوار و ناگوار.» (خاطرات حبیب یغمائی ص ۶۲)

از آن تاریخ تاکنون که قریب سی سال است متأسفانه نه تنها کسی به تحقیق دربارهٔ مآخذ بقیهٔ اشعار عربی مرزبان‌نامه توجهی نفرموده بلکه حتی اینکه سابقاً مآخذ اشعار عربی کیلیه و مرزبان‌نامه در مجلهٔ یغما چاپ شده است و به‌علاوه فاضل گرامی جناب محمد روشن دامت توفیقاته نیز با کمال سعهٔ صدر و در نهایت امانت خلاصه‌ای از آنچه دربارهٔ مرزبان‌نامه در یغما چاپ شده بود، لطفاً در چاپ بسیار منقح تمیزی که از مرزبان‌نامه نموده‌اند نقل فرموده‌اند، نیز از خاطرها رفته است که اینک فاضل و متبّع مشهور و ادیبِ عروضیِ معروفی مانند جناب سیروس شمیسا در مجلهٔ کلک اخیراً پیشنهاد فرموده بود که خوب است مهدوی اشعار عربی کیلیه را مورد بحث قرار دهد (یا همچو عبارتی قریب به این مضمون). باری تابستان گذشته همسر گرامی ام بانو دکتر تاجماه آصفی شیرازی در مراجعت از ایران در میان چند کتاب و مجزوه‌ای که از بقیهٔ السیف کتابهای مخلص آورد یکی هم همان دو دفتر مربوط به کیلیه و مرزبان‌نامه بود که مگر روزی بکار آید. دو سه هفته پیش از این دوست محترم آقای علی اصغر محمد خانی ضمن مرقومه‌ای به مخلص اطلاع دادند که ارادتمندان و شاگردان مورخ شهیر و ادیب نحیر، متفکر محقق و نویسندهٔ شیرین قلم متعمّق مدّقق حضرت استاد دکتر عبدالحسین زرین‌کوب ادام‌الله تعالی ایّام افاضاته، در صدند که «جشن نامه‌ای» برای تقدیم به معظم‌له فراهم آورند و مبادا خدای نکرده این بنده که از جمله ارادتمندان قدیمی و دعاگویان مخلص و صمیمی آن حضرت هستم از فیض مشارکت در تدوین آن مجموعه بی‌بهره بمانم و از آنجا که مهلت تقدیم مقاله را آخر دی ماه جاری تعیین کرده بودند، با بضاعت مزجات و صفر الکفّی که این بنده دارد تحریر و تهیه مقاله‌ای که در خور همچو جشن نامه‌ای باشد در این مدت قلیل امکان نداشت و از طرفی نمی‌خواستم که از افتخار عرض ارادت و ادب به حضور حضرت زرین‌کوب محروم بمانم بنا گذاشتم با همهٔ قلتِ ذاتِ الید و دست تنگی معنوی، از هر چه که فعلاً موجود است هدیه‌ای فراهم کنم که به قول حضرت خواجهٔ شیراز:

دیده را دستگه دُرّ و گهر گرچه نماند بخورد خونی و تدبیر نثاری بکند و لذا فکر کردم که آنچه را که از دفتر مرزبان‌نامه باقی مانده و به چاپ نرسیده به ضمیمه چند مورد اضافی دیگری که پس از آنکه قسمتهای اولیه در یغما به چاپ رسید بر آن دفتر افزوده شده است به عنوان پیشکشی به حضور استاد زرین‌کوب دامت عزّته و عمره و سعادت تقدیم دارم مع هذا فکر کردم آنسب آنست که از حضرت استاد علامه دکتر سید جعفر شهیدی متّعنا الله ببقائه نیز در این باره استشاره و استجازه کنم و لذا مطلب را با تلفن با حضرتشان در میان گذاشتم و معظم له نیز آنرا تصویب و بنده را بر آن ترغیب فرمودند (و خداوند متعال سایه شریف این دو بروجردی بزرگوار نازنین را بر سر ادب و فرهنگ ایران مستدام بدارد)، اما مشکل اصلاح اغلاط مطبعی مقاله‌ای که موضوعش اشعار عربی است و مملوّ از عبارات عربی نیز در میان بود و حلّ آن جز توسط کسی که وُرودی به عربیت دارد ممکن نبود از این‌روی از دوست عزیز فاضل جناب دکتر سید علیمحمد سجادی دام عزّه و عُمره درخواست کردم که زحمت غلط‌گیری و اصلاح فورمهای مطبعی مقاله را تا آخرین مرحله به عهده کفایت خویش بگیرد و ایشان هم تقاضای مرا پذیرفتند و بنابراین با مقتضیات موجود به شرح مذکور اینک تتمه «رساله مأخذ اشعار عربی مرزبان‌نامه» را با کمال احترام از طرف خود و همسر به حضور شریف حضرت استاد زرین‌کوب ادام الله تعالی علّوه تقدیم می‌دارم و بقاء نعمت وجود کثیر الفیض و الجود این مرد وارسته بزرگوار عالی‌مقدار و همسر گرامی و دانشمند و همدم وفادار مددکار ارجمند ایشان سرکار علیه عالیّه بانو دکتر قمر خانم آریان «زرین‌کوب» دامت خدارتھا و معالیها که نعمت دوستی و محبّت معظم لها و افراد نازنین دیگری از خاندان جلیل ایشان (که از مفاخر مشهد مقدس می‌باشند) سالهاست برای بنده مستمرّ و به اضافه حق استادی ایشان و شوهر والا مقامشان بر همسر، تاجماه آصفی مسلّم است از درگاه باری تعالی مسألت می‌نمایم.

والحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهیرین.

فی‌لادلفیا هشتم دی ماه سال ۱۳۷۴

توجّه:

۱- شماره صفحات که بعد از ابیات وارده در مرزبان‌نامه آمده راجع به مرزبان‌نامه

چاپ کتابخانه طهران سال ۱۳۱۷ شمسی است.

۲- در وقتی که بنده در طول سال ۱۳۳۵ و ۱۳۳۶ این دفتر را تهیه و تدوین می‌کرده است، مطلقاً به مرزبان‌نامه ملکی مرحوم علامه قزوینی قدس سرّه که به نقل جناب روشن در حواشی آن بعضی یادداشتها مندرج بوده و یا به نام‌گوینده بعضی اشعار اشاره و اکتفا شده بوده است دسترس نداشته‌ام و لذا اینک که در چاپ جناب روشن نام بعضی از شاعران از قول مرحوم علامه قزوینی ذکر شده این بنده در چنان موارد با تصریح به تصریح مرحوم قزوینی به نام شاعر، فقط به ذکر مآخذ و مراجع و یا ابیات ماقبل و مابعد بیت شاهد و عنداللزوم اختلاف اقوال درباره گوینده آن اکتفاء کرده‌ام و آنرا که مرحوم علامه به مرجع و صفحه دیوان یا مطلع قصیده اشاره فرموده بنده در این مقاله نیاورده است.

۳- در ترجمه‌ای که از اشعاری که مورد این مقاله است در چاپ جناب آقای روشن درج شده گاه مختصر مسامحات یا افتادگی‌هایی مشاهده شد که صورتی را که به نظر قاصر مناسبت می‌آمد در این مقاله آورده‌ام امیدوارم جناب روشن این درازدستی را بر من بنده ببخشایند.

ص ۲۶

و ما لِعِضَادَاتِ الْعُرُوشِ بَقِيَّةٌ إِذَا اسْتُلِّ مِنَ تَحْتِ الْعُرُوشِ الدَّعَائِمُ
بیتی است از «قطامی = عُمیر بن شُعیم تغلبی مسیحی» که شاید هم چنانکه در «تاج العروس» (ماده ثاب - ج ۱ ص ۱۶۸) بدان استشهاد شده در اصل: «و ما لِمَثَابَاتِ الْعُرُوشِ» بوده است و معنی «مثابه» سنگچین های اطراف لبه چاه است و در این صورت معنای بیت چنین خواهد بود که «اگر پایه های تختی (که آبکش بر روی آن نشسته و با پای خویش چرخ چاه را می چرخاند) فرو ریزد از سنگچین های دوره چاه (یا لبه چاه) نیز چیزی باقی و پایدار نخواهد بود». و قطامی به تصریح «زییدی» این بیت را در وصف چاه آب و ریزش آن سروده است.

ص ۳۰

و شَبِعُ الْفَتَى لَوْمٌ إِذَا جَاعَ ضَيْفُهُ

و راوینی مصرع دوم بیت «بشر بن مُغیره بن ابی صفره» (برادر امیر مشهور عرب مُهَلَّب بن ابی صفره) را که در اصل «و شَبِعُ الْفَتَى لَوْمٌ إِذَا جَاعَ صَاحِبُهُ» بوده، به صورت فوق تغییر داده است و تمام بیت چنین است در مقطوعه چهاربیتی که ابی تمام آنرا در حماسه نقل فرموده است:

و كُلُّهُمْ قَدْ نَالَ شَبْعاً لَبِطِنِهِ وَ شَبِعُ الْفَتَى لَوْمٌ إِذَا جَاعَ صَاحِبُهُ

(الحماسه ج ۱ ص ۹۲)

لازم به یادآوری است که در مصرع اول «شَبِع» بروزن «دِرْع» به معنای هر چیزی است که آدمی را سیر کند و شَبِع بر وزن «پَسَر» به معنای سیری است که در مصرع دوم به ضرورت باء آن ساکن شده است.

ص ۴۹

و ما بَكْشِيرُ أَلْفِ خَلٍّ وَ صَاحِبٍ وَ إِنَّ عَدُوًّا وَاحِدًا لَكَثِيرٌ

علاوه بر آنچه جناب روشن لطفاً از مندرجات مجله یغما نقل فرموده است (ص ۶۰۵ و ص ۶۰۶) چاپ خودشان اینک اضافه می کند:

«حافظ بیهقی» - ره - در «شُعَبُ الْإِيْمَان» (باب ۶۱ ج ۶ ص ۵۰۳) می فرماید:

انشدنا ابوزکریا.... انشدنی.... انشدنی عبیدالله بن ابراهیم النحوی الخلیل بن احمد:

تَكْثُرُ مِنَ الْإِخْوَانِ مَا اسْطَغْتِ أَنْهَمُ بَطُونٌ إِذَا اسْتَجَدَّتْهُمْ وَ ظَهَرُوا

و ما بكثير ألف خلّ لعاقِل و انّ عدوّاً واحداً لكثير

ص ۱۵۰

فبادِر بمعروفٍ إذا كُنْتَ قادراً حذارِ زوالٍ أو غِنَى عنكَ تُعَقِّبُ

أصل این معنی شریف لطیف از حضرت مولی الموالی صلوات الله علیه است در وصیت سراسر حکمت و موعظتی که به فرزند گرامی اش حضرت مجتبی صلوات الله علیه در «حاضرین» هنگام بازگشت از صفین مرقوم فرموده و به شماره ۳۱ از «مختارات کتب» آن حضرت در نهج البلاغه آمده است که در آن حضرت امیر سلام الله علیه چنین می فرماید:

«... و اعْلَمْ أَنَّ أَمَامَكَ طَرِيقاً ذَا مَسَافَةٍ بَعِيدَةٍ، وَ مَشَقَّةٍ شَدِيدَةٍ، وَ أَنَّهُ لَا غِنَى بِكَ فِيهِ عَنِ حُسْنِ الْإِرْتِيَادِ وَ قَدَرِ بِلَاغِكَ^۱ مِنَ الزَّادِ، مَعَ خِفَّةِ الظَّهْرِ، فَلَا تَحْمِلَنَّ عَلَى ظَهْرِكَ فَوْقَ طَاقَتِكَ، فَيَكُونَ ثِقْلٌ ذَلِكَ وَبِالْأَعْلَى عَلَيْكَ وَ إِذَا وَجَدْتَ مِنْ أَهْلِ الْفَاقَةِ مَنْ يَحْمِلُ لَكَ زَادَكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ، فَيُؤَاغِيكَ بِهِ غَدَاً حَيْثُ تَحْتَاجُ إِلَيْهِ فَأَعْتَنِمْهُ وَ حَمَلُهُ إِيَّاهُ وَ أَكْثَرُ مِنْ تَزْوِيدِهِ وَ أَنْتَ قَادِرٌ عَلَيْهِ فَلَعَلَّكَ تَطْلُبُهُ فَلَا تَجِدُهُ...»

و اینک علاوه بر آنچه در مجلّه «یغما» سابقاً درج شده و جناب روشن آنرا در ص ۶۸۵ چاپ خود نقل فرموده اند اضافه می کند که بحمدالله تعالی بعدها گوینده این شعر حکیمانه را به برکت «مبّرّد» - ره - شناختم:

«مبّرّد» در الکامل ۴۰۸/۲ می فرماید:

«..... وَ مِثْلُ ذَلِكَ فِي الْمَعْنَى قَوْلُ عَبَّادِ بْنِ حَبِيبٍ بْنِ الْمَهَلَّبِ: (يَعْنِي نَوْهَ مَهْلَبِ بْنِ أَبِي

صفرة امیر معروف)

إِذَا حُلَّةٌ نَابَتْ صَدِيقَكَ فَأَعْتَنِمْ مَرَمَتَهَا فَالذَّهْرُ بِالنَّاسِ قُلْبٌ

و بادِر بمعروفٍ إذا كنت قادراً زوال اقتدار أو غِنَى عنكَ يُعَقِّبُ

و قال جعفر بن محمد بن علی بن الحسین رحمهم الله: إِنِّي لَأَسَارِعُ إِلَى حَاجَةِ عَدُوِّي خَوْفاً مِنْ أَنْ أَرُدَّهُ فَيَسْتَعْنِي عَنِّي..» انتهای متن از الکامل. (زوال در مصرع دوم مفعول به «بادر» است.

ص ۱۵۸

لِكُلِّ مِنَ الْاَيَّامِ عِنْدِي عَادَةٌ فَإِنْ سَاءَنِي صَبْرٌ وَإِنْ سَرَّنِي شُكْرٌ

مؤلف كتاب نفيس ولى غير مستند «تحفة الناصريه» اين بيت را به ضميمه بيت ديگرى بدین شرح به حضرت امير المؤمنين على عليه السلام نسبت داده است، و تلك قضايا قياساتها معها!! و اينک به نقل از تحفة الناصريه:

لئن ساءني دهرٌ فقد سرّني دهرٌ و ان مسّني عُسرٌ فقد مسّني يُسرٌ
لِكُلِّ مِنَ الْاَيَّامِ فان شکر
و الله اعلم

ص ۱۸۶

و لا يُثْنِ عِزْمَكَ خَوْفُ الْقِتَالِ بِسْمِرٍ دَقَّاقٍ وَ بِيضٍ حِدَادٍ
عَسَى أَنْ تَنَالَ الْغِنَى أَوْ تَمُوتَ وَ قَدْ رُكَّ لِلنَّاسِ فِي ذَاكَ بَادٍ
فَإِنْ لَمْ تَنْلُ مَطْلَباً رُمْتَهُ فَلَيْسَ عَلَيْكَ سِوَى الْاجْتِهَادِ

ابن عبدالبرّ أندلسی در «بهجة المجالس و أنس المجالس» (ج ۱ ص ۲۳۷ - ۲۳۵) قصیده ای بیست و دو بیتى را با این عنوان می آورد: و قال بعض المتأخرين (يعنى معاصران ابن عبدالبرّ که در سال ۴۶۳ هجری فوت کرده است) من المغاربة و تنسب الى المتنبي، و لا تصحّ له:

رَأَيْتَ الْمَقَامَ عَلَى الْاِقْتِصَادِ قُنُوعاً، بِهِ ذِلَّةٌ لِلْعِبَادِ
و عَجْزٌ بِذِي أَدَبٍ أَنْ يَضِيقَ بِهِ عَيْشُهُ وَ سَعَ هَذِي الْبِلَادِ
و بيت يازدهم و نوزدهم و بیست و دوم آن به شرح زیر است:
و لا تُثْنِ عُمَرَكَ خَوْفُ الْفِرَاقِ لِبَيْضٍ مَلَّاحٍ وَ سُمْرِ خِرَادٍ
عَسَاكَ تَنَالَ الْغِنَى أَوْ تَمُوتُ وَ عُذْرُكَ فِي ذَاكَ لِلنَّاسِ بَادٍ
فَإِنْ لَمْ تَنْلُ مَطْلَباً رُمْتَهُ فَلَيْسَ عَلَيْكَ سِوَى الْاجْتِهَادِ

و بعید نیست و راوینی که به دستکاری و تحریف اشعار معتاد است بیت اول را به صورتی که در مرزبان نامه آمده تغییر داده باشد. معنی بیت اول سه بیت فوق الذکر این است که: «عُمرت را از ترس (یا به خاطر ترس) فراق و دوری از سیم تنان نمکین و سبزه رویان شرمخوی آزرمین به باد مده. و مسلم است که در بیت دوم آن (و عُذرک) به جای (و قدرک) انطباق به مقام و مقال است. (بعضی از ابیات این قصیده را یاقوت در معجم الادباء به «بُحتری» نسبت داده ولی در دیوان او موجود نیست (معجم الادباء

(۷۷/۱) و الله اعلم.

ص ۲۱۶

إِذَا لَمْ يَكُنْ عَوْنٌ مِنَ اللَّهِ لِلْفَتَى فَأَكْثَرَ مَا يَجْنِي عَلَيْهِ اجْتِهَادُهُ

این بیت به تنهایی با ضبط «فأول» به جای «فأكثر» بدون ذکر نام گوینده در «ذریعه» راغب اصفهانی (ص ۴۴) و «انوارالربیع» سید علیخان (ص ۱۹۳ چاپ سنگی) در نقل نامه‌ای از «لسان الدین ابن الخطیب» وزیر و ادیب و شاعر معروف اندلس، و به ضمیمه بیت اولی به شرح زیر در «الف لیلة و ليله» (ج ۴ ص ۳۹۴) آمده است:

إِذَا كَانَ عَوْنُ اللَّهِ لِلْمَرْءِ مُسْعِفًا تَأْتِي لَهُ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ مُرَادُهُ
إِذَا لَمْ يَكُنْ عَوْنٌ مِنَ اللَّهِ لِلْفَتَى فَأَوَّلُ مَا يَجْنِي عَلَيْهِ اجْتِهَادُهُ

ص ۲۱۶

فَأَسْلَمَنِي لِلنَّائِبَاتِ بِعَادَةٍ كَمَا اسْلَمَ الْعَظَمُ الْمَهِيضُ جَبَائِرُهُ

چنانکه مرحوم علامه قزوینی - ره - فرموده است از «طغرائی» است در بیان درد فراق «مُعین الملک ابن فضل الله» که در آن چنین گوید:

فَبَعْدَ ابْنِ فَضْلِ اللَّهِ طَاطًا مِنْكَبِي يَدُ الدَّهْرِ مُذْ أُولَى عَلَى قَوَائِرِهِ
وَأَتَرَفِي عُودَى الثُّيُوبِ وَطَالَمَا تَمَنَّعَ وَاسْتَعْصَى عَلَيْهَا مَكَاسِرُهُ
وَأَسْلَمَنِي لِلنَّائِبَاتِ بِعَادَةٍ كَمَا اسْلَمَ الْعَظَمُ الْمَهِيضُ جَبَائِرُهُ

دیوان چاپ جواثب ص ۵۰

شاید بی‌مناسبت نباشد که به عرض برساند «جباثر» جمع «جبیره» است (و نه جمع «جابر» به معنی شکسته‌بند) و آن به معنای تخته‌بندی (و شاید مطلق «پانسمان» و از جمله گچ گرفتن) است که شکسته‌بند پس از «جبر» و ترمیم شکستگی آنرا بر دور استخوان شکسته محکم می‌بندد به طوری که قطعات شکسته شده کاملاً بی‌حرکت و بی‌اختیار بماند، و «جبیره» در مسأله غسل و وضوء و تیمم نیز از همین باب است بنابراین ترجمه «جباثر» به «شکسته‌بند» درست نیست و به طریق اولی نظر مرحوم «معزی دزفولی» رحمه الله علیه در «الترجمان عن کتاب المرزبان» منقول در ص ۷۲۵ مرزبان‌نامه جناب روشن خالی از اشکال نیست و از آن‌رو که مصرع دوم بیت مستشهد به نیز خالی از «حذف» نیست - زیرا «اسلم» به «لام» یا «الی» متعدی می‌شود - لذا شاید، شاید، بهتر باشد که بیت بدین صورت ترجمه شود:

«دوری از او مرا (به دست) گرفتاری‌ها سپرد. (و فرمانبردار خود ساخت) هم چنانکه تخته‌بندها استخوان شکسته را در خود می‌گیرد» و الله اعلم.

ص ۲۱۹

عَلَىٰ أُنْتَىٰ رَاضٍ بِأَنْ أَحْمِلَ الْهَوَىٰ وَأَخْلَصَ مِنْهُ لَا عَلَيَّ وَلَا لِيَا

مشهور چنانست که این بیت لطیف شریف - که در آغاز و انجام بعضی از کتب ادبی و عرفانی نیز آمده است - از «مجنون لیلی»^۲ است ولی در مأخذی که در دسترس این ضعیف بود، و از جمله دیوان مجعول منسوب به او یعنی چاپی که در اختیار دارم این بیت را ندیدم، حتی در قصیده مشهور به «مؤنسه» نیز که تلفیقی است از اشعاری که شاید برخی از آنها همان مجنون سروده باشد ولی برخی دیگر از دیگر شاعران است و در قوافی آن کلمه «لیا» ده بار در آن تکرار شده این بیت نیامده است (تزیین الاسواق ص ۶۸-۷۰) اساساً ترکیب یا اصطلاح «لاعلی و لالی» تعبیر رایجی در نزد شاعران عرب است فی المثل «أبیرد یربوعی» (معاصر معاویه) می‌گوید:

أَلَا لَيْتَ حَظِّي مِنْ «عُدَانَةٍ» إِنَّهَا تَكُونُ كَفَافًا لَا عَلَيَّ وَلَا لِيَا

(آغانی ج ۱۳ ص ۱۲۷)

و یا در همان قصیده مؤنسه آمده است که:

فَيَا رَبِّ، سَوَّ الْحُبَّ بَيْنِي وَبَيْنَهَا يَكُونُ كَفَافًا لَا عَلَيَّ وَلَا لِيَا

و نیز مجنون یا «ابو سعید مولی فائد» می‌گوید:

لَقَدْ طُفْتُ سَبْعًا، قُلْتُ لَمَّا قَضَيْتُهَا أَلَا لَيْتَ هَذَا لَا عَلَيَّ وَلَا لِيَا

(آغانی ج ۱۱ ص ۳۳۵)

اما «ابشیهی» در «المستطرف» بیت ما نحن فیه را صریحاً به مجنون (یعنی قیس بن ملوح عامری) نسبت داده است (۱۵۹/۲) و الله اعلم.

ص ۲۲۰

ع - وَتَنْدُمُ حِينَ لَا تُغْنِي النَّدَامَةُ

مصرع اخیر بیتی است که تمام آن چنین است:

سَدَّ كُرْنِي إِذَا جَرَبْتَ غَيْرِي وَتَنْدُمُ حِينَ لَا تُغْنِي النَّدَامَةُ

(شرح المصنوعون به علی غیر آهله ص ۲۱۹)

(۲) یعنی همان «قیس بن ملوح عامری».

(۳) یعنی هفت شوط طواف کعبه معظمه زاده‌ها الله شرفاً.

ص ۲۲۳

عِبَالَةٌ عُنِقِيَ اللَّيْثُ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ إِذَا مَادَّهَاهُ الْخَطْبُ قَامَ بِنَفْسِهِ

این بیت در رساله «المحاسن و الاضداد» منسوب به «جاحظ» (ص ۲۰۸) و در «التمثيل و المحاضرة» ثعالبی (ص ۲۹ چاپ جوائب و ص ۳۴۹ چاپ مصر) به صورتهای:

عِبَالَةٌ عُنِقِيَ اللَّيْثُ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ إِذَا رَامَ أَمْرًا قَامَ فِيهِ بِنَفْسِهِ

عِبَالَةٌ عُنِقِيَ اللَّيْثُ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ إِذَا نَابَهُ أَمْرٌ أَتَاهُ بِنَفْسِهِ

بدون ذکر نام گوینده آن آمده است و نظیر همین بیت است بیت مستشهد به در یکی از مکتوبات حضرت مولینا جلال الدین که:

و مَا غَلَّظْتَ رِقَابَ الْأَسَدِ حَتَّى بَأْنَفُسِهَا تَوَلَّوْتَ مَا عَنَاهَا

(ص ۳۱ مکتوبات چاپ کلاله خاور)

و مسلم است که معنی عباله به تصریح لغویان و هم چنانکه مرحوم استاد فرزانه رحمه الله علیه نیز استدراک فرموده است همان سطربری و «گردن کلفتی» است، در قاموس آمده است و مصدر فعل لازم «عَبَلَ» است مثل شهامه و شجاعه العَبْلُ الضَّخْمُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ که «زییدی» در تاج العروس اضافه می کند و منه الحديث فی صفة سعد بن معاذ كان عبلاً من الرجال، و رجلٌ عبِل الذراعين أى ضخُمهما و فرسٌ عبِلُ السَّوِي اى غليظ القوائم. قال امرؤ القيس:

سَلِمَ الشَّطِىُّ عِبْلَ السَّوِي شَنِجَ النَّسَا لَهُ حِجَابَاتٌ مَشْرِفَاتٌ عَلَى الْغَالِي

و کلمه: و مَا غَلَّظْتَ در بیت مستشهد به مولینا نیز مؤید همین معنی است بنابراین ترجمه عباله به ثقل و سنگینی در این بیت مناسب نیست، گر چه در قوامیس و از جمله «لسان العرب» ضمناً نیز آمده که: الْعِبَالَةُ وَالْعِبَالَةُ الثَّقَلُ يُقَالُ الخ

ص ۲۲۴

قَالُوا إِذَا جَمَلٌ حَانَتْ مَيِّتُهُ أَطَافَ بِالْبِئْرِ حَتَّى يَهْلِكَ الْجَمَلُ

بیت دومی است که با بیتی پیش از آن در «المنتحل» و «التمثيل و المحاضرة» ثعالبی و تاریخ یمینی بدین صورت و بدون نسبت آمده است:

أَسَارَتِ الْفَرَسُ فِي أَخْبَارِهَا مَثَلًا وَ لِلْأَعَاجِمِ فِي أَيَّامِهَا مَثَلُ

قَالُوا إِذَا جَمَلٌ حَانَتْ مَيِّتُهُ أَطَافَ بِالْبِئْرِ حَتَّى يَهْلِكَ الْجَمَلُ

(المنتحل ص ۱۰۴) (التمثيل و المحاضرة ص ۲۳۷) (ترجمه تاریخ یمینی ص ۲۴۳-)

ترجمه ناصح الدین و تحقیق آقای دکتر شعار ص ۲۰۷). و جناب دکتر جعفر شعار نیز در تعلیقات اشاره ای به این ابیات فرموده است.

و نظیر این بیت است در ادای مقصود، بیت ابی العتاهیه:

وَمَتَى اسْتَوَتْ لِلنَّمْلِ أَجْنِحَةٌ حَتَّى يَطِيرَ فَقَدْ دَنَا عَطْبُهُ

و این دو بیت وارده در «طبقات الاطباء» ابن ابی اُصیبیه که:

وَإِذَا أَبْنَتْ الْمِهْمَنُ لِلنَّمْلِ جَنَاحاً أَطَارَهَا لِلتَّرْدِي

وَلِكُلِّ امْرِئٍ مِنَ النَّاسِ حَدٌّ وَهَلَاكَ الْفَتَى جَوَازُ الْحَدِّ

(۲/۲۶۸ چاپ بیروت)

ص ۲۲۶

تَبَلَّجَتْ أَلَايَامُ عَنْ غُرَّةِ الدَّهْرِ وَحَلَّتْ بِأَهْلِ الْبَغْيِ قَاصِمَةُ الظَّهْرِ

.....

.....

.....الخ.....

هم چنانکه علامه قزوینی قدس الله تریته مرقوم فرموده است از قصیده ای از ثعالبی است که در مدح ابی المظفر نصر بن ناصرالدین سبکتکین برادر سلطان محمود سروده است و تمام آن در (شرح مینی بر تاریخ یمینی عتبی ص ۲۳۲ الی ۲۳۵) آمده است و مرحوم دهخدا رحمة الله علیه نیز ذیل «ثعالبی» در لغت نامه بعضی از ابیات آنرا و از جمله ابیات ما نحن فیه را نقل فرموده است.

ص ۲۲۹

أَبَى الْمُقَامِ بِدَارِ الدُّلِّ لِي كَرَمٌ وَهَمَّةٌ تَصِلُ التَّخْوِيدَ وَالْحَبْبَا

و عزمه..... الخ.....

ایضاً هم چنانکه علامه قزوینی - قده - فرموده است از قصیده بدیع الزمان همدانی است که علاوه بر تاریخ یمینی قسمتی از آن در «معاهد التنصيص» (ج ۲ ص ۳۸-۳۹) و در «انوارالربیع» (ص ۳۸۱) چاپ سنگی نیز مذکور است. عتبی در تاریخ یمینی در مصرع ثانی بیت اول به جای «تخوید» توخید ضبط کرده که با «حَبَب» انساب است.

ص ۲۳۳

تَرَى الرَّجُلَ النَّحِيفَ فَتَزْدْرِيه وَ فِي أَثَوَابِهِ أَسَدٌ هَصُورٌ

در ضمن بیان بیت:

بُعَاثُ الطَّيْرِ أَكْثَرُهَا فِرَاحاً وَأُمُّ الصَّقْرِ مَقْلَاةٌ نَزْوَرٌ

(ص ۳۰۶) خواهد آمد.

ص ۲۳۵

وَمَنْ يَقْتَرِفْ خُلُقاً سِوَى خُلُقِ نَفْسِهِ يَدْعُهُ وَ تَرْجِعُهُ إِلَيْهِ الزَّوْاجُ

این بیت که سؤمین و آخرین بیت مقطوعه‌ایست که ابوتمام آنرا بدون ذکر نام گوینده در «حماسه» آورده است و مرزوقی و خطیب تبریزی هم در شرح خود بر حماسه نام گوینده آن را معین نکرده‌اند، و ظاهراً مرجع مرحوم علامه قزوینی - قده - نیز همان شرح حماسه خطیب است. اما به تصریح بُحْتَری در «حماسه» خود این بیت از شاعری به نام «مُخَضَّعُ نَبْهَانِ» است (ص ۲۲۵ چاپ لويس شيخو و ص ۳۵۸ چاپ کمال مصطفی) و مؤلف «مجموعه المعانی» نیز از بُحْتَری تبعیت کرده است (ص ۱۶۰) اما مرزبانى در معجم الشعراء آنرا به «مُخَضَّعُ قَيْسِی» نسبت داده است که ممکن است «نبهان» تیره‌ای از عبدالقیس و یا بالعکس باشد. در چاپ لويس شيخو از حماسه بُحْتَری به جای «یقترف» یعتزى و در معجم الشعراء یبتدع ضبط شده است و رجوع فرمایند ایضاً به «الفاضل» مبرّد ضمن بیت: وَمَنْ يَبْتَدِعُ خَيْمًا سِوَى خَيْمِ نَفْسِهِ (ص ۴۰).

ص ۲۳۶

أَنَا مِنْ أَهْوَى وَمِنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنًا

این بیت با بیت دومى که بسیار بر السنه و اقلام جاری است منسوب است به حسین بن منصور حلاج صوفی مقتول و محروق به سال ۳۰۹ که هم در کتاب «طواسین» او و هم در دیوانش وارد شده و به علاوه ابونصر سراج طوسى در «اللّمع» ص ۳۶۱ و ص ۳۸۴ بدان استشهاد کرده است اما این دو بیت گاه به صورت:

أَنَا مِنْ أَهْوَى نَحْنُ رُوحَانِ بَدَنًا

قَدَسَهَا الْمُنْشِدُ إِذَا أُنْشِدَ لَيْسَ فِي الْمَرَاةِ شَيْءٌ غَيْرُنَا

آمده و گاه بدین صورت:

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمِنْ أَهْوَى أَنَا لَيْسَ فِي الْمَرَاةِ شَيْءٌ غَيْرُنَا

قَدَسَهَا الْمُنْشِدُ إِذَا أُنْشِدَ نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنًا

دیوان ص ۹۴

و گاه بدین صورت به بایزید بسطامی منسوب شده است:

أَنَا مَنْ أَهْوَىٰ وَمَنْ أَهْوَىٰ أَنَا فَاذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَنَا
نحن روحانٍ معاً في جسدٍ أَلْبَسَ اللَّهُ عَلَيْنَا الْبَدَنَ
والله اعلم

ص ۲۴۰

صَادِقُ خَلِيلِكَ مَا بَدَا لَكَ نُصْحُهُ وَ إِذَا بَدَا لَكَ غِشُّهُ فَتَبَدَّلِ

گوینده این بیت را نشناختم اما شبیه است به بیت: عبد قیس بن خفاف بُرِجْمی که:

وَ صِلِ الْمَوَاصِلَ مَا صَفَا لَكَ وَدُّهُ وَ اخْذَرْ حِبَالَ الْخَائِنِ الْمُتَبَدِّلِ

در قصیده بسیار شیوا و حکیمانه او که یکصد و شانزدهمین قصیده مجموعه «مفضلیات» است و نظیر این بیت است این دو بیت که بدون ذکر نام گوینده در «شرح المصننون به علی غیر اهل» (ص ۱۰۶) آمده است:

جَامِلٌ أَخَاكَ إِذَا اسْتَرَبْتَ بَوْدُهُ وَ أَنْظُرْ بِهِ عُقْبَى الزَّمَانِ يُعَاوِدُ
فَإِنْ اسْتَمَرَّ عَلَى الْفَسَادِ فَخَلَّهُ فَالْعُضْوُ يَقْطَعُ لِلْفَسَادِ الزَّائِدِ

ص ۲۴۱

تَبَسَّطْنَا عَلَى الْآثَامِ لَمَّا رَأَيْنَا الْعَفْوَ مِنْ ثَمَرِ الدُّنُوبِ

هم چنانکه مرحوم علامه قزوینی - قده - مرقوم داشته اند، این بیت از قصیده ابی الحسن سلامی شاعر معروف و معاصر عضدالدوله دیلمی است (متوفی به سال ۳۹۳) در مدح صاحب بن عبّاد، که تعالّبی مکرراً و ابن خلّکان در وفیات و عبدالرحیم عباسی در معاهد التنصیص و سیّد علیخان در أنوارالزّیّع بدان تصریح کرده اند و بنابراین گفته قاضی ابی العباس جرجانی در «کنایات» ص ۱۳۷ که این بیت را به «خالدی» نامی (یکی از دو برادر مشهور به خالدیان؟) نسبت داده است مسموع نیست. باری این بیت پس از بیت دیگری است بدین صورت:

وَنَحْنُ أَلَاكَ نَطْلُبُ مِنْ بَعِيدٍ لِنُغَرِّتَنَا وَ نُدْرِكَ عَنْ قَرِيبٍ
تَبَسَّطْنَا الخ

عباسی در معاهد التنصیص ص ۱۸۹ می گوید: و قیلَ كان الصّاحب بن عبّاد یسْتَحْسِنُ هذا البیت و كان یسْتَشْهَدُ به کثیراً و یقول ما درى قائله أى دُرّة رمى و أى عُرّة سیرها و خلّدها، پیش از سلامی، ابو ذهبل جُمحی که از شاعران قرن اول و از مداحان

بنی امیّه و عبدالله بن زبیر است نیز چنین مضمونی را سروده است:
 مَا زِلْتُ فِي الْعَفْوِ لِلذُّنُوبِ وَ اِطْلَاقِ لِعَانٍ بِجُرْمِهِ غَلِقِ
 حَتَّى تَمْنَى الْبِرَاءَةُ^۲ أَنَّهُمْ عِنْدَكَ أَمْسَوَافِي الْقَيْدِ وَالْحَلَقِ
 (شرح مرزوقی ۱۶۲۰/۴)

ص ۲۴۲

رِضَاكَ شَبَابٌ لَا يَلِيهِ مَشِيبٌ وَ سُخْطُكَ دَاءٌ لَيْسَ مِنْهُ طَبِيبٌ
 ایضاً هم چنانکه مرحوم قزوینی مرقوم فرموده است این بیت به ضمیمه بیت دومی از
 قصیده یا مقطوعه‌ایست از قاضی ابوالقاسم علی بن محمد بن داوود تنوخ متوفی در
 ۳۴۳ و پس از آن چنین است:
 كَأَنَّكَ مِنْ كُلِّ النَّفْسِ مَرْكَبٌ فَأَنْتَ إِلَى كُلِّ النَّفْسِ حَبِيبٌ
 (یتیمه الدهر ج ۲/۱۱۴، خاص الخاص ۱۱۶، معجم الأدباء ج ۱۴/۱۷۱، شذرات
 الذهب ۲/۳۶۳).

ص ۲۴۵

إِذَا صَلُّتُ لَمْ أَتْرُكْ مَصَالاً لِفَاتِكِ وَ إِنْ قُلْتُ لَمْ أَتْرُكْ مَقَالاً لِعَالِمِ
 در تکمیل آنچه در ص ۷۴۴ چاپ جناب روشن آمده است باید به عرض برساند که
 ظاهراً متنبی در بیت اول به مضامین و الفاظ اشعار زیر نظر داشته است:
 إِذَا قُلْتُ لَمْ تَتْرُكْ مَقَالاً لِقَائِلِ وَ إِنْ صَلُّتُ كُنْتُ اللَّيْثَ تَحْمِي جَمِي الْأَجْرِ
 (طراز المجالس خفاجی ص ۱۵۶) و (معجم الشعراء ص ۴۹۰) از شاعری جاهلی به
 نام هَدم بن امرئ القیس.

و
 إِذَا قَالَ لَمْ يَتْرُكْ مَقَالاً لِقَائِلِ بِمُلْتَقَطَاتٍ لَا تَرَى بَيْنَهَا فَصْلًا
 (ص ۱۴۴ غرر و غرر و طواط) - از حسان بن ثابت، و در دیوان او نیز آمده است -

و
 إِذَا صَلُّتُ يَوْمًا أَجِدُ لِي مُصَاوِلًا وَ إِنْ قُلْتُ قَوْلًا لَمْ أَجِدْ مَنْ يُقَاوِلُ
 (أبی فراس حمدانی رض دیوان ص ۲۱۷)

إِنَّ الْإِنْسَانَ كَذَّابٌ وَلَعَلَّ: الْإِنْسَانُ) ۵ كَأَشْجَارٍ نَبَتَتْ لَنَا مِنْهَا الْمُرَارُ وَبَعْضُ الْمُرِّ مَأْكُولٌ

در مصرع اول این بیت (إِنَّ الْإِنْسَانَ) درست است، و درباره گوینده این بیت اقوال مختلفی است:

(۱) جاحظ در «البيان والتبيين» (ج ۳ ص ۳۲۸ چاپ عبدالسلام هارون) و ابن قتیبه در «الشعر و الشعراء» ص ۴۲۳ و «عیون الاخبار» (۱۱۳/۴) و ثعالبی در «التمثیل» و «الایجاز و الاعجاز» و «المُنتحل» و «اللّطائف و الظرائف» و تُوری در «نهاية الارب» (۶۹/۳) به ضمیمه یک تا چهار بیت دیگر به «طُفیل بن کعب غَنَوی» شاعر مشهور جاهلی نسبت داده اند، النهایه در ابتدای مصرع دوم در بعضی از آن کتب «منها المرار» و در بعضی دیگر مِنْهُنَّ مُرٌّ ضبط شده است (مرار نوعی درختچه یا خار سپیدی است).

(۲) ابی الفرج در اغانی این بیت را که دُومین بیت قصیده شانزده بیتی از «مالک بن ابی کعب خزرجی» پدر جناب کعب بن مالک صحابی بزرگوار و شاعر بزرگ آنصار، و یکی از سه نفر متخلفین از غزوه تبوک - موضوع آیه شریفه «وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِقُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ» (توبه ۱۱۸) - است به او نسبت داده است (ج ۱۶ ص ۱۷۴-۱۷۳ بیروت و ج ۱۵ ص ۳۱-۳۲ بولاق).

(۳) در دیوان «عبدالله قیس الرُقَیّات» (ص ۱۶۴) شاعر عصر اول اموی نیز این بیت ضمن مقطوعه ای چهار بیتی با این عنوان آمده است: ... و قال ابن قیس، قال و هی تُروى لیزید بن الحکم و هی طویلۃ، اما سه بیت از آن چهار بیت در قصیده «مالک بن ابی کعب» هم آمده است.

(۴) ماوردی در «ادب الدّینا و الدّین» (ص ۱۳۱-۱۳۰) همان چهار بیت دیوان عبیدالله بن قیس الرُقَیّات را با اختلافاتی در ضبط بدون ذکر نام گوینده آورده است.

(۵) شریف ابن الشّجری - ره - در حماسه خود ص ۲۱ هفت بیتی را که جاحظ و دیگران به طفیل بن کعب نسبت داده اند به نام طفیل نقل می کند ولی بیت ما نحن فیه در آن میان نیست. والله اعلم.

عیناک قد حکتا بَیتک کَیفَ کُنْتَ و کَیفَ کانا
و لَرُبَّ عَینٍ قَدْ أَرَتْکَ مَیِّتَ صَاحِبِهِ عِینَا

این دو بیت از ابراهیم بن عباس صولی شاعر شهیر شیعه و ماحد حضرت امام علی بن موسی الرضا صلوات الله علیه است که به قرار آنچه حضرت شیخ صدوق ابن بابویه رض در عیون اخبار الرضا (ص ۲۸۵ چاپ سنگی) تصریح می فرماید، و مؤلف «نسمه السحر» نیز به صورت دیگری می نگارد: ابراهیم در دوران پادشاهی معتصم و یا متوکل مجبور شد از ترس دستگاههای امنیتی بنی عباس مدایح سروده شده خود را درباره حضرت رضا علیه السلام به دست خویش بسوزاند. باری «صولی» این دو بیت را خطاب به «حسن بن وهب» دبیر و وزیر بنی العباس سروده است و اینک عین عبارت ابی الفرج در اغانی:

نَظَرَ اِبْرَاهِیمُ بَنَ الْعَبَّاسِ الْحَسَنَ بَنَ وَهَبٍ، وَ هُوَ مَخْمُورٌ فَقَالَ لَهُ:

عیناک قد حکتا..... الخ

(اغانی ج ۹ ص ۲۷۰) (دیوان صولی ص ۱۷۵) (معجم الادباء ج ۱ ص ۱۷۸)
(محاضرات راغب ج ۲ ص ۴۲) (عصر المأمون ۴۱۱/۲).

مَنْ کَانَ مَرَعَى عَزَمِهِ وَ هُمُومِهِ رَوْضُ الْأَمَانِ لَمْ یَزَلْ مَهْزُولًا

هم چنانکه مرحوم قزوینی - قده - اشاره فرموده است این بیت از ابی تمام طائی است در قصیده ای از او در مدح نوح بن عمر السکسکی کندی و نیز این بیت حکیمانه و شریف در آنست که:

الرَّزْقُ، لَا تَحْرَصُ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ یَأْتِی وَ لَمْ تَبْعَثْ إِلَيْهِ رَسُولًا

یعنی بر روزی حرص و آرز موز چرا که خود بدون آنکه فرستاده ای به سویش بفرستی خواهد آمد و بهتر است که بیت مرزبان نامه به صورت: آنکه باغ آرزوها، چراگاه اراده و همتش باشد همواره لاغر خواهد ماند ترجمه شود.

لَیْتَنِي كُنْتُ قَبْلَ مَا قَدْ بَدَأَ فِي مَرَاغِي الْحَشِيشِ أَرَعِيَ الْحَشِيشَا

گوینده این بیت کثیرالورود در کتب ادب و تصوف را بتحقیق نمی دانم کیست ولی

بسیار شبیه است به این ابیات «أُمیة بن أبی الصّلت» شاعر جاهلی که درک اسلام را کرد و ظاهراً مسلمان هم نشد در احوال او آورده اند که چون مرگش فرا رسید بدین دو بیت مترنم بود:

كُلُّ عَيْشٍ وَ إِن تَطَاوَلَ دَهْرًا صَائِرٌ مَرَّةً إِلَى أَنْ يَزُولَا
لِيتَنِي كُنْتُ قَبْلَ مَا قَدْ بَدَا لِي فِي قِلَالِ الْجِبَالِ أُرْعَى الْوُعُولَا

(الشعر والشعراء ص ۴۳۱ و تاریخ دمشق ۳/ ۱۲۶)

زندگی هر چند روزگاری بدرازا کشد باری بسر خواهد آمد و از میان خواهد رفت کاش پیش از آنچه که اکنون بر من آشکار شد بر سر کوهها بُزجُرانی بودم. ترجمه وارده در ص ۸۵۸ بهتر است بدین صورت اصلاح شود: کاش پیش از آنچه اکنون بر من آشکار شد در چراگاهها (گوسپند یا گاو) می چرانیدم (= چوپان گمنامی بودم) (رعی یرعی متعدی است نه لازم، و ترجمه آن به می چریدم درست نیست).

ص ۲۵۲

السَّيْرُ دُونَ الْفَاحِشَاتِ وَلَا يَلْقَاكَ دُونَ الْخَيْرِ مِنْ سَيْرٍ

هم چنانکه مرحوم علامه قزوینی - قده - اشاره فرموده است این بیت از «زُهَیر بن أبی سُلمی» شاعر بزرگ جاهلی و گوینده یکی از «معلقات سبعة» است و این قصیده در مدح ممدوح همیشگی او «هَرَم بن سَنان» است و در بسیاری از کتب ادب فی المثل: (عُیُونُ الْاخبار ۱/ ۲۹۵) و (ادب الدّینا و الدّین ص ۳۷) و اغانی (۱۰/ ۳۱۳ چاپ بیروت) آمده است و مطلع آن قصیده به دو گونه روایت شده است و در این باره ابی الفرج داستانی در اغانی (ج ۵ ص ۱۷۳) نقل می کند در سه بیت اول این قصیده که با:

لِمَنْ الدِّيَارُ بِقَنْةِ الْحَجَرِ أَقْوَيْنَ مِنْ حَجَجٍ وَمِنْ شَهْرٍ

ساخته «حمّاد راویه» ادیب معروف دوران اول عباسی است.

«أَعْلَمُ شَتْمَری»^۸ در شرح دیوان زهیر این بیت ما نحن فیه را چنین شرح می کند که زهیر می گوید: میان من و کارهای زشت و ناپسند پرده ای حائل است ولی میان من و نیکوکاری و خوبی هیچ پرده ای نیست و ظاهراً شرح «اعلم» معقول تر و دلچسب تر است. (شرح دیوان زهیر ص ۱۵۰)

ص ۲۶۰

تَمَنَيْتَ أَنْ تَحْيِيَ حَيَوَةً شَهِيَّةً وَأَنْ لَا تَرَى طُولَ الزَّمَانِ بِلَا بِلَا
فَهِيَهَاتَ هَذَا الدَّهْرُ سَجَنٌ وَقَلَمًا يَمُرُّ عَلَى الْمَسْجُونِ يَوْمًا بِلَا بِلَا

صورتی دیگر با ضبط مختلفی است از دو بیت: «أبو الفضل إسماعيل بن محمد الكرايسى الحاكم» که «ثعالبی» در باره او می گوید: مِنْ أَشْعَرِ الْفُقَهَاءِ وَأَفْقَهِ الشُّعْرَاءِ، وَمِنْ الْعُلَمَاءِ حَشَوْ ثِيَابِهِ وَالْعَقْلُ وَالْفَضْلُ مِنْ أَوْصَافِهِ، يَقُولُ وَيُحْسِنُ:

تَمَنَيْتَ أَنْ تَحْيِيَ حَيَاةً هَنِيئَةً وَأَنْ لَا تَرَى كُرَّ الزَّمَانِ بِلَا بِلَا
رُودِكْ، هَذِي الدَّارُ سَجَنٌ وَقَلَمًا يَمُرُّ عَلَى الْمَسْجُونِ يَوْمًا بِلَا بِلَا

(تتمة اليتيمة چاپ مرحوم عباس اقبال - ره - ۱۷/۲)

ص ۲۶۶

إِنَّكَ لَا تَجْنِي مِنَ الشُّوْكِ الْعِنَبَ

این مصرع را که به صورت ضرب المثل سائری در کتب امثال آمده و ابن منظور هم در لسان العرب در ماده «جَنَى» آورده است ندانستم از کیست. شهاب الدین احمد بن عبد ربّه دانشمند و ادیب معروف قرن چهارم این مصرع را در مخمّسی ضمن باب مشروح «اعاربض الشعر و علل القوافی» در کتاب گرانقدر خود - عقد الفرید - در بیان مثال برای «بحر رجز» بدین صورت تضمین کرده است:

يَا أَيُّهَا الْمَشْغُوفُ بِالْحُبِّ التَّعَبُ كَمْ أَنْتَ فِي تَقْرِيبٍ مَا لَا يَقْتَرِبُ
دَعُ وُدَّ مَنْ لَا يَرَعُوهُ إِذَا غَضِبَ وَ مَنْ إِذَا عَاتَبْتَهُ يَوْمًا عَتَبَ
إِنَّكَ لَا تَجْنِي مِنَ الشُّوْكِ الْعِنَبَ

(عقد الفرید ج ۵ ص ۴۶۰ - یتیمه الدهر ۱/ ۴۲۵)

ص ۲۷۰

وَمَنْ دَعَا النَّاسَ إِلَى ذِمَّتِهِ ذَمُّهُ بِالْحَقِّ وَ بِالْبَاطِلِ
مَقَالَةُ السُّوءِ إِلَى أَهْلِهِ أَسْرَعُ مِنْ مُنَحْدِرٍ سَائِلِ

(۱) این دو بیت را به ضمیمه دو بیت پیش از آن، ابوالفرج در اغانی (ج ۱۳ ص ۱۱) و ثعالبی در الایجاز و الاعجاز (ص ۵۲) و در المنتحل (ص ۱۰۹) و سید علیخان در انوار الربیع (ص ۱۶۳ چاپ سنگی) به حکم بن محمد بن قنبر مازنی بصری شاعر شهیر دوره

- اول عباسی نسبت می دهد و ضمن داستانی هر چهار بیت را ابوالفرج روایت می کند.
- ۲ - حُصْرَى قیروانی در «زهرالآداب» (ص ۴۹۷) همان چهار بیت وارد در اغانی را به ضمیمه چهار بیت دیگر به «محمد بن حازم الباهلی» منسوب می کند.
- ۳ - جاحظ در مقدمه «الحيوان» (ص ۸) همان هشت بیت وارد در «زهرالآداب» را و خود حُصْرَى قیروانی در «ذیل زهرالآداب» (ص ۴) پنج بیت از آنرا و ابن عبد ربّه در «عقدالفريد» (ج ۲ ص ۴۴۴) و ابن قتیبه در «عیون الاخبار» و ابن دُرَید در «المُجتنی» (ص ۱۱۰) بدون ذکر از گوینده آن نقل کرده اند.
- ۴ - ابنُ عبد البرّ در «بهجة المجالس» (ج ۱ ص ۴۰۱) و تُویری در «نهاية الارب» (ج ۳ ص ۷۰) و بغدادی در «خزانة الادب» (ج ۴ ص ۱۱) همان ۸ بیت را به «کعب بن زهیر» رض سراینده قصیده مبارکه «بانت سعاد = بُردّه» منسوب کرده اند اما در دیوان کعب بن زهیر چاپ سال ۱۳۶۹ قمری در دارالکتب این ابیات نیامده است. والله اعلم.

ص ۲۷۲

فلا زال أصحابي يُسيئونَ عِشْرَتِي وَ يَجْفُونَنِي حَتَّى عَذَرْتُ الْأَعَادِيَا
فَوَا أَسْفَا حَتَامَ أَرْعِي مَضِيْعًا وَ آمَنُ خَوَانًا وَ أَذْكَرُ نَاسِيَا

هم چنانکه مرحوم علامه قزوینی - قده - اشاره فرموده است بیتی است از طغرائی در قطعه‌ای به مطلع:

أَلَا أَيُّهَا الرِّكْبُ الْيَمَانُونَ مَا لَكُمْ تَشِيْمُونَ بِالْبَطْحَاءِ بَرْقًا يَمَانِيَا

در معاتبه و شکوی (ص ۵۳-۵۱ دیوان چاپ جواثب)

این ضعیف به عرض می رساند که طغرائی در بیت دوم از ابیات ما نحن فيه لفظاً و معنأً بیت «بُحْتَرَى» را در نظر داشته که:

فَوَا أَسْفَى حَتَامَ أَسْأَلُ مَانِعًا وَ آمَنُ خَوَانًا وَ أَعْتَبُ مُذْنِبِيَا

و این بیت از قصیده فریده‌ای از او در مدح فتح بن خاقان و جنگیدن فتح باشیر شرزه و پیروزش بر آنست و بیت دیگری از این قصیده که غایتی در شیوائی و مبالغه شاعرانه در تشبیب و تشبیه است در کلیله و دمنه فارسی نیز آمده است یعنی:

أَضْرَتْ بِضَوْءِ الْبَدْرِ وَالْبَدْرُ طَالَعٌ وَ قَامَتْ مَقَامَ الْبَدْرِ لَمَّا تَغَيَّبَا

که در «رساله مأخذ اشعار عربی کلیله و دمنه» سابقاً مطرح گشته است.

ص ۲۷۳

أَرْتَكَ يَدَ الْمُزْنِ آثَارَهَا وَأَخْرَجْتَ الْأَرْضَ اسْرَارَهَا
هِيَ الْخُلْدُ تَجْمَعُ مَا تَشْتَهِي فُزْرَهَا، فَطُوبَى لِمَنْ زَارَهَا

مطلع و بیت هفتم قصیده شیوائی است از ابوالفتح محمود بن الحسین بن السندی بن شاهک الزملی معروف به «کشاجم» شاعر مشهور شیعی و معاصر و مداح سیف الدوله حمدانی و متوفی به سال سیصد و پنجاه در وصف شهر حلب. در دیوان کشاجم و نیز در دیوان المعانی عسکری به جای «أخرجت» در مصرع دوم بیت اول «أعلنت» ضبط شده است و شاید وراوینی باتوجه به آیه شریفه: «وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا» (آیه دوم سوره مبارکه زلزله) اعلنت را به «أخرجت» تبدیل کرده است. (دیوان ص ۶۵، دیوان المعانی ابی هلال ج ۲/۲۹).

ص ۲۷۵

تُؤَدِّيهِ مَذْمُومًا إِلَى غَيْرِ حَامِدٍ فَيَأْكُلُهُ عَفْوًا وَ أَنْتَ دَفِينٌ

ابن دُرید در «المجتبی» در باب «مَنْ عُيِّنَ الشَّعْرُ الْمُسْتَحْسَنُ وَ الْأَمْثَالُ الْمُنْتَظَمَةُ الْحِكْمِيَّةُ» می فرماید: وَ أَنْشَدْنَا:

إِذَا كُنْتَ جَمَاعًا لِمَالِكٍ مُمَسِكَاً فَانْتَ عَلَيْهِ خَازِنٌ وَ أَمِينٌ

و بلافاصله می گوید: وَ انْشَدَ غَيْرُهُ:

تُؤَدِّيهِ مَذْمُومًا إِلَى غَيْرِ حَامِدٍ فَيَأْكُلُهُ عَفْوًا، وَ أَنْتَ دَفِينٌ

و بنده نمی داند با همه ارتباط و اگر نه «اتصال» که لااقل «شبه اتصال» که این دو بیت دارد چگونه به صورتی که مرقوم شد نقل شده است.

در ترجمه مندرج در ص ۸۶۱ چاپ جناب دکتر روشن مسامحه ای روی داده است بدینمعنی که «مذموماً» حال برای فاعل «تؤدیه» است، نه برای «غیر حامد» و به توضیح دیگر آنکه ضمیر ها در «تؤدیه» مفعول اول آنست و با الی به مفعول دوم خود که «غیر حامد» باشد متعدی گردیده است مانند آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا» و گمان می کنم که انسب آنست که بیت بدین صورت ترجمه شود: «به نکوهدگی و بد نامی، به آنکه سپاس ترا نمی دارد می سپاریش^{۱۰}، و او بی آنکه آنرا از تو درخواست

(۹) عفو یعنی بی مطالبه قبلی، بی مزد و منت.

(۱۰) مقصود مرده ریگ و مال موروث است.

کرده باشد می خورد، در حالیکه تو در زیر خاک نهان شده ای.

ص ۲۷۶

إِنِّي لَأَمِنُ مِنْ عَدُوِّ عَاقِلٍ وَ أَخَافُ خِلَاءَ يَعْتَرِيهِ جُنُونٌ
فَالْعَقْلُ فَنَ وَاحِدٌ وَ طَرِيقُهُ أَدْرِي وَ أَرُصِدُ وَ الْجُنُونُ فَنُونٌ

این دو بیت را که ضرب المثل «الجنون فنون» در آن تضمین شده است فقط در «تحفة النَّاصِرِيَّة» (باب ثانی - فصل ثانی در عقل) و در «هدیة الأُمَم» (ص ۷۲) بدون ذکر نام گوینده دیده ام. محقق تفتازانی در «مطول» در باب «عکس» دو بیت از انشاء خود آورده است که خالی از لطافتی نیست:

طَوَيْتُ بِاحْرَازِ الْقُنُونِ وَ نِيلِهَا رِداءَ شَبَابِي وَ الْجُنُونُ فَنُونٌ
فَحِينَ تَعَاطَيْتُ الْقُنُونُ وَ حَظَّهَا تَبَيَّنَ لِي أَنَّ الْقُنُونُ جُنُونٌ

مطول (ص ۴۲۴ چاپ سُرَبی استانبول)

ص ۲۷۹

يَا رَاقِدَ اللَّيْلِ مَسْرُوراً بِأَوَّلِهِ إِنَّ الْحَوَادِثَ قَدْ يَطْرُقُنَ أَسْحَاراً

علاوه بر آنچه که جناب روشن در صفحات ۷۶۳ و ۷۶۴ چاپ خود از مرحومان استاد مینوی و دکتر یزدگردی رحمة الله علیهما نقل کرده اند این بیت به ضمیمه بیت دوم همان صورتی که در دیوان ابی العتاهیه آمده است به شاعر بزرگ شیعه «ابن الرومی» نیز منسوب شده است (قُرطُبی در تفسیر بحرالمحیط ذیل آیه شریفه «والسَّماءُ وَ الطَّارِقُ» به (به نقل استاد عبدالسلام هارون در پانوشته ج ۳/۲۰۳ البیان و التبین).

ص ۲۷۹

مَا حَالُ مَنْ كَانَ لَهُ وَاحِدٌ يُوْخَذُ مِنْهُ ذَلِكَ الْوَاحِدُ

سابقاً در رساله «مأخذ ابیات عربی کلّیله و دمنه» در مجله یغما مذکور شد.

ص ۲۸۰

دَمْتُ لِنَفْسِكَ قَبْلَ النَّوْمِ مُضْطَجِعاً

این مصرع که به صورتهای:

«دَمْتُ لِحَنْبِكَ قَبْلَ النَّوْمِ» و «دَمْتُ لِحَنْبِكَ قَبْلَ اللَّيْلِ» و «دَمْتُ لِنَفْسِكَ قَبْلَ اللَّيْلِ» نیز

آمده و ضرب المثل سائری است مصرع دوم بیتی است که تمام آن چنین است:

إِذْ عَابَهُ عَائِبٌ يَوْمًا فَقَالَ لَهُ دَمْتُ لِحَنْبِكَ قَبْلَ النَّوْمِ مُضْطَجِعاً

و این بیت پنجاه و دومین بیت قصیده بسیار غزّا و حکیمانه است از «لقیط بن یعمُر الایادی» شاعر بزرگ و قدیم جاهلی که بسیار فصیح و بلیغ بوده ولی شاعری مقلّ است، لقیط ضمناً در دستگاه اداری شاهنشاه شاپور دوم (ذوالاکتاف) سمت دبیری داشته است (رغبة الأمل ج ۵ ص ۹۹) و این قصیده او در نوع خود از بهترین قصاید جاهلی است که در «آداب حرب و شجاعت» و بیان صفات لازم «فرمانده» سروده شده است. لقیط این قصیده پنجاه و پنج بیتی را هنگامی که شاپور قصد تنبیه و سرکوبی اعراب قبیله «ایاد» را که به راهزنی و غارت در اراضی عراق کنونی پرداخته بودند داشت، پس از آنکه اولاً ضمن سه بیت آنرا از عواقب نامطلوب اعمال ناشایست افراد قبیله خود که همان ایاد است برحذر داشته بود و آنان متنبّه نشده بودند، سروده، در ضمن آن فرّ و شکوه و سطوت و هیبت شاپور و سپاه ایران را وصف می‌کند و به آیادیان توصیه می‌کند که فرمانده لایقی برای خود انتخاب کنند که بتواند از پس سپاه ایران برآید، گو اینکه خود به پیروزی ایرانیان مطمئن است و می‌داند که «گوسفند چرانان و راهزنان» ایاد را تاب پایداری در برابر لشکریان ایرانی نخواهد بود.

این قصیده فریده بطور کامل فقط در «مختارات ابن الشجری - ره -» آمده است و مرحوم «سید بن علی مرصفی^{۱۱}» نیز آنرا از «مختارات» در جلد پنجم «رغبة الأمل من کتاب الکامل» نقل کرده است ولی اییاتی از آن را به شرح زیر در: «الأغانی» هجده بیت، «الشعر و الشعراء» ثه بیت «عیون الاخبار» چهاربیت «کامل مبرد» پنج بیت «عقد الفرید» پنج بیت (از همان اییاتی که در الشعر و الشعراء یا اغانی نیز آمده است) آورده‌اند که البته در هیچیک از این مآخذ اییاتی که راجع به عظمت و شکوه سپاه ایران است نیامده است. تا اینجا، رونویسی است از دفتری که در سالهای ۱۳۳۵/۱۳۳۶ فراهم شده است، و اینک اضافه می‌کند: این بنده این قصیده فاخر را در سال تحصیلی ۱۳۴۶-۱۳۴۷ یا

(۱۱) مرحوم سید بن علی المرصفی از بزرگترین ادباء سنتی قرن سیزدهم مصر و از همپرازان «شنقیطی» و امثال اوست و بزرگانی چون سندوبی/طه حسین/احمد محمد شاکر/احمد امین/علی الجارم و هم طبقه‌های آنان از شاگردان آن مرحوم بشمار می‌روند. کاش او و شاگردان نامدارش سر از گور بیرون می‌آوردند و می‌دیدند که حالا مدعیان پرطمطراق جانشینی آنان و صاحبان عناوین زرق و برق‌دار «الاستاذ» «الاستاذ المساعد» و «ما جیستر فی الآداب» هائی که اینک در مصر به تعلیم ادب سنتی پرداخته‌اند، چه دسته‌گل هائی در تحقیقات!!! و تحشیه!!!های خود به آب می‌دهند (خدا رحمت کند عبدالسلام هارون و محمد ابوالفضل ابراهیم و محمود شاکر را که از آخرین افراد طبقه قبل بودند).

۴۸-۴۷ تماماً برای دانشجویان گرامی و عزیز دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی تدریس کرد و امیدوار است که اکنون در میان آن عزیزان کسانی باشند که به نوبه خود این قصیده را برای شاگردان خویش تدریس کنند و مفاخر ایران را بازگو فرمایند.

و برای آنکه حالا خوانندگان محترم دانشمند این رساله نیز بر برخی از ابیات مشتمل بر وصف ایرانیان اطلاع حاصل فرمایند چند بیتی را نقل و ترجمه^{۱۲} می‌کند. این ابیات خطاب به «آبادیان» است:

(۱) أَلَا تَخَافُونَ قَوْمًا، لَا أَبَا لَكُمْ	أَمْسُوا إِلَيْكُمْ كَأَمْثَالِ الدَّبَبِ سَرْعًا
(۲) أَبْنَاءَ قَوْمٍ تَأْيُوكُمُ عَلَى حَقٍّ	لَا يَشْعُرُونَ أَضَرَ اللَّهُ أَمْ نَفَعًا
(۳) أَحْرَاءُ فَرَسِ أَبْنَاءِ الْمُلُوكِ، لَهُمْ	مِنَ الْجُمُوعِ جُمُوعٌ تَزْدْهِى الْقَلْعَا
(۴) لَوْ أَنَّ جَمْعَهُمْ رَأَوْا بِهِدَّتِهِ	شَمَّ الشَّمَارِيخِ مِنْ «ثَهْلَانٍ» لَأَنْصَدَعَا
(۵) فِي كُلِّ يَوْمٍ يَسْتُونُ الْجِرَابَ لَكُمْ	لَا يَهْجَعُونَ إِذَا مَا غَافَلٌ هَجَعَا
(۶) خُزْرٌ عُيُونُهُمْ، كَأَنَّ لِحَظَّهُمْ	حَرِيقٌ غَابٍ تَرَى مِنْهُ السَّنَا قِطْعَا
(۷) لَا الْحَرْتُ يَشْغَلُهُمْ بَلْ لَا يَرَوْنَ لَهُمْ	مِنْ دُونِ يَبْصَرَتِكُمْ رَيْئًا وَلَا شَبْعَا



(۱) ای بی‌پدران، چرا از این سپاهی که از فراوانی همچون دسته‌های ملخ (که ناگهان بر مزارع فرود می‌آیند و آن را می‌جویند) شبانگاهان به تندی و تیزی به نزدتان می‌شتابند، نمی‌ترسید.

(۲) فرزندان مردمی که به کین‌توزی به سوی شما روانه شده‌اند و در سرگوبی شما به سود و زبانی که خدای بر ایشان مقدر فرموده نمی‌اندیشند.

(۳) آزادگان ایرانی، شاهزادگانی که سپاهی دارند، که سپاهیان در آنند که کوه سر به آسمان افراخته‌ای را به چیزی نمی‌شمارند.

(۴) اگر آن سپاهیان بر آن شوند که ستیغهای سربلند گوه «ثهلان» را بشکنند و پاره پاره کنند آن گوه شکافته خواهد شد.

(۵) همه روز شمشیرهای خود را برای (کارزار با) شما تیز می‌کنند، و آنگاه که بی‌خبران به تن‌آسانی و غنودن می‌پردازند، آنان نمی‌آسایند و نمی‌آرامند.

(۱۲) حتی المقدور سعی شده که لفظاً و معنی برابر با اصل باشد و نیز «مطابقه» و «تضمن» و «التزام» را در بر گیرد از این رو گاه ترجمه درازتر از اصل بیت است (مثلاً بیت ششم).

(۶) با چشمانی تنگ کرده (از دور)، شما را می‌پایند، (و) نگاهشان چونان درخشش (شعله‌های) جنگل آتش گرفته‌ایست که از لابلای درختان دیده شود.
(۷) کشتکاری آنان را به خود سرگرم نمی‌دارد و چیزی جز آنچه بر زیرگلاه خودهای شماست سیراب و سیرشان نمی‌سازد^{۱۳} (یعنی سر و گردن شما).

ص ۲۸۰

بِالْحَرِصِ قَوْتِنِی دَهْرَی فَوَائِدِهِ فَكُلُّمَا اَزْدَدْتُ حَرَصاً زَادَ تَقْوِيَتَا
هم چنانکه مرحوم علامه قزوینی - قده - هم اشاره فرموده است این بیت از قصیده
غزلی از ابی اسحق غزّی در مدح و وصف و در استقبال از قصیده معروف معری به
مطلع:

هَاتِ الْحَدِيثَ عَنِ الزُّورَاءِ أَوْ هَيْتَا وَ مُوقِدُ النَّارِ لَا تَكْرِي بِتَكْرِيَتَا
و مطلع قصیده غزّی چنین است:
أَمِطْ عَنِ الدَّرَرِ الزُّهْرَ الْيَوَاقِيَتَا وَ اجْعَلْ لِحَجِّ تَلَاقِنَا مَوَاقِيَتَا
و در بیتی از آن «ترکان» را چنین وصف می‌کند و شجاعتشان را به بهترین
وجهی می‌ستاید:

قَوْمٌ إِذَا قُوِلُوا كَانُوا مَلَكَةً حُسْنًا، وَإِنْ قُوِتِلُوا كَانُوا عِفَارِيَتَا
مُدَّتْ إِلَى النَّهْبِ أَيْدِيَهُمْ وَأَعْيُنُهُمْ فزادهم قَلَقُ الْأَحْدَاقِ تَنْثِيَتَا
(خریده قصر عماد کاتب، قسم شعراء الشام ص ۹).

ص ۲۸۰

اِذَا أَرَادَ اللَّهُ إِهْلَاكَ نَمْلَةٍ أَنْبَتَ لَهَا جَنَاحَيْنِ
گرچه این ضرب‌المثل موزون نیست و ربطی به موضوع رساله که مآخذ اشعار عربی
است ندارد اما بی‌مناسبت نیست به عرض برساند که گوینده بیت زیر به آن نظر داشته
است که می‌گوید:

اِذَا مَا أَرَادَ اللَّهُ إِهْلَاكَ نَمْلَةٍ سَمَتْ بِجَنَاحَيْهَا إِلَى الْجَوِّ تَصْعَدُ
(المستطرف ج ۱ ص ۲۸)

(۱۳) مرحوم ثرصفی معنای دیگر «بیضه» را که «جمعیت و فرارگاه» باشد پسندیده است، که پسند این ناچیز نیست.

ص ۲۸۳

و ما أقبح التفريط في زمن الصبي فكيف به والشيب في الرأس شامل
این بیت را به ضمیمه سه بیت دیگر «ماوردی» در أدب الدنيا والدين (ص ۹۲ چاپ
جوانب) و شارح آن در «منهاج اليقين» (ص ۲۱۲) و ابوبکر خوارزمی در «مفيد العلوم و
مبيد الهموم» (ص ۵) به عبدالله بن معتر عباسی نسبت داده‌اند ولی در دیوانی از عبدالله
بن معتر که اینک در دسترس من بنده است (یعنی گویا سال ۱۳۳۶ شمسی) فقط بیت
اخیر این چهار بیت به ضمیمه بیت دیگری ثبت شده است و بیت ما نحن فيه در آن
نیست و اینک آن چهار بیت که حاوی معانی حکیمانه‌ایست:

نَسِيرُ إِلَى الْأَجَالِ فِي كُلِّ سَاعَةٍ وَ أَيَّامُنَا تُطَوُّ وَ هُنَّ مَرَا حِلٌ
و لم أرَ مثل الموتِ حقاً كأنه اذا ما تَخَطَّته الامَانِيُّ باطلٌ
و ما أقبح التفريط في زمن الصبي فكيف به والشيب في الرأس شامل^{۱۴}
تَرَحَّلُ مِنَ الدُّنْيَا بَزَادٍ مِنَ التَّقَى فَعَمْرُكَ أَيَّامٌ تُعَدُّ قِلَالٌ
و بیت دیگری که در دیوان آمده چنین است:

وَدَعَّ عَنكَ مَا تَجَرَّى بِهِ لُجَجُ الْهَوَى إِلَى غَمَرَاتٍ لَيْسَ فِيهِنَّ عَاقِلٌ
و گوینده بیت ما نحن فيه هر که باشد به مطلع قصیده لامیه «نابغه ذبیانی» در مرثیه
نعمان بن ابی شمر غسانی نظر داشته که:
دَعَاكَ الْهَوَى وَ اسْتَجَعَلَتْكَ الْمَنَازِلُ وَ كَيْفَ تَصَابِي الْمَرْءَ وَ الشَّيْبُ شَامِلٌ

ص ۲۸۱

مَهْلًا أبا الصَّقْرَ فَكَمْ طَائِرٌ خَرَّ صَرِيحًا بَعْدَ تَحْلِيْقٍ

با آنکه جناب روشن در ص ۷۶۵ عین عبارت مرحوم علامه قزوینی - قده - را نقل
فرموده‌اند، باز بر اثر طغیان قلم و یا اینکه چون «نعم» و «نعمی» از نامهایی است که عربها
بر دختران می‌گذارند، بیت دوم را در ص ۸۶۳ به درستی ترجمه نکرده و «نعمی» خانم را
به همسری ابی الصقر داده و سپس او را مطلقه ساخته‌اند!! مقصود از «نعمی» نعمت‌های
وزارت و صدارتی است که به ابی الصقر اعطاء شده بود و مقصود از صیانت و تطلیق،

(۱۴) نخ نخ: «نازل» و «شاعل» که شاعل تلمیحی است به آیه شریفه «وَ اسْتَعَلَّ الرَّأْسُ شَيْبًا» (۳-مریم).

عزل و برکناری او از آن مناصب است و «نعمی» و «تطلیق» کنایه از این دو امر است.

ص ۲۸۶

بِلَادٍ بِهَا نَيْطَتْ عَلَيَّ تَمَائِمِي وَأَوَّلُ أَرْضِ مَسِّ جِلْدِي تَرَائِبُهَا

این بیت به تنهائی و با ابیاتی دیگر قبل و بعد از آن آنقدر مکرر در کتب ادب و سیر آمده و به گویندگان مختلفی منسوب شده است که فی الواقع انتساب قطعی و مسلم آنرا به شخص معینی نمی توان با اطمینان خاطر بیان داشت و بعید نمی نماید که از بس این بیت لفظاً فصیح و بلیغ و معنی شیوا و دلکش است و بهتر از آن را نمی توان برای شوق و عشق به وطن اصلی و اولی مورد استشهاد قرار داد، گویندگان متعددی آنرا در قطعه‌ای «تضمین» کرده‌اند چرا که عادهً این مقدار اختلاف اقوال برای یک بیت مستبعد است. باری اینک برای احتراز از تطویل فهرست‌وار مراجعی که آنرا بدون ذکر نام گوینده و یا با انتساب شخص معینی نقل کرده‌اند ذکر می‌کند خواه آن بیت را منفرداً آورده باشد و یا با یک یا دو یا چند بیت دیگر:

(۱) ابن طیفور در «بلاغات النساء» ص ۲۲۰ و «میرد» در «الکامل» (ص ۵۸ ج ۶ رغبة الآمل) و «قالی» در «الأمالی» (ص ۸۲ ج ۱) و «حُصْرِي» در «زهر الآداب» (ص ۶۸۲) و «راغب» در «محاضرات» (ص ۲۷۶ ج ۲) و «أبي هلال عسکری» در «المصون» (ص ۲۰۶) و «یاقوت» در «معجم البلدان» (ذیل منجح ۱۰۸/۸) و «امیر أسامة بن منقذ» در «المنازل» و «الديار» (ص ۱۲۶) و «شریسی» در «شرح مقامات حریری» (ج ۱ ص ۱۹۷) و مؤلف «مجموعة المعانی» (ص ۵۷ چاپ جوائب) «ملاً محمد باقر شریف» در «جامع الشواهد» (ص ۹۲ چاپ سنگی) آنرا گاه به تنهائی و غالباً در مقطوعه‌ای سه بیتی که ذیلاً مذکور خواهد شد می‌آورند و بعضی از آنان به «زنی» از قبیله «طی» و بعضی به «مردی» از همان قبیله منسوب می‌کنند و اینک عین عبارت «ابن طیفور» را ملاحظه می‌فرمائید: «حدَّثني أحمد بن يحيى (ثعلب؟) قال حدثنا.... قال حدثنا.... قال: كنت أسيرُ في بلادٍ طيٍّ فاذا بجاريةٍ تسوقُ عُتْرَاءَ لَهَا، فقلت يا جاريةُ أيُّ البلادِ أحبُّ إليك؟ فقالت:

أَحَبُّ بِلَادِ اللَّهِ مَا بَيْنَ مَنْجَحٍ إِلَى وَسْلَمِي أَنْ يَصُوبَ سَحَابُهَا

بِلَادٍ بِهَا نَيْطَتْ عَلَيَّ تَمَائِمِي وَأَوَّلُ أَرْضِ مَسِّ جِلْدِي تَرَائِبُهَا

ولی در بعضی مراجع مذکور در فوق پیش از این دو بیت این بیت قرار دارد:

أَلَمْ تَعْلَمِي يَا دَارَ مَلْهَاءِ إِنَّهُ إِذَا أُجْدَبْتُ أَوْ كَانَ خَصْباً جَنَابُهَا

(۲) «ابن منظور» در «لسان العرب» (ذیل نَوَط ج ۹ ص ۲۹۶ و ذیل تَمَم ج ۱۴ ص ۳۳۶) و به تبع او «زبیدی» در «تاج العروس» (ذیل نوط ج ۵ ص ۲۳۶) این بیت را به تنهائی به «رَقاع بن قیس اُسدی» نسبت می دهند که این بنده از این «رَقاع بن قیس» در مراجعی که در دسترس بود نشانی نجستم. محشّی چاپ اخیر «الکامل» این نام را «رفاعه بن قیس» ثبت کرده است.

(۳) «خطیب تبریزی» در «شرح حماسه» (ج ۱ ص ۲۱۱) و «أبو علی مرزوقی» در «الأزمنة و الامکنه» (ج ۱ ص ۷ چاپ هند) همان دو بیت مذکور را به شاعری از قبیله بنی اسد منسوب می کنند.

(۴) «شیخ محیی الدین العربی - قده -» در «محاضرة الابرار و مسامرة الاخیار» (ج ۱ ص ۲۲۳ و ج ۲ ص ۲۴۷) دو بیت بدین صورت آورده و به «ابی النضیر اُسدی» در مورد اول و به «أبی النضر اُسدی» در مورد دوم نسبت داده است که بدیهی است یکی از این اسامی تصحیف دیگری است.

(۵) یکی از معاصرین به نام «بشیر یَمُوت» میان ابیاتی که اولاً یاقوت در معجم البلدان به شرحی که گذشت آورده و پس از آن ابیات دیگری از زنی به نام «جُمَل» که درباره شُتران به غارت رفته خودش سروده است وارد شده خلط کرده و در کتابی که به نام «شاعرات العرب» ترتیب داده است این بیت را از همین «جُمَل» پنداشته است.

(۶) مصرع اول بیت حاضر که در بیشتر مراجع به صورت «بلاذ بهانیطت علی تمانمی» است به صورتهای: «بلاذ بها عَقَّ الشَّبَابُ تمیمتی» یا «بلاذ بها حَلَّ الشَّبَابُ تمیمتی» نیز ضبط شده است.

(۷) «رَمَاح بن أبرد معروف به «ابن میّاده» شاعر معروف دوره اول اُموی مصرع اول بیت ما نحن فیه را در بیت دوم مقطوعه چهار بیتی خود به صورت زیر تضمین کرده است:

أَلَا لَيْتَ شَعْرِي هَلْ أَيْتَنَ لَيْلَةً بِحَرَّةٍ لَيْلِي حَيْثُ رَبَّتْنِي ١٥ أَهْلِي
بَلَاذُ بِهَا نَيْطَتْ عَلَيَّ تَمَائِمِي وَقَطَعْنَ عَنِّي حِينَ أَدْرَكْنِي عَقْلِي

(الشعر و الشعراء ص ۷۴۸)

(۱۵) رَبَّتْ: رَبَّتْ از باب تفعیل تربیت بر وزن همان تفعیل (با تربیت مصدر دوم باب تفعیل مثل تسلیت خلط نشود).

ص ۲۸۷

و كُنْتُ جَلِيسَ قَعْقَاعِ بْنِ شُورٍ وَ لَا يَشْقَى بِقَعْقَاعِ جَلِيسٌ

این بیت به ضمیمه بیت دومی سروده اعرابی گمنامی است در مدح قعقاع بن شور که از خطباء و بخشندگان قرن اول و از سرداران بنی امیه (و به تصریح طبری: ج ۴ ص ۲۸۶ و ابن اثیر: کامل چاپ احسان عباس ۳۶/۴ از قتل جناب مسلم بن عقیل رضوان الله علیه) است. این قعقاع که از هم نشینان معاویه بوده است و در روز جشن مهرگانی^{۱۶} که معاویه بار عام داشته و فرمانروایان ناپاک و نادرست و سفاک او برایش هدایائی پیشکش آورده بودند که در آن میان جامهای زرینی بود و معاویه آن جامها را به ندیمان خود بخشید و از آن جمله یکی هم به این قعقاع داده شد، پهلوی قعقاع اعرابی گمنام نشسته بود و به جام نگریست و قعقاع نیز جام را بدو بخشید و اعرابی این دو بیت را فی البداهه گفت:

و كُنْتُ جَلِيسَ قَعْقَاعِ بْنِ شُورٍ وَ لَا يَشْقَى بِقَعْقَاعِ جَلِيسٌ

ضَحُوكِ السِّنِّ اِنْ اَمْرٌ بِخَيْرٍ وَ عِنْدَ الشَّرِّ مَطْرَاقُ عَبُوشٍ

(شرح مقامات حریری شریسی ج ۱ ص ۲۸۸)

در «البيان والتبيين» ج ۳/۳۳۹ و «المستطرف» (۱/۱۰۹) به جای «ان امر» در بیت دوم «ان نطقوا» آمده است.

ص ۲۸۸

يُعَدُّ مِنَ اَنْجُمِ الْاَفلاكِ مَوْطِنُهَا لَوْ اَنَّهُ كَانَ يَجْرِي فِي مَجَارِيهَا

هم چنانکه مرحوم علامه قزوینی - قده - اشاره فرموده است این بیت از یکی از دو برادر «خالدیان» یا سروده مشترک آنان است (ابوبکر محمد یا ابو عثمان سعید پسران هاشم خالدي از شاعران قرن چهارم بشمار می روند) النهایه. مرحوم قزوینی و مرحوم فضلعلی آقا تبریزی رحمه الله علیهما به اصل قصیده ای که این بیت در آنست ظفر نیافته بودند. مرحوم قزوینی که صورت صحیح بیت ما نحن فیه را در «ابن بطوطه» ملاحظه فرموده به ضرس قاطع به نادرست بودن صورت مضبوط در مرزبان نامه اطمینان یافته است ولی مرحوم فضلعلی «توجیهات بی وجه و تکلفات بارده ای را مرقوم داشته است و

(۱۶) نمی دانم در عبارت «شریسی» و دیگر مراجع «مهرجان» به معنی مطلق جشن است یا «جشن مهرگان» و اگر مقصود جشن مهرگان ایرانی است معلوم می شود اقامه مراسم این جشن قبل از سال ۵۹ هجری که سال هلاک معاویه است در دربار امویان مرسوم شده بوده است.

نهایه مرحوم استاد فرزاد رحمه الله علیه با قریحه وقاد خود نظر مرحوم قزوینی را تأیید فرموده است (رجوع فرمایند ص ۷۶۹ مرزبان نامه چاپ جناب روشن).

باری این بیت از (ظاهراً قصیده؟ یا قطعه؟) ایست که خالدیان در وصف قلعه حلب سروده اند و در نوع خود بسیار بسیار شیوا و محتوی بر مبالغات شاعرانه زیبایی است که اینک ابیاتی از آن را به نقل از «نهایه الارب نویری ج ۱ ص ۴۰۵» برای توجه فضیای محترمی که این سطور به نظر شریفشان می رسد می آورد:

و قلعة عاتق العیوق سافلها و جاز منطقة الجوزا اعالیها
لا تعرف القطر، اذ كان العمائم لها أرضاً توطأ قُطْرِهِ مَواشِیها
يُعَدُّ مِنَ اَنجَمِ الافلاكِ مرقبها لو أنه كان یجری فی مجاریها
له عقاب، عقاب الجوّ حائمه من دُونِها فهِی تخفی فی خوافِیها

و ظاهراً «خالدیان» که به اتخاذ و انتحال مضامین و الفاظ دیگر شاعران و گنجاندن آن در اشعار خود مشهورند این قصیده یا قطعه را در استقبال از قصیده غزای بی همتای «بُحْتَری» در وصف قصر «جعفریه» متوکل عباسی و «استخر» موجود در آن قصر به مطلع:

میلوا إلى الدارِ مِنْ لیلی نُحییها نَعَمْ وَ نَسألُها عَنِ بَعْضِ أَهْلِیها

سروده باشند. از قصیده بحتری دو بیت:

اذا عَلَتْها الصُّبا ابدتْ لها حُبْکاً مِثْلَ الجَواشِینِ مَصقُولاً حَواشِیها
لا یبْلُغُ السَّمْکُ المَحْضُورُ غایَتِها لِبُعْدِ ما بَینَ قاصِیها وَ دانِیها

در کلیله و دمنه فارسی آمده است که در رساله «مأخذ اشعار عربی کلیله و دمنه» پیش از این گذشت.

کَمَا لَانَ مَتْنُ السَّيْفِ وَالْحَدُّ قَاطِعٌ

مصرع اخیر بیتی از «عبدالله بن معتز عباسی» است و تمام آن بیت چنین است:

وَ یَجرحُ أَحْشائِی بَعینِ مَریضَةٍ کَمَا لَانَ مَتْنُ السَّيْفِ وَالْحَدُّ قَاطِعٌ

گر چه در دیوان ابن معتز (ص ۱۰۷) مصرع ما نحن فیه به صورت: (کَمَا لَانَ مَتْنُ السَّيْفِ وَ السَّيْفُ قَاطِعٌ) آمده ولی در «الاوراق» صولی ج ۲ ص ۲۴۳ و در «التشبیها» «ابن ابی عون» به همان صورتی که در مرزبان نامه بدان استشهاد شده مضبوط است.

ص ۲۸۹

فَأَوْجَزَ لِكِنَّهُ لَا يُخِلُّ وَ أَطْنَبَ لِكِنَّهُ لَا يُمِلُّ

هم چنانکه مرحوم قزوینی - قده - در ردّ نظر مرحوم فضلعلی آقا - ره - مرقوم فرموده است در اصل «فَيُوجِزُ» و «وَيُطْنِبُ» است ص ۷۷۰ چاپ جناب روشن که به موجب آن مرحوم علامه قزوینی به نقل از «یتیمه الدهر» آنرا از مقطوعه سه بیتی مرقوم فرموده است لازم به ذکر است که این مقطوعه ای مشتمل بر چهار بیت است که هر چهار بیت در «تاریخ یمینی» (ج ۱ ص ۲۳۷ منینی) نیز آمده است و در مدح شخصی به نام «أبی نصر» است و مثل بیشتر منشآت «بُستی» فوق العاده مصنوع است و اینک آن ۴ بیت:

فَدَيْتُ أَبَا نَصْرٍ الْمُرْتَجِي لِتَفْرِيجِ كُلِّ ظَلَامٍ يُظِلُّ
لَهُ قَلَمٌ حَدُّهُ لَا يَكِلُ إِذَا كَانَ فِي الْحَرْبِ سَيْفٌ يُكِلُ
فَيُوجِزُ لِكِنَّهُ لَا يُخِلُّ وَ يُطْنِبُ لِكِنَّهُ لَا يُمِلُّ
وَ كَيْفَ يُمِلُّ وَ تَوْفِيقُ مَنْ أَفَادَ الْعُقُولَ عَلَيْهِ يُمِلُّ^{۱۷}

که فی الواقع بسیار ابیات بارد بی مزه ایست و نمونه بارزی از اینکه چگونه تمسک و توسل شاعر به صنعتگری زاید بر حدّ گاه موجب رکاکت شعرش می شود. البته علوّ مقام «ابی الفتح بُستی» در بلاغت و کتابت و شعر مسلّم است. (المنتحل ثعالبی ص ۲۲)

ص ۲۹۵

المرء من حيث يُوجد لا من حيث يُولد

گر چه این عبارت موضوعاً از مورد بحث این رساله خارج است اما چون دیدم نه مرحوم علامه قزوینی و نه مرحومان فضلعلی آقا و استاد فرزانه رحمة الله عليهم اجمعين مطلقاً متذکر آن نشده اند بی مناسبت ندانستم که توضیحی درباره آن عرض کنم این عبارت قسمتی از نامه ای به انشاء «بدیع الزمان همدانی» خطاب به «ابوبکر خوارزمی» است که عظمت مقام ادبی این هر دو بزرگوار که از مفاخر ادب تشیع نیز بشمار می روند معلوم و مسلّم است باری بدیع الزمان در این نامه که خصوصاً قصد هنرنمایی برای ابوبکر خوارزمی که او را شیخ و استاد خود می شمرد داشته است در مقام اعتذار از اینکه زودتر در صدد تشرف به خدمت خوارزمی نیامده به عذر بدتر از گناهی متمسک

(۱۷) از «املا» که صورت دیگری از «املاء» است.

می شود و به خراسانیان در اسلوب مزاح بی لطفی و در حقیقت بی ادبی می کند و ضمناً می گوید: (.....) وَاِنِّیْ وَاِنْ لَمْ اُكُ خِرَاسَانِیِّ الْمَوْلِدِ وَلَكِنِّیْ خِرَاسَانِیِّ الْمَحْتَدِ، وَ الْمَرْءُ مِنْ حَیْثُ یُوجَدُ لَا مِنْ حَیْثُ یُوْلَدُ.....)

(رسائل بدیع الزمان همدانی)

ص ۲۹۷

فَإِنْ لَمْ تُصِبْ فِی الْقَوْلِ فَاسْكُتْ فَإِنَّمَا سَكُوتُكَ عَنْ غَیْرِ الصَّوَابِ صَوَابٌ
مصرع اخیر از مقطوعه ای دوبیتی است که گوینده اش را ندانستم کیست و اینک آن دو بیت:

إِذَا كُنْتَ ذَا عِلْمٍ وَ بَارَاكٍ جَاهِلٌ فَأَعْرِضْ، فَفِی تَرْكِ الْجَوَابِ جَوَابٌ
وَ إِنْ لَمْ تُصِبْ فِی الْقَوْلِ فَاصْبِرْ (كَذَا) فَإِنَّمَا سَكُوتُكَ عَنْ غَیْرِ الصَّوَابِ صَوَابٌ
معلوم است که «فاصبر» گرچه بی معنی نیست ولی بخوبی فاسکت افاده مقصود نمی کند (ص ۱۴- هدیه الأمم).

و پیش از این یا پس از این شاعر، ناشئ اصغر چنین گوید:

وَ إِذَا بُلِيتُ بِجَاهِلٍ مُتَغَابِلٍ يَدْعُو الْمَحَالَ مِنْ الْأُمُورِ صَوَابَا
أَوَّلَيْتُهُ مِنْی السُّكُوتِ وَ رُبَّمَا كَانَ السُّكُوتُ عَنْ الْجَوَابِ جَوَابَا
(بهجة المجالس و أنس المجالس ابن عبدالبر ۴۲۹/۱) و (ابن خلکان ۳۵۵/۱ چاپ سنگی تهران)

ضمناً ترجمه که از این بیت در ص ۸۶۷ چاپ جناب روشن آمده است خالی از اشکالی نیست و انسب آنست که بیت چنین ترجمه شود: پس اگر سخن دُرست نمی گوئی خاموش باش که... الخ.

ص ۲۹۸

وَ خِرْقَاءٌ قَدْ تَاهَتْ عَلَى مَنْ يَزُومُهَا بِمَرْقَبِهَا الْعَالِیِ وَ جَانِبِهَا الصَّعْبِ
يَزُرُّ عَلَيْهَا الْجَوُّ جَبِيبٌ غَمَامُهُ وَ يُلْبِسُهَا عِقْدًا بِأَنْجَمِهِ الشَّهْبِ
إِذَا مَا سَرَى بَرْقٌ بَدَتْ مِنْ خِلَالِهِ كَمَا لَاحَتْ الْعِذْرَاءُ مِنْ خَلَلِ الْحُجُبِ
هم چنانکه مرحوم علامه قزوینی - قده - اشاره فرموده است این بیت از یکی از دو برادر «خالدی» است که قبلاً نیز ابیاتی از آنان درباره قلعه دیگری یا همین قلعه گذشت. شش بیت از این قصیده یا مقطوعه را ابی الفرج بصری (متوفی ۶۵۹) در «الحماسة

البصريّة» (۳۴۶/۲) و نیز نویری در نهایت‌الأرب (۴۰۴/۱) او آورده‌اند و قصیده بتمامها در دیوان خالدیین ص ۲۶۴ آمده است در «الحماسة البصرية» نیز «و خرقاء» ضبط شده اما در نهایت‌الارب این کلمه «خَلقاء» به حاء منقوط است که به معنای تخته سنگ صاف بی‌گیاه است. نظر تیزبین مرحوم علامه قدس سرّه که در صحت خرقاء تردید فرموده است تأیید استواری است.

باز با کمال معذرت باید عرض کند قطع نظر از آنکه در ترجمه دو بیت اول وارده در مرزبان‌نامه تسامحی روی داده (ص ۸۶۷ چاپ جناب روشن) اساساً ترجمه بیت سوم از قلم افتاده است - ترجمه بیت سوم چنین است:

«اگر در شبی آذرخشی بدرخشد از آن چیزی جز همانند چهره دوشیزه باکره‌ای از پشت روی بندها آشکار نمی‌شود و نمی‌درخشد (یعنی دژ آن چنان سر به فلک کشیده است که برق آسمانی در آن بخوبی دیده نمی‌شود).

ص ۳۰۰

وَفَوْقَ السَّرِيرِ ابْنُ الْمُلُوكِ إِذَا بَدَأَ يَخْرُؤُ لَهُ مِنْ فَرَطِ هَيْبَتِهِ النَّاسُ
وَذَاكَ مَقَامٌ لَا تُؤْفِيهِ حَقُّهُ إِذَا لَمْ يَنْبُ فِيهِ عَنِ الْقَدَمِ الرَّاسُ

هم چنانکه مرحوم قزوینی - قده - اشاره فرموده این بیت از «ابیوردی» است که وراوینی به مناسبت مقام در این بیت دستی برده و به جای «محمّد» «إِذَا بَدَأَ» گذارده است.

ابن المظفر محمد بن احمد ابیوردی اُموی معروف به «أديب أبيوردی» خراسانی تازی‌نژاد - که نسبش به «عنبسة بن ابي سفيان» برادر معاویه می‌رسد، از أعظم شعرای تازی‌گوی قرن پنجم و اوائل قرن ششم است که در سال ۵۰۷ در اصفهان درگذشته است - در دربار سلطان محمد بن ملک‌شاه سلجوقی متصدی خدمتی بود و حاسدان بر او حسد بردند و به او زهر خوراندند - روزی در حالیکه در حضور پادشاه نامبرده ایستاده بود بر زمین افتاد و او را به خانه‌اش بردند و سپس این ابیات را سرود:

وَقَفْنَا بِحَيْثُ الْعَدْلُ مَدَّ رِوَاقَهُ وَخَيَّمْ فِي أَرْجَائِهِ الْجُودُ وَالْبَأْسُ
وَفَوْقَ السَّرِيرِ ابْنُ الْمُلُوكِ مُحَمَّدٌ تَخْرُؤُ لَهُ مِنْ فَرَطِ هَيْبَتِهِ النَّاسُ
فَخَامَرَنِي مَا خَانَنِي قَدَمِي لَهُ وَإِنْ رَدَّ عَنِّي نُفْرَةَ الْجَاشِ أَيْنَاسُ
وَذَاكَ مَقَامٌ لَا تُؤْفِيهِ حَقُّهُ إِذَا لَمْ يَنْبُ فِيهِ عَنِ الْقَدَمِ الرَّاسُ

(معجم الادباء ج ۱۷ ص ۲۳۸ به نقل از خریده عماد کاتب)

پایان مندرجات رساله درباره این شعر در سال ۱۳۳۶.

این ناچیز گوید: ابیوردی مضمون بیت اخیر (یعنی دومین بیت مستشهد به مرزبان نامه) را از آن شاعر نابغه دیگر ایرانی یعنی «ابو نواس حسن بن هانی أهوازی» أخذ کرده است که اینک قطعه‌ای را که این بیت از بیتی از آن قطعه لطیف مأخوذ است بتمامه زینت بخش این رساله می‌کند: به نقل از صفحه ۲۶۵ دیوان ابی نواس چاپ «أحمد عبدالمجید الغزالی» سال چاپ ۱۳۷۲ قمری:

۱ اِنِّیْ عَشَقْتُ وَهَلْ فِی الْعَشَقِ مِنْ بَاسٍ؟	ما مَرَّ مِثْلُ الْهَوَى شَيْءٌ عَلٰی رَاسِیْ
۲ مَالِیْ وَلِلنَّاسِ؟ کَمْ یَلْحَوْنِیْ سَفَهًا	دِیْنِیْ لِنَفْسِیْ، وَ دِیْنُ النَّاسِ لِلنَّاسِ
۳ مَا لِلْعُدَاةِ اِذَا مَا زُرْتُ مَالِکَتِیْ	کَأَنَّ اَوْجُهُهُمْ تُطْلِیْ بِانْقَاسِ
۴ اَللّٰهُ یَعْلَمُ مَا تَرٰکِیْ زِیَارَتَکُمْ	اِلَّا مَخَافَةً اَعْدَاءِ وَ حُرَاسِ
۵ وَ لَوْ قَدَرْنَا عَلٰی الْاِیْتِیَانِ جِثْکُمْ	سَعِیًّا عَلٰی الْوَجْهِ، اَوْ مَشِیًّا عَلٰی الرَّاسِ
۶ وَ قَدْ قَرَأْتُ کِتَابًا مِنْ صَحَائِفِکُمْ	لَا یَرْحَمُ اَللّٰهُ اِلَّا رَاحِمَ النَّاسِ

با آنکه با آن «قحط الرجال!!!» کاغذی که در ایران است خوش نمی‌دارم این مقاله طولانی شود اما حیفم می‌آید که این ابیات ناب چون در خوشاب را برای آن دسته از عزیزانی که با «عربیت و عرب» میانه ندارند (هرچند که آن شعر تازی را گوینده‌ای ایرانی آن هم «أبونواسی» که منسوب به «شعوبی‌گری» است سروده باشد) به فارسی برنگردانم، بنابراین هرچه باداباد بگذار نیم صفحه‌ای هم کاغذ بیشتر مصرف شود!

(ترجمه به مضمون است):

۱. من عاشق شدم آیا عشق گناهست؟ جز عشق چیزی در سر نمی‌پرورانم و بر دلم نمی‌گذرانم.
۲. مردمان را با من چکار؟ تاکی و چند از روی نادانی مرا سرزنش می‌کنند - آیین من برای خودم و آیین مردمان بر خودشان ارزانی باد.
۳. دشمنانم را چه می‌شود؟ چرا هرگاه که به دیدار دلدارم می‌روم از زیادی خشم بر من گویا چهره‌شان را مرکب سیاه اندوده‌اند.
۴. خدای می‌داند که من ترک دیدار شما را (ای دلدار) نکرده‌ام مگر از ترس دشمنانی، و پاسدارانی.

۵. اگر می‌توانستم که بیایم دوان دوان و افتان و خیزان بر روی و با سر می‌آمدم.
 ۶. در یکی از کتابهای آسمانی شما خواندم که هر که بر مردمان مهربان نباشد و آنان را نبخشاید خدای نیز بر او مهربان نخواهد بود و نخواهدش بخشود.^{۱۸}

ص ۳۰۲

بُنُو مَطَرِ يَوْمَ اللَّقَاءِ كَأَنَّهُمْ
 أُسُودٌ لَهَا فِي غِيلِ خَفَّانٍ أَشْبِلُ
 هُمْ يَحْفَظُونَ الْجَارَ حَتَّى كَأَنَّمَا
 لَجَارِهِمْ فَوْقَ السَّمَائِينَ مَنْزِلُ

هم‌چنانکه مرحوم علامه قزوینی - قده - التفات فرموده این بیت در جمله ابیات مشهوری است که مروان ابن ابی حفصه شاعر بزرگ عصر اول عباسی (معاصر منصور و هادی و مهدی و هارون) (و یکی از دشمنان سوگند خورده شیعه و آل علی ع) در مدح معن بن زائده شیبانی امیر دلیز و جوانمرد سخاوتمند سروده است و در غالب کتب ادب و نقد الشعر به صورت نمونه‌ای از مدح والای عالی آمده است و هر که خواهد به دیوان او و یا به طبقات ابن المعتز ص ۴۳ و الشعر و الشعراء ص ۷۴۱ و اغانی ۴۵/۹ و دیوان المعانی ج ۱/ ۴۸ و ۴۷ و زهرالآداب ج ۲/ ۸۴۳ و لباب الآداب ص ۲۶۵ و الصناعتین ص ۷۷ و العمده ج ۲/ ۱۳۵-۱۳۴ و بسیاری دیگر از مراجع مراجعه فرماید. اما باز در ترجمه‌ای که در ص ۸۶۷ چاپ جناب روشن از این بیت آمده است مسامحات فراوان روی داده است و ظاهراً باید چنین ترجمه شود:

۱. فرزندان «مَطَر»^{۱۹} در روز کارزار گویا شیرهایی هستند که پاس شیر بجگان خود را که در نی‌زار «خَفَّان» آرمیده‌اند می‌دارند (یعنی در دفاع از خود و لشکر خود مانند ماده شیری هستند که از شیربچه خود دفاع کند).

۲. ایشان نمی‌گذارند دست کسی به همسایگان آنها دراز شود - (و همسایگان آنان در چنان رفعت و منزلتی جای دارند) - که گوئیا خانه و جایگاه همسایه آنان بر آسمان و بالاتر از محل دو ستاره سَمَاک (سَمَاک رَامِح و سَمَاک اعزل) است.

(۱۸) قرآن مجید در شش آیه، خود و دیگر کتب آسمانی را «صُحُف» خوانده است و در این بیت أبو نواس شاید به آیه ۸ باب ۵ انجیل متی و هم به احادیث مکرر نبوی ص از جمله اِرحموا تُرحموا (۵۹۷۶/۳) و اِرحم من فی الأرض یُرحمک من فی السماء (۵۹۷۵/۳) کنز العُمل نظر داشته است.

(۱۹) زیرا معن بن زائده نوّه مطر بن شریک بن عمرو خارجی دلیز نامدار است: معن بن زائده بن مطر بن شریک...

درباره این خبیث یعنی «مروان بن ابی حفصه» و پافشاری سختی که او بر نفی وراثت «حسنین» علیهما السلام از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم کرده و جوابی که شاعر اهل بیت، «جعفر بن عقیان طائی» به او داده است مختصر اشاره ای در مقاله «مذهب فردوسی» منتشره در مجله «ایران شناسی» شماره اول سال پنجم بهار ۱۳۷۲ و «باز منتشر شده» در مجله گلچرخ» سال دوم شماره ۹-۸ درج شده است.

و نیز درباره اخلاص و ارادت «معن بن زائده» به حضرت صادق صلوٰه الله علیه و اکرام و احترامی که به جناب «حسین بن زید بن علی بن الحسین» علیهم السلام معروف به «حسین ذی الدّمعة» روا داشته است رجوع فرمایند به «المجدی فی أنساب الطالبیین» تحقیق احمد مهدوی دامغانی ص ۳۷۵ الی ص ۳۷۸.

ص ۳۰۲

حیثما سِرْتُ لَا أُخْلِفُ رَحْلاً مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى وَ رَحْلَى

بیت آخر مقطوعه ای سه بیتی از «أَبی الشَّمَمَقِ مروان بن محمد» شاعر هجاء متوفی به سال (۱۸۰) است که تمام آن قطعه چنین است:

كُلَّمَا كُنْتُ فِي جُمُوعٍ فَقَالُوا قَرَّبُوا لِلرَّحِيلِ قَرَبْتُ نَعْلَى
أَتُرَانِي أُرَى مِنَ الدَّهْرِ يَوْمًا لِي فِيهِ مَطِيَّةٌ غَيْرُ رَحْلَى
حَيْثَمَا كُنْتُ لَا أُخْلِفُ رَحْلاً مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى وَ رَحْلَى

(دیوان او ص ۱۴۵، عیون الاخبار بدون نام گوینده ج ۱/۲۴۵، شرح مقامات شریشی ۴۹/۲) این ابیات که وصف جامع کاملی از «خانه به دوشی» است در بعضی از مراجع فوق الذکر با تقدیم و تأخیر و در همه آن به جای «سِرْتُ» «كُنْتُ» ضبط شده است، گو اینکه مصرع یا عبارت (من رآنی فقد رآنی و رحلی) در مجمع الامثال در جزو امثال «مولدین» آمده است. (ص ۱۸۶)

ابن کثیر در تاریخ خود (البدایة و النّهایة) ج ۱۰ ص ۲۱۸ داستان زن بینوایی را که با چهار بیت که بر زبان داشت و در طریق مکه از حاج گدائی می کرد آورده است که بیت اخیر آن چهاربیت چنین است:

من رَأَى فَقَدْ رَأَى وَ رَحْلَى فَارْحَمُوا عُزْبَتِي وَ دُلَّ مَقَامِي

ص ۳۰۳

وَ إِنَّ الْبَلَايَا إِنْ تَوَالَتْ تَوَلَّتْ

شاید عبارت «البلايا اذا تَوَالَّتْ تَوَلَّتْ» و یا «الرّزایا اذا تَوَالَّتْ تَوَلَّتْ» مثلی سائر باشد گرچه در کتب معروف امثال نیامده است ولی به صورتهای بالا در تضاعیف کتب ادب و سیر فراوان دیده می شود و مضمون آن شبیه مضمون همان قول مأثوری است که برخی آنرا از طریق حضرت امیر صلوات الله علیه مروی از پیمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می دانند که: «اِشْتَدَّی اَزْمَةٌ تَنْفَرِجِی» (کنز العمال ج ۳/ ۸۶۵۶) که این گفته مشهور را شاعری نیز مطلع قصیده معروف خود قرار داده و گفته:

اِشْتَدَّی اَزْمَةٌ تَنْفَرِجِی قَدْ اَذَنَ لَیْلُکِ بِالْبَلَجِ

ولی ابن اسفندیار در تاریخ طبرستان ۲۵۷/۱ چهار بیت به صورت زیر از سروده «ابو الحسین زید بن محمد بن زید علوی» (فرزند داعی کبیر) می آورد که ابوالحسین آنرا وقتی که در بخارا در زندان امیر اسماعیل سامانی جای داشته است سروده است:

أَنْ تَكُنْ تَالِکَ الزَّمَانِ بِلَوَى عَظُمْتُ شِدَّةً عَلَیْکِ وَ جَلَّتْ
وَ أَنتَ بَعْدَهَا نَوَازِلُ أُخْرَى خَضَعْتُ عِنْدَهَا النَّفُوسَ وَ ذَلَّتْ
وَ تَلَّتْهَا قَوَارِعُ نَاکِبَاتٍ سُمِمتْ دُونَهَا الْحَیَاةُ وَ مَلَّتْ
فَاصْطَبِرْ وَ انتَظِرْ بُلُوعَ مَدَاهَا فَالرَّزَايَا إِذَا تَوَالَّتْ تَوَلَّتْ

شهاب الدین ابشیهی در مستطرف ج ۲ ص ۵۷ در باب ۵۶ زیر عنوان: ... و مِنْ أَحْسَنِ مَا قِيلَ فِي ذَلِكَ مِنَ الْمَنْظُومِ: می آورد:

وَ إِذَا مَسَّكَ الزَّمَانُ بِضُرٍّ عَظُمَتْ دَوْنَهُ الْخَطُوبُ وَ جَلَّتْ
وَ أَنتَ بَعْدَهُ نَوَائِبُ أُخْرَى سَمِمتْ نَفْسُکَ الْحَیَاةُ وَ مَلَّتْ
فَاصْطَبِرْ وَ انتَظِرْ بُلُوعَ الْأَمَانِ فَالرَّزَايَا إِذَا تَوَالَّتْ تَوَلَّتْ
وَ إِذَا أُوْهِنَتْ قُوَاکَ وَ جَلَّتْ کُشِفَتْ عَنْکَ جُمْلَةٌ وَ تَخَلَّتْ

(در دفتر نوشته ام: موقع پاکتویس کردن به آواخر «فرج بعد از شدت» تنوخی مراجعه شود). - افسوس که اینجا و اینک به کتابهایم که بیشتر آن مصداقی از بیت:

وَهْ که به یک لحظه به تاراج رفت آنچه به یک عُمُر شد اندوخته

شده است ندارم، لَئِنْ مَطْلَبِ مَنْاسِبِی برای این بیت در آنجا دیده ام و الله أعلم)

الآن صارَ لِي الزَّمانُ مُسَاعِداً وَ وَصَلَتْ فَيْکَ حَبَائِلُ الْأَمَالِ
فَبَلَّغْتُ غَايَاتِ الْأَمَانِ دُونَكُمْ وَ أُرِحْتُ مِنْ حُلٍّ وَ مِنْ تَرَحُّالٍ

ظاهراً این دو بیت را که هم مصرع دوم بیت اول و هم مصرع اول بیت دوم آن خالی از اشکال ادبی و بل «رکاکت» نیست^{۲۰}، خود «وراوینی» با تحریفی از ابیات و مصاریع قصیده‌ای از «أبی العتاهیه» در مخاطبه‌ای با دنیای دُون و سرزنش آن، سروده است و آن قصیده بسیار طولانی است و اینک ابیاتی که «وراوینی» بدان تحریف روا داشته و دستبرد زده است:

و حَطَطْتُ عَنْ ظَهْرِ الْمَطِيِّ رِحَالِي	قَطَعْتُ مِنْكَ حَبَائِلَ الْأَمَالِ
فِيكَ يَا دُنْيَا، وَ أَنْ يَبْقَى لِي	و يَبْقَى أَنْ ابْقَى لشيءٍ نَلْتُ مِمَّا
و أُرْحْتُ مِنْ حَطِيٍّ وَ مِنْ تَرَحَالِي	فَوَجَدْتُ بَرْدَ الْيَأْسِ بَيْنَ جَوَانِحِي
يَا دَارَ كُلِّ تَشْتُّبٍ وَ زَوَالِ	فَالآنَ يَا دُنْيَا عَرَفْتُكَ فَادْهَبِي
فَعَدَا عَلَيَّ وَ رَاحَ بِالْأَمْثَالِ	وَ الْآنَ صَارَ لِي الزَّمَانُ مُؤَدِّباً

دیوان ص ۱۹۴-۱۹۷

اغانی ۷۵/۳

زهرالآداب ۳۲۷/۱

ص ۳۰۷

بُغَاثُ الطَّيْرِ أَكْثَرُهَا فِرَاحاً وَ أُمُّ الصَّقَرِ مِقْلَاتُ نَزْوَرٍ

این بیت کثیرالورود در کتب ادب لا اقل با استقراء ناقصی که این بنده کرده، و شش صفحه از دفتر حاوی این رساله را بدان اختصاص داده، به شش نفر از شاعران، که قدیمی‌ترین آنان «مُعَوِّذُ الْحِکْمَاءِ، معاویه بن مالک (حدود چهل و پنجاه سال پیش از اسلام) و آخرین آنان «زَبِيعَةُ الرَّقِيِّ» شاعر شامی نابینای معاصر هارون الرشید است منسوب است و اینک اجمالاً و جهت احتراز از تطویل فقط مراجع معتبری را که این بیت منفرداً و یا به ضمیمه بیت دیگری که در مرزبان نامه ص ۲۳۳ بدان استشهد شده یعنی: تَرَى الرَّجُلَ النَحِيفَ فَتَزْدَرِيهِ وَ فِي اثْوَابِهِ أُسْدٌ هَصُورٌ و یا به ضمیمه ابیات دیگری در آن آمده است به عرض علاقه‌مندان می‌رسانم:

(۱) اما هم چنانکه مرحوم علامه قزوینی - قده - اشاره فرموده است «أبی تمام طائی»

(۲۰) ایراد در تعدیه «وصلت» به «فیک» است و رکاکت در کلمه «دُونکم» که برخلاف مقتضای حال است و غریب است از مرحوم علامه قزوینی - قده - که بدین دو اشکال اساسی التفات نفرموده است و یا شاید من بنده شعر را درست نمی‌فهمم و الله العالم.

(که ظاهراً قول او باید حجت باشد) بیت حاضر را در مقطوعه‌ای ثه بیتی (که این بیت پنجمین بیت آن است) به «عباس بن مرداس سلمی» صحابی بزرگوار و شاعر مشهور نسبت داده است (شرح حماسه ابن علی مرزوقی ج ۲ ص ۱۱۵۶-۱۱۵۳- شرح خطیب ۸۹/۳).

۲) «قالی» در (امالی ج ۱ ص ۴۶) و «حُضری» در (زهر الآداب ۱/ ۳۵۵) ضمن نقل داستانی از اولین ملاقات «کثیر عزه» با «عبدالملک بن مروان» همان ثه بیت وارده در حماسه را به ضمیمه بیت دهمی به «کثیر عزه» نسبت داده‌اند و بیت «تری الرجل النحیف فتزدریه»- و فی اثوابه اسد هصور ص ۲۳۳ مرزبان‌نامه نیز در آن موجود است.

۳) مرزبانی در (معجم الشعراء ص ۳۹۱ چاپ کرنکو) آنرا در ضمن مقطوعه‌ای سه بیتی بدین صورت آورده و از «معوذ الحکماء» دانسته است:

تُفَاخِرُنِي بِكَثْرَتِهَا قُرَيْطٌ فَيَا لَكَ وَالِدَ الْحَجَلِ الصَّقُورُ
بُغَاثُ الطَّيْرِ أَكْثَرُهَا فِرَاخًا وَأُمُّ الْبَارِ مَقْلَاتٌ نَزُورُ
فَإِنْ أَكْتُ فِي عِدَادِكُمْ قَلِيلًا فَإِنِّي فِي عَدْوُكُمْ كَثِيرُ

و همین مرزبانی در شرح احوال «عباس بن مرداس سه بیت از همان ثه بیت وارده در حماسه را برای او ثبت کرده است (ببخشید که اصطلاح «آخوند محضری» ام را بکار بردم!!) که بیت ما نحن فیه در آن میان نیست (ایضاً معجم ص ۲۶۳).

۴. «أبی عبید بکری» محقق و ادیب بسیار دانشمند و متشخص قرن ششم و شارح «امالی» قالی که این شرح مفصل به نام «سمط اللئال» نامیده شده است بدین شرح قائل به تفصیل شده که:

«... اختلف العلماء فی عَزْوِ هذا الشعر (یعنی انتساب همین بیت بُغَاثِ الطیر اکثرها فراخاً) فَأُنْشِدُهُ أَبُو تَمَامٍ لِعَبَّاسِ بْنِ مَرْدَاسِ السَّلْمِيِّ، وَنَسَبَهُ ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ وَالرِّيَاشِيُّ إِلَى مَعْوُذِ الْحَكَمَاءِ، وَهُوَ مَعَاوِيَةُ بْنُ مَالِكِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ كِلَابٍ، وَقَالَ أَبُو عَمْرٍو وَالتَّوْقَانِيُّ، وَقَدْ نُسِبَ إِلَى رِبِيعَةَ الرُّقَيْيِّ وَالصَّحِيحُ مِنْ هَذَا - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - أَنَّهُ لِمَعْوُذِ الْحَكَمَاءِ وَأَوَّلِ الشَّعْرِ فِي رِوَايَةِ ابْنِ الْأَعْرَابِيِّ:

يُفَاخِرُنِي بِكَثْرَتِهَا قُرَيْطٌ وَبِلَكَ وَالِدَ الْحَجَلِ الصَّقُورُ

که به عقیده او حداقل سه بیتی که در معجم الشعراء هم آمده است از «معوذ الحکماء» است.

۵. «ابی طاهر تُجیبی برقی» در شرح مختاراتِ خالدیین از شعر بشار بن برد آن را به کثیر نسبت داده و به نقل او «ابن منظور» در لسان العرب ذیل ماده (طَرَر) که بیت اول مقطوعه نُه بیتی حماسه است آن را به عباس بن مرداس و یا به «متلمس» (شاعر بزرگ جاهلی و دایی (طَرَفه بن عبد) سراینده دومین معلقه نسبت داده است.

۶. «زبیدی» در تاج العروس ذیل «نَزَر» نیز بیت ما نحن فیه را به «کثیر» نسبت داده است و دیگر ابیات را در موارد دیگر از معوذ الحکماء و عَبَّاس بن مرداس دانسته است.

ص ۳۱۵

وَكُنْ حَدِيثًا حَسَنًا ذِكْرُهُ فَأَنَّمَا النَّاسُ أَحَادِيثُ

گرچه شرحی درباره این بیت که مرحوم علامه قزوینی قدس سرّه نیز آن را در مقدمه‌ای که بر مرزبان نامه مرقوم فرموده آورده است و در شماره مسلسل ۲۰۶ شهریور ۱۳۴۴ مجله یغما آورده‌ام ولی اینک چند سطری اضافه می‌کنم:

اساساً اطلاق اصطلاح «حدیث» یا «احادیث» بر بَشَر اصطلاحی قرآنی است که در دو آیه مبارکه: «فَاتَّبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ» (مؤمنون: ۴۴) و «فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَرْقَنَاهُمْ كُلٌّ مُمَرَّقٌ» (سبا: ۱۹) آمده است، که به قول متداول این ایام این اصطلاح «بارِ منفی»؟! دارد و آنچه در قرآن مجید «بارِ مثبت»!! دارد اصطلاح «لسانِ صِدْق» است که: «وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا» (مریم: ۵۰) و «وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ» (شعراء: ۸۴) و علاوه بر شواهد و ابیاتی که در همان شماره مجله یغما به عرض رسید اینک اضافه می‌کند که «ابن دُرید» متوفی (۳۲۰) در «مقصوده» مشهور خود نیز می‌فرماید:

وَأَنَّمَا الْمَرْءُ حَدِيثٌ بَعْدَهُ فَكُنْ حَدِيثًا حَسَنًا لِمَنْ وَعَى

که این مصرعِ اوّل بیت در چاپ مرحوم استاد دکتر فیاض در تاریخ بیهقی به صورت نادرستی: «وَأَنَّمَا النَّاسُ حَدِيثٌ حَسَنٌ» آمده و آن استاد دانشمند نه به عدم مطابقه «حدیث» مفرد با «النّاس» اسم جنس و جمع که اشکالی لفظی است التفات فرموده و نه به ایراد معنوی آن که تناقض واضح بین معنی مصرعِ اوّل و مصرعِ دوم است توجه داشته‌اند چه اگر مقرر است که همه مردم «حدیثِ حسن» باشند دیگر توصیه و امرِ فُکُنْ حدیثاً حسنّاً بی‌جا و بی‌مورد و تحصیل حاصل است، و از آنجا که در آغاز این مقاله حاضر نام فقید عزیز و شاعر و ادیب عالیقدر معاصر مرحوم سید حبیب یغمائی برده شد چه

بهتر که پایان آن نیز به نام آن مرد دانشمند ارجمند آراسته گردد و با ذکر دو بیت در همین موضوع از آن استاد مسلم قطعه سرائی در این عصر، بحث را خاتمه دهد.
حبیب می فرماید:

خود میندار پیش اهل نظر گوهر آدمی نهان ماند
بنمانند مردم از بد و نیک وز بد و نیک داستان ماند

* * *

نقل از دفتر سابق الذکر:

به پایان رسید مجموعه «جستجو درباره گویندگان اشعار عربی کلیل و مرزبان نامه و مآخذ آن» که تهیه آن به عنوان «امتحان کتبی متون فارسی» به تکلیف و تعیین حضرت استاد الاساتید علامه فروزانفر دام ظلّه العالی در دوره دکتری ادبیات فارسی در سال تحصیلی ۱۳۳۵-۱۳۳۴- به این کمترین شاگرد خوشه چین خرمن فضل و ادب آن بزرگوار، محوّل شده بود گو اینکه: «هذه بضاعته رُدت الیه»
والحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطیبین الطاهرین-
به تاریخ بیست و چهارم شهریور ماه ۱۳۳۶ شمسی برابر بیستم صفر الخیر (اربعین) سال ۱۳۷۷ قمری.

* * *

اینک پس از قریب چهل سال از تدوین این رساله و قریب سی سال از چاپ اجزاء سابقه آن در مجله یغما، رونویسی آن، و تحریر بعضی مطالب اضافی بر آن، این مقاله به پایان رسید. خداوند متعال عمر پر برکت استاد جلیل شریف نجیب، حضرت دکتر زرین گوب را دراز فرماید که به برکت ایشان و به مقتضای اخلاص و ارادتم به معظم له و به تشویق و ترغیب دوست نازنین بزرگوار مشترکمان حضرت استاد علامه دکتر سید جعفر شهیدی مدّ ظلّه رشتۀ چاک شده و گسسته طبع این رساله را باز هم بر دوخت و بر هم پیوست. تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

خداوند استاد بی عدیل و بدیل ما علامه شادروان بدیع الزمان فروزانفر رحمه الله علیه (متوفی در ۱۳۴۹/۲/۱۶) را که «نظیر خویش بنگذاشت و بگذشت»، و پس از او تاکنون آسمان ادب ایران، بر سر چُنوئی سایه نینداخته است بیامرزاد و به درجات قرب ارتقاءش دهاد، بالنبی و آله الأمجاد.

از دوست ارجمند آقای محمدخانی دام عمره که دلالت بر خیر فرمود و من بنده را از تهیّه جشن نامه حضرت استاد زرّین کوب مطلع ساخت ممنونم، و آخر الأمر، از دوست عزیز فاضل گرامی جناب دکتر سید علیمحمد سجادی ادام الله عزّه و عمره و توفیقّه که زحمت تصحیح فورمهای چاپی این مقاله و تحمّل انتقادهای احتمالی را که بر اغلاط مطبعی حاصله وارد آید، لطفاً به گردن گرفته است، کمال امتنان و تشکر را دارم.^{۲۱}

والسلام والاکرام.

به تاریخ: دوشنبه چهارم دی ۱۳۷۴

و سّوم شعبان ۱۴۱۶ (میلاد مسعود سرور آزادگان

عالم حضرت امام ابی عبدالله الحسین صلوات الله علیه که موافق و مقارن

شده است با روز میلاد حضرت مسیح علی نبینا و آله

و علیه السلام در سال ۱۹۹۵ میلادی

والحمد لله أولاً و آخراً

فیلادلفیا ولایات متّحده امریکا:

احمد مهدوی دامغانی

سامحه الله تعالی فی الدنیا و الآخرة

(۲۱) افتخار اجرای فرمان مطاع حضرت استادی را بنده و دوست ارجمندم دکتر سعید واعظ مشترکاً به عهده داشته‌ایم اما مسؤولیت غلطهای احتمالی و گله‌های قطعی حضرت استاد دکتر مهدوی متوجه این جانب خواهد بود (سید علی محمد سجادی).

نهادهای آموزشی سمرقند

(بر پایه کتاب القند فی ذکر علماء سمرقند)

پیش درآمد

نجم‌الدین عمر بن محمد بن احمد نسفی (۴۶۲-۵۳۷ ق)، از محدثان حنفی مذهب در سده‌های پنجم و ششم است که در فقه، تفسیر و ادب تبحری به سزا داشت. ولادت او را در نسف نوشته‌اند اما بیشتر عمر وی در سمرقند بوده است و ظاهراً آنچه از حدیث، فقه و سایر علوم می‌دانسته، از علمای این شهر آموخته بود. نسفی مشایخ بسیاری را دیده و از آنها روایت حدیث کرده است. وی ذکر این افراد را که شمارشان به پانصد و پنجاه نفر می‌رسد در اثری جداگانه به نام تعداد الشیوخ لعمر آورده است. نسفی آثار فراوانی داشته که تعداد آنها را تا یکصد اثر نوشته‌اند. این آثار در زمینه‌هایی مانند ادبیات، حدیث، فقه، تفسیر و تاریخ رجال حدیث است. او سه کتاب در رجال حدیث دارد به نامهای تاریخ بخارا، تاریخ مرو و القند فی ذکر علماء سمرقند، ظاهراً تاریخ بخارا و تاریخ مرو از میان رفته اما کتاب القند فی ذکر علماء سمرقند باقی مانده است.^۱

کتاب القند چند سالی است که منتشر شده است. این کتاب هرچند بر اساس نسخه‌ای ناقص و با کاستی‌های فراوان تصحیح شده، اما از ارزش و اهمیتی چشمگیر برخوردار است. موضوع اصلی کتاب، همان‌گونه که از نامش برمی‌آید، تراجم محدثان

سمرقند و یا محدثانی است که از دیگر شهرها به سمرقند وارد شده‌اند. نسفی در لابلای تراجم بسیاری از محدثان، اشاره به نکاتی پراکنده و خارج از موضوع کتاب دارد که از کنار هم نهادن مجموع آنها می‌توان به اطلاعاتی ارزشمند در زمینه‌های جغرافیای تاریخی ماوراءالنهر، ویژگی‌های شهری سمرقند، شیوه‌های آموزشی در سده‌های نخستین، نهادهای آموزشی سمرقند، واژگان زبانهای ایرانی^۲، کتابهای گم شده، رویدادهای تاریخی و مانند آنها دست یافت.

در این مقاله تلاش شده است تا بر اساس اطلاعات پراکنده‌ای که نسفی ارائه داده است، نهادهای آموزشی سمرقند، مدرسان و تا اندازه‌ای شیوه‌های آموزشی هر نهاد، شناسایی گردد. از این اطلاعات برمی‌آید که در سمرقند، هفت نهاد وجود داشته که مراکز اصلی آموزشی این شهر به شمار می‌رفته است. این نهادها به حسب اهمیت، به ترتیب زیر هستند.

* * *

۱. مسجد

در سمرقند مساجد فراوانی وجود داشته است که نسفی و بسیاری از تاریخ‌نویسان این شهر، بدانها اشاره کرده‌اند. مساجدی مانند: جامع، رباط، کبود (سبز)، ماتریدی، درزنجیر، شاهویه،... در این مساجد، حلقه‌های درس بسیاری تشکیل می‌شد و محدثان، این اماکن را بر دیگر مراکز آموزشی ترجیح می‌دادند. نام بسیاری از این مساجد به همراه محدثانی که در آنها به تدریس می‌پرداختند در القند آمده است.

یک: مسجد جامع

به گفته محمد بن عبدالجلیل سمرقندی، صاحب کتاب قتدیه، این مسجد پیش از اسلام آوردن مردم سمرقند، بتکده بود، اما در خلافت عثمان و گشایش شهر به دست مسلمانان، تخریب و به جای آن، مسجد جامع بنا شد (ص ۳۸-۳۹). در سده‌های چهارم و پنجم هجری، مسجد جامع در محله‌ای به نام شوخناک، نزدیک میدان شهر واقع بود

(۲) در این زمینه نگاه کنید به مقاله استاد محترم، مرحوم دکتر احمد تفضلی، تحت عنوان «نام‌های خاص ابرانی در کتاب القند فی ذکر اخبار علماء سمرقند» در نامه فرهنگستان، ش ۴

(نسفی، ۱۸۷). نام محدثانی که در این مسجد املای حدیث می‌کردند، از این قرار است:

- ابومنصور طیب بن محمد سمرقندی معروف به خشویه در ۳۰۴ ق.
 - ابوالمعالی محمد بن محمد بغدادی در ۴۵۷ ق.
 - ابومحمد عبدالواحد بن احمد حمای جندی سمرقندی در ۴۴۸ ق.
 - ابوالقاسم عبیدالله بن عمر احید کشانی (د ۵۰۲ ق).
 - حجاج علی بن ابوطاهر مطوعی در ۴۷۶ ق.
 - ابوالمعالی قیس بن اسحق مرغینانی.
 - عمر بن نصر بن حمزه چاچی.
 - ابومحمد عبدالرحمان بن فتح سراج سمرقندی.
 - ابوسعد عبدالله بن ابو مظفر نسفی (د: ۵۲۳ ق).
- (نسفی، ۱۵۴، ۲۱۸، ۲۲۶، ۲۴۱، ۲۶۶، ۲۸۳، ۳۳۱، ۴۲۹، ۵۴۶)

دو: مسجد مناره

این مسجد در فاصله سالهای ۴۲۴-۴۶۷ ق، محل تدریس ثه نفر از محدثان سمرقند بوده است.

- ابوالقاسم عبدالله بن حسین جرجانی در ۴۲۴ ق.
 - ابونصر سفیان بن عبدالله سرخسی در ۴۳۲ ق.
 - ابوالحسن علی بن احمد استرآبادی در ۴۳۲ ق.
 - ابوالقاسم علی بن احمد فارسی در ۴۴۴ ق.
 - ابومحمد عبدالخالق بن ابو مامک بلخی صوفی در ۴۴۸ ق.
 - ابوحفص عمر بن منصور دهقان بخاری در ۴۶۱ ق.
 - ابوبکر احمد بن محمد فارسی در ۴۶۶ ق.
 - ابوالمعالی محمد بن محمد بغدادی در ۴۶۷ ق.
 - ابومحمد فضل الله بن محمد خطیبی رندانقانی.
- (نسفی، ۱۱۷، ۲۱۴، ۲۵۳، ۲۵۷، ۳۴۵، ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۵۴، ۵۱۸)

سه: مسجد محله مقاتل

این مسجد در محله‌ای به همین نام و نزدیک محله دواونگ قرار داشت و در ذیقعد

۴۳۲ ق، محل تدریس ابو محمد عبدالرحمان بن احمد مقری هروی بود (همان، ۲۳۸، ۲۷۶).

چهار: مسجد گذر عباد

این مسجد در محله‌ای به همین نام قرار داشت و در جمادی الاخری ۴۵۵ ق، محل تدریس ابو محمد عبدالصمد بن ابراهیم حنظلی بود (همان، ۲۶۰).

پنج: مسجد شاهویه

این مسجد در محله‌ی علی آباد بود و محل تدریس عبدالسید بن محمد سمرقندی سکری (د: ۵۲۱)، در آنجا قرار داشت (همان، ۲۸۷-۲۸۸).

شش: مسجد غُز [غز]

این مسجد در خیابان رستوج نزدیک محله‌ی دروازجه قرار داشت و در ۴۰۶ ق، محل تدریس ابوالحسن علی بن احمد بردعی حنفی بود (همان، ۴۰۴).

هفت: مسجد ابوالعباس قائد

این مسجد در گذر سلم قرار داشت و محل تدریس ابوالحسن علی بن احمد عطار سمرقندی بود (همان، ۴۰۸).

هشت: مسجد ابوالقاسم سنگباشی

این مسجد در مقابل خانقاهی که در کنار نهر قصارین بود، قرار داشت و در ۴۵۴ ق، محل تدریس ابوالقاسم علی بن احمد سنگباشی بود (همان، ۴۲۱).

نه: مسجد ابو عبدالرحمان

این مسجد در گذری به همین نام و نزدیک گذر کوسگان قرار داشت و در شوال ۴۴۷ ق، محل تدریس ابوالحسن علی بن اسحق ریحان ترمذی بود (همان، ۴۰۲).

۲. گذر

در محله‌های مختلف سمرقند، گذرها (معابر) فراوانی وجود داشته که نسفی از آنها با عنوان «سکه» یاد کرده است. هریک از این گذرها دارای نام و عنوانی خاص بوده که برخی از آنها هم به دلیل سکونت، محل تدریس و یا دفن شخصی خاص، به نام همان

فرد معروف شده بود. از کتاب القند برمی آید که در سده های اولیه، برخی از محدثان در خانه هایی که هر یک در گذری قرار داشت، به نقل حدیث می پرداختند. به هر تقدیر نام بسیاری از این گذرها به همراه نام محدثانی که در آنها سکونت و یا حلقه درس داشته اند، در کتاب القند آمده است.

یک: گذر ابن نکران [نگران]

این گذر، سکونت گاه ابو سلیمان داود بن عبدالله غنجرکی صکاک (د: ۴۰۸ ق) و ابوطاهر عبدالواحد بن ابراهیم میدانی صکوکی بود (نسفی، ۴۵، ۲۸۱).

دو: گذر الج بُن

این گذر در محله طاحونه المفتی واقع شده و سکونت گاه ابوالحسن علی بن محمد مفتی قطوانی (د: ۴۸۴ ق) بود (همان، ۴۱۸).

سه: گذر امیرنوند

این گذر محل سکونت عبدالجبار بن ابوالمظفر خفاف موطعی سمرقندی (د: ۵۱۰ ق) و محل تدریس ابوالحسن علی بن ابوسهل زامنی (د: ۴۹۴ ق)، ذی الفضل حمزه ساباطی و ابوبکر عبدالرحمن بن محمد فتجی (در ربیع الاول ۴۴۷ ق) بود (همان، ۴۷، ۲۳۴، ۲۷۵، ۴۱۷).

چهار: گذر بکر

سکونت گاه عائشه بنت ابوسعید محمد بن جعفر مطیبه سمرقندی بود (همان، ۴۹۲).

پنج: گذر پایان

محل سکونت و تدریس ابوالحسن علی بن عیسی مغکانی (در شوال ۴۰۳ ق)، ابوالعباس جعفر بن محمد خطیب مستغفری و ابوالفضل عباس بن فضل نسفی بود (همان، ۳۸۸، ۴۵۳).

شش: گذر حکم

در این گذر مکانی وجود داشت به نام باب حانوتی که ابونصر فتح بن جعفر بن عاصم سمرقندی در آن جا تدریس می کرد (همان، ۳۲۴).

هفت: گذر حیون

محل سکونت ابو عمر و عثمان بن ابوبکر حاجبی سمرقندی بود (همان، ۳۶۴).

هشت: گذر حیّه

محل سکونت ابوالقوارس عبدالملک بن محمد نسفی (۴۲۸-۴۹۵ ق) بود (همان، ۲۵۵).

نه: گذر رزک

محل تدریس ابوالقاسم علی بن محمد خازنی قمی رازی در ۳۸۴ ق بود (همان، ۴۰۸).

ده: گذر زُهاد

سکونت‌گاه ابو عبدالرحمان معاد بن یعقوب کاسنی و عبدالرحیم بن زید بن احمد دارمی نسفی (د: ۳۹۶ ق) بود (همان، ۲۴۴).

یازده: گذر سبز

این گذر نزدیک گذر عمور بود و ابوالحسن عمران بن موسی حسنی مغربی در ذیقعدۀ ۴۳۲ ق، در آن جا سکونت و تدریس داشت (همان، ۴۶۷).

دوازده: گذر سپیدار

محل تدریس ابو محمد عبدالصمد عبدالعزیز دریبی سمرقندی در ربیع‌الاول ۴۴۸ ق بود (همان، ۲۹۱).

سیزده: گذر سلم

سکونت‌گاه ابوالقاسم علی بن احمد صیرفی فارسی (د: ۵۱۵ ق) و محل تدریس ابوطاهر داود بن سعید بلعمی اسانیکئی و ابوالحسن علی بن ابوسهل احمد عطار سمرقندی بود. مسجد ابوالعباس قائد نیز در این گذر قرار داشت (همان، ۴۴، ۴۰۸، ۴۲۴).

چهارده: گذر سیلمان نحوی

محل تدریس ابوالحسن علی بن احمد سنگباشی در ربیع‌الاول ۴۴۴ ق بود (همان، ۵۵۰).

پانزده: گذر صالح

این گذر در محله باب دستان و در کنار گذر صالح قرار داشت و محل سکونت ابو محمد عبدالسید بن ابوبکر بن حسن بود (همان، ۱۸۸، ۲۶۵، ۲۸۶).

شانزده: گذر ضیقه

سکونت‌گاه ابو محمد قاسم بن عبدالله قطان سمرقندی بود (همان، ۵۴۲).

هفده: گذر عجلان

محل تدریس ابوالحسن علی بن ابو طاهر مطوعی بود (همان، ۴۲۹).

هجده: گذر عمرج

محل تدریس ابوالحسن علی بن محمد ولیدی بزاز بخاری در ذیقعه ۴۳۲ ق بود (همان، ۴۰۶).

نوزده: گذر عمور

سکونت‌گاه ابوسعید عصمه بن مسعود تیمی سمرقندی و ابومحمد عبدالله محمد بن ابراهیم مروزی داغونی بود (همان، ۱۸۱، ۴۷۷).

بیست: گذر لبادین

سکونت‌گاه ابوالحسن علی بن حسن ماتریدی (د: ۵۱۱ ق) و ابوعثمان سعید بن محمد بخاری (د: ۳۱۱ ق) و محل درس و مناظره ابوحفص عمر بن حفص فقیه سمرقندی بود (همان، ۸۲، ۳۴۰، ۴۲۰).

بیست و یک: گذر لیث

محل سکونت ابومحمد رجاء بن مرجی حافظ مروزی (د: ۲۴۹ ق) بود (همان، ۵۲).

بیست و دو: گذر مقاتل

سکونت‌گاه ابومحمد عبدالجبار بن احمد قاضی مدنی (د: ۵۱۴ ق) بود. این گذر در محله دواونگ قرار داشت (همان، ۲۷۶).

بیست و سه: گذر وصاف

محل سکونت دوبرادر به نامهای محمد و حسین بن خلیل بن احمد بود (همان، ۲۰۲).

بیست و چهار: گذر یزید

این گذر در محله باب دستان کنار گذر صالح قرار داشت و سکونتگاه ابو عبدالرحمان عبدالله بن حماد آملی (د: ۲۶۹ ق) بود (همان، ۱۸۸، ۲۶۵). گفتنی است که نسفی در ذکر برخی از گذرهای سمرقند، تنها به سکونت برخی محدثان در آن اماکن اشاره نموده و مطلب دیگری بیان نداشته است. با توجه به مطالب گفته شده، می توان چنین پنداشت که اشارات نسفی بدین معنا هم هست که محدثان نامبرده در محل سکونت خود، حلقه درس نیز داشته اند.

* * *

۳. رباط

رباط نام پادگانهای نزدیک مرزها یا ثغور اسلامی بود که مجاهدان اسلام در آنجا گرد آمده، برای جنگ با کافران تجهیز می شدند. پیدا شدن این نام در دوردستهای قلمرو اسلام، مانند ماوراءالنهر و مراکش به همین خاطر است. این نام بعدها به کاروانسرا نیز اطلاق گردید. از جمله کسانی که برای ادای فریضه جهاد به رباطها می آمدند یکی نیز محدثان بودند که در همانجا به تشکیل حلقه درس و املاي حدیث می پرداختند. رباطها گاهی حالت خانقاه و دیر صوفیان را نیز به خود می گرفت و همچون مکانی مقدس، موقوفاتی از طرف بزرگان برای آن در نظر گرفته می شد. گاهی هم پیش می آمد که استاد هر رباط، پس از مرگ در همان محل دفن می شد (بیهقی، ۱۵۴، ۲۴۹؛ جنید شیرازی، ۵۸، ۶۳، ۴۰۴، ۴۰۸). رباط به این مفهوم در سمرقند وجود داشته است و برخی از محدثان، سکونتگاه و حلقه درس خود را در این رباطها قرار می دادند. نسفی، از برخی رباطهای سمرقند (به همراه نام محدثانی که در آن اماکن، سکونت و حلقه درس داشته و یا مدفون بوده اند)، یاد کرده است.

یک: رباط بیت ابوالاشعت

سکونتگاه طاهر بن یونس فانی بود (نسفی، ۱۶۵).

دو: رباط کاسورغ

سکونتگاه و محل تدریس ابو محمد عبدالله بن محمد سرخسی در ۳۳۴ ق بود (همان، ۱۸۱).

سه: رِبَاط مربع

این رباط ظاهراً از دیگر رباط‌های سمرقند معروف‌تر و محل رجوع عام و خاص بوده است. رباط مربع دارای موقوفاتی بوده و شماری از محدثان در آن به املائی حدیث می‌پرداختند که نسفی به شش تن از آنها اشاره دارد.

– عبدالله بن بشیر بن عمیره طالقانی در سال ۲۷۱ ق.

– ابوالعباس المستغفری در سال ۴۲۸ ق.

– ابوسهل سعید بن عمر محتسب غزنوی در سال ۴۲۹ ق.

– ابوصمصام ذوالفقار بن محمد حسنی در سال ۵۰۹ ق.

– ابوالحسن علی بن عثمان خراط سمرقندی (د: ۵۱۰ ق)

– سلیمان بن نصر سمرقندی.

(همان، ۴۸، ۹۰، ۱۰۷، ۱۷۹، ۲۷۰، ۴۲۵)

چهار: رباط نصر بن جابر

محل تدریس ابوسلیمان داود بن مخراق فاریابی بود (همان، ۴۰).

پنج: رباط نوکمین

محل دفن ابوطیب ریحان بن محمد اشروسی (د: ۳۵۷ ق) و صاحب بن سلم بلخی

بود. (همان، ۵۸، ۱۴۴).

* * *

۴. دکان وِراقان

بیشتر فرهنگ‌نویسان برای کلمه وِراق معانی گوناگونی مانند کتابفروش، کاغذفروش، صحاف و یا کاغذساز آورده‌اند. اما این کلمه که بارها در کتاب القند تکرار شده، نه به معانی یاد شده بلکه به مفهومی دیگر به کار رفته است. نسفی برای کاغذفروش از اصطلاح «سمساراً لکواغذ» استفاده کرده است. او در ترجمه ابوسلمان داود بن ابوداود سمسار مروزی (د: ۲۸۱ ق)، می‌گوید: «کان سمساراً لکواغذ بسمرقند فی خان الکواغذ بین» (ص ۳۸) و برای کتابفروش هم از اصطلاحی دیگر یعنی «بیاع الکتب» استفاده می‌کند. چنانچه این اصطلاح را در بیان شغل ابومحمد عبدالله بن عوض نسفی (د: ۴۲۰ ق) به کار برده است (ص ۲۰۷).

در سمرقند، کاغذسازان را «کاغذی» می‌نامیدند چنانچه نسفی نام محدثانی را که ظاهراً به چنین مشاغلی مبادرت داشته‌اند، با صفت «کاغذی» آورده است، مانند شراحیل بن هارون کاغذی سمرقندی، محمد بن عبدالله کاغذی سمرقندی، ابوالحسن علویه کاغذی مقری سمرقندی و ابوتوبه سعید بن هاشم کاغذی سمرقندی (ص ۴۵۲، ۴۷۷، ۴۸۸، ۵۰۷). سمعانی در تعریف صفت «کاغذی»، دارای نظری است که علاوه بر تأیید نظر نسفی، آن را کامل‌تر می‌کند. او کاغذساز و کاغذفروش، هر دو را «کاغذی» خوانده است و می‌گوید «کاغذی، هذه النسبة الى عمل الكاغذ وبيعه و هو لا يعمل في المشرق الا سمرقند» (الانساب، ۱۸/۵).

در این جا سؤالی پیش می‌آید که اگر «وراق» در کتاب القند به معنای کاغذفروش، صحاف، کتاب‌فروش، کاغذساز،... به کار نرفته، پس این واژه بر چه مفهومی اطلاق می‌شده و نسفی از بیان آن چه شغلی را در نظر داشته است؟ برای روشن شدن این موضوع باید به خود کتاب القند مراجعه کرد و از آن کمک گرفت. از گفته نسفی برمی‌آید که در بازار سمرقند، بخشی به نام راسته وراقان (صف الوراقین) وجود داشته که در آن جا دکان‌های وراقان (حانوت الوراقین) بوده است (ص ۲۸، ۱۹۶). این دکان‌ها به کتابخانه‌های امروزی بیشتر شباهت داشته و متعلق به اشخاصی کتابشناس و همچنین آگاه بر منابع مختلف بوده که در کنار این آگاهی، بر علومى مانند فقه، حدیث، ادب... تبحر داشته‌اند و به گفته سمعانی به کتابت قرآن، حدیث و دیگر کتب نیز می‌پرداختند. (۵۸۴/۵). این افراد را «وراق» می‌نامیدند و هر «وراق» معمولاً حلقه درس خود را در دکانش برپا می‌ساخت. نسفی درباره یکی از محدثان سمرقند، سخنی دارد که تأییدی است بر این گفته. او می‌گوید «ابى محمد عبدالله بن محمد بن نصر الرازى الوراق. كان ينزل فى المدينة وكان حانوته فى الوراقين... وحد ثنا فى صف الوراقين» (ص ۱۹۶). با این بیان روشن می‌شود که دکان وراقان هم از نهادهای آموزشی سمرقند به شمار می‌رفته است. در این شهر وراقان بسیاری می‌زیسته‌اند که نسفی به نام برخی از آنها اشاره دارد.

— ابوالاظهر زاهر بن خالد وراق (د: ۲۵۶).

— ابوسعید سعد بن داود بن وراق (د: ۲۸۲ ق).

— ابوالحسن علی بن محمد وراق (د: ۲۷۲ ق).

— ابونصر فتح بن عمر وراق (د: ۲۵۷ ق).

— ابومحمد عبدالله بن محمد رازی وراق.

— ابومسعود سعید بن محمد وراق.

(نسفی، ۶۰، ۷۳، ۹۴، ۱۹۶، ۴۱۲، ۵۲۱)

* * *

۵. سرای

در سمرقند اماکنی وجود داشته که نسفی از آنها با عنوان سرای (دار)، یاد کرده است. بسیاری از این سرای‌ها، منازل مسکونی محدثان و یا فقیهان سمرقند بوده که به نام همان افراد معروف است. در این سرای‌ها معمولاً حلقه‌های درس برپا می‌شده که صاحب سرای و یا محدثی دیگر عهده‌دار تدریس آن بوده است. نسفی از سرای دیگری به نام سرای جوزجانیه یاد می‌کند که قراین نشان می‌دهد این سرای با سرای‌های معمول در این شهر متفاوت بوده و شکل و اندازه‌ای بزرگتر از یک خانه داشته است تا حدی که می‌توان آن را همچون محله‌ای تصور کرد که حتی گورستان و مسجدی جداگانه هم داشته است. نام چند سرای سمرقند در کتاب الثند آمده است.

یک: سرای جوزجانیه

این سرای در مرکز سمرقند واقع شده بود و به واسطهٔ اجتماع علما، مجتهدان و اصحاب کرامت، آن را معدن علم می‌نامیدند. سرای جوزجانیه از بخش‌های مختلفی مانند مسجد، منازل علما، گورستان،... فراهم آمده بود. در سده‌های بعد، این محل قداستی یافت. چنانکه آن را کعبهٔ ماوراءالنهر می‌گفتند. نسفی از محدثان بسیاری یاد کرده که خانه و یا حلقهٔ درسشان در این سرای بوده است، مانند:

— ابومسعود احمد بن محمد بجلی در ۴۴۲ ق.

— ابومحمد عبدالجبار بن احمد داری در ۴۴۴ ق.

— ابوبکر محمد بن عبدالله بخاری در ۴۳۷ ق.

— ابونصر منصور بن احمد غرقی در ۴۶۳ ق.

— ابوالحسن علی بن حمزه سمرقندی (د: ۵۱۳ ق). مدفن وی در همین سرای است.

- ابو محمد عبدالجلیل بن عبدالوجود صکاک (۴۳۵-۴۹۸ ق).
- عبدالجبار بن حسین بن محمد باهلی کشانی (د: ۴۰۹ ق).
- ابوطاهر عبدالرشید احمد بن طاهر طاهری سمرقندی.
- صالح بن حیان بن سلمان صغانی.
- ابوالفتح صالح بن محمد صوفی مؤدب رازی.
- (نسفی، ۳۷، ۴۳، ۴۷، ۱۴۳، ۲۶۶، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۹، ۳۱۴، ۳۴۵، ۴۰۸، ۴۲۲)

دو: سرای شیخ ابوبکر محمد بن حمزه

در این سرای، ابوحفص عمر بن محمد مقری استرآبادی در ۴۵۷ ق، تدریس می‌کرد و کسانی مانند ابوالقاسم بن مردان شاه اشتیخنی از محضر او بهره می‌جستند. از دیگر کسانی که بدین سرای رفت و آمد داشته‌اند، سلیمان بن احمد جعفرآبادی بود (همان، ۱۱۱، ۳۴۸).

سه: سرای ابوسهل محمودی

در این سرای ابوالقاسم عبیدالله بن احمد کولابی بخاری در ۴۱۵ ق، تدریس می‌نمود و علی بن عمر حافظ از محضر او تلمذ می‌کرد (همان، ۳۳۰).

* * *

۶. مدرسه

در سمرقند مدارس فراوانی وجود داشته که شماری از آنها را ابوطاهر سمرقندی در سده سیزدهم دیده و در کتاب (سمریه) آورده است، مانند مدرسه جامع میرزا الوغ بیگ بن شاهرخ، مدرسه خان محمد شیبانی، مدرسه قاضی سامی، مدرسه سیداحمد خواجه، مدرس شیردار، مدرسه جامع طلاکاری، مدرسه خواجه عبیدالله احرار، مدرسه عالی، مدرسه قاضی غفور و مدرسه نذیر محمد دیوان بیگی (ص ۴۴-۵۲). با اینکه کتاب سمریه حجم چندانی ندارد، اما مؤلف آن ابوطاهر، مدارس بسیاری را در این حجم اندک معرفی کرده است که این خود نشانی است از فراوانی مدارس سمرقند در سده سیزدهم. اما نسفی برخلاف وی، در القند که از حجم قابل توجهی برخوردار است به دو مدرسه بیشتر اشاره نکرده است. در حالیکه این اثر (القند) زمانی نگاشته شده که

سمرقند (بر خلاف سده سیزدهم) در اوج آبادانی و رونق بوده است و دانش و علم در این شهر به بالاترین مراحل و به شکوفائی خود رسیده بود و این دلیلی است کافی تا نسفی نام مدارس بسیاری را (که در هر دوره کثرت آن، رمز رونق دانش و علم است) بیان نماید.

این موضوع، سؤالی پیش می‌آورد که چگونه ممکن است نسفی مدارس این شهر را به قلم نیاورده باشد و آیا وی در ارائه آمار مدارس این شهر کوتاهی و اهمال کرده است؟ در این زمینه با توجه به گزارش دقیقی که او در معرفی عالمان و نهادهای علمی این شهر داده است، نمی‌توان هیچ گونه اهمالی را بدو نسبت داد بلکه تنها می‌توان فرض نمود که در سده‌های اولیه، کثرت مراکز آموزشی (مانند مساجد، ریاط‌ها، خانقاه‌ها،...) در ماوراءالنهر و به تبع آن در سمرقند چندان بوده که مدارس رسمی کمتر محل رجوع استادان و شاگردان ایشان بوده است و بدین علت نسفی بیشتر به مراکز پروتق توجه نشان داده است.

چنانکه اشاره رفته در القند، تنها نام دو مدرسه (آن هم نه به عنوان یک مرکز آموزشی) آمده است. اولین مدرسه به نام سید بغداد معروف است که در آنجا در شعبان ۵۲۳ ق بر پیکر ابوسعید عبدالله بن ابوالمظفر نسفی، نماز گزارده شد. دومین مدرسه به نام آلپ چغری بیگ است که در کنار در ورودی آن، ابوالحسن علی بن حسن مستملی به تعلیم قرآن می‌پرداخت.

* * *

۷. خانقاه

نام برخی از خانقاه‌های سمرقند در کتاب القند آمده است. مانند خانقاه نهرقصارین، خانقاه گذر صالحات (در محله باب داستان) و خانقاه محمد سجزی. برخی از محدثان مانند ابو محمد عبدالله بن محمد سجزی و عبدالجلیل بن حی بن احمد خزاعی، ساکن این خانقاه‌ها بوده‌اند. از آنجائی که محدثان سمرقند معمولاً حلقه درس خود را در محل سکونتشان تشکیل می‌دادند، می‌توان این خانقاه‌ها را نیز از نهادهای آموزشی سمرقند به شمار آورد (نسفی، ۱۸۶، ۲۶۵، ۴۲۱).

مآخذ

- جنید شیرازی، جنید بن محمود، شدّالازار فی حطّ الاوزار، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۲۷ ش.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب الارنؤوط و محمد نعیم العرقسوسی، بیروت ۱۹۸۵ م.
- سمرقندی، ابوطاهر، سمریه، به کوشش ایرج افشار، تهران ۱۳۴۳ ش.
- سمرقندی، محمد بن عبد‌الجلیل، قندیه، به کوشش ملا عبدالحکیم، سمرقند ۱۹۵۸ م.
- سمعانی، عبد‌الکریم بن محمد، التحبیر فی المعجم الکبیر، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد ۱۹۷۵ م.
- سمعانی، عبد‌الکریم بن محمد، الانساب، به کوشش عبد‌الله عمر البارودی، بیروت ۱۹۸۸ م.
- نسفی، نجم‌الدین عمر بن محمد، القند فی ذکر علماء سمرقند، ریاض ۱۹۹۱ م.
- یاقوت حموی، شهاب‌الدین، معجم الادبا، بیروت ۱۹۸۰ م.



حساب سرانگشتی

دستهای آدمی پیام‌آوران دنیای درون و بیرون جان‌اند، با بازی دست و پنجه هنر و اندیشه رنگ می‌گیرد و بر دل و جان می‌نشیند و با شمارش انگشتان دست و پا جهان بیرون رنگ ریاضی می‌گیرد و بعدها به بینهایت سر می‌کشد و حیات «حساب و کتاب» پیدا می‌کند و بر سرنوشت آدمی حاکم می‌گردد. می‌گویند شمردن کهن‌ترین شکل ارزیابی انسان از جهان بوده است شباهت زیاد و حتی اشتراک لفظی بین معانی کلماتی چون «شمردن» «گفتن» وجود دارد. در فرانسه Raconter و Conpter در اسپانیایی و پرتغالی Contar و Contar. در انگلیسی جدید، واژه Tale به معنی قصه است ولی واژه Tellez هم به معنی صندوقدار بانک و هم به معنی کسی است که قصه می‌گوید. در زبانهای قدیم هندواروپایی نیز چنین است. واژه سانسکریت «عدد» sankhya به معنی شیوه‌ای برای گفتن است. در عربی لغت حساب از ریشه (ح س ب) گرفته شده و فعل «شمردن» حَسَب است که با تغییر مختصری به صورت حَسِب در می‌آید به معنی محسوب کردن، در نظر گرفتن، و اعتقاد داشتن است.^۱

توجه به مقاطع عدد «پنج» و «ده» و «بیست» از فکر پنج انگشت در هر دست و پا و شمارش اشیاء و بخش کردن آنها به دسته‌های پنجی، دهی، بیستی و دو بیستی، چهار

بیستی (هشتاد) از تأثیر شمارش انگشتی است، مقیاس «یک دست» و «یک جفت» در داد و ستدها مانده روزگاران پیشین است. روش محاسبه و معامله با انگشتان و بندهای آن، که به عقد انامل و عقد اصابع معروف است و گاه به حساب سرانگشتی و انگشتی یا حساب دستی به کار رفته است سرنوشتی به سابقه سرنوشت آدمی دارد. در دو سال زندگی در چین این قرارداد کهن آدمیان را هر روز در بازارهای پکن و گاه در دورترین روستاهای چین می‌دیدم پس بر آن شدم که پژوهشی در این موضوع انجام دهم.

شماره یک تا ۵ در چین از انگشت اشاره دست راست شروع می‌شود تا پنج انگشت، شماره ۶ با خواباندن سه انگشت اشاره، بلند و حلقه. شماره ۷ با خواباندن انگشت کوچک و حلقه (خنصر و بنصر) و هشت با خواباندن سه انگشت اشاره و بلند و حلقه و کشیده داشتن انگشت شست - تا با عدد ۶ تفاوت داشته باشد - و شماره ۹ با خم کردن انگشت اشاره و شماره ۱۰ با دو برابر کردن پنجه‌ها و شماره ۲۰ با تکان دادن دوبار دو دست نشان داده می‌شود.

نه تنها در چین بلکه در نپال و لائوس و هند نیز هنوز از روشهای محاسبه سرانگشتی یا بند انگشتی بهره می‌گیرند.

در نپال برای شمارش تا شماره ۵، از انگشتان دست راست و از ۵ تا ۲۰ از بند انگشتان و انگشت شست و گاه از ناخن‌ها نیز بهره می‌گیرند. شمارش معمولاً از انگشت کوچک آغاز می‌شود. در دهکده‌های نپال ۲۰ عدد واحد است و «صدر» را پنج بیست یا (Kori) می‌گویند.

شناسنامه انگشتان:

توجه به شناسنامه انگشتان در فرهنگ و ادب فارسی و ترکیبهای کنایی آن خود نمایانگر ویژگی آن در زندگی مردم است.

انگشت شست را به نامهای زیر خوانده‌اند: انگشت نر، ابهام، سمین، شهین، شکم، بزرگ، زهگیر.

انگشت اشاره: سیابه، شهادت، دشنام، امان، مسجه، مشیره، غماز، امان، شکر، زینهار، اقرار و شک.

انگشت دراز: میانه (وسطی)، مهین.

انگشت حلقه: (بنصر)

انگشت خرد: «خنصر». خردک، کالوچ (کایلیچ) کلیک. انگشتک، کوچک، کهین، کلیجک، کلیجک.

کاربرد ترکیبی واژه انگشت به فراوانی بکار می رود چون: انگشت گرفتن، انگشت امان برداشتن، انگشت افشردن، انگشت پیچ، انگشت زدن...

انگشت گزان در آمدن از در تو انگشت زنان برون شدم از بر تو

مولوی

انگشت واحد مقیاس:

انگشت واحدی معادل یک چهارم قبضه و هر قبضه مساوی چهار انگشت و انگشتان از اجزای مقیاس که ۱۲ بخش راست شود و هر انگشت برابر با شش جو است (فرهنگ معین)

انگشت واحد پیمایش است، تخمیناً ۲۷ صدم متر (دهخدا) چون شش جو به هم باز نهی شکمها با پشت یکدیگر کرده انگشتی گردد و چهار انگشت با هم نهاده قبضه ای بود (یوایت العلوم) و گز عبارت از شش قبضه است و یک گز برابر با ۲۴ انگشت (تاریخ قم) و یک حصه از بیست و چهار حصه گز است. (دهخدا)

از جمله مقیاسهای نخستین اندازه گیری، آرش (کوبیت) بود که تقریباً برابر طول دست انسان از فاصله دو سر انگشتان تا آرنج را شامل می شد و اندازه آرش پنجاه سانتیمتر است. قبضه (مُشت) $\frac{1}{6}$ گز = $\frac{1}{6}$ زرع = $\frac{1}{6}$ ارش. و جب طولی برابر نیم ارش از نوک شست تا نوک انگشت خُرد. پا در اندازه گیری برابر $\frac{2}{3}$ ارش بود. گاهی از دو سر انگشتان در حالی که دستها را کاملاً به دو طرف باز کنند، طولی برابر چهار ارش یا یک گره به دست می آید.^۲

در صدر اسلام:

مسلمانان در ابتدا از انگشتان خود برای محاسبه استفاده می کردند و بدان عقد اصابع

یا انامل می‌گفتند. حساب الید یا علم الحساب العربی از ابوالوفای بوزجانی معروف است. و این پیش از آن بود که در اوایل قرن دوم هجری، هشتم میلادی اعداد و ارقام هندی و روش تخته و خاک (تخت و تراب، تخت و غبار) را از ایرانیان و هندیان فرا گیرند. ولی حتی پس از فراگرفتن این روشهای جدید، روش محاسبه با انگشت هنوز ادامه داشت.^۲

در الذریعه آمده است که روش عقد انامل را حضرت رسول (ص) و صحابه به کار می‌بردند: و كان هذا العلم يستعمله الصحابة رضي الله عنهم كما وقع في الحديث في كيفية وضع اليد على الفخذ في التشهد انه عقد خمسا وخمسين يعني ان النبي (ص) عقد اصابع اليد غير السبابة والابهام وحلق الابهام معها وهذا الشكل في العلم المذكور دال على العدد المرقوم فالراوى ذكر المدلول واراد الدال. وهذا دليل على شيوع هذا العلم عندهم.^۳

در خزينة الادب نیز حدیث دیگری است که حضرت رسول در موقع تشهد شکل ۹۰ را با دست خود می‌ساخته است. ایضاً از ابن سعد (۲۳۰ ق) آمده است که حذیفه بن سلیمان از اصحاب معروف حضرت رسول در موقع اعلام خبر وفات عثمان بن عفان با دست خود عدد ده را نشان داده و گفته است وفات خلیفه برای اسلام حکم روزنه‌ای دارد.

خلیل بن احمد مشهور که در قرن پنجم هجری حیات داشته در یکی از قطعات خود گفته است:

«كفاك لم تخلقا للندی ولم یک بخلهما بدعه
فكف ثلاثة الآفها وتسع مئها لها شرعه
وكف عن الخير مقبوضة كما نقصت مائة تسعه.»

که در مقام بیان بخل، کف دست طرف را ۲۹۰۰ و ۹۱، خوانده است. همچنانکه فردوسی نیز در بیت معروف

کف دست محمود والاتبار نه اندر نه آمد سه اندر چهار

بخل و امساک محمود را با عدد ۹۳ رسانده است. چونکه نه بار نه مساوی ۸۱ و سه

بار چهار ۱۲ با هم عدد ۹۳ به دست می آید.^۵

در اشعار شعرای پارسی گو بجز بیت مذکور از فردوسی نشانه هایی از حساب عقد انگشتان آمده است که برهان بر رواج آن در میان مردم می باشد. منوچهری در وصف بهار و مدح میر کامکار گوید:

عقد جود او همه پنجه بود	خود به دست چپ بود هر پنجهی
از فراز همت او نیست جای	نیست آنسوتر ز عبّادان دهی ^۶

خاقانی گوید:

عاشق بکشی به تیر غمزه	چندانکه به دست چپ شماری
اگر کرده چرخ بشمردمی	شمارش سوی دست چپ کردمی
رستم و بهرام را به هم چه مصافست	و آن دو خلف را به هم چه خشم و خلافت
بر سر تسعین کنند جنگ شب و روز	درگه عشرين ز جنگ هر دو معافست

به دست چپ شمردن مثل یا عبارت مثلی است در تعبیر از بسیار بحثش. و سنایی گوید:

جز مکرّر همی فزون نشود	مأتین، جز به چپ نشد عشرين

و یا:

آنچه دو صد باشد نزد شمال	بیست شمارند به سوی یمین

انوری گوید:

مر مرا در شبی که خدمت تو	روی بختم به آب لطف بشت
داده ای آن عدد که بر کف راست	پشت ابهام در رکوع آن جست

و نیز

از خنصر چپ عقد ایادیت گرفت	اطفال در آن عهد که ابهام مکیده ^۷

عقد انگشتان یا عقد انامل چنانچه گذشت در میان اقوام و ملل گوناگون و اصطلاح

(۵) مجله مهر، سال دوم، ص ۴۲۵

(۶) دیوان چاپ پنجم، ص ۱۱۳، تصحیح دکتر دبیرسیاقی

(۷) شواهد شعری به نقل از مقدمه فرهنگ جهانگیری.

عقود در شمار عدد به کار می‌رود. در لغت‌نامهٔ دهخدا ذیل کلمه عقود آمده است: در اعداد، اول آن عشر است و آخر آن تسعون، و واحد آن عقد است. در اعداد عربی از عشرون (۲۰) تا تسعون (۹۰) را عقود نامند و علم عقود؛ حساب با انگشتان دست و پا با بندها و مفاصل انگشتان است. عملاً حساب عقود به سه طریق انجام می‌شود:

۱- در زیر پارچه و پوشیده از نظر حضار به عمل می‌آید. چنانکه امروزه در جزایر بحرین هم معمول است که در موقع معاملهٔ مروارید طرفین روبروی هم نشینند و دست راست یکدیگر را گرفته با دست چپ دامن قبا یا دستمالی را روی آن گذارند و معامله و چانه زدن را بوسیله لمس و فشار انگشتان طرف معمول می‌دارند بطوریکه جریان معامله بکلی بر حاضران مجهول ماند به قرار ذیل:

گرفتن سبابهٔ طرف دلالت هر عدد ۱ دارد؛

گرفتن سبابهٔ و وسطی دلالت بر عدد ۲ دارد؛

گرفتن سبابهٔ و وسطی و بنصر دلالت بر عدد ۳ دارد؛

گرفتن هر چهار انگشت بدون شست دلالت بر عدد ۴ دارد؛

گرفتن هر پنج انگشت دلالت بر عدد ۵ دارد؛

گرفتن دوبار سبابه و وسطی و بنصر دلالت بر عدد ۶ دارد؛

گرفتن یک بار چهار انگشت ۴ و یک بار سه انگشت دلالت بر عدد ۷ دارد؛

گرفتن دو بار چهار انگشت بدون شست دلالت بر عدد ۸ دارد؛

گرفتن یک بار چهار انگشت بلند و یک بار هر پنج انگشت دلالت بر عدد ۹ دارد.

برای عدد ۱۰ و صد و هزار فشار دادن سبابهٔ تنها کافی است...

۲- طریق دوم حساب العقود عبارت است از شمارش با بندهای انگشتان که در پیش بدان اشاره شد و در نپال و هند رایج است.

۳- طریق سوم که با تا کردن و نیمه تا کردن انگشتان دست راست و چپ به دست

تصویرهای ضمیمه با برگردان از تصویرهای اروپایی فراهم شده است.

در اصطلاح حساب انگشتی، انگشتان دست راست را خمسهٔ یمینی و انگشتان دست چپ را خمسهٔ یسری خوانند. آنچه در دست راست دلالت بر یکی از یکانها کند در دست چپ به هزارگان دلالت کند و آنچه در دست راست از ده تا نود کمتر در دست چپ به صدگان دلالت کند. در مشرق معمولاً با دست راست برای یکان و دهگان و

هزارگان با دست چپ، در اروپا بر عکس می‌شمارند.

عدد یک: انگشت خرد (خنصر) را خم می‌کنند. تصویر ۱

عدد دو: انگشت کوچک و حلقه (خنصر و بنصر) را خم می‌کنند. تصویر ۲

عدد سه: انگشت بلند را با دو انگشت دیگر خم می‌کنند در این سه شماره سر

انگشتان باید نزدیک پایه انگشتان باشد. تصویر ۳

عدد چهار: انگشت کوچک را بلند می‌کنند و انگشت حلقه و بلند را می‌خوابانند.

تصویر ۴

پنج: انگشت حلقه (بناصر) را هم بلند می‌کنند. تصویر ۵

شش: انگشت بلند (وسطی) را بلند و انگشت حلقه (بناصر) را تا می‌کنند باید سر

انگشتان بر وسط بر کف و دست کشیده شده باشد. تصویر ۶

هفت: فقط انگشت خرد (خنصر) را هم می‌کنند. باید سر انگشت به جانب نرمه

دست یعنی انتهای کف نزدیک باشد.

هشت: انگشت کوچک و حلقه (خنصر و بنصر) را به پائین‌ترین حد کف نزدیک

کنند. تصویر ۸

نه: انگشت کوچک، حلقه، بلند را باید زیاد خوابانید. ناگفته نماند که در شماره

۷-۸-۹ انگشتان باید به طرف کف دست باشند تا با عدد سه گانه اول اشتباه نشود.

تصویر ۹

ده: سر ناخن انگشت اشاره (سبابه) را بر بند انگشت شست (ابهام) نهند تا شکل

حلقه دایره‌ای را بسازد. تصویر ۱۰

یست: (انگشت اشاره (سبابه) را بر پشت ناخن شست (ابهام) می‌گذارند. گویی که

انگشت ابهام در وسط انگشت اشاره و بلند قرار دارد. ولی باید توجه داشت که انگشت

بلند در عدد بیست دخالتی ندارد.

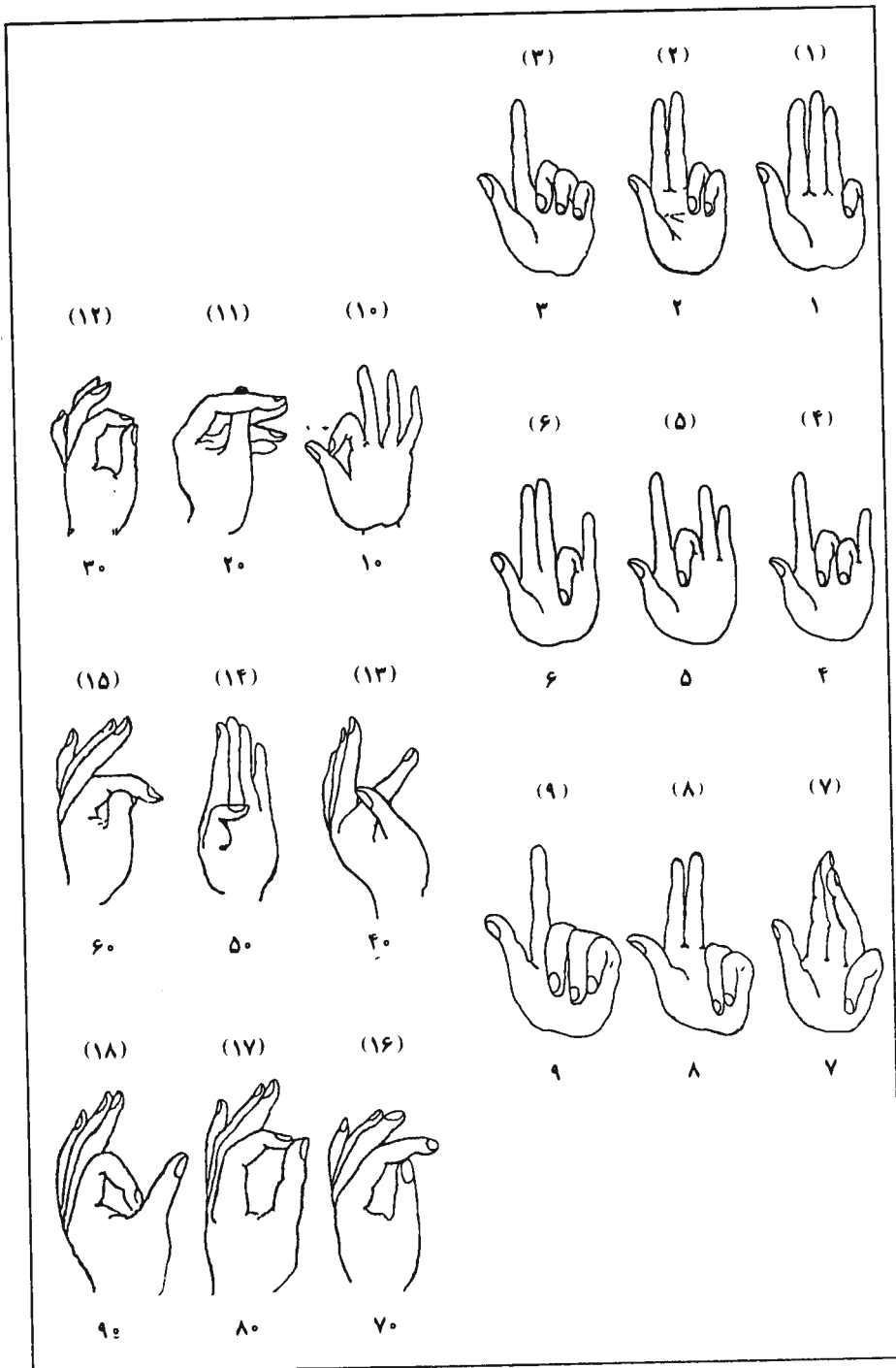
سی: انگشت شست (ابهام) را ایستاده نگه می‌دارند و سر انگشت اشاره را بر ناخن

آن می‌نهند تا دایره‌ای شکل گیرد.

چهل: ناخن انگشت شست را بر پشت انگشت اشاره می‌نهند بطوری که هیچ

فاصله‌ای به کف دست می‌باشد.

پنجاه: انگشت شست کاملاً به کف دست خم می‌شود.



شست: انگشت شست (ابهام) را خم می‌کنند و بند دوم انگشت اشاره را بر پشت ناخن شست می‌نهند.

هفتاد: انگشت شست را ایستاده نگه می‌دارند و بند اول یا دوم انگشت اشاره را بر پشت ناخن شست می‌نهند بطوریکه پشت ناخن شست کاملاً دیده شود.

هشتاد: انگشت شست را بلند می‌کنند و نوک انگشت اشاره را بر پشت بند اول انگشت شست می‌نهند.

نود: سر ناخن انگشت اشاره را بر پائین بند اول انگشت شست می‌گذارند. انگشت شست را به انگشت اشاره می‌چسبانند بطوری که سر ناخن شست به سر ناخن اشاره بچسبد. در تمام اعداد و تصاویری که دلالت بر اعداد دارد مندرجات فرهنگ جهانگیری با کتاب لاتینی بده BEDE برابر است فقط در عدد ده هزار بین دو سند اختلافی است. دست چپ را در روش اروپایی برای بیست هزار روی سینه می‌گذارند و انگشتها را از هم باز می‌کنند و برای سی هزار دست چپ را راست روی سینه می‌گذارند بطوری که انگشت ابهام و شست به روی سینه چسبیده و سایر انگشتها و دست بر طرف بیرون و جلو باشد.

فهرست مأخذ:

- تاریخ تمدن: ویل دورانت، مشرق زمین، ۹۶/۱؛
تاریخ علم: جورج سارتن، ترجمه آرام، ص ۱۲؛
تاریخ علم در ایران: دکتر مهدی افشار؛
شمار و مقدار در زبان فارسی: دکتر سید محمود نشاط، امیرکبیر، ۶۸؛
علم در اسلام: آرام، چاپ سروش، ص ۸۹؛
فرهنگ جهانگیری: ویراسته دکتر عنایتی، چاپ دانشگاه مشهد؛
فرهنگ معین؛
لغت نامه دهخدا؛

پیام: آذر ۷۲، سال ۷۵، شماره ۲۸۲، مقاله جیمز و ریتز
مهر: سال دوم، شماره ۵، سال ۱۳۱۳، مقاله جمالزاده.

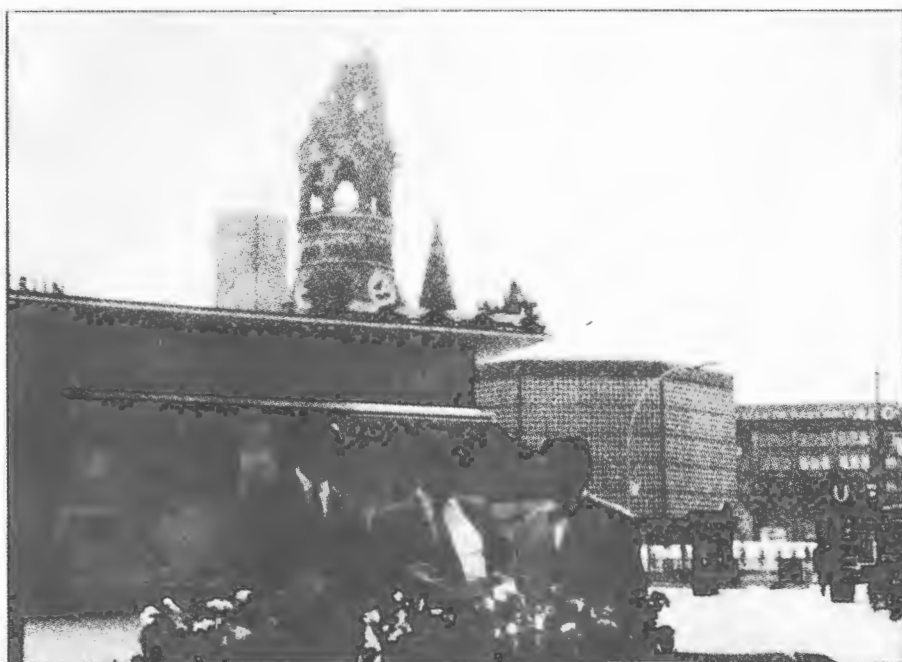
تصاویر

تصاویر



بروچرد، ۱۳۱۳، عبدالحسین زرین کوب





عبدالحسین زرین‌کوب، احمد ناظرزاده کرمانی، مشایخ فریدنی



لندن، میدان ترافالگار، دکتر قمر آریان، دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، مجتبی مینوی



دکتر زرین کوب به همراه مادرش

تاسیس ۱۳۷۴
کتابخانه تخصصی ادبیات



دانشگاه سند ب کلاه سندی در حال سخنرانی ۱۹۶۴

تاسیس ۱۳۷۴
کتابخانه تخصصی ادبیات





با عبدالمحمد آیتی، نجف دریابندری، محمد پروین گنابادی، محمدرضا حکیمی





تصاویر ۵۹۹

کتابخانه





دکتر محقق دکتر فاضل، پارسى ژبى اد درالو - ج ۵۰ - دکتري مسلکى دکتري فصلی دکتري سیاسى





ب دکتر احمد مهدوی دامغانی

تاسیس ۱۳۷۶
کتابخانه تخصصی ادبیات





تأسیس ۱۳۷
کتابخانه تخصصی ادبیات







دکتر احمد مهدوی دامغانی و دکتر عبدالحسین زرین کوب



بهمن ۱۳۷۲، دکتر بهمن سرکارانی، دکتر فخر ا یان، دکتر عبدالحسین زرین کوب

