

یادنامهٔ مفاخر کرمان

«شاه شجاع کرمانی»

عارف قرن سوم هجری

زیر نظر

دکتر جواد برومند سعید

به کوشش

داریوش کاظمی



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

شابکی ۹-۱-۰۱-۶۲۷۸-۹۶۴ ISBN 964 8-6278-01-9

قیمت: ۱۳۴۰ تومان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

10341.1

یادنامهٔ مفاخر کرمان

«شاه شجاع کرمانی»

عارف قرن سوم هجری

زیر نظر

دکتر جواد برومند سعید

به کوشش

داریوش کاظمی



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

شماره ۱۷۹

تهران - خیابان ولی عصر - پل امیربهادر - خیابان سرگرد بشیری (بوعلی) شماره ۱۰۰

تلفن ۳-۵۳۷۴۵۳۱، دورنویس ۵۳۷۴۵۳۰



نام کتاب: شاه شجاع کرمانی

زیر نظر: دکتر جواد برومند سعید

به کوشش: داریوش کاظمی

مدیر امور فنی: حسین ایوبی زاده

نوبت چاپ اول: ۱۳۷۶

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

تهیه شده در انجمن آثار و مفاخر فرهنگی استان کرمان

چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

بسم الله الرحمن الرحيم

خدایا جهان پادشاهی تو راست ز ما خدمت آید خدایی تو راست
تویی برترین دانش آموز پاک ز دانش قلم رانده بر لوح خاک
«نظامی گنجوی»

بزرگداشت شخصیت‌های والا، بزرگداشت جامعه انسانیت و تجلیل از فضیلت و بزرگی است. فرهنگ که خمیرمایه اصلی و رکن معتمد فعالیت‌های هر جامعه است و امروز گستره آن جهان شمول می‌باشد، ثمره فداکاری و کوشش اندیشمندانی است که با پی‌جوییها و پایمردیهای نستوه خویش به نهانخانه رازهای آفرینش ره جسته‌اند و حاصل پژوهشها و زاده اندیشه‌های بلند و ژرف خویش را به عنوان میراثی گرانسنگ برای جهانیان به یادگار باقی‌گذارده‌اند و تشنه کامان راه کمال را به زلال معنویت رهنمون شده‌اند که تاریخ پرماجرای بشریت و سیر تکاملی آن خودگواهی است بر این حقیقت و مشحون از سرگذشت بزرگ‌گردانی که انسانهای صالح و فرهیخته و متکاملند و همچون اختراعی فروزان در آسمان تاریخ این مرز و بوم می‌درخشند. در میان این قهرمانان سازنده تاریخ افتخارات انسانی البته سیمای پیامبران و آنانکه همگام با ایشان روشن‌کننده افق‌های تیره‌اند - اندیشمندان عظیم‌الشان فرهنگ و ادب - درخشانتر و جاودانه‌تر است که :

در مملکت ، وجود نویسندگان به قدر

چون مردمک به دیده و چون روح در تن است

افکار فاضلان و نویسندگان دهر

در پیش سیل حادثه چون سد آهن است

آثارشان مروج افکار انبیاست

افکارشان مبین آثار ذوالمن است

لذا خدای را شاکریم که توفیق الهی رفیق شد تا به یمن برکت انقلاب اسلامی ایران و در راستای اعتلای فرهنگ و هنر کشور و اعزاز و تجلیل از فرهیختگان فرهنگی و افتخارات ملی سرزمین اسلامیمان در جنب سایر فعالیتهای انجمن آثار و مفاخر فرهنگی استان کرمان به انتشار اولین مجموعه مقالات با عنوان یادنامه شاه شجاع کرمانی - که از نخستین عرفای کرمانی می باشد - دست یازیم. امیدواریم ان شاء الله... هر سال به مناسبت بزرگداشت فرهیختگان و بزرگان این دیار مجموعه مقالاتی تدوین و به محضر اندیشمندان و علاقه مندان تقدیم نماییم.

البته شکل گیری این مجموعه بدون یاری اندیشمندان و ادیبانی که صمیمانه دست ما را فشردند میسر نبود.

لذا در اینجا بر خود فرض می دانم که از حمایتها و مساعدتهای برادران بزرگوار جناب آقای دکتر حاج سید جوادی رئیس محترم انجمن آثار و مفاخر فرهنگی کشور و جناب آقای بانک استاندار و ریاست محترم انجمن آثار و مفاخر فرهنگی استان کرمان، اعضای محترم گروه علمی انجمن آثار و مفاخر فرهنگی استان کرمان و علی الخصوص از جناب آقای دکتر برومند سعید و نیز آقای داریوش کاظمی که در تدوین این مجموعه زحمت کشیدند صمیمانه تقدیر و تشکر نمایم.

سید جواد جعفری

مدیر کل فرهنگ و ارشاد اسلامی

و دبیر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی استان کرمان

فهرست مطالب

بخش اول :

مقالات پیرامون احوال و آثار شاه شجاع کرمانی

- زندگی و آثار شاه شجاع کرمانی : فرزین مرادبخش ۱
- شاه شجاع کرمانی آمیزه‌ای از زهد و ملامت و عرفان: دکتر محمدرضا صرفی ۲۷
- مقدمه‌ای بر تحولات تصوف از آغاز تا عصر شاه بن شجاع کرمانی: فاطمه معین‌الدینی ۵۳
- سخنان شاه شجاع کرمانی ۷۱
- آرامگاه شاه شجاع کرمانی : حمید زیدآبادی نژاد ۸۱

بخش دوم

مقالات متفرقه

- بررسی چند گرایش در فارسی کرمانی : مجید باغینی ۸۹
- جرعه فشانی : دکتر جواد برومند سعید ۱۰۱
- ترفندهای شعری در ادب فارسی : دکتر جلیل تجلیل ۱۹۵
- شیوه غزلسرای سعدی : دکتر اسماعیل حاکمی ۲۰۹
- داستان شاهزاده عزیز و بریده شدن دست او و رفتارش
- با علامه دهخدا : دکتر محمد دبیرسیاقی ۲۲۷
- «محتسب در آینه» مروری بر سیر کلی مفهوم و مصداق احتساب
- در طول تاریخ : حمیرا زمرّدی ۲۴۹
- دنیا از دیدگاه فردوسی : دکتر یحیی طالبیان ۲۷۱
- «جادوی آواها» بررسی شعر «بوی جوی مولیان» رودکی : داریوش کاظمی ۲۹۱
- تفاوت‌های وجوه فعلی در فارسی تاجیکی و فارسی ایران : دکتر ایران کلباسی ۳۰۷
- آن دم که به یک خنده دهم جان ... : دکتر محمود مدبری ۳۲۵
- درباره سه واژه فارسی میانه (پهلوی) : دکتر مهشید میرفخرایی ۳۳۷
- قشقای : دکتر ماهیار نوابی ۳۴۵

بسم الله الرحمن الرحيم

از آنجایی که بزرگداشت مفاخر هر جامعه مایه تشویق جوانان و سبب گرایش آنان به علم و دانش خواهد بود؛ بدین منظور انجمن آثار و مفاخر فرهنگی استان کرمان بر آن شد تا به پاس مقام بزرگان کرمان مجموعه‌هایی در گرامیداشت همه بزرگان علم و فرهنگ این استان به ترتیب تاریخی فراهم کند.

این مهم با همکاری گروه فرهنگ و ادب انجمن علمی و فرهنگی کتابخانه ملی کرمان انجام پذیرفت و نخستین دفتر از این مجموعه، یادبود «شاه شجاع کرمانی» عارف بزرگ قرن سوم هجری است که به کوشش آقای داریوش کاظمی ترتیب یافته است. باشد که این یادبودها سبب شود تا شوق علم‌گرایی و پژوهش در جوانان ایجاد شده و بدانند که جهان، دانشمندان خود را هرگز فراموش نخواهد کرد.

جواد برومند سعید

عضو گروه علمی انجمن آثار و

مفاخر فرهنگی استان کرمان

«زندگی و آثار شاه شجاع کرمانی»

فرزین مرادبخش

کرمان شهر تاریخی، شهر کویر، شهر سرگذشت‌های خونبار سرزمین کهنی که احتمالاً عمرش به قدمت ورود قوم آریایی به ایران می‌رسد. سرزمینی وسیع در دل کویر با ابنیه و آثار قدیمی بسیار که در طول تاریخ با مصائب و مشکلات زیادی مواجه بوده ولی همیشه مردانی بلندآوازه از آن برخاسته و پیشگام عصر خود شده‌اند که گاهی شاعری نامی یا عارفی بزرگ یا دانشمندی سرشناس از این جمله‌اند. در این نوشته سعی ما بر این است که عرفای این خطه را تا آنجا که مقدور است معرفی کنیم و این برای تربیت و تعلیم فرزندان این آب و خاک مفید خواهد بود زیرا به قول عطار در تذکرةالاولیاء «چون از قرآن و احادیث گذشتی هیچ سخن بالای سخن مشایخ نیست» (رحمة الله علیهم) که سخن ایشان نتیجه کار و حال است نه ثمره حفظ و قال از عیانست نه از بیان و از اسرار است نه از تکرار و از علم لدنی است نه از علم کسبی و از جوشیدن است نه از کوشیدن و در کتب متقدمان از این طایفه بسیار یافت شود.»

شاه شجاع کرمانی^(۱)

ابوالفوارس شاه شجاع کرمانی احتمالاً اولین عارف کرمانی و از شاهزادگان و بزرگان بوده در قرن سوم می‌زیسته و از دوستان باحفص نیشابوری بوده با ابوتراب نخشی و ابو عبدالله بصری و ابو عبید بسری و ابو عثمان حیری و یحیی معاذ رازی که آنها خود هر کدام از بزرگان عرفان ایران هستند صحبت داشته است و برخلاف دیگر صوفیان پشمینه پوش او کلاه دار و قبا پوش بوده است و کتاب *مرآة الحکما* و رساله‌ای در ردّ یحیی معاذ رازی را بدو منسوب کرده‌اند. وی دارای احتمالاً یک پسر و یک دختر بوده که هر دو عارف بوده‌اند وی بین سالهای ۲۷۸ تا ۲۹۰ در سیرجان وفات یافته است. زندگی شاه شجاع تقریباً در ابهام است و سرگذشت روشنی از وی در دست نیست اما جای‌جای از سخنان و آثار او نقل شده. تأثیر او در عارفان و بزرگان ایران بعد از وی بسیار بوده حتی در شاهان نیز بی‌تأثیر نبوده زیرا امیر مبارزالدین پادشاه خودکامه و ریاکار نام فرزند خود که بعداً پادشاه شد به مبارکی و میمنت نام شاه شجاع کرمانی، شاه شجاع نهاد و این پادشاه ۲۵ سال سلطنت کرد و مسلماً حافظ شیرازی در شعر معروفش: *قسم به حشمت و جاه و جلال شاه شجاع که نیست باکم از بهر مال و جاه نزاع جبین و چهره حافظ خدا جدا مکناد ز خاک بارگه کبریایی شاه شجاع با تلمیح استادانه‌اش که خاص اوست نظر به شاه شجاع کرمانی داشته است و منظور هرگز*

۱- در بعضی منابع ذکر شده که وی از کرمان نبوده و اصل او را از خراسان و غزنه دانسته‌اند که اینگونه هم اگر باشد در کتاب تطبیق لغات جغرافیایی قدیم و جدید ایران اثر محمد حسن خان اعتمادالسلطنه ص ۱۰۳ می‌خوانیم کارمانایا یا کارمانیا اسم مملکت کرمان است و بطلمیوس آن را منقسم به دو قسمت کرده، کرمان دایر و کرمان بایر، حد شمالی کرمان دایر کرمان بایر بوده از طرف شرق محدود به بلوچستان و مکران، از طرف مغرب به فارس و پایتخت این قسمت را کارمانا که کرمان باشد نام داشته و دارد. اما کرمان بایر محدود به خراسان و هرات می‌شده و در حقیقت لارستان فارس هم جزو کرمان قدیم بوده است.

شاه شجاع پسر امیر مبارزالدین نبوده زیرا شاهان در عرصه میدان رندی چون حافظ مجالی ندارند چه رسد به شاه شجاع فرزند امیر مبارزالدین که مردی جاه طلب و ناپاک زاد بود و پدر خود را بر سر سلطنت کور کرد و این بارگاه کبریایی و جاه و جلال که حافظ متذکر آن است متعلق به کسی جز عارف بزرگ شاه شجاع کرمانی نیست. با همه ابهامی که در زندگی شاه شجاع کرمانی وجود دارد مع هذا تقریباً در همه آثار عرفانی نشان یا سخنی از وی به چشم می خورد و تا آنجا که مقدور بوده آنها را جمع آوری کرده ایم که نخست می خوانیم:

«ابوالفوارس شاه بن شجاع کرمانی از ملک زادگان بود و صحبت ابوتراب نخشی کرده و ابو عبید بُسری. از این طبقه یکی بود از جوانمردان و حال وی بزرگ بود و پیش از سیصد بود سال وفات او. شاه گوید: علامت تقوی ورع است و علامت ورع از شبهتها باز ایستادن یاران را گفتی از دروغ و خیانت و غیبت دور باشید و جز این آنچه خواهید کنید هر که چشم نگاه دارد از حرام و تن از شهوات و باطن را آبادان دارد به مراقبت دایم و ظاهر آراسته دارد بمتابعت سنت و خوی کند تن را به خوردن حلال فراست وی خطا نیفتد. نشان ترسگاری اندوه دایم است و نشان رجاء نیکویی طاعت بود گویند سهل بن عبدالله اندر مسجد نشسته بود کبوتری در مسجد افتاد از گرما و رنج که ویرا رسیده بود سهل گفت شاه کرمانی فرمان یافت و همچنان بود که وی گفته بود و از این طایفه بود ابو عثمان سعید الحیری مقیم بود به نیشابور و صحبت شاه کرمانی کرده و یحیی معاذ الرازی، پس به نیشابور آمد

با شاه کرمانی و به نزدیک ابوحفص حداد آمد و یک چند
 بایستاد نزدیک او و شاگردی او کرد و ابوحفص دختر بدو داد
 وفات وی اندر سنه ۲۷۸ بود. و پس از ابوحفص سی و اند سال
 بزیست و از استاد ابوعلی شنیدم که گفت: شاه کرمانی به بیخوابی
 عادت کرده بود وقتی خواب بر وی غلبه کرد حق تعالی را به
 خواب دید پس از آن تکلف می کردی تا بخسبد ویرا گفتند این
 چیست گفت:

رَأَيْتُ سُورَ قَلْبِي فِي مَنَامِي فَاحْبَبْتُ التَّنَعُّسَ وَالْمَنَامَا
 شادی دل خویش اندر خواب دیدم و بر من دوست گشت
 از سبب او.»

نقل از رساله قشیریه صفحات ۵۲، ۶۰، ۶۷، ۱۸۶، ۱۹۲، ۱۹۹، ۳۷۱،
 ۳۷۵، ۳۹۲، ۷۰۲

* * * *

ابوالفوارس شاه بن شجاع الکرمانی از ابناء ملوک بود و اندر زمانه خود یگانه
 بود. صحبت ابوتراب نخشی یافته بود و بسیاری مشایخ را دریافته بود و اندر ذکر
 بوعثمان حیری طرفی از حال وی گفته آمده است و ویرا رساله مشهور اندر تصوف و
 کتابی کرده است که آنرا مرآة الحکماء خوانند و او را کلام عالیت از وی می آید که
 گفت «لاهل الفضل فضل مالم یروه فاذا راوة فلا فضل لهم و لاهل الولاية ولاية و مالم
 یروها فاذا راوها و فلا ولاية لهم» اهل فضل را فضل باشد بر همه تا آنگاه کی فضل خود
 نبیند چون بدیدند فضلشان نیز نماند و اهل ولایت را همچنین ولایت تا آنگاهست کی
 ولایت خود نبیند کی چون بدیدند ولایتشان نماند و مراد از این آن بود کی آنجا که

فضل و ولایت بود رؤیت از آن ساقط بود چون رؤیت حاصل شد معنی ساقط شد از آنچ فضل صنعتی است که فضل نه بیند و ولایت صفتی که رؤیت ولایت نباشد چون کسی گوید که من فاضلم یا ولی نه فاضل بود نه ولی و اندر آثار وی مکتوبست که چهل سال نخفت چون بخفت خداوند سبحانه و تعالی را بخواب دید گفت بار خدایا من ترا به بیداری شب می طلبیدم در خواب دیدم گفت یا شاه در خواب بدان بیداریهای شب یافتی اگر آنجا بخفتی اینجا ندیدی.»

کشف المحجوب صفحات ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۴

* * * *

کنیه او ابوالفوارس بوده از اولاد ملوک بوده به کرمان از رفیقان باحفص نیشابوری است صحبت کرده با ابوتراب نخشی و ابو عبدالله ذراع بُصری و ابو عبید بُصری و استاد ابو عثمان حیری از اجله فتیان واعظان بوده ویرا رسالات است مشهور و مثلثاء نیکو و آنرا مرأة الحکما گویند. شاه شجاع با قبا رفتی، و باب فرغانی و نوری سیروانی و حیری با طلیسان و نهاوندی با خفتان رفتی و دقاق با گلیم درزی کردان و شاه پس از باحفص رفته از دنیا به سال ۲۹۰ هـ ق وی را کتابیست ردّ بر یحیی معاذ رازی بر فضل غنی بر فقیر که یحیی کرده است و وی آنرا جواب باز داده است و فقر را بر غنا فضل نهاده چنانکه هست شیخ الاسلام گفت که فضل درویشی ترا آن تمامست و کفایت که مصطفی (ص) درویشی بر توانگری برگزید و الله آن ویرا اختیار کرد و پیسنید و شاه شجاع سید بوده و خواجه یحیی عمار گفتی ویرا که شاه شاهی بوده و وی امام بود و ویرا سخنانست نیکو و کتبست. گویند که اصل وی از مرو بوده، حاد الفراسه بوده به نسابور آمد. ابو عثمان حیری روزی با ابو حفص نشسته بود در نسابور شاه بر سر وی باز ایستاد با قبا از وی خبری پرسید ابو حفص باز نگریست او را دید با قبا گفت بخدای که تو

شاهی! گفت من شاهم! در آن سوال بجا آورد که شاه است دانست که آن سوال جز وی
تواند کرد گفت با قبا شاه گفت: وجدنا فی القباء ما طلبنا فی العبا «در قبا بیافتیم آنچه در
عبا می جستیم» شیخ الاسلام گفت شاه چهل سال نخفت بر طمع، وقت ناگاه فرا خواب
شد حق تعالی را بخواب دید بیدار شد و بگفت

رأیت فی المنام سرو رعینی فاحیبت التعیش و المناما

پس از آن پیوسته همی خفتی یا وی را خفته یافتندی یا در طلب خواب

و انی لاستعفل و ما فی نفسه لعل خیالاً منک یلقا خیالاً

شیخ الاسلام گفت که روزی شاه در مسجد زیرکان نشسته بود درویشی بر پای خاست
دو من نان طلبید کس فرانمی داد شاه گفت: کیست که پنجاه حج من بخرد بدو من نان و
بدین درویش دهد فقیه بود آنجا نشسته نزدیک وی آنرا بشنید گفت ایهاالشیخ به
استحقاق یا به شریعت؟ گفت هرگز خود را ندیدم و قدر ننهادم تا به استحقاق یا شریعت،
کردار خودم بجیز نامد یعنی خود را قیمت ننهادم کردار خود را کردار کی نهم؟

قال شاه الکرمانی: من غض بصره المحارم و امسک نفسه عن الشهوات و عمر
باطنه بدوام المراقبة و ظاهره باتباع السنه و القعود نفسه اكل الحلال لم تحطه له فراسة.

طبقات الصوفیه صفحات ۱۷۶ تا ۱۷۹

* * * *

آن تیزچشم بصیرت، آن شاه باز صورت و سیرت، آن صدیق معرفت، آن
مخلص بی صفت آن نور چراغ روحانی، شاه شجاع کرمانی رحمة الله علیه بزرگ عهد
بود و محتشم روزگار و از عیاران طریقت و از صعولکان سبیل حقیقت و تیز فراست و
فراست او البته خطا نیفتادی. از ابناء ملوک بود و صاحب تصنیف و او کتابی ساخته است
نام او مرآة الحکماء و بسیار مشایخ را دیده بود چون بوتراب و یحیی معاذ و ایشان و او

قبا پوشیدی چون به نشابور آمد بو حقص حداد با عطمه خود چون او را دید خاست و پیش او آمد و گفت وجدت فی القباء ما طلبتُ فی العباء یعنی یافتم در قبا آنچه در گلیم می طلبیدم. نقلست که چهل سال نخفت و نمک در چشم می کرد تا چشمهای او چون دو قدح خون شده بود بعد از چهل سال شبی خفت خدای را به خواب دید گفت بار خدایا من ترا به بیداری می جستم در خواب یافتم فرمود که ای شاه ما را در خواب از آن بیداریها یافتی اگر ان بیداری نبودی چنین خوابی ندیدی بعد از آن او را دیدندی که هر جا که رفتی باشی می نهادی و می خفتی و گفتی باشد که یکبار دیگر چنان خواب بینم. عاشق خواب خود شده بود و گفتی یک ذره از این خواب خود به بیداری همه عالم ندهم. نقلست که شاه را پسری بود به خطی سبز بر سینه او الله نبشته بود. چون جوانی بر وی غالب شد به تماشا مشغول شد و رباب بیاموخت. آوازی خوش داشت و رباب می زد و می گریست شبی مست بیرون آمد رباب زنان و سرودگویان به محلّتی فروشد عروسی از کنار شوهر برخاست و به نظاره او آمد. مرد بیدار شد و زن ندید برخاست و آن حال مشاهده کرد آواز داد که ای پسر هنوز وقت توبه نیست؟ این سخن بر دل او آمد و گفت آمد! آمد و جامه بدید و رباب بشکست و در خانه نشست و چهل روز هیچ نخورد، پس بیرون آمد و برفت. شاه گفت آنچه ما را، به چهل سال دادند او را به چهل روز دادند. نقل است که شاه را دختری بود پادشاهان کرمان می خواستند. سه روز مهلت خواست در آن سه روز در مساجد می گشت تا درویشی را دید که نماز نیکو می کرد شاه صبر می کرد از نماز فارغ شد گفت ای درویش اهل داری؟ گفت نه، گفت زنی قرآن خوان خواهی؟ گفت مرا چنین زن که دهد که سه درم بیش ندارم! گفت من دهم دختر خود به تو، این سه درم که داری یکی به نان ده و یک به عطر و عقد و نکاح بند. پس چنان کردند و همان شب دختر به خانه فرستاد دختر چون در خانه

درویش آمد نانی خشک دید بر سر کوزه آب نهاده گفت این نان چیست؟ گفت دوش بازمانده بود به جهت امشب گذاشتم. دختر قصد کرد که بیرون آید. درویش گفت دانستم که دختر شاه با من نتواند بود و تن به بی برگی من ندهد. دختر گفت ای جوان، من نه از بی نوایی تو می روم که از ضعف ایمان تو می روم که از دوش باز نانی نهادهی فردا را. اعتماد بر رزق نداری و لکن عجب از پدر خود دارم که بیست سال مرا در خانه داشت و گفت ترا به پرهیزگاری خواهم داد. درویش گفت این گناه را عذری هست. گفت عذر آنست که درین خانه یا من باشم یا نان خشک. نقل است که وقتی بو حفص به شاه نامه ای نوشت، گفت نظر کردم در نفس خود و عمل خود و تقصیر خود پس ناامید شدم والسلام شاه جواب نوشت که آینه دل خویش گردانیدم. اگر خالص بود مرا ناامیدی از نفس خویش امیدم به خدای صافی شود و اگر صافی شود امید من به خدای صافی شود. خوف من از خدای آنکه ناامید شوم از نفس خویش و اگر ناامید شوم از نفس خویش آنگاه خدای را یاد توانم کرد و اگر خدای را یاد کنم مرا یاد کند و اگر خدا مرا یاد کند نجات یابم از مخلوق و پیوسته شوم بجملة محبوبات والسلام. نقلست که میان شاه و یحیی معاذ دوستی بود در یک شهر جمع شدند و شاه به مجلس یحیی حاضر نشدی. گفت چرا نیایی؟ گفت صواب در آن است الحاح کردند تا یک روز برفت و در گوشه ای بنشست. سخن بر یحیی بسته شد. گفت کسی حاضر است که به سخن گفتن از من اولیتر است؟ شاه گفت من. گفت که آمدن من مصلحت نیست و گفت اهل فضل را فضل باشد بر همه تا آنگه که فضل خود نبینند چون فضل خود دیدند دیگرشان فضل نباشد و اهل ولایت نباشد و گفت فقر سر حق است نزدیک بنده چون فقر نهان دارد امین بود و چون ظاهر گرداند اسم فقر ازو برخاست و گفت علامت صدق سه چیز است، اول آنکه قدر دنیا از دل تو برود چنانکه زر و سیم پیش تو چون خاک بود تا هرگاه که سیم و زر بدست تو

افند دست از وی چنان فشانی که از خاک. دوم آنکه دیدن خلق از دل تو بیفتند چنانکه مدح و ذمّ پیش تو یکی بود که نه از مدح زیادت شوی و نه از ذمّ ناقص گردی سوم آنکه راندن شهوات که اهل دنیا شاد شوند از سیر خوردن و راندن شهوات. پس هرگاه که چنین باشی ملازمت طریق مریدان کن اگر چنین نباشی ترا این سخن چه کار و گفت ترسگاری اندوه داریم است و گفت خوف واجب آن است که دانی که تقصیر کرده‌ای در حقوق خدای تعالی و گفت علامت خوشخویی رنج خود از خلق برداشتن است و رنج خلق کشیدن و گفت علامت تقوی، ورع است و علامت ورع از شبهات بازایستادن و گفت عشاق بعشق مرده در آمدند از آن که چون بوصالی رسیدند از خیالی به خداوندی دعوی کردند و گفت علامت رجاء حسن ظاهر است و علامت صبر سه چیز است: ترک شکایت کردن و صدق رضا و قبول قضا به دلخوشی و گفت هر که چشم نگاه دارد از حرام و تن از شهوات و باطن آبادان دارد به مراقبت داریم و ظاهر آراسته دارد به متابعت سنت و عادت کند به حلال خوردن، فراست او خطا نشود. نقلست که روزی یاران را گفت که از دروغ گفتن و خیانت کردن و غیبت کردن دور باشید باقی هر چه خواهید کنید و گفت دنیا بگذارید و توبه کنید و هوای نفس بگذارید و به مراد رسیدی. ازو پرسیدند که به شب چونی؟ گفت مرغی را که بر بابزن زده باشند و بآتش می‌گردانند حاجت نبود از پرسیدن که چونی؟ نقلست که خواجه علی سیرگانی بر تربت شاه نان میداد یک روز طعام در پیش نهاد و گفت خداوند میهمان فرست ناگاه سگی در آمد خواجه علی بانگ بر وی زد سگ برفت. هاتفی آواز داد از سر تربت شاه که میهمان خواهی بفرستیم، بازگردانی؟ در حال، برخاست و بیرون دوید و گرد محلتهای می‌گشت سگ ندید به صحرا رفت. او را در گوشه‌ای خفته ماحضری که داشت پیش او نهاد. سگ هیچ التفات نکرد خواجه علی خجل شد و در مقام استغفار بایستاد و دستار برگرفت و گفت توبه کردم.

سگ گفت: احسنت ای خواجه علی میهمان خواهی، چون بیاید برانی؟ ترا چشم باید
اگر نه سبب شاه بودی، دیدی آنچه دیدی. رحمة الله علیه

تذکرة الاولیاء عطار نیشابوری صفحات ۳۲۷ تا ۳۳۰

* * * *

شاه کرمانی رحمة الله علیه گفته است هر که چشم از محرمات بندد و باطن خود را
به مراقبت عادت دهد و ظاهر را به اتباع سنت تربیت دهد و لقمه حلال دارد هرگز
فراست او خطا نشود متصوف این طریق را ملازم اند لاجرم دولت فراست حق تعالی
ایشان را ارزانی داشته است اگر از ایشان این حالت نبیند انکار دور باید داشت.

مناقب الصوفیه، صفحه ۱۳۱

* * * *

وقتی از شاه شجاع کرمانی رحمة... علیه پرسیدند از معنی این کلام «عز و جل
الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ وَالَّذِي هُوَ يُطْمَعُنِي وَيسْقِينِي وَآذَا مَرِضْتُ فَهُوَ بَنِعِينَ»، جواب داد
الذی خلقنی فهو یهدنی کسی که مرا خلق کرده است هم او مرا به سوی خودش هدایت
کرده است نه دیگری و او کسی است که مرا رضا روزی کرده است و مرا آب مهر
داده است و به من محبت نوشانده است و چون بیماری دیدار او را گرفتم او به دیدار
خود مرا شفا داد و او مرا از چشم میرانید و به خودش زنده گردانید و به او بقا یافتم نه به
نفس خودم و او کسی است که امید دارم مرا در روز لقاء شرمنده نکند با نظر کردن به
طاعتم و اعمالم سپس گفت که من نیازمند او هستم و به او کسی نمی رسد مگر به واسطه
خودش پس گفت خداوندا مرا به صالحین ملحق کن.

و شاه شجاع به ابو حفص نوشت وقتی که تمام زندگی من مصیبت است در این
مصائب چطور باشم؟ ابو حفص رحمة... علیه جواب داد با مصیبت ها الفت بگیر و بساز

و دیگر بعد از الفت گرفتن برای تو مصیبت نیستند.

کتاب اللمع فی التصوف ص ۹۷ و ۲۳۸

* * * *

روزبهان بقلی شیرازی چنین نوشته است:

صاحب زمان بتوحید، خداوند کتاب نور و مصنف خزانه الحکمة و صندوق المعرفة و ممدوح الصوفیه شاه بن شجاع ابوالفوارس از متحققان یکی بود و گویند که شاه شجاع در مکه چهل حج پیاده بدو من نان بفروخت و آن نان به سگی داد.

شرح شطحیات صفحات ۳۵ و ۱۵۶ و ۱۵۷

* * * *

نقل است که شیخ مرشد ابواسحق کازرونی قدس الله روح العزیز شبی به عبادت حق مشغول بود و با حضرت حق تعالی مناجات می کرد و می گفت یا سامع الاصوات یا مجیب الدعوات یا الله الارضین و السموات یا عالم السر و الخفیات صل علی محمد و علی آل محمد و سلم مادامت الصلوات و أحب دعوتی و اقض حاجتی یا قاضی الحاجات. هاتفی آواز داد و گفت یا ابراهیم چه می طلبی؟ هر چه می خواهی بخواه، از تو خواهش از ما اجابت کردن. شیخ قدس الله روحه العزیز چون این خطاب بشنود قدم در سباط انساط نهاد و گفت الهی دانم که هیچکس از حضرت تو ناامید نگردد آن خواهم که ملک فارس و کرمان هر دو به من بخشی. از حضرت حق جواب آمد که: یا ابراهیم ملک فارس تو را بخشیدم و پادشاهی و سلطنت ترا دادیم چنانکه نام تو در همه عالم مشهود و مقبول بود لیکن ملک کرمان پیش از این به شاه شجاع بخشیده ایم و تو محتاج ملک دیگران نیستی اما بعوض ملک کرمان تو را سه چیز بخشیدیم که آن هر سه به هیچ کس ندادیم یکی طبل که شام و بام بر در تو نوبت می زنند

همچنان که بر در پادشاهان زنند دیگر عَلم تا هر کجا عَلم تو برند همه ظفر و فیروزی بود، سه دیگر سکه زر که در کازرون زر به نام تو زنند و تا یوم القیمه این هر سه منصب ترا باشد که هیچکس رخنه در آن نتواند کرد. شیخ قدس... روحه العزیز چون از آن حالت باز آمد روز دیگر بفرمود تا ترتیب طبل و علم ساز کردند والسلام

فردوس المرشديه و اسرار الصمدیه ص ۱۲۵

* * * *

شیخ گفت [خفیف شیرازی] کی: شاه کرمانی چندین سال خواب نکرد اتفاق لحظه‌ای در خواب رفت و حق تعالی در خواب دید و این بیت در خواب بخواند
رَأَيْتَكَ فِي الْمَنَامِ سُرُورَ قَلْبِي فَأَحْبَبْتُ التَّعِيشَ وَالْمَنَامَا
معنی بیت: مراد خود بخواب دیدم و به مقصود خود رسیدم اکنون از این سبب خواب را دوست می‌دارم و بعد از آن واقعه پیوسته قصد کرد که در خواب رود.

سیره ابن خفیف صفحه ۱۱۷

* * * *

او کنیه‌اش ابوالفوارس و از شاهزادگان است که به زهد روی آورد.
ابوعبدالرحمن سلمی گفت: از جدم شنیدم که از ابو عمر بن نجید شنیده بود: شاه شجاع هرگز فراستش به خطا نمی‌رفت و شاه شجاع می‌گوید هر کس از محرمات چشم‌پوشی کند و نفسش را از شهوات نگاه دارد و باطن خود را به دوام و مراقبت عادت بدهد و ظاهرش را به پیروی از سنت و نفسش را به خوردن حلال عادت دهد فراست او به خطا نمی‌رود.

ابن عشا گفت که شاه کرمانی گفته است هر کس با تو معاشرت می‌کند و با آنچه که دوست داری با تو موافق است و با آنچه که دوست نداری مخالف، دوستی او بی تفاوت

است و کسی که با هوای خودش زندگی می‌کند پس او راحت دنیا را می‌خواهد.
 ابوعلی انصاری گفت که از شاه شجاع کرمانی شنیدم: برای اهل فضل فضلی است
 که نمی‌بینند آن را هنگامی که آن را دیدند دیگر فضلی برای ایشان نیست و برای اهل
 ولایت ولایتی است که نمی‌بینند آن را پس هنگامی که آن را دیدند دیگر ولایتی برای
 ایشان نیست.

شاه شجاع معاصر ابوتراب نخشی و ابو عبید بُسری و دیگران بوده است و از آنها
 در مورد وی حدیث نقل نشده است و سلمی حکایت می‌کند از عبدالله محمد بن رازی
 که گفت بعد از دویست و هفتاد مرده باشد.

صفة الصفوة صفحة ۶۲ جلد ۳ و ۴

* * * *

شاه شجاع گفت هر که نظر به خلق به چشم خود کند خصومت او دراز گردد با
 ایشان و هر که نظر کند خلق را به چشم حق منصور دارد ایشان را و کم گردد
 مشغول بودن او به ایشان.

کتاب آداب المریدین ص ۱۱۰

* * * *

امین احمد رازی نگاشته است: از کرمان مردم نیک بسیار برخاسته‌اند از آن جمله
 است شاه شجاع که بزرگ عهد بود و محتشم روزگار. گویند چهل سال نخفت و نمک
 در چشم می‌کرد که چشمانش چون دو کاسه پر خون شده بود. شبی بعد از چهل سال
 بخفت و خدای جل و جلاله را بخواب دید، گفت بار خدایا من ترا به بیداری می‌جستم
 در خواب یافتم گفت ای شاه شجاع مرا در خواب از آن بیداریها یافتی.

هفت اقلیم، جلد اول، صفحات ۲۶۴ و ۲۶۵

* * * *

حکایت شاه شجاع کرمانی قدس الله تعالی مره

شاه کرمانی آن مطیع مطاع که به میدان عشق بود شجاع
هر شبی دیده بر نمک کردی جگر خود به آن نمک خوردی
ساختی آب دیده را نمک آب پاک شستی ز دیده سرمه خواب
بعد عمری که چشم او نغنود یک شبی خواب راحتش بر بود
روی جانان بخواب دید آن شب میوه وصل یار چید آن شب
تخم بیخوابیش رسید ببر آمدش بر جمال یار نظر
گر به بیخوابیش نبودی خوی بوی این خواب کی نمودی روی
چون بمقصود خود ز خواب رسید هیچ مقصود به ز خواب ندید
بعد از آن چون زدی براهی گام یا گرفتگی به منزلی آرام
داشتی بالشی قرین با خویش که گرش آمدی مجالی پیش
زیر پهلوی ز خار و خس رفتی سر ببالین نهادی و خفتی
خوش بود خوابهای بیداران خوش بود کارهای بیکاران
دیده مشغول خواب و دل بیدار دست فارغ ز کار و دل در کار
یار بر چشم سر چو گشت عیان گر بود بسته چشم سر چه زیان
ور بود چشم سر ازو مسدود گر بود چشم سر گشاده چه سود
هفت اورنگ سلسله الذهب دفتر دوم ص ۱۹۶

شاه شجاع کرمانی از طبقه ثانیه است و از اولاد و ملوک بود و از رفیقان
ابوحفص است و با ابوتراب نخشی و ابو عبدالله ذراع بصری و ابو عبید بصری صحبت
داشته استاد ابو عثمان حیری است و وی با قبا رفتی و باب فرغانی و نوری سیروانی و

حیری با طیلسان و دقاق با گلیم درزی گردان و شاه پس از ابوحفص برفته از دنیا. مات بعد سنة سبعین و مأتین. و قيل قبل الثلاثمائة و ویرا کتابی است رد بر یحیی معاذ رازی در فضل غنا بر فقر که یحیی کرده و وی آنرا جواب باز داده و فقر را بر غنا فضل نهاده چنانکه هست. شیخ الاسلام گفت از فضل درویشی ترا آن تمامست و کفایت که مصطفی (ص) درویشی بر توانگری گزید و حضرت حق ویرا آن اختیار کرد و پسندید و شاه شجاع بزرگ بوده و خواجه یحیی عمار گفته که شاه شاهی بود. روزی ابوحفص نشسته بود در نیشابور شاه شجاع برسد وی بایستاد با قبا از وی چیزی پرسید، ابوحفص بازنگریست او را دید با قبا گفت: بخدائی که تو شاهی گفت من شاهم! در آن سوال بجایی آورد که شاه است دانست که آن سؤال جز وی نتواند کرد گفت وجدنا فی القباء ما طلبنا فی العباء. شیخ الاسلام گفت شاه شجاع چهل سال نخفته بود بر طمع. وقتی در خواب شد حق تعالی رابخواب دید بیدار شد و این بیت بگفت:

رایتک فی المنام سرو رعینی فاحبیت التبعیش و المناما

پس از آن پیوسته همی خفتی یا ویرا خفته یافتندی یا در طلب خواب.

روزی شاه در مجلس نشسته بود درویشی بر پای خاست و دو من نان خواست کسی نمیداد شاه گفت کیست که پنجاه حج من بخرد بدو من نان و بدین دریش دهد فقیهی آنجا نشسته بود آنرا بشنید گفت: ایها الشیخ استخفاف می کنی با شریعت؟ گفت هرگز خود را قیمت ننهادم کردار خود را قیمت چه نهم!

و وی گفته من غص بصره عن المحارم و امسک نفسه من الشهوات و عمر باطنه بدوام المراقبة و ظاهره باتباع السنة لم یخطاله فراسة.

نفحات الانس من حضرات القدس، صفحات ۸۵ و ۸۶

و از ابوالفوارس کرمانی شاه بن شجاع

عاری از اعراض و تسلیم بود و از شاهزادگان. خود را به سلوک عادت داده و به کمی از مال دنیا قناعت و شوق عرفانی و حقیقت‌طلبی داشت. با ابوتراب نخشی و ابوعبید بُسری معاصر و در فتوت و مروت دستی کامل داشت.

از ابوالفضل مرام هروی شنیدم که از اباعمر بن نجید شنیده است که شاه کرمانی گفته عارف به سه چیز مشغول است، نظر به خالق و انس به او و نعمت‌های او را کفران نکند و شاکر او باشد و به وجود او اعتراف و روی به سوی او داشته باشد.

محمد بن موسی نقل کرد از ابالحسین فارسی و او شنیده بود از علی انصاری که شاه شجاع کرمانی گفته است: کسی که خدا را شناخت به عفو او امید پیدا می‌کند و آرزوی فضل و بخشش او را دارد و گفت جوانمردی از خصوصیات نیکان و پستی از خوی مردمان پست فطرت است و هیچ عبادت‌کاری محبوب خودش را عبادت نمی‌کند بیشتر از آنچه اولیاء... محبوب خود را عبادت می‌کنند زیرا محبت اولیاء دلیل بر محبت خداست.

شنیده بود محمد بن حسین از محمد بن احمد بن ابراهیم که از شخص درستی شنیده بود که امر می‌کرد شاه اصحابش را که برای او آشکار کنند آنچه که در قلبشان می‌گذرد و سپس هر یک از ایشان را با دواوی خاص مداوا می‌کرد و گفت عاقل نیست کسی که بیماریش را از طبیب پنهان کند.

شنیده بود ابو عبدالرحمن سلمی از جدش ابو عمر بن نجید که شاه کرمانی تیزفراست بود و در فراست خطا نمی‌کرد و نقل می‌کنند که هر کس از محرمات چشم‌پوشی کند و نفسش را از شهوات نگاه دارد و باطن خود را به دوام مراقبت داده و

ظاهرش را به پیروی از سنت و نفش را به خوردن حلال فراست او به خطا نمی‌رود و نقل کرده‌اند از او که کسی که به خلق با چشم خودش نگاه کند مردم را دشمن می‌دارد و اگر به چشم خدا بنگرد آنها را در آنچه هستند معذور می‌دارد و ارتباطش با مردم کم می‌شود.

شنیده بود احمد بن ابی عمران هروی که ابن نجید از شاه شجاع کرمانی نقل می‌کرده کسی که دوستی کند با تو و موافقت کند در چیزهایی که دوست داری و مخالفت کند در چیزهایی که دوست نمی‌داری پس او با هوایش دوستی کرده و کسی که با هوای خود دوستی کند راحت دنیا را می‌طلبد.

شنیده بود عمر بن موسی از حسین فارسی و او شنیده بود از علی انصاری که شاه شجاع گفت: فضل از آن اهل فضل است تا هنگامیکه تظاهر نکند بدان پس هنگامیکه آشکار کرد آن را ولایتی برای ایشان نیست و گفت کسی که از خودراضی و خودپسند است از پروردگارش محجوب می‌ماند.

ابو عامر عبدالوهاب بن محمد از پدرش عبدا... محمد بن احمد که گفت نزد سهل بن عبدا... نشسته بودم پس کبوتری جلوی ما افتاد و ما را خبر داد. سهل گفت: غذا و آب به او بده. برخاستم و خرد کردم برای آن نانی و قرار دادم برای او آب. نان را از زمین برداشت و سپس آب نوشید و مُرد. سهل گفت از ماجرای این پرنده چه چیزی متوجه می‌شوی و گفت به من ای اباعبدا... برادری از من در کرمان مُرد و این پرنده تسلیت داد مرا به خاطر او. ابو عبدا... گفت گمان کردم که منظور او شاه شجاع کرمانی است که از ابدال بود پس نوشتم تاریخ روز و ساعت سقوط کبوتر را نزد خودمان. بعد عده‌ای از اهل کرمان ما را تعزیت گفتند و یاد آور شدند که او مُرد در ساعتی که کبوتر نزد ما افتاد و عبدا... ابرقوهی برای شاه شجاع چنین سرود:

به خدا نیست خدا آنچه برای شما و به وسیله شما آشکار می شود. به خدایی خدا که این نیست خدا. آنچه برای شما آشکار می شود حروفی است. و اگر از آنها طلب معنی کنی معنی آنها خدا است.

حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء جلد دهم صفحه ۲۳۷ و ۲۳۸

* * * *

در ذکر بعضی شمایم و مآثر حضرت سالک مسالک حقانی شاه بن شجاع کرمانی قدس سره و مشهور است که آن حضرت چهل سال خواب نکرده بودند و پشت بر سریر و ساده و بالشی راحت نهاده اند و نمک در چشم آکنده بوده اند بعد از چهل سال بی اختیار لمحهای غنوده اند و دیده امید بر چهره مقصود گشوده اند بعد از آن تا بوده اند مدام بالش با خود داشته اند و در هر مجلس و موقف که دمی می آرمیده اند بالش نهاده اند و سر بر آن می بوده اند تا باشد که دیگر بآن دولت مشرف گردند و مقامات و مراتب ایشان مشهور است و صورت حال ایشان آن بوده که ایشان پادشاه بوده اند و با لشکری عظیم بعراق آمده اند چون به سیرجان به سر خاک رسیده اند حاکم آن وقت با او محاربه کرده و فتنه عظیم شده و با آواز طبل جنگ ایشان بسیار حامله وضع حمل نموده اند و این خبر بایشان رسیده ترک سلطنت نموده و مجموع لشکر مرخص کرده و فرداً و حیداً متوجه کوه کمبور شده اند و در آنجا به ریاضت و مجاهدت به سر برده اند و چنین مشهور است که ایشان یک نوبت با چهل تنان در صحبت بوده اند و هر یک از خدا خونی خواسته اند و هر یک را خونی می رسیده آخر از آن میان یکی گفته که بحرمت شاه بن شجاع کرمانی که خونی فرو فرست چهل خون رسیده بوده و چنین مشهور است که حضرت شاه را دختری بوده و حاکم کرمان او را خواستگاری کرده و شاه سه روز مهلت خواسته در آن سه روز در مسجدها می گشته تا درویشی طلب کند که دختر به وی

دهند روز سیم جوانی دید نیکرو که در مسجد نماز میکرد شاه انتظار برده تا فارغ شده پس او را گفته که اهل داری گفته نه گفته اهل خواهی قرآن خوان و پارسا گفته مرا که زن دهد که در همه کدخدایی من سه درم زیاده نیست شاه گفته من هم دختر خود را به تو که شاه کرمانیم میدهم و این سه درم که داری به یک درم بوی خوش و به یک درم نان خورش و به یک درم نان بخر نکاح با وی بست و دختر به وی تسلیم کرد چون دختر در زاویه آن جوان آمد نانی خشک بر سر کوزه دیده نهاده از آن پرسیده گفته نان بر سر این کوزه نهادم که بخورم خود فراموش کردم دختر موزه در پای کرده و روی به در نهاده جوان گفته من دانستم که دختر شاه شجاع کرمانی در بینوایی من تحمل ننماید دختر گفت من از تنگی نمی‌روم بلکه از ضعیفی ایمان تو می‌روم که تو از دوش واپس نانی نهاده فردا را ولیکن مرا از پدر عجب آمد که مرا بیست سال در خانه می‌داشته که تو را به پرهیزکاری می‌دهم اکنون مرا به کسی داده که اعتماد بر خدای خویش ندارد درویش گفت این گناه به هیچ عذر می‌خرید گفت عذر تو دانی که چیست در این خانه یا من باشم یا نان خشک.

مزارات کرمان اثر محرابی کرمانی ص ۱۷۱ و ۱۷۲

* * * *

شیخ ابوالفوارس شاه بن شجاع کرمانی وفاتش در ستین و مأتین بزمان مقتدر و از سخنان اوست: علامت تقوی و رعست و علامت ورع از شبهه بازایستادن هر که چشم نگاه دارد از حرام و تن از شهوت و باطن مزین کند بمراقبت و ظاهر آراسته کند به متابعت سنت و خو کند به حلال خوردن از قصد شیطان بر او خطا نرود.

تاریخ گزیده ، صفحه ۷۷۵

* * * *

رباط خواجه علی باید همان مقبره‌ای باشد در حدود نصرآباد سیرجان که گویا مدفن شاه بن شجاع کرمانی نیز همانجا بوده است. خواجه علی و شیخ ابوالحسن علی بن خواجه حسن سیرجانی از صوفیه بزرگ آن حدود و مراد شاه بن شجاع بوده و شاه شجاع در مقبره پیر به خاک سپرده شده و مدفن او سالها بر جای بوده است که شاهرخ تیموری چون در ۸۱۹ به جانب کرمان آمد به روایت حافظ ابرو در سیرجان به زیارت مرقد منور و مشهد معطر شاه شجاع کرمانی توجه نمود.

سلجوقیان و غز در کرمان ، صفحه ۱۲۶

* * * *

نام و نسب کامل ابوالفوارس شاه بن شجاع کرمانی است وی از مشاهیر صوفیه قرن سوم بوده و به صحبت بسیاری از مشایخ مانند ابوتراب نخشی و ابو عبید بسری و ابو حفص حداد رسیده بوده و استاد وی ابو عثمان حیری است و گویند وی از ابناء ملوک بوده است و وفات او بعد از ۲۷۰ یا قبل از ۳۰۰ هجری بوده است با اختلاف اقوال قشیری در «رساله» در ترجمه او گویند منم ابوالفوارس شاه بن شجاع کرمانی کان من اولاد الملوک صحب اباتراب النخشی و اباعبید البسری و اولئک الطبقة و کان احد النقیان کبیر الشأن مات قبل الثلاثماتة و به همین نحو است به عینه تعبیر حلیه الاولیاء و کشف المحجوب و طبقات شعرانی از صاحب ترجمه یعنی شاه بن شجاع نه شاه شجاع به طوری که واضح می شود که نام خود او شاه بوده است و نام پدرش شجاع و بعضی دیگر از مأخذ فارسی مانند تذکرة الولیاء و نفحات او را شاه شجاع کرمانی عنوان کرده اند به حذف ابن بین شاه و شجاع به رسم زبان فارسی و اضافه نام پسر به نام پدر مانند رستم زال. تذکرة هزارمزار ترجمه شد الازار از جنید شیرازی و تصحیح دکتر نورافعی وصال ص ۳۷۲

* * * *

آنکه خوابش بهتر از بیداریست آنچنان بد زندگانی مرده به نقل است که آن سلطان ملک عرفان شاه شجاع کرمانی که چهل سال خواب نکرد اتفاقاً شبی خوابش بر بود. حق - تعالی - بر دل وی تجلی نمود چنانکه بر کوه طور و با وی از راه دل سخن گفت چنانکه با موسی (ع) از راه شجره بقعه مبارک. گفت: خداوندا، من تو را در بیداری می‌جستم در خوابت یافتم. حق - تعالی - گفت با شاه: مرا در خواب به برکت آن بیداریها دیدی اگر آن بیداری نکشیدی این خواب ندیدی بعد از آن او را دیدندی که هر کجا رفتی بالشی بنهادی و خوابیدی و گفתי: باشد که یک بار دیگر چنان خوابی بیند. خود عاشق خواب خود شده بود و گفתי ذره‌ای از این خواب خود به بیداری همه عالم ندهم.

پند از سخنان شاه شجاع کرمانی است که اهل فضل را فضل بر همه کس است تا آنگاه که فضل خود در میان نبیند و چون خود را فاضل داند دیگرش فضل نبود. کدو مطبخ قلندری، تألیف ادهم خلخالی، سال ۱۰۵۲ هـ ق

* * * *

مکنی به ابوالفوارس از شاهزادگانی بود که زهد پیش گرفت و مردی با فراست و پرهیزکار بود وی با ابوتراب نخشی و ابو عبید بسری مصاحبت کرد. سلمی به نقل از عبدالله بن محمد رازی گوید: گمانم که گذشت شاه بن شجاع در سال بعد از ۲۷۰ هـ باشد و قبر او در سیرجان کرمان است.

لغت نامه دهخدا، جلد ۲۵، صفحه ۱۵۲

* * * *

حال ایشان آن بوده که ایشان پادشاه بوده‌اند با لشکری عظیم چون به سیرجان به سر خاک رسیده‌اند حاکم آن وقت با او محاربه کرده و فتنه عظیم شده و به آواز طبل

جنگ ایشان بسیار حمله وضع حمل نموده‌اند و این خبر به ایشان رسیده ترک سلطنت نموده مجموع لشکر را رخصت داده و تنها متوجه کوه کمبور شده‌اند و در آنجا به ریاضت و مجاهدت بسر برده‌اند.

نای هفت بند، صفحه ۵۲۶

* * * *

فهرست منابع و مآخذ

- ۱- ترجمه رساله قشیریه، عبدالکریم بن هوازن القشیری، ۱۳۴۵.
- ۲- کشف المحجوب، جلالی هجویری، مصحح والتین ژوکوفسکی.م، محمد عباسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶.
- ۳- طبقات الصوفیه، خواجه عبدالله انصاری، مصحح عبدالحی حبیبی، افغانستان ۱۳۴۱.
- ۴- تذکرة الاولیاء عطار نیشابوری، محمد قزوینی، تهران، کتابخانه مرکزی، ۱۳۳۶.
- ۵- تاریخ گزیده، حمدالله بن ابوبکر حمدالله مستوفی، ۱۳۶۱.
- ۶- مناقب الصوفیه، قطب الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر سنجی عبادی مروزی.
- ۷- اللمع فی التصوف، ابونصر سراج.
- ۸- شرح شطحیات، روزبهان بقلی شیرازی، مصحح هنری کربن، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۳۴.
- ۹- فردوس المرشديه و الاسرار الصمدیه.
- ۱۰- سیره ابن خفیف، ترجمه فارسی رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی، مصحح الف.شیمل - طاری، به کوشش دکتر توفیق سبحانی، تهران، انتشارات بابک، چاپ اول، فروردین ۱۳۶۳.
- ۱۱- صفة الصفوه.
- ۱۲- آداب المریدین.
- ۱۳- حلیة الاولیا و طبقات الاصفیاء

- ۱۴- مثنوی هفت اورنگ ، نورالدین عبدالرحمان بن احمد جامی ، مصحح مرتضی مدرس گیلانی ، سعدی ، تهران ، ۱۳۶۷.
- ۱۵- نفحات الانس ، عبدالرحمن بن جامی ، مصحح مهدی توحیدی پور ، کتابفروشی محمودی ، تهران ، ۱۳۳۷.
- ۱۶- تذکره هزار مزار ، ترجمه شدالازار از جنید شیرازی ، مصحح دکتر نورانی وصال.
- ۱۷- لغتنامه دهخدا.
- ۱۸- مزارات کرمان ، مهربابی کرمانی.
- ۱۹- نای هفت بند ، باستانی پاریزی ، مجموعه مقالات تاریخی و ادبی ، تهران ، انتشارات عطایی ، ۱۳۶۹.
- ۲۰- هفت اقلیم ، باستانی پاریزی.
- ۲۱- سلجوقیان و غز در کرمان.
- ۲۲- تاریخ عرفان و عارفان ایرانی.
- ۲۳- کدو مطبخ قلندری ، تالیف ادهم خلخالی.

شاه شجاع کرمانی آمیزه‌ای از زهد و ملامت و عرفان

دکتر محمد رضا صرفی

عضو هیأت علمی دانشگاه شهید باهنر کرمان

ابوالفوارس، شاه بن شجاع کرمانی یکی از صوفیان و عارفان و زاهدان مشهور ایرانی است که در قرن سوم هجری، یکی از ادوار مهم و بسیار متحول عرفان اسلامی، به دنیا آمد. وی به قول مشهور یکی از امیرزادگان کرمان بود، که به زهد و عرفان تمایل پیدا کرد و از سرزمین خود برای سیراب کردن روح تشنه و کمال طلب خویش به نیشابور آمد. خواجه عبدالله انصاری او را از اجله فتیان و واعظان می‌شمارد.^(۱) به شاه شجاع لقب امام و حکیم نیز داده‌اند. وی علی‌الظاهر واسطه‌ای بود بین طریق فتوت و راه قدماء اهل ملامت.^(۲) شاه کرمانی به صحبت بعضی مشایخ بزرگ تصوف خراسان، مانند: ابوتراب نخشی و یحیی معاذ رازی و ابو حفص حدّاد و ابو عبدالله ذاع بصری و

۱- طبقات الصوفیه، خواجه عبدالله انصاری، تصحیح دکتر محمد سرور مولائی، انتشارات طوس، تهران،

۱۳۶۲، ص ۲۳۶.

۲- جستجو در تصوف ایران، استاد دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳،

بو عبید بُسری رسید. آنگاه که وارد نیشابور شد ابو حفص حداد با همه عظمت و شکوه خویش به دیدار وی شتافت و درباره او گفت: وجدْتُ فی القباء ما طلبْتُ فی العباء. یعنی آنچه در گلیم می طلبیدم در قبا یافتم.^(۱) درگذشت او به احتمال قوی بعد از سال ۲۷۰ هـ اتفاق افتاده است. قشیری وفات او را پیش از سال ۳۰۰ هـ می داند و می گوید که یکی از جوانمردان این طبقه بود و حال وی بزرگ بود.^(۲) و مقبره او در سیرجان کرمان مشهور است. خواجه عبدالله انصاری در کتاب ارزشمند طبقات الصوفیه یک جا او را از اولاد ملوک کرمان می داند و در جای دیگر اشاره می کند که: «گویند اصل وی از مرو بود، حادث الفراسه بوده به نیشابور آمد.»^(۳) نکته اخیر شکی درباره مولد و منشأ او بوجود می آورد، لیکن تحقیق درباره این نکته مستلزم جستجوی وسیع در متون مختلف است و از سوی دیگر چون در ناحیه خراسان هم سرزمینی به نام کرمان وجود دارد، این شک تشدید می شود و لزوم تفحص دقیق و همه جانبه را اقتضاء می کند.

شاه بن شجاع نیز مانند بسیاری از مشایخ صوفیه مورد طعن علمای زمان خویش واقع شده است، چنانکه در طبقات الصوفیه آمده است: «روزی شاه در مسجد زیرکان نشسته بود. درویشی بر پای خاست و دو من نان خواست. کس فرانمی داد. شاه گفت: کیست این پنجاه حج من بخرد به دو من نان و به این درویش بدهد؟ فقیهی بود آنجا نشسته نزدیک وی، آن را بشنید، گفت: ایها الشیخ! استخفاف با شریعت؟ گفت: هرگز

۱- تذکرة الاولیاء، عطار، تصحیح دکتر محمد استعلامی، چاپ پنجم، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۶۶، ص ۳۷۷.
نفحات الانس، جامی، تصحیح دکتر محمود عابدی، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۰، ص ۸۴ با مختصر تفاوتی.

۲- ترجمه رساله قشیری، تصحیح استاد بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، تهران،

۳- طبقات الصوفیه، ص ۲۳۶ و ۲۳۷.

۱۳۶۷، ص ۶۰.

کس را ندیدم، خود را ندیدم و قدر ننهادم تا کردار خود را قیمت کی نهم...»^(۱) این حکایت از یک سوی بیانگر تمایل شاه شجاع کرمانی به تأویل و وسعت مشرب اوست و این امر «از اسبابی بوده که متشرعان و فقها را نسبت به صوفیه بدبین و بدگمان می‌ساخته است»^(۲) و از سوی دیگر مروت و مردم‌دوستی شاه کرمان را نشان می‌دهد. بعلاوه، بطور ضمنی اشاره می‌کند که وی در مقام توحید به سر می‌برد و جز خداوند چیزی نمی‌بیند و نمی‌خواهد تا برای آن ارزشی قائل شود.

از این حکایت و موارد مشابهی که بعد به آنها خواهیم پرداخت می‌توان استنباط کرد که شاه شجاع در عین آنکه زاهد و پرهیزکارست و از صوفیه معتدل به شمار می‌آید تمایلات ملامتی نیز دارد و در حول و حوش عرفای ملامتی قرار می‌گیرد.

منابعی که درباره شاه بن شجاع کرمانی اطلاعاتی در اختیار ما قرار می‌دهند به دو گروه عمده تقسیم می‌شوند، منابع نویسندگان و مورخان عارف و منابع نویسندگان غیرعارف. در هر گروه اطلاعاتی که از وی در اختیار ما قرار می‌گیرد تقریباً اجمالی است و چیزی بیش از آنچه پیش از این آورده شد در اختیار ما قرار نمی‌دهند. به هر حال مهمترین منابعی که احوال و آثار شاه کرمان را در خود جای داده‌اند، عبارتند از:

طبقات الصوفیه، ابو عبدالله سلمی، ص ۱۹۲. طبقات الصوفیه، خواجه عبدالله انصاری، ص ۲۳۶. رساله قشیریه، ص ۲۲. ترجمه رساله قشیریه، ص ۶۰. کشف‌المحجوب علی بن عثمان هجویری، ص ۱۷۴. تذکرة الاولیاء عطار، ص ۳۷۷. نفحات الانس جامی، ص ۸۴. طبقات الاولیاء، سراج‌الدین ابو حفص عمر بن احمد مصری، ص ۳۶۰. شرح شطحیات، شیخ روزبهان بقلی شیرازی، ص ۳۵. المستظم فی

۱- طبقات الصوفیه، ص ۲۳۷. نفحات الانس، ص ۸۵.

۲- ارزش میراث صوفیه، استاد دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، چاپ پنجم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲، ص ۲۲.

تاریخ الملوك و الامم، ابوالفرج عبدالرحمن بن جوزی، جلد ۶، ص ۱۱۱. صفة الصفوة، ابن جوزی، جلد ۴، ص ۶۲. سیرت ابن خفیف، ابوالحسن دیلمی، ص ۱۱۷. كشف الاسرار، میبدی، جلد ۳، ص ۴۸۵ و جلد ۵، ص ۳۳۵. شدالازاز فی حظّ الاوزار عن زوّار المزار، معین الدین جنید شیرازی، ص ۳۳۴. مناقب الصوفیه، قطب الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر سنجدی عبادی مروزی، ص ۱۳۱. جستجو در تصوف ایران، استاد زرین کوب، ص ۳۵۰. ارزش میراث صوفیه، استاد زرین کوب، ص ۱۲۲. عرفان عارفان مسلمان، نیکلسون، ص ۸۸. دایرة المعارف مصاحب، لغتنامه دهخدا، تاریخ کرمان، ص ۴۷۳.

شاه بن شجاع کرمانی با تعدادی از مشایخ مشهور عصر خویش ارتباط داشته است، همه مشایخی که با وی معاصر بوده‌اند درباره او نظری مساعد دارند و از او به نیکی یاد کرده‌اند. ارتباط شاه بن شجاع با این مشایخ یا در حد صحبت بوده‌است، و یا سمت استادی و پیری آنها را داشته‌است، و یا اینکه بدون آنکه در منابع از ارتباط مستقیم آنها با شاه کرمان سخنی به میان آید، نظری درباره وی ارائه کرده‌اند و یا پس از مرگ شاه، به مناسبتی، حکایتی از آنها آورده شده‌است. همچنین از احمد خضرویه به عنوان استاد شاه بن شجاع یاد شده‌است.

صحبت در اصطلاحات عرفا مقابل تفرّد و وحدت قرار دارد و از آن به عنوان یکی از آداب طریقت یاد شده‌است. درباره اهمیت صحبت در انسان کامل آمده‌است که: صحبت اثرهای قوی و عظیم دارد، هر سالکی که به مقصد نرسید و مقصود حاصل نکرد از آن بود که به صحبت دانایی نرسید، کار صحبت دانا دارد، هر که یافت از صحبت دانا یافت، این همه ریاضات و مجاهدات بسیار و این همه آداب و شرایط

بی‌شمار از آن جهت است تا سالک شایسته صحبت دانا گردد.^(۱) مهمترین مشایخی که با شاه بن شجاع کرمانی صحبت داشته‌اند عبارتند از: ابوتراب نخشی، یحیی معاذ رازی، ابوحفص حداد، بو عبدالله ذراع بصری و بو عیید بُسری.^(۲) وی استاد عثمان حیری بود.^(۳) و سهل تستری، خواجه یحیی عمار و خواجه علی سیرگانی در گروه سوم قرار می‌گیرند.^(۴) و ما از این پس هر یک از آنها را به اختصار معرفی می‌کنیم.

احمد بن خسرویه:

مکنی به ابو حامد، یکی از عرفای بزرگ قرن سوم هجری است. همجویری او را در شمار صوفیان ملامتی آورده است. با ابوتراب نخشی و حاتم اصم مصاحب بوده و استاد شاه شجاع کرمانی است. وی در مجلس صوفیان بزرگی چون بایزید و ابوحفص حداد حاضر می‌شد. شیخ ملامتیان، ابوحفص حداد، درباره وی گفته است: ما رأیتُ احداً اکبرُ همةً ولا اصدقُ حالاً من احمد بن خسرویه.^(۵) مولانا در داستان «حلوا خریدن شیخ احمد خسرویه به جهت عزیمان به الهام حق تعالی» از او یاد می‌کند و می‌گوید:

۱- فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، دکتر سیدجعفر سجادی، چاپ سوم، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۶۲.

۲- تذکرة الاولیاء، ص ۳۷۷. طبقات الصوفیه، ص ۲۳۶. نفحات الانس، ص ۸۴. ترجمه رساله قشربه، ص ۶۰. کشف‌المحجوب، علی بن عثمان الهجویری، تصحیح ژوکرفسکی، با مقدمه قاسم انصاری، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۵۸، ص ۱۷۴.

صفة الصوفیة، ابن جوزی، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۹ هـ / ۱۹۸۹ م، ص ۶۲.

۳- طبقات الصوفیه، ص ۲۳۶. ۴- طبقات الصوفیه، ص ۲۳۶. تذکرة ۳۷۷ و ۳۸۱.

۵- ترجمه رساله قشربه، ص ۴۴.

بود شیخی دائماً او وامدار از جوانمردی که بود آن نامدار
 ده هزاران وام کردی از جهان خرج کردی بر فقیران جهان
 هم به وام او خانقاهی ساخته خان و مان و خانقه درباخته
 «احمد خضرویه» بودی نام او خدمت عشاق بودی کار او^(۱)

عطار او را از معتبران مشایخ خراسان و از کاملان طریقت می‌داند. وفات وی در سال ۲۴۰ هـ اتفاق افتاد. نقل است که احمد گفت: «جمله خلق را دیدم که چون گاو و خر از یک آخور علف می‌خوردند. یکی گفت خواجه تو کجا بودی؟ گفت: من نیز با ایشان بودم، اما فرق آن بود که ایشان می‌خوردند و می‌خندیدند و بر هم می‌جستند و نمی‌دانستند، و من می‌خوردم و می‌گریستم و سر بر زانو نهاده بودم و می‌دانستم.»^(۲)

(کشف‌المحجوب: ۱۴۹. ترجمه رساله قشیریه ۴۴، تذکره ۳۴۸، نفحات ۳۷، صفة‌الصفوة ۱۳۷/۴، تلبیس ابلیس ۲۴۴-۲۷۰، مصباح‌الهدایه ۳۸۹)

ابوتراب نخشی:

عسکر بن حُصین، مکنی به ابوتراب، یکی از مشایخ و زاهدان بزرگ خراسان در قرن ۳ هـ است که به دانش و جوانمردی و توکل شهرت داشته است. وی از مردم نخشب یکی از سرزمینهای ماوراءالنهر است. با حاتم اصم، ابوحاتم عطار و شاه بن شجاع کرمانی صحبت کرده بود. احمد حنبل و دیگران از وی حدیث آموخته‌اند. وی ۵۵ حج کرده بود و به علت مسافرت‌های مکرری که داشت ظاهراً در بادیه وفات یافت و درندگان او را پاره پاره کردند گروهی وفات او را در بصره دانسته‌اند. به هر حال وی در سال ۲۴۵ هـ

۱- مثنوی معنوی، مولانا جلال الدین رومی، نیکلسون، چاپ چهارم، ۱۳۶۵، انتشارات مولی، تهران، ۳۷۶:۲.

۲- تذکره الاولیاء، ص ۳۵۳.

در گذشته است. کرامت‌های متعددی به وی نسبت داده‌اند که از آن جمله است: ملاقات‌های مکرر وی با خضر.

از سخنان اوست: «اندیشه خویش را نگاه دار، زیرا که مقدمه همه چیزهاست که هر که را اندیشه درست شد، بعد از آن هر چه رود بر او از افعال و احوال همه درست بود»^(۱).

(اعلام زرکلی ج ۵، ص ۲۶۵. تذکره ۳۵۶-۳۶۰. ترجمه رساله قشیریه ۴۸-۴۶، حلیه الاولیاء: ۴۵/۱۰، صفة الصفوة ۴/۱۷۲، کشف‌المحجوب ۱۵۱، طبقات‌الصوفیه خواجه عبدالله انصاری، ص ۹۰)

یحیی بن معاذ الرازی :

ابو زکریا یحیی معاذ رازی حکیم، واعظ و پرهیزکار مشهور قرن ۳ هاست. وی از اهالی ری بود و در بغداد اقامت داشت. مدتی طولانی در بلخ و نیشابور به ارشاد پرداخت، و از آنجا که واعظی خوش سخن بود به یحیی واعظ مشهور شد. قشیری می‌گوید: یکتای زمان خود بود، او را لسانی است در رجاء و کلامی در معرفت^(۲). شاه‌بن شجاع کرمانی درباره رجای یحیی در گفتگویی که با ابو عثمان حیری دارد به وی می‌گوید: «تو با رجا خو کرده‌ای و مقام یحیی رجاست. و کسی که پرورده رجا بود، از روی تقلید کردن کاهلی بار آورد و رجاء یحیی تحقیق است و تو را به تقلید^(۳)». آنگاه که به بغداد رفت مشایخ صوفیه و زاهدان نامدار در اطراف او جمع شدند و برای او منبری بر پا کردند، و او را بر آن نشاندند و در پیش روی او نشستند و به سخن گفتن

۲- ترجمه رساله قشیریه، ۴۳.

۱- همان صفحه ۳۶۰.

۳- تذکره الاولیاء، صفحه ۴۷۷.

پرداختند. هجویری می‌گوید: یحیی نخستین کسی بود از این طایفه که بر منبر رفت. وی با بایزید بسطامی و احمد خضرویه و شاه شجاع معاصر بوده است. و تصانیف بسیار دارد. حسن بن علویه دامغانی از او نقل می‌کند که گفت: گناهی که مرا در نزد خدا به عجز و خواری وادارد نزد من پسندیده‌تر است از طاعتی که مرا به فخر و غرور وادارد.^(۱)

(اعلام ۲۱۸/۹. تذکره ۳۶۱-۳۷۶. طبقات الصوفیه انصاری ۱۰۱-۱۰۲. نفحات الانس ۵۵. ترجمه رساله قشیریه ۴۳-۴۴. حلیه الاولیاء ۵۱/۱۰. صفة الصوفیه ۸۰-۷۱/۴)

ابوحفص حداد:

ابوحفص عمرو بن سلمه، معروف به ابوحفص حداد، از مشایخ بزرگ تصوف خراسان است که فرقه ملامتیه به او منسوب هستند. وی از مردم روستای کوردآباد نیشابور و از رفقای احمد خضرویه بود. ابوعثمان حیری و شاه بن شجاع کرمانی منتسب به اویند و شاه شجاع نسبت خود را در تصوف به او می‌رساند. وی مردی عامی بود و زبان عربی نمی‌دانست. در ابتدا دکان آهنگری داشت و در نتیجه تغییر حالتی که به او دست داد، همه کارها را رها کرد و به عرفان و ملامت روی آورد. جاذبه سخنان او در باب فتوت همه صوفیان بغداد را شیفته او کرد. سال وفاتش را ۲۷۰ و نیز ۲۶۷ نوشته‌اند. از او نقل شده است که گفت: «جوانمردی انصاف بدادن است و انصاف ناخواستن^(۲)». و «هر که جرعه‌ای از شراب ذوق چشید، بی‌هوش شد به صفتی که باز

۱- همان صفحه ۶۳۵.

۲- نفحات الانس، صفحه ۵۷، تذکره الاولیاء صفحه ۳۹۴.

هوش نیامد مگر وقت لقاء و مشاهده^(۱)، (کشف‌المحجوب ۱۵۴، تذکره‌الاولیاء ۳۹۰، طبقات‌الصوفیه انصاری ۱۱۵، ترجمه رساله قشیریه ۴۵، نفحات‌الانس ۵۶، حلیه‌الاولیاء ۱۰/۲۲۰، صفه‌الصفوه ۴/۱۱۸).

ابوعبیدالله محمد بن حسان البری :

وی با شاه شجاع کرمانی و ابوتراب نخشبی معاصر و مصاحب بوده است و از پیروان قدیم بحساب می‌آید. بر اساس آنچه در مآخذ آمده است ملامتی بودنش کاملاً مشخص می‌شود.

وفات او در سال ۲۴۵ هـ اتفاق افتاد. ابن‌جلاوی را یکی از پیران بی‌نظیر می‌داند و می‌گوید: «ششصد پیر را دیدم و چهار پیر دیدم که چون ایشان نبود هیچکس، ذوالنون مصری، ابوعبید بُصری، پدر خویش و ابوتراب نخشبی».

(طبقات‌الصوفیه انصاری ۲۹۶، ترجمه رساله قشیریه ۶۰ (اشاره‌وار)، تذکره‌الاولیاء ۳۷۷ (اشاره‌وار)، نفحات‌الانس ۱۱۲)

ابوعبیدالله ذراع بصری شناخته نشد. در طبقات‌الصوفیه، ترجمه رساله قشیریه، تذکره‌الاولیاء نفحات‌الانس و صفه‌الصفوه اشاره‌وار آمده است که وی با شاه شجاع صحبت داشته است.

ابوعثمان حیری :

از مشایخ نیشابور در اواخر قرن ۳ هـ است. وی اصلاً از مردم ری بود که در نیشابور اقامت داشت. با ابوحفص حداد و یحیی معاذ رازی صحبت داشت. استاد

نیشابوریان و امام و یگانه روزگار خود بود. شاگرد شاه شجاع است و همراه وی از مرو به نیشابور آمد. ابو عثمان وعظی بلند و اشاراتی عالی داشت. مدتی در نیشابور به خدمت و شاگردی ابو حفص حداد مشغول شد. ابو حفص دختر خود را به او داد. وفات او در سال ۲۶۸ هـ در نیشابور اتفاق افتاد. گفته اند که: «اندر دنیا سه مردند که ایشان را چهارم نیست»: ابو عثمان به نیشابور، و جنید به بغداد، و ابن جلا به شام^(۱). سخنان بلند و مؤثری از وی در کتب صوفیه نقل شده است، از جمله: «جوانمردان آناند که خود را نبینند» و «ادب امیدگاه فقراست و آرامش اغنیاء»^(۲).

(طبقات الصوفیه انصاری ۲۳۳، کشف المحجوب ۱۷۴، ترجمه رساله قشیریه ۵۳؛ تذکره الاولیاء ۴۵۷؛ نفحات الانس جامی ۸۶، تلبیس ابلیس ۱۵۹، حلیه الاولیاء ۱۰/۲۴۴، صفه الصفوه ۴/۱۰۳)

سهل بن عبدالله تستری:

یکی از عرفای بزرگ قرن ۳ هـ است که طریقه سهلیه به او منسوبند. از ائمه صوفیه و دانشمندان آنها به شمار می آید. کتاب مختصری در تفسیر قرآن کریم از او باقی مانده است که نخستین نمونه عرفانی تفسیر قرآن کریم می باشد. وی در معاملات و ورع بی نظیر و صاحب کرامات بود. سخنان بلند پایه ای در اخلاص، ریاضت و عیوب افعال از وی باقی مانده است. وفات او در سال ۲۸۳ هـ اتفاق افتاد. از سخنان اوست: «هر که خدای را شناخت غرقه گشت در اندوه و شادی^{*}» و «هیچ مصیبت عظیم تر از جهل نیست»^(۳). در تذکره الاولیاء یکی از کرامات او که با شاه شجاع ارتباط دارد آمده است،

۱ - تذکره الاولیاء صفحه ۴۷۵. ۲ - همان صفحه ۴۸۲.

ه - همان صفحه ۳۱۷. ۳ - همان صفحه ۳۱۴.

عطار می‌گوید: نقل است که یک روز در مسجد نشسته بود، کبوتری بیفتاد از گرما و رنج، سهل گفت: «شاه کرمان بمرد» چون تفحص کردند، همچنان بود^(۱).

(اعلام زرکلی ۲۱۰/۳. الاولیاء ۳۰۴. نفحات الانس ۶۶-۶۸. ترجمه رساله قشیریه ۳۹-۴۰، طبقات الصوفیه انصاری ۱۳۳-۱۳۶، حلیه الاولیاء ۱۸۹/۱۰، صفة الصفوه ۴/۶۴)

خواجه علی سیرگانی :

یکی از صوفیه برجسته کرمان در قرن چهارم هجری است. خواجه عبدالله انصاری او را پسینه مشایخ می‌داند. وی از مریدان شیخ عمو بوده‌است و نوشته‌اند تا شیخ عمو زنده بود وی اظهار ارشاد نکرد. خواجه علی در سیرجان اقامت داشت و در آن شهر به شغل داروفروشی مشغول بود، از اینرو در نعمت می‌زیسته‌است. گویا بر سر تربیت شاه‌بن شجاع کرمانی خانقاهی ساخته بود و اوقاف بسیاری به آن اختصاص داده بود و از طریق آنها مخارج مسافران و صوفیان را می‌داده‌است. وی مریدان فراوانی نیز داشته‌است. در تذکرة الاولیاء حکایتی از اقامت او بر مزار شاه شجاع و غذا دادن به نیازمندان آمده‌است.

(کشف المحجوب ۲۱۵، تذکرة الاولیاء ۳۷۹، نفحات الانس ۱۸۲، طبقات الصوفیه انصاری ۵۳۹).

خواجه یحیی عمار نیز از مشایخی است که شناخته نشد. در طبقات الصوفیه انصاری آمده‌است که: «خواجه یحیی عمار گفتی وی را: که شاه شاهی بود و وی امام بوده^(۲)».

آثار شاه شجاع:

عطار کتاب مرآة الحکما را به شاه بن شجاع کرمانی نسبت می دهد^(۱). و خواجه عبدالله انصاری می گوید: وی را رسالات است مشهور و مثلهای نیکو و آن را مرآت الحکما گویند.^(۲) ظاهراً از این کتاب جز نامی باقی نمانده است و ما از محتویات آن خبر نداریم. بعلاوه وی کتابی نیز در رد بر یحیی معاذرازی که در یک رساله خود توانگری را بر درویش ترجیح داده بود نوشته است. و در آن فقر را بر غنا فضل نهاده است و نشان داده که آنچه بهتر است. از این کتاب نیز اثری باقی نمانده است.

طریقت شاه شجاع:

اندیشه های ملامت، عرفان و زهد ستون فقرات طریقت شاه بن شجاع را تشکیل می دهند. و ما از این پس با استفاده از آنچه منابع و مآخذ از سخنان و حالات او در اختیارمان می گذارند، جلوه های هر یک از این سه ویژگی را در تعلیمات وی بررسی می کنیم. شاه کرمان علی رغم آنکه با برخی از مشهورترین مشایخ ملامتیه از قبیل ابو حفص حداد و ابو عثمان حیری صحبت داشته است، و جلوه هایی از تفکر ملامی در سخنش دیده می شود، یکی از صوفیه معتدل است. و شاید همین اعتدال طریقت او یکی از دلایل مهم مقبولیتش در نزد تقریباً تمام عرفای معاصر پس از وی می باشد. و نیز به همین دلیل است که وی را واسطه ای بین طریق فتوت و راه قدمای اهل ملامت^(۳) دانسته اند، به هر حال نه او را یکباره می توان ملامتی دانست و نه کاملاً زاهد و عارف غیر ملامی. در واقع رگه هایی از هر سه اندیشه در سخنان و حالات او دیده می شود. وی

مثل تمام عرفای اهل ملامت از ریا و تظاهر بدور بود. و در روزگاری که اکثر عرفا خرقة می پوشیدند و اکثر زاهدان با پشمینه پوشی خویش از سایر مردم متمایز می شدند، شاه مثل عامه خلق قبا می پوشید. از این نظر تعالیم وی تا حدی به تعالیم جنید بغدادی شباهت دارد. جنید معتقد است که «مرد به سیرت مرد آید نه به صورت» و نیز می گوید:

«لیس العتبار بالخرقة انما الاعتبار بالحرقة»^(۱)

بدینگونه تعلیم وی تا حدی مشتمل بر اعتراض به پشمینه پوشی و شکستن شهرت و دوری از ریا می شود. مجموعه این امور که از مهمترین مبانی تعالیم شاه شجاع است وی را به ملامتیه نزدیک می کند. در تذکرة الاولیاء آمده است که: چون به نیشابور آمد، ابو حفص حداد با عظمت خود، چون او را بدید برخاست و پیش او آمد و گفت: وجدت فی القباء ما طلبت فی العباء، یافتم در قبا آنچه در گلیم می طلبیدم^(۲). از سوی دیگر اساس تعالیم ملامتیه مبارزه با نفس و خودپرستی است. و این رهایی از قید خودپرستی و نفس نیز در سخنان معدودی که از وی باقی مانده جلوه‌ای کاملاً آشکار دارد. چنانکه در جایی گفته است: «اهل فضل را فضل باشد بر همه تا آنکه که فضل خود را ندید، چون فضل خود دیدند دیگرشان فضل نباشد و اهل ولایت را ولایت است تا آنکه ولایت ندید. چون دید دیگر او را ولایت نباشد»^(۳) این کلام یادآور کلام شاگرد او ابو عثمان حیری است که در پاسخ به کسانی که از او پرسیدند جوانمردان کیانند؟ گفت: ایشان که خود را نبینند. و طبیعی است که دیدن فضل و ولایت خود به معنی مغرور فریفته شدن به نفس و تلقینات نفس است. از اینرو او نیز همانند ملامتیه تعلیم می کند که انسان باید خویشتن را در میان نبیند و به خود و کردار خود ننزد، زیرا

۱- تذکرة الاولیاء صفحه ۴۲۲.

۲- همان صفحه ۳۷۸.

۳- همان صفحه ۳۷۹.

خویشتن‌بینی موجب می‌شود که آدمی جز عیب نبیند چرا که نفس یکسره عیب است و نقص و به قول خواجه شیراز زاهد که تنها عیب را می‌بیند از آنروست که سراسر وجود خود او عیب است و از فرط خودبینی جز عیب نمی‌بیند:

یارب آن زاهد خودبین که بجز عیب ندید

دود آهیش در آینه ادراک انداز. (۳۴)

شاه شجاع در جای دیگر گفته است: دنیا بگذار و توبه کردی و هوای نفس بگذار که به مراد رسیدی. در واقع شاه شجاع که مسئله‌هایی از نفس را اینگونه مطرح می‌کند، می‌خواهد بگوید که تمام رنج‌هایی که به انسان می‌رسد ناشی از نفس‌پرستی اوست و کسی که نفس خود را نبیند به مقامی خواهد رسید که غم و شادی برای او یکسان خواهد شد، یعنی مقام وصال و به قول سعدی:

غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد

ساقیا باده بده شادی ماکین غم ازوست. (۳۵)

نکته دیگری که بیانگر نزدیکی تعالیم او با تعالیم ملامتیه است آنستکه ابو عثمان حیری شاگرد او به راحتی می‌توانست تهذیب و تربیت خویش را نزد عرفای بزرگ ملامتی از قبیل ابو حفص حداد و حمدون قضا در نیشابور ادامه دهد و جدائی و تفاوتی بین آنچه شاه شجاع می‌گفت و آنچه عرفای بزرگ ملامتی می‌گفتند احساس نکند. به این نکته که ابو عثمان حیری شاگرد شاه شجاع و ابو حفص حداد، هر دو، بوده است و در دو جای تذکره اشاره شده است^(۱).

شاه کرمان در جائی دیگر می‌گوید: «عشاق به عشق مرده در آمدند، از آن بود که چون به وصال رسیدند، از خیالی به خداوندی دعوی کردند.»^(۲) مراد شاه از مرده

در آمدن بی‌شور و شوق بودن آنهاست. وی عقیده دارد که خیل مدعیان بی‌شمارند. اما شور و شوق پاکبازی و خود را فراموش کردن در کمتر کسی یافت می‌شود. چرا که مدعیان عشق به عشق خود می‌نازند و خود را در میانه می‌بینند در حالیکه غیرت عشق جایی برای دوگانگی نمی‌گذارد. یا باید عاشق وجود خود را در جنب معشوق یکسره از یاد ببرد و یا اگر جایی برای خودپرستی و نفس باقی می‌گذارد دیگر در عشق صادق نخواهد بود و به جهت تصور باطل خود ادعای عشق خواهد کرد و خود را خداوند عشق خواهد شمرد. این نکته نیز، علاوه بر تأکید به مبارزه با نفس، شاه شجاع را به یکی دیگر از عقاید ملامتیه، یعنی تقیّد به کتمان اسرار نزدیک می‌سازد.^(۱)

اما آنچه که شاه را به عنوان عارفی غیر ملامی معرفی می‌کند، تأکیدی است که وی بر فقر و صبر و فتوت دارد. فقر چنان در نظر وی مهم است که برای دفاع از آن کتابی می‌نویسد و با اندیشه یحیی معاذ رازی که غنا را بر آن ترجیح می‌دهد مبارزه می‌کند. متأسفانه از این کتاب اثری باقی نمانده است، تا بتوان بر مبنای آن چگونگی نگرش او را نسبت به مسئله فقر بررسی کرد. با این همه دو سخن زیبا و عمیق درباره فقر از او باقی مانده است که ما را تا حدی با اندیشه و طریقت او رهنمون می‌شود. این دو سخن عبارتند از:

- ۱- «فقر سرّ حق است نزدیک بنده. چون فقر نهان دارد امین بود. و چون ظاهر گرداند اسم فقر او برخاست.» و ۲- «علامت فقر سه چیز است: اول آنکه قدر دنیا از دل تو برود چنانکه زر و سیم پیش تو چون خاک بود تا هر گه که سیم و زر به دست تو افتد دست از وی چنان افشانی که از خاک. دوم آنکه دیدن خلق از دل تو بیفتند چنانکه مدح و ذم پیش تو یکی بود

۱- تقیّد به کتمان اسرار و عبادت دو اصل از اصول ملامتیه است. فرهنگ اشعار حافظ، ص ۵۵۱.

که نه از مدح زیادت شوی و نه از ذم ناقص گردی. سیوم آنکه بازگرفتن شهوات از دل تو بیفتد، چنان شوی از شادی گرسنگی و تشنگی و ترک شهوت که اهل شهوت شوند از سیر خوردن و راندن شهوات. پس هر که که چنین باشی ملازمت طریق مردان کن و اگر چنین نه‌ای، تو را با این سخن چه کار؟»^(۱)

این فقر که تا این حد مورد تأکید شاه بن شجاع کرمانی و بسیاری از عرفای همعصر اوست و یکی از مسائل مهم تصوف در آن عصر ترجیح فقر بر غنا یا برعکس است، یکی از مسائل بنیادین تصوف به شمار می‌آید. در رساله قشیریه نیز پرسش «الفقر اتم ام الغنی» مطرح است.^(۲) و در اسرارالتوحید نیز آمده است که: «شیخ ما را سؤال کرد درویشی که «الفقر اتم ام الغنی» شیخ ما تبسمی بکرد و گفت:

بلعجب یاری ای یار خراسانی تو چاکر بلعجیبهای خراسان توام
پس گفت: اتم و اکمل و افضل در شریعت است. چون نظر سبحانی، خود
بر کسی پیدا کند، فقرش غنا گردد و غنا فقر.»^(۳)

فقر در نظر صوفیه عبارت است از نیاز مندی صوفی به خداوند و بی‌نیازی او از غیر او. بعلاوه غنا فقط برای خدا قابل اطلاق است و جز او همه فقیرانند و نیازمندان به او چنانکه خود می‌فرماید: یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنی الحمید.^(۴) (فاطر: ۱۵)

گذشته از این فقر در معنای لغوی خود یعنی احتیاج و تنگدستی نیز با زندگی صوفیان تا حدی هماهنگی و ملازمه دارد زیرا صوفی که هدفش انقطاع از ماسوی‌الله

۱- تذکره الاولیاء، ۳۸۰.

۲- ترجمه رساله قشیریه، ص ۱۳۹.

۳- اسرارالتوحید، ص ۳۱۳.

۴- قرآن کریم، در سیزده آیه از فقر یاد شده است.

است و جز خدا نمی‌بیند و نمی‌خواهد، چگونه می‌تواند به حطام دنیوی توجه داشته باشد.^(۱)

شبلی در توصیف فقیر می‌گوید: الفقیر لا یستغنی بشیءٍ دون الله، درویش دون حق به هیچ چیز آرام نمی‌یابد، از آنچه جز وی مراد و کامشان نباشد.

و جنید می‌گوید: الفقرُ خُلُو القلبِ عن الاشکال.^(۲)

حافظ دربارهٔ همین فقر است که می‌گوید:

اگر ت سلطنت فقر ببخشند ای دل

کمترین ملک تو از ماه بود تا ماهی.^(۳)

ویژگی‌هایی که شاه برای فقر در نظر می‌گیرد، عبارتند از:

۱- فقر را سرّ خداوند می‌داند. و منظور او آنست که اگر بنده به درستی بیندیشد متوجه خواهد شد که در همه چیز، از وجود و بقای خود گرفته تا برخورداری از تمام مواهب مادی و معنوی، به خداوند نیازمند است. و بی‌نیازی از حق به هیچ نحو برای او میسر نیست. لذا توسط این سرّ الهی خود را از همه چیز و همه کس، به جز خداوند، بی‌نیاز احساس خواهد کرد، و این بی‌نیازی او را از تمام صفات پست بازخواهد داشت. لازم به یادآوری است که ابوسعید ابوالخیر نیز فقر را سرّ حق می‌داند. چنانکه در اسرارالتوحید آمده است: «روزی کسی در مجلس شیخ ما قدّس الله روحه‌العزیز برخاسته بود و از مردمان چیزی می‌خواست و می‌گفت: من مردی فقیرم. شیخ ما گفت: چنین نباید گفت. باید گفت که من مردی گداام. برای آنکه فقر سَرّی است از سرّهای حق جل جلاله.»^(۴)

۲- کشف المحجوب، ص ۳۱.

۱- فرهنگ اشعار حافظ، ص ۵۰۹.

۴- اسرارالتوحید، ص ۲۶۹.

۳- دیوان حافظ، ص ۳۶۷.

۲- تظاهر به فقر نیز نام فقر را از درویش می‌گیرد.

۳- فقر مدح و ذم را در چشم آدمی یکسان می‌کند. این دو ویژگی بار دیگر یکی از اندیشه‌های ملامی شاه را که عبارت است از عدم خودپرستی و دوری از دنیا و نیازیدن به کردار و صفات خود، یادآور میشود.

۴- فقر دنیا را نزد آدمی بی‌ارزش می‌کند. چنانچه از عبارت یاد شده از شاه شجاع به روشنی و وضوح برمی‌آید منظور او از این ویژگی آنستکه تمام عظمتها در نظر او حقیر می‌شود. زیرا حقیقت فقر بی‌نیازی از غیر خداست و تا آدمی از همه چیز بی‌نیاز نشود به مقام واقعی نرسیده است. لذا کسی که در بند سیم و زر باشد چگونه شایستگی نام آزادی و فقر را خواهد یافت؟

۵- فقر آدمی را از شهوات بازمی‌دارد. شهوات آدمی هر جلوه‌ای که داشته باشد، به نحوی پاسخگوئی به نیاز نفس هستند. عارف از یکسو بی‌نیاز از غیر حق است و از سوی دیگر تمام تلاشش صرف سرکوبی نفس می‌شود. لذا کسی که به راستی در مقام فقر باشد از شهوات رها خواهد شد.

علاوه بر فقر مسئله صبر نیز در تکوین شخصیت عرفانی او نقش بسزائی دارد. شاه درباره صبر می‌گوید:

«علامت صبر سه چیز است: ترک شکایت و صدق رضا و قبول قضا به دلخوشی»^(۱)

اما این صبر چیست و چه اهمیتی دارد که می‌تواند به عنوان یکی از اصول اساسی تعلیم وی به شمار آید؟

در قرآن کریم آیات فراوانی درباره صبر آمده است. از جمله می‌فرماید: یا ایها

الذین آمنوا استعینوا بالصبر و الصلوة، ان الله مع الصابرين. (بقره: ۱۵۳) و «أَتَمَّا يُوفَى الصابرونَ اجرهم بغير حساب (الزمر: ۱۰)» و «اولئک علیهم صلوات من ربهم و رحمة و اولئک هم المهتدون. (بقره: ۱۵۷)»^(۱)

در خلاصه شرح تعرف از حضرت رسول (ص) نقل شده است که فرمودند صبر در سه چیز است: «صبر در تزکیه نفس و صبر از شکایت کردن از مصیبت و صبر بر خشنودی به قضای الهی چه نیک باشد و چه بد.»^(۲) شاه کرمانی در بیان شرایط صبر دو شرط از شرایط خود را از کلام نبوی (ص) گرفته است. از حضرت علی (ع) درباره ایمان پرسیدند، فرمود:

«ایمان بر چهار پایه استوار است، بر شکیبائی و یقین و داد و جهاد.»^(۳)

مولانا درباره صبر می‌فرماید:

مکر شیطان است تعجیل و شتاب

لطف رحمان است صبر و احتساب

صبر آرد آرزو رانی شتاب

صبر کن واللہ اعلم بالصواب^(۴)

و حافظ می‌گوید:

این همه شهد و شکر کز سخنم می‌ریزد

اجر صبری است کزان شاخ نباتم دادند^(۵)

۱- در قرآن کریم بیش از صد آیه درباره صبر و فضیلت صابران وجود دارد.

۲- شرح تعرف، اسماعیل بن مستحلی بخاری، لکنهو، نول کشور، ۱۳۲۸، ص ۲۸۴.

۳- نهج البلاغه، ترجمه استاد دکتر سید جعفر شهیدی، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول،

۱۳۶۸، ص ۳۶۱. ۴- مثنوی معنوی، ۵: ۱ - ۲۵۷۰.

۵- دیوان حافظ، ص ۱۹۳.

در فرهنگ اشعار حافظ آمده است که :

صبر در لغت به معنی شکیبائی است، و نزد صوفیه صبر لازمه فقر و موجب استواری توبه و توکل است. چه دل برگرفتن از آنچه سالک را از حق به خود مشغول می‌دارد و شکیبا بودن در برابر دشواریهای راه، هر دو مقتضی صبر است بدون التجا به اسباب.^(۱)

بر رویهم صبر موجب آرامش روحی انسان میشود و او را از عجله و شتاب باز می‌دارد. و تعادل روحی آدمی منوط به صبر اوست. شاید یکی از دلایل مقبولیت شاه شجاع در نزد عرفای مختلف مربوط به صبر و شکیبائی او باشد. البته این صبر تنها در بلا نیست بلکه در برابر نعمتها و تمناهای آدمی نیز قرار می‌گیرد. و چنانکه ابو محمد جریری گفته است:

«صبر آنستکه فرق نکند میان حال نعمت و محنت به آرام نفس در هر دو حال. و صبر سکون نفس است در بلا.»^(۲)

در جایی دیگر نیز اشاره غیرمستقیم به صبر دارد و نتیجه آن را فراست می‌شمارد: هر که چشم نگه دارد از حرام و تن از شهوات و باطن آبادان دارد به مراقبت دائم و ظاهر آراسته دارد به متابعت سنت و عادت کند به حلال خوردن فراست او خطا نشود.»^(۳)

این فراست همان قدرت فوق‌العاده در فهم ما فی الضمیر دیگران و پی بردن به امور متفاوت و متعدد توسط اشاره‌ها و دلایل جزئی است، که نتیجه آرامش روح و روان نصیب آدمی می‌شود. اگر شاعران در اکثر منابع «حاذا الفراسه» خوانده شده، نتیجه صبر اوست.

۲- تذکره، ص ۵۸۱.

۱- فرهنگ اشعار حافظ، ص ۳۷۱.

۳- تذکره الاولیاء، ص ۳۸۰.

بنابراین به راحتی می‌توان حکم کرد که یکی از تعالیم اصلی وی صبر می‌باشد، چرا که خود به نتایج صبر واقف است و تأثیر آن را در موفقیت آدمی برای کسب کمال و سیراب کردن تشنگی روح خود بارها تجربه کرده است. هرچند که در احوال و سخنان محدودی که از وی باقی مانده‌اند این نکته به روشنی نشان داده نشده است.

یکی دیگر از نکات مربوط به عرفان شاه شجاع جوانمردی و فتوت اوست. جوانمردی و فتوت آنگونه که نزد ملامتیان نیشابور تعلیم می‌شد مبتنی بود بر اجتناب از ریا و التزام صدق و این البته نوعی فتوت است که خاص اهل ملامت می‌باشد. اما قدمای صوفیه هم مکرر به فتوت موسوم و منسوب شده‌اند چنانکه سلمی در طبقات الصوفیه نام کسانی چون معروف کرخی (م ۲۰۰ هـ) احمد خضرویه (م ۲۴۰ هـ) ابوتراب نخشی (م ۲۴۵ هـ) شاه شجاع کرمانی (م قبل از ۳۰۰ هـ) و... را به فتوت موصوف می‌دارد. این فتوت یک کمال مطلوب اخلاقی به شمار می‌آمد و در طبقات نزدیک به محیط شیعه تدریجاً رواج یافت. و آنها سیرت و شیوه زندگی حضرت علی (ع) را به استناد قول معروف «لا فتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار» نمونه کامل آن شمردند.^(۱)

جوانمردی و فتوت شاه شجاع در چند جا به صورت ضمنی دیده می‌شود. به عنوان مثال در جایی می‌گوید: علامت خوشخویی رنج خود از خلق برداشتن است و رنج خلق کشیدن.^(۲) ابوحفص حداد نیز در تعریف فتوت گفته است که: فتوت عبارت است از انصاف دادن و انصاف ناخواستن^(۳) این تعریف در حقیقت تعبیری از روش اهل ملامت است که بناشان همه بر آن بود که تا یاران را بستانند و خویشان را سرزنش کنند، برای خود رنج بخوانند و برای دیگران راحت.^(۴)

۱- جستجو در تصوف ایران، ص ۳۴۶.

۲- تذکرة الاولیاء، ص ۳۸۰.

۳- همان، ص ۳۹۴.

۴- جستجو در تصوف ایران، ۳۴۹.

در جایی دیگر می‌گوید: علامت رجا حسن ظاهر است^(۱) بعلاوه در حکایات مربوط به او آمده است که شاه به مجلس یحیی معاذ رازی حاضر نمی‌شد، از او پرسیدند چرا نیایی؟ گفت: صواب این است. الحاح کردند تا یکروز به مجلس حاضر شد و در گوشه‌ای نشست، چنانکه یحیی ندانست. سخن بر یحیی بسته شد. گفت کسی حاضر است که یه سخن گفتن از من اولیتر است. شاه گفت: من گفتم که آمدن من مصلحت نیست.^(۲) از این حکایت عظمت روحی و مقام والای عرفانی شاه کرمانی به خوبی استنباط می‌شود و از آن می‌توان فهمید که کمال مطلوب اخلاقی وی چیست و در ارتباط با معاصران خویش چگونه رفتار خود را با فتوت و مردانگی مقارن می‌کرده است. در وصیتی نیز به یاران خود گفت: از دروغ گفتن و خیانت کردن و غیبت کردن دور باشید باقی هر چه خواهید کنید.^(۳) این سخن هم بیانگر اهمیتی است که برای حقوق جامعه قائل بوده است و بگونه‌ای دیگر فتوت او را نشان می‌دهد. بر روی هم تعریفی که ابو جعفر یزدانیار از فتی نقل می‌کند کاملاً با خلق و خو و روش زندگی شاه شجاع کرمانی مطابقت دارد. وی در باب ۳۷ روضة‌المریدین نقل می‌کند که از صوفی پرسیدند: فتی کیست؟ گفت: آنکس که نه در باطن وی دعوی باشد و نه در ظاهرش تصنع و ریا، چنانکه از آن سر که بین او و خداوند هست سینه خودش آگاه نباشد تا به خلق چه رسد.^(۴)

سومین موضوعی که شخصیت او را قلم می‌زند، مسئله زهد و خوف است. زهد که به قول ابن جوزی اساس تصوف است، عبارت است از: کناره‌گیری از دنیا و یکی از مقاماتی است که سالک باید آن را طی کند. زیرا در تصوف باید از رنگ تعلق آزاد بود و به خاطر وصول به حق از جهان و هر چه در او هست گذشت. و این مرحله زهد کامل

۱- تذکرة الاولیاء، ص ۳۸۰.

۲- همان، ص ۳۷۹.

۳- همان، ص ۳۸۰.

۴- جستجو در تصوف ایران، ص ۳۴۹.

است و خاص متهمان. چه زهد مبتدیان خالی بودن دست و دل است از مال و محبت دنیا و زهد متوسطان ترک لذات نفس و زهد واصلان چهار تکبیر زدن یکسره بر هر چه که هست.^(۱)

شاه شجاع در باره زهد و خوف می‌گوید: «علامت تقوا ورع است و علامت ورع از شبهات باز ایستادن» و «ترسکاری اندوه داریم است.» و «خوف واجب آنستکه دانی که تقصیر کرده‌ای در حقوق خدای تعالی.^(۲)»

این نکات تقید او را به مذهب نشان می‌دهد. گو اینکه وی برداشتی کاملاً هنری از مذهب دارد. و زهدی که او در نظر دارد با زهد ناسکان و زاهدان اولیه تفاوتی دارد. لیکن این تفاوتها طبیعی است. اگر زاهدان صدر اسلام به عنوان اعتراض به وضع اجتماعی به زهد پناه برده بودند، وضعیت اجتماع در عصر شاه کرمان بسیار تغییر کرده بود و مفهوم زهد تحول یافته بود. بنابراین ما نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که زهد او همان زهد ناسکان باشد.

به هر حال زهد و عرفان و ملامت چنان در اندیشه شاه شجاع کرمانی به هم آمیخته‌اند که از وی یک شخصیت کاملاً مستقل ارایه داده‌اند و به تصوف او جلوه و جلایی خاص بخشیده‌اند. و نمی‌توان آنها را از یکدیگر جدا کرد. شخصیت نهایی و طریق عرفانی او محصول این آمیزش است و همین آمیزش او را از معاصران خویش کاملاً جدا کرده و به او شخصیتی بخشیده که در نظر صوفیه به عنوان یکی از مشایخ بزرگ قرن ۳ هـ، بارها از او یاد شده است.

* * * *

مقدمه‌ای بر تحولات تصوف از آغاز تا عصر شاه بن شجاع کرمانی

فاطمه معین‌الدینی

عضو هیات علمی دانشگاه پیام نور کرمان

در منابع قدیم و جدیدی که پیرامون عرفان و تصوف نگارش یافته، تعاریف متعدد و احياناً متفاوتی از تصوف ارائه شده است. از مجموع این تعاریف می‌توان استنباط کرد که تصوف یکی از شیوه‌های فکری و عملی رایج در میان مسلمانان است که تنها راه رسیدن به حقایق هستی با ذوق و اشراق و عشق می‌داند و از استدلال و عقل‌گریزان است. خود عرفا از تصوف تعاریف هنری مختلفی ارائه کرده‌اند. مثلاً ابوسعید ابوالخیر می‌گوید: «صوفی آنست که: آنچه در سر داری بنهی و آنچه در کف داری بدهی و از آنچه بر تو آید نجهی.»^(۱) و در جای دیگر می‌گوید: «هفتصد هزار مشایخ در ماهیت تصوف سخن گفته‌اند تمام‌ترین و بهترین همه قولها این است: استعمال الوقت بها هُوَ أُولَى به.»^(۲)

۱- اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید، تألیف محمد بن منور، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: استاد دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، چاپ دوم، ۱۳۶۷، تهران، دو جلد.

بایزید در پاسخ به این سؤال که تصوف چیست؟ می‌گوید: «در آسایش بر خود بستن و در پس زانوی محنت نشستن»^(۱) و ابوالحسن نوری تصوف را آزادی و جوانمردی و ترک تکلف و سخاوت می‌داند.^(۲)

در صوفی‌نامه آمده است که «دل آدمی را که از هواجس بشری و وساوس شیطانی خالی گردد و غبار شهوت و شره شهوت و رک و شک از وی جدا گردد و آن دل را صافی گویند و خداوند آن را صوفی گویند»^(۳)

منشأ تصوف نیز مورد اختلاف محققان است. خود عرفا برای تصوف منبعی جز صفای قلب و کشف و شهود و مواهب الهی در نظر نگرفته‌اند. با این حال گروهی برای تصوف منشأ ایرانی قائل شده‌اند و گروه‌های دیگری آن را متأثر از آیین مسیح، یهود، افکار هندی و اندیشه‌های یونانی دانسته‌اند.^(۴) اما به واقع منشأ اصلی تصوف قرآن و حدیث و شیوه عملی پیامبر (ص) و صحابه است. بسیاری از اصطلاحات صوفیه و

۱- تذکرة الاولیاء عطار نیشابوری، تصحیح دکتر محمد استعلامی، چاپ پنجم، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۶۶، ص ۲۱۰.
۲- همان، ص ۴۷۴.

۳- صوفی‌نامه؛ التصفیه فی الاحوال المتصوفه، تألیف قطب‌الدین عبادی، به تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، انتشارات علمی، تهران، صفحات ۲۳ و ۲۴.

۴- درباره منشأ تصوف نگاه کنید به:

ارزش میراث صوفیه، استاد دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، چاپ پنجم، ۱۳۶۲، امیرکبیر، تهران، ص ۱۴. سرچشمه تصوف در ایران، سعید نفیسی، چاپ اول، کتابفروشی فروغی، تهران، ۱۳۴۶، صفحات ۵۸۱. مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، دکتر سید ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۷۲، انتشارات سمت. تصوف و ادبیات تصوف، ای. برتلس، ترجمه سپهر ایزدی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۶، ص ۱۲. جستجو در تصوف ایران، استاد دکتر زرین‌کوب، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳. تاریخ تصوف، دکتر قاسم غنی، چاپ پنجم، ۱۳۶۹، انتشارات زوار، تهران، صفحات ۱۰-۲. عرفان عارفان مسلمان، نیکلسون، ترجمه دکتر اسدالله آزاد، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۷۲، صفحات ۴۳-۵۴.

ترکیبات عرفانی آنها جنبه‌ای کاملاً اسلامی دارد، به علاوه آثار مکتوب و سخنان پراکنده‌ای که از عرفای قرون اولیه باقی مانده است همگی به آیات قرآن و احادیث نبوی و سخنان بزرگان آراسته است و به ندرت در آنها به اندیشه‌ای برخورد می‌کنیم که از حوزه‌های غیراسلامی آمده باشد.

استاد دکتر زرین‌کوب عقیده دارند که منشأ واقعی آن قرآن و اسلام است و شک نیست که بدون اسلام و قرآن ممکن نبود چنین نتیجه‌ای حاصل آید.^(۱) نهایت آنکه تصوف اسلامی در مسیر تکاملی خود و در اثر تحولات گوناگونی که در جامعه به وقوع می‌پیوست، با افکار غیراسلامی مکرراً برخورد کرده و بدون آنکه جلوه قرآنی خود را از دست بدهد از هر یک از آنها تأثیراتی پذیرفته است. به عبارت دیگر عناصر زیبا و هنرمندانه‌ای که در حوزه‌هایی خارج از حوزه اسلامی بوده به درون خود کشیده، زنگار غربت و بیگانگی را از چهره آنها زدوده و رنگ و بوی خودی به آنها داده است. به هر حال تصوف جریان فکری واحدی نیست مجموع جریانهای گوناگون است و ناچار منشأ آن همه را نمی‌توان در یک عبارت بیان کرد.

مرحوم دکتر غنی عقیده دارند که: تصوف منابع مختلف و متنوع دارد، صوفیه هم از حیث مذاق و سلیقه التقاطی بوده‌اند و همینکه عقیده‌ای را با ذوق و حال خود موافق یافته‌اند از هر کس و هر جا بوده گرفته‌اند.^(۲) و نهایت آنکه بعضی از آن افکار را تأویل کرده‌اند تا با قرآن و سنت مطابق شود.

درباره تاریخ پیدایش تصوف ابراز نظر قطعی امکان‌پذیر نیست. تا اواسط قرن دوم هجری نام و نشانی از تصوف رسمی و مسائل علمی و مبانی عقاید نظری عرفا

۱- ارزش میراث صوفیه، استاد دکتر زرین‌کوب، چاپ پنجم، ۱۳۶۲، امیرکبیر، تهران، ص ۱۴.

۲- تاریخ تصوف، دکتر قاسم غنی، چاپ پنجم، زمستان ۱۳۶۹، انتشارات زوّار، تهران، ص ۶۴.

وجود ندارد. در قرن اول هجری در میان مسلمانان اندیشه خشیت و ترس از خداوند در اثر پاره‌ای از آیات^(۱) به وجود آمده بود و آنها را به سوی عزلت و زهد کشانده بود. بعدها در اثر گسترش اسلام غنائم فراوانی به مکه و مدینه سرازیر شد و به صورت غیرعادلانه در میان مسلمانان توزیع شد. این امر موجب تفاوت ثروت و اختلافات اجتماعی گوناگونی گردید. گروهی از مسلمانان به عنوان اعتراض به وضع اجتماعی به زهد روی آوردند. این وضع تا اوایل قرن دوم هجری کمابیش ادامه یافت و این زهد چنانکه اکثر محققین به آن اشاره کرده‌اند قدیمی‌ترین شکل تصوف اسلامی است. ابن جوزی می‌گوید: تصوف طریقه‌ای است که آغاز آن از زهد مطلق بود.^(۲)

مشخصه اصلی این دوره که خمیرمایه تصوف رسمی را در خود می‌پرورد، زهد افراطی، مبالغه در عزلت و ترک دنیا، تحقیر همه امور مربوط به زندگی دنیوی و توجه بیش از حد به ریاضت توکل افراطی و انزوا و عزلت است. در تاریخ تصوف آمده است که در قرن اول اسلام بین یک تن صوفی و یک تن مسلمان اختلاف بسیاری وجود نداشت، صوفی انزوا را از آن جهت اختیار می‌کرد که در آیات قرآن و اخبار پیغمبر (ص) بیشتر دقت کند و به وسیله اوراد و اذکار به خدا نزدیکتر شود. تنها فرقی که بین آنان و سایر مسلمانان بود این است که صوفیان به بعضی مفاهیم قرآن بیشتر اهمیت می‌دادند.^(۳) مشاهیر عرفا در این دوره یعنی حسن بصری، محمد واسع، مالک دینار، اویس قرنی و ... بیشتر زاهدان تا عارف و صوفی به معنای واقعی خود، این گروه در اثر زهد افراطی و ترس از اوضاع اجتماعی به انزوا و عزلت پناه بردند.

۱- در قرآن کریم آیات بسیاری در این زمینه وجود دارد، رک المعجم ذیل ماده «علم».

۲- تلبیس ابلیس، ابوالفرج بن جوزی، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، چاپ اول، ۱۳۶۸، مرکز نشر

۳- تاریخ تصوف، ص ۱۹.

دانشگاهی، تهران، ص ۱۳۴.

در اثر شیوع روش زندگی این گروه و احترام اجتماعی که مردم برای آنان قائل بودند به تدریج در میان مسلمانان گروهی به عنوان تارک دنیا و زاهد از دیگران متمایز می‌شوند و به این ترتیب اولین زمینه‌های پیدایش و ظهور تصوف پدیدار می‌گردد. زاهدان و عارفان اولیه در ابتدا به صورتی بسیار ساده و انفرادی و عادی زندگی می‌کردند و تشکیلات عملی و نظری خاصی نداشتند.

تصوف در قرن دوم دنباله زهد و انزوای قرن اول است و از اواسط قرن دوم تصوف رسمی به تدریج ظاهر می‌شود. صوفیه این دروه فوق‌العاده باور و تقوا زندگی می‌کردند و به امور دنیایی به شدت بی‌اعتنا بودند. در این عصر علاوه بر اندیشه زهد و عبادت و کناره‌گیری از دنیا و خلق اندیشه‌های تازه‌ای از قبیل وحدت وجود، فنا و بقا و عشق پدیدار می‌شود و زمینه اصلی بسیاری از افکار و اصطلاحات عرفا را فراهم می‌کند. ظهور رابعه عدویه و تعالیم او نقطه انعطاف تصوف بود که تدریجاً از زهد خشک مبتنی بر خوف و خشیت به معرفت دردآلود مبتنی بر عشق و محبت گرایید و سخنان او در بیان سوز محبت تأثیر بی‌مانندی داشت.^(۱)

سفیان ثوری درباره محبت و عشق و لزوم توجه به باطن شریعت سخنانی مطرح می‌کند و گروهی از مسلمانان خود را پیروان حقیقی دین و باطن احکام شریعت معرفی می‌کنند و در پاره‌ای از مواقع حتی شریعت را مطابق اندیشه و روش فکری خود تأویل و تفسیر می‌نمایند. ظاهراً نیمه دوم قرن دوم زمان پیدایش نام صوفی است. جامی معتقد است اولین کسی که به نام صوفی خوانده شد ابوهاشم صوفی متوفی ۱۶۱ هجری است وی می‌گوید: «پیش از او بزرگان بودند در زهد و ورع و معاملت نیکو، در طریق توکل و طریقت محبت، لیکن اول کسی که وی را صوفی خواندند وی بود. و پیش از وی کسی

را به این نام نخوانده بودند»^(۱) و از قول سفیان ثوری نقل می‌کند که: «من ندانستم که صوفی چه بود تا بوهاشم را ندیدند»^(۲) در مقدمه تاریخ ابن خلدون نیز تصریح شده است که نام صوفی در اواسط قرن دوم هجری در میان مسلمانان شایع شده است.^(۳)

ابن جوزی گوید: «این اسم پیش از سال ۲۰۰ هجری بر عده‌ای اطلاق می‌شد و هم از آغاز استعمال این اصطلاح درباره آن سخنها گفته‌اند و توصیفها نمودند حاصلش این که تصوف یعنی ریاضت نفس و مجاهده به منظور برگردانیدن طبیعت و اخلاق زشت به اخلاق نیکو از قبیل پارسایی و بردباری و شکیبایی و اخلاص و راستی که باعث ستودگی در دنیا و ثواب آخرت است.^(۴) ابوالقاسم قشیری هم رواج تصوف را مربوط به پیش از سال ۲۰۰ هجری می‌داند.^(۵)

به هر حال تا اواخر قرن دوم صوفیه صاحب تشکیلات خاصی نبودند و آداب و مقررات خاص آنها تفاوت چندانی با آداب و مقررات عامه مسلمانان نداشت تا آنها را به صورت فرقه‌ای کاملاً مستقل جلوه گر سازد. تصوف در این عصر بیشتر جنبه عملی و اخلاقی داشت و زهد و عبادت مبالغه آمیز، کناره گیری از خلق، توکل بی‌کرانه، تسلیم محض، سلب اراده از خویشتن و تحمل مشقات و ریاضت اساس تصوف را تشکیل می‌داد. ضمن آنکه پاره‌ای از عناصر واقعی تصوف و نیز اصطلاحات و افکاری که بعدها مدار تصوف قرار گرفت در حال تکوین و شکل یافتن است.

۱-نفحات الانس، جامی، تصحیح مقدمه و تعلیقات استاد دکتر محمود عابدی، انتشارات اطلاعات، تهران،

۲- همان، ص ۲۸.

۱۳۷۰، ص ۲۷.

۳- مقدمه ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون، ترجمه دکتر پروین گنابادی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ

۴- تلبیس ابلیس، صفحات ۱۳۶-۱۳۵.

هفتم، ۱۳۶۹، ص ۹۶۸/

۵- ترجمه رساله قشیری، تصحیح استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۶۹،

مشاهیر قرن دوم عبارتند از: رابعه عدویه (م ۱۳۵ یا ۱۸۵ هـ)، ابوهاشم صوفی (م ۱۶۱ هـ)، سفیان ثوری (م ۱۶۱ هـ)، ابراهیم ادهم (م ۱۶۲ هـ)، داوود طاعی (م ۱۶۵ هـ)، شقیق بلخی (م ۱۷۴ هـ)، فضیل عیاض (م ۱۸۷ هـ) و معروف کرخی (م ۲۰۰ هـ).

تا پایان قرن دوم تصوف مراحل ابتدایی خود را پشت سر می‌گذارد و آماده ورود به یک مرحله جدید می‌شود. اصول و مبانی تعالیم صوفیه در ایندوره بسیار محدود است از این رو گروهی از محققان به این دوره عنوان «مکتب زهد» داده‌اند.^(۱) عرفای این عصر به صورت متفرقه در شهرهای مختلف زندگی می‌کرده‌اند و هنوز مرکز ثابتی از قبیل، خانقاه برای صوفیه به وجود نیامده بود.

نیمه دوم قرن سوم تا اواسط قرن چهارم از دوره‌های بسیار مهم در عرفان اسلامی است. مشایخ مشهور این دوره عبارتند از: سری سقطی (م ۲۵۳ هـ)، یحیی معاذرازی (م ۲۵۸ هـ)، بایزید بسطامی (م ۲۶۱ هـ)، ابو حفص حداد (م ۲۶۴ هـ)، شاه‌بن شجاع کرمانی (م بعد از ۲۷۰)، حمدون قصار (م ۲۷۱ هـ)، سهل بن عبدالله تستری (م ۲۸۳ هـ)، ابوسعید خراز (م ۲۸۶ هـ)، ابوالحسن نوری (م ۲۹۵ هـ)، عمرو بن عثمان مکی (م ۲۹۶ هـ) و جنید بغدادی (م ۲۹۷ یا ۲۹۹ هـ). مرحوم دکتر غنی این دوره را دارای سه ویژگی اساسی می‌دانند:

۱- تصوف به تفکر و تدبیر و اعمال نظر بیشتر اهمیت می‌دهد تا به ریاضت‌های شاقه. چنانکه ابوسعید خراز می‌گوید: «جوع طعام مرتاضین و تفکر خوراک عرفاست.»^(۲) و

۱- عوارف المعارف، شیخ شهاب الدین سهروردی، ترجمه ابو منصور عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۴، مقدمه ص ۲۳.

۲- تذکره الاولیاء ص ۴۵۹.

جنید می‌گوید: «لیس الاعتبار بالخرفه انما الاعتبار بالخرفه» و «مردی به سیرت مرد است نه به صورت»^(۱)

۲- شیوع افکار وحدت وجود چنین نتیجه داد که صوفیه اتصال به خدا را تنها منظور و مقصود صوفی می‌دانستند و از این منظور عالی که گذشت دیگر به هیچ چیزاهمیت نمی‌دادند.

۳- صوفیه در این عصر به شکل حزب و فرقه خاصی درآمدند.^(۲) در این دوره علاوه بر زهد و ترک دنیا و توکل و... مطالب دیگری نیز پدیدار می‌شود که مشایخ صوفیه از آنها با عشق و علاقه‌ای توصیف‌ناپذیر سخن گفته‌اند. از این عصر به بعد عرفا به مذهب و مسائل مذهبی نگاهی هنری دارند و چنان به نگاه هنری خود پایبندند که قسمت عمده افکار آنها تحت الشعاع همین نگاه قرار می‌گیرد و گاه جنبه‌های عملی تصوف به کلی تحت الشعاع نظریات خاص آنها واقع می‌شود. از این عصر به بعد، عرفا دعوی «اناالله» و «لیس فی جبتی سوی الله» دارند.

سطحیات صوفیه که حاصل نگاه هنری و استفاده هنرمندانه از زبان است شکل می‌گیرد. از کشف و شهود، معراج، فنا و وحدت وجود سخن می‌گویند، که در مقایسه با افکار زاهدان صدر اسلام و صوفیه قرن هجری کاملاً بی‌سابقه است.

ابوسعید خراز کتابی به نام «السر» درباره اسرار طریقت می‌نویسد و در آن از دقایق بقا و فنا سخن می‌گوید.

ذوالنون مصری سخنان محققانه‌ای درباره معرفت می‌گوید و تعالیم نوافلاطونی را وارد تصوف می‌کند. بسیاری از اصطلاحات و افکار ویژه عرفا در همین دوره به وجود آمده است. عرفا به صورت ظاهری تصوف و پشمینه‌پوشی بی‌اعتنا می‌شوند و

حتی گاه طاعت را حجاب می‌شمارند.

به سبب اهمیت بسیاری که برای عشق و دل و اتحاد عارف و معروف قائلند و همه چیز را مظهر حق می‌بینند به عقیده وحدت وجود تمایل می‌یابند. به همین دلیل فقها آنها را به بدعت‌گذاری و کفر و الحاد متهم می‌کنند.

این اتهامات سبب می‌شود که صوفیه بیش از پیش به قرآن و حدیث و تفسیر متوسل شوند.^(۱) و علیرغم مخالفت های شدیدی که با الیف و تصنیف کتاب دارند برای دفاع از خود به نوشتن کتابهای گوناگون پردازند.

در اینجا بد نیست که به مناسبت موضوع از نظر عرفا درباره علم و نخستین تالیفات صوفیه سخنی به میان آید. باتوجه به آنکه مبنای سخن عرفا حال است در این باره نیز عقاید آنها یکسان نیست. برخی از عرفا علم را حجاب اعظم می‌دانند و ابوسعید ابوالخیر می‌گوید: «اول تصوف پاره کردن دفتر و فراموش کردن علم است.»^(۲)

عطار از ابوسعید نقل می‌کند که گفت: «یک روز از دبیرستان می‌آمد. نایبانی بود، مرا پیش خود خواند و گفت: «چه کتاب می‌خوانی؟» گفتم: «فلان کتاب.» گفت: «مشایخ گفته‌اند حقیقت علم آنستکه در نهاد آدمی گشوده گردد: حقیقه العلم ما کشف علی السرائر.»^(۳) خود ابوسعید در جایی دیگر از علم دفاع می‌کند و می‌گوید: «هر حالت که از علم و مجاهده خالی بود، زیان آن بیش از سود بود.»^(۴)

مولانا با تفکیک علم ظاهری و علم حقیقی می‌گوید:

گر تو خواهی کت شقاوت کم شود	جهد کن تا کز تو حکمت کم شود
حکمتی کز طبع زاید وز خیال	حکمتی بی فیض نور ذوالجلال

۱- همان، ص ۵۴

۲- اسرارالتوحید، ص ۱۹۷

۳- تذکره الاولیاء، ص ۸۰۲

۴- اسرارالتوحید، ص ۲۸۹

حکمت دنیا فزاید ظن و شک حکمت روحی برد فوق ملک^(۱)
و یا:

این همه علم بنای آخور است که عماد بود گاو و اشتر است^(۲)
بایزید از «حدثنی قلبی عن ربی» سخن می گوید^(۳) و شبلی می سراید که:

إذا طالبونی بعلم الورق برزت علیهم بعلم الخرق^(۴)

ابن جوزی عقیده دارد که بالاترین تلبیس ابلیس بر آدمیان بازداشتن از علم آموزی است. زیرا نوری است علم که وقتی خاموش شود شیطان هر طور بخواهد اشخاص را در تاریکی حاصل از آن می لغزاند و صوفیه بر اساس پندارهای خود علم شریعت را علم ظاهر و هواجس نفسانی خویش را علم باطن نامیده اند.^(۵)

با این همه در قرآن کریم بارها از عظمت علم و دانش و فضیلت دانشمندان سخن به میان آمده است.^(۶) و بسیاری از عرفا نیز به علم با دیده تکریم نگریسته اند.

سهل تستری می گوید: «هیچ مصیبت آدمی را عظیم تر از جهل نیست.»^(۷) و در جای دیگر ابن جوزی می گوید: «راهی به خدا بهتر از علم نیست، یک گام از انحراف از طریق علم، باعث چهل صباح سرگردانی است.»^(۸)

به هر حال عده ای از مشایخ این دوره که علوم ظاهری نیز بهره کافی داشتند دست به تألیف کتابهایی زدند و رساله هایی درباره دقایق طریقت و معرفت و توحید و سایر

۱- مثنوی معنوی، مولانا جلال الدین محمد بلخی، به تصحیح نیکلسون، چاپ چهارم، ۱۳۶۵، انتشارات

مولی، تهران، دفتر ۲، بیت ۳۲۰۲ به بعد. ۲- همان، دفتر ۴: بیت ۱۵۱۸.

۳- تلبیس ابلیس، ص ۲۲۵. ۴- همان، ص ۲۲۵.

۵- همان، صفحات ۲۲۵ و ۲۲۴.

۶- در قرآن کریم بیش از ۱۵۰ آیه در این زمینه وجود دارد.

۷- تذکره الاولیاء، ص ۳۱۴. ۸- تلبیس ابلیس، ص ۲۲۷.

مسائل عرفانی نوشتند که از اکثر آنها جز نام باقی نمانده است.

حکیم ترمذی یکی از مؤلفین این عصر است. استاد زرین‌کوب می‌گویند: در بین آثار منسوب به وی بالغ بر ۱۲۶ عنوان هست که بسیاری از آنها از بین رفته و بعضی عنوانهایی است مکرر یا منحول.

اما روی هم رفته قریب ۶۰ رساله از وی باقی است که تعدادی از آنها نیز تاکنون چاپ شده است و بعضی از آنها را صوفیه و غیر صوفیه از خیلی قدیم شرح کرده‌اند. مهمترین آثار او عبارتند از: «نوادراصول»، ختم الولاية، رسالة بیان الفرق بین الصدر و القلب و الفؤاد، رسالة عرش الموحدين، کتاب الرياضة، ادب النفس، حقيقة الآدمية، مسائل التعبير، الرد على الرافضة، العقل والهوى، رسالة بدو شأن، علل العبودية، الاكياس و المغترين، بیان الكسب و ... آثار ترمذی در تصوف و کلام و زهد اسلامی تأثیر بسیار داشته است.^(۱) از حارث بن اسد محاسبی نیز لااقل ۱۷ رساله باقی است که عبارتند از: کتاب التوهم، کتاب بدء من اناب الى الله، کتاب الصبر و الرضا، و شاهکار عمده او کتاب: «الرعاية لحقوق الله و قيام بها» که مخصوصاً در افکار غزالی و سایر عرفا تأثیر قوی گذاشته است. این کتاب به شکل اندرزهایی است که در جواب به مسائل شاگردی موهوم بیان شده است و هدف آن عبارت است از نشان دادن طریقه درست یک زندگی دینی و آمیخته به زهد.^(۲)

در کتابهای کشف المحجوب، تذکرة الاولیاء و نفحات الانس از کتابهای زیر یاد

شده است:

تصحیح الآراء : جنید ؛ غلط الواجدین : رویم بن احمد ؛ مرآة الحكماء : شاه بن

۱- جستجو در تصوف، استاد زرین‌کوب، چاپ دوم، ۱۳۶۳، تهران، انتشارات امیرکبیر، ص ۵۳ و ۵۲.

۲- جستجو در تصوف، استاد زرین‌کوب، چاپ دوم، ۱۳۶۳، تهران، انتشارات امیرکبیر، ص ۵۳ و ۵۲.

شجاع کرمانی تصانیف حاتم اصم که در تذکره تصانیف معتبر و کم نظیر معرفی شده است. تصانیف ابوبکر وراق در ریاضات و آداب؛ تألیفات ابوبکر شبلی در احادیث. کتاب محبت اثر عمرو بن عثمان. کتاب رغائب از حارث بن اسد محاسبی. تألیفات ابوسعید خراز که در تذکرة الاولیاء تا چهارصد کتاب را به او نسبت داده است و یکی از مهمترین آنها را «السرّ» شمرده است.

تألیفات ابراهیم خواص در معاملات و حقایق و کتاب مشاهده اثر عمرو بن عثمان. و صاحب مصباح الهدایة سهل تستری را دارای کتابی در تفسیر می داند به نام «تفسیر القرآن العظیم» و از مجموعه ای به نام «هزار گفتار» نیز که مجموعه ای از سخنان پراکنده اوست نام می برد.^(۱) در کتاب الفهرست نیز کتاب مراد المریدین به یحیی معاذ رازی، و قیام اللیل و التهجد به ابوحفص حداد و کتاب الزهد به بشر بن حارث و کتاب التفکر و الاعتبار به حارث بن اسد نسبت داده شده است و از قول خطیب می گوید: که او در زهد، اصول دیانت و ردّ بر معتزلیان کتابهای زیادی دارد و کتابهای مجلس فی الحسن، مجلس الدیباچ، مجلس صفة الابل، مجلس العمل، مجلس السحاب علی اهل النار، مجلس فی انظرونا نقتبس من نورکم، مجلس فی الغمسة فی النار، مجلس العرض علی الله عزّ و جل، مجلس التقفوریه فی الغزو و مجلس المسبّحاً فی ذکر الموت را به منصور عمّار نسبت می دهند. نیز ۶ کتاب به برجلانی و کتاب رساله فی الزهد را به عبّته غلام و چندین کتاب به ابن ابی الدنیا و چهار کتاب به ابن جنید و چندین کتاب به ابوالحسن مصری و چهار کتاب به غلام خلیل و سه کتاب به سهل بن عبدالله تستری، و کتابهای ابدال و مواطن العباد را به ابو حمزة صوفی و چندین کتاب به جنید نسبت

۱- مصباح الهدایه، عزالدین محمود بن علی کاشانی، به تصحیح استاد همایی، چاپ سوم، ۱۳۶۵، مؤسسه نشر

می‌دهد.^(۱) به علاوه کتابهای طاسین الازل و الجوهر الاکبر و الهیاکل و الکبریت الاحمر و الجسم الاکبر و الجسم الاصغر و دبستان المعارف از آثار حلاج معروفند.

و چنانکه گفته شد عرفا این کتابها را در دفاع از خود و پاسخ به اتهاماتی که فقها بر آنها وارد کرده‌اند و نیز برای متکی ساختن عقاید خود بر قرآن و سنت نوشته‌اند. هرچند که از علم دل خوشی ندارند و به قول جنید: «هر مریدی که علم بنویسد از وی هیچ کار بر نیاید.»^(۲)

همانطور که قبلاً به اشاره گفته شد در این عصر عرفا به دلیل تفاوت‌هایی که از نظر شیوه سلوک و مهم شمردن برخی عقاید خود داشتند به فرقه‌های مختلفی تقسیم شدند. مهمترین این فرقه‌ها عبارتند از:^(۳)

- ۱- محاسبیه: پیروان ابو عبدالله حارث بن اسد محاسبی (م. ۲۴۳ هـ) طریقت آنها تجرید و توحید است و رضا را در زمره احوال می‌شمارند.
- ۲- طیفوریه یا سکریه: که پیروان بایزید بسطامی (م. ۲۶۱ هـ) هستند و سلسله شیوخ این طایفه به امام زین العابدین (ع) می‌رسد. خلوت، شور، سوختگی و سکر از خصوصیات این طریقه است و سکر به محبت و مودت تقسیم می‌شود.
- ۳- قصاریه یا ملامتیه: که پیروان ابوصالح حمدون قصار (م. ۲۷۱ هـ) هستند. در طریقت آنها تحقیر نفس و منفور بودن نزد مردم و محبوبیت در نزد خداوند هدف اصلی است. پیدایش این فرقه در واقع عکس‌العمل است در برابر زهد ریایی. در قرن ۶ هـ

۱- الفهرست، محمد بن اسحاق الندیم، ترجمه محمد رضا تجدد، چاپ سوم، ۱۳۶۶، انتشارات امیرکبیر،

۲- تذکرة الاولیاء، ص ۴۳۹.

ص ۳۴۸ تا ۳۴۳.

۳- درباره فرقه‌های صوفیه نگاه کنید به: کشف المحجوب هجویری، ۲۲۸-۲۲۵، تاریخ تصوف، ص ۱۹۱، مبانی

عرفان و تصوف دکتر سجادی، صفحات ۲۳۲-۲۳۱.

به رهبری جمال‌الدین ساوی فرقه قلندریه از ملامتیه منشعب شدند.

۴- سهلیه: پیروان سهل بن عبدالله تستری (م. ۲۷۳ یا ۲۸۳هـ) که برای وصول به مقصود مجاهدت و ریاضت را لازم و ضروری میدانند، و در نفحات الانس از او نقل شده که: اول هذه الامر علم لا یدرک و آخره علم لا ینفد.^(۱)

۵- نوریه: پیروان ابوالحسین نوری (م. ۲۹۵هـ) که ایثار را وظیفه صوفی می‌شناسند و اهل معاشرت و صحبت و مخالف عزلت و خلوتند و تصوف را بر فقر ترجیح می‌دهند.

۶- خرازیه: متابعان ابوسعید خراز (م. ۲۸۶هـ) که دو اصل فنا و بقا هدف اصلی آنان است. ابوسعید خراز را لسان التصوف خوانده‌اند.^(۲)

۷- صحویه یا جنیدی: آغازگر این سلسله سیدالطایفه جنید بغدادی (م. ۲۹۷ یا ۲۹۹هـ) است. این فرقه یگانه راه رسیدن به حقیقت را هوشیاری و صحو می‌دانند و از این نظر نقطه مقابل سکریه‌اند. در واقع این فرقه یکی از معتدلترین فرقه‌های صوفیه است.

۸- حکیمیه: پیروان ابوعبدالله محمد بن حکیم ترمذی (م. ۲۸۵هـ) اینها ولایت را حقیقت طریقت می‌دانند و در بلخ و ترمذ شهرت داشتند.^(۳)

۹- خفیه: آغازگر این فرقه ابوعبدالله محمد بن خفیف (م. ۳۳۱هـ) و سخن اصلی آنان پیرامون غیبت و حضور می‌باشد.

۱۰- سیاریه: پیروان ابوالعباس سیاری (م. ۳۴۲هـ) در بعضی سخنان منسوب به او فکر جبر غلبه دارد و از این رو عطار می‌گوید او را به جبر منسوب کردند. اساس

۱- نفحات الانس جامی ص ۶۷؛ طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری، به اهتمام دکتر محمد سرور

مولایی، انتشارات طوس، ۱۳۶۲، تهران، ص ۱۳۴.

۲- تذکره الاولیاء، ص ۴۶۵.

۳- جستجو در تصوف، ص ۵۵.

طریقت وی مبتنی بر جمع و تفرقه است. و مراد او از جمع ظاهراً مشاهدت بوده و از تفرقه مجاهدت. اولی عبارت است از موهبت و دومی از کسب.^(۱)

* * * *

سخنان شاه شجاع کرمانی

داریوش کاظمی

متأسفانه از آثار و نوشته‌های شاه شجاع کرمانی تا این زمان جز سخنانی چند که
جای جای از و نقل کرده‌اند چیزی باقی نمانده است.

اینک در زیر آنچه از این نقل قولها به دست آمده است ارایه می‌شود:
شاه گوید: علامت تقوی ورع است و علامت ورع از شبهتها بازایستادن. یاران را
گفتی از دروغ و خیانت و غیبت دور باشید و جز این آنچه خواهید کنید.
هر که چشم نگاه دارد از حرام و تن از شهوات و باطن را آبادان دارد به مراقبت
دایم و ظاهر آراسته دارد بمتابعت سنت و خوی کند تن را به خوردن حلال فراست وی
خطا نیفتد.

نشان ترسگاری اندوه دایم است و نشان رجاء نیکویی طاعت بود.

رساله قشیریه

لاهل الفضل فضل ما لم يروه فاذا راوه فلا فضل لهم ولاهل الولاية ولاية و ما لم يروها فاذا راوها فلا ولاية لهم.

اهل فضل را فضل باشد بر همه تا آنگاه کی فضل خود نبیند چون بدیدند فضلشان نیز نماند و اهل ولایت را همچنین ولایت تا آنگاه هست کی ولایت خود نبیند کی چون بدیدند ولایت نماند. و مراد از این آن بود کی آنجا که فضل و ولایت بود رؤیت از آن ساقط بود چون رؤیت حاصل شد معنی ساقط شد از آنج فضل صنعتی است که فضل نه بیند و ولایت صفتی است که رؤیت ولایت نباشد چون کسی گوید که من فاضلم یا ولی نه فاضل بود نه ولی.

کشف المحجوب

* * * *

روزی شاه در مسجد زیرکان نشسته بود درویشی بر پای خاست دو من نان طلبید کس فرا نمی داد شاه گفت کیست که پنجاه حج من بخرد و بدین درویش دهد فقیه بود آنجا نشسته نزدیک وی آنرا بشنید گفت ایها الشیخ به استحقاق یا به شریعت؟ گفت هرگز خود را ندیدم و قدر ننهادم تا به استحقاق یا شریعت، کردار خودم به چیز نامد یعنی خود را قیمت ننهادم کردار خود را کردار کی نهیم؟

قال شاه الكرمانی: من غض بصره المحارم و امسك نفسه من الشهوات و عمر باطنه بدوام المراقبة و ظاهره باتباع السنه و تعود نفسه اكل الحلال لم تخطه له فراسه. طبقات الصوفیه

* * * *

و گفت اهل فضل را فضل باشد بر همه تا آنگاه که فضل خود نبینند چون فضل خود دیدند دیگرشان فضل نباشد و اهل ولایت نباشد.

و گفت فقر سرّ حق است نزدیک بنده چون فقر نهان دارد امین بود و چون ظاهر گرداند اسم فقر از او برخاست.

و گفت علامت صدق سه چیز است، اول آنکه قدر دنیا از دل تو برود چنانکه زر و سیم پیش تو چون خاک بود تا هرگاه سیم و زرت بدست تو افتد دست از وی چنان فشانی که از خاک. دوم آنکه دیدن خلق از دل تو بیفتد چنانکه مدح و ذمّ پیش تو یکی بود که نه از مدح زیادت شوی و نه از ذم ناقص گردی. سوم آنکه راندن شهوت که اهل دنیا شاد شوند از سیر خوردن و راندن شهوات، پس هرگاه که چنین باشی ملازمت طریق مریدان کن که اگر چنین نیستی ترا با این سخن چه کار.

و گفت ترسکاری اندوه دایم است.

و گفت خوف واجب آن است که دانی تقصیر کرده‌ای در حقوق خدای تعالی.
و گفت علامت خوشخویی رنج خود از خلق برداشتن است و رنج خلق کشیدن.
و گفت علامت تقوی ورع است و علامت ورع از شبهات بازایستادن.
و گفت عشاق به عشق مرده درآمدند از آن بود که چون بو صالی رسیدند از خیالی به خداوندی دعوی کردند.

و گفت علامت رجاء حسن ظاهر است و علامت صبر سه چیز است ترک شکایت کردن و صدق رضا و قبول قضا به دلخوشی.

و گفت هر که چشم نگاه دارد از حرام و تن از شهوات و باطن آبادان دارد به مراقبت دایم و ظاهر آراسته دارد به متابعت سنّت و عادت کند به حلال خوردن، فراست او خطا نشود.

نقلست که روزی یاران را گفت که از دروغ گفتن و خیانت کردن و غیبت کردن دور باشید باقی هر چه خواهید کنید.

و گفت دنیا بگذارید و توبه کنید و هوای نفس بگذارید و به مراد رسیدی.
ازو پرسیدند که به شب چونی؟ گفت مرغی را که بر بایزن زده باشند و به آتش
می گردانند حاجت نبود از پرسیدن که چونی؟

تذکرة الاولیاء

* * * *

شاه کرمانی رحمة الله علیه گفته است هر که چشم از محرمات بندد و باطن خود را
به مراقبت عادت دهد و ظاهر را به اتباع سنت تربیت دهد و لقمه حلال دارد هرگز
فراست او خطا نشود متصوف این طریق را ملازم اند لاجرم دولت فراست حق تعالی
ایشان را ارزانی داشته است اگر از ایشان این حالت نبیند انکار دور باید داشت.

مناقب الصوفیه

* * * *

وقتی از شاه شجاع کرمانی رحمة الله علیه پرسیدند از معنی این کلام «عز و جل
الذی خلقنی فهو یهدینی و الذی هو یطمعنی و یسقینی و اذا مرضتُ فهو بنعین» جواب
داد الذی خلقنی فهو یهدینی کسی که مرا خلق کرده است هم او مرا به سوی خودش
هدایت کرده است نه دیگری و او کسی است که مرا رضا روزی کرده است و مرا آب
مهر داده است و به من محبت نوشانده است و چون بیماری دیدار او را گرفتم او به دیدار
خود مرا شفا داد و او مرا از چشم میرانید و به خودش زنده گردانید و به او بقا یافتم نه به
نفس خودم و او کسی است که امید دارم مرا در روز لقا شرمنده نکند با نظر کردن به
طاعتم و اعمالم سپس گفت که من نیازمند او هستم و به او کسی نمی رسد مگر به واسطه
خودش پس گفت خداوند مرا به صالحین ملحق کن.

و شاه شجاع به ابو حفص نوشت وقتی که تمام زندگی من مصیبت است در این

مصائب چطور باشم؟ ابو حفص رحمة الله عليه جواب داد با مصیبت ها الفت بگیر و بساز و دیگر بعد از الفت گرفتن برای تو مصیبت نیستند.

اللمع فی التصوف

* * * *

هر کس از محرمات چشم پوشی کند و نفسش را از شهوات نگاه دارد و باطن خود را به دوام و مراقبت عادت بدهد و ظاهرش را به پیروی از سنت و نفسش را به خوردن حلال عادت دهد فراست او به خطا نمی رود.

ابن حشا گفت که شاه کرمانی گفته است هر کس با تو معاشرت می کند و با آنچه که دوست داری با تو موافق است و با آنچه که دوست نداری مخالف، دوستی او بی تفاوت است و کسی که با هوای خودش زندگی می کند پس او راحت دنیا را می خواهد. ابو علی انصاری گفت که از شاه شجاع کرمانی شنیدم: برای اهل فضل فضلی است که نمی بینند آن را هنگامی که آن را دیدند دیگر فضلی برای ایشان نیست و برای اهل ولایت ولایتی است که نمی بینند آن را پس هنگامی که آن را دیدند دیگر ولایتی برای ایشان نیست.

صفة الصفوة

* * * *

شاه شجاع گفت هر که نظر به خلق به چشم خود کند خصومت او دراز گردد با ایشان و هر که نظر کند خلق را به چشم حق معذور دارد ایشان را و کم گردد مشغول بودن او به ایشان.

آداب المریدین

* * * *

و وی گفته من غص بصره من المحارم و امسک نفسه من الشهوات و عمر باطنه بدوام المراقبه و ظاهره باتباع السنه لم یخطأ له فراسة.

نفحات الانس

* * * *

از ابوالفضل مرام هروی شنیدم که از ابا عمر بن نجید شنیده است که شاه کرمانی گفته: عارف به سه چیز مشغول است. نظر به خالق و انس به او و نعمت های او را کفران نکند و شاکر او باشد و به وجود او اعتراف کند و روی به سوی او داشته باشد.

محمد بن موسی نقل کرد از ابالحسین فارسی و او شنیده بود از علی انصاری که شاه شجاع کرمانی گفته است: کسی که خدا را شناخت به عفو او امید پیدا می کند و آرزوی فضل و بخشش او را دارد.

و گفت جوانمردی از خصوصیات نیکان و پستی از خوی مردمان پست است و هیچ عبادت کاری محبوب خودش را عبادت نمی کند بیشتر از آنچه اولیاء الله محبوب خود را عبادت می کنند زیرا محبت اولیاء دلیل بر محبت خداست.

شنیده بود محمد بن حسین از محمد بن ابراهیم که از شخص درستی شنیده بود که امر می کرد شاه اصحابش را که برای او آشکار کنند آنچه که در قلبشان می گذرد و سپس هر یک از ایشان را با روایی خاص مداوا می کرد و گفت عاقل نیست کسی که بیماریش را از طیب پنهان کند.

هر کس از محرمات چشم پوشی کند و نفسش را از شهوات نگاه دارد و باطن خود را به دوام مراقبت عادت داده و ظاهرش را به پیروی از سنت و نفسش را به خوردن حلال فراست او به خطا نمی رود.

و نقل کرده اند از او که کسی که به خلق با چشم خودش نگاه کند مردم را دشمن

می دارد و اگر به چشم خدا بنگرد آنها را در آنچه که هستند معذور می دارد و ارتباطش با مردم کم می شود.

شنیده بود احمد بن ابی عمران هروی که ابن نجید از شاه شجاع کرمانی نقل می کرده کسی که دوستی کند با تو و موافقت کند در چیزهایی که دوست داری و مخالفت کند در چیزهایی که دوست نمی داری پس او با هوایش دوستی کرده و کسی که با هوای خود دوستی کند راحت دنیا را می طلبد.

حلیۃ الاولیاء و طبقات الاصفیاء

* * * *

شاه شجاع کرمانی می فرماید هر که به چشم خود در خلق نظر کند خصومت او با خلق هرگز به پایان نرسد و هر که به عین حق در ایشان نگاه کند در افعال، ایشان را معذور دارد و به ایشان مشغول نگردد.

شاه شجاع می فرماید بر هر عضوی ادبی است، که آن عضو به آن مخصوص است. قال الله تعالی: «ان السمع و البصر و الفواد کل اولئک کان عنه مسئولاً».

اوراد الاحباب

* * * *

پند از سخنان شاه شجاع کرمانی است که اهل فضل را فضل بر همه کس است تا آنگاه که فضل خود در میان نبیند و چون خود را فاضل داند دیگرش فضل نبود.

کدو مطبخ قلندری ص ۶۸ و تذکرة الاولیاء

* * * *

آرامگاه شاه شجاع کرمانی

حمید زید آبادی نژاد

مقالاتی در مورد زندگی شاه شجاع کرمانی نوشته شده ولی دربارهٔ مقبره و محل دفن وی هنوز اقدامات چندانی صورت نگرفته است به همین لحاظ احتیاج به تحقیقات و اطلاعات محلی داشتیم و تحت یک تحقیق میدانی مقاله‌ای مختصر اما جامع نوشته شد که در ذیر ارایه خواهد شد

به نقل از آقای دکتر باستانی پاریزی که از آقای دکتر خواجه حسینی پاریزی (متولی موقوفات خواجه کرام‌الدین براکوهی در حدود سیرجان و شهربابک بوده و از معتمدین سیرجان است) ذکر شده است که قبر شاه شجاع کرمانی در جوار قبر خواجه علی سیرجانی در نصرآباد است.

نصرآباد مزرعه‌ای است در غرب مکی آباد و تا مرکز شهر کنونی سیرجان حدود ۴ کیلومتر فاصله دارد و در غرب سیرجان واقع است. در میان چند باغ قدیمی و در غرب قلعه‌ای ویران اتاقی کوچک و صفه‌ای وجود دارد و در گوشه‌ای از اتاق قبری است که

سنگ کوچکی روی آن گذاشته شده که عبارت «اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمد رسول الله» روی آن نقش بسته است و هیچ عبارت یا تاریخ دیگری موجود نیست. در شمال اتاق سکویی است که در کنار دیوار بوده و آقای وثوقی رهبری احتمال می دهند که آن نیز قبری بوده است ولی هیچ نشانه‌ای در این مورد در دست نیست. دود شمع دیوارها را سیاه کرده و بر در چوبی اتاق نخهای زیادی به صورت دخیل بسته شده است. اتاق و صفت جلو آن به دور از هرگونه تزئین و کاشی کاری می باشد و هیچگونه نشانه‌ای که نشان دهنده این باشد که اینجا محل دفن عارفی بزرگ همچون شاه شجاع کرمانی بوده وجود ندارد و هیچ سند و مدرک دیگری غیر از گفته آقای دکتر خواجه حسینی پاریزی در این زمینه نیست. اما در سیرجان نصرآباد دیگری نیز وجود دارد که از توابع زیدآباد است. در این نصرآباد که حدود ۲۲ کیلومتری شمال سیرجان واقع است شواهد بسیار روشنتری وجود دارد. در این نصرآباد اثری از ساختمانی قدیمی به چشم می خورد که ویران شده و فقط دیوارهای آن مقاومت کرده و باقی مانده اند. در کنار این بنا در حدود زمینهای اطراف کاشی هایی بر روی زمین پخش است که نشان از زیبایی و عظمت بنا می دهد و به گفته معتمدین محلی این بنا با کاشی های بسیار زیبا تزئین بوده است و بواسطه خاکبرداری از محل، کاشی ها در منطقه ای وسیع پخش شده اند و مردم این بنا را قلعه نصرآباد می گویند. ولی طرز معماری چیزی غیر از این نشان می دهد و اگر احتمالاً برج و بارویی وجود داشته برای تسطیح زمین تخریب شده اند و بعضی از پیران محلی افسانه ای ذکر می کنند که این بنا قصری زیبا بوده است که متعلق به تاجری ثروتمند به نام حمزه بیگ بوده است و ساختمانی زیبا و چندطبقه بر اساس اصول معماری دوران خود داشته است ولی کاشی های رنگی سیاه و سبز و آبی می تواند نشان دهنده یک مکان مذهبی و دینی باشد. در سه کیلومتری جنوب شرقی نصرآباد دهی است به نام محمدآباد

درویش که از مراکز جمعیتی قدیم و آبادان بوده است و امامزاده محمد (س) از اولادزادگان موسی بن جعفر (ع) در این ده دفن است و سنگ قبرهای مرمر بزرگی که تاریخ آنها غالباً ۱۰۰۰ هجری قمری به بعد است و ذکر «اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمداً رسول الله» و نام متوفی و تاریخ وفات در روی آنها ذکر شده است در آن بسیار یافت می شود. می توان حدس زد، بسیاری از ساختمان های ویران این منطقه خانقاه یا مسجد بوده اند و نیز سنگ قبر عارفی به نام شیخ عمادالدین، شمس الدین علی متوفی به سال ۱۰۸۳ در قبرستان این محل وجود دارد که مردم تا چند سال قبل بر سر قبر او فاتحه می خواندند و ندوراتی می بردند. ولی چرا بنای امامزاده محمد سالم و مدفن شاه شجاع ویران شده است؟ مردم محلی گویند که قبر امامزاده نیز ویران بوده است و عده ای از مردم شنیده بودند که در این محل امامزاده ای بزرگوار مدفون است و بعدها به واسطه خوابی که دیده اند نسبت به ترمیم این بنا همت گماشته اند. آنچه که به طور کلی سیرجان و نواحی اطراف آن، مانند محمدآباد درویش را ویران کرده مربوط به زلزله یا عوامل طبیعی دیگری بوده که در دورانی، تمام منطقه را خراب کرده است. از پیران محل نقل شده است که خرابی محمدآباد درویش و اطراف آن توسط فردی به نام اوغان بلوچ صورت گرفته است. احتمال اینکه قبر شاه شجاع در این منطقه باشد این است که در نزدیکی زیدآباد محلی به نام ده شاه وجود دارد و چون شاه شجاع کرمانی به طوری که نوشته اند دارای ثروت بوده احتمال دارد که این ده نیز از آن وی بوده و سالها به نام خود او نامیده می شده و اکنون نام این ده تغییر یافته است.



قبر خواجه علی حسن در نصرآباد، در غرب مکی آباد سیرجان



قسمت غربی بنای موجود در نصرآباد در غرب زیدآباد

بخش دوم:

مقالات متفرقه

«بررسی چندگرایش در فارسی کرمانی»

مجید باغینی

زبان مردم این سرزمین قابل فهم است و به خراسانی نزدیک است. (مقدسی،

ص ۴۷۱)

زبان مردم کرمان همان زبان فارسی است. (اصطخری، ص ۱۷۷)

لهجه‌ها گونه‌های مختلف جغرافیایی زبانی بخصوص‌اند و لهجه کرمانی یا فارسی کرمانی گونه‌ای از زبان فارسی است که تحت تأثیر کاربرد خاص خود در منطقه‌ای از ایران زمین و به دلیل فرهنگ و آداب و رسوم خاص مردم این منطقه دارای خصوصیتی گشته است که آن را از لهجه‌های دیگر زبان فارسی همچون لهجه‌های شیرازی، اصفهانی، مشهدی، تهرانی، سمنانی و غیره متمایز گردانده است.

بطور کلی می‌توان گفت که هر لهجه دارای گرایش‌هایی است که آن لهجه را از

دیگر لهجه‌ها متمایز می‌گرداند.

در این مختصر گرایش‌هایی از فارسی کرمانی را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

گرایش اول:

در فارسی کرمانی واکه /o/ در مقایسه با فارسی تهرانی بجای واکه‌های /a/ یا /o/

بکار برده می‌شود:

واژه	فارسی کرمانی	فارسی تهرانی
بتول	[botul]	[batul]
برومند	[borumand]	[barumand]
پتو	[potu]	[patu]
تشنه	[tošne]	[tešne]
ثبات	[sobât]	[sabât]
جنوب	[j̄onub]	[j̄anub]
رعایت	[roʔâyat]	[reʔâyat]
رکعت	[rokʔat]	[rekʔat]
سبک	[sobok]	[sabok]
صبور	[sobur]	[sabur]
گواهی	[govâhi]	[gavâhi]
مبانی	[mobâni]	[mabâni]
محبت	[mohabat]	[mahabat]
مجید	[moj̄id]	[maj̄id]
مجله	[moj̄ale]	[maj̄ale]
محله	[mohale]	[mahale]

[maʔâref]	moʔâref]	معارف
[ma4âze]	[mo4âze]	مغازه
[maqâle]	[moqâle]	مقاله
maqâm]	[moqâm]	مقام
[mahâbâd]	mohâbâd]	مهاباد
[mahâr]	[mohâr]	مهار
[naxod]	[noxod]	نخود
[namudâr]	[nomudâr]	نمودار
[navad]	[novad]	نود
[nahofte]	[nohofte]	نهفته
[vejðân]	[vojðân]	وجدان
[yahud]	[yohud]	یهود

در ارتباط با این گرایش گفتنی است که این گرایش بیشتر در هجاهای cv واقع می‌شود هرچند مثالهایی از cvc نیز وجود دارد مثل «رکعت». ولی در هجاهای cvcc این گرایش دیده نشد. از سوی دیگر این گرایش تنها در آغاز واژه مشاهده گردید. در مورد همخوان قبل از واکه در آغاز واژه محدودیتی دیده نشد. ضمناً چنانچه هجای cv به عنوان یک واژه بکار رود، این قاعده اعمال نمی‌گردد. مثلاً تبدیل [na] به [no] ملاحظه نگردید. دیده شده است که بعضی کرمانیان در این رابطه گاه دچار «تصحیح افراطی» می‌گردند و مثلاً به جای [mobârez] می‌گویند [mabârez*] و یا بجای [moqâbel] می‌گویند [maqâbel*].

گرایش دوم:

واکه /a/ موجود در واژه‌های منفرد در ترکیب‌های اضافی به واکه /c/ تبدیل می‌شود:

مثالها	ترکیب اضافی در فارسی کرمانی	واژه در فارسی کرمانی
پر قالی	[per - e - qâli]	[par]
تب مالت	[teb - e - mâlt]	[tab]
در خانه	[der - e - xâne]	[dar]
رد پا	[red - e - pâ]	[rad]
زین خوب	[zen - e - xub]	[zan]
سر زمین	[ser - e - zemin]	[sar]
شب قدر	[šeb - e - qadr]	[šab]
کف دریا	[kef - e - daryâ]	[kaf]
گچ شوره	[geč - e - šure]	[gač]
من تبریز	[men - e - tabriz]	[man]
لب دریا	[leb - e - daryâ]	[lab]
نخ قالی	[nex - e - qâli]	[nax]
ور کیک	[ver - e - keyk]	[var]
یخ بلوری	[yex - e - boluri]	[yax]

در ارتباط با این گرایش گفتنی است که بنظر می‌رسد همخوانها در این گرایش هیچ

نقش ندارند. ضمناً چنانچه تکواژهای دیگری که تلفظشان [c] است یا با واکه [c] شروع

می شوند بعد از واژه‌ای بکار روند که دارای واکه /a/ است، نیز شامل این گرایش می شوند:

[sar]	[ser - eš]	سرش
[bas]	[bes - e]	بسه

همچنین این گرایش در مورد تکواژ «-u» که می تواند نشانه تصغیر یا معرفه

بودن اسم باشد نیز صدق می کند:

[xar]	[xer - u]	خرو
-------	-----------	-----

گرایش سوم:

در فارسی کرمانی تقابل بین واکه‌های /i/ و /ey/ گاهی خنثی می شود:

واژه	تلفظ واژه با [ey]	تلفظ واژه با [i]
پشیمون	[pešeymun]	[pešimun]
عید	[?eyd]	[?id]
قیمت	[qeymat]	[qimat]
قیلوله	[qeylule]	[qilule]
میوه	[meyve]	[mive]
میهن	[meyhan]	[mihan]

تعداد مثالهایی از این دست در فارسی کرمانی بسیار کم است. ضمناً کاربرد واکه /i/ رایج تر و امروزی تر است تا واکه /ey/. در فارسی کرمانی این گرایش در مورد واژه‌های قرضی در زبان فارسی نیز صدق می کند:

[komite]	[komeyte]	کمیته
----------	-----------	-------

گرایش چهارم:

در فارسی کرمانی تکواژ «را» [râ] به واکه [e] تخفیف می‌یابد چنانچه تکواژ قبل از «را» به همخوان ختم گردد:

آینته وردار (آینه‌ات را بردار) [ʔâynet - e vardâr]

حسنِ بین (حسن را بین) [hasen - e bebin]

گرایش پنجم:

واکه موجود در تکواژ «را» به واکه /â/ تبدیل می‌شود چنانچه تکواژ قبل از «را» به واکه ختم گردد:

در خونه رِ از جاکند (در خانه را از جای کند) [der-e xune re ʔaz jâ kand]

مگه تِر از کوه آوردن (مگرتو را از کوه آورده‌اند) [mega te re ʔaz ku ovordan]

گرایش ششم:

در فارسیِ تهرانی «نون نفی» در بعضی افعال مفتوح و در بعضی افعال مکسور است. در افعالی که با «می» آغاز شده باشند حرف «ن» مکسور است مانند «نمی‌رفت، نمی‌زند» و در بقیه افعال آن را مفتوح تلفظ می‌کنند مانند «نرفت، نزده‌است، نگفته بود، نرود، نخواهد دید». در فارسی کرمانی «نون نفی» کلاً مکسور است مانند نمی‌رفت [nemiraft]، نرفت [neraft] همچنین صفاتی که با «نون نفی» ساخته می‌شوند نیز از این قاعده پیروی می‌کنند:

ندار	[nečasb]	نچسب
[nedâr]		
ندیده	[nedide]	ندترس
[netars]		

گرایش هفتم:

در فارسی کرمانی همخوان /h/ در میان واژه به تنهایی یا همراه با واکه بعد از آن حذف می‌شود و واکه قبل از /h/ کشیده تلفظ می‌گردد:

واژه	تلفظ کرمانی	تلفظ فارسی استاندارد
آهسته	[?â:ste]	[?âheste]
احمد	[?a:mad]	[?ahmad]
اشتها	[?eštâ:]	[?eštehâ]
احمق	[?a:maq]	[?ahmaq]
برهنه	[bera:ne]	[berahne]
بهل (بگذار)	[be:l]	[behel]
بهتر	[be:tar]	[behtar]
پرهیز	[pa:riz]	[parhiz]
پنهان	[pa:num]	[penhân]
پهلوان	[pa:levun]	[pahlevân]
تحفه	[to:fe]	[tohfe]
تنها	[ta:nâ]	[tanhâ]
چهل	[če:lom]	[čehelom]
دهان	[da:n]	[dahân]
رحمت	[ra:mat]	[rahmat]
صاحب	[sâ:b]	[šâheb]
کهنه	[ko:ne]	[kohne]

[mordehâyat]	[mordâ:t]	مردۀ هایت
[mahtâb]	[ma:tâb]	مهتاب
[mehriye]	[ma:r]	مهریه

در رابطه با این گرایش گفتنی است که با حذف [h] الگوی هجایی واژه تغییر می‌کند ولی این تغییر نظم مشخصی ندارد. در مواردی با حذف [ʔ] نیز واکه قبل کشیده می‌شود، مثل:

laʔnat	la:nat	لعنت
--------	--------	------

گرایش هشتم:

فعل «است» در فارسی کرمانی به صورت /e/ تلفظ می‌شود اما اگر کلمه قبل از آن به واکه ختم گردد واج میانجی /y/ بین دو واکه بکار برده می‌شود:

فارسی کرمانی	جمله
[zende - y - e]	زنده است.
[koʃâ y - e]	کجا است.
[mâle šomâ - y - e]	مالِ شما است.
[ʔi sebu - y - e]	این سبو است.
[no - y - e]	نو است.
	ولی:
[sefid - e]	سفید است.

گرایش نهم:

در فارسی کرمانی بجای /e/ در ترکیبات اضافی از /u/ استفاده می‌شود. البته همانگونه که در فارسی تهرانی با افزودن کسره اضافه اسم معرفه می‌گردد، در فارسی کرمانی با افزودن /u/ اسم معرفه می‌گردد:

[bâ4u pesteyi] باغو پسته‌ای

[telu xiyâri] تلو خیاری

تکواژ [u] در فارسی کرمانی دارای دو نقش است: ۱- نشانه تصغیر مثل «اصغر» و ۲- معرفه‌ساز مثل:

[mâšin - u re xeridam] ماشینو ر خریدم.

گرایش دهم:

در فارسی کرمانی، تکواژ «می» [mi] به عنوان پیشوند فعل به صورت [mi] تلفظ می‌گردد ولی چنانچه همخوان اول فعل‌ها [s] ، [š] ، و یا [n] باشد این تکواژ به صورت [me] تلفظ می‌شود:

واژه	فارسی تهرانی	فارسی کرمانی
می‌سپارد	[mispâre]	[mespâre]
می‌شکند	[miškofe]	[meškofe]
می‌شکند	[miškane]	[meškane]
می‌شمرد	[mišmâre]	[mešmâre]
می‌نشیند	[minšine]	[menšine]

«جرعه فشانی»

دکتر جواد برومند سعید

اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک
از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک
(حافظ)

در آثار بازمانده ادبیات فارسی و فرهنگ ایرانی از جرعه‌فشانی فراوان یاد شده است ولی مفهوم روشنی از علت و چگونگی پیدایی آن در دست نیست. در آثار بازمانده پیش از اسلام ازین آیین سخنی برجای نمانده است. آن گونه که از آثار پس از اسلام برمی آید جرعه‌فشانی باید بازمانده آیین و مراسم ویژه روزگاران باستانی ایران باشد که سخت مورد توجه و احترام خاص بوده است، با تأکید و اصراری که بر رعایت این مراسم شده است، احیاناً باید جنبه مذهبی داشته باشد. بنابراین باید ریشه آن را در باورهای مذهبی روزگاران گذشته همین سرزمین جستجو کرد.

دین زردشت تنها دین رسمی ایران پیش از اسلام است ولی در این دین نشانه و آثاری که بتوان این آیین را بدان وابسته دانست وجود ندارد. حتی زردشت شخصاً به

چنین مراسمی حمله کرده است. در گاهان (= سپتمدگاه بند ۱۰) کاربرد نوشابه‌های سکرآور به ویژه نوشابه‌ای که در مراسم قربانی گاو مصرف می‌شده منع کرده است. گاو را در آیین زردشت قربانی نمی‌کردند و با این نوع قربانی مخالفت شده است.

از این قرار جرعه‌فشانی به احتمال زیاد به نظر می‌رسد باید یکی از آیین‌هایی باشد که در مراسم قربانی گاو انجام می‌شده و قربانی گاو مربوط به دین مهریسنی می‌شود که پیش از زردشت در ایران روایی داشته است.

در اوستا که تنها کتاب دین و فرهنگ باستانی ایران است هیچگونه بخشی یا اشاره‌ای که کمک به شناخت این آیین بکند دیده نمی‌شود. اما در آثار ادبیات فارسی پس از اسلام مطالب اشاره‌گونه‌ای درین زمینه وجود دارد. از روی این اشاره‌ها تا اندازه‌ای می‌توان به چند و چون آن پی برد.

از این آثار و کاربردها چنین برمی‌آید که این آیین مربوط به دین مهریسنی جمشید بوده است. جمشید یکی از شخصیت‌های معروف دین مهریسنی^(۱) است و در «اوستا» (= گاهان) قربانی کردن گاو به جمشید نسبت داده شده است. در ادبیات فارسی پس از اسلام نیز «جرعه‌فشانی» و جرعه‌نوشی همراه با نام جمشید و فرهنگ جمشیدی، و جام جهان‌نمای جم و کیخسرو و مغان آن چنان به کار رفته و پیوستگی دارد که ارتباط و اختصاص این آیین را با جامعه جمشیدی و کیان پیرو او تأیید می‌کند، از این قرار:

عمر عمرش (؟) چو چشیدند می بخت ز جام

جرعه‌ی جام بر اسکندر و جم ریخته‌اند

دیوان مجیر بیلقانی، ص ۵۹

۱- مهریسنی معادلی است برای میتراثیسم و با مقایسه «مزدیسنی» و «دیویسنی» پیشنهاد می‌شود.

زمانه مملکت جم به بیورسپ ندادی

اگر به جرعه رسیدی ز جام دولت تو جم

دیوان فلکی شیروانی، ص ۴۵

تبار خود را «آتش‌پرستی» آموزد بدان رسوم کز اجداد دید و از آبا

چو خم گشاد ز می، خاک را نصیب دهد که ما به خاک دهیم آنچه خاک داد به ما

دیوان سوزنی سمرقندی، ص ۷

بادخورنده چو خاک جرعه‌ی جام تو جم

بادبرنده چو مور ریزه خوان تو خان

خورشید خاک شد ز پی جرعه یافتن

آن دم که جام جام کشیدم به صبحگاه

زان جام جم که تا خط بغداد داشت می

بیش از هزار دجله مزیدم به صبحگاه

دیوان خاقانی، ص ۳۳۴، ۷۹۹

چو جم جام سمن بوی از پری خواست گل از روی بتان آزاری خواست

ز بس جرعه که از ساغر فرو ریخت ز خاک قیصران آتش برانگیخت

گل و نوروز، ص ۲۴۱

با چرخ ستیزه کار مستیز و برو نوبت به تو چون رسید برخیز و برو

این «جام جهان‌نما» که نامش مرگست خوش درکش و جرعه بر جهان ریز و برو

شاه ابواسحق، بحث در احوال و افکار حافظ، ص ۱۱۶

همچو جم جرعه ماکش که ز سر دو جهان
پرتو جام جهان بین دهدت آگاهی

بیفشان جرعه‌ای بر خاک و حال اهل دل بشنو

که از «جمشید و کیخسرو» فراوان داستان دارد

دیوان حافظ

یک نکته گفت لعل تو شور از جهان بخواست

یک جرعه ریخت جام تو صد جم پدید شد

دیوان شمس مغربی، ص ۱۲۹

خمارآلوده در کوی مغان برخاست گرد من

چون وقت باده خوردن جرعه‌ای بر خاکم افشاندی

دیوان آصفی هروی، ص ۲۱۵

این جرعه بنوش ای دل و شو فرش درین بزم

کین جام به خم‌خانه‌ی جمشید نیایی

دیوان طالب آملی، ص ۵۳۵

طالب که جرعه‌نوش جهانگیر شاه شد کی باده در پیاله جمشید و کی کشد

دیوان طالب آملی، ص ۵۳۵

گلاب خوی از نمی آمیختی خونم به جوش آمد

به خاکم درد جامی ریختی «جمشید» گردیدم

حزین از باده‌ای مستم که رقصد هر کف خاکش

اگر ته جرعه‌ای بر دخمه‌ی کاووسیان ریزم

دیوان حزین لاهیجی، ص ۳۹۵، ۴۲۶

عمر خضر از جرعه‌ی جم جوی نر حیوان که می را

خاک در سرچشمه گر چون آب اسکندر نباشد

دیوان هنر جندقی، ص ۷۴

شرابی که ریزد ازان گر به خاک بروید ازان خاک تا حشر تاک

بده ساقی آن جام جمشید را همان جام چون جام خورشید را

تذکره پیمانه، ص ۲۹۸

* * * *

جرعه فشانی در هند باستان

در فرهنگ ودایی هندوستان که با فرهنگ ایران باستان خویشاوندی و منشاء یگانه‌ای دارند جرعه فشانی و فشردن شیرۀ هوم «سوما» که یک آیین مذهبی است به جمشید و جامعه هند و ایرانی نسبت داده شده است. در آن جا نیز شیرۀ هوم «=سوما» که افشردۀ نوشیدنی است نذر جمشید که شخصیتی هند و ایرانی است و هویتی مذهبی دارد می‌شود و به یاد او این افشردۀ بر زمین ریخته می‌شود:

«بر روی یم «=جم» شیرۀ سوما را بفشار و به یم تقدیم کن... قربانی نیکوی خسته بوسیله اگنی به سوی یم «=جم» می‌رود نذر پر روغن را به پیشگاه یم تقدیم کن و قدم پیش‌گذار که او ما را به سوی خدایان راهبری کند. باشد که زندگی درازی داشته باشیم.»

ترجمۀ ریگ ودا، ص ۱۹۸

جرعه فشانی در یونان باستان

نژاد یونان و فرهنگ یونانی از شاخه هندواروپایی است و با ایران خویشاوندی دارد. آنها نیز در دوران باستان مانند ایران باستان مراسم جرعه فشانی را بعنوان یک آیین مذهبی انجام می دادند. در آن سرزمین نیز طی مراسمی ویژه جامی به یاد ایزدان بر خاک می ریختند. تا آنجا که اسناد باقی مانده نشان می دهد، نخستین بار این آیین را دیونی سوس *dionysos* ایزد شراب انجام داده است. در سنگ نگاره ای که ازین ایزد بدست آمده است نشان می دهد که بر گاو نری سوار است و جامی شراب در دست دارد و بر زمین می ریزد^(۱). احتمالاً این گاوی که ایزد شراب بران سوار است همین گاوی است که باید در مراسم قربانی شود.

ایرانیان و یونانی ها هر دو دارای نژادی یگانه و جدا شده از قوم بزرگ هندواروپایی هستند به همین سبب وجوہات مشترکی در فرهنگ باستانی این دو ملت

وجود دارد. ازان مشترکات فرهنگی یکی همین جرعه بر خاک افشاندن است. چون این آیین را یکی از ایزدان انجام می دهد، نشان دهنده آن است که این آیین همانگونه که در ایران وجود داشت یکی از باورهای مذهبی یونانیان باستان نیز بوده است. و بی گمان مربوط به باورهای فرهنگی و مذهبی قوم بزرگ هندواروپایی نیز می تواند باشد و یونانی ها این آیین را با خود به سرزمین نو یافته خویش برده اند.

این آیین آنچنان از قدرت مذهبی زیادی برخوردار بود که هیچگاه و در هیچ شرایطی فراموش نمی شد. بطوری که مشهورست در دوران باستانی هنگامی که سقراط محکوم به مرگ می شود مجبورست جام زهری را که برای او آماده کرده اند بنوشد. در همین حال سقراط از زندانبان می پرسد: آیا می تواند جرعه ای ازان را به یاد ایزدان بر زمین بریزد^(۱).

* * * *

جرعه فشانی نزد اقوام و ملل دیگر

همه اقوام و ملل باستانی که به نحوی با قوم هندواروپایی ارتباط یا بستگی داشته‌اند هر کدام به گونه‌ای جرعه فشانی را انجام می‌دادند این موضوع را برای تکمیل این مبحث از مقاله آقای دکتر صدیقی عیناً نقل می‌کنیم:

«... در میان اقوام و ملل مختلف باستانی متداول بوده و ایشان پیش از قربانی یا موارد دیگر به افتخار خدایان و اموات شراب یا روغن یا شیر، یا مشروبات دیگر بر روی مجسمه‌ها یا مقابر می‌ریختند.

قوم یهود از عهد بسیار قدیم پیش از قرن ششم قبل از میلاد در عبادت خدای خود یهوه این عمل را اجرا می‌کردند و برای این کار جام‌های مخصوص داشتند که اکنون در دست است. ایشان تنها هنگام عبادت خدا جرعه فشانی نمی‌کردند. بلکه بر سر مقابر نیز این عمل را بجا می‌آوردند، و جام‌های کوچکی برای ریختن مشروبات روی آنها می‌گذاشتند. ریختن آب خنک روی قبرها نیز به همین منظور در میان ایشان

مرسوم بود. قوم مذکور حتی بر روی قبر ستون کوچکی یا لوحی که معرف روح مرده بود قرار می دادند، و شراب یا مشروبات دیگر را روی آن می ریختند.

آشوریان نیز بر سر مقابر پدران و اجداد خود بهمان نحو جرعه ریزی می کردند، و این عمل به قصد تطهیر و تهذیب در میان هندوان نیز جاری بوده و در نزد اقوام عرب هم عادت مذکور رواج داشته و ایشان غالباً مانند تمام اقوام سامی خون قربانیهای خود را برای این عمل بکار می بردند، یا مانند فنیقیان شیر را به این منظور استعمال می کردند. بعدها شراب را که «خون انگور» می نامیدند به عوض خون مورد استفاده قرار می دادند.

چون در عهد قدیم هم چنانکه اکنون در جامعه های ساده ابتدایی دیده می شود تقریباً جمیع اعمال مردم جنبه و صبغه دینی داشت، انسان ناچار بود که پیش از خوردن غذا جرعه فشانی و احیاناً قربانی کند.

پس از آنکه معبد از خانه جدا شد چون برای مردم دشوار بود که همواره به معبد خدایان یا بر سر تربت پدران و اجداد خود رفته برای آنان جرعه فشانی کند. بتدریج عادت برین جاری شد که این عمل را در خانه خود پیش از آشامیدن مشروبات یا خوردن غذا بر روی خاک به یاد آنها انجام دهند. خاصه اینکه قدما روح اموات را همه جا حاضر و ناظر می دانستند. مثلاً در تئاتر موسوم به «پارسی ها» تصنیف ایسخولوس «اشیل» شاعر معروف یونان می بینیم که خنیاگران به مادر خشایارشا سفارش می کنند که بر خاک و به یاد ارواح مردگان جرعه فشانی کند.

مجله یادگار شماره ۸

جرعه فشانی در ایران باستان

از اینقرار بطوریکه دیدیم آن روزها که دین رسمی پیشدادیان یعنی مهریسنی در ایران روایی داشت، جرعه فشانی یکی از فریضه‌ها و اعمال مذهبی آنان به شمار می‌رفت. این مراسم طی تشریفاتی ویژه و آشکار انجام می‌شد. مهریسنان احتمالاً سخت به این آیین دلبستگی نشان می‌دادند، اما بعدها که دین زردشتی با فرهنگی دیگر و باورهای دیگرگونه به پیدایی آمد و دین رسمی و درباری شاهان ایران شد، در نتیجه بنیادهای دین مهریسنی را برانداخت، طبعاً جرعه فشانی که یکی از همین آیینها بود ممنوع اعلام شد.

ای مست ناز جرعه خود را بروی خاک مفکن که پای لغز بزرگان دین شود
دیوان امیر خسرو ص ۲۷۹

آن گونه که از اشارات و آثار باز مانده ادبیات فارسی برمی آید مهریسنان هر چند بنا به مصلحت و در ظاهر زردشتی شدند، اما در باطن عقاید خود را حفظ کرده آیینها و

فریضه‌های مذهبی خود را پوشیده، و زیرزمینی انجام می‌دادند. ازان جمله یکی همین آیین مورد بحث ماست. بطوری که می‌بینیم در ادبیات فارسی از جرعه‌فشانی فراوان سخن رفته است. هم اکنون با اینکه ازان روزگاران روزها گذشته و فراز و فرودها فرهنگ این سرزمین را بارها دگرگون کرده است، باز هم از آثار بازمانده زبان فارسی تا حدی می‌توان از راز و رمز این رسم و آیین آگاه شد.

محملاً آیین جرعه‌فشانی که بعدها با شراب انجام می‌شد، بقایای همان جرعه‌فشانی خون گاو قربانی است که با یاد ایزدان بر زمین ریخته می‌شد. ایرانیان این آیین را احتمالاً از سرزمین نخستین خود با اندک تفاوتی به ایران ویج آورده و در طی مراسم ویژه‌ای هنگام عید نوروز و قربانی گاو جرعه جام خود را که از خون گاو قربانی تهیه شده بود با یاد ایزدان بر آسمان می‌پاشیدند^(۱).

در این مراسم نوشابه‌ای که برای جرعه‌فشانی بکار می‌رفت و باقیمانده جام بود «دوراثوش» نام داشت و آن به معنی دوردارنده مرگ است. آن نوشابه از خون گاو قربانی و شیر گیاه هوم «افیون» تهیه می‌شد^(۲) معادل‌هایی که در فارسی نو برای آن بکار برده‌اند عبارت است از: می باقی، می بقا، شراب جاودانی، باده معنی و ...

در این مراسم که نمادین است گاو قربانی می‌شود، گاو نماد تن است و تن دشمن جان و جان را در اسارت دارد. جان تا زمانی که در اسارت تن و در زندان جسم است محکوم به درد و عذاب کشیدن و فناست. ازین روی طی تشریفات و مراسمی که عید قربان نام دارد گاو تن را که دشمن جان است قربانی می‌کنند و خون دشمن را می‌خورند و به حاضران می‌خورانند.

۱- هم اکنون در بسیاری از شهرهای کرمان خون گوسفند قربانی را روی دیوار یا جای بلند می‌پاشند.

۲- نک: افیون در شراب، چیستا، سال پنجم، شماره سوم.

اینک شواهدی از ادبیات فارسی که «جرعه فشانی به نحوی در ارتباط با خون گاو قربانی و نوشیدن خون خصم بکار رفته است ارایه می شود:

خون قربان رفته در زیر زمین تا پشت گاو گاو بالای زمین از بهر قربان آمده
بر زمین الحمدلله خون قربان بسته نقش بر هوا تسبیح گویان جان قربان آمده

از سفالین گاو، و سیمین آهوان عید جان را «خون قربانی» بخواه
دیوان خاقانی ص ۳۰۷/۶۶۲
تو آنچنان ز شراب غرور سرمستی که خون خلق بریزی و «جرعه» پنداری
دیوان کمال اسماعیل ص ۳۳۹
حمله شیر یاسه کن، کله خصم خاصه کن

جرعه خون خصم، نام «می مغانه» کن
دیوان مولانا ج ۳ ص ۱۸۴
حمله کنم پنجه زنان، چونکه منم شیر ژیان
گاو بدن را بدرم خون دلش را بخورم
دیوان سلطان ولد ص ۲۱۶
سیمین بتان چو عزم می لاله گون کنند

خون مرا به جرعه برای شگون کنند
شیخ العارفین - لغت نامه
یاد می داری که در مستی حسن از بس غرور

خون ما می ریختی و جرعه می پنداشتی
دیوان ابن یمین، ص ۳۵۱

«... در آن شهر شوهر قاز دختر افراسیاب به نام سیاوش کشته شده است، مجوسان هر سال آنجا آیند و گرد کشتنگاه او گریه سردهند و قربانی کنند و خون قربانی را بر خون وی پاشند و این آیین ایشان است.»

دیوان لغات ترک به نقل یکی قطره باران، ص ۵۹۱

استرابو مورخ یونانی که خود در ایران از مراسم قربانی مغان دیدن کرده است چنین می نویسد: «... پس از آنکه گوشت قربانی را روی گستره‌ای از گیاه مورد یا برگوبه به ترتیب چیدند، مغان آن را با شاخه‌های درخت که در دست گرفته‌اند لمس کرده و به زمزمه و سرودی می‌پردازند و جرعه‌ای از «زور» روغن را که با شیر و شهد آمیخته است بر آتش و آب نه، بلکه بر خاک می‌افشانند.»^(۱)

بازدید استرابو از مراسم قربانی از نظر تاریخی مربوط به روزگار تسلط دین و فرهنگ مزدیسنی می‌شود. درین دوران آن طور که از گاهان یعنی سرودهای زردشت برمی‌آید با آن شیوه قربانی که از طرف مهریسان «= کاوی‌ها» انجام می‌شده سخت مخالفت ورزیده، و جمشیدیان را به شدت مورد حمله قرار داده است، با همه اینها این آیین آن‌چنان مقدس و مردمی بود که زردشت و پیروان او نتوانستند یکباره آن را از میان بردارند، بلکه تنها کاری که توانستند انجام بدهند این بود که تغییری در آن ایجاد کردند. از جمله نوشابه‌ای که مهریسان تهیه می‌کردند از خون گاو قربانی و شیر هوم فراهم می‌شد و نوعی مستی نیز داشت فراموش شد و جای خود را به نوشابه دیگری داد نام این نوشابه «زور» بود و مستی نداشت.

در مراسم قربانی گاو که مهریسان انجام می‌دادند، گاو ورزای زرد قربانی می‌شد. اما زردشت در گاهان بر کسانی که گاو را قربانی می‌کنند نفرین کرده و آنها را چنین

محکوم می‌کند:

«... کاوی‌ها تمام فکر و قوه خود را برای ستم‌گماشته‌اند، چه می‌پندارند که ... گاو برای قربانی است تا دوردارنده مرگ بیاری ما بشتابد.» اهونودگاه قطعه ۱۶ بند ۱۴ ازینقرار نوشابه‌ای که در مراسم دین زردشتی جانشین «دوراثوشه» شد و مستی نداشت زوهر (= زور) نام‌گرفت و آن از شیر و شهد و امثال اینها ساخته می‌شد، در هیچ جای آثار زردشتی صفت دوردارنده مرگ برای این نوشابه یاد نشده است. بنابراین زوهر چیز دیگری غیر از «دوراثوشه» مهریسنان باید باشد و ازین نوشابه جایی یاد نشده که جرعه‌ای بر زمین ریخته می‌شده است.

* * * *

جرعه فشانی و عبادت

بر خاک تشنه جرعه فشانی عبادت است
 ما جرعه را به گوشه محراب می کشیم
 صائب

بطوری که دیدیم جرعه فشانی یکی از آیین های جامعه جمشیدی و پیروان اوست، اما هر جا از این آیین سخن در میان است از چونی و چرای آن آگاهیهای قابل استفاده ای داده نشده است، با همه اینها از کاربردهایی که در آثار ادبیات فارسی ازین آیین دیده می شود و اشاراتی که درین باره وجود دارد چنین برمی آید که جرعه فشانی یکی از آیین های دینی مهریستان است، زیرا در آثار ادبی و فرهنگی پس از اسلام گهگاه می بینیم که جرعه فشانی را با مفاهیم دینی و واژگان مذهبی مقایسه کرده و با زکات و آب کوثر و محراب کاربردی مشابه و ارزشی معادل هم دارند. ازین سنجش و تشابه می توان نقش یگانه ای بر آنها تصور کرد و جرعه فشانی را آیین مذهبی پنداشت.

جرعه ای کان به زمین داده «زکات» سر جام

زو حنوط ز می سپر آمیخته اند

از زکات جرعه‌ی دریاکشان مفلسان گنج روان درخواستند
دیوان خاقانی ص ۱۱۷، ۴۷۳

ای مست ناز جرعه‌ی خود را بروی خاک
مفکن که پای لغز بزرگان دین شود
دیوان امیر خسرو دهلوی، ص ۲۷۹

منت رضوان چرا از پی کوثر کشم جوی می و انگبین جرعه‌ی جام من است
دیوان ابن‌یمین، ص ۳۲۳

ز درد دردش اگر جرعه‌ای رسد به تو سلمان
ز عین کوثر و آب حیات دست بشوی
دیوان سلمان ساوجی، ص ۴۲۲

حبذا «پیر مغان» کز فیض جام پاک او
خاک را باشد نصیب ای جان پاکان خاک او
دیوان جامی، ص ۶۳۶

به نیم جرعه که در بزمش اتفاق افتد
فراغت است مرا از بهشت و کوثر او
دیوان هلالی جغتایی، ص ۱۵۷

بر خاک تشنه جرعه فشانی عبادت است
ما جرعه رابه گوشه محرب می کشیم
دیوان صائب، ص ۶۶۰

جرعه فشانی بر خاک و برکت خواهی

از خمستان جرعه‌ای بر خاک ریخت

جنبشی در آدم و حوأنهاد

دیوان عراقی ، ۴۱

مهریسان از خون گاو قربانی که در مراسم عید نوروز انجام می‌شد سهم ایزدان افلاکی را نیز پیش‌کش آنان می‌کردند. بدین گونه که سهم آنان را بر هوا می‌افشاندند، آنگاه آن جرعه بر زمین می‌آمد. این پیش‌کشی جنبه نذر و تقرب داشت و با این کار تبرک می‌جستند و شگون نیک داشت و دولت صید آنها می‌شد.

جرعه بر خاک وفا آنکس که ریخت کی تواند صید دولت زوگریخت

دفتر پنجم مثنوی ، ص ۵۲

ازینقرار جرعه‌هایی که از خون گاو قربانی فراهم شده و به یاد ایزد مهر بر زمین سرد و افسرده ریخته می‌شود جنبش و رویش برای او بار می‌آورد. زمین نیز شور و

مستی می‌کند. سرمایه خود را در طبق اخلاص می‌گذارد و آن را رایگان در دسترس همگان قرار می‌دهد. این ماجرا یادآور این داستان است که در آغاز آفرینش هنگامی که «گاو یکتاداد» قربانی می‌شود خورش بر زمین می‌ریزد، و انواع گیاهان و غلات به وجود می‌آید، و موجب برکت و باروری زمین می‌گردد.^(۱)

در زیر کاربردهایی از جرعه فشانی بر خاک و باروری و رویایی و حیات بخشی زمین که از آثار ادبیات فارسی فراهم شده است ارایه می‌شود:

زنده زان شد که ریخت حق به کرم بر سر خاک مرده آب حیات

دیوان باباکوهی، ص ۱۹

مگر مدام درین فصل خاک مست بود

ز بس که بر وی ریزند جرعه‌های مدام

ازان چو مستان راز دلش قلیل و کثیر

گشاده یابد خاص و برهنه بیند عام

دیوان ابوالفرج رونی، ص ۱۰۴

ساقی چو در زرین قدح ریزی شراب ناب را

اول به یاد رفتگان بر خاک ریز آن آب را

دانی از بهر چه ریزند ته جرعه به خاک

تا به هوش آید و مستانه کند خدمت تاک

مکاتیب سنایی، ۲۵۶

چه باده‌ای که چو بویش بر آسمان گذرد

ز مشتری ز سخاوت فزون شود کیوان

وگر ز جرعه‌ی او قطره بر زمین افتد

همه به قوت او لاله روید از قطران

دیوان ادیب صابری، ص ۲۷۳

سر بر سر خاک پایشان پست چون خاک به بوی جرعه‌شان مست

تحفة العراقین، ص ۳۸

صبح همه جان چو می، می همه صفوت چو صبح

جرعه شده خاکبوس، خاک ز جرعه خراب

اوفتان خیزان زمین سرمست شد چون آسمان

کز نسیم جرعه خاکش را معنبر ساختند

وان که از روی تواضع پیش روی شاهدان

دیده‌ها را جرعه‌چین خاک اغبر ساختند

اگر بویی از جرعه بخشی فلک را فلک چون زمین خفته ارکان نماید

وگر جرعه‌ای بر زمین ریزی از می زمین چون فلک مست دوران نماید

از بس که جرعه بر تن افسرده زمین

آن آتشین دواج سراپا برافکند

گردد زمین ز جرعه چنان مست، کز درون
هر گنج زر که داشت به عمدا برافکند

دیده می پالای، و گیتی خاک پای جرعه های این بران خواهم فشاند

جرعه ای گر بر آسمان بخشی شود از خفتگی زمین کردار
ور زمین را دهی نم جرعه گردد از مستی آسمان رفتار
از زکات سر قدح هر وقت جرعه ای کن به خاکیان ایثار

به دستم دوستگانی داد، جام خاص خرسندی
که خاک جرعه چین شد خضر، و جرعه آب حیوانش

دشمنان را نیز بی بهره نگذارم چو خاک
گرچه جرعه خاص بهر دوستان آورده ام

مجلس ز می زیور زده، از جرعه خاک افسر زده
صبح از جگر دم برزده، مرغ از که آوا داشته

چرخ کبود جامه بین ریخته اشکها ز رخ
تا تو ز جرعه بر زمین جامه ی عید گستری

مانم به خاک کم بها، لب تشنه ی آب وفا

کز جرعه ی هیچ آشنا، آلوده دامن نیستم

جرعه چینان مجلس همه ایم چه عجب خاک پی سپر مایم

سرخاب رخ فلک ده از می کو ابله از رخان فروریخت

از جرعه زمین چو آسمان کن چون گوهر از آسمان فروریخت

جان خاک تو شد که خاک را هم از جرعه ی ناتمام روزی است

هوا پر خنده شیرین صبح است بیار آن گریه تلخ صراحی

ارق فضلاتها بالارض عطلی تحلیها بوشی او وشاح

دیوان خاقانی، ص ۴۵، ۱۱۲، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۱۱،

۲۵۶، ۳۸۲، ۴۲۷، ۴۵۴، ۴۸۴، ۵۰۷، ۵۶۷، ۶۹۹

فلک دود بست از بخار کباب ز جرعه زمین مست شد از شراب

بهمن نامه، ص ۵۱۲

شمشیر ز خون چو جام در دست می کرد به جرعه خاک را مست

لیلی و مجنون، ص ۱۱۰

به هر جرعه می که شه می فشاند مهندس درختی درو می فشاند

- زمین را به جرعه معنبر کنیم به سر شوی شادی گلی تر کنیم
 شرفنامه، ص ۱۵۵، ۲۹۹
- همه چون گیا جرعه خواران من ز من سیر و رسته به باران من
 اقبالنامه، ص ۱۹
- فلک چون جام یاقوتین روان کرد به جرعه خاک را یاقوت سان کرد
 خسرو و شیرین، ص ۱۵۴
- خورد شرابی که حق آمیخته جرعه آن در گل ما ریخته
 مخزن الاسرار، ص ۱۹
- بریخت چشم خوشت جرعه‌ای ز ساغر ناز
- کزوست مستی نرگس همیشه در بستان
 دیوان رفیع‌الدین لبنانی، ص ۵۱
- خاک بد آدم که دوست جرعه بدان خاک ریخت
 ما همه زان جرعه‌ای دوست پرست آمدم
 دیوان عطار، ص ۴۱۷
- ز شوق آنکه تو ریزی به خاک بر جرعه
 کند ز کاسه سر شکل جرعه‌دان نرگس
-
- وز جرعه‌های ساغر لطف تو در چمن
 دست بهار نصفی گل پر شراب کرد
-

جرعه بر خاک ریز بیشترک مست گردان دماغ قارون را

دیوان کمال اسماعیل، ص ۱۰۳، ۳۹۵، ۷۸۹

ای شده جرعه‌ی جامت مدد آب حیات

وی شده طره خطت قلم فتح مبین

از جام تو خاک جرعه‌ای خورد زان نـرگس مست را خمارست

جرعه‌ای را کو زند بر خاک از مستی مرا

خضر تلقین می‌کند تا آب حیوان خوانمش

چون جام می بر کف نهی، وز جرعه‌های سرد می

خاک زمین را دردهی از خاکساران یادکن

گر حشمت تو خیمه بر افلاک زند زو هر فلکی دامن خود چاک زند

در فصل بهار ساغر لاله شود هر جرعه که ساقی تو بر خاک زند

دیوان سیف اسفرنگی، ص ۳۵، ۱۴۸، ۶۳۳، ۶۵۵، ۷۳۰

چونکه یونس جرعه‌ای زان جام یافت

در درون ماهی او آرام یافت

دفتر دوم مثنوی، ص ۴۳

جرعه‌ای چون ریخت ساقی الست

بر سر این شوره خاک زیردست

جوش کرد آن خاک و ما زان جوششیم

جرعه‌ای دیگر که بس بی‌کوششیم

جرعه‌ای بر خاک تیره ریختند زان چهار، و فتنه‌ها انگیختند

دفتر پنجم مثنوی، ص ۲۳، ۸۳

از بسکه ریخت جرعه بر خاک ما ز بالا

هر ذره خاک ما را آورده در علالا

جام می می ریخت ره ره زانک مست مست بود

خاک ره می‌گشت مست پیش او می‌کوفت پا

بیا و بزم سلطان بین، ز جرعه خاک خندان بین

که یاغی رفت و از نصرت نسیم مشک‌بیز آمد

امروز خاک جرعه‌ی می سیر می خورد

خورشیدوار جام کرم عام می‌رود

ازان شراب که گر جرعه‌ای ازو بچکد

ز خاک شوره بروید همان زمان گلزار

دیوان مولانا، ج ۱، ص ۷۸، ۹۸، ۲۳۷، ۳۴۷، ۴۶۱

خاک را و خاکیان را این همه جوشش ز چیست

ریخت بر روی زمین یک جرعه از خمار من

ز اولین جرعه که بر خاک آمد آدم روح یافت

جبرئیلی هست شد، چون بر سما می ریختی

چه جای خاک که بر کوه جرعه ای بر ریخت

هزار عربه آورد و شورش و خامی

از آن می که اگر بر کلوخ بریزی کلوخ مرده برآرد هزار طراری

ز جرعه است این بو، نه از خاک تیره

که در خاک افتاد جرعه ای و لایبی

دیوان مولانا، ج ۲، ص ۲۳۹، ۵۸۹، ۷۰۳، ۷۰۷، ۷۲۶

بگشای سینه را که صبایی همی رسد

مرده حیات یابد و زنده شود قدید

باور نمی کنی به سوی باغ رو بین

کان خاک جرعه ای ز شراب صبا چشید

دیوان مولانا، ج ۳، ص ۲۲

جرعه ای ریختند بر سر خاک شور و غوغا ز جرعه دان برخاست

جرعه با خاک در حدیث آمد گفتگویی از آن میان برخاست

چو زان می درکشم جامی، جهان را جرعه‌ای بخشم
جهان از جرعه‌ی من مست و من هشیار اولی‌تر

ازین شراب اگر جرعه بر زمین نچکد

چرا شکوفه کند باغ، و بشکفد بستان

از رنگ و بوی جرعه یک مشت خاک را

خوشر هزار بار ز گلزار کرده‌اند

دیوان عراقی، ص ۳۰، ۷۸، ۱۹۴، ۲۱۴

جرعه شربتی که ذوق آمیخت خواجه بر خاکیان امت ریخت

مجموعه آثار شبستری، ص ۱۴۹

نادر نادر بود، خاک که یابد حیات

باز نگردد بخود، چون همگی آن شود

یعنی از آن می که دوست در جگر خاک ریخت

هستی این خاک ازوست، اوست که پنهان شود

مرات الافراد، ص ۱۱۱

چو ته جرعه بر خاک ریزی ز خجلت

شود سلسبیل، آب و کوثر بلرزد

خاک را جرعه می‌چشانیدند خاکیان را خراب می‌کردند

دیوان خواجوی کرمانی، ص ۲۴، ۵۰۸

به روح بخشی از آب حیات برگذرد

اگر به خاک رسد جرعه ای ز ساغر ما

دیوان عماد کرمانی، ص ۸۴

من می خورم و جرعه بر این خاک فشانم

کندر خم این خمکده بگرفت مرادم

دیوان جلال عضد، ص ۱۳۹

ساقی بزمم اگر بر خاک ریزد جرعه ای

زهره گوید با فلک: «یا لیتنی کنت تراب»

دیوان ابن یمن، ص ۳۳

زان می که گر فشاند بر خاک جرعه ای ساقی

عظم رمیم گردد حالی به روح واصل

زلفش چو مشک بیزد، با خاک نقش بندد

لعلش چو جرعه ریزد بر خاک جان فشاند

اگر ساقی به کامم باده دادی زمین از جرعه ای من مست بودی

می و جان هر دو می آمیخت ساقی

به جای جرعه جان می ریخت ساقی

ز رنگین جرعه هر جا بوی جان خاست

خروش: «الصبوح» از خاکیان خاست

هوا از عکس می شنگرفاگون شد دل خاک از سرشک جرعه خون شد

دیوان سلمان ساوجی، ص ۳۳، ۱۶۱، ۳۲۲، ۴۳۱، ۵۰۶، ۵۱۵

جرعه جام برین تخت جهان افشانم

غلغل چنگ درین گنبد مینا فکنم

بر خاکیان عشق فشان جرعه لبش تا خاک لعلگون شود و مشکبار هم

از جرعه‌ی تو خاک زمین در و لعل یافت

بیچاره ماکه پیش تو از خاک کمتریم

دیوان حافظ

زمین به جرعه بده آب، و تخم عشرت کار

که خواجه آن درود از جهان که می‌کارد

دیوان کمال خجندی، ص ۴۷۱

یک نکته گفت لعل تو شور از جهان بخواست

یک جرعه ریخت جام تو صد جم پدید شد

دیوان شمس، ص ۱۲۹

به بوی جرعه‌ی تو خاک گشت آب حیات

چو تنگ شکرت از لعل جرعه‌دان آورد

ناصریجه - نامگانی سامی، ج ۲، ص ۲۶۲

بر خاک زمین چون که یکی جرعه فشاندند

از باده بیچون

از خاک زمین آن بت عیار برآمد

سر خیل بتان شد

دیوان شاه نعمه الله، ص ۵۵۹

از آن شراب که چون جرعه‌ای ز ساغر او

رسد به خاک دمد روح در رمیم عظام

جرعه‌ای از جام عشق خود به خاک افشاندن

ذوفنون عقل را مجنون و شیدا کرده‌ای

دیوان جامی، ص ۵۵۹، ۷۰۸

ریخت یک جرعه دردش بر جماد

مست و بیخود گشت و بر خاک اوفتاد

چون نبات مرده از وی نوش کرد

سر برآورد از زمین و جوش کرد

هر گیاهی کو برآید از زمین

مست عشقت دیدم از عین الیقین

عناصر گشته زان یک جرعه سرخوش

فتاده گه در آب و گه در آتش

شرح گلشن راز، ص ۱۹۳، ۶۱۵

چون زر محلول گردد چشمه قیر از فروغ

گر بریزد جرعه‌ای از وی به خاک قیروان

تا دست غیب برگل ما جرعه‌ای بریخت

در مستی آمد رقص‌کنان مو به موی ما

بروی خاک ز جام نشاط ما ساقی

بریز جرعه که ذرات کون سرمستند

دیوان فیضی دکنی، ص ۹۰، ۲۱۹، ۳۴۶

شد از جرعه‌ی می‌کشان روی خاک

به رنگ سهیل عین تابناک

چو در جرعه فشانی به چمن بگشاید

غنچه چون ماهی لب تشنه دهن بگشاید

هم از آن جرعه که آن تازه گل افشاند به باغ

چون قدح بوی شراب از لب جو می‌شوم

دریا دهان چو ابر بگشاید به دست ما

ساغر به جرعه‌ریزی اگر واژگون کنیم

آنم که به می صفای اندیشه دهم زان شاه به فرهاد خردپیشه دهم

ته جرعه به گلشن حیات افشانم تا گلشن عمر خویش را ریشه دهم

دیوان طالب آملی، ص ۲۱۰، ۴۹۹، ۷۷۷، ۷۹۳، ۹۵۵

گر جرعه‌ای به خاک گلستان تلف کنند

ساغر به کف چو لاله دمد تا ابد گیاه

خاطرم افشاندی خاک اگر ته جرعه‌ای

مریم عیسی بدوشی هر قدم برخاستی

ناز هر جا بالب او می زده جرعه بر خاک مسیحا ریخته

بالب کوثر نژادش هر کجا ساغر زدیم

چشم بد را جرعه‌ای بر خاک زمزم ریختیم

دیوان شفای اسفهان، ص ۱۴۲، ۱۶۰، ۲۱۸، ۲۲۲

نور را باده کند در قدح چشم سهیل

جرعه‌ای کز لب لعلت به یمن بخشیدند

عمرها شد خاک از ته جرعه‌ای لب تر نکرد

همت بی اختیار باده‌خواران را چه شد

در خراباتی که خاک از جرعه‌خواری مست بود

بوی می از ما دریغ آن نرگس مستانه داشت

قسمت آدم شد از روز ازل سرجوش فیض
جام اول را به خاک آن ساقی رعنا فشاند

می‌کند ریزش گوارا آبهای تلخ را جرعه‌ی اول بروی خاک می‌باید فشاند

آورد سر برون ز گریبان بخت سبز
چون شیشه هر که جرعه‌ی خود را به خاک ریخت

بی‌غمان بر خاک می‌ریزند ساغر را و من
بر رگ تاک از خمار باده نشتر می‌زنم

یک جرعه برین خاک سیه‌کاسه بيفشان
قارون‌کده خاک پر از حاتم طی کن

قسمت آدم نشد از روز اول سرخوشی
ریخت ساقی جرعه‌ی اول ز مینا بر زمین

بحر ته جرعه‌ی بر خاک ره افشانده‌ی ماست
ما به این ظرف چه با شیشه و پیمانه کنیم

زمین ز جنبش آسودگان به رقص آید

ته پیاله خود گر به خاک افشانی

دیوان صائب، ص ۴۲۴، ۶۵۹، ۶۶۵، ۷۴۱، ۸۰۸، ۹۱۲، ۱۱۹۳، ۱۲۰۸،

۱۲۰۹، ۲۷۵۵، ۲۹۹۸

ته جرعه‌ای از ناز به گلزار فشاندی زانروز لب غنچه ز خونابه کشان است

دیوان حزین لاهیجی، ص ۲۸۹

زان می که رشحه‌ای ازان فتد به خاک

سطح زمین کند به فراز فلک قرار

دیوان لامع، ص ۳۰

ز صافش فلک اوج مستی گزین به ته جرعه‌اش مست و بیخود زمین

مثنوی محیط اعظم، ص ۷۷

شادم که ریخت دردی اگر پیر می‌فروش

ذرات خاک میکده شد اکثر آفتاب

دیوان عاشق اسفهان‌ی، ص ۲۵۳

از یکی جرعه زمین سرمست شد هم ز پا افتاده هم از دست شد

دیوان نشاط اسفهان‌ی، ص ۲۵۳

دانی از بهر چه ته جرعه فشاندند به خاک

تا به هوش آید و مستانه کند خدمت تاک

دیوان یغمای جندقی، ج ۱، ص ۱۶۱

به خاک او فتد قطره‌ای زان شراب کند خاک، کحل بصر آفتاب

زمین گر ازین می شود جرعه چین شوی مست چون پانهی بر زمین

ازان می که بادش وزد چون به تاک

شود مست و بیهوش، افتد به خاک

زمین جرعه ای گر ازان می خورد

فلک سان، زمین را به چرخ آورد

تذکره میخانه، ص ۲۹۷، ۵۸۶، ۶۷۵

چنان گشته سرشار ازین باده خاک

که ریزد می از سبجه در دست تاک

کنی چون ازان باده یک جرعه نوش

سراپا زبان کردی و لب خموش

شرابی که ریزد ازان گر به خاک

بروید از آن خاک تا حشر تاک

گر از جام می جرعه ریزد به خاک برآید نهالی ازان تخم پاک

چنان بارورتر شود آن شجر که از عرش تا فرش گیرد ثمر

تذکره پیمانه، ص ۳۸، ۱۳۳، ۲۹۸، ۴۴۶

ساقی گردون اگر آبی به جام خاک ریخت

کانچه اندر سینه پنهان داشت گردید آشکار

گلشن راز، ص ۴۱۹

خدا را ستایش که آرد برون
ز رگهای رز آب آتش درون
چه آب ار چکد قطره‌ای زو به خاک
سراسر کند خاک را جان پاک
اگر خضر ازو جرعه‌ای یافتی
رخ از عمر جاوید برتافتی
ازو قطره‌ای گر چکد بر صدف
بریزد همه در و گوهر ز کف

نامواره دکتر افشار، ج ۴، ص ۱۸۸۷

* * * *

جرعه فشانی بر آسمان

خواهی که مه و زهره چون مرغ فرود آید

وان می که به کف داری یک رطل به بالا ده

مولانا

مهریسنان از نوشابه‌ای که در برگزاری مراسم عید قربان می‌آشامیدند، سهم ایزدان «= هفت اختران» را به سوی آنان یعنی آسمان می‌افشانند. سرانجام سهم ایزدان به روی زمین ریخته می‌شد و آنان خود سهم خویش را از روی زمین برمی‌چیدند. این گونه جرعه فشانی خود تایید دیگری برین پیشنهادست که این آیین جنبه مذهبی داشته و انجام آن به تشریفات خاصی نیاز داشته است. ترکیباتی از قبیل: «جرعه بر سپهر انداختن»، «جرعه بر صبح و صبحگاه» ریختن، «جرعه بر افلاک افشاندن»، «جرعه بر چرخ برین»، «جرعه بر گردون افکندن»، «جرعه بر عرش افشاندن» و ... که در ادبیات فارسی دیده می‌شود نشان‌دهنده بازمانده‌هایی از همین باور می‌تواند باشد. از آن زمان که باده را جانشین خون قربانی و هوم «دوراثوشه» کردند در مجالس باده‌نوشی برای آنکه ثابت

کنند که ایزدان را در خاطر دارند ته مانده جام شراب خود را به یاد ایزدان بر آسمان و افلاک می ریختند. اینک در زیر شواهدی از آثار زبان و ادبیات فارسی که نشان دهنده این باور است ارایه می شود:

گر همی سرمست خواهی صبح را چون چشم خود

جرعه‌ای زان می به صبح منهی غماز ده

دیوان سنایی، ص ۵۹۱

جرعه خور جلال او هست «سپهر شیشه‌سان»

جز به زمان و عهد او شیشه که دید جرعه خور

دیوان مجیر بیلقانی، ص ۱۱۷

چون جرعه «فلک» به خاکبوس خاکی شده جرعه‌دان را

خاقانی خاک جرعه‌چین است جام زر شاه کامران را

اوفتان خیزان زمین سرمست شد چون آسمان

کز نسیم خاکش را معنیر ساختند

«زهره» برچیده چو خورشید نم هر جرعه‌ای

که دران خاک جهان بی خطر آمیخته‌اند

خاک مجلس شود «فلک» چون او

جرعه بر خاک اغیر اندازد

خورشید جام شاه مظفر به جرعه ریز
بر خاک اختران مجرا برافکند

از عکس خون قرابه‌ی پر می‌شود فلک
چون جرعه‌ریز دیده به دامن برآورم

ریزی بریز ارزان می‌ریحانی سرشک
وز بوی جرعه کن دم ریحان صبحگاه

چرخ کبود جامه ریخته اشک‌ها ز رخ
تا تو ز جرعه بر زمین جامه عید گستری

جام چو دور آسمان درده و بر زمین فشان
جرعه چنانکه برچکد خون به قفای صبحدم
چرخ قرابه‌ای تهی است، پاره خاک در میان
پری آن قرابه ده جرعه برای صبحدم

چون ز جرعه خاک را رنگی دهید
هم به بویی ز «آسمان» یاد آورید

دیده‌ی روز را چو روی شفق لعل گرداند به جرعه‌های صبح

ساغری پر کنید بهر مسیح سر به مهرش به «آفتاب» دهید

جرعه برچیند «آفتاب» از خاک من هم از خاک جرعه چین باشم

خورشید خاک شد ز پی یافتن آندم که جام جام کشیدم به صبحگاه

منه غرامت خاقانیا نهاد فلک را

بین فلک به چه ماند دران نهاد که هستش

به شب هزار پسر، جرعه ریخته به سرش پر

به روز مشعله تابناک داده به دستش

دیوان خاقانی، ص ۳۲، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۲۳۲، ۱۳۵، ۲۴۰، ۳۷۵، ۴۲۷،

۴۵۸، ۴۷۴، ۵۹۴، ۷۹۰، ۷۹۹، ۸۹۱

کمتر اجری خور ترا به قیاس قوت «هفت اختر» است جرعه‌ی کاس

هفت پیکر، ص ۲۹

زمین ببوسد «خورشید» چون توگیری جام

میان ببندد اقبال، چون تو دادی بار

دیوان کمال اسماعیل، ص ۳۹

جرعه‌فشان شد ز صبح ساغر گردون بیا

ساغر چون آفتاب جرعه‌فشان ده مرا

ز دور ساغر مینا بریخت جرعه‌ی خود

چو «زهره» از طبق ماه جرعه‌دان برداشت

دیوان سیف اسفرنکی، ص ۱۰۰، ۱۳۸

ای خواجه تو خود چه دیده‌ای باش هنوز

زین ره به کجا رسیده‌ای باش هنوز

زان جرعه کزان سپهر سرگردان شد

یک قطره توکی چشیده‌ای باش هنوز

با حادثه رام باش، و با خود بستیز از خواب کناره جوی و از خوردگریز

جام می بینوایی از دست فلک چون نوش کنی «جرعه بر افلاک» بریز

دیوان باباافضل، ص ۱۱۳، ۱۱۴

آسمان در دور ایشان «جرعه‌نوش»

آفتاب از جودشان زربفت پوش

دفتر دوم مثنوی، ص ۹

جرعه‌ای بر ماه و خورشید و حمل جرعه‌ای بر عرش و کرسی و زحل

جرعه گوئیش ای عجب یاکیما که ز آستین فناگردد بقا

دفتر پنجم مثنوی، ص ۲۳

خواهی که همه دریا آب حیوان گردد

از جام شراب خود یک جرعه به بالا ده

خواهی که مه و زهره چون مرغ فرود آید

زان می که به کف داری یک رطل به بالا ده

اگر نه جرعه‌ی آن می بریختی بر خاک
«ستارگان» ز چه روگرد خاک گردندی

بریخت بر من ازان می که «چرخ» پست شدی
اگر ز جرعه‌ی آن می دمی بخوردستی
دیوان مولانا، ج ۲، ص ۳۹۱، ۷۰۱، ۷۲۲

از کف ساقی همت، ساغری خواهیم خورد
جرعه‌دان بزم خود «هفت آسمان» خواهیم کرد
دیوان عراقی، ص ۵۷
خورده می سرمدی از جام جان جرعه‌ی آن ریخته بر «کن فکان»

صبحدم چون شه فلک برخیز جام سیاره بر «ثوابت» ریز
خمسه خواجه، ص ۲۸، ۱۵۳
کشیده باده رخشنده از تاس به «خوشه» برفشانده جرعه از کاس
گل و نوروز، ص ۲۷۳

ساقی بزمتم اگر بر خاک ریزد جرعه‌ای
زهره گوید با فلک: «یا لیتنی کنت تراب»

چو گیرد جام می در دست خورشید
ببوسد خاک ره چون جرعه «ناهید»
دیوان سلمان ساوجی، ص ۳۳، ۵۱۲

خورشید خورده جرعه جام جمال تو

خود را چو مست بر در و دیوار آن زده

دیوان نسیمی شیروانی، ص ۲۹۳

جرعه‌ای بر سر خاک از می عشق افشانند

«عرش و کرسی» همه بر خاک نهادند جبین

دیوان کمال خجندی، ص ۸۵۳

گفت: که ای ساقی ابرار خیز جرعه برین «گنبد دوار» ریز

ساخته‌ای عرش برین فرش را فرش قدم کن چو زمین عرش را

هفتورنگ، ص ۳۷۸

«گردون» که صبح و شام می از جام زر دهد

محتاج جرعه‌ای ز شراب الست ماست

دیوان بابافغانی، ص ۱۴۰

ای آب بقا جرعه‌ی خود بخش به خورشید

کز غایت دل سوختگی خاک در تست

دیوان اهلی شیرازی، ص ۱۱۰

شراب عاشقی تا خورد شاهی به همت جرعه بر «چرخ برین» ریخت

دیوان امیر شاهی سبزواری، ص ۹

ترک گردون که می خرامد کج مست ته جرعه سفال من است

یک شب صراحی می چون آستین همت

بر «آسمان بیفشان» خورشید کن سها را

تو «جرعه بر ستاره و مه» ریز کین صنم

لب تشنه‌ای که مشعله به مهتاب می‌خورد

صبح چون بیهوش دارو در شراب افکنده‌ایم

«جرعه بر گردون» و گل بر آفتاب افکنده‌ایم

دیوان فیضی دکنی، ص ۲۶، ۱۸۰، ۳۱۵، ۴۵۵

ما صبح‌وحی طلبان، صوفی صافی نسیم

جرعه بر صبح فشاند لب می‌خواره ما

به که ته «جرعه به افلاک» فشانم طالب

تا شود کوکب همچون پر زاغم روشن

دیوان طالب آملی، ص ۲۲۰، ۸۱۶

جرعه‌ای گر کند به کار «سپهر» قرطه اطلس از بر اندازد

پیش مطرب به ساغر اول زهره مستانه معجز اندازد

دیوان شفایی اسفهانی، ص ۴۱

ته جرعه‌ای که لعل تو بر کاینات ریخت در ساغر فلک شفق صبح و شام رفت

برفروز از می و زنگ از دل آگاه ببر بر «فلک جرعه» بیفشان کلف از ماه ببر

دیوان صائب، ص ۳۸۸، ۲۲۵۷

طلبکار سبوی آب گردید مقابل شد به برج آب خورشید

ز صدق دل دعا می‌خواند بر آب وزو پاشید بر «مهر جهانتاب»

منظومه شیخ صنعان و دختر ترسا، ص ۱۰۸

جرعه زان «بر فلک» ریزد ملک تادل عمرش برین گردد خنک
 جرعه‌ای هم بخش کن بر دیگران تا که دل‌های حزین گردد خنک
 دیوان فیض کاشانی، ص ۲۳۸

از آن می‌که یکی «جرعه در گلوی ملک»

بر ریختند و درآمد به چرخ همچون آس
 دیوان مشتاقیه، ص ۲۶۰

بسکه رندان ز قدح جرعه فشاندند به خاک

آسمان را به یم باده توان داد شناه

دیوان جیحون یزدی، ص ۲۴۷

فلک قدری که در بزم جلالش شد از یک جرعه‌ی می «آسمان» مست
 دیوان مجمر، ص ۲۴۵

گر دل ز بد و نیک جهان پردازی بس برگ ره کوی سعادت سازی
 جایی برسی از کمال کاس مراد می نوشی و جرعه بر «سپهر» اندازی
 نزّه‌المجالس، ص ۱۱۲

به خاک او فتد قطره‌ای زان شراب کند خاک، کحل بصر آفتاب

ته جرعه به جام «مه و خورشید» فشانیم

آن لحظه که با ساقی و ساغر به سرآریم

تذکره پیمانه، ص ۲۹۷، ۴۲۵

«در بزم شراب از غایت تکبر، دوستگانی با فرقدین آسمان خوردی و گفتی، و

گفتی ساکنان زمین را آن مرتبت کجا میسر شوی و ابناء زمانه را آن دولت کجا ممکن

گردد کی جامی بر لب من گذر کرده باشد و بر دست من رسیده به لب ایشان رسد و بر دست ایشان گذرد، پس نصیب فرقدین بر خاک ریختی.»

فراید السلوک، ص ۴۵۴

* * * *

جرعه فشانی و جوانمردی

ناجوانمردی بسیار بود چون نبود

خاک را از قدح مرد جوانمرد نصیب

منوچهری

جرعه بر خاک ریختن یکی از آیین‌های جوانمردان باستانی یا مهریستان است، و انجام آن ضرورت دارد. زیرا یکی از فریضه‌های دینی به شمار می‌رود. جرعه‌ای که بر خاک ریخته می‌شود صدقه سلامتی است. آدمی را از صد درد دل می‌رهاند و انگهی آن کس که از جام خویش جرعه‌ای بر خاک می‌ریزد هستی و حیات خود را بر جهان هستی آشکار می‌کند. زیرا جوانمرد اگر از جامی که در دست دارد جرعه‌ای بر خاک نریزد حتی خاک هم از هستی او بی‌خبر می‌ماند. حیات و هستی مرد جوانمرد آن‌گاه پدیدار می‌شود و جهان از هستی او آگاه می‌گردد که از جرعه جام خود بهره‌ای به غیر برساند حتی اگر این غیر دشمن او باشد.

به هر روی جرعه فشانی کاری نمادین است، و این مفهوم را می‌رساند که جوانمرد از آنچه که جهان او را ارزانی داشته است به دیگران هم نصیب می‌رساند. به عبارت دیگر این آیین جوانمردان دریادل است که جرعه جام خود را بر زمین می‌ریزند. «...اگر ابلیس آدم را سر نهاد و در پیش آن سرور در خاک نیفتاد مرا بین که رغم

او هر دم فرزندان آدم را در کسوت جرعه چگونه خاک بوسی می‌کنم و زمین تشنه و تشنگان زمین را به صدقه سر ایشان به سر و دیده آب می‌دهم.» زنگی‌نامه، ص ۶۱

جرعه بر خاک همی ریزم از جام شراب جرعه بر خاک همی ریزد مرد ادیب
ناجوانمردی بسیار بود چون نبود خاک را از قدح مرد جوانمرد نصیب

دیوان منوچهری ص ۶

هر چه که ساقیش به خاک افشانند در دیده من آتش دل بنشانند
سبحان الله تو باده می‌پنداری آبی که ز صد درد دلت برهاند
خیام

به حرمت می، چونانکه موبدش فرمود

دهان بسته گشاید سرخم صهبا

چو خم گشاد، ز می خاک را نصیب دهد

که مابه خاک دهیم آنچه خاک داد به ما

دیوان سوزنی سمرقندی ص ۷

دشمنان را نیز هم بی‌بهره نگذارم چو خاک

گرچه جرعه خاص بهر دوستان آورده‌ام

می نوش جرعه برین دخمه خاک فشان زانک

دل مرده درین خیمه ی پیروزه و طایی

دیوان خاقانی ص ۲۵۶ و ۴۳۴

تو اگر جرعه ای نریزی بر خاک خاک را از تو خبرها زکجاست

دیوان مولانا ج ص ۱۷۲

آن دم که جام باده نگونسار کرده اند

برخاک تیره جرعه ای ایثار کرده اند

دیوان عراقی ص ۲۱۴

از جوانمردی برآید نام مرد حاتم طی بین که در مردی چه کرد

اهل عشرت چون بهم آمیختند جرعه ای بر خاک مجلس ریختند

زمانی صحبتش را حقگزاریم چو با ما بود روزی یادش آریم

در آن ساعت که بهر عیش خیزیم به نامش جرعه ای بر خاک ریزیم

امیرحسینی ص ۳۵، ۱۸۶

قدح در دور ما بر خاک ریزند نصیب ما فدای بی نصیبان

دیوان جلال عضد ص ۱۶۵

اگر شراب خوری جرعه ای فشان بر خاک

از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک

دیوان حافظ

از جام وصل هم رسدت جرعه‌ای کمال

کز جرعه خاک را همه وقتی نصیب هست

دیوان کمال خجندی ص ۲۲۸

ز جام لعل لب جرعه‌ای کرم فرمای که کشت نرگس مست تو در خمار مرا

دیوان جامی ص ۱۶۵

من و حریفی دریادلی که همت او به خاک ریخته ته جرعه‌ی مسیحا را

جرعه‌ای آمد فزون از طرف ما صبحدم را در گریبان ریختند

دیوان صائب ص ۲۱۷۴

به پیش خلق دنی عرض احتیاج مبر

به خاک جرعه نریزد قدح پرست جبین

دیوان بیدل ص ۱۰۶۹

* * * *

جرعه فشانی بر خاک مردگان

گرزلعل آتشین یک جرعه افشانی به خاک

مرده را خون در رگ افسرده در جوش آوری

دیوان اهلی شیرازی ص ۴۰۲

ساقی الست جرعه‌ای از جام نخستین بر سر این شوره خاک فرو دین ریخت.

خاک جوشش کرد و جان گرفت، و جهان و جهانیان از آن جوشش هستی یافتند و جان گرفتند و آفرینش پای گرفت.

چون هستی با ریزش جرعه جام الست آغاز شده. بنابراین چنین می‌نماید که

زندگی نمودی از جرعه فشانی است. زمین مرده جان می‌گیرد. مردگان نیز از جرعه‌ی جام زنده می‌شوند.

مهریستان برین باور بودند که مرگ تن پایان زندگی نیست. مرگ و زایش تا آنجا

که انسان به کمال برسد ادامه خواهد داشت به همین دلیل مهریستان برین باورست

هنگامی که مرده و در گور خفته و خاک شده است اگر دوستان از شرابی که می‌خورند سهم او را با یاد او بر گورش بریزند، بار دیگر خون هستی در رگ افسرده‌اش در جوش آمده و «زایش دوباره» خود را به سوی کمال آغاز می‌کند.^(۱)

در ایران پس از اسلام به سبب حرام بودن شراب جرعه‌فشانی به هر دلیل که بود نمی‌توانست ادامه داشته باشد. اما ریختن آب بر گور مردگان در مذهب تشیع مستحب است و روایی دارد.^(۲)

احتمالاً این سنت می‌تواند یادآور همان تصور دیرینه جرعه‌فشانی بر گور باشد. ساقی چو در زرین قدح ریزی شراب ناب را

اول به یاد رفتگان بر خاک ریز آن آب را

مکاتیب سنایی ص ۲۵۶

چون جرعه‌ها رانی‌گران، باری بهش باش آن زمان

کز زیرخاک دوستان آواز عطشان آیدت

آن نازنینان زیرخاک، افکنده چرخند پاک

ازبس که نالی دردناک، از یاد ایشان آیدت

۱- یکی از انبیا سوال از پروردگار کرد که: چگونه زنده گرداند آن جماعت را که دیار خود بیرون رفته و مرده بودند؛ پس وحی به آن نبی آمد که آب بریشان بریزد در روز نوروز که اول سال فارسیان است. پس ایشان زنده شدند، و همی هزار کس بودند و ازین جهت آب ریختن درین روز سنت شد. مجموعه مقالات دکتر معین ح ۲ ص ۲۶۵

۲- خوب است ... قبر را مربع مستطیل بسازند و به اندازه چهار انگشت از زمین بلند کنند و نشانه‌ای روی آن بگذارند که اشتباه نشود و بر روی قبر آب بپاشند. رساله امام خمینی ص ۱۰۱

بر شما بادا که خون رز خورید خاکیان را در میان یاد آورید
 دوستان تشنه لب را زیر خاک وز نسیم جرعه‌دان یاد آورید
 دیوان خاقانی ص ۴۷۴/۴۵۱
 خورد شرابی که حق آمیخته جرعه‌ی آن در گل ما ریخته
 مخزن الاسرار ص ۱۹

خاک بد آن دم که دوست جرعه بدان خاک ریخت
 ماهمه زان جرعه‌اش دوست پرست آمدم
 دیوان عطار ص ۴۱۷
 چو نوشی باده با شیرین به تمیز بریزی جرعه بر خاک شکر نیز
 خمسه امیر خسرو ص ۳۳۴

بیفشان جرعه‌ای ساقی که آیی بر سرم روزی
 که خشت قالبم خاک سرکوی مغان باشد

مدام جرعه‌ی خود ریز بر سر خسرو
 ز بعد مردن و برگور و بالشش آویز

جرعه‌ای بر خاک می‌خواران فشان
 آتشی در خاک هشیاران فکن

چونیم خورده خود باده بر زمین فکنی
 بگو به روح ستم کشتگان خاک رسان
 دیوان امیر خسرو دهلوی ص ۴۸۰/۴۷۲/۳۴۲/۱۲۶

جرعه‌ای بر خاک ریز بیشترک مست گردان دماغ قارون را

دیوان کمال اسماعیل اسفهان‌ی ص ۷۸۹

جرعه‌ای چون ریخت ساقی الست

بر سر این شوره خاک زیردست

جوش کرد آن خاک و ما زان جوششیم

جرعه‌ای دیگر که بس بی‌کوششیم

دفتر پنجم مثنوی ص ۲۳

زین باده می‌خواهی برو اول تنک چون شیشه شو

چون شیشه گشتی برشکن بر سنگ ما بر سنگ ما

تا می‌دل خورده‌ام ترک جگر کرده‌ام

چون که روم درلحد زان قدحم کن جهیز

دیوان مولانا ج ۱ ص ۴۹۱/۶

ساقیا بر خاک ما چون جرعه‌ها می‌ریختی

گر نمی‌جستی جنون ما چرا می‌ریختی

دیوان مولانا ج ۲ ص ۵۸۸

چو با ندیمان جام شراب نوش کنی

نصیب جرعه‌ای از خاکیان دریغ مدار

دیوان عراقی ص ۷۷

جان خواجو اگر به وقت صبح هم چو ساغر برآید از غم خم

می‌خامش به خاک برریزد تا دگر زنده گردد از دم خم

هیچکس بر تربت مستان نگرید جز قدح
هیچکس در ماتم زندان ننالد جز رباب

مرده در خاک لحد دیگر زسر گیرد حیات
گربه آب دیده ساغر بشویندش کفن

روزی که من از جهان روم با دل تنگ
گردون زندم شیشه هستی بر سنگ
بر تربت من کسی نگرید جز جام

در ماتم من کسی ننالد جز چنگ
دیوان خواجوی کرمانی ص ۴۵۴/۶۳۱/۷۴۲/۷۸۹

من از زانکه گردهم به غربت هلاک
به رسم غریبان بریدم به خاک

به آب خرابات غسلم دهید
پس آنگاه بر دوش هستم نهید

به پهلوی خم خانه دفنم کنید
قدح بر سر تربتم بشکنید

مریزید بر خاک من جز شراب
مسازید از بهر من جز رباب

همای و همایون ص ۲۳۱

جرعه‌ی جام چو بر خاک سکندر ریزی

آب حیوان مدد از خاک سکندر گیرد

دیوان جلال عضد ص ۲۱۹

ساقیا آب رزان یک جرعه بر خاکم فشان

هان که درخواهد گرفتن آتشین آهم دگر

دیوان سلمان ساوجی ص ۳۴۶

من ار زانکه به مستی کردم هلاک به آیین مستان بریدم به خاک

به تابوتی از چوب تا کم کنید به راه خرابات خاکم کنید

به آب خرابات غسل دهید پس آنگاه بردوش مستم نهید

مریزید برگور من جز شراب میارید بر ماتم جز رباب

دیوان حافظ

با یاد لب چون می به قدح ریزد صد کشته به یک جرعه از خاک برانگیزد

دیوان کمال خجندی ص ۳۴۵

درین دارالسرور از الم دور رود هر کس زد دنیا مست و مخمور

دعایی از قدح بروی سرایند به تنبور و دفش تلقین نمایند

چو چشم سرمه‌سای مست دلدار سیه مستان او در عین انوار

ز درد بادهاش پیمانه‌ای چند دگر مستان به گورستان فشانند

منظومه شیخ صنعان و دختر ترسا ص ۷۲

ای ساقی جام بقا در بزم مشتاقان درا

در ده شراب نیستی، تا وار هم از خویشتن

مخمور را بده زان می که گر از ساغرش

بر مرده ریزی جرعه‌ای، برخود بدراند کفن

دیوان عصمت بخارایی ص ۲۰۲

جامی که مرد تشنه لب از شوق لعل تو

می نوش و جرعه‌ای دوسه بر خاک او فشان

دیوان جامی ص ۵۹۲

خمارآلوده از کوی مغان برخاست گردی

چو وقت باده خوردن جرعه‌ای برخاکم افشاندی

از می‌کده با دل کباب ای ساقی روزی که روم مست و خراب ای ساقی

بر تربت من به جای آب ای ساقی می ریز سبو سبو شراب ای ساقی

دیوان آصفی هروی ص ۲۴۸/۲۱۵

ای که با شیرین لبان، لب می‌زنی جام مراد

جرعه‌ای گرمی توانی برگل فرها ریز

خواهی از بسیاری غم بردنم خواب عدم

جرعه‌ای از ساغر خود بر من نا شاد ریز

دیوان بابا فغانی شیرازی ص ۲۷۸

هر کجا جرعه‌ی تو ریخت به خاک

مرده را آب در دهان آمد

یک جرعه به خاکم فکن و خاک به جوش آر

وز بیخودی مرگ مرا باز به هوش آر

دیوان اهلی شیرازی ص ۱۸۴ / ۲۵۰

آن می که چو ته مانده فشاند به خاکش

صد مرده سرمست سر از گور بر آرند

دیوان وحشی بافقی ص ۳۱۴

العطش ای عشق تلخ آبی به خاک ما بریز

از شرابت جرعه‌ای بر جان پاک ما بریز

دیوان صائب عرفی شیرازی ص ۳۱۷

آرزو ته جرعه‌ای بر مشهد طالب فشاند

مشت خون شعله‌ای بر تربت خاشاک ریخت

دیوان طالب املی ص ۲۸۶

تا مست و سرانداز سر از خاک بر آریم

ساقی ته پیمانه‌ی ما بر گل ما ریخت

صبح محشر کشتگان سرمست خیزند از لحد

گرفشانی جرعه‌ای بر خاکشان از جام خویش

دیوان شفایی اسفهبانی ص ۳۰۳ / ۵۶۷

بفرماید آن ســرو آزاد را همان ساقی پاک بنیاد را

که ریزد یکی جرعه بر خاک من برافروزد این گوهر پاک من

کند گور بر من بهشت برین کنم ناز بر زهره حور عین

دیوان صوفی مازندرانی ص ۹۲

مرده است به درد سر بسیار درین باغ

بر تربت بلبل بفشانید گلابی

دیوان واقف لاهوری ص ۲۶۱

از شراب لایزال ساقیان جرعه‌ای بر خاک انسان ریختند

دیوان صائب ص ۲۱۷۴

بیا ساقی بده جامی از آن می که جان عاشقان از وی بود حی

اگر زاهد کشد در رقص آید به خاک مرده گر ریزی شود حی

دیوان فیض کاشانی ص ۴۰۲

عمرها بودیم مخمور سمنند مشربی

نیست از انصاف اگر ریزی به خاک ما شراب

دیوان بیدل دهلوی ص ۱۳۸

گلاب خوی از نمی آمیختی خونم به جوش آمد

به خاکم درد جامی ریختی جمشید گردیدم

حزین از باده‌ای مستم که رقصد هر کف خاکش

اگر ته جرعه‌ای بر دخمه کاووسیان ریزم

دیوان حزین لاهیجی ص ۴۲۶/۳۹۵

چو خواهم خاک شد، آخر به کوی میفروش اولی

مگر ته جرعه‌ای قسمت شود روزی گل ما را

ته جرعه‌ای به خاک من تشنه لب بریخت

ساقی که باده داد، وبه یاران زیاد داد

دیوان عاشق اسفهان‌ی ص ۲۳/۱۹۴

زان شرابی که از نسیمش خاست های هوئی ز مردگان قبور

بر سر خاک جرعه‌ای افشان تا هویدا شود صفات نشور

دیوان منسوب به حلاج ص ۲۲۹

چون آب بقا داری بر خاک سکندر ریز

چون جام به چنگ آری با یاد لب جم زن

دیوان فروغی بستمی ص ۱۹۰

ازان می که خون بر زمین ریزیش بسا مرده کز خاک انگیزیش

تذکره میخانه ص ۶۷۷

بیا ساقی آن جرعه مشکبو فروگر شدم ریز بر من فرو

بیا ساقی ای سیم ساق شگرف

نصیحت دو حرف است و بشنو دو حرف

به خاک من افشان می مشکبو

چو بینی که در خاک رفتم فرو

تذکره پیمانه، ص ۳۱۵/۴۵۴

خاک جرعه‌ی دوستان شدن

بر بوی جرعه‌ای که زجامش به ما رسد

خود را چو خاک بر در او خوار کرده‌ایم

دیوان سلمان ساوجی ص ۳۷۰

از جرعه هستی‌بخشی که بر خاک ریخته می‌شود خاک سیاه و افسرده زمین

لعل‌گون و مشکبار می‌گردد. زمین به هستی و زندگی تازه می‌رسد. مهریسن نیز دریغ

می‌داند از چنین جرعه حیات‌بخشی که بر خاک ریخته می‌شود بی‌بهره بماند. او نیز مانند

ایزدان آسمانی خود را خاک می‌کند، تا از برچیدن جرعه دوستان پایدگی و شادمانی

بیابد. با این باور است که از دوستان درخواست می‌کند تا جرعه جام خود را بر او

بپاشانند. از این رو با آرزوی بسیار می‌گوید: ای دوستان من خاک شما هستم، جرعه جام

خود را بر من بریزید. تا رخت هستی را در بازار پریشانی بنهم.

اینک آثاری در این زمینه که در ابیات فارسی وجود دارد ارایه می‌شود:

مرا چو جرعه اگر خون دل بریزد دوست

چو جرعه خاک ببوسم به پیش او ناچار

خاک شدم پیش تو جرعه خاصت مراست

زانکه به بزم کرام خاک بود جرعه خوار

دیوان مجیر بیلقانی ص ۱۱۹/۹۸

اول کسی که خاک شود جرعه را منم

چون دست صبح جرعه صهبا برافکند

تو می خوری به مجلس و بر خاک جرعه ریزی

من خاک خاک باشم کز جرعه یابم افسر

از زکات سر قدح هر وقت جرعه‌ای کن به خاکیان ایثار

جان خاک تو شد که خاک راهم از جرعه‌ی ناتمام روزی است

عمری است که چون خاک جگر تشنه عشقم

و ایام به من جرعه‌ی جامت نرسانید

مانم به خاک کم بهاء لب تشنه‌ی آب وفا
کز جرعه‌ی هیچ آشنا آلوده دامن نیستم

خاک مجلس بود خاقانی به بوی جرعه‌ای
هم به بوی جرعه، فرقش را معنیر ساختم

دوست جام می‌کشید و جرعه‌ها بر من فشاند
خاک او بودم سزای جرعه‌ها زان یافتم
دیوان خاقانی ص ۱۳۳/۱۹۱/۵۶۷/۴۵۴/۵۶۷/۶۱۱/۶۳۱
کسی کو ز جام تو یک جرعه خورد
همه ساله ایمن شد از داغ و درد
مبادا کزان شربت خوشگوار

نباشد چو من خاکی جرعه خوار
اقبالنامه ص ۱۰
خاک شدم تا نفس خویش را هم نفس جرعه جامت کنم
دیوان عطار ص ۴۰۰

من خاک پای مستی آنجا که ریخت جرعه
لفزید پای رندان صد صاحب کرم را

جام خود باری به یک جرعه نگون کن بر سرم
کاش روزی چون همه عمرم نگون خواهد گذشت

دوستان خاک شماییم چون می شادی خورید

جرعه‌ای ریزید تا این خاک را زان نم رسد

مست من چون جرعه نوشی باده‌ای بر من بریز

درد جام خود برین رسوایی مرد و زن بریز

بر من افشان جرعه‌ای زان جام خود تا از نشاط

رخت هستی را به بازار پریشانی نهم

طفیل خاک، یکی جرعه بر سر من ریز

که گرد تو به ازین دلق بی نماز بشویم

دیوان امیر خسرو ص ۴۳۴/۴۰۷/۳۴۰/۲۱۷/۶۶/۱۵

از دست که باده می‌ستانی در بزم که جرعه می‌فشانی

گشتم به درت چو خاک ناچیز یک جرعه بریز بر سرم نیز

لیلی و مجنون امیر خسرو ص ۲۳۳

صد جرعه برافشانند بر خاک رهم وانگه

زین تشنه دریغ آید، یک جرعه مدام انک

چون جام می بر کف نهی، وز جرعه‌های سرد می

خاک زمین را در دهی از خاکساران یاد کن

دیوان سیف اسفرنکی ص ۶۵۵/۶۳۷

خونداریم ای جمال مهتری

که لب ما خشک و تو تنها خوری

ای فلک پیمای چست چست خیز

زانچه خوردی جرعه‌ای بر ما بریز

دفتر چهارم مثنوی ص ۸۷

من که در می‌کده کم از خاکم جرعه‌ای هم مرا مسلم نیست

چو با ندیمان جام شراب نوش کنی

نصیب جرعه‌ای از خاکیان دریغ مدار

زان شدم خاک درت کز جام خود

جرعه‌ای بر من فشانی ای پسر

جرعه‌ای کان ز خاک نیست دریغ بر چو من خاکی چراست حرام

چون خاک در توام کرم کن یباد آر به جرعه‌ای شرابم

یک جرعه ز جام می به من ده تا درد کشم که خاکسارم

دیوان عراقی ص ۳۷/۷۷/۸۰/۹۳/۹۵/۲۴۳

چون جرعه سیر کی شوم از خاک درگهت

گر چون صراحیم برسد جام به غرغه

دیوان خواجوی کرمانی ص ۱۱۹

جام وصلش می‌رسد ساقی به ما ده جرعه‌ای

زان که خاک راه او ماییم و ما را می‌رسد

تا ز لعل آتشین بر ما فشانند جرعه‌ای

سالها خاک در خمار می باید شدن

بوسیدن کام و لبش، چون نیست روزی کاشکی

چون جرعه افتادی که من خاک درش بوسیدمی

دیوان سلمان ساوجی ص ۴۴۸/۴۱۹/۸۸

چو باد از هر کسی گردن چه تابی تو خاکی شو مگر یک جرعه یابی

بده ساقی شراب آتشینم که من با خاک کویت همنشینم

مثنویهای امیرحسینی ص ۱۵۵

تا مگر جرعه فشانند لب جانان بر من

سالها زان شده‌ام بر در میخانه مقیم

دیوان حافظ

بیار ساقی باقی بریز بر من حادث

می قدیم که تاوار هم زدست حوادث

به بوی باده توان مرد و باز زنده توان شد

که هم چنانک یمیت است، محیی و باعث

دیوان شمس مقرئ ص ۱۱۱

جامی تشنه لب که خاک شد زشوق لعل تو
باده خور و برو فشان جرعه جام خویش را

تشنه لب خاک شدم در هوس لعل لب
ساغر می بکش و جرعه برین خاک انداز

در ره میکده آن به که شوی ای دل خاک
شاید آن مست بدین سوگذرد جرعه فشان
دیوان جامی ص ۱۵۹/۴۴۴/۵۹۱

ز جرعه‌ی کرمت بیشتر فشان بر من
تو ابر رحمتی آخر ببار بهتر ازین
دیوان هلالی ص ۱۵۴

به خاک جرعه چه ریزی به روی من می ریز
ز خاک گرچه کم آخر آبرویی هست

ساقی بدان امید شدم خاک ره، که بخت
کام دلم ز جرعه جامت برآورد
دیوان اهلی شیرازی ص ۱۰۳/۱۷۱

ساقیا چون می دهی بخش مرا بر خاک ریز
می نمی نوشم، دل خرم نمی باید مرا
دیوان فضولی اوغلی ص ۲۶۷

طالب چو صاف عشق کشی جرعه‌ای فشان

بر ماکه در کدورت دنیا نشسته‌ایم

دیوان طالب آملی ص ۲۶۱

بر شفائی فشان ته ساغر ای مدامت به جام، باده جاه

دیوان شفایی اسفهان‌ی ص ۱۷۰

خاک راه انگار و درد جرعه‌ای بر ما بریز

گرد خجلت را بشو از چهره تقصیر ما

دیوان صائب ص ۱۲۹

از آن ته جرعه‌ای کز ناز بر خاک ره افشاندی

هنوزم آرزو خوناب حسرت در گلو دارد

دیوان حزین لاهیجی ص ۳۰۶

چو خواهم خاک شد، آخر به کوی میفروش اولی

مگر ته جرعه‌ای قسمت شود روزی گل ما را

دیوان عاشق اسفهان‌ی ص ۳۳

باده بذرت و تو دهقان و قدح نوشان خاک

تخم جزیر به دل خاک مکار ای ساقی

دیوان یغمای جندق ج ۱ ص ۱۹۴

ساقیا جرعه‌های غیب بریز بر سر خاکیان، نمی‌اقداح

جان از آن جرعه‌هاست دل زنده که ز اقداح کرده‌ایم قداح

دیوان منسوب به حلاج ص ۲۵۳

برافشان به من رشحه‌ای زان گلاب

مگر خفته بختم درآید زخواب

ازان باده بی‌غش صاف و پاک

به من جرعه‌ای ریز، یعنی به خاک

تذکره پیمانه ص ۸۲/۶۷

باده گر بر عاشقان خواهی چشاند اول این آلوده گمنام را

جرعه گر بر خاکیان خواهی فشاند این لگدکوب غم ایام را

دیوان وصال شیرازی

* * * *

جرعه فشانی بر دشمن

اگر وقتی به حکم انکه «وللارض من کاس الکرام نصیب»

جرعه بر تو ریزند، خود را از حریفان مجلس نپنداری

نزهةالارواح ص ۱۸۱

بطوری که دیدیم جوانمردان باستانی جرعه‌ای از جام خود را بر خاک

می‌ریختند. خاک کم ارزش‌ترین ماده هستی است از جرعه‌ای که برو ریخته می‌شود

شور و هستی یافته، دارای ارزش و اهمیت می‌شود.

گاهی اوقات مفهوم دیگری نیز از این عمل در نظر داشته‌اند. آنگونه که از آثار

بازمانده زبان و ادبیات فارسی برمی‌آید، برای نشان دادن نفرت و انزجار خود و شکستن

غرور مخالفان و رقیبان و خامان بی‌مقدار بر آنها جرعه می‌ریختند بر این اشخاص از این

روی جرعه می‌افشاندند که آنها را خاک می‌انگاشتند، و این نشان بی‌ارزشی و خاکساری

دشمنان بود. برین خاکساران به این امید جرعه می افشانند که شاید رقیب بی مقدار هم چون خاک جرعه خوار شده، و به ارزش و اعتبار برسد. اینک کاربردهایی از این دست: جرعه درد صفا در ریز بر اصحاب درد خرقه پوشان ریا را بر قفا مخراق زن دیوان سنایی ص ۹۷۴

دشمنان را نیز هم بی بهره نگذارم چو خاک
گر چه جرعه خاص بهر دوستان آورده ام

گرچه میران لشکرند همه جرعه بر میر لشکر اندازد

جرعه ریزید بر سلامتیان که صبح از نهان کنند همه

جام خم کن، جرعه بر خامان بریز عذر تشویر از پشیمانی بخواه

لبالب جام باد و نان کشیدی پیای جرعه ها بر من فشاندی

دیوان خاقانی ص ۶۶۶/۴۸۲/۶۶۲/۶۷۳

چون منش را به باده تیز کنم بر سر خصم باده ریز کنم

هفت پیکر ص ۱۲۹

نوشی می و بر سر خود جرعه فشانیم

هر جای که جرعه چکد آنجا نتوان شست

دیوان امیر خسرو ص ۴۶

ساقیا جامی بروی دوستان پر کن که من

جرعه‌ی این جام را بر دشمنان خواهم فشاند

دیوان سلمان ساوجی ص ۳۲۱

ساقیا خم می بیار آن دم خم می بر سر حریفان ریز

دیوان شاه نعمت اله ص ۴۱۴

از بس که جرعه بر سرم ریزند مستان لب

هست از لباس میکده آلوده تر پشمینه‌ام

دیوان جامی ص ۵۲۶

می بر سر بازارکش و جرعه فرو ریز

ور محتسبی منع کند بر سر او ریز

طالب به کدو چند توان ریخت می ناب

سر نیز کدوئیست میی چند برو ریز

دیوان طالب آملی ص ۶۱۴

نریزد ته جرعه بر دیگری که پر خون نسازد مرا ساغری

تذکره میخانه ص ۵۸۵

کاس کریمان

هست این زمین را نو بنو «کاس کریمان» آرزو
 یک جرعه کن در کار او، آخر چه نقصان آیدت
 خاقانی

کاس کریمان یا کاس الکرام در ادبیات فارسی به گونه‌ای مبهم و رازگونه کاربرد دارد. به راستی کسی نمی‌داند کریمان کیستند و کاس آنها چیست! اما بطوری که دیدیم جرعه فشانی یکی از فرایض دین و فرهنگ پیشدادیان و کیانیان مهریسن است. علت اینکه ازین آیین به صراحت صحبت نمی‌شود و کسی از چند و چون آن آگاه نیست احتمالاً به زمانی برمی‌گردد که دین زردشت به یاری اسفندیار و هم‌پشتی درباریان گشتاسب روایی گرفت و باورها و آیین‌های دین مهریسنی را ناروا کرد، مهرورزی ناپسند و مهربانان بدنام شدند. اما ایرانیان دین «داد» را که آیین «مردم کردی» «دموکراسی» بود صمیمانه باور داشتند و راضی نمی‌شدند به این سادگیها از آن دل برکنند. از این روی آنها که در کشاکش جنگهای مذهبی اسفندیار زنده ماندند به ناچار زردشتی شدند. اما در باطن بر همان باورها و پیشین خود بودند، هرگاه فرصت می‌یافتند

فریضه‌های دینی خود را پنهانی انجام می‌دادند. یکی از این آیینهایی که دینی بود و پنهانی انجام می‌شد «جرعه‌فشانی» بود. از آن جاییکه روزگاران به ناکام مهریسان می‌گذشت هرگاه می‌خواستند از این مراسم سخن به میان بیاورند چون نمی‌توانستند آشکارا آن را آیین جمشید و کیخسرو، و دیگر پیشدادیان بدانند جرعه‌فشانی را از رسمهای «کریمان» می‌دانستند و آنها از واژه «کریمان» پیشدادیان و جمشید و کیخسرو را اراده می‌کردند.^(۱) انتخاب واژه کریمان رمزی است و بدون مناسبت نمی‌تواند باشد. زیرا جهان بینی و دین ورزی جمشید و پیشدادیان با مفهومی که از واژه «کریم» و «کریمان»^(۲) استنباط می‌شود، تطبیق می‌کند. این استنباط را از آثار ادبیات فارسی چنین می‌یابیم.

الف: شاهنامه فردوسی

در این اثر حماسی که بیشتر مطالب آن درباره فرهنگ باستانی ایران است واژه «کریمان» آن گونه به کار رفته است که مفهوم باورهای پیشدادیان و کیانیان مهریسن را متبادر ذهن می‌کند از این قرار:

در داستان رستم و سهراب هنگامی که رستم تهمینه دختر پادشاه سمنگان را وداع می‌کند، به او می‌گوید: «اگر فرزند آینده ما پسر باشد نشان مرا بر بازوی او ببند زیرا او به خوی «کریمان» می‌ماند:

ور ایدون که آید ز اختر پسر	ببندش به بازو نشان پدر
به بالای سام نریمان بود	به مردی و خوی «کریمان» بود

شاهنامه ص ۱۰۵

۱- بیفشان جرعه‌ای برخاک و حال اهل دل بشنو که از جمشید و کیخسرو فراوان داستان دارد

حافظ

۲- بعضی آثار زبان فارسی «کریمان» را جد اعلای رستم می‌دانند و این نمی‌تواند درست باشد.

بطوری که می‌دانیم سام نریمان از نژاد پیشدادیان مهریسن است و نسب او به جمشید می‌رسد. و فردوسی به جای جمشید و پیشدادیان نام رمزی «کریمان» را به کار برده است. هم چنین در داستان رستم و اسفندیار نیز ماجرا از همین قرار است: هنگامی که فردوسی می‌خواهد نژاد رستم را به پیشدادیان و جمشید برساند، از آنان به صورت «کریمان» نام می‌برد، و آن هنگامی است که اسفندیار نژاد خود را به برتری ستوده و رستم را تحقیر می‌کند که پدر تو دستان شوم بود و مردار خوار و پرورده سیمرخ است، اما رستم در پاسخ می‌گوید:

جهاندار داند که دستان سام	بزرگ است و با دانش و نیکنام
همان سام پور نریمان بدست	نریمان گرد از «کریمان» بدست
چنان تا به گرشاسب دارند زاد	به جمشید آرند یکسر نژاد

شاهنامه ص ۳۲۵

بطوری که می‌بینیم در شاهنامه عبارت «از کریمان» آمده است و آن این معنی را می‌رساند که از نژاد کریمان است و کریمان به صورت جمع آمده و ساختی غیر از «نریمان» دارد.

ب: سام‌نامه

این کتاب سروده خواجوی کرمانی است و مانند شاهنامه فردوسی اثری حماسی می‌باشد. این کتاب درباره سرگذشت سام جد رستم سروده شده است، در آنجا نیز نژاد سام و نریمان به جمشید می‌رسد.

همی گفت کای شاه فرخنده نام	چه پرسی، منم بخت برگشته سام
نریمان جنگی مرا بد پدر	ز جمشید دارم نژاد و گهر

سام‌نامه ج ۱ ص ۶۸

در همین دفتر باری دیگر که مسئله نژاد سام مطرح است بجای جمشید نژاد خود را به «کریمان» نسبت می‌دهد.

بدو گفت سام ای یل رزم ساز به من برمکن این چنین ترک تاز
مرا نام سام نریمان بود نژادم زنسل «کریمان» بود

سام‌نامه ص ۲۱۶

پیداست که منظور از واژه «کریمان» همان جمشید اراده شده است و این دو واژه در مفهوم یکی هستند.

ج: در آثار متفرقه

در دیگر آثار زبان فارسی پس از اسلام معمولاً واژه «کریمان» به گونه‌ای به کار رفته است که از نظر مفهوم واژه گانی و نسبت‌هایی که به آنها داده شده است می‌توان دریافت کرد که منظور از «کریمان» همان پیشدادیان و کیانیان مهریسن است. زیرا از آنها با عباراتی هم چون «آزادگان پیشینه»، «سروران رفته»، «کرام گذشته» یاد می‌کنند که اخترشان تیره شده، از میان رفته و در زیر خاک‌اند. لئیمان جای آنان را گرفته و رسم و عادت دیگر به میان آورده‌اند. واژه «کریمان» با ضمیر جمع و در برابر لئیمان بکار رفته است و پیداست که آن جمع کریم است. آن گونه که تصور کرده‌اند کریمان نامی شبیه به نریمان نمی‌تواند باشد.

این کریمان رفته که با آه و افسوس از آنها یاد شده و حتی زمین تشنه جگر هم آرزوی جرعه کاس آنان را دارد به احتمال بسیار فرزندان «اکارم = کریمان» فرزندان جمشید و پیشدادیان هستند که بنیاد «داد» جمشیدی را که همان رسم کرم است نگاهبانی می‌کردند. این نسبت‌ها را در زبان فارسی چنین می‌بینیم.

۱- کریمان عجم

در آثار زبان فارسی هرگاه واژه‌های کریم و کریمان به کار رفته است معمولاً سیاق سخن به گونه‌ای است که صفت کرم و مروت به عجم نسبت داده شده است. هم چنین در بعضی آثار دیگر که سخن از آن صراحت لازم برخوردار نیست از خلال عبارات می‌توان استنباط کرد که «ارباب کرم» و «خاندان مروت» همان خاندان

جمشیدیان و کیانیان مهریسن است:

انابن الاکارم من نسل جم	و حائر ارث ملوک العجم
از شجاعت و سخا نازند میران عرب	وز فتوت وز کرم نازند شاهان عجم
بسته‌ی فضل تو مانده هر بزرگ اندر عرب	بنده جود تو گشته هر کریم اندر عجم
چو کیخسرو هفت کشور تویی	ولایت سستان سکندر تویی
مرا از کریمان صاحب زمان	تویی مانده باقی که باقی بمان
رسم و آیین مروت باستانی گشته بود	در زمان تو بحمدالله که باز آن تازه شد
... که باده دختر کرم ^(۱) است و خاندان کرم	دهان کیسه گشاد است و از سخا گوید
بانی ملک کرم ثانی جم شیخ اویس	که عجم، داور دین عربش کرد خطا
شنیدم ز صاحب دلان عجم	که جان جهانند اهل کرم
ز ابنای «خاندان مروت» نشان می‌پرس	اهل دلی نماند از آن خانواده هم
	دیوان جامی ص ۵۳۲

۱- در دیگر آثار زبان فارسی باده را «دختر جمشید» می‌دانند.

از نقش و نگار در و دیوار شکسته آثار پدیدست صنا دید عجم را
 با گهر آدم نسیم باز ناستد زبای خود ار بشمرم «ارباب کرم» را
 نوبت به من افتاد بگویند که دوران آرایشی از نو بکنند مسند جم را
 دیوان عرفی شیرازی ص ۸
 نسیان به گل اندود در خانه‌ی همت تا نسل برافتاد «کریمان عجم» را
 دیوان شفایی اسفهانی ص ۲۷
 به سر به خاک «کریمان رفته» رفتن به که سوی درگه این مهتران عصر به پای
 اگر تو سجده کنی خاک آن کریمان را روا کند به همه حال حاجت تو خدای
 شترنجی - تاریخ ادبیات ج ۲ ص ۶۳۷

۲- عدل و کریمان

در بعضی آثار زبان فارسی که به دست ما رسیده است، کریمان را گاهی با صفت عدل و داد می‌شناسند، گاهی هم رمزگونه آنان را به نحوی در ارتباط با عدل و داد نام می‌برند. ازین آثار چنین پیداست که منظور آنان از کریمان همان پیشدادیان و کیانیان دادگروست. زیرا آنها بودند که نخستین بار عدل را با مفهوم خاص خود درین سرزمین برقرار کردند.

سالها گذشت داد برقرار بود و خوشدلی مردم آشکار بود. اما همینکه اختر «کریمان» دادگستر تیره شد لثیمان جای آنان را گرفته، رسمی دیگر جانشین آیین داد کردند. خوشدلی و شادمانی از میان مردم رخت برپست، از اینقرار:

عدل تا سایه از جهان برداشت خوشدلی رخت ازین مکان برداشت
 برکشید آسمان لثیمان را تیره کرد اختر «کریمان» را
 این لثیمان که سر بر آوردند عادت و رسم دیگر آوردند

مثنویهای حکیم سنایی ص ۱۶۸

بر عادت قدیم به انصاف و عدل کوش کز سروران رفته همین است یادگار

از شعر نام جوی که در عین بحر اوست آب حیات نام «کریمان» بردبار

دیوان سیف اسفرنکی ص ۲۴۶

داد ماوانصاف ما بستان ازو ای کریم عادل اکرام خو

دفتر سوم مثنوی ص ۲۲۵

۳- آفتاب کریمان

دلیل دیگری که می توان برین پیشنهاد که کیانیان و پیشدادیان را «کرام» و «کریم» می گفته اند ارایه کرد این است که این نامواره را از صفت خورشید اقتباس کرده و بر آنها نهاده بودند. زیرا همان گونه که دانسته است پیشدادیان و کیانیان مهریسن «= خورشیدپرست» بودند، و خورشید را نماد کرم می دانستند. باور آنها برین بود که بخشش خورشید غریزی است نه رغبتی. بر خشک و تر و خوب و بد یکسان می تابد و فیض او به همگان می رسد. کرم به معنی بخشش بدون رغبت و اراده است و بلاعوض می باشد. چه اگر بخشش از روی رغبت باشد ممکن به یکی ببخشد و به دیگری نبخشد. ای مکرمی که نیست به رغبت ترا کرم وی معطیی که نیست به علت ترا عطا

دیوان عطار ص ۵

وجود واژه های «آفتاب کرم»، «مهر کرم»، «خورشید کرم»، «سپهر کرم» که در ادبیات فارسی به کار رفته نشان دهنده بازمانده تصویری است که آنان از مفهوم کرم داشتند. پیشدادیان خود برین باور بودند که به پیروی از کرم خورشید کریم باشند. ازین روی انتخاب واژه کریم برای پیشدادیان نمی تواند تصادفی باشد. اینک در زیر کاربردهایی ارایه می شود که کرم و آفتاب را در ارتباط با هم نشان می دهد:

دانا داند که کیست گرچه نگفتم نایب یزدان و «آفتاب کریمان»

دیوان ناصر خسرو ص ۳۴۸

«آفتاب کرم» و سایه عدل نظرش دهر ویران شده را خرم و آبادان کرد

دیوان امیر معزی ص ۱۹۲

من سخن را به فلک می‌دهم و تریتیم ز «آفتاب کرم» خسرو کیوان همم است

چیست از احسان که «خورشید کرم» با من نکرد هر چه از احسان تو نامش دانی او احسن نکرد

دیوان اثیرالدین اخسیکتی ص ۵۴/۱۰۵

«خورشید کرم» نشسته بر تخت آواز کـنـان مسنادی بخت

سـر بر زد از آسمان انعام «خورشید کرم» زمشرق جام

تحفة العراقین ص ۱۸۰

زان غم که «آفتاب کرم» مرد برق‌وار شب زهره را چو رعد به شیون درآورم

دیوان خاقانی ص ۲۴۲

به «مهر» اندوده دل‌های «کریمان» به‌گرد آلوده سرهای یتیمان

خمسـه امیر خسرو ص ۳۴۰

چند «خورشید کرم» افروخته تا که ابرو بحر جود آموخته

چند «خورشید کرم» تابان شده تا بدان آن ذره سرگردان شده

این امانت زان عنایت یافته است «کافتاب عدل» بر روی تافته است

دفتر اول مثنوی ص ۳۵

امروز خاک جرعه‌ی می سیر سیر خورد خورشیدوار جام «کرم» عام می‌رود

کیست کودانه‌ی امید درین خاک بکاشت که «بهار کرمش» بازبخشید صدش

میوه تلخ و ترش خام طمع بود ولی «آفتاب کرم» توبه کرم می‌پزدش

دیوان مولانا ج ۱ ص ۳۴۷/۵۱۰

خسرو خسرو نشان تابش جمشید فر «مهر سپهر کرم» سایه پروردگار

«سپهرکرم» آنکه چون آفتاب است مفیض عوارف مغیبهی صنایع

زهی جمال تو «خورشید آسمان کرم» وجود پاک تو ترحیل «دودمان کرم»

دیوان ابن یمین ص ۹۹ / ۱۱۷ / ۱۳۳

۴- داد و دهش کریمان

جمشید و فریدون را ازین جهت دودمان کرم می گفتند که داد و دهش داشتند. به کریمان نیز صفتی که داده شده داد و دهش است. در آثار بازمانده زبان و ادبیات فارسی «آزادگان پیشینه» و «سروران رفته» که با صفت کرم از آنها یاد می شود کسی جز پیشدادیان و کیانیان نمی تواند باشد. نام دیگر پیشدادیان که به صورت رمز گفته می شود «کریمان» است.

فریدون فرخ فرشته نبود زمشک و زعنبر سرشته نبود

به داد و دهش یافت آن نیکویی تو داد و دهش کن فریدون تویی

شاهنامه ص ۳۵

چوبخشش گاه جمشیدست از نعمت همه بستان چو کوشش گاه کاوسست از زینت همه صحرا

دیوان رشید و طواط ص ۲۰

بر عادت قدیم بر انصاف و عدل کوش کز «سروران رفته» همین است یادگار

از شعر نام جوی که در عین بحر اوست آب حیات نام «کریمان» بردبار

دیوان سیف اسفرنگی ص ۲۴۶

به رسم و سیرت «آزادگان پیشینه» کریم عادت و خوش خوی باش و نیکوظن

دیوان قوامی رازی ص ۹۴

جرعه‌ی کاس الکرام

خاکیان بی‌بهره‌اند از جرعه «کاس الکرام»

این تظاول بین که با عشاق مسکین کرده‌اند

حافظ

همان گونه که دیدیم در آثار بازمانده فرهنگ و ادبیات فارسی پیشدادیان و کیانیان را به نام رمزی «کریمان» نامزد کرده‌اند. ازین روی هر جا که در ادبیات و آثار بازمانده ادبیات فارسی نام از «کاس کرام»، «کاس کریمان»، «جام کرام»، «بزم کرام» و «جام کرم» و جرعه فشانی در میان است. محتملاً یادآور جرعه فشانی نوشابه حیات بخش «دوراثوشه» می‌باشد که در مراسم قربانی گاو به وسیله مهریسنان انجام می‌شده است: ساقی همتش از «جام کرم» جرعه بریخت آرزو دستارکشان راه در و بام گرفت

دیوان انوری ص ۹۶

خاک شدم پیش تو جرعه خاصیت مراست زانکه به «بزم کرام» خاک بود جرعه خوار

ولله فی تلک الحوادث حکمة وللارض من «کاس الکرام» نصیب

دیوان مجیر ییلقانی ص ۵۵۱/۱۱۹

هست این زمین رانوبنو «کاس کریمان» آرزو یک جرعه کن درکاراو، آخرچه نقصان آیدت

خاک تشنه است و «کریمان» زیر خاک یادگار جرعه شان آخر کجاست

خاک جگر تشنه را ز «کاس کریمان» از نم جرعه ای امیدوار نیایی
جرعه بود یادگار کاس و برین خاک بویی ازان جرعه یادگار نیایی
دیوان خاقانی ص ۴۵۱/۴۹۲/۸۰۸

شربنا و اهرقنا علی الارض فضلة وللارض من «کاس الکرام» نصیب
فیه ما فیه ص ۲۸۷

شربنا شراباً طیباً عند طیب کذاک شراب الطیین یطیب
شربنا و اهرقنا علی الارض فضلة وللارض من «کاس الکرام» نصیب
دیوان مجیر بیلقانی - تعلیقات ص ۵۵۰

جرعه ای برریختی زان خفیه جام جست بر زلف و رخ از جرعه نشان
جرعه ای حسن است کین خاک است خوش جرعه خاک آمیز چون مجنون کند
هر کسی پیش کلوخی جامه چاک جرعه گوئیش ای عجب یاکیمیا
جرعه ای بر لعل و بر زر و درر جرعه ای بر روی خوبان لطاف
چونکه وقت مرگ آن جرعه ای صفا آنچه می ماند کنی دفنش تو زود
جان چو بی این جیقه بنماید جمال
جرعه ای بر زمین خاک من «کاس الکرام» بر زمین خاک را شاهان همی لیسند از آن
که بصد رو روز و شب می لیشش مر شما را صاف او تا چون کند
کان کلوخ از حسن آمد جرعه ناک که ز آسایش فنا گردد بقا
جرعه ای بر خمر و بر نقل و ثمر تا چگونه باشد آن رواق صاف
زین کلوخ تن به مردن شد جدا کین چنین زشتی بدان چون گشته بود
کی توانم گفت لطف آن وصال

جرعه‌ی چون ریخت ساقی الست بر سر این شوره خاک زیردست
جوش کرد آن خاک و ما زان جوششیم جرعه‌ای دیگر که بس بی‌کوششیم

دفتر پنجم ص ۲۳

گرچه در مجلس گردون شب و روز مه به ساغر خورد و هور به جام
خاک را به همه حال که هست هم نصیبی بود از «کاس کرام»

اثیرالدین اومانی - امثال و حکم ص ۱۸۹۵

از جام تو یک جرعه به ماده که زمین را گرزانکه نصیب است هم از «کاس کرام» است
دیوان قاسم انوار ص ۵۵

«اگر وقتی به حکم و «للارض من کاس الکرام نصیب» جرعه‌ای بر تو ریزد. خود
را از حریفان مجلس نپنداری.»

نزهة الارواح ص ۱۸۱

به میخانه خوش افتاده جامی به بوی جرعه «جام الکرام» است

ز فیض جام تو جامی مدام جرعه کش است بلی نصیب بود خاک را ز «کاس کرام»

دیوان جامی ص ۲۷۳/۵۰۹

همه گنجینه اقبال در دست لثام آید همه خونابه ادبار در «کاس کرام» افتد

دیوان فیض دکنی ص ۱۴۹

چو در گردش افتاد «کاس الکرام» به من دور خود ختم کن والسلام

شربناً مداماً «لکاس الکرام» مدامی که دارد قرار و مدام

تذکره پیمانه ص ۲۰۹/۱۶۱

الغیاث ای خضر چون داری به کف آب بقا

ساقیا مریدم عطشان، فاسقنا کاس الکرام

دیوان آشفته شیرازی ص ۵۱۵

جرعه فشانی یک رسم باستانی

به گردش در آید چو جام هلاک

ز خون شهان جرعه ریزد به خاک

تذکره پیمانه ص ۴۰

بطوریکه در بخشهای پیشین دیدیم مهریسان به دلایل مختلف و در مراسم گوناگون جرعه فشانی می‌کردند. ازین روی به نظر می‌رسد که افشاندن باقیمانده نوشابه‌ای که می‌خورند رسمی متداول و معمول بوده است.^(۱)

بقایایی که از این آیین در ادبیات فارسی دیده می‌شود، دلالت بر آن دارد که جرعه فشانی رسمی متداول و معمول بوده و کار خیر و پسندیده‌ای به شمار می‌رفته است. هر چند در بسیاری از موارد نمی‌توان سبب جرعه فشانی را تشخیص داد گاهی مفهوم شکر و سپاسگزاری از جرعه فشانی فهمیده می‌شود. به هر روی اگر این آیین را رسمی مذهبی و مردمی بدانیم انجام آن در هر شرایطی ضرورت دارد اینک شواهدی ازین نوع کاربردها که در ادبیات فارسی از آن به عنوان رسمی متداول و معمول سخن رفته است در زیر ارایه می‌شود:

«... پس گفت: نوباوه آورده‌اند ازان بخوریم؟ همگان گفتند خوریم! گفت:

۱- تا همین چند سال پیش در بردسیر رسم برین بود که پس از آب خوردن باقیمانده آن را بر زمین می‌پاشیدند.

بیارید! آن طبق بیاوردند و ازو مکبه برداشتند. چون سر حسنک را بدیدیم همگان
متحیر شدیم. و من از حال شدم و بوسهل بخندید و به اتفاق شراب در دست داشت به
بوستان ریخت و سر باز بردند، و من در خلوت دیگر روز او را بسیار ملامت کردم.»

تاریخ بیهقی ص ۲۳۵

تا چند درین حيله و زراقی عمر تا چند مرا درد دهد ساقی عمر
خواهم که ز دست حيله و خدعه او چون جرعه به خاک ریزم این باقی عمر
خیام

دیده می پالای و گیتی خاک پای جرعه های این بران خواهم فشاند

در پهلوی خم، پشت خم، بنشین و دریاکش به دم برکش به مژگان جرعه هم از خاک و مژگان تازه کن

دیوان خاقانی ص ۴۵۳/۱۴۱

یکسر همه جرعه خوار جامم پس داده به آب نقش نامم

تحفة العراقین ص ۲۳۳

جام سحر بر گل شبرنگ ریخت جرعه آن در دهن سنگ ریخت

مخزن الاسرار ص ۵

می که جز جرعه ی زمین نبود قدر انگوریش ازین نبود

وانچه او خورده بود و باقی ماند وانچه از جرعه ریز ساقی ماند

هفت پیکر ص ۲۶۴/۴۷

پیش از من و تو پیرو جوانی بودست اندوهگنی و شادمانی بودست

جرعه مفکن بر دهن خاک، که خاک خاک دهنی چو نقل دانی بودست

مختار نامه ص ۱۲۰

جام خودباری یک جرعه نگون کن بر سرم کاش روزی چون همه عمرم نگون خواهد گذشت

دیوان امیر خسرو ص ۶۶

برگردش روزگار مستیز و برو چون جای نشست نیست برخیز و برو
این جام پر از زهر که نامش مرگ است خوش درکش و جرعه بر زمین ریز و برو
بابا فضل کاشانی ص ۱۷۲
چو جرعه‌ایم به کف بر نهاده باقی جام بدان امید که بر خاک پایش افشانیم

چه می‌شاید از جرعه انگیختن که در خاک می‌بایدش ریختن

ملک ساغری با پری روی خورد چو جرعه پری رخ زمین بوسه کرد
دیوان سلمان ساوجی ص ۴۸۵/۴۷۴/۳۶۶
خرد که بی‌خبر از کاینات افتادست خراب جرعه‌ای از باده شبانه ماست
دیوان شمس مغربی ص ۹۶
به نو بهار جوانی ترا گوارا باد که جرعه ریزی و بر نطع لاله خواب کنی
دیوان فیض دکنی ص ۵۲۳
افتتاح نامها از نام او هر دو عالم جرعه نوش جام او

مثنوی اسرارالشهدود ص ۳۱

ز هر سو بانگ نوشانوش برخاست زسراز جوش صهبا هوش برخاست
گرفت اول نگار حور منظر زدست ساقی گلچهره ساغر
بدست شیخ داد آن مست بی‌باک که اول جرعه باید ریخت بر خاک
منظومه شیخ صنعان و دختر ترسا ص ۷۲

در خراباتی که خاک از جرعه خواری مست بود بوی می از ما دریغ آن نرگس مستانه داشت

جرعه‌ای آمد فزون از طرف ما صبحدم را در گریبان ریختند
دیوان صائب ص ۲۱۷۴/۶۶۵

فهرست و مشخصات کتابهای مورد استفاده

دیوان اشعار

- ۱- آشفته شیرازی، کانون تربیت شیراز، ۱۳۴۹.
- ۲- آصفی هروی، مصحح هادی ارفع کرمانشاهی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۴۲.
- ۳- ابن یمین، مصحح حسینعلی باستانی راد، تهران، کتابخانه سنایی.
- ۴- ابوالفرج رونی، مصحح محمود مهدوی دامغانی، تهران، کتابخانه باستان، ۱۳۴۷.
- ۵- ادیب صابر، مصحح محمدعلی ناصح، تهران، علی اکبر علمی، ۱۳۴۳.
- ۶- امیر خسرو دهلوی، مصحح م. درویش، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۴۳.
- ۷- امیر شاهی سبزواری، مصحح سعید حمیدیان، تهران، انتشارات ابن سینا، ۱۳۴۸.
- ۸- انوری ایبوردی، مصحح محمدتقی مدرس رضوی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۶.
- ۹- اهلی شیرازی، مصحح حامد ربّانی، تهران، کتابخانه سنایی، ۱۳۴۴.
- ۱۰- باباافضل کاشانی، مصحح مصطفی فیضی و عباس بهنیا، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۶۳.
- ۱۱- بابا فغانی شیرازی، مصحح احمد سهیلی خوانساری، تهران، اقبال، ۱۳۵۳.
- ۱۲- باباکوهی، مصحح حبیب الله عماد، شیراز، کتابفروشی معرفت، ۱۳۵۳.
- ۱۳- بیدل دهلوی، مصحح خلیل الله خلیلی، تهران، نشر بین الملل.
- ۱۴- جامی، مصحح هاشم رضی، تهران، انتشارات ؟، ۱۳۴۱.
- ۱۵- جلال عضد یزدی، مصحح احمد کرمی، تهران، انتشارات ما، ۱۳۶۳.
- ۱۶- جیحون یزدی، مصحح احمد کرمی، تهران، انتشارات ما.
- ۱۷- حافظ شیرازی، مصحح مهدی قدسی، تهران، کتابخانه اشراقی.
- ۱۸- حزین لاهیجی، مصحح بیژن ترقّی، تهران کتابفروشی خیام، ۱۳۶۲.
- ۱۹- دیوان منسوب به حلاج، تهران، کتابخانه سنایی.
- ۲۰- خاقانی شروانی، مصحح دکتر ضیاءالدین سجادی، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۳۸.
- ۲۱- خواجوی کرمانی، مصحح احمد سهیلی خوانساری، تهران، کتابفروشی بارانی، ۱۳۳۶.
- ۲۲- رضی الدین ارتیمانی، مصحح محمدعلی امامی، تهران، کتابفروشی خیام.

- ۲۳- رفیع الدین لبنانی، مصحح تقی بینش، تهران، انتشارات پاژنگ، ۱۳۶۹.
- ۲۴- سعدی شیرازی، مصحح محمدعلی فروغی، تهران، انتشارات جاویدان.
- ۲۵- سلطان ولد، مصحح سعید نفیسی، تهران، کتابفروشی رودکی، ۱۳۳۸.
- ۲۶- سلمان ساوجی، مصحح مهرداد اوستا، تهران، کتابفروشی زوار.
- ۲۷- سنایی غزنوی، مصحح مدرس رضوی، تهران، کتابخانه سنایی.
- ۲۸- سوزنی سمرقندی، مصحح ناصرالدین شاه حسینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۸.
- ۲۹- سیف اسفرنکی، مصحح دکتر زبیده صدیقی، پاکستان، مولتان، ۱۹۷۸.
- ۳۰- شاه نعمت الله ولی، مصحح دکتر جواد نوربخش، تهران، خانقاه نعمة اللهی، ۱۳۵۲.
- ۳۱- شفایی اسفهان، مصحح دکتر لطفعلی بنان، تبریز، ارشاد اسلامی آذربایجان شرقی، ۱۳۶۲.
- ۳۲- شمس تبریزی، مصحح محمد عباسی، تهران، امیرکبیر.
- ۳۳- شمس مغربی، مصحح دکتر ابوطالب میرعابدینی، تهران، کتابفروشی زوار.
- ۳۴- صائب تبریزی، مصحح امیری فیروزکوهی، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۳۳.
- ۳۵- صوفی مازندرانی، مصحح طاهری شهاب، تهران، کتابخانه سنایی، ۱۳۴۶.
- ۳۶- عاشق اسفهان، مصحح سعید نفیسی، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۶۲.
- ۳۷- عراقی، مصحح ناصر هیری، تهران، انتشارات گلستانی.
- ۳۸- عرفی شیرازی، مصحح جواهری وجدی، تهران، کتابخانه سنایی، ۱۳۵۷.
- ۳۹- عصمت بخارایی، مصحح احمد کرمی، تهران، انتشارات ما، ۱۳۶۶.
- ۴۰- عطار نیشابوری، مصحح سعید نفیسی، تهران، انتشارات سنایی، چاپ سوم.
- ۴۱- عماد فقیه کرمانی، مصحح رکن الدین همایون فرخ، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۸.
- ۴۲- فروغی بستامی، مصحح م. درویش، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۵۷.
- ۴۳- فیض کاشانی، مصحح محمد پیمان، کتابخانه سنایی، ۱۳۵۴.
- ۴۴- فلکی شروانی، مصحح طاهری شهاب، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۵.
- ۴۵- فیضی دکنی، مصحح ای. دی. ارشد، تهران، انتشارات فروغی، ۱۳۶۲.
- ۴۶- قاسم انوار، مصحح سعید نفیسی، تهران، کتابخانه سنایی، ۱۳۳۷.
- ۴۷- قوامی رازی، مصحح میرجلال الدین حسینی ارموی، تهران، چاپخانه سپهر، ۱۳۴۳.
- ۴۸- کمال اسماعیل، مصحح دکتر بحرالعلومی، تهران، انتشارات دهخدا، ۱۳۴۸.

- ۴۹- کمال خجندی، مصحح ک. شیدفر، مسکو، انتشارات دانش، ۱۹۷۵.
- ۵۰- لامع، مصحح دکتر محمود رفیعی، تهران، ناشر دکتر محمود رفیعی، ۱۳۶۵.
- ۵۱- مجمر کاشانی، مصحح محیط طباطبایی، تهران، کتابخانه خیام، ۱۳۴۵.
- ۵۲- مجیر بیلقانی، مصحح دکتر محمد آبادی، تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۵۸.
- ۵۳- مشتاقیه، مصحح جواد نوربخش، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۴۷.
- ۵۴- منوچهری، مصحح دکتر دبیرسیاقی، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۳۸.
- ۵۵- نسیمی شیروانی، مصحح غلامحسین بیگدلی، تهران، نشر روشن، ۱۳۶۲.
- ۵۶- نشاط اسفهان، مصحح حسین نخعی، تهران، مطبوعاتی شرق.
- ۵۷- واقف لاهوری، مصحح —، مطبع اسلامیه لاهور، ۱۳۳۹.
- ۵۸- وحشی بافقی، مصحح م. درویش، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۴۲.
- ۵۹- رشید و طواط، مصحح سعید نفیسی، تهران، کتابخانه بارانی، ۱۳۳۹.
- ۶۰- هلالی جغتایی، مصحح سعید نفیسی، تهران، کتابخانه سنایی، ۱۳۳۷.
- ۶۱- هنر جندقی، مصحح سید علی آل داوود، تهران، انتشارات ما، ۱۳۶۶.
- ۶۲- یغمای جندقی، مصحح سید علی آل داوود، تهران، انتشارات توس، ۱۳۵۷.

* * * *

کتابهای متفرقه

- ۱- اقبالنامه نظامی گنجوی، وحید دستگردی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۱۷.
- ۲- امثال و حکم، دهخدا، تهران، امیرکبیر.
- ۳- بحث در آثار و احوال حافظ، دکتر قاسم غنی، تهران.
- ۴- بندهشن، بهرام گور، تهمورس انکلساریا، بمبئی، ۱۹۰۸.
- ۵- بهمن نامه، ایرانشاه بن ابی الخیر، رحیم عقیقی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.
- ۶- تاریخ ادبیات، دکتر ذبیح الله صفا، انتشارات فردوسی، تهران، ۱۳۶۳.
- ۷- تاریخ بیهقی، ابوالفضل بیهقی، دکتر خلیل خطیب رهبر، انتشارات سعدی، ۱۳۶۸.

- ۸- تحفة العراقین خاقانی شروانی، دکتر یحیی قریب، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، ۲۵۳۷.
- ۹- تذکره پیمانه، احمد گلچین معانی، کتابخانه سنایی، تهران، ۱۳۶۸.
- ۱۰- تذکره میخانه، ملا عبدالغنی فخرالزمانی، احمد گلچین معانی، کتابفروشی اقبال، تهران، ۱۳۶۷.
- ۱۱- گزیده ریگ ودا، ترجمه دکتر سید محمد رضا جلالی نائینی، نشر نقره، تهران، ۱۳۶۷.
- ۱۲- چیستا، پرویز ملک پور، تهران.
- ۱۳- خسرو و شیرین نظامی، وحید دستگردی، تهران، علی اکبر علمی.
- ۱۴- خمسه امیر خسرو، امیر احمد اشرفی، انتشارات شقایق، تهران، ۱۳۶۲.
- ۱۵- خمسه خواجو، نیاز کرمانی، دانشگاه کرمان، کرمان، ۱۳۷۰.
- ۱۶- دین ایرانی، امیل بن ونیست، ترجمه بهمن سرکاراتی، دانشگاه تبریز، ۱۳۵۰.
- ۱۷- رباعیات خیام، رستم علیف و محمدنوری عثمانف، انتشارات حامد، مسکو، ۱۹۵۹.
- ۱۸- رساله امام خمینی، انتشارات حافظ، تهران.
- ۱۹- زنگی نامه، محمد بن محمود بن محمد زنگی بخاری، ایرج افشار، انتشارات توس، تهران، ۱۳۷۲.
- ۲۰- سام نامه، خواجوی کرمانی، خاضع، چاپ بمبئی.
- ۲۱- شاهنامه فردوسی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۳.
- ۲۲- شرح گلشن راز، شیخ محمد لاهیجی، کیوان سمیعی، تهران، کتابفروشی محمودی، ۱۳۳۷.
- ۲۳- شرفنامه نظامی گنجوی، وحید دستگردی، مطبوعات علمی، تهران.
- ۲۴- فیه مافیه، جلال الدین محمد مولوی بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۸.
- ۲۵- گاهان، سرودهای زرتشت، ترجمه پورداوود، بمبئی، ۱۹۲۷.
- ۲۶- گلشن مراد، ابوالحسن غفاری کاشانی به اهتمام غلامرضا طباطبایی مجد، انتشارات زرین، تهران، ۱۳۶۹.
- ۲۷- گل و نوروز خواجوی کرمانی، کمال عینی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰.
- ۲۸- لغت نامه دهخدا، جمعی از نویسندگان، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا.
- ۲۹- لیلی و مجنون نظامی، وحید دستگردی، تهران، انتشارات علمی.

- ۳۰- مثنویهای سنایی، سید محمدتقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۶۰.
- ۳۱- مثنوی محیط اعظم، عبدالقادر بیدل دهلوی، تصحیح و تحشیه میرشاک، انتشارات برگ، تهران، ۱۳۷۰.
- ۳۲- مثنوی معنوی، مولانا، رینولد.ا. نیکلسون، انتشارات مولا، ۱۳۶۰.
- ۳۳- مجموعه آثار شبستری، به کوشش دکتر صمد موحدی، چاپ گلشن، تهران، ۱۳۶۵.
- ۳۴- مجموعه مقالات معین، به کوشش دکتر مهدخت معین، چاپخانه ۱۷ شهریور، تهران، ۱۳۶۴.
- ۳۵- مختارنامه، فریدالدین عطار نیشابوری، دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۵۸.
- ۳۶- مخزن الاسرار نظامی گنجوی، وحید دستگردی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۴۳.
- ۳۷- مرآت الافراد، پیرجمال اردستانی، دکتر حسین امینی پور، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۷۱.
- ۳۸- مروج الذهب، علی بن حسین المسعودی، محی الدین عبدالحمید، ۱۴۰۹، بیروت.
- ۳۹- مکاتیب سنایی، به اهتمام و تصحیح نذیر احمد، چاپخانه صنوبر، تهران، ۱۳۶۲.
- ۴۰- منظومه شیخ صنعان، وحدت هندی، به کوشش محمد خواجهوی ناشر کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۳.
- ۴۱- نامگانی سامی، دکتر محمود طاووسی، انتشارات نوید شیرازی، ۱۳۷۰.
- ۴۲- نامواره دکتر افشار، ایرج افشار، تهران - موقوفات دکتر افشار، ۱۳۶۷.
- ۴۳- نزهة الارواح، امیر حسینی غوری، نجیب مایل هروی، کابل، ۱۳۹۸.
- ۴۴- نزهة المجالس، جمال خلیل شروانی، محمدامین ریاحی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۶۶.
- ۴۵- هفت اورنگ، عبدالرحمن جامی، آقای مرتضی مدرس گیلانی، تهران، کتابفروشی سعدی، ۱۳۶۱.
- ۴۶- هفت پیکر نظامی، وحید دستگردی، تهران.
- ۴۷- همای و همایون خواجهوی کرمانی، کمال عینی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰.
- ۴۸- یکی قطره باران، دکتر احمد تفضلی، چاپخانه مهارت، تهران، ۱۳۷۰.

«ترفندهای شعری در ادب فارسی»

دکتر جلیل تجلیل

استاد دانشگاه تهران

«هین سخن تازه بگو تا که جهان تازه شود!» آیا چگونه می‌توان به قلمروهای ناپیموده شعری راه جست و پندارهای نوآیینی در عرصه چامه‌سرایی عرضه داشت؟!

در پاسخ این سؤال باید به تجزیه و مطالعه ترفندها و هنرهای پرداخت که در پرتو آن شاعران دل ما را تسخیر کرده و با افسون سخن شگفتی ما را برانگیخته‌اند و با تصاویر رنگین و ترنمات گوشنواز و فرهنگی جان شکارکاروان دلها را بدنبال کشیده‌اند پرنیان کلام را آن چنان زیر پای رهروان این وادی گسترده‌اند که دیده و دل از تماشای آن دل باخته و دیده افروخته است این همان چیزی است که نقادان شعری و ادبی ما بخوبی بدان پی برده و از آن سخن گفته بوده‌اند. شمس قیس رازی بر آن بود که: «مثل شاعر در نظم سخن همچون استاد نساج است که جامه‌های

متموم ببافد و نقوش مختلف و شاخ و برگهای لطیف و گزارشهای دقیق و دوالهای شیرین در آن پدید آورد^(۱) و عبدالقاهر جرجانی نیز سرودن چامه‌های دل‌انگیز را به بافتن پرنیان و ترکیب الوان مانند کرده است.^(۲)

براستی باید گفت که از میان فسونکاریها و ترفندهای شعری آهنگ و موسیقای گوشنواز از یکسو و نقوش و تصاویر پنداری و اوج تخیل از دگرسو و هم فرهنگی ژرف که کالبد این صدا و تصویر را پربار و گهرریز می‌کند دست به دست هم داده و صفحه‌چنین دلبری پیش شیفتگان شعری گشوده‌اند. در این مقاله اجمالی در این ترفندها را تجربه می‌کنیم:

۱- راهبری شعر به زیبایی و موسیقایی کلمات و قافیه در تبلور این هنر حقا که فرمانروایی نخستین دارد و ما در مطالعه آثار شاعران این تبلور درخشان را به راحتی می‌بینیم. وقتی خاقانی مستان صبح آموخته را فتوح اندوختگانی از می معرفی می‌کند و زهره را غزلخوان در زیر و مستان معرفی می‌کند و حافظ به غزل لم یزل خود زهره را به پایکوبی انگیخته شور و طرب این معانی و تصاویر را در حلقه آهنگ مناسب برونی و درونی شعر سراغ می‌گیریم:

خاقانی:

مستان صبح آموخته از می فتوح اندوخته

می شمع روح افروخته نقل مهیا ریخته

حافظ:

در آسمان نه عجب گر به گفته حافظ

سرود زهره به رقص آورد مسیحا را

۱- المعجم فی المعاییر اشعار العجم، تصحیح مدرس رضوی، ص ۴۲۶.

۲- اسرار البلاغة، عبدالقاهر جرجانی، ترجمه جلیل تجلیل، چاپ دانشگاه تهران، ص ۲۲.

این سرود و ترانه و آن می صبح و باده فتوح در قالب موزونی عرضه می شوند که
ورای وزن عروضی است بل آهنگ درونی و قافیه های عرضی زنجیره ابیات از ما
گوشنوازی می کنند. به این درونی واضح در این ابیات از دیوان کبیر مولانا گوش
فراداریم:

یار مرا غار مرا عشق جگر خوار مرا

یار تویی غار تویی خواجه نگهدار مرا

روح تویی نوح تویی فاتح و مفتوح تویی

سینه مشروح تویی بر در اسرار مرا

دانه تویی دام تویی باده تویی جام تویی

پخته تویی خام تویی خام بمگذار مرا^(۱)

و گرنه شاعر چگونه توفیق می یافت خوشی روی و موی و دلپذیری شیوه و

میوه و عشق ابد و حسن بیرون ز حد ... را بدین خوبی توصیف کند:

هم روی خوش هم موی خوش هم پیچ زلف و هم قفا

هم شیوه خوش هم میوه خوش هم لطف تو هم خوش جفا

ای صورت عشق ابد وی حسن تو بیرون ز حد

ای ماه روی سـروقد ای جان فزای دلگشا

و خاقانی نه به و زاری خود را که در سوک فرزندش رشیدالدین سر می دهد فریاد

پدرانه خود را در قالب فاعلاتن فاعلاتن با هجاهای بلند درونی واژه ها بلند

می کند:

دلنواز من بیمار شمایید همه
 بهر بیمارنوازی به من آید همه
 پدر و مادرم از پای فتادند ز غم
 به شما دست زدم کاهل و فایید همه
 آه کامروز تبم تیز و زبان کنده شده است
 تب ببندید و زبانی بگشایید همه
 الوداع ای دلتان سوخته روز فراق
 در شب خوف نه در صبح رجایید همه^(۱)
 و فخرالدین عراقی در تصویر راز و نیاز خویش از زبان معشوق به عاشق
 شکوه و گلایه خود را با همین شیوه در بحر هزج مسدس محذوف ریخته است:
 چرا تخم وفا می کاشتی تو جو عزم بیوفایی داشتی تو
 دل اندر یار هر جایی که بندد و گر بندد به ریش خویش خندد
 بدانند هر که را داند نام است که باد آورده را بادی تمام است^(۲)
 و حافظ با بهره گیری از بلاغت قرآنی که رسایی شعر خود را در حفظ قرآن دانسته^(۳)
 تحت تأثیر موزونی آیت کریم: «والتفت الساق بالساق الی ربک یومئذ المساق»^(۴)
 موسیقی درونی غزل خود را بدین گونه پرداخته است:

۱- دیوان خاقانی، تصحیح شادروان دکتر سجادی، صص ۴۰۸-۴۰۹.

۲- منطق العشاق، فخرالدین عراقی، ص ۴۵۶.

۳- ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ به قرآنی که تو در سینه داری

۴- سوره واقعه.

پیش از اینت بیش از این اندیشه عشاق بود

مهرورزی تو با ما شهره آفاق بود

رشته تسبیح اگر بگسست معذورم بدار

دستم اندر ساقه ساقی سیمین ساق بود ...

حافظ انتخاب هجاهای کوتاه را شیوه ترسیم شادی و برگزیدن هجاهای بلند را آیین

تصاویر اندوه و اندیشه و فریاد پسندیده و در ابیات زیر مصراعهای اول را در بیان

نشاط و مصراعهای دوم را در نمایش اندیشه و اندوه آورده است:

سحر بلبل حکایت با صبا کرد که عشق روی تو با ما چها کرد

خوشش باد آن نسیم صبحگاهی که درد شب نشینان را دوا کرد

بشارت بر به کوی می فروشان که درد شب نشینان را دوا کرد

و به راستی که این شیوه عرضه پندار ترنمی مطابق با عواطف و عوالم درونی ما

است چرا که بیان سرنوشت بشر و تحلیل دردها و اندوهان ما را به اندیشیدن و

کشش و کوشش وامی دارد. آرامش و آهستگی و فراغ می خواهد و بهمین گونه تامل

در مرگ و جهان آینده را با هجاهای بلند درونی طرح می کند:

همه مرگ رائیم برنا و پیر به رفتن خردمان بود دستگیر

بد و نیک بر ما همی بگذرد چنین داند آن کس که روزی خورد

سرانجام بستر بود تیره خاک بپرد روان سوی یزدان پاک

و خاقانی با همین هجاها و موسیقای کشیده و بلند در رثای فرزند نوحه

اشک ریزی و مویه پردازی می کند و اشک می بارد و گوهران سرشک دانه دانه

برخسار می ریزد و آن را به گسستن دانه های تسبیح تشبیه می کند:

صبحگاهی سر خوناب جگر بگشاید ژاله صحبدم از نرگس تر بگشاید

دانه دانه گهر اشک ببارید چنانک گره رشته تسبیح ز سر بگشایید
 بلبل نغمه گر از باغ طرب شد به سفر گو بر نوحه ز اغان به سفر بگشایید
 در زنجیره آهنگ عروضی و موسیقی درونی نقش قافیه ها بسی دلرباست و
 ترفند شاعرانی که حادثه ای بزرگ ادبی در قافیه بر پا می کنند کارسازی می کند. یکی
 از این هنرها آنجا است که شاعران آیت قرآنی را در قافیت شعری می نشانند همانند
 نگینی گرانها که بر حلقه انگشتی تعبیه کنند.

نمایش آیت قرآنی در قافیت خاقانی بسی چشمگیر است. او آیه شریفه «الا
 انهم هم السفهاء ولكن لا تعلمون» را در قافیت بیت زیر بخوبی جا داده است در
 قصیده ای به مطلع:

مگر به ساحت گیتی نماند بوی وفا که هیچ انس نیامد ز هیچ انس مرا
 گوید:

اگر چه هر چه عیال منند خصم منند جواب ندهیم الا انهم هم السفهاء
 و آیت شریف: «قال اخسئوا فیها و لا تکلمون» (۱۰۸ مؤمنون) را در قافیت بیت زیر:
 که خود زبان زبانی به حبس گاه جحیم دهد جواب بواجب که اخسئوا فیها
 و آیت: «والذی اخرج المرعی» را در قافیت بیت زیر:
 دو شاخ گیسوی او چون چهار بیخ حیات

به هر کجا که اثر کرد اخرج المرعی^(۱)

و آیت قرآنی در مسند مسند الهی در مصراع دوم این بیت جلایی خاص دارد:

چون کند آیت وفا فرموش آخر او فوا بعهدی از سور است^(۲)

۱- دیوان خاقانی، ص ۹.

۲- اشاره به آیه «او فوا بعهدی أوف بعهدکم و ایای فارهبون» (سوره بقره آیه ۴۰).

علت سازی و علت سوزی شاعرانه هم از ابتکاری است که شاعران را بر کرسی نشانند ادعاها، توانایی می‌بخشد. مبادی و اشکال منطقی این گونه علت سازی و حجت پردازی از بنیاد تخیل برخاسته و به تحریک و اغراء شنونده را به پذیرفتن می‌پردازد چنانکه عنصری در پیروزی ممدوح ادعا دارد که بیش از آن پیروزی ممکن نبوده و برهان سازی او اینست که بیش از پنج انگشت دیگر کمالی برای دست و پا متصور نیست و فزونی انگشت دلیل نقصان است:

بیش از این نصری نشاید گفت کاو را داده‌اند

چون ز نصرت بگذری زانسو در خذلان بود

از تمامی دان که پنج انگشت باشد دست را

باز چون زان بگذری آن افزونی از نقصان بود

و خاقانی در تصویر اینکه مرد کامل در برابر انسانی پست انسانی که بر تخت ناز و فرمانروایی تکیه داده مجبور است بر پا بایستد استدلال و توجیهی می‌آورد که پستی فرومایگان زبردست و والایی شایستگان فرودست را اثبات می‌کند:

اگر خسیسی بر من گران سر است روا است

که او زمین کثیف است و من سماء سنا

گر او نشسته و من ایستاده‌ام شاید

نشسته باد زمین و ستاده باد سما

و ر او به راحت و من در مشقتم چه عجب

که هم زمین بود آسوده و فلک دروا

یکی دیگر از مهارت‌های شگفت در جلب خاطر و تحریک عواطف بشری اسندهای مجازی و نسبت‌های شاعرانه است که در عرصه این اسناد بی‌زبانان خطابه و بیان

می یابند و کائنات به زبان شعر با ما سخن می گویند و به قول خاقانی دورنگی و سپید و سیاهی شب و روز پرند عمر ما را بی رنگ و کشتی عمر را وادار به درنگ می کند :

دورنگی شب و روز سپهر بوقلمون پرند عمر تو را می برند رنگ به رنگ ^(۱)
و در پرتو این گونه اسناد مجازی است در شعر نظامی خاک افتاده از گل، تخت کاووسی و از بنفشه پر طاووسی برمی آورد:

— گل از گل تخت طاووسی برآرد بنفشه پر طاووسی برآرد

— چو پیر سبزپوش آسمانی ز سبزه برکشد بیخ جوانی ^(۲)

و کمند دل در اندام سرکشان و رسن در گردن آتش پیچیده می شود:

کمند دل در آن سرکش چه پیچم رسن در گردن آتش چه پیچم ^(۳)

و این اسناد شگفت آنگاه که با چشمک چراغ استعاره فروغ گیرد بسی دلربا است چنانکه حزین لاهیجی بانگ خویش را از نای قلم بر عرش سخن رسانده و صور اسرافیل دمیده است و از شهرت کلکش سرگردون به سماع آمده و چامه اش در صوامع غلغله افکنده است:

— بر عرش سخن صور اسرافیل دمیدیم

آوازه بلند است ز مانای قلم را

۱- این گونه اسناد در کتب بلاغت مورد بحث است چنانکه در این بیت از سلطان عبدی، نقادان این مقوله را جلوه گر دانسته اند:

اشاب الصغیر و افنی الکبی رکر الغداة و مرّ العشی

رک اسرار البلاغة، عبدالقاهر جرجانی، طبع ریتز، ص ۳۴۳ و ترجمه فارسی اسرارالبلاغه از جلیل تجلیل، چاپ دانشگاه، همان ص ۲۳۹.

۲- خسرو و شیرین، نظامی.

۳- همان مأخذ، ۵۰/۱۸.

از شهرت کلکم سرگردون به سماع است

سیمرغ پرآوازه کند قاف جهان را

افتاده در صوامع افلاک غلغله

از بس رسا بود نی کلکم ترانوا^(۱)

و در شعر عراقی ابرو و سحاب یارای آن ندارند که بارش خود را به باران بخشش کف
ممدوح قیاس کند از این قیاس دلش خونین و آبستن در خوشاب است از کف جود
اوکان همانند صدف تهی و خالی است و در قیاس آفتاب و برگ گل و لاله به روی
یار و در تشبیه لب به آب زندگانی، آفتاب و باران سحاب شرمسار آمده‌اند:

بر کفش نسبتی چو کرد سحاب زان شد آبستن او به در خوشاب
ذات او گوهری است و ملک صدف از کف جود اوست کان چو صدف

× × ×

ای ز روی تو آفتاب خجل وز لب آب زندگی حاصل
زانکه روی ترا ز غایت لطف برگ گل شرمسار و لاله خجل^(۲)
ترکیب میدان کارزار از آرایه‌های گونه‌گون، فردوسی را بر آن داشته که این مجموعه
ملون و گونه‌گون را به چشم خروس مانند کند و تشبیهی چنین بدیع بیاراید:

زمین شد به کردار چشم خروس ز بس بانگ و آرایش و نای و کوس^(۳)
و همین چشم خروس از زبان فردوسی در تصویر کشتی رنگین زیبایی بکار رفته که

۱- دیوان حزین لاهیجی، صص ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۳۴.

۲- عشاق‌نامه، عراقی، ص ۴۴۱ و این تصاویر در این بیت مثنوی شاعر عرب را در کتب بلاغت به یاد می‌آورد:

أَنَّ السَّحَابَ لَيْسَتْ حَيٌّ إِذَا نَظَرْتَ إِلَيْهِ نَدَاكَ فَقَاسَتْهُ بِمَا فِيهَا

۳- رک شاهنامه فردوسی، تصحیح ژول مول، انتشارات امیرکبیر، ج ۳، ص ۴۶.

خاندان پیامبر اکرم را دربرگرفته و رهایی بشر را از گمراهی ارمغان آورده است:

یکی پهن کشتی بسان عروس بیاراسته همچو چشم خروس

پیمبر بدو اندرون با علی همان اهل بیت نبی و ولی^(۱)

ترفندهای بلاغی و جاذبه‌های هنری شعر فردوسی فراتر از تشبیه است، او در استفاده از جمال استعاره توانی کلان دارد چنانکه در بیت زیر درگاه جنگ با استفاده از این هنر بیانی «پای شتاب را از درنگ سست» تصویر می‌کند:

چنین گفت پیران که درگاه جنگ شود سست پای شتاب از درنگ

و در بیت زیر از این استعاره پندارخیز تخیلی همراه طباقی زیبا «شتاب و درنگ» پویایی و حرکت تخیل را شتاب بخشیده است:

چنین گفت پیران که درگاه جنگ شود سست پای شتاب از درنگ

و خاقانی حالت اشکباری خود را که قطره‌های سرشک دانه دانه بر رخ نالانش فرو می‌ریزد به گسستن رشته تسبیح و پاشیدن دانه‌های آن مانند کرد، و با این ترفند کمندی بر جانهای دردناک افکنده است:

دانه دانه گهر اشک بیارید چنانک گره رشته تسبیح ز سر بگشایید

و همین شاعر در چامه‌ای دیگر این جهان بی‌مقدار را «قفس پنج حس» انگاشته و از همین استعاره بال‌گشوده و زی‌آشیا نه عرش معراج آغازیده است. پرواز از استعاره‌ای به استعاره‌ای:

نشاط من همه زی‌آشیا نه فلک است اگر چه در قفس پنج حس گرفتارم

استعاره قفس پنج حس در مثنوی مولوی جای خود را به «کوزه پنج لوله» داده و او

۱- همان مأخذ، در این تشبیه از حدیث نبوی بهره گرفته است که: مثل اهل بیتی کمثل سفینه نوح من ركب فیها نجا و من تخلف عنها هلك.

را یارای پیوند به دریا و بحر بخشیده و بیکرانگی داده است:

کوزه‌ای با پنج لوله پنج حس باز دار این آب را از هر نجس
تا شود از کوزه معبر سوی بحر تا بگیرد آب تو آن خوی بحر^(۱)
و خاقانی با استفاده از تشبیه پندارخیز و اعجاب‌انگیز: «تشبیه تفصیلی و معکوس»
در بیت زیر نور ایمان و فروغ یقین را آن گونه وصف می‌کند که هیچ فروغ دیگری با
او یارای همانندی یا برابری نخواهد داشت و هر فروغی در مقابله با آن عرق شرم بر
رخ خواهد افشاند:

نور ایمان او خوی خجلت بر رخ خلد انور افشانده است^(۲)

* * * *

۱- رک مثنوی مولوی، و این شاعر بزرگ همین معنی را با تعابیر دیگر و ترفندهای درخوری تجلی داده و در
مثنوی خویش استعاره «بال جان» را انتخاب کرده:

جان گشاید سوی بالا بالها در زده تن در زمین چنگالها

که مصراع نخستین ملهم از آیه شریفه «و الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه» و مصراع دوم مستفاد از
آیت شریف «مالکم اناقلتم فی الارض» است.

۲- دیوان خاقانی، ص ۸۳، ارزش بلاغی این تشبیه را می‌توان در تحلیل ابیات زیر از اسرارالبلاغه عبدالقاهر
جرجانی مطالعه کرد:

خجلت حدود الورد من تفضیله خجلا تورقها علیه شاهد
لم یخجل الورد المورد لونه الا و ناحله الفضیلة عائد

(تجلیل جلیل، ترجمه فارسی اسرار البلاغة، عبدالقاهر جرجانی، چاپ انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم.)

شیوهٔ غزلسرایِ سعدی

دکتر اسماعیل حاکمی

استاد دانشگاه تهران

غزل‌های عاشقانه بعد از آنکه در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم هجری به وسیله شاعران بزرگی همچون رودکی، فرخی، سنایی، ظهیرفاریابی، عطار و دیگران به نحو مطلوبی پیش رفت، در قرن هفتم به وسیله سعدی شیرازی به حدّ اعلای کمال رسید. وی در غزل‌های خود با زبان شیرین و سخن لطیف و بیان سهل و مضامین مبتکر و تازه و متنوع، کمال مهارت را آشکار کرد و کاری را که از رودکی شروع شده و به انوری و ظهیر ختم شده بود به نهایت رسانید. سعدی چهار دیوان غزل دارد: بدایع - طیّبات - غزلیات قدیم و خواتیم.

سعدی هم استاد رموز عاشقی است و هم آموزگار تقوی و خردمندی: چیزی که در یک تن جمع شدنش نادر است. در وجدان او نیکی که هدف اخلاق است از زیبایی که غایت عاشقی است جدا نیست. از اینجا است که هیچ چیز معنوی تر، روحانی تر، و اخلاقی تر از عشق وی نمی توان جست. غزل‌های او پراز درد، پراز شور، پراز نیاز و پراز تسلیم است و اگر از گناه نیز در آن سخن می رود صراحت لهجه و صدق بیان او

چندان است که گناه او را نیز رنگ اخلاق می بخشد. عشق که مایه غزلهای اوست البته به جمال انسانی محدود نیست. روح، تقوی، طبیعت، خدا و سراسر کاینات نیز موضوع این عشق است. نه فقط در غزل که در همه اشعار او این شوق نسبت به طبیعت و توجه نسبت به خدا آشکار است. از جوش و التهاب غزلهای قدیم تا گرمی و شیرینی طبیات و بدایع همه جا عشق سعدی در تجلی است. درست است که بعدها - مخصوصاً در خواتیم - این عشق تا حدودی تعالی می یابد و عاشق در وجود سعدی جای خود را به عارف وامی گذارد، لیکن بهر حال طنین صدای عشق هیچ جا در غزل او محو نمی شود غزل سعدی یعنی عشق، و عشق با همه فراز و نشیب هایش، این عشق که پای بند یکی نیست البته هوس نیست، صفا و رضاست، نیازی روحانی است که دایم دل و جان شاعر را آماده تسلیم و فنا می دارد. در این عشقها، سعدی درد و سوز واقعی دارد. عشق او آموختنی نیست، آمدنی است. اینها عشق واقعی است که سعدی آن را دریافت و بیهوده نیست که قرن‌ها بعد از وی هنوز غزلسرایان، رموز عاشقی را از سعدی می آموزند و او را استاد حدیث عشق می دانند. از امتیازات شعر سعدی یکی آنست که قصیده مدحیه را از نظر انداخت و به آرایش غزل پرداخت. پیش از شیخ اجل شاعران نامی در ضمن قصاید خود تغزلها پرداخته یا غزلهایی ساخته بودند ولی در واقع شعر رسمی و مورد نظر، قصیده بود و غزل مقام فرعی داشت در صورتی که سعدی غزل را که ترجمان احساسات است بر قصیده که مبتنی بر مقاصد خاص است ترجیح داد و آن را ترویج نمود و در حقیقت عشق و ذوق و شور و شوق جای قیاس و نکته پردازی و مضمون سازی را گرفت. بدین ترتیب می توان گفت با ظهور سعدی و برخی معاصران او، غزل در ردیف نخستین شعر فارسی قرار گرفت و قصیده در مراتب بعدی واقع شد. طرز سعدی بر استواری لفظ و روانی معنی مبتنی است و همین نکته است که سخن او را در شیوه سهل

ممتنع به سر حدّ اعجاز رسانیده است. معانی لطیف تازه را در عبارت آسان بیان می‌کند و از تعقید و تکلف برکنار می‌ماند. هر چند سخنش یکسره از صنعت خالی نیست نشانهٔ صنعتگری در آن چندان آشکار نیست. ضرورتی که شعر بسیاری شاعران را به خللهای لفظی و معنوی کشانده است در شعر وی اگر هست چندان آشکار نیست و نقل و اخذ مضمون دیگران هم نزد وی چنان با تصرف همراه شده است که حتی در اینگونه موارد هم غالباً بی‌هیچ اندیشه و تأمل، برتری او بر دیگران کاملاً روشن می‌شود. بهرحال آنچه مایهٔ نام و آوازهٔ اوست افکار و اندیشه‌هایی است که او خود ابداع کرده است و بیشتر سخنانش از همین مقوله است. شهرت شیخ در غزل مایه رشک شاعرانی مانند همام تبریزی و امیر خسرو دهلوی شده است. همام تبریزی گفته است:

همام را سخن دلفریب شیرین هست

ولی چه سود که بیچاره نیست شیرازی!

از جملهٔ شاعران استاد در عصر سعدی که در خارج از ایران می‌زیسته‌اند یکی امیر خسرو است و دیگر حسن دهلوی که هر دو از سعدی در غزلهای خود پیروی می‌کرده‌اند و امیر خسرو از اینکه در «نوبت سعدی» جرأت شاعری می‌کرد خود را ملامت می‌نمود:

نوبت سعی که مبادا کهن شرم نداری که بگویی سخن؟

در سالهایی که سعدی آخرین سالهای حیات خود را در شیراز سپری می‌ساخت شاعری زبان‌آور در آقسرا از شهرهای آسیای صغیر چنان شیفتهٔ غزلهای دل‌انگیز و سخنان شیوای استاد شیرازی شده بود که علاوه بر جواب گفتن عدهٔ زیادی از غزلهای و قصاید او و تکرار نام وی به احترام، چند قصیدهٔ غزّاه ستایش آن استاد بی‌نظیر اختصاص داد. وی سیف‌الدین فرغانی از شاعران استاد قرن هفتم هجری است. وی در بیتی دربارهٔ سعدی گفته است:

گر ترا شهرت سعدی نبود نقصی نیست

حاجتی نیست در اسلام اذان را به منار

شهرتی که سعدی هم در حیات خود به دست آورد بعد از وفات او با سرعتی بی سابقه افزایش یافت و او به عنوان بهترین شاعر زبان فارسی و یا یکی از بهترین و بزرگترین شعرای درجه اول زبان فارسی شناخته شد. این اشتهار سعدی به دلایلی چند مربوط می شود، از این قرار:

نخست - آنکه وی گوینده ای است که زبان فصیح و بیان مُعجز آسای خود را تنها وقف مدح و یا بیان احساسات عاشقانه و امثال این مطالب نکرد بلکه بیشتر آن را به خدمت آبناء نوع گماشت.

دوم - آنکه وی در مدح و غزل هر دو راهی نو و تازه در پیش گرفت، مخصوصاً در غزل و اشعار غنایی خویش هر جا که ذوق او حکم کرد از تحقیق و بیان امثال در حکم غفلت نورزید.

سوم - آنکه در عین وعظ و حکمت، شاعری شوخ و بذله گو و شیرین بیان است و در سخن خود آنقدر لطایف بکار می برد که خواننده خواه و ناخواه مجذوب او می شود و دیگر او را رها نمی کند.

چهارم - آنکه وی در گفتار خود از بسیاری مثلهای فارسی زبانان که از دیرباز رواج داشت استفاده کرده و آنها را در نظم و نثر گنجانیده است.

اما بالاتر از همه اینها فصاحت و شیوایی کلام سعدی در سخن به پایه ای است که واقعاً او را سزاوار عنوان «سعدی آخر الزمان» ساخته و شیرینی کلام و فصاحت بیان را به او ختم نموده است، چنانکه خود گوید:

هر کس به زمان خویش بودند من سعدی آخر الزمانم

سعدی با آنکه در علوم شرعی مطالعاتی داشت و در زبان و ادب عربی بر اثر تحصیل و اقامت طولانی در سرزمینهای عربی زبان، نیرومند و مطلع بود در اشعار روان و زیبای خود هیچگاه فارسی را بر خلاف برخی شاعران دیگر - فدای الفاظ غریب عربی نکرد. شعر سعدی به حقیقت همگی «نمک» و «مزه» و «شیرینی» و «لطافت» است و به عبارت دیگر حلاوت قند و چاشنی شکر دارد.

سعدی نه حکیم است و نه عارف، بلکه شاعر است و شاعر واقعی. مخصوصاً شاعر آدمیت است که عشق و اخلاق مایه افتخار اوست. مرحوم علی دشتی در قلمرو سعدی می نویسد: «سعدی استاد غزل است؛ هرگاه بخواهند درباره سعدی سخن گویند نخست باید از دیوان غزل وی صحبت به میان آرند. در غزلهای سعدی غالباً چیزی احساس می کنیم که نمی توانیم آن را بیان کنیم. بسا غزلهای موزون و فصیح در برابر سعدی از طنین و ترنم می افتد. تفسیر قدرت زبان غنائی سعدی کار دشواری است. مرحوم دکتر غنی یک شب در محفل انسی می گفت: شخص تا به شیراز نرود نمی تواند به خوبی با سعدی و حافظ آشنا شود و برای توضیح مقصود خود می گفت: کلمه صحرا در ذهن ما خراسانها کویر لوت را مصور می کند ولی در ذهن شیرازیان بیرون رفتن از حصار شهر و تفرج در کشتزارهایی است که گله به گله باغهای سبز آن را منقش کرده است. این کلمه صحرا که مکرر در زبان سعدی و حافظ آمده است غیر از آن صحرایی است که مردمان شام و عراق استعمال می کنند. رفتن صحرا در زبان سعدی و حافظ نعمتی و لذتی و توفیقی است که نصیب هر کس نمی شود از این رو سعدی وقتی که می خواهد از درجه شوق خود دم زند دیدار دوست را بر رفتن صحرا ترجیح می دهد:

هر کس به تماشایی رفتند به صحرایی

ما را که تو منظوری خاطر نرود جایی

عهد کردیم که بی‌دوست به صحرا نرویم

بی‌تماشاگه رویش به تماشا نرویم

سعدی روح جاویدانِ این شیراز منقش و این آب و هوای طرب‌انگیز است. غزل‌های او مانند بهار، مترنم و پر از نگار، تا زاویه‌های خاموش و مرموز آرزوهای جوانی طنین می‌افکند.

بازی‌هایی که سعدی با الفاظ دارد و گویی الفاظ در دست وی مانند موم، نرم و قابل گنجاندن در جمله است در سراسر دیوان او مشهود است:

ما با توایم و با تو نه‌ایم این چه حالتست

در حلقه‌ایم با تو و چون حلقه بر دریم

ما را سریست با تو که گر خلق روزگار

دشمن شوند و سر برود هم بر آن سریم

امتیاز غزل‌های سعدی تنها در ناحیه خصایص لفظی باقی نمانده، چیز دیگری هم آن را ممتاز می‌کند:

غزل یکی از اصیل‌ترین و قدیم‌ترین اشکال شعر است زیرا صورت ملفوظ و مکتوب مَشاعر است. موجودی قویتر حس می‌کند و سریعتر متأثر و مُتفعل می‌شود و این موهبت را دارد که حس کرده خود را به شکل مؤثر و زنده‌ای در قالب الفاظ بریزد. غزل سرگذشت دل است، شرح ماجراهای روح و ترسیم صورت این عواطف است. وجه امتیاز دیوان غزلیات سعدی و خصوصیتی که از آن جدا نمی‌شود این است که در متن غزل قرار دارد. ابیاتی در دیوان شاعر هست که نشان می‌دهد سعدی عشق را با تمام وجود لمس کرده و در این عشق‌ورزی به تمام فنون و ریزه کاری‌هایش چنگ زده است:

دل و جانم به تو مشغول و نظر بر چپ و راست

تا ندانند حریفان که تو منظور منی

غزلیات سعدی می‌تواند زبان حال هر بشری باشد که دوست می‌دارد. حالات مختلفه عشق با تمام اطوار گوناگون او در احوال عشق از خلال غزلهای شیخ کاملاً پیداست. به طوری که در ضمن هفتصد غزل فقط بیش از یک و صد و پنجاه بیت درباره قامت یار سروده است:

— گرفتم از غم دل راه بوستان گیرم

کدام سرو به بالای دوست ماندست؟

— آن قامتست نی به حقیقت قیامتست

زیرا که رستخیز من اندر قیام اوست

— میل ندارم به باغ، انس نگیرم به سرو

سروی اگر لایقست قد خرامان اوست

طرز سعدی بر پرباری لفظ و نازکی معنی استوار است و علی‌الخصوص شیوه سهل ممتنع در سخن او به سرحد اعجاز می‌رسد. معانی لطیف را سعدی در سهل‌ترین عبارت بیان می‌کند و کلام او از تعقید لفظی و معنوی خالی است و اثر صنعت در آن دیده نمی‌شود هر چند یکسره از صنایع نیز خالی نیست. معانی او هر چند گهگاه کاملاً عادی است به هیچ وجه مُبتذل به نظر نمی‌رسد بلکه همواره لطف ذوق و قدرت تعبیر شاعر، در آن تصرفات مناسب می‌کند و آنها را از حدود معانی متعارف بالاتر می‌برد.

آوازه سخن‌سرایی سعدی به زودی از مرزهای ایران فراتر رفت و زبانها به نثر دل‌انگیز و شعر شورآفرین وی مترنم شد. استاد، خود نیز بر این معنی آگاه بوده و می‌دانسته است علو مقام سخنان وی تا چه درجه و به چه پایه است و گاهی در اشعار

خویش خود را ستوده و به بلندی سخنان خود اشاره نموده است، چنانکه در این ابیات:

— هفت کشور نمی‌کنند امروز

بی‌مقالات سعدی انجمنی

— من دگر شعر نخواهم بنویسم که مگس

زحمت می‌دهد از بس که سخن شیرین است

— مردم همه دانند که در نامه سعدی

مشکی است که در طبله عطار نباشد

— بر حدیث من و حسن تو نیفزاید کس

حد همین است سخندانی و زیبائی را

— سعدی اندازه ندارد که چه شیرین سخنی

باغ طبع همه مرغان شکرگفتارند

به نظر برخی از ناقدان سخن آنچه غزل سعدی را از اشعار شاعران دیگر ممتاز می‌سازد عبارتست از:

۱- صورت موزون غزل که آنچنان با محتوای آن هماهنگ است که عاشقان با

شنیدن این غزل در سماع از خود بیخود می‌شوند.

۲- بیان بدون تصنع مقام عشق که بر همه معانی دیگر مقدم است.

۳- قدرتی که در تجسم معانی بکار رفته و ناشی از برخورد بی‌واسطه با تأثیرات و

عواطف درونی واقعی است.

۴- بالا بردن تأثیر اشعار بوسیله بیان مفاهیم و موضوعات با بکار بردن مجاز و

استعاره.

۵- سادگی و طرب‌انگیزی اشعار.

۶- بیان عشق عرفانی در کسوت عشق معمولی (خاکی). دردمند هجران کشیده‌ای
 که می‌خواهد دردهای درونی خویش را با بیانی رسا به زبان آورد جز این چه می‌گوید:
 شب فراق که داند که تا سحر چند است؟
 مگر کسی که به زندان عشق در بند است
 عاشق مشتاقی که شب وصل با دلدار همنشین است و هرگز نمی‌خواهد این شب به
 پایان برسد شیواتر و گیرنده‌تر از این بیان چه دارد؟
 — ندانم این شب قدر است یا ستارهٔ روز
 تویی برابر من یا خیال در نظرم
 ببند یک نفس ای آسمان دریچهٔ صبح
 بر آفتاب که امشب خوش است با قمرم
 عارفی که غرق عالم وجود است و جهان را سراسر مظاهر کمال و جمال حق
 می‌بیند بدین بیت مترنم می‌شود که:
 به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست
 عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست
 قبل از سعدی، تغزلات شاعران عموماً حاکی از تمایلات شهوت‌آلود و برخوردار از
 انواع تمتعات و شادخواریها بود بدانگونه که در آثار شاعرانی چون فرخی، منوچهری،
 امیرمعزی، و سنایی دیده می‌شود ولی شیخ اجل سعدی دیدگاهی متفاوت دارد:
 — هر کسی را نتوان گفت که صاحب‌نظر است
 عشقبازی دگر و نفس‌پرستی دگر است
 — نظر پاکِ مرا دشمن اگر طعنه زند
 دامن دوست بحمد... از آن پاک‌تر است

عاشق به معشوقِ وفادار و جفاکار یکسان عشق می‌ورزد و سراپا تسلیم اختیارات و تمایلات اوست. در هنگام بروز کدورت نیز جُرم را از طرف خود می‌داند و از گناه ناکرده پوزش می‌خواهد. شیخ در این باره گوید:

— قسم به جان تو خوردن طریق عزّت نیست

به خاکپای تو و آنهم عظیم سوگند است

که با شکستن پیمان و برگرفتنِ دل

هنوز دیده به دیدارت آرزومند است

— سعدیاگر نکند یار ز ما یاد مرنج

ما که باشیم که اندیشه ما نیز کنند؟

دیوان غزلیات سعدی مجموعه‌ای است از کلیّه حالات عشق، موضوعاتی مانند مهر و کین، ناز و نیاز، قهر و لطف، درد و درمان، وصل و هجران، گسستن و پیوستن، حرمان و برخوردار، استغنا و نیازمندی، سرکشی و تسلیم و مانند اینها.

از مشخصات عمده و قابل ستایش غزل سعدی اتحاد معنی است، یعنی شاعر در سرودن یک غزل ذهن خود را از توجه به معانی مختلف و احیاناً متضاد بازداشته و صرفاً به شرح و توصیف موضوعی که مُحرّک اصلی او در سرودن شعر بوده است پرداخته. هرچند معشوق در غزل او غالباً جسمانی و درخور حظّ نفسانی است ولی چنانکه خود بارها اشاره کرده پا بر سر خواهشهای نفس شهوت پرست نهاده و اسیر تمایلات حیوانی نگشته است بلکه عارف وار بر ورق روی نگارین قلم صنع خدا می‌دید و نیز عقیده داشت که عاشق پاکباز نباید برخ دوست به ناپاکی بنگرد و حتی در این راه چشم چپ خویش را به رضا برمی‌آورد «تا دیده نبیندش به جز راست»:

— همه بینند نه این صنّع که من می بینم

همه خوانند نه این نقش که من می خوانم

— ز محبتی که دارم نکنم نظر به رویت

که مُحَبِّ صادق آن است که پاکباز باشد

— چشم چپ خویشتن برآرم

تا دیده نپسندت به جز راست

از خصوصیات عمده غزل که رنگی دلفریب و طعم و بویی مطبوع به آن بخشیده است گفتگو در موضوع باده و ساقی و سایر مُتعلّقات آن می باشد. سعدی نیز در غزلهای خود گاهگاهی از صراحی و جام و غلغل مینا و باده گلفام سخن رانده ولی چنین به نظر می رسد که این اظهارات بیشتر از بابت شیرینی کلام و سنّت متداول شاعران غزلسرا بوده و لبش با ساغر الفتی نداشته و شاید هرگز هم از شراب مجاز سرگران نبوده است چنانکه خود در غزلی گفته است:

بنال مطرب مجلس بگوی گفته سعدی شراب انس بیاور که من نه مرد نبیدم
از لحاظ عرفانی نیز باید گفت: شیخ در وادی عشق حقیقی گامی فرسوده و نفسی سوخته و مراحل در سیر و سلوک پیموده و از شور و حال و جذبه عارفانه نصیبی داشته است، چنانکه در این ابیات گفته است:

— به جهان خرم از آنم که جهان خرم ازوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست

— گر تاج می نهی غرض ما قبول تو

ور تیغ می زنی طلب ما رضای تُست

همچنین برخی غزلهای صوفیانه و رندانه سروده که شور و حال خاصی دارد. شیخ را باید

همچنین مُبتکر و استاد مُسلّم غزلهای اخلاقی بدانیم و این باب را وی در ادبیات منظوم ایران گشود.

در اینجا به این نکته باید اشاره کرد که نقّادان سخن راز شورانگیزی کلام استاد سخن را مرهون چند چیز می دانند که اهمّ آنها از این قرار است:

۱- طبع لطیف و ذوق بی مانند و استعداد شگرف سعدی که موهبت الهی است. بی گمان آب و هوای فرحبخش شیراز و صحراهای سبز و خرم و دشتهای پرگل و لاله و مرغان خوش نوا نیز در الهام گرفتن از جمال طبیعت تأثیر فراوانی داشته است:

بوی گل و بانگ مرغ برخاست هنگام نشاط و روز صحراست

۲- درگزینش لفظ برای بیان معنی کمال ذوق و حسن سلیقه و دقت را بکار برده و ساده ترین و رساترین واژه ها را در ضمن کلام آورده است، چنانکه خود نیز به این نکته اشاره کرده است:

قیامت می کنی سعدی بدین شیرین سخن گفتن

مسلّم نیست طوطی را در ایامت شکرخایی

۳- از تقلید و تکرار معانی و مضامین پیشینیان روی برتافته و با نیروی ابتکار و ابداع به آوردن مضمونهای نو در قالب الفاظ فصیح پرداخته و غزلهایی ساخته که جاودانه می ماند.

۴- ایجاز مُخلّ و اطناب مُملّ در غزلهای سعدی دیده نمی شود؛ کلام را با مقتضای حال مطابقت دارد و از این رهگذر با نیروی شگفت انگیز سحر بیان خویش کشور دلها را مُسخر کرده است.

۵- از تعقید لفظی و معنوی و کلمات دشوار و مهجور فارسی و عربی در شعر او

نشانی دیده نمی شود.

۶- در آوردن آرایشهای لفظی و معنوی اعتدال را رعایت می‌کند، بدان گونه که خواننده و شنونده در شعر سعدی نخست شیفته مضمون دلپذیر و شیوایی و رسایی کلام می‌شود آنگاه نظرش به صنایع بدیعی که با ظرافت خاص و به اقتضای معنی بکار رفته و سخن را آراسته تر کرده است معطوف می‌گردد، نمونه‌هایی از این صنایع طبیعی در ابیات زیر آمده است:

— تا روان دارم روان دارم حدیثش بر زبان

سنگدل گوید که یاد یار سیمین تن مکن

— هر خم از جعد پریشان تو زندان دلیست

تا نگویی که اسیران کمند تو کمند

۷- سعدی زبان گویای مشتاقان و شیفتگان محبت است و با نوشداروی سخن دلپذیر خود بر خستگی خاطر آنان مرهم نهاده و احوال گونه‌گون عشاق را با خامه توانا و سحرانگیز بر دفتر ایام جاودانه نقش بسته است:

آتشکده است باطن سعدی ز سوز عشق سوزی که در دلست در اشعار بنگرید

۸- شیوه سهل ممتنع قبائی است که بر قامت شعر سعدی زینده است:

دیر آمدی که ای نگار سرمست زودت ندهیم دامن از دست

۹- سعدی عشق و عرفان را در قالب غزل بهم آمیخته و با کیمیای ذوق لطیف، ترکیبی پدید آورده که مقبول خاص و عام افتاده است.

۱۰- غزلسرای سعدی، سبک عراقی را که مبتنی بر جمال لفظ و کمال معنی

است به اوج عظمت رسانید و از قید ابهام و صنعت پردازیهای متکلفانه رهایی بخشید.

۱۱- در انتخاب اوزان و قوافی و ردیفها نهایت حسن انتخاب و ذوق و سلیقه را

از خود نشان داده است.

۱۲- با استفاده از امثال زیبا هر جا سیاق سخن اقتضا داشته بر زیبایی کلام افزوده

است :

به سرو گفت یکی میوه‌ای نمی‌آری

جواب داد که آزادگان تهی دستند

*

مرا به علت بیگانگی ز خویش مران

که دوستان وفادار بهتر از خویشند

*

گر بگویم که مرا حال پریشانی نیست

رنگ رخساره خبر می‌دهد از سرّ ضمیر

*

چو شور عشق در آمد قرار عقل نماند

درون مملکتی چون دو پادشا گنجند؟

نکته‌ای که در اینجا باید بدان اشاره شود اینست که امروز محفلی نیست که از گفتار

پرشور وی گرمی نگیرد و مجلسی نیست که از نوای دلکش غزل‌های شورانگیزش غرق

در وجد و سرور نشود. زیرا رقیق‌ترین احساسات و تمنیات روح مشتاق بشر در خلال

غزلیات آتشین او منعکس گشته است. در پایان به عنوان حسن ختام یکی از غزل‌های

زیبای او را نقل می‌کنم :

آن نه رویست که من وصف جمالش دانم

این حدیث از دگری پرس که من حیرانم

همه بینند نه این صنع که من می بینم
 همه خوانند نه این نقش که من می خوانم
 آن عجب نیست که سرگشته بود طالب دوست
 عجب اینست که من واصل و سرگردانم
 سرو در باغ نشانند و ترا بر سرو چشم
 گر اجازت دهی ای سرو روان بنشانم
 عشق من برگل رخسار تو امروزی نیست
 دیر سالت که من بلبل این بستانم
 هر نصیحت که کنی بشنوم ای یار عزیز
 صبرم از دوست مفرمای که من نتوانم
 عجب از طبع هوسناک منت می آید
 من خود از مردم بی طبع عجب می مانم
 گفته بودی که بود در همه عالم سعدی
 من به خود هیچ نیم هر چه تو گویی آنم

* * * *

فهرست منابع عمده:

- ۱- گنج سخن ، دکتر ذبیح الله صفا، مقدمه جلد اول، انتشارات ابن سینا، ۱۳۳۹
- ۲- تاریخ ادبیات در ایران ، دکتر ذبیح الله صفا، جلد سوم (بخش اول)، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۳
- ۳- قلمرو سعدی، علی دشتی، ابن سینا، ۱۳۳۹
- ۴- تحول شعر فارسی، زین العابدین مؤتمن، کتابفروشی حافظ، ۱۳۳۹
- ۵- باکاروان حله ، دکتر عبدالحسین زرین کوب، انتشارات آریا، ۱۳۴۳
- ۶- تاریخ ادبیات ایران، دکتر رضازاده شفق، ۱۳۳۹
- ۷- کلیات سعدی به اهتمام محمد علی فروغی، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۶

* * * *

«داستان شاهزاده عزیز و بریده شدن دستِ او و رفتارش با علامه دهخدا»

دکتر محمد دبیرسیاقی

عزیزالله میرزا معروف به شاهزاده عزیز و آقا عزیز، نوه طهماسب میرزا مؤیدالدوله پسر دوم محمدعلی میرزا دولتشاه پسر بزرگ فتحعلی شاه قاجار است. نام پدر او را جایی ذکر نکرده اند اما نام دو پسر مؤیدالدوله در تواریخ آمده است، یکی عبدالباقی میرزا و دیگری لطفعلی میرزا معروف به آفاهزاده که حاکم ساوجبلاغ بوده و در طغیان شیخ عبیدالله و حمله او به همراهی حمزه آقای مکری به ساوجبلاغ از پیش او گریخته است. احتمالاً شاهزاده عزیز پسر این لطفعلی میرزا می باشد.

عزیزالله میرزا در جوانی با زورخانه کاران رفاقت و با لوطیان شهر نشست و برخاست داشته و سرکرده پهلوانان و لوطیان و داش مشدیهای محله پامنار و میدان بوده است. در واقعه ای که نقل خواهیم کرد دستان او را در در سلطنت مظفرالدین شاه به دستور حاکم زمان می برند، به همین سبب غالباً دستان خود را زیر عبا از انظار

پنهان می کرده است. به روزگار سلطنت محمدعلی شاه به مناسبتی که خواهیم آورد پهلوان داود نامی را مأمور کشتن علامه علی اکبر دهخدا نویسنده نامدار و سردبیر روزنامه صور اسرافیل می کند^(۱) و دهخدا آنچنانکه برای نگارنده تقریر کردند زیرکانه رگ خواب شاهزاده عزیز را به دست می آورد و نه تنها او را وادار می کند از فرمانی که داده است چشم پوشد، بلکه در همراهی مشروطه طلبان و آزادیخواهان خود و یارانش خدمات ارزنده ای انجام دهد. اینک شرح هر دو واقعه:

پهلوان داود مأمور کشتن دهخدا:

امیراعظم فرزند آقاوجیه، وجیه الله میرزا (سپهسالار) و برادرزاده عین الدوله به نهضت مشروطه و آزادیخواهی نیمنگاهی و با پهلوانان و جوانمردان رفاقتی داشته و با ورزشهای باستانی نیز آشنا و به اصطلاح زورخانه کار بوده و در طریقت و سلوک عارفانه هم سیری می کرده است. اما به اقتضای مقام و وابستگی به خاندان قاجار، گاه مغایر اعتقادات و ثبات خود رفتار می کرده، از جمله آنکه در سال ۱۳۲۵ قمری که حکومت گیلان را داشته است دستور می دهد افصح المتکلمین مدیر روزنامه خیرالکلام^(۲) و روزنامه ساحل نجات^(۳) و رئیس مطبعه انزلی را به استناد عدم رعایت موازین قانون مطبوعات (قانونی که هنوز به تصویب مجلس شورای نرسیده بوده است) چوب بزنند و زندانی کنند.

۱- تاریخ رجال ایران، بامداد (ج ۲، ص ۲۰۰).

۲- شماره اول این روزنامه که در رشت منتشر شده تاریخ ۲۴ جمادی الثانیه ۱۳۲۵ قمری دارد آنجا دوازده شماره منتشر شده و سپس به سبب مخالفت امیر اعظم شماره های ۱۳ تا ۱۹ آن در تهران نشر گردیده است.

۳- سیزده شماره از این روزنامه که در رشت منتشر می شده دیده شده است.

مدیران روزنامه‌های تهران و از جمله روزنامه مساوات و نیز روزنامه صوراسرافیل از واقعه مطلع می‌شوند و مرحوم دهخدا در شماره ۱۷ روزنامه صوراسرافیل مقاله‌ای با عنوان «چرند پرند» و قرار دادن مخمس معروف «آکبلای» در آغاز مقاله و مکتوبی از زبان یکی از خوانندگان، اعمال امیراعظم را مورد انتقاد قرار می‌دهد و با همان شیوه طنزآمیز خاص خود بر دو صفت بارز وی که پهلوانی و زورخانه کاری و سرسپردگی به طریقه جوانمردی و لوطیگری باشد تکیه می‌کند و در حقیقت بر رگ خواب وی ضربه وارد می‌آورد و تازخم زبان کاری ترافتد او را از زبان همطرازان و هم‌مسلمان پهلوانش سرزنشها می‌کند و عتابها در مظلوم و عاجزکشی وی بر زبان قلم می‌آورد و به این نتیجه می‌رساند که مشروطه خواهی او ناشی از ریا و دورویی بوده است و ریشه نیات او هنوز از استبداد و ستم آب می‌خورد.

اینک مقاله صور اسرافیل:

چرند پرند ادیات

مردودِ خدا، رانده هر بنده، آکبلای!

از دلقکِ معروف نماینده، آکبلای!

با شوخی و با مسخره و خنده آکبلای!

نر مرده گذشتی و نه از زنده آکبلای!

هستی تو چه یک پهلو و یک دنده آکبلای!

نه بیم ز کت‌بین و نه جنگیر و نه رمال^(۱)

۱- کت‌بین، فال‌بیننده از روی استخوان شانه گوسفند. خبردهنده از طالع و سرگذشت کسی با نگاه کردن به

نه خوف ز درویش و نه از جذبه^(۱)، نه از حال

نه ترس ز تکفیر و نه از پیشتو^(۲) شاپشال^(۳)

مشکل ببری گور سر زنده آکبلای!

هستی تو چه یک پهلو و یک دنده آکبلای!

صد بار نگفتم که خیال تو محالست

تا نیمی ازین طایفه محبوس جوالست

ظاهر شود اسلام درین قوم خیالست

هی باز بزن حرف پراکنده آکبلای!

هستی تو چه یک پهلو و یک دنده آکبلای!

گاهی به پر و پاچه درویش پریدی

که پرده کاغذ لق^(۴) آخوند دریدی

اسرارِ نهان را همه در صور^(۵) دمیدی

رودربایسی یعنی چه، پوست کنده آکبلای!

هستی تو چه یک پهلو و یک دنده آکبلای!

از گرسنگی مُرد رعیت بجهنم

استخوان کتفِ گوسفند، شانه‌بین؛ جنگیر، احضارکننده جن. در تسخیردارنده جن پریا. پری بند؛ رمال، طالع‌بین و فالگیر با رمل. علم رمل داننده.

۱- چیه، کشش، کشیده شدن و تقرّب یافتن بنده به سوی حق با عنایت او بی سعی و رنج.

۲- پیشتو، شش تیر، نوعی اسلحه کمری.

۳- شاپشال، نام مردی یهودی اهل کریمه که مشاور محمدعلی شاه قاجار بود.

۴- کاغذ لق، در و پنجره چوبی که در شیشه خورهای آن به جای شیشه نوعی کاغذ شفاف چرب می چسبانند.

۵- صور: بوق، نفیر. به روزنامه صوراسرافیل هم ایهام دارد.

ور نیست درین قوم معیت^(۱) بجهنم

تِریاک برید عرق حمیت^(۲) بجهنم

خوش باش تو با مطرب و سازنده^(۳) آکبلای!

هستی تو چه یک پهلوی و یک دنده آکبلای!

تو منتظری رشوه در ایران رود از یاد

ارباب ز قانون و ز عدلیه شود شاد

اسلام ز رمال و ز مُرشد شود آزاد

یکدفعه بگو مرده شود زنده آکبلای!

هستی تو چه یک پهلوی و یک دنده آکبلای!

(برهنه خوشحال)

مکتوب محرمانه

«پامریزاد!»^(۴) نازجونت پهلوان! اما جونِ سیلایِ مردونت حالا که خودمونیم
ضعیف چزونی^(۵) کردی، نه مَلاباشی، نه رحیم شیشه‌بُر، نه آن دو تا سید^(۶)، اینا هیچ
کودومشون نه ادعایِ لوطیگریشون می‌شد، نه ادعایِ پهلوانیشون. بیخود اینارو
چزوندی. حالا نگاه کن. جونِ جوونیت اینم از بیغیرتیِ بچه محله‌هاشون بود که ترا توی

۱- معیت: باهم بودن، یگانگی و اتحاد.

۲- حمیت: غیرت و مردانگی؛ عرق حمیت، رگ مردانگی و غیرت.

۳- سازنده: ساز زن، مطرب.

۴- پامریزاد: نظیر دست‌مریزاد، دعائی است در حق کسی که قدم خیر برداشته است.

۵- چزوندن، سخت آزدن و اذیت کردن.

۶- اشاره است به افرادی که مورد آزار و شکنجه حاکم رشت قرار گرفته‌اند.

ولایتشون گذاشتن بمونی. اگر بچه‌های انجمن ابوالفضل همون فرداش جُل و پوست را به دوش داده بودند^(۱) چه می‌کردی؟

خوب، رفیق تو توی انجمنهای طهران، اینقده قسمهای پازخم^(۲) خوردی که چه می‌دونم، من قداره‌بند^(۳) مجلسم، هواخواه مشروطه‌ام. چطو پات به آنجا نرسیده مثل تایبای قاطرخونه پای روزنامه‌چی آخوند اولادای پیغمبر چوب بستی؟ نگو بچه‌های طهران نفهمیدن که چطو حَقّه را سوار کردی.^(۴) ما همون روز که شنیدیم زاغ سیاتِ چوب زدیم،^(۵) معلوم شد که همون سیده که ترا برد پیش مشیرالسلطنه حاکم رشت کرد رو‌بندت کرد.^(۶) با همان سیده دست به یکی بودین. مخلص کلوم^(۷) پهلوان، رودرواسی ازت ندارم، تو روت می‌گم اگر آدم از چند سال تو‌گود^(۸) کار کردن می‌تونست حاکم بِشه، حالا حاجی معصوم و مهدی گاوکش^(۹) هر کودوم واسه خودشون یک اتاییک بودن. بچه‌های چاله میدون همه‌شون سلوم دعای بلند بِهت می‌رسونن. باقیش غمِ خودت کم.

(امضاء محفوظ)

کاغذ ما تمام شد، اما اینجا می‌خواهم بی‌رودروایسی و مرد و مردانه دو کلمه با

۱- جُل و پوست کسی را به دوشش دادن، او را با آنچه دارد از محلی بیرون کردن.

۲- قسم پازخم، سوگند مؤکد.

۳- قداره، قمه و شمشیر کوتاه دو دم؛ قداره‌بند کسی، کنایه از حامی و مدافع او.

۴- حَقّه سوار کردن، حَقّه زدن. نیرنگ به کار بردن.

۵- زاغ سیاه کسی را چوب زدن، مراقب رفتار و گفتار کسی بودن. اعمال او را دقیقاً زیر نظر گرفتن.

۶- رو‌بند کردن کسی را، او را در رودربایستی و شرم و ملاحظه قرار دادن، مأخوذ به حیا ساختن.

۷- مخلص کلام، خلاصه کلام، کوتاه سخن.

۸- گود، مراد گود زورخانه است.

۹- دو تن از پهلوانان و دانش‌مندیهای طهران آن زمان.

جناب وزیر علوم و جناب وزیر عدلیه صاف و پوست کنده حرف بزنم، یعنی مثلاً بگویم: آی شما که امروز یک طلبه بدبخت نان و دوغ خور، یعنی نویسنده روح القدس^(۱) را زیر محاکمه کشیده اید! آی شما که می خواهید قانون نوشته را به یک بیچاره از همه جا آواره نشان بدهید! شما که می خواهید تجارب جراحی خودتان را در سر کچل ما روزنامه نویسیها حاصل کنید! قانون مطبوعات که هنوز از مجلس نگذشته و در حکم قانونیت داخل نشده و در قوانین شرعی ما هم که سابقاً قانون مفصل برای مطبوعات نوشته اند که ما محکوم به آن باشیم و مجازات بی قانون هم که گویا در هیچ کوره ده مملکت مشروطه صحیح نباشد؟ اما در قانون اسلام هیچوقت گو سر زدن به نفس محترم خاصه به علما و سادات وارد نشده است! یکی از این بیچاره ها افصح المتکلمین از علمای رشت و مدیر روزنامه خیر الکلام می باشد که با نصف بدن فالج و عدم قدرت بر حرکت در زیر چوب خون استفراغ کرده و امروز از حیات مأیوس است. آیا برای شما بهتر نبود که ... یا به حکم قانون اسلام و دیوانخانه جلب کنید و به مردم بنمایانید که هر کس که از حدّ خودش تجاوز کرد، ولو پهلوان هم باشد، در دوره مشروطیت به مجازات می رسد؟ آیا بهتر نبود که پس از گذشتن قانون مطبوعات مراعات آن را از مدیر روح القدس بخواهید؟ و قانونی را که هزار و سیصد سال است معمول است درباره ... امروز مجری دارید؟»^(۲)

انتشار این مقاله با آن مقدمات، یعنی آن شعر کوبنده و حمله های مستقیم به همه نیات و اعتقادات و اعمال امیراعظم او را سخت آشفته و منقلب می سازد، تا آنجا که برای جلوگیری از ادامه حمله های پرتأثیر مقالات صوراسرافیل به مراد خود متوسل

۱- مراد سلطان العلماء خراسانی مدیر روزنامه روح القدس است.

۲- از شماره ۱۷ روزنامه صوراسرافیل، پنجشنبه ۱۴ شوال ۱۳۲۵ قمری (ص ۷ و ۸).

می‌شود تا او مخفیانه این مُتقد و خرده گیر سرسخت، یعنی دهخدا را سر جای خود بنشانند.

مراد و پیر طریقتی امیراعظم کسی جز لوطی منش پاکباز موضوع مقاله ما، یعنی شاهزاده عزیز نیست که در صدر این مقال از او یاد کردیم و آقاعزیز به تقاضای مرید خود امیراعظم، پهلوان داود نامی را مأمور تنبیه دهخدا می‌کند.

مرحوم دهخدا برای نگارنده حکایت کرد که یک روز صبح در اداره روزنامه نشسته و مشغول تحریر بودم که دوستی نزدِم آمد و مرا از پیام امیراعظم به آقاعزیز و دستور آقاعزیز به پهلوان داود مطلع ساخت. دانستم که مأموریت پهلوان داود را با سرسپردگی و اعتقادی که به مراد خود دارد، اگر نادیده بگیرم و سریعاً چاره‌ای نیندیشم به نابودی و کشته شدن خود کوشیده‌ام. همان ساعت از مرحوم میرزا قاسم خان یکی از دو مدیر صوراسرافیل خواش کردم با من موافقت کند برای ادای نذری که دارم به زیارت حضرت عبدالعظیم برویم. پذیرفت، با درشکه او به حضرت عبدالعظیم رفتیم و پس از زیارت و صرف ناهار به تهران برگشتیم، در مراجعت، گفتم کاری در کوچه سادات اخوی واقع در سرچشمه دارم، چه می‌دانستم که منزل آقاعزیز آنجاست. با مرحوم صور وارد منزل شدیم. حیاطی بود که حوض آبی در وسط داشت و پلکانی در آن سوی حوض بود که به اطاقی منتهی می‌شد. به اطاق رفتیم. خوانچه ماندی در وسط اطاق نهاده بودند که در آن کیسه توتونها و چپقهای متعدد بود و عده‌ای از مریدان و داش‌مشدیها دور خوانچه به حالات مختلف نشسته بودند. درِی از این اطاق به اطاق دیگر باز می‌شد و آقاعزیز در اطاق دوم بود به آن اطاق رفتیم. آقاعزیز در صدر اطاق نشسته بود و چند تن از مریدان هم گِرد او بودند. سلام کردیم و من رفتم کنار دست او نشستم و اشاره کردم میرزا قاسم خان هم در جانب دیگر او نشست. البته کسی از اسم و

رسم و علت آمدن ما سؤال نکرد، زیرا در خانه جوانمردان رسم نیست که از کسی بپرسند: چرا آمده‌ای؟ پس از چند دقیقه رو به آقاعزیز کردم و گفتم ما از راه دور آمده‌ایم و چیزی نخورده‌ایم، اگر ممکن است دستور دهید نان و پنیری برای ما بیاورند. آقاعزیز به یکی از حاضران گفت: برو بین چه حاضر داریم بیاور، او رفت و در زمان کوتاهی در یک سینی قدری نان و پنیر و ظرفی ماست آورد و پیش ما نهاد، من لقمه‌ای برداشتم و از میرزا قاسم خان، که در حیرت فرو رفته بود، به اشاره خواستم که او هم لقمه‌ای بردارد و بخورد پس از تناول آن لقمه رو به آقاعزیز کردم و گفتم: من با شما کار محرمانه‌ای دارم. گفت: اینها که در اطاعت همه محرمند، می‌توانید هر چه بخواهید در حضور آنها بگویید. گفتم: بلی ولی کار من از نظر خودم محرمانه است. سر برداشت و به حاضران گفت: بچه‌ها! چند لحظه به آن اطاق بروید. چون رفتند، گفتم: اول باید بدانید که من میرزا علی اکبر دهخدا هستم. آقاعزیز با کمی تغییر حالت و لحن تند گفت: شما که کار خودتان را کردید، دیگر از من چه می‌خواهید؟ می‌توانید بروید، آزادید (البته مراد او این بود که قبل از معرفی خود نان و نمک او را خورده بودم و بر طبق آئین جوانمردی دیگر نمی‌توانست، خود یا یکی از مریدانش آسیبی به من برساند). گفتم: از خودم ایمن شده‌ام، اما حالا من با شما کار دارم. دهخدا در دنباله تقریرات خود افزود که آقاعزیز تمام مدت دستهای خود را زیر عبا پنهان می‌داشت و من که علت قطع دستان او را می‌دانستم^(۱) با آن شور و طندوستی و منطق حمایت از محرومان و مظلومان و حضور ذهنی که داشتم در شرح مظالم و مفساد استبداد شرحی ساده و مؤثر بیان کردم و او را

۱- مرحوم دهخدا بریده شدن دست آقاعزیز را مربوط به واقعه سوء قصد به کالسکه ناصرالدین شاه می‌دانست و نگارنده هم در مجلد دوم مقالات دهخدا (ص ۳۲۳) با همین روایت آورده‌ام، اما چنانکه خوانندگان عزیز ملاحظه خواهند کرد واقعه مربوط به دوره مظفرالدین شاه است.

توجه دادم که قطع دستانش معلول بی عدالتی و خودکامگی و ستم است. گفتم: وارسته‌ای چون تو با اینهمه مریدان با ارادت قلبی و مقام معنوی چرا باید در نتیجه بیدادگری و جهل عمری خجلت ببرد و دست خود را چون دزدانی که درباره آنها اجرای حد شرعی شده است از آشنا و بیگانه پنهان کند خلاصه آنچنان با او از زشتیهای اعمال مستبدان و فوائد آزادیخواهی و آزادگی سخن گفتم که یکباره دل آگاه و اندیشه دوربین و نیت پاک خود را با خضوع کامل به مشروطه‌خواهی سپرد و قول مساعدت به آزادیخواهان در حد امکانات خود داد. دهخدا می‌فرمود که بارها در حوادث مشروطه شاهد بودم که سرسپردگان و مریدان آقاعزیز با زبان و قدم نهضت را یاری می‌دادند و مخالفان را از میدان در می‌کردند.

مقاله — «حقشناسی» را که در شماره ۱۹ روزنامه صوراسرافیل دهخدا به رشته تحریر آورده است و انعکاسی است از نیت خیر و اعمال خیر شاهزاده عزیز حسن ختام داستان آقاعزیز و دهخدا قرار می‌دهیم و سپس به داستان بریده شدن دست آقاعزیز می‌پردازیم:

حقشناسی

کمتر کسی است که در پایتخت یا سایر ایالات ایران شمه‌ای از شرح شجاعت و جوانمردی سرکار والا عزیرالله میرزا معروف به آقاعزیز را نشنیده باشد و همه می‌دانند که سوء آثار دوره استبداد بنا بر آنکه طبعاً با رشادت و شجاعت و هر صفت حسنه دیگر مابینت دارد، این مرد غیرتمند را نیز مانند همه شجاعان و جوانمردان دیگر وطن دچار هزاران مصائب و رزایا کرد و بالاتر از همه آنکه دستهای رسای این جوانمرد غیور چنانکه همه شنیده‌اید در سر غیرت و جوانمردی مقطوع شد. با اینهمه مظلومیت فاحش که هر مردکاری را باید از کار بیندازد باز این شخص با غیرت از پیروی صفات حمیده و

اعانت مظلومین و ملهوفین در همان دوره استبداد نیز دست نکشید و در دوره آزادی هم چنانکه بر احدی پوشیده نیست لشکرهای شکسته استبداد در هر موقع که خواستند اظهار حیات و تجدید قوا کنند به وسائل عدیده و مبالغه گزاف در صدد همدست کردن این مرد غیر تمند و طندوست برآمدند و او بواسطه همان صفات حسنه از همه آن عطایای ننگ آمیز گذشت و پا از دایره انسان پرستی بیرون نگذاشت و به گمان ما تکلیف وجدانی ما روزنامه نگاران آن بود که به جای آنکه همه روزه از فلان خائن تمجید کنیم و فلان مستبد را در ردیف اولیاء قلم بدهیم افلاگاهی هم از مزایای این مرد و اخلاق حسنه او ذکری کرده باشیم، اینک ما به تلافی مافات از طرف همقلمهای محترم و همقدم خودمان از این فداکاریها تشکر گفته و ضمناً می گوییم بنابر اطمینانی که ما به اقوال این شخص محترم داریم نواب والا امیراعظم در مسئله مجازات جناب افصح المتکلمین و آن چند نفر دیگر مشتبه شده اند و این برای آنان که معروف محل سهو و یسنان است همه وقت امکان اتفاق را دارد و باز به عقیده شاهزاده مزبور شخص امیراعظم با اساس مشروطیت موافق بوده و می باشد منتهی چیزی که هست ما باید خاطر ایشان را متذکر کنیم که چوب زدن علما و سادات و روزنامه نگاران در دوره استبداد هم کار کوچکی نبوده تا چه رسد به حالا که موافق قوانین اساسی مجازات عموماً بعد از محاکمات دقیقه و رسیدگیهای منصفانه است و پس از ثبوت تقصیر هم مجازات چوب زدن - یادگار دوره سلطنت مغولها - نیست و هیچ قانونی و شریعتی چوب زدن را تصویب نمی کند و بعد از همه اینها ما از امیراعظم خواهش می کنیم که موافق حسن ظنی که شاهزاده مزبور در حق ایشان دارند خوب است به تلافی مافات پرداخته و اسباب رفاهیت و آسودگی این چند نفر را به نحو اکمل در دوره حکومت خودشان فراهم نمایند^(۱).

اما داستان بریده شدن دستان شاهزاده عزیز :

مرحوم مهدی بامداد در «تاریخ رجال ایران» (ج ۲ ص ۳۲۱ تا ۳۲۳) ضمن شرح حال میرزا عبدالوهاب خان نظام الملک دوم، به روزگاری که او حاکم تهران بوده است (۱۳۱۵ قمری) داستان بریده شدن دست شاهزاده عزیز را به اختصار چنین نقل کرده است:

«... در ایامی که نظام الملک حاکم تهران بود، شاهزاده عزیز، یا به اصطلاح عوام «شازده عزیز» را که یکی از داشها، باباشملها، لوطیها و سردمدارهای بنام تهران بود، بواسطه تقصیری او را به دارالحکومه احضار کرد و چون بواسطه بستگی به خانواده سلطنت با نظام الملک به خشونت و درشتی حرف زد، نظام الملک دستور داد که او را فلک^(۱) کرده چوب بزنند. در بین فلک شاهزاده دستهای خود را روی فلک گذاشت که نتواند به پای او چوب بزنند. بعضیها می گویند که با دست اشاره به نظام الملک می کرد و او را دشنام می داد و ناسزا می گفت. نظام الملک دستور داد که فوراً دست او را ببرند و مأمورین امر حاکم را اجرا کردند عمل مزبور به رگ غیرت شاهزادگان خیلی برخورد و از طرف آنان غوغائی برپا شد و این کار را توهین بزرگی برای خود شمردند و به این مناسبت نظام الملک از حکومت تهران و سمتهایی که داشت بکلی معزول شد.»

۱- فلک، قطعه چوبی خراطی شده به طول تقریبی یک متر و نیم بود که دو سوراخ با فاصله سی سانتی متر در وسط آن تعبیه کرده و طنابی به طول تقریبی نیم متر از آن سوراخها گذرانده و سر هر دو را گره زده بودند. هنگام فلک بستن شخص را به زمین می خوابانند و دو پای او را برمی داشتند و از طناب می گذرانند، بعد چوب فلک را می پیچانند تا طناب گرد پاها محکم شود. آنگاه هر سر چوب را فراشی یا کسی در دست می گرفت و فراشی دیگر با ترکه های انار خیس خورده ضرباتی که مقرر بود بر کف پای شخص وارد می آورد.

در یادداشت‌های روزنامهٔ مرحوم قهرمان میرزا عین‌السلطنهٔ سالور فرزند محمدشاه قاجار داستان بریده شدن دست شاهزاده عزیز با دقت بیشتری ثبت شده است که با اجازهٔ فرزندان مرحوم آقای مسعود سالور اینجا نقل می‌شود (یادداشت‌ها مربوط به ماه ربیع‌الاول سال ۱۳۱۵ قمری است):

«شاهزاده عزیز از طرف پدر نوهٔ طهماسب میرزا مؤیدالدوله^(۱) و از طرف مادر نوهٔ بهرام میرزا مُعزالدوله^(۲) است. از مشدیه‌ها و الواط‌های شهر شده که یک محلهٔ پامانار و میدان مطیع و مُنقاد امر و نهی او هستند و خیلی از او حساب می‌برند و

۱- طهماسب میرزا مؤیدالدوله پسر دوم محمدعلی میرزا دولتشاه، پسر بزرگ فتحعلی شاه، داماد عباس میرزا نایب‌السلطنه است. در شعر «شور» تخلص می‌کرده، ابتدا در خدمت عمو و پدرزن خود بود و به فرمان او در سال ۱۲۴۷ قمری با چهارهزار سوار از آذربایجان به خراسان رفته و در آغاز سلطنت محمدشاه (۱۲۵۰) به حکومت کاشان رسیده و در ۱۲۵۱ حاکم همدان شده و در ۱۲۵۳ همراه محمدشاه به هرات رفته و در ۱۲۶۴ از جانب امیرکبیر حاکم کرمان شده و در ۱۲۶۹ مجدداً حاکم همدان گشته و اندکی بعد به حکومت فارس رفته و در ۱۲۷۵ معزول و در ۱۲۷۷ بار دیگر حاکم فارس گشته و در ۱۲۸۵ با اختیارات تام پیشکار ولیعهد (مظفرالدین شاه) شده و در ۱۲۸۸ عضو مجلس دارالشورای کبری و سپس حاکم کرمانشاه گشته و در ۱۲۹۱ حکومت کردستان ضمیمهٔ قلمرو فرمانروائی او شده و در ۱۲۹۵ حاکم ملایر و نهاوند و توپسرگان شده و در ۱۲۹۷ وفات یافته است. کتاب «فوائد فقه» از تألیفات اوست و نمایندهٔ اطلاع او بر فقهات و مسائل آن.

۲- بهرام میرزای معزالدوله پسر دوم عباس میرزای نایب‌السلطنه پسر فتحعلی شاه است. وی در ۱۲۴۳ قمری حاکم خوی و در سال ۱۲۵۰ حاکم کرمانشاه و لرستان و خوزستان و در ۱۲۵۳ حاکم قزوین و در سالهای ۱۲۶۴ تا اوایل ۱۲۶۶ حاکم فارس بوده و در سفر ناصرالدین شاه همراه امیرکبیر به اصفهان، در تهران نایب‌السلطنه گشته است. در سال ۱۲۷۵ حاکم آذربایجان شده و لقب معزالدوله را در همین سال گرفته است. در ۱۲۸۲ رئیس مجلس تحقیق نظام (دادرسی ارتش) شده و در ۱۲۸۵ به حکومت خوزستان و لرستان رفته و در ۱۲۸۹ حاکم مازندران گشته و در ۱۲۹۲ مجدداً به حکومت خوزستان و لرستان فرستاده شده و در ۱۲۹۵ وزیر عدلیه گشته و در هشتم ذی‌حجهٔ سال ۱۲۹۹ عمری به بیماری سکنه درگذشته است. کتاب «نظام ناجری» از تألیفات اوست که در ۱۲۶۶ در طهران طبع شده است.

ملاحظه دارند. امامزاده داود رفته بود و در آنجا مابین او و اکبرشاه سید روضه‌خوان نزاعی شده، اکبرشاه از آنجا یکسر نظام‌آباد^(۱) خدمت نظام‌الملک رفته^(۲) و این مطلب مختصر را با

۱- نظام‌آباد امروز محله‌ای در شمال تهران است. باغ نظام‌الملک آنجا بود.

۲- نظام‌الملک، میرزا عبدالوهاب خان نظام‌الملک دوم فرزند میرزا کاظم خان نظام‌الملک اول فرزند میرزا آقاخان صدراعظم نوری متولد ۱۲۶۵ قمری است. وی شش سال از دوران کودکی و نوجوانی را همراه خانواده در شهرهای قم و اصفهان و یزد در تبعید گذرانده و پس از فوت جدش در دوازدهم شوال ۱۲۸۱ همراه خانواده از قم به تهران آمده و مدتی خانواده بیکار بوده‌اند تا اینکه میرزا حسین خان سپهسالار اعظم مشیرالدوله قزوینی به صدارت عظمی می‌رسد و نظام‌الملک اول را به عضویت دارالشورای کبرای دولتی می‌رساند و سپس از سال هزار و سیصد تا هزار و سیصد و هفت وزیر لشکر (رئیس امور مالی ارتش) می‌گردد. پسرش نظام‌الملک دوم در زمان حیات پدر اغلب پیشکار همان اداره‌ای می‌شده که پدرش ریاست آن را داشته است جائیکه هنگام وزیرلشکری نظام‌الملک اول وی معاون پدر و لشکرنویس‌باشی بوده است. در ۱۳۰۷ که پدرش وفات می‌یابد عبدالوهاب خان ضمن به دست آوردن امتیازات پدر لقب نظام‌الملکی نیز می‌گیرد و چون میرزا عیسی خان وزیر حکم تهران در ۱۳۱۰ درمی‌گذرد نظام‌الملک دوم حاکم تهران می‌شود. حکومتی که کار پلیسی (شهربانی) و احتساب (شهرداری) نیز با آن توأم است و این سمت را تا سال ۱۳۱۵ داشته و در این سال معزول شده است و علت عزل او را واقعهٔ بریدن دست شاهزاده عزیز نوشته‌اند و برخی نیز گفته‌اند علت عزل آن بوده که طبق مرسوم سنواتی هر سال حاکم تهران نمایندگان اصناف را جمع می‌آورده و مالیات و نتیجه آنان را تعیین می‌کرده است. نظام‌الملک علاوه بر اصناف، فواحش شهر را نیز در کالسکه‌خانهٔ خود جمع می‌کند و برای آنان مالیات تعیین می‌نماید و این امر موجب برکناری او از حکومت می‌شود. باری وی مدتی بیکار می‌ماند تا در ۱۳۱۶ امین‌السلطان او را به حکومت فارس می‌فرستد و یک سال در آن سمت می‌ماند و بعد معزول میگردد و تا سال ۱۳۲۱ بیکار می‌ماند. در صدارت عین‌الدوله وزیر دادگستری می‌شود و در هجدهم شعبان ۱۳۲۴ در کاخ گلستان در جلسهٔ افتتاحیهٔ مجلس شورای ملی خطابهٔ شاه را از بالای تخت او می‌خواند. در بیماری مظفرالدین شاه که ولیعهد، محمدعلی میرزا را به تهران خواستند نظام‌الملک به حکومت آذربایجان می‌رود و سپس در کابینهٔ مشیرالسلطنه پس از توپ‌بستن مجلس وزیر دادگستری می‌شود و تا سقوط کابینه در آن سمت می‌ماند و بعد بیکار می‌شود و این بیکاری تا هزار و سیصد و سی و سه دوام می‌یابد. در این سال مدت کوتاهی به پیشکاری ولیعهد محمد حسن میرزا منصوب می‌شود و به دنبال آن مجدداً بیکار می‌ماند تا در سال هزار و سیصد و سی و پنج که وفات می‌کند.

آب و تابی هر چه تمامتر معروض داشته، نظام‌الملک هم نایب‌حسن خان را مأمور می‌کند. او در قرحزاد به عزیز برمی‌خورد - خودش اهل همان محله، و هر وقت در حکومت کاری نداشته در خدمت او (شاهزاده عزیز) بوده، حقوق به گردنش داشته - مطلب را اظهار می‌کند و بیست تومان از مادر شاهزاده عزیز خدمتانه گرفته، بواسطه سابقه خدمت و دوستی، عزیز بدون اِکراه به همراه او می‌رود و تفصیل را می‌گوید: نزاعی نشده، زخمی زده نشده، من پیش هیچ حاکمی نمی‌رفتم، اما خدمت نظام‌الملک خواهم آمد تا معلوم شود بی‌تقصیرم. به شهر می‌آورد و نظامیه^(۱) می‌روند نظام‌الملک فوراً حکم می‌کند چوب بیاورند. عزیز هر چه می‌خواهد مطلب را بگوید و رفع اشتباه کند گوش نمی‌دهند و چون متهم بود هیچ کس اعتنا نمی‌کند. نایب حسن هم بیشتر عجله در تنبیه او می‌کند کشان‌کشان او را پای فلک می‌برند. در وقت چوب خوردن توجه داشته اکبرخان نام (که شیخ زین‌العابدین را در کوچه زخم زده و از مشدیهاست) روی پای او افتاده. او را هم جبراً دور می‌کنند، فوراً گلوله تریاکی به گلو می‌اندازد، گلویش را گرفته آنقدر فشار می‌دهند که بیرون می‌آید. حالا دو قول مقرر است و مذاکره می‌کنند که شاهزاده عزیز تپانچه‌ای از جیب خود در زیر فلک درآورده می‌گوید: دیگر زندگی بر من حرام است و می‌خواهد خودش را همانجا بکشد. دو تیر از تپانچه خالی شده و خطا شده به دیوار می‌خورد که نظام‌الملک آنجا نشسته بود. نایب حسن خان داد می‌زند: ای وای! قصد قتل آقا را داشت. دیدی بی‌آقا

۱- نظامیه، عمارتی بوده است در جنوب میدان بهارستان که میرزا آقا خان صدراعظم برای پسرش نظام‌الملک اول ساخته بود بقایای آن هنوز باقی است.

شده بودیم!

قول دیگر که نظام‌الملک و اتباع او شهرت دادند این است که سه تیر تپانچه به قصد قتل نظام‌الملک خالی کرده، گلوله در اطاق شش گره بالای سر نظام‌الملک به دیوار می‌خورد. به هر جهت سعایت را بیشتر نایب حسن خان کرده، نظام‌الملک منقلب می‌شود، می‌گویند غش کرده، نظام‌الملک عریضه به شاه می‌کند تپانچه را روانه اردو می‌کند که در چهار فرسنگی بوده. دستخط می‌آید عزیز را بکشید. (می‌گویند نمی‌نویسد شاهزاده است). بعد روز دیگر نظام‌الملک حکم می‌کند هر دو دست شاهزاده عزیز را قطع می‌کنند. مذکور می‌دارند که میرزا ابوالقاسم خان وزیر خودش [متصدی امور مالی حاکم، نظام‌الملک] روی سینه عزیز نشسته و میر غضب دست او را بریده و دستها را در بازار گردانده، اقوام عزیز می‌روند او را به خانه می‌برند و تا غروب دست خود را در روغن داغ نگذاشته بلکه هلاک شود. به هزار زحمت راضی کرده‌اند، بخیه زده‌اند و در روغن گذاشته این مطلب در پنجشنبه پانزدهم ربیع‌الاول سال ۱۳۱۵ واقع شده و روز هفدهم قطع ید شده. عصر شاهزادگان عظام از طایفه معزالدوله و عمادالدوله به خانه شاهزاده عضدالدوله اجماع کرده، اثاثاً و ذکوراً حاضر شده، سایر شاهزادگان هم رفته‌اند. عضدالدوله نطقی کرده که هنوز کفن شاه شهید آغامحمدخان خشک نشده که وصایای او را فراموش کرده‌اند، که شاهزادگان را قصاص نباید کرد، نسق نباید نمود. احترام آنها تا این درجه منظور است، شاهزاده عزیز کاری نکرده که دستهای او را قطع کنند و خیلی مفصل جمعاً عریضه به شاه کرده که اول باید نایب حسن خان به سزای خود برسد، بعد هم نظام‌الملک عزل شود و الا ساکن نشده خودمان نایب حسن را

تکه تکه می‌کنیم. می‌گویند سردار معظم وزیر جنگ^(۱) احضار
اردو شده، قراری داده شود، تا چه کند.»

مرحوم عین السلطنه همین داستان را با روایت دیگر چنین یادداشت کرده است:

«آقا موچول نام برادر مُعین التجارِ کردستانی دختر جبرائیل
مشهور را که از کهنه فواحش شهر است همراه به امامزاده داود
می‌برد. اکبرشاه نام سید روضه‌خوان با موچول خان دوستی دارد
رفیق راه و منزل بوده، شاهزاده عزیز هم با مادر و خواهر و
کسانش وارد به امامزاده داود می‌شوند. جمعیت زیاد و سه اطاق
بیشتر نیست. آدم عزیز با آدم موچول نزاع می‌کند، بعد خود عزیز
و موچول مقابل می‌شوند. اکبرشاه هم حمایت موچول را می‌کند،
دو سه کشیده و مشت به هم می‌زنند. مردم مانع شده جدا می‌کنند.
اکبرشاه یکسره از آنجا نظام آباد می‌رود. حاجی میرزا لطف‌الله و
پسرهای نقیب‌السادات هم همراهی با اکبرشاه می‌کنند. مطلب را
بطور دیگر به نظام‌الملک مشته می‌کنند. عزیز هم مشهور به فساد
و هرزگی، حگام و اغلب مردم از شرارت او مستحضر،
نظام‌الملک نایب‌حسن را روانه می‌کند. میانه این دو هم کدورت،
در فرح‌زاد عزیز را ملاقات می‌کند. عزیز مطمئن که کاری نکرده و
نایب حسن هم اهل همان محل و با عزیز سالها آشنائی داشته و
همراهی او می‌رود. حالا از این پس در ملاقات اختلاف است.
حاق مطلب بکلی از میان رفته، هیچ کس نفهمیده. یکصد
تومان هم موچول تقدیم به نظام‌الملک می‌دهد که عزیز را چوب
بزند - این صد تومان پدرش [نظام‌الملک] را درآورد، که پنجاه

۱- سردار معظم لقب نخستین وجه الله میرزا سپهسالار، امیر خان سردار، پسر سلطان احمد میرزا عضدالدوله

پسر فتحعلی شاه برادر عین الدوله است.

سال مشق معقولیت و درستی کرد و در این مدت که ریاستها داشت احدی را از خود نرنجانید، با تمام مردم کوچک و بزرگ راه رفت و منتظر الصدارة بود، یکمرتبه خودش را بواسطه این حرکت ضایع و نابود کرد - عزیز را روز پنجشنبه وارد می کنند و چوب می زنند. این مطلب محقق شده که عزیز برای او تپانچه درنکرده، چه اولاً سرش به سمت نظام الملک بوده، ثانیاً سرداری و قبایش از آتش تپانچه سوخته. دلایل دیگر هم می آورند که بر صدق آن گواهی می دهد.

یک دفعه عزیز را چوب می زند، بعد نظام الملک فحش پدر و مادر می دهد. عزیز تندی می کند. دفعه دوم او را با چوب و لگد به پای فلک برده مجدداً چوب می خورد که تپانچه درمی کند. این هم معلوم نیست که حقیقتاً قصه هلاک خود را داشته یا محض اینکه ضاربین واهمه کرده و عزیز برخاسته و فرار کند و بر اشتها او بیفزاید که از زیر فلکه و چنگ بیست فراش هم عزیز فرار کرده. باری نظام الملک عریضه به شاه می کند و می نویسد: عزیز لوطی پامناری پنج تیر تپانچه به سمت من درکرد و از اقبال بیزوال شاهنشاهی تصدق نشدم. دیگر اسم شاهزاده را نمی نویسد. شاه حکم می فرماید دستش بریده شود. نظام الملک را هم نایب حسن و دیگران بشدت می ترسانند که همینقدر که عزیز فرار کند یا رها شود جان شما در معرض تلف و البته شما را خواهد کشت، شاه به نظام الملک دستخط می کند هر دو دست عزیز را قطع کنند، دیگر ابد تأملی در اجرای حکم نمی کند. صبح روز عید (عید مولود پیامبر «ص») قبل از طلوع آفتاب وزیر پدر سوخته دیوانه در نظامیه با شش نفر میر غضب اجرای حکم می کند. دو ساعت طول کشیده. در اول عزیز خیلی تقلاً می کند و کتک

فراوان می خورد. پس از آنکه شروع می کنند تا آخر آخ هم نمی گوید و هیچ جَزَع نمی کند. روغن حاضر نکرده بودند، تا یک روز خون می آید. می گویند میرزا ابوالقاسم خان (وزیر) خودش روی شکم افتاده بود که تکان نخورد. نظام الملک را عزل می کنند و او از شهر به نُور می رود. ابوالقاسم خان چوب می خورد و نایب حسن سیاست می شود.»

* * * *

«محتسب در آینه»
مروری بر سیر کلی مفهوم و مصداق
احتساب در طول تاریخ

حمیرا زمرّدی

عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی کرمان

حسبه یا احتساب در تاریخ اجتماعی و تشکیلات اداری ایران بعد از اسلام، در ارتباط با بازار بوده و بنیان آن بر اصل دینی امر به معروف و نهی از منکر قرار داشته است. وظیفه این نهاد برقراری نظم و امنیت و پرداختن به مصالح کشور بوده است. درباره منشأ حسبه آراء مختلفی ارائه شده است. شواهدی موجود است که نشان می دهد پیامبر (ص) و خلفای راشدین در مواردی، خود، عهده دار این امر بوده اند، چنانکه گفته اند روزی پیامبر (ص) در بازار مدینه طبقی از گندم را دید که محتویات آن، بر خلاف ظاهر، نامرغوب بود و به صاحب آن فرمود: «آیا نمونه های خوب را برای فریفتن مردم بر فراز طبق نهاده ای؟» و آنگاه فرمود: «ای مردم نباید میان مسلمانان غش و آمیز باشد و هر کس با ما آمیز کند، از ما نیست.» و از آن پس پیامبر (ص) کسی را به نظارت بر بازار مدینه گماشت. و نیز گفته اند که پیامبر (ص) پس از فتح مکه «سعید بن عاص بن امیه» که یکی از کاتبان وحی بود به بازرسی بر آن شهر منصوب کرد. اما از

دیدگاه بسیاری از محققان «عمر بن خطاب» نخستین پایه گذار حسبه به معنی دقیق آن است که بادرّه، در بازار می گشت و به امر معروف و نهی از منکر می پرداخت. و هیبت او در امر حسبه چنان بود که گفته اند فرزند شراب خورده خود را چنان حدّ زد که جان سپرد. امیر مؤمنان، حضرت علی «ع» نیز همواره در بازار حضور می یافت و سوداگران را پند می داد، حتی گفته اند که او دستور داد تا به سبب خیانت و اخذ رشوه، دست محتسبی به نام «علی بن اصمغ» را از بدن جدا سازند.

پس از آن خلفا و امرا برای نظارت بر تجار و صاحبان حرفه و استعمال موازین صحیح و جلوگیری از غش و نیرنگ، محتسبانی بر بازار می گماشتند و این مقوله تا آنجا پیش رفت که حاکم مسلمین می توانست بدون رضایت صاحب کالا به بازرسی های ناگهانی اقدام کند چنانکه خلیفه، فاطمی، حاکم بامرالله به سبب ازدیاد فساد در مصر، شبانه به شهر می رفت و خود، بر احوال مردم نظارت می کرد و ناصر خسرو نیز در سفرنامه، در بیان احوال اجتماعی مصر می گوید: «امّیت و فراغت اهل مصر بدان حدّ بود که دکان های بزازان و صرافان و جوهریان را، در نبستندی الا، دامی به روی کشیدندی و کس نیارستی به چیزی دست بردن.» (سفرنامه، ص ۹۹)

اما برخی از خاورشناسان معتقدند که مسلمانان، حسبه را از بیزانسیان گرفته اند و رنگ اسلامی به آن زده اند و برابری واژه «عامل السّوق» با لفظ یونانی «آگورانوموس» (Agoranomos) به معنی بازرس بازار که در کتاب بیزانسی «حاکم» آمده و تشابه وظایف آن دو منصب، مؤید آنست و نیز بر آنند که دگرگونی اصطلاح «عامل السّوق» به محتسب در چارچوب اسلامی کردن سازمان ها به دست عباسیان صورت گرفته است. ولی با مقایسه کتب حسبه اسلامی و کتاب بیزانسی «حاکم» که در قرن دهم میلادی نوشته شده درمی یابیم که موضوع حسبه و اصول آن در اسلام با آنکه پیش از سده هشتم یا

آغاز قرن نهم میلادی تدوین نیافته، بر پایه نصوص و احکام قرآنی و احادیث و سنت رسول اکرم (ص) و دستور خلفای راشدین، از همان آغاز شکوفائی اسلام یعنی دویست سال پیش از نگارش کتاب بیزانسی «حاکم» وجود داشته است و دیگر اینکه، مسائل دینی و اخلاقی این کتاب اندک است، حال آنکه اسلام برای حسبه، تقدّم اخلاقی و شرعی قائل است. بیشتر مورّخان بر آنند که حسبه، رسماً در عهد عباسی نشأت یافت ولی در تاریخ دقیق آن اختلاف دارند و اشاره تاریخ طبری در ذکر اخبار سال ۱۴۶ هجری که مبتنی بر ایجاد آن در زمان منصور، خلیفه عباسی است مؤید این مطلب است.

باید خاطر نشان ساخت که تشکیل این نظام اداری و سیاسی، به عنوان یک ضرورت اجتماعی در طول تاریخ مطرح بوده است. چنانکه اعراب بعد از اسلام، به جهت گسترش حوزه حکومتی و حصول مصالح خویش به تقلید از علل مغلوب در جنبه های مختلف اجتماعی و سیاسی پرداختند و شرق لاتین، هم پس از جنگهای صلیبی به تقلید از مسلمانان، این سازمان را در قالبی محدود پذیرفت. از این رو بیراه نیست که بگوئیم احتساب از لحاظی، کاری را دنبال می کرده که مأموران دولت در ادوار پیش از اسلام، عهده دار آن بوده اند اما اینکه عبور از نظام باستانی به نظام جدید چگونه صورت گرفته است موضوع بحث و تحقیق ما نیست. در «نامه تنسر» هیربد هیربدان، تنسر، یکی از وظایف شاه را، گماردن منهیان و جاسوسان، جهت نظارت بر احوال مردم دانسته و می گوید: «شهنشاه، منهیان و جواسیس برگماشت بر اهل ممالک، مردم جمله از این هراسان و متحیر شدند، از این معنی اهل براءت و سلامت را هیچ خوف نیست که عیون و منهی، پادشاه را، تا مصلح و امین و عالم و زاهد در دنیا نبود نشاید گماشت تا آنچه غرض دارد از تشبّت و یقین باشد ... جهالت پادشاه و بی خبر بودن از احوال مردم، دری است از فساد ... و نباید که اشرار را مجال دهند که بر طریق انهاء خبری به مسامح به

پادشاهان رسانند ...» (نامه تنسر، ص ۷۱ - ۷۲). گفتنی است که این منصب از قرن دوم تا سیزدهم هجری برابر با سده هشتم تا نوزدهم میلادی ادامه داشته و سپس منسوخ شده است، اما این روش بدون عنوان احتساب، تا قرن حاضر در برخی از ممالک اسلامی دنبال می شود. وظیفه حسبه در آغاز، حفظ نظم و امنیت شهرها تلقی می شد اما رفته رفته حوزه فعالیت آن گسترده شد و در زمان غزنویان و بخصوص در دوره سلاجقه بسیار گسترده و کارآمد بود. در ایران، محتسب پایتخت، مسئول بازرسی در کار محتسبان شهرهای دیگر بود و در آغاز حکومت صفوی، محتسب مرکز را محتسب الممالک می گفتند، در اواخر دوران صفویه، آن دسته از وظایف محتسب که بیشتر جنبه فقهی و حقوقی داشت بر عهده مرجع تقلید (مجتهد) قرار گرفت و وظایف گردآوری مالیات و زکات و رسیدگی به میراث و وصیت به «امور حسبی» شهرت یافت و وظایف محتسب در نظارت بر پاکیزگی شهرها و خیابانها به داروغه و کلانتر اختصاص یافت و عملاً از جنبه رسمی آن کاسته شد تا آنکه در زمان قاجاریه این منصب در شمار نیروهای انتظامی (ضبطیه) در آمد و تا اندازه ای استقلال یافت و در حال حاضر دادگستری، شهرداری، وزارت بهداشت و درمان، کمیته های امور صنفی، نیروهای انتظامی و برخی از نهادهای اسلامی، هر یک بخشی از وظایف پیشین حسبه را با تغییراتی چند بر عهده دارند.

اکثریت حقوقدانان مسلمان، حسبه را واجب کفائی دانسته اند و نص صریح قرآن کریم دلالت بر وجوب آن دارد: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران، ۱۰۱) «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران، ۱۰۷)

خواجه نظام الملک در سیاستنامه می گوید: «به هر شهری محتسبی باید گماشت تا ترازوها و نرخ ها راست می دارد و خرید و فروختها می داند تا اندر آن راستی رود و در

هر متاعی، احتیاط تمام کند تا غشی و خیانتی نکنند و سنگها راست دارند و امر به معروف و نهی منکر بجای آرند.» (سیاستنامه، ص ۶۰)

محتسب از سوی امام یا خلیفه یا وزیر به این مقام منصوب می شد و گاه این کار با نظارت قاضی و توافق حاکم صورت می گرفت و یا محتسب بعنوان دستیار قاضی، این کار را به عهده می گرفت زیرا در بیشتر کشورهای اسلامی وظایف محتسب و قاضی و شرطه بر عهده یک تن بود اما با گسترده شدن وظایف قاضی و جدا شدن وظایف سلطنت از خلافت این شغل نیز در کنار وظایف دیگر درآمده، استقلال یافت و به گفته «ماوردی» سازمان حسبه بویژه در مشرق عالم اسلام سازمانی مستقل بوده است. ابن خلدون مرتبه محتسب را پس از مراتب صلوات، فتوا، قضا، و جهاد، پنجمین مرتبه می داند اما قلقتندی، آن را در مرتبه سوم از وظایف دینی، پس از قضا، و فتوا و عدالت می داند و بیشتر محققان، حسبه را واسطه میان قضا و مظالم دانسته اند و وجه اشتراک قضا و حسبه در آن است که مدعی به هر دو مرجع حق شکایت داشت و نیز تفاوتهایی میان آن دو قائل شده اند که عبارت است از:

- ۱- محتسب حق بازرسی در کشف جرم را داشت اگرچه مدعی خصوصی در میان نباشد ولی قاضی فقط در صورت دعوی خصوصی می توانست به بازرسی بپردازد.
 - ۲- محتسب بر خلاف قاضی، قدرت اجرای معروف و منع از منکر را داشت.
 - ۳- محتسب فقط می توانست در دعاوی مربوط به منکرات شرعی مانند غش و فحشا مداخله کند و حق دخالت در دعاوی حقوقی و معاملات را نداشت.
 - ۴- محتسب فقط به دعاوی رسیدگی می کرد که کسی به آن معترف باشد اما این امر در صورت انکار و احتیاج به گواه، از صلاحیت او خارج می شد.
- میان احتساب و مظالم نیز دو وجه اشتراک وجود داشت و آن اینکه، هر دو

دارای قدرت اجرایی بودند (در حالیکه در قضاوت چنین نبود) و در هر دو حق بازرسی و تحقیق وجود داشت. تفاوتشان عبارت بود از این که: ۱- احتساب برای اجرای مقرراتی وضع شده بود که کمتر از شان قاضی باشد، اما مظالم قوه مجریه‌ای بود که احکام قاضی را درباره جرم و جنایت اجرا می‌کرد.

از آنجا که حربه بیشتر جنبه شرعی داشته و آگاهی به حقوق اسلام از شرایط مهم آن بوده است، پیوسته متصدیان آن از روحانیون و فقهاء انتخاب می‌شدند و از سوی دیگر چون آشنائی به امور بازار و اصناف در راستای شناخت نیرنگها و فریب سوداگران از صلاحیت‌های محتسب محسوب می‌شده در برخی موارد، بازرگانان نیز بدین کار منصوب می‌شدند.

از شرایط محتسب آن بود که مسلمان، بالغ، عاقل، آزاده، عادل و توانا باشد، ازینرو کودک و دیوانه و کافر نمی‌توانستند عهده‌دار آن شوند و احتساب فاسق و برده و زن نیز جایز بود چنانکه گفته‌اند «سمراء بنت نهیک اسدیّه» در زمان رسول اکرم (ص) در مکه متولی حربه شد و تازیانه‌ای داشت که بدان تقلب‌کنندگان را می‌آزرد اما با توجه به اقوال و احادیثی که از رسول اکرم «ص» در نحوه برخورد زنان با مردان و عدم اتکاء در کار به زنان نقل شده و نیز با وجود بی‌باوری جوامع نسبت به زنان، خصوصاً در اعصار اولیه پس از اسلام، این امر مورد تردید است اما از آنجا که محتسبان داوطلب و آزاد نیز در کنار محتسبان متولّی و موظّف می‌توانستند به امر به معروف و نهی از منکر اقدام کنند، علامه دهخدا می‌گوید: احتمالاً زنان در احتساب داوطلبانه یا آزاد شرکت می‌کردند یا ظاهراً بعنوان همکار در کنار محتسبان متولی، متصدی این امر می‌شدند. از دیگر شرایط محتسب آن بود که بدعت‌گذار نباشد چرا که در این صورت از موقعیت خود در بازار استفاده کرده و با فشارهای اقتصادی و انواع تهدید قادر است که افکار را

برای دعوت به بدعت خود و نشر و ترویج آن آماده سازد و اهل بازار را وادار کند تا برای نیل به اغراض مادی، او را یاری دهند همانطور که در روزگار فاطمیان، بازار، مکانی برای نشر دعوت اسماعیلیان در شهرهای پرجمعیت مصر بود و صنعتگران و اتحادیه‌های کارگری نقش بزرگی در پراکندن اندیشه‌های دینی و سیاسی آنان داشتند.

مراسم تولیت محتسب در آغاز ساده بود، اما با گذشت زمان، با تشریفات بسیار شبیه به مراسم انتصاب مقامات برجسته دولت صورت می‌گرفت چنانکه در مصر، خلیفه، او را به قصر خود می‌خواند و کتاب تولیت را به او واگذار می‌کرد و محتسب با موکبی خاص از آنجا به جامع «عمرو عاص» یا «الازهر» می‌رفت و طواف می‌نمود و این مراسم برای نمایاندن مرتبه او و توجه به مصالح مسلمانان انجام می‌گرفت. لباس محتسب غالباً لباس اهل فقه و علم بود تا از لشکریان و صاحبان مناصب دیوانی ممتاز باشد و قلنسوه‌ای بر سر می‌نهاد که این پوشش بعدها تبدیل به عمامه شد و برای همین محتسبان را «ارباب عمام و متعممون» می‌گفتند، ازینروست که مورّخانی چون ابن خلدون و قلقشنودی، محتسب را از کبار فقهای دین دانسته‌اند. گفتنی است که با توجه به سن محتسب و مکان و مقتضیات دینی و اجتماعی او، این پوشش متفاوت است.

محتسب یاورانی داشت که او را در کشف و آگاهی از انواع نیرنگها، آمیزها و شیوه‌های متقلبانه بازار یاری کنند که به آنان عریف، اعوان و یا نایب محتسب می‌گفتند، اعوان محتسب به منزله جاسوسان بازار، اخبار و احوال تجّار و صنعتگران را به محتسب می‌رساندند و نیز اوامر و احکام او را در بازار اجراء می‌کردند. با گسترده‌گی این وظایف، محتسب نمایندگان دیگری را به نام امین (امناء) انتخاب می‌کرد تا دوشادوش عریف به وظایف خود اقدام کند و گاه فساد اعوان و نمایندگان محتسب موجب می‌شد که او شخصاً بر امور نظارت کند.

محتسب در مکانی خاص به نام دارالحسبه عقیم می‌شد و سوداگران را نزد خود خوانده با ایشان موازین و پیمانه‌ها را می‌سنجید و گاه مسجد را برای این کار انتخاب می‌کرد. در مصر این وظیفه در دو دانشگاه «عمر و عاص» و «الازهر» اعمال می‌شد. در اینجا باید خاطر نشان ساخت که اختلاف حسبه در نظام شهرهای اسلامی در اسلوب و مظاهر آن بوده و به جوهر و موضوع آن مربوط نیست و این تفاوت تا اندازه‌ای به قدرت شخصی و شدت و ضعف عقاید دینی و الیان بستگی داشته است و به همین دلیل قدرت تنفیذی محتسب در ادوار مختلف متفاوت شده است.

اهم وظایف محتسب عبارت بود از: نظارت بر فعالیت‌های بازار و سازماندهی به اصناف، تعیین و تثبیت قیمت‌ها، نظارت بر ضرب سکه و امور زرگران، منع از احتکار و غش در کالاها، نظارت بر سنگها و پیمانه‌ها و نحوه توزیع نیازهای ضروری مردم بویژه مواد خوراکی، رسیدگی به حقوق مظلومان و گرفتن حق ایشان، منع تجارت اشیاء ممنوع مانند فروش شراب و آلات لهو، جلوگیری از سد معبر در بازارها و راه‌ها، رعایت بهداشت عمومی از سوی بازاریان بویژه آنجا که به مواد خوراکی و آشامیدنی مربوط می‌شد و نظارت بر پاکیزگی خیابانها، مساجد و حمام‌ها و مجازات متخلفین از این امور، الزام اهل ذمه به پوشیدن لباس خاص تا بدینوسیله از مسلمانان متمایز شوند و منع آنان از بنادیرها و صوامع جدید و جلوگیری از بازسازی صوامع تخریب شده و نهی آنان از کار صراف‌ی و تظاهر به نوشیدن شراب و نگاه داشتن خنزیر در بازار مسلمانان، الزام مسلمانان به شرکت در نماز عید، نماز جمعه و نماز جماعت در مساجد و برپائی اذان و منع از خوار داشتن سنن عبادی و تظاهر به روزه‌خواری، جلوگیری از بدعت در گفتارها و کردارها و روایت احادیث جعلی یا فرقه‌سازی، امر به ترک قبايح نظیر شرب خمر و استعمال آلات لهو و بخصوص در ایام نوروز و جشن‌ها، منع زنان از حضور بر در

خانه‌هایی که در راه مردان واقع شده بود، منع آنان از نشستن بر در دگانه‌ها و مراقبت بر حرکات ایشان، الزام ایشان به دقت در نحوه حضور در مجامع عمومی و منع تکلف در پوشش و زینت ایشان و نیز جلوگیری از شرکت آنان در مراسم تشییع جنازه و شیون و زاری کردن به آواز بلند، الزام زنان از شوی بریده بر رعایت ایام عده و تشویق دختران و زنان مجرّد به زناشویی، همچنین محتسب بر مکتب‌خانه‌ها و نحوه رفتار آموزگاران و صلاحیت علمی ایشان در ارتباط با شاگردان مراقبت داشت و به آنان توصیه می‌کرد تا از تنبیه شدید کودکان احتراز کنند و در تعلیم و تربیت آنان بکوشند و نیز پزشکان را ملزم می‌کرد تا در رفتار و تداوی خود نسبت به بیماران دقت کنند و اگر بیماری به سبب سهل‌انگاری پزشک فوت می‌کرد برای بازماندگان متوفی از پزشک، دیه دریافت می‌کرد.

حتی محتسب به مکاریان و باربران توصیه می‌کرد تا خارج از توان حیوانات بر آنان بار نهند و با حیوانات مهربانی کنند و نیز کشتیانان را از کثرت حمل، بازمی‌داشت. در بیشتر کشورهای اسلامی محتسب دفتری داشت که در آن اسامی صاحبان حرفه و دگان‌ها را ثبت می‌کرد تا کار بازرسی، آسان شود.

محتسب بنابر موقع اجتماعی اشخاص، در گزاردن وظایف خود، اقتضای حال را رعایت می‌کرد چنانکه به امیران و والیان توصیه می‌کرد که با شفقت و احسان با رعیت رفتار کنند و از ظلم پرهیزند و در این توصیه‌ها بسیار نرم و محتاط بود اما گاهی با قاضیان و صاحبان دیگر مناصب دیوانی به درستی، سخن می‌گفت زیرا علو مرتبه کارگزاران و قاضیان مانع از آن نبود که آنان را از قبول رشوه و هدیه بازدارد. و خواجه نظام‌الملک در این باره می‌گوید پادشاه باید محتسب را در انجام وظایف خود قوی‌دست دارد تا عدالت در مملکت حکمفرما شود.

او با بیان حکایتی در اثبات این مطلب می‌گوید:

«سلطان محمود، همه شب با خاصگیان و ندیمان خویش شراب خورده بود ... علی نوشتگین و محمد عربی که سپاهسالاران محمود بودند در آن مجلس حاضر بودند و همه شب با محمود شراب خوردند. بچاشتگاه علی نوشتگین سرگران شد و افراط شراب بر او اثر کرد ... دستوری خواست تا به خانه خویش رود. محمود گفت: صواب نیست روز روشن بدین حال چنین مست بروی، هم اینجا تا نماز دیگر بیاسای آنکه به هشیاری برو که اگر بدین حال ترا محتسب، اندر بازار ببند بگیرد و حدّ زند و آب روی تو ریخته شود و من هیچ نتوانم گفت. علی نوشتگین که شجاع و مبارز وقت خویش بود در و هم او نگذشت که محتسب این معنی در دل، یارد اندیشیدن و گفت: "البته بروم" ... و با بوشی عظیم از خیل و غلامان و چاکران روی به خانه خویش نهاد. قضا را، محتسب در میان بازار پیش آمد و چون علی نوشتگین را چنان مست بدید بفرمود تا از اسپش فروکشیدند و ... چهل چوب بزدهش بی محابا، چنانکه زمین به دندان می‌گرفت و حاشیت و لشکرش می‌نگریستند و آن محتسب، خادمی ترک بود، پیر و محتشم ... روز دیگر چون علی نوشتگین بخدمت رفت، محمود می‌خندید و گفت: توبه کن تا هرگز مست از خانه بیرون نروی.»

سیاستنامه، ص ۴۰ - ۴۱

محتسب با متخلفان، ابتدا با نرمی به موعظه در خفا می‌پرداخت و در صورت تکرار جرم به شدت در گفتار و عمل دست می‌زد که اینکار، با ریختن مسکرات بر

زمین، ضرب تازیانه، حبس و شکنجه، اتلاف کالای فاسد، بستن دکان، مصادره اموال، معرفی متخلف به مردم اعمال می شد و گاه نام متخلفان را در دفتری ثبت می کرد که در میان آنان نام عده ای از امرا، کُتّاب، سپاهیان و تجار بود که عامل اصلی بلاها و مصیبتها در جامعه بودند.

شدیدترین مراتب شکنجه تشهیر بود، تشهیر عقوبتی بود که شخص را بر مرکبی نشانده، زنگی به دست او می دادند تا در شهر بگردد و زنگ را به صدا درآورد و به گناه خود اقرار کند و این موجب می شد تا انگشت نمای مردم شود، ناصر خسرو نیز در سفرنامه، به این مجازات، اشاره دارد:

«اهل بازار مصر هر چه فروشند راست گویند و اگر کسی به مشتری دروغ گوید او را بر اشری نشانند و زنگی به دست او دهند تا در شهر می گردد و زنگ می جنباند و منادی می کند که: «من خلاف گفتم، ملامت می بینم و هر که دروغ گوید سزای او ملامت باشد.»

سفرنامه، ص ۹۴ - ۹۵

تسمیر نیز اینگونه بود که محکوم را عریان می کردند و اعضای او را با میخ های محکم بر صلیب می بستند و در توسط، جسم محکوم را با شمشیر دو نصف می کردند چنانکه امعاء او به زمین می ریخت و این دو مجازات اخیر تنها به فرمان سلطان یا والی در حق مجرمانی که مرتکب گناهی بزرگ می شدند اعمال می شد. گفتنی است که به رغم این همه سخت گیری ها، ریشه کذب و خطا بر جای مانده و جرم و جنایت با حیل و رشوه و فرار از چنگ عدالت و قانون، ادامه می یافت و ادامه این وضع تا حدی به ضعف فرهنگی جامعه، فساد سیاسی و اجتماعی، فساد محتسبان و علل دیگر پیوند داشت.

در دروه‌هایی از تاریخ رقابت و اخذ رشوه در میان قضات، محتسبان، علماء و فقها رواج یافت و در توجه به شرایط حسبه که تولی آن در آغاز، بمنظور ثواب جزیل و صلاح عموم تلقی می‌شد، مسامحه صورت می‌گرفت و گاه محتسب با پرداخت رشوه و جبران آن با دریافت مالیاتهای غیرقانونی و در نتیجه فشار بر مردم به این مقام می‌رسید و رقابت و منافسه در احراز این منصب به جایی رسید که مورخان بزرگی چون مقریزی و عینی و ابن حجر در تصدی آن به رقابت و هم‌چشمی پرداختند تا جائیکه در سال ۸۰۸، در مصر در عصر ممالیک یکی از فروشنندگان خمر، از طریق رشوه متصدی امر حسبه گشت و دست محتسب و نایبانش بر اموال رعایا باز شد و فساد بالا گرفت، این اوضاع تا حدی معلول سوءتدبیر حکام و اعمال نفوذ شخصی آنان بر محتسب و اعوان او بود چرا که آنان در برخی موارد با اخذ رشوه به نصب و عزل افراد موردنظر می‌پرداختند یا با امراء و منصوبان خویش علناً به لهو و لعب و شادخواری دست می‌زدند. در نتیجه، فساد و عصیان عمومی به حکم «الْأَنَاسُ عَلَى دِينِ مُلُوكِهِمْ» به علت مسامحه، ارکان دولت و عدول‌امرا و محتسبان از وظایف خویش و ارتکاب ظلم آشکار گردید و قدرت تنفیذی محتسبان در اجرای وظایف خود روی به کاهش نهاد.

ابن اخوه (۶۴۸ - ۷۲۹) مؤلف «معالم القربة فی احکام الحسبه» می‌گوید: «امر به معروف و نهی از منکر متروک شده و مُداهنه و ریاکاری بر دل‌های مردم غلبه یافته است... و مردم همچون چارپایان به پیروی از هوای نفس و شهوات تن در داده‌اند و مؤمن راستین که در راه خدا از سرزنش نترسد، اندک شده است.» (معالم القربة، ص ۶۹)

عصیان عمومی، متوجه مسائل سیاسی نیز بود زیرا فرقه‌های دینی و احزاب سیاسی برای تحریک افکار عمومی از این موقعیت استفاده می‌کردند. گفتنی است که قحط‌سالی‌ها و عدم امنیت اقتصادی ناشی از آن نیز در گرانی قیمت‌ها و غارت بازارها و

در نتیجه نارضایی مردم بی تأثیر نبود، در مصر، در عصر ممالیک این نارضایتی به حدی رسید که مردم، محتسب را عامل اصلی این نابسامانی‌ها دانسته، خانه او را به آتش کشیدند و بر ضد سلطان به تظاهرات پرداختند و می‌گفتند: «أَقْتُلُوا سُلْطَانَكُمْ تَرْخُصْ أَمْوَالُكُمْ» و بر فقها و مفتیان نیز ایراد می‌گرفتند که چرا بر اسب سوار می‌شوند و لباس فاخر می‌پوشند حتی عمامه آنان را می‌انداختند و به ایشان توهین روا می‌داشتند. این ناتوانی در پرداختن به مصالح مردم گاهی موجب می‌شد که متولیان کارآمد حسب به سبب هرج و مرج و فساد در دستگاه حکومت، منصب خود را ترک کنند. ازینرو مورخ بزرگ، مقریزی پس از فراغت ازین منصب به تألیف کتاب ارزشمند «اغاثه الأئمة بِكُشْفِ الغُصَّة» پرداخت و در آن اوضاع نابسامان اقتصادی و اجتماعی مصر و علل آن را توضیح داد. دولت مردان نیز گاهی برای جلب رضایت مردم به عزل یا مجازات محتسبان بی‌کفایت اقدام می‌کردند.

شاردن در سیاحتنامه خود در بررسی اوضاع حسب در ایران، می‌گوید نرخ کالاها هر هفته توسط محتسب تعیین می‌شد که تخلف ازین قیمت‌ها مجازات سنگینی در پی داشت اما تعیین نرخ‌ها وسیله‌ای شد که متخلفان با پرداخت رشوه، قیمت کالاها را در بالاترین سطح، نگاه دارند.

در ادب فارسی همواره محتسب با چهره‌ای سختگیر، تجسسگر، برهم زننده شادخواری و بزم‌ها و مُزوّری که زشتکاری‌های خویش را نادیده گرفته و مردم را از منکرات باز می‌داشته ترسیم شده است و از این طعن و نکوهشی که در شعر فارسی نسبت به محتسب روا داشته شده در نثر فارسی، نشانی نیست و کاربرد قالب شعری در این مورد تا حدی معلول تأثیر و گیرائی بیشتر شعر نسبت به نثر است که در یادها ماندنی تر است. در برخی از آثار برجسته ادب پارسی اشارات کلی به واعظ و شحنه و محتسب به گونه

طنز آمده است و سهم حافظ در نقد اجتماعی محتسب، بیش از سایرین است:

اگر چه باده فرح بخش و باد گل بیز است

به بانگ چنگ مخور می که محتسب تیز است

(حافظ، غزل ۴۱)

محتسب گو چنگ میخواران بسوز

مطرب ما خوش بستائی میزند

(سعدی، غزل ۳۴۷)

خدا را محتسب ما را به فریاد دف و نی بخش

که ساز شرع از این افسانه بی قانون نخواهد شد

(حافظ، غزل ۱۶۵)

ظاهراً مراد حافظ از محتسب، امیر مبارزالدین محمد است که پادشاهی

سختگیر، قسّ القلب و ریاکار بود و نیز حافظ بدین وسیله اوضاع آشفته و ریاکاری‌های

جامعه و مسامحه و توافق محتسب و حکومت را با قبول رشوه در برابر گناه افراد تصویر

کرده است:

من نه آن رندم که ترک شاهد و ساغر کنم

محتسب داند که من این کارها کمتر کنم

(حافظ، غزل ۳۴۶)

محتسب داند که حافظ عاشقست

و آصف ملک سلیمان نیز هم

(حافظ، غزل ۳۶۳)

آن شد اکنون که ز آبنايِ عوام اندیشم

محتسب نیز درین عیش نهانی، دانست

(حافظ، غزل ۴۸)

حدیث حافظ و ساغر که می‌زند پنهان؟ چه جای محتسب و شحنه، پادشه دانست

(حافظ، غزل ۴۸)

و نیز پیمان شکنی محتسب را به جهت منافع خود، پس از سازگاری با مجرم

چنین تصویر می‌کند:

باده با محتسب شهر ننوشی زنهار بخورد باده‌ات و سنگ به جام اندازد

(حافظ، غزل ۱۵۰)

و در مواردی مراد شاعر، دقیقاً نمایاندن تزویر و ریای محتسب و هم‌پیمانان

اوست:

می‌خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب

چون نیک بنگری همه تزویر می‌کنند

(حافظ، غزل ۲۰۰)

احوال شیخ و قاضی و شرب الیهودشان کردم سؤال صبحدم از پیر می‌فروش

(حافظ، غزل ۲۸۵)

بیخبرند زاهدان نقش بخوان و لا تَقْلُ مستِ ریاست محتسب باده بده و لا تَخْفُ

(حافظ، غزل ۲۹۶)

ناصر خسرو نیز گوید:

حاکم در خلوت خوبان به روز نیم‌شبان محتسب اندر شراب

(ناصرخسرو، ص ۱۴۱)

گاهی شعرا، فساد و عصیان عمومی را به علت مسامحه، دولتیان از وظایف

خویش منظور داشته‌اند:

صوفی ز کنج صومعه با پای خم نشست تا دید محتسب که سبو می‌کشد به دوش

(حافظ ، غزل ۲۸۵)

قاضی ار با ما نشیند برفشاند دست را

محتسب گر می خورد معذور دارد مست را

(گلستان ، ص ۱۷۸)

و گاه این اشارات خالی از نقد اجتماعی است و بیشتر ارزش تصویری دارد:

محتسب گوئی به ماه روزه جام می شکست

کان شکسته جام را رسوای خاور ساختند

(خاقانی ، ص ۱۱۲)

دست و زبانش چرا نداد بریدن محتسب شرع و پیشوای صفاهان

(خاقانی ، ص ۳۵۶)

تا به یک بارت، نگیرد محتسب آب خود روشن کن اکنون با مُجَبِّ

(مثنوی ، دفتر پنجم ، ص ۳۵۹)

که در اینجا مراد مولانا، از محتسب، ملائکه عذاب است.

* * * *

منابع

- ۱- ابن اخوه، محمد بن محمد بن احمد قرشى، معالم القربه فى احكام الحسبه، به كوشش دكتور محمد محمود شعبان - صديق احمد عيسى الطبعى، الهيئه المصريه العامه للكتاب، ۱۹۷۶.
- ۲- ابن اخوه، محمد بن محمد بن احمد قرشى، معالم القربه فى احكام الحسبه، ترجمه دكتور جعفر شعار، مركز انتشارات علمى و فرهنگى، ۱۳۶۰.
- ۳- ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، دار الحياء التراث العربى، بيروت، ۱۹۸۸.
- ۴- ابوزيد، سهام مصطفى، الحسبه فى مصر الاسلاميه، الهيئه المصريه العامه للكتاب، ۱۹۸۶.
- ۵- ابى يعلى، محمد بن الحسين الفراء، الحنبلى، الاحكام السلطانيه، به كوشش محمد حامد الفقى، دار الكتاب العلميه، بيروت، ۱۹۸۳.
- ۶- انورى، حسن، اصطلاحات ديوانى، طهورى، ۱۳۵۵.
- ۷- باستانی پاریزی، ابراهیم، در بررسی های تاریخی، سال ۵-۶، آذر - دی ماه ۱۳۴۷.
- ۸- بز می انصاری، دائره المعارف اسلام، ج ۳، لندن، ۱۹۸۶.

- ۹- فرای، ر.ن، تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه، ج ۴، ترجمه حسن انوشه، سال ؟
- ۱۰- حافظ، شمس الدین محمد، دیوان، به اهتمام ع. جربزه دار، اساطیر، ۱۳۶۸.
- ۱۱- خاقانی، افضل الدین بدیل، دیوان، به کوشش دکتر ضیاءالدین سجادی، زوار، ۱۳۶۸.
- ۱۲- خواجه نظام الملک، سیر الملوک، (سیاستنامه)، به اهتمام هیوبرت دارک، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۴.
- ۱۳- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، ج ۱۵ و ۳۴، زیر نظر دکتر معین - دکتر سیدجعفر شهیدی، چاپ دانشگاه تهران.
- ۱۴- رفاعی، انور، النظم الاسلامیه، دارالفکر، لبنان، سال ؟
- ۱۵- زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران بعد از اسلام، انتشارات اداره کل نگارش و وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۴۳.
- ۱۶- زیدان، جرجی، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهرکلام، امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- ۱۷- ساکت، محمدحسین، نهاد دادرسی در اسلام، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۶۵.
- ۱۸- سعدی، مصلح الدین، دیوان غزلیات، ج ۱، بکوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، نشر سعدی، ۱۳۶۷.
- ۱۹- سعدی، مصلح الدین، گلستان، به کوشش دکتر خطیب رهبر، صفیعیلشاه، تهران، ۱۳۶۲.
- ۲۰- شیرزی، عبدالرحمن بن نصر، نهاییه الرتبه، تحقیق: دکتر سید الباز العرینی، دارالثقافه، بیروت، سال ؟

- ۲۱- طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ج ۱۱، ترجمه ابوالقاسم پاینده، نشر اساطیر، ۱۳۶۳.
- ۲۲- عاملی، علامه حاج سید مرتضی، بازار در سایه حکومت اسلامی، ترجمه سید محمد حسینی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۹.
- ۲۳- غزالی، امام محمد، احیاء علوم دین، نیمه دوم از ربع عادات، ترجمه نورالدین خوارزمی، به کوشش دکتر حسین خدیو جم، انتشارات بنیاد فرهنگ، ایران، ۱۳۵۹.
- ۲۴- فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، زوار، ۱۳۶۹.
- ۲۵- قران کریم.
- ۲۶- قلقشندی، صبح الاعشی، ج ۱۱ و ۱۲، وزارت الثقافه و الارشاد القومي الموسسه المصریه العامه، سال ؟
- ۲۷- ماوردی، ابی الحسن علی بن محمد بن حبیب البصری البغدادی، الاحکام السلطانیه، به کوشش عبداللطیف السبع العلیمی، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۹۹۰.
- ۲۸- معجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج ۴، دارالدعوه، استانبول، ۱۹۸۸.
- ۲۹- مولوی، مولانا جلال الدین محمد، مثنوی، دفتر پنجم، تصحیح نیکلسون، به اهتمام دکتر نصرالله پورجوادی، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- ۳۰- میراحمدی، مریم، نظام حکومت ایران در دوره اسلامی، ج ۱، موسسه مطالعات و تحقیقات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- ۳۱- ناصرخسرو قبادیانی مروزی، دیوان، به تصحیح دکتر استاد مجتبی مینوی - دکتر مهدی محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.

۳۲- ناصر خسرو قبادیانی مروزی، سفرنامه، به کوشش دکتر محمد دبیرسیاقی، زوار، تهران، ۱۳۶۳.

۳۳- نامه تنسر، ترجمه ابن اسفندیار، به تصحیح و کوشش استاد مجتبی مینوی و محمد اسماعیل رضوانی، خوارزمی، تهران، ۱۳۵۴.

«دنيا از دیدگاه فردوسی»

دکتر یحیی طالبیان

عضو هیات علمی دانشگاه شهید باهنر کرمان

مقدمه

شاعران مواد و عناصر شعر خود را از سرچشمه‌های گوناگونی اخذ می‌کنند؛ به عبارتی دیگر منبع الهام درونی و برونی شاعران و هنرمندان متنوع است. یکی از منابع پرجاذبه و نیرومند الهام شاعران و نویسندگان فرهنگ دینی است. گاه به صورت مستند و زمانی به شکل استفاده از فرهنگ رایج عامیانه، امر بهره‌گیری ظهور پیدا می‌کند. آنچه در باب شعر از منابع اصیل و سرچشمه‌های پاک و زلال برگرفته باشند با آنچه از افواه عوام گرفته شده باشد فرق عمده‌ای دارند. القای مفاهیم گروه اول در جامعه از راه شعر و ادبیات مثمر و انتشار و تلقین گروه دوم گاه تأثیربخش و زمانی زیانبار و نادرست است و نباید همیشه رهیافت قطعی و جزمی برای هدایت فکری جامعه تلقی شوند، اشاره بدین نکته بدان جهت اهمیت دارد که در فرهنگ ما استناد به شعر در بین خاص و عام امری شایع است و این هشدار بجاست زیرا امکان خطا در بهره‌گیری از شعر شاعران وجود دارد. از این رو محققین در مبانی اندیشه و منابع اخذ شعر شاعران و بررسی و مقایسه و

ارزیابی این بهره را دارد که سره را از ناسره بازشناسیم و راه توسعه و رشد و اعتلای فرهنگ انسانی را هموارتر سازیم و موانع راه را از میان برداریم. بررسی دید فردوسی نسبت به دنیا با این هدف انجام پذیرفته است تا با بررسی توصیفی اثر شاعری اندیشمند چون فردوسی فهمیده شود که او به دنیا چگونه می‌نگریسته است تا در فرصتی دیگر منابع اخذ نگرش شعری وی نیز نموده شود و راه به سوی نقد اندیشه شعری شاعران کهن هموار گردد.

دنیا دار گذر:

انسان پدیده‌ای شگفت‌انگیز و شناخت او نیز کاری دشوار است. بنابراین شناخت مقر و جایگاه زیست انسان بسی دشوارتر. آدمی بر اساس جهان‌بینی خود از انسان و هستی عقیده‌ای خاص نسبت به دنیا دارد، اما در همه آنها وجوه اشتراکی می‌توان یافت که در شناخت دنیا راهگشای هر پژوهشگری است تا بتواند چهارچوب تفکر خود را راجع به دنیا تنظیم کند. در این مقاله دنیا از دیدگاه فردوسی مورد بررسی قرار می‌گیرد: فردوسی دنیا را عبث و بیهوده نمی‌پندارد؛ او جهان را هدفدار می‌داند:

نگو تا نداری به بازی جهان نه برگردی از نیک پی هم‌رهان

(۱) - ۲۰ - ۱۱۶

دنیا در حقیقت وسیله‌ای است برای کسب توشه اخروی و آدمی در هر لحظه از عمرش باید به چشم وسیله به دینا بنگرد و دنیای جاودانی را در پیش رو مجسم کند. و با این شناخت از جهان است که فردوسی رفتن به سوی بدیها و بخصوص دوری از آزار نكوهش و توجه به خوبی و ارزشهای انسانی را توصیه می‌نماید.

چو دانی که ایدر نمائی دراز به تارک چو ابر نهی تاج آزار
ترازین جهان شادمانی بس است کجا رنج تو بهر دیگر کس است

تو رنجی و آسان دگر کس خورد
سوی گور و تابوت تو ننگرد
ز روز گذر کردن اندیشه کن
پرستیدن دادگر پیشه کن

(۲)

و یا:

چنین گفت خرم دل رهنمای
که خوبی گزین زین سپنجی سرای

(۳)

و یا:

سوی آز منگر که او دشمن است
دلش برده جان آهرمنست

(۴)

و یا:

ایا دانشی مرد بسیار هوش
همه چادر آزمندی میوش
رسیدی به جایی که بشتافتی
سرآمد کزو آرزو داشتی
که گر چرخ گردون کشید زین تو
سرانجام خاکست بالین تو

(۵)

و یا:

بخون برادر چه بندی کمر
چه سوری دل پیرگشته پدر
جهان خواستی یافتی خون مریز
مکن با جهاندار یزدان ستیز
میازار موری که دانه کش است
که جان دارد و جان شیرین خوش است

(۶)

اما در عین حال هیچکس به درسیست از راز جهان باخبر نمی شود:

چنین است فرجام کار جهان نداند کسی آشکار و نهان

(۷)

و یا:

چنین است رسم سرای کهن سرش هیچ نبینی زین

(۸)

و یا:

ز خاکیم و باید شدن زیر خاک همه جای ترس است و تیمار و باک
تو رفتی و گیتی بماند دراز کسی آشکارا نداند ز راز

(۹)

دست قدرت خداوند است که به دنیا نظم می دهد و گیتی را به شکل دلخواه
درمی آورد. وقتی سهراب از هجیر بازجویی می کند تا نشانی از رستم بیابد و او از دادن
اطلاع امتناع می کند، دنیا آبستن حوادثی تلخ و ناگوار است که از پیش مقدر شده است.

تو گیتی چه سازی که خود ساختست جهاندار از این کار پرداختست
زمانه نبشته دگرگونه داشت چنان کو گذارد ببايد گذاشت

(۱۰)

از نظر استاد طوس گاه چرخ به رنگ عاملی توانا درمی آید که جواز غم و اندوه و
تیره روزی و سعادت دوستی و دشمنی، آراستگی ظاهر و باطن، به دست اوست.

اگر با تو گردون نشیند براز هم از گردش او نیایی جواز
همو تاج و تخت بلندی دهد همو تیرگی و نژندی دهد
به دشمن همی ماند و هم به دوست گهی مغز یابی از او گاه پوست
سرت گر بساید به ابر سیاه سرانجام خاک است از او جایگاه

(۱۱)

اما قدرت مطلق خداوند بی همتا یا «یک خدا» از همه نیروها برتر است. پهلوانان شاهنامه نیروی خود را از او می گیرند. و نیروی آنان به دریای لایتناهی قدرت خداوند متصل است و در تنگناها به او توسل می جویند.

رستم پس از رویارویی با اژدها روی به خدا می کند و می گوید:

بیزدان چنین گفت کای دادگر

تو دادی مرا دانش و زور و فر

که پیشم چه پشه، چه دیو و چه پیل

بیابان بی آب و دریای نیل

بداندیش بسیار و گر اند کیست

چو چشم آورم پیش چشم یکیست

(۱۲)

و یا:

سیاوش بنالید با کردگار که ای برتر از گردش روزگار

(۱۳)

و منشأ همه خوبیها نیز به خدا می پیوندد:

همه نیکوئیها به گیتی ز تست نیایش ز فرزند گیرم نخست

(۱۴)

پهلوانان شاهنامه و بالاتر از همه رستم فقط از خدا می ترسند و نیروی هیچکس حتی پادشاهی خیره سر چون کاووس را در نظر ندارد و در همه حال شرط آزادگی و وارستگی را در نظر دارد.

تَهْمَن چنین پاسخ آورد باز که هستم ز کاوس کی بی نیاز

مرا تخت زین باشد و تاج ترگ قبا جوشن و دل نهاده به مرگ
چرا دارم از خشم کاوس باک چه کاوس پیشم چه یک پشت خاک
سرم گشت سیر و دلم جز از پاک یزدان نترسم ز کس
(۱۵)

با تعمق و بررسی شاهنامه فردوسی می توان ویژگیهای ذیل را برای دنیا برشمرد:

الف - فنای دنیا:

از ابتدا که عناصر دنیا آفریده می شد فردوسی دنیا را سرایی گذرا و ناپایدار می داند:

چو این چار گوهر بجای آمدند ز بهر سپنجی سرای آمدند
(۱۶)

جهان سر بسر چون فسانست و بس نماند بد و نیک بر هیچکس
در داستان فریدون پس از عمر ——— ساله او می گوید:
جهان چون برو برنماند ای پسر تو نیز آز مپرست و انده مخور
نماند هیچ جان جهان بر کسی درو شادکامی نیابی بسی
(۱۷)

و یا:

که گیتی سپنج است و جاوید نیست

فری برتر از فر جمشید نیست

سپهر بلندش بیاد آورید

جهان را جزو کدخدا آورید

(۱۸)

و یا:

که گیتی سپنج است پرآبی درو کهن شد یکی دیگر آرند نو
(۱۹)

زمانه همانند آهنربایی انسان را به کام خود می کشد و بزیر می آورد سرانجام
همگان طعمه بازیگری دنیا می شوند:

شد آن تخت شاهی و آن دستگاه زمانه ربودش چو بیجاده کاه
یکی نغز بازی برون آورد بدلت اندرون درد و خون آورد
دلم سیر شد زین سرای سپنج خدایا مرا زود رهان ز رنج
(۲۰)

و شاید گذرا بودن دنیا از شدت تلخیهای آن می کاهد و آرامشی نسبی به انسان
محکوم به ماندن در آن می دهد:

بسا روزگارا که بر کوه و دشت گذشتست و بسیار خواهد گذشت
(۲۱)

و یا:

چنین داد پاسخ که ای شهریار نگه کن بین گردش روزگار
که چون باد بر ما همی بگذرد خردمند مردم چرا غم خورد
(۲۲)

طبیعت دنیا چنین است و با خدا هم یارای جنگیدن نیست:

سرای سپنجی بدین سان بود خرد یافته زو هراسان بود
یکی اندر آید دگر بگذرد گذر نی که چرخش همی بسپرد
بشادی و انده نگردد دگر برین نیست پیکار با دادگر

(۲۳)

و شاید توصیه فردوسی به غنیمت شمردن وقت و استناد کردن از لحظاتی که بر
 انسان می‌گذرد به دلیل همین خاصه دنیا باشد. زیرا آن که در آنی دوباره بار نیاید:
 گلستان که امروز باشد به بار تو فردا چینی گل نیاید به کار
 از امروز کاری به فردا ممان که ماند که فردا چه گردد زمان

(۲۴)

ب - برعکس بودن کار دنیا:

یکی بد کند نیک پیش آیدش جهان بنده و بخت خویش آیدش
 یکی جز به نیکی جهان نسپرد همی از نژندی فرو پژمرد
 مدار ایچ تیمار با او بهم به گیتی مکن جان و دل را دژم
 چون بصیرت آدمی به همه اسباب و علل این دنیا بسی کمتر از وسعت این جهان
 است و لاجرم بسیاری از رویدادها شگفت‌آور است و ظاهراً ناهماهنگی در کار دنیا به
 نظر می‌رسد. اما اگر اطلاع و علم آدمی افزون گردد چه بسا اموری عادی جلوه کنند.
 بدین لحاظ استاد طوس به ظاهر دنیا دلبسته نیست. زیرا هر لحظه ممکن است املی نهانی
 تغییر ناگهانی را در جلو چشم انسان بنمایاند.

یکایک چو گویی که گسترده مهر نخواهد نمودن ببد نیز چهر
 بدو شادمانی و نازی بدوی همان راز دل را گشایی بدوی
 ییک نغزبازی برون آورد به دلت اندرون درد و خون آورد

(۲۵)

و یا:

میر خود به مهر زمانه گمان نه نیکو بود راستی در کمان

چو دشمنش گیری نمایدت مهر وگر دوست خوابی نبینیش چهر
(۲۶)

آری:

چنین است کردار گردون پیر گهی چون کمانست و گاهی چو تیر
(۲۷)

زمانه به یکسان ندارد درنگ گهی شهد و نوش است و گاهی شرنگ
(۲۸)

برین جهان گذر کرد خواهد سپهر گهی پر ز خشم و گهی پر ز مهر
(۲۹)

سیاوش وقتی که آماده برای رفتن در آتش به منظور اثبات بیگناهی می‌شود
می‌گوید:

سیاوش بدو گفت انده مدار کزین سان بود گردش روزگار
چنین است کردار گردان سپهر نخواهد گشادن همی بر تو چهر
چنین است کردار گردنده دهر گهی نوش یاد آورد گاه زهر
(۳۰)

افراسیاب برای پیروزی می‌آید اما شکست می‌خورد و می‌گریزد:

دلش خسته و گشته لشکر دو بهر همی نوش جست از جهان یافت زهر
(۳۱)

ج- بی‌مهری دنیا:

جهان را چنین است ساز و نهاد ز یکدست بسته به دیگر بداد
بدرديم از این رفتن اندر فریب زمانی فراز و زمانی نشیب

و یا:

نیوست خواهد جهان با تو مهر نه نیز آشکارا نمایندت چهر

(۳۲)

چو پیوسته شد مهر دل بر جهان بخاک اندر آرد سرش ناگهان

(۳۳)

و اگر به دنیا مهر آوری او همچون دلبری طناز بیشتر ناز می‌کند و بناگاه روی از تو برمی‌گرداند و هر چه پیش روی او پس می‌رود. حق آنست که رو برگردانی تا سرافرازی خود را حفظ کنی.

چو دل برنهی بر سرای کهن کند ناز و تو بپوشد سخن

بنوش و بناز و بپوش و بخور ترا بهره اینست زین رهگذر

سوی آژ منگر که او دشمن است دلش برده جان آهرمنست

و یا:

جهانا سپروردیش در کنار وزان پس ندادی به جان زینهار

دنیا بمانند دروگری است که تیغ تیز او گیاه را با بیرحمی درو می‌کند، به پیر و جوان رحم نمی‌کند و همه را از دم تیغ می‌گذراند.

دروگر زمانست و ما چون گیا همانش نبیره همانش نیا

به پیر و جوان یک بیک ننگرد شکاری که پیش آیدش بشکرد

(۳۴)

د- درد ورنج دنیا:

دنیا جایگاه امان و آسایش نیست. سرایی گذراست که با چشم به هم زدن طومار

آن پیچیده می‌شود.

چنین است رسم سرای سپنج گهی ناز و نوش و گهی درد و رنج
سرانجام نیک و بدش بگذرد شکارست مرگش همی بشکرد

(۳۵)

در خلال شاهنامه اعمال و کردار دنیاگاه با چرخ، گردون، سپهر و جوه مشترکی
پیدا می‌کنند و چون یکی از عوامل اجرای احکام سرنوشت مقدر الهی دنیاست ۶
چنین بود تا بود گردان سپهر که با نوش زهرست با جنگ مهر

(۳۶)

و یا:

گر ایوان من سر به گردون کشید همان زهر گیتی ببايد چشید

(۳۷)

و یا:

که گیتی سپنج است پر درد و رنج بد آنرا که با غم بود در سپنج

(۳۸)

پس از آنکه کاوس بر خلاف مصلحت سیاوش را به جنگ با افراسیاب فرمان
می‌دهد سیاوش گوید:

نزادی مرا کاشکی مادرم دگر زا و مرگ آمدی بر سرم
که چنین بلاها ببايد کشید ز گیتی همی زهر بايد چشید

و یا:

به آغاز گنج است و فرجام رنج پس از رنج رفتن ز جای سپنج
همی پژمراند رخ ارغوان کند تیره دیدار روشن روان

(۳۹)

تو سعی کن به خوب و بد دنیا شاد باشی و اندوه به خود راه ندهی، زیرا فقر و غنا،
درد و شادی دنیا پایدار نیست و سرانجام از این سرا رخت بر خواهی بست. بنابراین
حرص و آرزو به دنیا را رها کن و به امید رحمت خداوند شاد بزی.

چنین است کردار این گنده پیر	ستاند ز فرزند پستان شیر
چو پیوسته شد مهر و دل بر جهان	بخاک اندر آید سرش ناگهان
اگر تاج داری و گر دست تنگ	نبینی همی روزگار درنگ
مرنجان روان کین سرای تو نیست	بجز تنگ تابوت جای تو نیست
نهادن چه باید به خوردن نشین	بر امید گنج جهان آفرین

(۴۰)

و یا:

بنوش و بناز و بپوش و بخور	ترا بهره اینست زین رهگذر
---------------------------	--------------------------

(۴۱)

اگر دل توان داشتن شادمان	بشادی چو ار گذرانی زمان
--------------------------	-------------------------

(۴۲)

و یا:

بیا تا بشادی دهیم و خوریم	چو گاه گذشتن بود بگذریم
---------------------------	-------------------------

(۴۳)

هـ- ناپاکی و پندآموزی:

از دیگر ویژگیهای دنیا به تعبیر فردوسی «ناپاک رای بودن» است و به هر بادی
چون بید می لرزد ناگهان اوضاع عوض می شود. اصولاً از نظر وی تحولات دنیا همه ابتلا و
آزمایش است و کسی از این آزمایش سرافراز برمی آید که در شیب و فراز دنیا تأمل کند.

بر این برناید بسی روزگار که بر گوشه گلستان است خار
کسی ز آزمایش نیابد جواز نشیب آیدش چون شود بر فراز
چنین است کیهان ناپاک رأی بهر باد خیره بجنبد ز جای

(۴۵)

سیاوش به دنیا فکر می‌کند و در نشیب و فراز آن تعمق می‌کند و از تغییر و تحولات دنیا پند می‌گیرد:

جهان سر بسر عبرت و حکمتست جواز و همه بهرین غفلتست

(۴۶)

و یا:

گر ایدونک بد بینی از روزگار بسیکی همو باشد آموزگار

(۴۷)

و- دل بستن به دنیا:

و با شناختی که فردوسی از دنیا دارد دل بستن به دنیا را از سیره خردمندان دور می‌داند و علیرغم شاد بودن در دنیا خواننده را به دنبال اهدافی والاتر می‌فرستد و دلخوش بودن و نازیدن به دنیا داری و تنعمات دنیوی را منع می‌کند:

چه بندی دل اندر سرای سپنج چه بازی برنج و چه نازی به گنج

(۴۸)

و یا:

چرا مهر باید همی بر جهان چو باید خرامید با هم‌رهان

(۴۹)

و یا:

یکی پسند گویم ترا من درست دل از مهر گیتی ببایدت شست

(۵۰)

دنیا دار مکافات:

دیگر ویژگی دنیا که از نظر استاد طوس به طرز زیبایی در داستان رستم و سهراب
نمایان می شود آن است که دنیا دار مکافات است. و سخن سعدی را به یاد می آورد که
گوید:

از مکافات عمل غافل مشو گندم از گندم بروید جو ز جو
فردوسی گوید:

هر آنکه که تشنه شدستی به خون بیالودی آن خنجر آبگون
زمانه بخون تو تشنه شود بر اندام تو موی دشنه شود
اماگاه صریحاً اعلام می کند که خدا بدی را با بدی مکافات می کند.

که امروز پادافره ایزدی است مکافات بد را ز یزدان بدی است

(۵۱)

و هر چه انسان بیشتر تأمل می کند در برابر عظمت دنیا انگشت حیرت به دندان
می گزد و با فردوسی هم نوا می شود:

جهانا شگفتی ز کردار تست هم از تو شکسته هم از تو درست

(۵۲)

و سرانجام مرگ است که انسان را به کام خود فرومی برد.

همه مرگ رائیم پیر و جوان به گیتی نماند کسی جاودان

(۵۳)

شکاریم یکسر همه پیش مرگ سوی زیر تاج و سری زیر ترگ

(۵۴)

و یا:

ز مادر همه مرگ را زاده‌ایم برینیم و گردون و را داده‌ایم

(۵۵)

گریز از مرگ غیرممکن است. در مرگ سوزناک سهراب به دست پدر، استاد
طوس داد سخن را داده‌است:

اگر مرگ داد است بیداد چیست	ز داد اینهمه بانگ و فریاد چیست
از این از جان تو آگاه نیست	بدین پرده اندر تو را راه نیست
برفتن دگر بهتر آیدش جای	چو آرام یابد به دیگر سرای
دم مرگ چون آتشی هولناک	ندارد ز برنا و فرتوت باک
در این جای رفتن به جای درنگ	بر اسب فناگر کشد مرگ تنگ
چنان دان که داد است و بیداد نیست	چو داد آمدش جای فریاد نیست

(۵۶)

چون مرگ حق است و غیرقابل اجتناب و گام نهادن به سوی عالمی والاتر،
بنابراین برای پهلوانان شاهنامه مرگ در راه پیروزی ملک و ملت و دین افتخار است و با
این باور از مرگ نمی‌هراسند و به سوی مرگ شرافتمندانه می‌شتابند و از طرفی زمان
مردن را کسی نمی‌داند و این نادانی خود عامل پویایی و حرکت به سوی آفرینش
ارزشهای انسانی است.

چنین گفت موبد که مردن بنام به از زنده دشمن بدو شادکام

(۵۷)

این سخن قباد است که در زمان پیری آماده رزم با بارمان سردار افراسیاب

می شود:

چنین گفت مر بارمان را قباد که یک چند گیتی مرا داد داد
به جایی توان مرد کاید زمان بیاید زمان یک زمان بی گمان
چنین گفت با رزم زن بارمان که آورد پیشم سرت را زمان

(۵۸)

برادر قارن نیز از مرگ نمی هراسد و راه برادر را با انتقام خون وی ادامه می دهد.
کزین رزم وز مرگمان چاره نیست ز می را جز از گور گهواره نیست
چنین گفت قارن که تا زنده ام تن پرهنو مرگ را داده ام

(۵۹)

و یا:

اگر سال گردد هزار و دوست بجز خاک تیره مرا جای نیست

(۶۰)

و یا:

جهان را چنین است ساز و نهاد که جز مرگ را کس ز مادر نژاد

(۶۱)

و به اعتقاد استاد طوس تنها اثری که پس از مرگ از انسان باقی می ماند یاد و نام
نیکوی اوست. که هویت معنوی او را در دنیا به زشتی یا به زیبایی نگه می دارد. در پایان
داستان منوچهر می گوید:

شد آن نامور پرهنو شهریار به گیتی سخن ماند ازو یادگار

(۶۲)

درباره هوشنگ گوید:

کز آباد کردن جهان شاد کرد جهانی به نیکی ازو یسار کرد
(۶۳)

و بر اساس اینچنین دیدگاههایی از دنیا و مرگ است که اثر فردوسی مشحون از سفارش به نیکی، توجه به خدای واحد، شناخت هویت واقعی انسان، پرهیز از زشتیها و به یاد آوردن مکافات دنیا و آخرت است که هر یک مفتاح تحقیق‌های جداگانه‌ای است.^(۱)

* * * *

«جادوی آواها» بررسی شعر «بوی جوی مولیان» رودکی

داریوش کاظمی

عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی کرمان

داستان توقف امیر نصر بن احمد سامانی در بادغیس و التجای امرای لشکر وی به رودکی و شاهکار شعر و موسیقی رودکی، آنچنان نیست که به تکراری دیگر نیازمند باشد. لکن آوردن گوشه‌ای از آن برای دست یافتن به نتیجه‌ای که ما در این مقاله در پی آن هستیم، کمک خواهد کرد.

«... و مهتران ملک به نزدیک استاد ابو عبدالله رودکی رفتند و از ندماء پادشاه هیچ کس محتشم تر و مقبول‌قول تر از او نبود. گفتند پنجهزار دینار ترا خدمت کنیم اگر صنعتی بکنی که پادشاه حرکت کند که دل‌های ما آرزوی فرزند همی برد و جان ما از اشتیاق بخارا همی برآید. رودکی قبول کرد که نبض امیر بگیرفته بود و مزاج او بشناخته دانست که به نثر با او درنگیرد، روی به نظم آورد و قصیده‌ای بگفت و به وقتی که امیر صبح کرده بود درآمد و به جای خویش بنشست و چون مطربان

فروداشتند او چنگ برگرفت و در پرده عشاق این قصیده آغاز
کرد:

بوی جوی مولیان آید همی یاد یار مهربان آید همی
پس فرو تر شود و گوید:
ریگ آموی و درشتی های او
زیر پایم پرنیان آید همی
آب جیحون از نشاط روی دوست
خنک ما را تا میان آید همی
ای بخارا شاد باش و دیر زی
میر زی تو شادمان آید همی
میر ماه است و بخارا آسمان
ماه سوی آسمان آید همی
میر سروست و بخارا بوستان
سرو سوی بوستان آید همی
چون رودکی بدین بیت رسید امیر چنان متفعل گشت که از
تخت فرود آمد و بی موزه پای در رکاب خنگ نوبتی آورد و
روی به بخارا نهاد چنانکه رانین و موزه تا دو فرسنگ در پی امیر
بردند به بروته و آنجا در پای کرد و عنان تا بخارا هیچ جای
باز نگرفت.....»

(چهار مقاله ص ۳۱)

هر چند که دو تن از استادان بزرگ ادبیات فارسی در وقوع این حکایت شک

کرده‌اند،^(۱) لکن می‌توان گفت آنچه مورد شک است مسأله توقف امیر نصر در بادغیس است نه تأثیر شعر رودکی بر او، چه امکان دارد، نظامی - یا فرد دیگری که مأخذ این روایت بوده است - مبالغه‌ای در شمار سالهای توقف این امیر در هرات کرده باشد تا تأثیر آن را دوچندان کند و اهمیت شعر را فرادید خوانندگان بیاورد. البته باید توجه داشت که روش نظامی عروضی در ذکر وقایع تاریخی - آنگونه که روش اکثر ادبی‌نویسان آن دوران است - علمی نبوده، بلکه موارد را با اتکا به حافظه و شنیده‌ها بازگو می‌نماید. شاید این اتفاق در زمان و مکان دیگری رخ داده باشد و او، آن را با این زمان و مکان هم‌آهنگ کرده است. در هر صورت آنچه در این مقاله مهم است، تأثیر اینگونه اشعار بر ذهن انسان و خصوصاً شعر رودکی است؛ چه بسا، این حکایت را مناسب این معنی ساخته باشند. شاید با جستجو در متون فارسی به داستانهایی از این دست نیز برخورد نماییم.

اکنون با تکیه بر محتوا و معنای این حکایت به بررسی آن می‌پردازیم:

از متن چنین بر می‌آید که هر چند در آن میان از رودکی مقبول القول تر نبوده است، لکن او از زبان پند و نصیحت استفاده نمود، بلکه خواست تا صنعتی در کار کند و عملی خارق‌العاده انجام دهد. ما بر آنیم که این صنعت و شعبده همان شعری است که وی با بهره‌گیری از عواملی که یادآور خواهیم شد آفریده است.

با نگاهی دقیق به حکایت درمی‌یابیم که عمل امیر نصر بسیار غیرعادی انجام پذیرفته است. وی منفعل گشته و تغییر حالت و هیجان در وی مشاهده گردیده است. در همین حال بدون آنکه کفش در پای کند و یا لباسی مناسب سفر بپوشد، پای در رکاب

۱- دکتر ذبیح‌الله صفا «تاریخ ادبیات در ایران» ج ۱ ص ۳۷۵ و به نقل از ایشان، مرحوم استاد بدیع‌الزمان

فروزانفر در «تاریخ ادبیات ایران» ص ۱۲.

خنک نوبتی آورده و به سوی بخارا حرکت کرده است. به گونه‌ای که تابخارا در هیچ محلی توقف نکرده است. آیا حالت امیر به افسون شدگان نمی‌ماند؟ شاید بتوان گفت که امیر به شکلی مرموز افسون شده است.

در توصیفاتی که از «خواب کردن» افراد شده، آمده است که چند عامل باعث خواب رفتن شخص می‌شود؛ یکی از آنها ایجاد «آرامش بیش از حد»^(۱) با معطوف کردن توجه خواب‌رونده به نوسانات ممتد و هم‌آهنگ یک عامل کمکی صوتی یا تصویری است.

این نوسانات هم‌آهنگ می‌تواند صدای تنفس خود فرد، حرکت رفت و برگشتی یک آونگ و همچنین نوسان ممتد شعله شمع و یا حرکات دست که به پاس دادن معروفند، باشد.

این حرکات همگی بدون معنی هستند و فقط از جنبه ایجاد نوسان هم‌آهنگ اعمال می‌شوند. مرحله دیگر بعد از این نوسانات، وارد شدن معنی است؛ به اینگونه که فرد خواب‌کننده شروع به تکرار تلقینات هماهنگ با همان نوسانات صوتی یا تصویری می‌نماید، در این مرحله معنی می‌تواند دربرگیرنده تلقینات مورد درخواست خواب‌کننده، از جمله خواب‌رفتن فرد باشد. البته به هر میزان که حالت آرامش بیش از حد در خواب‌رونده بیشتر گردد تلقین‌پذیری وی در خواسته‌های ثانوی نیز بیشتر خواهد شد.

گاه دیده‌ایم که خواب‌کننده‌ها افراد را به انجام اعمال غیر قابل تصور وامی‌دارند^(۲).

آیا امیر نصر سامانی هم هیپنوتیزم شده است؟ شاید! بنابراین می‌توان عواملی را

که زمینه ایجاد «آرامش بیش از حد» و تلقینات ثانوی را فراهم کرده‌اند برشمرد. از آنجایی که رودکی «نبض امیر بگرفته بود و مزاج او بشناخته» و به روحیات او آشنا بوده است، مناسب‌ترین روش ایجاد حالت «آرامش بیش از حد» یعنی استفاده از کلمات و اصوات آهنگین را برمی‌گزیند:

او، ابتدا آهنگی را در پرده عشاق می‌سازد. در اینجا لازم است مختصری در باره خواصی که قدما برای دستگاههای موسیقی داشته‌اند بحث کنیم.

می‌دانیم که قدما برای نواختن دستگاههای موسیقی، زمانها و تأثیرات خاصی قایل بوده‌اند. به اعتقاد آنها اگر یک دستگاه موسیقی در زمان و موقعیت خاص خود نواخته گردد، تأثیر چشمگیری خواهد داشت.

در حقیقت هر مقام از دوازده مقام موسیقی مناسب یکی از اوقات شبانه روز ساخته شده است و به بیست و چهار شعبه به عدد ساعات شبانه روز تقسیم می‌گردند.

«باید دانست که قدما نیز به اوهام خودشان دوازده مقام

مذکور را بیست و چهار شعبه موافق حساب ساعات شبانه روز

داده‌اند، یعنی هر مقامی را دو شعبه کرده‌اند...»

«در اوقات تغنی آواز هر چند اختلاف است... هر آوازی

را که هر وقت سرایند، با حسن صوتی مؤثر است، الا اینکه در مقام

خود به طریقی که حکما تعیین کرده‌اند خوانده شود اثر آن

زیاده‌تر خواهد بود خاصه برای شخص مریض و غیره....»

(بحورالاحان ص ۱۱، ۱۵)

با توجه به موارد بالا، از آنجایی که شعب بیست و چهارگانه موسیقی مطابق

گردش خورشید و ریتم روزگرد است. هر کدام از این شعب، جدای از تأثیر درونی باید

مطابق با خواص ساعات مذکور باشد یعنی مقامی که در صبح نواخته می‌گردد، احتمالا همراه با آغاز فعالیت روزانه طبیعت برای ایجاد نیروی کار و فعالیت و در هنگام غروب همراه با آرامش و به خواب رفتن طبیعت، برای ایجاد حالت آرامش بیش از حد مناسب است. و بر همین منوال است قیاس حالات و ساعات دیگر شبانه‌روز.

«ای مهت را ز غالیه زنجیر

آفتاب به زیر پرده قیر

آخر شب ره حسینی ساز

صبحدم پرده رهاوی گیر

سپر زر به نیزه چون برسد

پرده راست گیر بی تأخیر

چاشتگاه در عراق ساز آهنگ

تا شوی بر سریر عیش امیر

راست گویم ره مخالف را

در زوال ای صنم مدار حقیر

بوسلیک را نواز بعد زوال

ای ضمیر تو آفتاب منیر

روی گلگون خود چو زرد شود

ساز عشاق و پند من بپذیر

وقت خفتن مخالفک بنواز

تا نکو رفته باشدت شبگیر

درع از پرده سفاهان ساز
 چون شهاب افکند ز آتش تیر
 ساز هنگام نیمه شبای ماه
 در نهانند از قلیل و کثیر»
 «چون آفتاب روی به زردی آورد عشاق [نواخته گردد].

بحورالالحن، ص ۱۵ / ۱۶

خواجوی کرمانی نیز در کتاب گوهرنامه، ضمن پرداختن به توصیف آباء سعه (هفت سیاره) زمان نواختن دستگاه عشاق را تلویحاً هنگام غروب ذکر می‌کند و همچنین ارتباط این دستگاه را با سیاره «ماه» نیز بیان می‌دارد.

«گواهی دادن قمر (ماه) بر مصداق سخن پیر دانش افروز».

چو شد شاه حبش بر کوهه پیل
 برآمد زورق سیمایی از نیل
 شفق پر کرد کاس از طاس خورشید
 گل افشان کرد شب در باغ جمشید
 ... پس آنگه ساز را بر ساز کردم
 ز عشاق این نوا آغاز کردم
 خمه خواجو، گوهرنامه ص ۲۳۷^(۱)

قابل ذکر است که این مقامها نه تنها با ساعات شبانه روز، بلکه با فصول و شهرها و جایها و طبایع مختلف مردم نیز هماهنگی دارند و بدین سبب همانند داروهای طب

۱ - خواجو در کتاب گوهرنامه، و در همین صفحات به ارتباط سایر دستگاههای موسیقی با ریتم روزگرد خورشید و سیارات هفتگانه نیز اشارتی دارد.

ستی باید با موارد خاص و منطبق بر طبع افراد ترکیب کردند. به هر حال ساعت نواختن عشاق، غروب، یعنی زمان آسودن طبیعت از کار روزانه است. زمانی که طبیعت بیدار و فعال روز جای خود را به آرامش و سکون شب می‌سپارد؛ بدیهی است که پرده عشاق باید نوازنده و پدیدآورنده این حالت یعنی «آرامش بیش از حد» باشد. البته این خاصیت بر اساس ریتم روزگرد این پرده است و همانگونه که گفتیم تأثیر دستگاههای موسیقی فقط بر اساس انطباق آنان با ساعت شبانه‌روز نیست بلکه عواملی دیگر نیز دخالت دارند که ما آنها را خواص درونی نامیده‌ایم:

«بباید دانست که هر شدی را از شدد یعنی هر دوری را از دواير اثنی عشره و آوازا و شعبات در نفوس تأثیر ملذ باشد و آن تأثیر مختلف باشد چه بعضی را تأثیر قوت و شجاعت و بسط بود و آن سه دایره است: عشاق و نوى و بوسلیک. و آنچه از آوازا و شعبات با آنها مناسبت داشته‌باشد برای آن این دواير ثلاثه مطابق طباع اتراک، و اهل حبشه و زنگبار و سکان جبال است و مناسبات جموع با یکدیگر قبل از این مبین شده است و راست و حسینی و اسفهان را تأثیر بسطی لذید بود. اما بزرگ و زیرافکند و راهوی را در نفوس تأثیر نوعی بود از حزن اما حجاز و زنگوله و عراق را تأثیر در نفوس تحیر و ذوق باشد و اگر بر ایات مناسبه تلحین کنند آن زودتر اثر کند مثلاً در دایره عشاق و نوى و بوسلیک بدین نوع ایات تلحین کنند:

تسرى الجبناء ان العجز عقل

و تلىك خلیقة الطبع اللئیم

دل مرد بدزهره را کام نیست

تن ناز پرورده را نام نیست

کسی کو بترسد ز شمشیر و تیر

نباشد سزاوار تاج و سریر

مقاصدالالحن، ص ۱۰۱

همانگونه که در ابیات بالا می بینیم جدای از تاثیر آرامش بخش دستگاه عشاق که از خواص زمان مربوط به آن است در تاثیر درونی این دستگاه تلقین و تحریض و تشویق افراد به انجام اعمال ناممکن و دشوار نیز تعبیه است. در آثار فارسی نمونه های دیگری نیز از این نوع تاثیر موسیقی بر روان انسان برخورد می کنیم:

«پس سیف الدوله به احضار خنیاگران دستور داد. تمام کسانی که در این فن ماهر بودند با انواع آلات موسیقی حاضر آمدند. هیچیک از آنها چیزی ننواخت مگر اینکه فارابی بر او عیب گرفت و گفت: خطا کردی. سیف الدوله گفت: در این صنعت هم چیزی می دانی - ابونصر گفت آری می دانم و نیکو می دانم، آنگاه از میان خویش کیسه ای بیرون کرد و باز کرد و از آن چوبهایی بدرآورد و آنها را ترکیب کرد و بنواخت، حاضران مجلس همه بخندیدند، ابونصر آن را بگشاد و این بار به طرزی دیگر ترکیب کرد و بنواخت همه حاضران بگریستند، فارابی بار دیگر آن را بگشود و ترکیب آن را تغییر داد و به گونه ای دیگر بنواخت، این بار همه مجلسیان به خواب رفتند. فارابی آنها را

خوایده گذاشت و بیرون آمد.

ابن خلکان، وفيات الاعیان، ص ۱۲۹،

به نقل از تاریخ فلاسفه ایرانی^(۱)

«وقت شبگیر بانگ ناله زیر

خوشر آید به گوشم از تکبیر

زاری زیر و این مدار شگفت

گر ز دشت اندر آورد نخجیر

تن او تیر نه، زمان به زمان

به دل اندر همی گذارد تیر

گاه گریان و گه بنالد زار

بامدادان و روز تا شبگیر

آن زبان آور و زبانش نه

خبر عاشقان کند تفسیر

گاه دیوانه را کند هشیار

گه به هشیار بر نهد زنجیر

رسائل اخوان الصفا به نقل از تاریخ ادبیات دکتر صفا، ج ۱، ص ۳۳۲

بنابراین در باور حکمای ایرانی، موسیقی تاثیرات فراوانی، چه بر جسم و چه بر

روان می‌گذارد. لذا به وجود آوردن حالت «آرامش بیش از حد» می‌تواند از این مقوله

باشد. اگر بتوانیم فرض کنیم که رودکی حالت «آرامش بیش از حد» را توسط نواختن

پرده عشاق پدید آورده است، با توجه به اینکه این پرده زمینه تلقین‌پذیری رانیز مهیا

می‌سازد، اکنون باید منتظر تلقینات واژگانی آهنگین و حساب‌شده باشیم. واژگانی که بتوانند نوسانات هماهنگی را تولید کنند. اگر نگاهی به شعر رودکی ببیندازیم و واژه‌های آن را بررسییم و تعداد واژه‌های بلند آن را برشماریم به مورد جالب توجهی برمی‌خوریم.

۱) būye jūye mūlīyān āyad hamī

yāde yāre mehrabān āyad hamī (۱۲ واژه)

۲) rīge āmūyo doroštīhāye ū

zīre pāyam parnīyān āyad hamī (۱۲ واژه)

۳) ābe jeyhūn az nešāte rūye dūst

xenge mā rā tā mīyān āyad hamī (۱۱ واژه)

۴) Æ boxārā šād bāšo dīr zī

mīr zī tū šādemān āyad hamī (۱۴ واژه)

۵) mīr māhasto boxārā āsemān

māh sūye āsemān āyad hamī (۱۲ واژه)

۶) mīr sarvastō boxār būstān

sarv sūye būstān āyad hamī (۹ واژه)

آیا می‌توان گفت که شاید، رودکی با گذاشتن این واژه‌های بلند در شعر خویش، قصد داشته است که ریتمی آرامش‌بخش مطابق دستگاه عشاق به وجود آورد. آیا تلفظ این هجاهای کشیده ما را به یاد صدای کشیده و ممتد یک خواب‌کننده نمی‌اندازد که مدام و با تحکم خاصی واژگان مخصوص تلقین را ادا می‌کند؟

شاید بتوان حدس زد که با دستگاهی که رودکی انتخاب کرده است حالت «آرامش بیش از حد» را در امیر به وجود آورده و بلافاصله واژگانی که مملو از واژه‌های بلند است به پشتیبانی موسیقی پرداخته است. هجاهای کشیده‌ای که تصویرهای زیبایی از بخارا نیز به همراه داشته‌اند و همینکه زمینه مناسب مهیا شده است معنی و تلقین با حداکثر هجاهای کشیده موجود در بیت چهارم (۱۴ واژه بلند) آمیخته گشته است، بیتی که به امیر تلقین می‌کند که حرکت کن و به سوی بخارا برو:

ای بخارا شاد باش و دیر زی

میر زی تو شادمان آید همی

این عمل در اندیشه و باور صوفیان نیز غریب نیست:

«شیخ را گفتم: صوفیان را در سماع حالت پدید می‌آید. آن

از کجاست؟ فرمود: بعضی سازهای خوش آواز، چون دف و نی و

مثل این در پرده از یک مقام آوازا دهند که آنجا «حزنی»^(۱)

باشد. بعد از آن گوینده هم از آنجا صوتی کند به آوازی هر چه

خوشر در میان آواز شعر می‌گوید که آن صاحب واقعه بود.»

(کتاب فی حالت الطفولیه سهروردی)

بنابراین در جایی مناسب، کلام وارد موسیقی می‌شود و تاثیرات القایی خود را همگام با موسیقی آغاز می‌کند. اینجاست که امیر ناخواسته و ناهشیار از جای برمی‌خیزد و بدون پوشش مناسب سوار بر اسب می‌گردد و به سوی بخارا حرکت می‌کند. البته زمان مناسب نواختن دستگاه عشاق غروب است و در این داستان هنگام صبح نواخته شده است، این، چیزی از تاثیرات این دستگاه نکاسته است زیرا کلام نیز به کمک آن

آمده است و آن نقیصه را (مناسب نبودن زمان) برطرف ساخته است. دیگر آنکه، رودکی چاره‌ای جز انتخاب صبح نداشته است چرا که در هنگام غروب و آغاز تاریکی، امیر هرگز به سوی بخارا حرکت نمی‌کرده است. و تلقین او نیز نمی‌توانسته است تا صبح فردا دوام بیاورد.

به هر حال قصد ما در این پژوهش بررسی یک باور است نه اثبات روشی علمی و

علمی.

....

فهرست منابع و مآخذ:

- ۱- بحورالالحن، فرصت الدوله شیرازی.
- ۲- تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، دکتر ذبیح الله صفا، انتشارات فردوسی، تهران، ۱۳۶۳.
- ۳- تاریخ فلاسفه ایرانی.
- ۴- چهار مقاله، نظامی عروضی، مصحح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، انتشارات اشراقی، تهران.
- ۵- خمسه خواجهی کرمانی، سعید نیاز کرمانی، انتشارات پاژنگ، تهران، ۱۳۷۰.
- ۶- فنون پیشرفته هینوتیزم، ملوین پاورز.
- ۷- مقاصدالالحن، عبدالقادر غیبی حافظ مراغی، به اهتمام تقی بینش، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۶.
- ۸- رسائل اخوان الصفا، ج ۱، چاپ دکتر نصری نادر.

....

«تفاوت‌های وجوه فعلی در فارسی تاجیکی و فارسی ایران»

دکتر ایران کلباسی

مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران

مقدمه

زبان فارسی نو یا فارسی دری که دنباله فارسی میانه و فارسی باستان است، در حال حاضر نه تنها در ایران دارای گونه‌ها و به عبارتی لهجه‌هایی است بلکه در کشورهای چون تاجیکستان، افغانستان و نیز در بعضی از نواحی ازبکستان، قرقیزستان، قزاقستان و ترکمنستان انواعی از آن به کار می‌رود.

لهجه‌های این زبان در داخل سرزمین ایران غالباً تفاوت‌های آوایی و یا واژگانی دارند و تفاوت‌های دستوری به ندرت بین آنها یافت می‌شود، ولی در برخورد با این لهجه‌ها در کشورهای فوق‌الذکر نه تنها تفاوت‌های آوایی و واژگانی را می‌توان مشاهده کرد بلکه به تفاوت‌های دستوری چشم‌گیری می‌توان پی برد که دلیل آن دوری این لهجه‌ها از یکدیگر و تأثیرپذیری از زبانهای هم‌جوار آنهاست.

چون زبان مورد بررسی در این مقاله فارسی معیار رایج در ایران و فارسی معیار تاجیکی^(۱) است، در ابتدا چند نمونه از تفاوت‌های آوایی و واژگانی این دو گونه از زبان فارسی آورده می‌شود، سپس تفاوت‌های وجوه فعلی آنها که غالباً دستوری‌اند مورد بحث قرار می‌گیرند:

۱- فارسی تاجیکی مانند فارسی ایران دارای لهجه‌هایی است که در نقاط مختلف تاجیکستان به کار می‌روند. منظور از فارسی معیار تاجیکی نوعی از فارسی است که زبان رادیو، تلویزیون، سخنرانیها و نوشته‌های تاجیکیها در حال حاضر است.

الف - نمونه‌ای از تفارتهای آوایی^(۱)

تاجیکی	فارسی معیار	
1e:ron ^(۲)	liran	ایران
se:b	sib	سیب
1avōz	lāvâz	آواز
ba	be	به
ta:rix	târix	تاریخ
zindagi	zendegi	زندگی
1aftōbus	lotobus	اتوبوس
gul	gol	گل
1adōlat	1edâlat	عدالت
xasta	xaste	خسته

۱- تفاوتهای آوایی این دو گونه زبان به طور کامل توسط نگارنده در مقاله‌ای جداگانه مورد بحث قرار گرفته که توسط مجله دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد در دست چاپ است.

۲- علائم آوانگار زیر در این مقاله به کار رفته است :

a = اَ	ā = آ	ā = آ
e: = اِ کشیده	e = اِ	a: = اَ کشیده
o = اُ	u = او	i = ای
t = ت	b = ب	aw = اَو
s = س	n = ن	r = ر
x = خ	z = ز	v = و
f = ف	g = گ	d = د
š = ش	m = م	l = ل
č = چ	k = ک	q = ق
y = ی	h = ه	p = پ

/ = صفر O یا =

() می‌تواند باشد یا نباشد =

حمره = ٦

ب - نمونه‌ای از تفاوت‌های واژگانی^(۱)

تاجیکی	فارسی معیار
صورت	عکس
صورت گرفتن	عکس گرفتن
صورت‌نگیر	عکّاسی
خراب	لاغر
ویران	خراب
گریزی	فراری
مکتب	دبستان
مکتب میانه	دیبرستان
کرسی	صندلی
صندلی	کرسی
بانی کردن	محافظت کردن
قلم سرزنک	مداد تراش
خط کورکنک	مداد پاک‌کن
قلم	مداد
قشداق	ده
ناموخت	ناشی
نگاه و بین	مراقبت
شیوه	لهجه

۱- در این واژه‌ها نیز تفاوت‌های آوایی وجود دارند که در خط فارسی نشان داده نمی‌شوند.

ج - تفاوت‌های وجوه فعلی

همانطور که قبلاً گفته شد در دستگاه فعل مانند سایر بخش‌های این دو گونه از زبان علاوه بر تفاوت‌های آوایی و واژگانی تفاوت‌های دستوری نیز به چشم می‌خورد. در زیر انواع وجوه فعلی مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

در حالی که فارسی معیار ایران دارای ۱۳ وجه فعلی به صورت‌های آینده (خواهم رفت)، حال ساده (می‌روم)، حال التزامی (بروم)، امر (برو)، حال در حال انجام (دارم می‌روم)، گذشته دور (رفته بودم)، گذشته استمراری (می‌رفتم)، گذشته در حال انجام (داشتم می‌رفتم)، گذشته نقلی استمراری (می‌رفته‌ام)، گذشته دور نقلی (رفته بوده‌ام) و گذشته التزامی (رفته باشم) است، فارسی تاجیکی دارای ۱۹ وجه فعلی است.

قبل از اینکه به انواع وجوه فعلی بپردازیم لازم است به انواع صفت مفعولی (اسم مفعول) و به تفاوت‌های آوایی شناسه‌های فعلی^(۱) در این دو گونه از زبان اشاره کنیم. یک - صفت مفعولی :

صفت مفعولی در فارسی معیار یک صورت دارد (ستاک گذشته + پسوند c_e مانند رفته، خورده)، در صورتی که فارسی تاجیکی داری پنج نوع صفت مفعولی به صورت‌های زیر است. لازم به یادآوری است که صفت مفعولی گاهی معنی فاعلی و گاهی معنی مفعولی دارد:

- ۱- ستاک گذشته + پسوند a - c، مانند raft - a در raft - fast (رفته‌است).
- ۲- ستاک گذشته + پسوند c - agi، مانند raft - agi در raft - yam (رفته‌ام).
- ۳- وند نمود^(۲) + صفت مفعولی همراه با پسوند c - agi، مانند me : kard - agi در duxtar - i kōr me : kardagi (دختری که کار می‌کند).

۴- صفت مفعولی همراه با پسوند a + «ایستاده»، مانند 1istōda - rafta در 1am - 1istōda - rafta (در حال رفتن).

۵- صفت مفعولی همراه با پسوند a + «ایستادگی»، مانند 1istōdagi - rafta در rafta - 1istōdagi - st (شاید دارد می‌رود).

دو - شناسه‌های فعلی :

شناسه‌های فعلی در این دو زبان به صورتهای زیرند:

تاجیکی	فارسی معیار	
- am	- am	اول شخص مفرد
- i	- i	دوم شخص مفرد
- ad / - O	- ad / - O	سوم شخص مفرد
- e:m	- im	اول شخص جمع
- e:d	- id	دوم شخص جمع
- an(d)	- and	سوم شخص جمع

در زیر انواع وجوه فعلی توضیح داده می‌شوند :

۱- آینده ساخت این فعل در فارسی تاجیکی مانند فارسی معیار ایران و به صورت زیر است:

آینده → مصدر مرخم فعل اصلی + حال ساده «خواستن»

xōhe:m - raft

خواهیم رفت

xōhe:d - raft

خواهید رفت

۲- حال ساده : این نوع فعل نیز در تاجیکی مانند فارسی معیار ساخته می شود:

حال ساده → شناسه فعل + ستاک حال فعل + وند نمود

me: - rav - e:m

می رویم

me: - rav - e:d

می روید

لازم است یادآوری گردد که وند نمود در فارسی معیار - mi و در تاجیکی - me: است.

۳- حال التزامی : ساخت این فعل در تاجیکی مانند فارسی معیار است، تنها تفاوت

(علاوه بر تفاوت های آوایی) این است که در تاجیکی وند وجه (- be در فارسی معیار و

- bi / bu در تاجیکی) غالباً حذف می گردد:

حال التزامی → شناسه فعلی + ستاک حال فعل + (وند وجه)

(bi -) rav - e:d

بروید

(bu -) bur - e:d

ببرید

۴- امر : این فعل نیز در تاجیکی ساختی شبیه فارسی معیار دارد، تنها تفاوت در این

است که در تاجیکی وند وجه (- bo / be در فارسی معیار و - bi / bu در تاجیکی) غالباً

حذف می گردد:

امر → شناسه فعلی + ستاک حال فعل + (وند وجه)

(bi -) raw - O

برو

(bu -) xur - O

بخور

(bi -) zam - O

بزن

۵- حال در حال انجام : ساخت این فعل در تاجیکی کاملاً با فارسی معیار متفاوت است.

این فعل در فارسی معیار با کمک فعل معین «داشتن» ساخته می شود (دارم می روم،

دارم می خورم) ولی در تاجیکی با کمک فعل «ایستادن» :

حال در حال انجام → گذشته فعلی «ایستادن» + صفت مفعولی فعل اصلی

xurda - ʔistōda - ʔe:m

داریم می‌خوریم

rafta - ʔistōda - ʔam

دارم می‌روم

این فعل در بعضی از لهجه‌های تاجیکی به صورت زیر نیز می‌آید:

حال در حال انجام → حال ساده «داشتن» + مصدر فعل اصلی

raftan - dōram

دارم می‌روم

xurdan - dōram

دارم می‌خورم

این نوع فعل وقتی به صورت مرکب باشد جزء غیرفعلی آن در فارسی معیار

معمولاً بین فعل معین و فعل اصلی قرار می‌گیرد و در تاجیکی در آغاز فعل:

ʔawqōt - xurda - ʔistōda - ʔe:m

داریم غذا می‌خوریم

ʔawqōt - karda - ʔistōda - ʔe:m

داریم غذا می‌پزیم

۶- گذشته ساده: ساخت این فعل در تاجیکی مانند فارسی معیار است:

گذشته ساده → شناسه فعلی + ستاک گذشته فعل

raft - e:m

رفتیم

raft - e:d

رفتید

۷- گذشته نقلی: این فعل در تاجیکی به صورتهای زیر ساخته می‌شود:

یک - شبیه فارسی ایران و طبق فرمول زیر:

گذشته نقلی → فعل پی‌بستی^(۱) + حذف مفعولی فعل اصلی

rafta - ʔam

رفته‌ام

۱- فعل پی‌بستی (enclitic) به صورتهای شش‌گانه حال ساده فعل «بودن» گفته می‌شود که شبیه شناسه‌های

فعلی‌اند، بجز سوم شخص مفرد که به جای ad - «است» به کار می‌رود.

rafta - ʔi	رفته‌ای
rafta - ʔast	رفته‌است
rafta - e:m	رفته‌ایم
rafta - e:d	رفته‌اید
rafta - and	رفته‌اند

دو - با صفت مفعولی همراه با پسوند و افعال پی‌بستی:

raftagi - yam	رفته‌ام
raftagi - yi	رفته‌ای
raftagi - yast	رفته‌است
raftagi - ye:m	رفته‌ایم
raftagi - ye:d	رفته‌اید
raftagi - yand	رفته‌اند

گاهی تنها صفت مفعولی فوق (در مشخص) برای این نوع فعل به کار می‌رود:

man raftagi	من رفته‌ام
tu raftagi	تو رفته‌ای
vay raftagi	او رفته‌است

این نوع صفت مفعولی همراه با ضمائر مشخص پیوسته m - ، t - ، ʔ - ، mōn - ،

tōn - ، ʔōn - مفهوم مصدری نیز دارد:

بار اوّل رفتنمان او را دیدیم. mōn ʔu rō dide:m - i ʔavval - i bōr

در بعضی از لهجه‌های تاجیکی به جای فعل پی‌بستی، ضمائر شخصی پیوسته

فوق برای ساخت این نوع فعل (گذشته نقلی) به کار می‌روند:

zadagi - m زده‌ام

zadagi - mōn زده‌ایم

zadagi - tōn زده‌اید

سه - گاهی صفت مفعولی همراه با «ایستاده» برای این نوع فعل به کار می‌رود و آن وقتی است که فعل با مفهوم «تکرار» همراه باشد:

rafta - ʔistōda - ʔam بارها رفته‌ام

rafta - ʔistōda - ʔi بارها رفته‌ای

لازم است ذکر گردد که صورت اخیر شبیه «حال در حال انجام» است (نگاه کنید به شماره ۵).

باید توجه کرد که هیچیک از صورتهای شماره دو و سه فوق در فارسی معیار ایران به کار نمی‌رود.

۸- گذشته دور: این فعل در تاجیکی مانند فارسی معیار طبق فرمول زیر ساخته می‌شود:

گذشته دور → گذشته ساده «بودن» + صفت مفعولی فعل اصلی

rafta - bude:m رفته بودیم

rafta - bude:d رفته بودید

در بعضی از لهجه‌های تاجیکی صفت مفعولی همراه با پسوند -agi - برای ساخت این فعل به کار می‌رود:

raftagi - budam رفته بودم

navištagi - budam نوشته بودم

و گاهی صفت مفعولی همراه با «ایستاده» این فعل را می‌سازد و آن وقتی است که مفهوم «تکرار» با فعل همراه باشد:

rafta - ʔistōda - bude:m

بارها رفته بودیم

لازم است ذکر شود که صورت اخیر شبیه «گذشته در حال انجام» تاجیکی است (نگاه کنید به شماره ۱۰).

۹- گذشته استمراری : ساخت این فعل در تاجیکی مانند فارسی معیار است:

گذشته استمراری → شناسه فعلی + ستاک گذشته فعل + وند نمود

me: - raft - e:m

می رفتیم

me: - raft - e:m

می رفتید

۱۰- گذشته در حال انجام :

این فعل در تاجیکی ساختی کاملاً متفاوت با فارسی معیار دارد و طبق فرمول زیر ساخته می شود:

گذشته در حال انجام → گذشته دور «ایستادن» + صفت مفعولی فعل اصلی

xurda - ʔistōda - bude:m

داشتیم می خوردیم

rafta - ʔistōda - budam

داشتم می رفتم

در بعضی از لهجه های تاجیکی این فعل به صورت زیر نیز به کار می رود:

گذشته در حال انجام → گذشته ساده «داشتن» + مصدر

raftan - dōštam

داشتم می رفتم

xurdan - dōštam

داشتم می خوردم

در افعال مرکب جای جزء غیرفعلی مانند «حال در حال انجام» است (نگاه کنید

به شماره ۵):

ʔawqōt - xurda - ʔistōda - bude:m

داشتیم غذا می خوردیم

۱۱- گذشته نقلی استمراری : ساخت این فعل در تاجیکی مانند فارسی معیار است:

گذشته نقلی استمراری → فعل پی‌بستی + صفت مفعولی فعل اصلی + وند نمود

می‌رفته است me: - rafta - ʔast

می‌رفته‌ایم me: - rafta - ʔe:m

۱۲- گذشته دور نقلی: این فعل در تاجیکی مانند فارسی معیار ساخته می‌شود:

گذشته دور نقلی → گذشته نقلی «بودن» + صفت مفعولی فعل اصلی

رفته بوده‌ایم rafta - buda - ʔe:m

رفته بوده‌اید rafta - buda - ʔe:d

۱۳- گذشته التزامی: این فعل در تاجیکی مانند فارسی معیار ساخته می‌شود:

گذشته التزامی → حال التزامی «بودن» + صفت مفعولی فعل اصلی

رفته باشم rafta - bōšam

رفته باشید rafta - bōše:d

در بعضی از لهجه‌های تاجیکی صفت مفعولی در این نوع فعل با پسوند -agi - به

کار می‌رود:

باید نوشته باشم bōyad navištagi bōšam

۱۴- حال التزامی احتمالی: این فعل که با مفهوم «شک» همراه است در فارسی معیار

ساخت جداگانه‌ای از «حال التزامی» ندارد ولی در تاجیکی به صورت زیر

ساخته می‌شود:

حال التزامی احتمالی → کوتاه‌شده «هستن» + صفت مفعولی همراه با وند -agi + وند نمود

شاید بروم me: - raftagi - stam

شاید بروی me: - raftagi - sti

شاید برود me: - raftagi - st

me: - raftagi - ste:m شاید برویم

me: - raftagi - ste:d شاید بروید

me: - raftagi - stand شاید بروند

۱۵- گذشته نقلی احتمالی: این فعل که با مفهوم «شک» همراه است در فارسی معیار

ساخت جداگانه‌ای از «گذشته نقلی» ندارد ولی در تاجیکی به صورت زیر ساخته می‌شود:

گذشته نقلی احتمالی → کوتاه شده «هستن» + صفت مفعولی همراه با وند

raftagi - st شاید رفته‌ام

raftagi - sti شاید رفته‌ای

raftagi - st شاید رفته است

raftagi - ste:m شاید رفته‌ایم

raftagi - ste:d شاید رفته‌اید

raftagi - stand شاید رفته‌اند

۱۶- حال در حال انجام احتمالی: این فعل که به مفهوم «شک» همراه است در فارسی معیار

ساخت جداگانه‌ای از «حال در حال انجام» ندارد ولی در تاجیکی به صورت زیر

ساخته می‌شود:

حال در حال انجام احتمالی → کوتاه شده «هستن» + «ایستادگی» + صفت مفعولی فعل اصلی

rafta - ʔistōdagi - st شاید دارد می‌رود

rafta - ʔistōdagi - stand شاید دارند می‌روند

۱۷- گذشته در حال انجام نقلی: این فعل در فارسی معیار ساخت جداگانه‌ای ندارد

ولی در تاجیکی به صورت زیر ساخته می‌شود:

گذشته در حال انجام نقلی → گذشته نقلی «بودن» + «ایستاده» + صفت مفعولی فعل اصلی

rafta - ʔistōda - buda - ʔam

در حال رفتن بوده‌ام

xurda - ʔistōda - buda - ʔam

در حال خوردن بوده‌ام

ملاحظه می‌گردد که فارسی معیار این فعل را به کمک «در حال + مصدر +

بوده ...» می‌سازد.

۱۸- گذشته التزامی در زمان حال: این نوع فعل در فارسی معیار ساخت جداگانه‌ای

ندارد ولی در تاجیکی به صورت زیر ساخته می‌شود:

گذشته التزامی در زمان حال → گذشته التزامی + وند نمود

me: - šuda - bōšad

me: - rafta - bōši

دو فعل فوق را در جملات تاجیکی زیر می‌توان مشاهده کرد:

naxōd ki barōʔat ba man zan me: - šuda - bōšad ?

ممکن است که براءت زن من بشود به نقل از [امانوا، ص ۶]؟

bōyad tu taraf - i xōna me: - rafta - bōši.

باید (فکر می‌کنم) تو طرف خانه بروی به نقل از تاجبخش، ص ۱۴. (۱)

ملاحظه می‌گردد که فارسی معیار این نوع فعل را به صورت «حال التزامی»

به کار می‌رود.

۱۹- التزامی در حال انجام (حال یا گذشته): این نوع فعل نیز در فارسی معیار وجود ندارد

ولی در تاجیکی (غالباً در محاوره) به صورت زیر ساخته می‌شود:

التزامی در حال انجام → گذشته التزامی «ایستادن» + صفت مفعولی فعل اصلی

۱- جملات برگرفته از امانوا (۱۳۷۰) و تاجبخش (۱۹۹۰) در این مقاله از نظر آوانگاری و برگردان آنها به

kōr - karda - ʔistōda - bōšand

dida - ʔistōda - bōšad

دو فعل فوق را در جملات تاجیکی زیر می‌توان مشاهده کرد:

ʔōnhōʔaz mōšin - a xe:le: dur kōr - karda - ʔistōda - bōšand ham, šavqun-i

xōmuš našavanda - ʔi ʔōn name:mōnd ki ʔōvōz-i hamsōya-i xud šnavand.

با اینکه آنها را از ماشین (معرفه) خیلی دور (داشتند) کار می‌کردند، سر و صدای

خاموش نشونده (بلانقطاع) آن نمی‌گذاشت که صدای همسایه خود را بشنوند [به نقل از

امانوا، ص ۶].

duxtar-i be:čōra ʔehtimōl xōb-dida-ʔistōda-bōšad , pulōd pulōd gufta

ʔistōda-ʔast.

دختر بیچاره شاید (دارد) خواب می‌بیند که دارد پولاد پولاد می‌گوید. به نقل از

همانجا .

ملاحظه می‌گردد که این نوع فعل در فارسی معیار به صورت «گذشته و حال در

حال انجام» یا «گذشته و حال استمراری» به کار می‌رود.

منابع

- آمانووا، فیروزه. (۱۳۷۰)، «سخنی از تفاوت‌های فارسی ایران و تاجیکی (فارسی)»، مجله زبان‌شناسی، تهران: س ۸، ش ۱ و ۲، ص ۱۱ - ۲.
- کلباسی، ایران. (در دست چاپ)، «تفاوت‌های آوایی فارسی ایران و فارسی تاجیکستان»، مجله دانشکده ادبیات، دانشگاه فردوسی مشهد.
- کلباسی، ایران. (در دست تهیه)، مقایسه‌ای بین فارسی ایران و تاجیکی.
- Rastorgueva. V. S. (1992), A short sketch of Tajik Grammar, translated and edited by Herbert H. paper, Indiana University.
- Tadjbaksh, Sh. (1990), A short comparison of the Tajik and Persian languages. (unpublished)

* * * *

آن دم که به یک خنده دهم جان ...

دکتر محمود مدبری

عضو هیأت علمی دانشگاه شهید باهنر کرمان

درباره شعر و ادبیات

شعر، توالی آهنگین واژگان است و به هیچ واقعیتی جز زبان دلالت ندارد و تنها با قربانی کردن سویه معنایی کلام می‌توان گفت که شعر وجود دارد. ماده اصلی شعر نه تصاویر و انگاره‌هایند و نه بیان اندیشه با زبان^(۱). زبان شعر با زبان هرروزه یا زبان طبیعی تفاوت دارد و به نظر یاکوبسن^(۲): «شعر، کارکرد زیبایی‌شناسیک زبان و هجوم سازمان‌یافته و آگاه به زبان هرروزه است». زبان شاعرانه یا ادبی، زبانی است در خود؛ این زبان، هدف خویش است. مایاکوفسکی می‌گفت^(۳): «زبان شاعرانه، خارج از گستره کارکرد معناشناسیک قرار دارد».

ادبیات سخنی به دور از عالم واقعیت است و لذا چیزی به نام جوهر ادبیات در هیچ مفهومی وجود ندارد^(۴). از نظر یان موکارفسکی^(۵): «اثر هنری فقط در مقابل زمینه

۱- ساختار تأویل متن، ج ۱، صص ۵۹-۶۰. ۲- همان ۶۸.

۳- همان ۷۰. ۴- ایگلتون، پیش‌درآمدی ... صص ۱۴ و ۱۲.

۵- همان ۱۳۸.

کلی‌تری از دلالت‌ها و فقط به عنوان انحرافی منظم از یک هنجار زبانی است که به این ترتیب درک می‌شود.» در شعر، خود زبان اهمیت دارد و هدف، آفرینش هنری است و از آنجا که به اعتقاد زبان‌شناسی سوسوری، زبان مجموعه‌ای از نشانه‌هاست که خود بر پایه دال و مدلول استوار است، شعر نیز ساختی از نشانه‌هاست.

در زبان رابطه میان دال و مدلول دلبخواهی است و دلالت زبانی از طریق مدلول یا معنا به جهان خارج و مصداق متصل می‌شود. گرچه ظاهر نشانه ادبی با نشانه زبانی یکی است، ولی مدلول متفاوت است و رابطه دلالت ادبی، تناسب است و مصداق ندارد.^(۱)

در شعر فقط ماهیت دال و انگاره‌های صدایی و وزن است که با علائمی بر صفحه کاغذ ثبت می‌شود و مدلول را مشخص می‌کند^(۲). شگردهای زبان شاعرانه، کاربرد وزن، قافیه، تعدد قافیه، ردیف، دقت به موسیقی آوایی است که سرانجام واژه یا واژگانی را در شعر برجسته می‌کنند و آن را از بار معنایی و کاربرد هرروزه‌اش جدا می‌سازند تا چیزی بیگانه، تازه‌وارد، یگانه و دارای تجلی شود و این زدودن عاداتهاست؛ آشنایی زدایی است^(۳).

شکلوفسکی می‌گفت^(۴): «شکل تازه، محتوای تازه می‌آفریند». «پیدایش شکل، نتیجه دو کارکرد متضاد است: سامان‌یابی و شکل‌شکنی»^(۵).

شعر حافظ

با توجه به آرای جدید منتقدان ادبی و زبان‌شناسان، تحلیل شعر حافظ رنگ

۲- ایگلتن، همان ۱۴۰.

۱- از افادات شفاهی دکتر حق‌شناس.

۴- همان ۵۳.

۳- ساختار تأویل متن، ج ۱، ص ۵۹.

۵- همان ۵۳.

دیگری می‌یابد. بر این اساس، اهمیت شعر حافظ که در قله ادب فارسی است و تأثیر عمیقی در فرهنگ و جامعه ایرانی داشته است، در مضامین و مفاهیم و سخنان بلند عرفانی و یا در صنایع و بدایع شعری او نیست؛ بلکه در نظام خوش ساختی شعر اوست؛ شعری که در عین آشنایی زدایی و شکل شکنی، شعر سامان‌دار با ساختهای تازه است. شعر او دلّها را با تمام وجود فعال کرده و واژه‌ها را در چنان شرایطی قرار داده که تحت فشار شدید واژه‌های اطراف، حدّ اعلای عملکرد را بروز داده است و غنی‌ترین استعداد خود را رها ساخته است^(۱). درست است که هیچ واژه شاعرانه‌ای دارای موضوع و دلالت معنایی نیست^(۲)، اما برای شناخت شعر حافظ، نیازمند تلاش و جستجو هستیم تا در نفی و آزادی او زندگی کنیم.

رابطه خواننده شعر حافظ با حافظ، رابطه‌ای دیالکتیکی است که از یک طرف حافظ با دهش و عرضه ساختی زیبا به خواننده و با دلالت‌های معنا به معنا و پیام به پیام فراوان به او آزادی می‌بخشد و از طرف دیگر، خواننده با تلاشی خلاّقانه در جستجوی مدلول‌های پی‌درپی و دلالت‌های تضمینی و شاید بی‌پایان شعر او، به احساس آزادی و لذت می‌رسد و «برای ما فارسی‌زبانان، حافظ‌شناسی، خودشناسی است»^(۳) ساخت شعر حافظ، دارای روساختی گسسته و ژرف ساختی دوری است که بنا به گفته استاد دکتر حق‌شناس: «اصلاً ژرف ساخت دوری و روساخت گسسته، یکی از ویژگی‌های برجسته و عام و شاید برجسته‌ترین و عام‌ترین ویژگی نظام یا همان ساخت در کلّ جوامع مشرق زمین و در تمام ساختها و نظامهای فرهنگی و تمدنی این بخش از جهان به طور کلی است»^(۴).

۱- متأثر از عبارت ایگلتن، همان ۱۴۲.

۲- ساختار و تأویل متن، ج ۱، ص ۶۰.

۴- همان ۱۷۸.

۳- دکتر حق‌شناس، مقالات ۱۶۹.

شگرد حافظ در ابتکار خوش ساختی است با هماهنگی موسیقایی همخوانها و واکه‌های درون شعر و موسیقی بیرونی و کناری غزل، ترکیبهای تازه، نحو شعری و استعاره و بویژه دو شگرد اساسی و رندانه او یعنی ایهام و ضد و نقیض (پارادوکس).

تحلیل بیتی از حافظ

آن دم که به یک خنده دهم جان چو صراحی

مستان تو خواهم که گزارند نمازم

الف - برای مطالعه روی این بیت، باید آن را به لایه‌های معنایی و تصویری و عوالم مخصوص هر یک تقسیم و تجزیه کرد تا دقت بیشتر به عمل آید. دو صحنه مختلف در وهله نخست ازین بیت به نظر می‌رسد: ابتدا با آوردن واژه‌های «خنده، صراحی، مستان» صحنه میکده و خرابات تصور می‌گردد که یکی از مهمترین عوالم مورد استفاده حافظ در غزل است و بیشترین مضامین را با آن آفریده است. منظره دوم بیت، لحظه مردن انسان و ادای نماز میت بر آن است که از سنن اجتماعی مذهبی اسلام به شمار می‌رود. تقابل این ضد و نقیض (پارادوکس) از عوامل شاهکار آفرینی حافظ است. شاید هیچ غزلی از حافظ خالی از این صنعت نباشد که در طول تاریخ همگان را به تعبیر متضاد یکدیگر و گاه دشمنی با هم کشانده است.

از بودلر شاعر فرانسوی نقل است^(۱) که: «در وجود هر کسی، در هر ساعت دو

کشش مقارن هست: یکی به سوی خدا و دیگری به سوی ابلیس؛ توّسل به خدا (یا معنویت) آرزوی تعالی است، توّسل به ابلیس (یا بهیمیت) تدنّی است.

در این بیت، دو تصویر از ضدّین مشاهده می‌شود: یکی خنده و شادمانی بامرگ و عزا، دیگری مستی و میخوارگی با نماز گزاردن که از غلط افکنیهای حافظ است. در

کنار هم آوردن کفر و ایمان و نظایر آن، تصویرهای متعددی در ذهن می‌آورد که تلاش و جستجوی فعال را می‌طلبد و سایه‌روشنهای زیبایی که در اندیشه خواننده نقش می‌بندد، احساس لذت غریبی تولید می‌کند.

و اما این نوع مرگ در قاموس و فرهنگ عرفا (در ژرف ساخت دوری) مرگی است مطلوب که در باره آن هزاران بیت و مطلب گفته شده است و مضمون مهمی از آثار عرفانی به حساب می‌آید. مرگی که از نظر عارف لحظه پیوند جان با جانان است و هنگام وصال به محبوب، هیچگاه با عزاداری ظاهری و سستی، تناسبی ندارد بلکه نشاط آورترین لحظه‌های عاشق است.

نباید از نظر دور داشت که نظام پارادوکسی حافظ، مجموعه‌ای از طنزهای سیاسی، اجتماعی و مذهبی است و اصولاً زهرخند رندانه وی بدین مسائل، ازین رهگذر اظهار شده است.

ب - دلالت اولیه این بیت که پس از دقت بر عناصر استعاری آن به دست می‌آید چنین است: لحظه‌ای که به یک خنده تو جان بسپارم، می‌خواهم که دیگر عاشقان تو بر جنازه من نماز بگذارند. در این معنی، ظاهراً عاشق می‌خواهد اثبات کند که از دیگر عشاق برتر است و با ایهام واژگانی «نماز گزاردن» در معنی تعظیم کردن و سر فرود آوردن، این دلالت تضمینی، مفهوم احترام گزاردن و تعظیم و تکریم عشاق بر عاشق جانسپار را یادآوری می‌کند.

معنای ثانویه‌ای که از مصرع دوم به دست می‌آید در ایهام واژگانی «مستان» نهفته است و به نظر می‌رسد مدلولهای پیشین، خود دالّی برای این مدلول ادبی باشند.

واژه «مستان»، در این مدلول در مفهوم چشمان مست و خمار است که طبیعتاً مفهوم تازه‌تری برای «نماز گزاران» می‌آورد: بدین معنی که جان دادن من با یک خنده

تو (و شاید آخرین خنده خودم) بدین دلیل است که چشمان مست تو به من عنایت و نظری از روی احترام و توجه بکند و عاشق خویش را از میان دیگر عشاق ببیند؛ نظر لطف بیفکند و او را برگزیند.

ج - دقت در واژه‌های اصلی این بیت نشان می‌دهد که این دالها هیچیک دارای مدلولهای واحدی نیست :

دم (لحظه ، نفس ، خون (که با جان دادن ایهام تناسب دارد.))

یک خنده (خنده معشوق ، خنده عاشق در لحظه مرگ، جلوه زیبای معشوق،

خنده صراحی (در بیان استعاری قلقل کردن شراب در حین ریختن از صراحی))

جان دادن (مرگ طبیعی، مرگ ارادی، مرگ عرفانی، از هوش رفتن عاشق، جان

دادن صراحی که با قالب تهی کردن انسان تشابه دارد.)

صراحی (نوعی ظرف لوله دار شراب ، نمادی نظیر کوزه و جام برای کالبد انسان)

مستان (بیخودان و لایعقلان، عاشقان، عارفان، بیان استعاری چشمان خمار

معشوق)

نماز گزاردن (خمیدن، تعظیم کردن، احترام گزاردن، عنایت و التفات و نظر

محترمانه افکندن، نماز خواندن و ادای نماز، نماز میّت گزاردن.)

البته این واژه‌ها در نحو شعری حافظ بدین گونه جلوه‌نمایی می‌کنند و مدلولهای

پی‌درپی و پیام‌آفرینی چندگانه دارند ؛ همان گونه که یاکوبسن گفته است: ^(۱) «تأکید در

شعر نه برگزینش بل بر ترکیب است.» بالطبع در چنین فضای هنری، صنایع و بدایع

شعری نه به تعدد بلکه به گونه‌ای سرشتی و غریزی همراه می‌شوند : تضاد، پارادوکس

(ضدین)، ایهام، تشبیه، استعاره مکنیه و تشخیص، مراعات‌التظیر و غیره.

د- اما بحث موسیقی این شعر و تناسب آن با مضامین و مفاهیم :

موسیقی بیرونی شعر ، وزن مطبوع از غزل در بحر هزج مثنیٰ اخرب مکفوف محذوف که غزلهای بسیاری توسط شاعران مختلف بر آن سروده شده است :

مفعول مفاعیل مفاعیل فاعولن (— U / U — U / U — U / U —) شعری

است ۲۸ هجایی که نسبت هجاهای کوتاه به هجاهای بلند $\frac{3}{4}$ است و لذا آهنگ آن روان و خوش صوت و خوش ضرب و مناسب با نشاط و شادمانی است.

یکی از موارد زیبایی آهنگین در مصرع دوم است و آن اینکه واکهٔ واپسین باز

ā در «مستان» ، خواهم ، گذارند، نمازم» درست در پایان هجای دوم چهار افعیل عروضی نشسته است که این تناسب، موسیقی درونی شعر را خوش آهنگتر کرده است.

از دیگر تناسبهای آهنگین درونی: وجود هجای ān در واژه‌های «آن ، جان ،

مستان» ، جناس زاید میان «دم و دهم» ، آوای مناسب همخوانهای صفیری s در «صراحی ، مستان» و z در «گزارم و نمازم».

و اما نکته شگفت آوری که درین بیت نهفته است - و حافظ در خصلت آزادی

شعر خود و شاید ناخود آگاه به ما می دهد - تناسب آوایی بایکی از معانی و عوالم بیت،

یعنی مرگ و عزاداری و نماز میّت است. در نماز میّت، ایستاده نماز می خوانند و معمولاً

گروهی است و به جماعت، و نیز در نماز میّت چهار تکبیر زده می شود. در این بیت چهار

افاعیل عروضی در هر مصراع و چهار واکهٔ پسین باز ā که در نمایش خطّ، الف ایستاده

است، پیوند صحنه‌ای خاصی با نماز میّت دارد، مضاف بر آنکه ریتم «دَم دَدَم» که از

هجاهای دوم تا یکی به هجای آخر، سه بار تکرار می گردد و در مجموع بیت شش بار،

طنین صدای نقاره زدن را در گوش می افکند که صوتی محزون دارد و در قدیم برای خبر

مرگهای مهم و نیز اوقات اذان پیش از تکبیر نماز به صدا درمی آمده است.

تکرار همخوان خیشومی و دولبی آوایی M در کلمات «دم، دهم، مستان،
خواهم، نمازم (دو بار)» نشانه سکوت و لب فرو بستن است که با مرگ یعنی سکوت
ابدی بسیار مناسبت پیدا می کند.

* * * *

منابع مورد استفاده:

- ۱- مقالات ادبی، زبان‌شناختی؛ دکتر علی محمد حق شناس، انتشارات نیلو فر، ۱۳۷۰.
- ۲- ساختار و تأویل متن (۲ جلد)، بابک احمدی، نشر مرکز، ۱۳۷۰.
- ۳- پیشدرآمدی بر نظریه ادبی، تری ایگلتن، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، ۱۳۶۸.
- ۴- عناصر نشانه‌شناسی، رولان بارت، مترجم مجید محمدی، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۰.
- ۵- از نشانه‌های تصویری تا متن، بابک احمدی، نشر مرکز، ۱۳۷۱.
- ۶- درباره ادبیات، ترجمه احمد میرعلائی، انتشارات زمان، چاپ دوم، ۱۳۵۶.
- ۷- وظیفه ادبیات، ترجمه و تدوین ابوالحسن نجفی، انتشارات زمان، چاپ دوم، ۱۳۶۴.
- ۸- ادبیات چیست، ژان پل سارتر، ترجمه ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، انتشارات زمان، چاپ هفتم، ۱۳۷۰.
- ۹- چشم‌اندازی از ادبیات و هنر، ترجمه دکتر غلامحسین یوسفی و محمدتقی صدقیانی، انتشارات معین، ۱۳۷۰.
- ۱۰- تحلیل فرهیخته، نور تروپ فرای، ترجمه سعید ارباب شیرانی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۳.
- ۱۱- صور خیال در شعر فارسی، دکتر شفیعی کدکنی، نیل، ۱۳۵۰.
- ۱۲- موسیقی شعر، دکتر شفیعی کدکنی، توس، ۱۳۵۸.
- ۱۳- فن شعر ارسطو، ترجمه عبدالحسین زرین‌کوب، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ چهارم، ۱۳۵۳.

«دربارهٔ سه واژهٔ فارسی میانه (پهلوی)»

دکتر مهشید میرفخرائی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

در فصل سیزدهم کتاب روایت پهلوی^(۱) عبارت زیر آمده است:

۱۔ یہ سب سے زیادہ سے زیادہ

۱۵۱۱ و ۱۵۱۲ سے اس سوا ۱۳۴۶ و ۱۵۱۱ و ۱۵۱۲

[illegible]

۲- ۱ سہ ماہی ۱۳۷۵ سے ۱۴۰۱ اور ۱۱ سہ ماہی

۱۳۳۱ کم زور و اندک و ۱۳۳۲ لیس و ۱۳۳۳ و ۱۳۳۴.

نگارنده پیشتر^(۲) این دو بند را چنین ترجمه کرده است:

۱- این نیز پیدا است که زردشت از هرمزد پرسید که: باشه (= خمیازه) و ویاس

(= دهن دره) به کار رود، هم چنین شنوسه (= عطسه) ؟

۲- هر مزد گفت که: کار کردن (= فعالیت) اهریمن و دیوان برای صدمه زدن به

زندگی است، <خمیازه، دهن دره و عطسه> آید.

1- Dhabhar B.N (ed.) : The Pahlavi Rivāyat Aecompanying. The Dadistān ī Dinik (P. 37), Bombay,

1913.

۲- میرفخرایی، مهشید (مترجم): روایت پهلوی، متنی به زبان فارسی میانه (پهلوی ساسانی)، مؤسسه

مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷.

در کتاب شایست نشایست^(۱)، عبارتی مشابه با آنچه در روایت است، می‌بینیم:

سوم و سیم سع ۱۱م ۶م سیم ۶م و
 کس سیم و سیم و سیم و سیم و سیم و
 سوم و سیم و سیم و سیم و سیم و

مقایسه آنچه در روایت و شایست نشایست آمده است، نشان می‌دهد که:

۱- دو واژه **اسرو** / **اسروا** : wāṣag / wāsag (فارسی: باشه / باسه /

باسک = خمیازه)^(۲) و **وسا** / **سسا** / **سا** : šnōṣag (فارسی: شنوسه = عطسه)

در هر دو متن مشترک است. ۲- در هر دو متن گفتگو از عطسه و خمیازه است که هر کدام سبب کوتاه شدن زندگی و آزار و اذیت رساندن به انسان است^(۳). واژه سوم راکه

1- Kotwal, M.P., The Supplementary Texts to the Sayest - Ne - Sayest (p. 12), Copenhagen, 1969.

۲- کتابون مزداهور (- شایست نشایست، متنی به زبان فارسی میانه (پهلوی ساسانی)، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۶۴). **اسروا** را یک واژه گرفته و با علامت سؤال wāṣag خوانده و آه **اسرو** کشیدن معنی کرده است. این تصحیح موردی ندارد، زیرا صورت متن را دستنویس M شایست نشایست () نیز تأیید می‌کند.

کوئوال نیز قبلاً این واژه را wāṣag خوانده است (- محمود طاووسی، واژه‌نامه شایست نشایست، انتشارات دانشگاه شیراز، تابستان ۱۳۶۵، ص ۲۶۰).

۳- در هفتم صد در نثر نیز می‌تواند تأییدی بر مطالب یاد شده در روایت و شایست نشایست باشد:

۱- این که چون از کسی عطسه فراز آید یک اینها اهوویرو و یک اشم‌هوو ببايد خواندن. ۲- زیرا که در تن ما دروجی است و پتیاره است که پیوسته با مردم کوشد تا علتی و بیماری بر مردم مستولی کند. ۳- و در تن ما آتش است که او را چهره خوانند و به ناری طبیعت خوانند و عطسه غریزی خوانند. ۴- با آن دروج پیوسته کارزار می‌کند و او را از تن مردم بازمی‌دارد. ۵- پس چون آتش بر آن دروج چیره شود و او را هزیمت کند، عطسه از بهر آن آید که آن دروج بیرون آید.

در روایت به گونهٔ ۱ **𐭮𐭥𐭥𐭥** و ۱۵۱ در شایست نشایست به صورت ۱ **𐭮𐭥𐭥𐭥** آمده است. نیز می توان با توجه به دو مورد یاد شده و با کمک گرفتن از موارد مشابه در متنها و گویشها قرائت و معنی کرد.

۱. و. ویلیامز در آوانویسی و ترجمهٔ انگلیسی خود از این فصل^(۱)، آورده است:

ēn - iz paydāg kū zarduxšt az ohrmazd pursīd kū waxšag ud anī - z
kirb<ag>, kār *āyēd *snēhag hamēdōn. ud ohrmazd guft kū *ka kār ahreman ud
dēwān zīndagih kōstan rāy āyēd.

این نیز آشکار <است> که زردشت از هرمزد پرسید که: کلام <مقدس> و نیز دیگر کارهای خوب می تواند مانند سلاح به کار رود؟ و هرمزد گفت: زمانی که برای زدن زندگی اهریمن و دیوان به کار رود.

ویلیامز واژه های **𐭮𐭥𐭥𐭥** را waxšag و **𐭮𐭥𐭥𐭥** را anī - z و **𐭮𐭥𐭥𐭥** سوارا shēhag خوانده و به ترتیب "کلام <مقدس>"، و "نیز دیگر" و "سلاح" ترجمه کرده است^(۲).

1- Williams, A.V. The pahlavi Rivāyat Accompanying. The Dādestān ī Dēnīg, part I : Transliterations, Transcription and Glossary (p. 77) ; part II : Translation, Commentary and Pahlavi text (p. 25).

۲- ویلیامز در ادامه آورده است:

zarduxšt guft kū - š *bēšēnišnīh čē?

زردشت گفت که <سبب> آزارش چیست؟

واژه ای را که ویلیامز ***bēšēnišnīh** خوانده و آزار (afflictions) معنی کرده است، **𐭮𐭥𐭥𐭥𐭮𐭥𐭥𐭥** (byšzynšnyh) است که می توان آن را **bēšāzēnišnīh** خواند و درمان معنی کرد (— مهشید میرفخرایی (مترجم) فرهنگ کوچک زبان پهلوی (صص ۳۶۴ و ۵۳). عبارت شایست نشایست (همانجا، ص ۱۲) تاییدی بر قرائت این واژه است: —

۳- محمود طاووس، (— واژه‌نامه شایست نشایست، ص ۲۰۲) واژه را šōzag خوانده و آه معنی کرده است.

قشقای

دکتر ماهیار نوابی

قشقایی نام مردمی است که امروزه در فارس زندگی می‌کنند و با دو زبان فارسی و ترکی بسیار آمیخته با فارسی سخن می‌گویند. شتربانان آنها هم زبان ویژه‌ای دارند که آن را «کوروشی» می‌خوانند و خودشان آن را زبانی وابسته یا هم‌ریشه و همانند زبان بلوچی می‌دانند.

به نظر می‌رسد که در «قشقا» واژه «سکا» نهفته باشد و به سخن دیگر «قشقایی» بایستی ترکیبی از «سکا» با یای نسبت و واژه دیگری در آغاز باشد که از آن تنها یک هجا (= قَ- qa) به جای مانده است.

سکاها مردمی ایرانی‌نژاد بوده‌اند، زبانشان هم شاخه‌ای از زبانهای ایرانی است. از زبان سکایی میانه هم نوشته‌ها و آثاری به جای مانده است و دانشمندانی آنها را پژوهیده و ترجمه و چاپ کرده‌اند. سرآمد آنان پروفیسور سره‌رلد ییلی از کمبریج است که گذشته از کتاب‌ها و مقاله‌های بسیاری که درباره این زبان نوشته، واژه‌نامه‌ای برای گویش سکایی ختن پرداخته است که دارای بیش از ۶۰۰ صفحه به قطع بزرگ

است (Dictionary of khotan. Saka. Cambridge 1969).

خاستگاه و زیستگاه آنها سرزمین پهناوری بوده است در مشرق خوارزم و آمودریا (به گفته مارکوارت) تا کشور ختن ولی تا اروپای غربی و مرکزی تاخت و تاز می کرده اند. همانها هستند که در زمان هوخشر به کشور ماد فرو ریختند و تاراج کنان تا دریای مغرب پیش رفتند و همانها یند که با کورش بزرگ در آسیای میانه به جنگ درآویختند، جنگی که به گفته هرودت، کورش در آن کشته شد، و با سپاهیان داریوش بزرگ در اروپا روبرو شدند. نام سه گروه از آنها در نو یکند دخمه داریوش (نقش رستم) آمده است؛ اینچنین: سکا هومَ و رک Saka Hauma varka (سکاهای برگ هوم)، سکا تیکر خَوَد Saka Tigraxauda (سکاهای تیزخود) و سکا پَر دریا Saka Para draya (سکاهای آن سوی دریا).

تورها هم گروهی از همین سکاهای هستند که در همسایگی ایران می زیسته اند و با ایرانیان همواره در جنگ و ستیز بوده اند. کشورشان هم در اوستا به نام تویریا Tuirya و در فارسی میانه و نو، توران و تورستان و تورگستان و ترکستان نامیده شده است.

ناحیه ای از ایران هم که در جنوب استان خراسان و افغانستان جای دارد به نام سکاهای، سکستان > سجستان < سیستان، یعنی سرزمین سکاهای نام گرفته است که هنوز هم آن را به همین نام می خوانند. این ناحیه در زمان هخامنشیان به نام «زرنکا» Zaranka (= یونانی Drangiana) خوانده می شده است. (نک: : نو یکند بغستان، ستون ۱، سطر ۱۶). ناچار، پس از مهاجرت سکاهای و ماندنشان در این جاست که این نام را به خود گرفته است. مهاجرت سکاهای بدین ناحیه و تغییر نام «زرنکا» به «سکستان» بایستی پس از زمان هخامنشیان (شاید در دوره اشکانیان) روی داده باشد، چه در زمان ساسانیان، آن را به نام «سکستان» می خوانده اند و پادشاه آن لقب «سکانشاه» داشته است. شاپور سکانشاه، در «تخت جمشید» نو یکندی دارد که در هنگامی که از پایتخت (= دَر) از راه تخت

جمشید (= صد ستون) به سگستان می‌رفته است ("ماه اسپندمد، سال ۲ از پادشاهی شاپور شاهنشاه") نویسنده است. در این نویکند خود را «پادشاه هند، سگستان، تورستان تا دم دریا» می‌خواند (نک. پایکولی از هرتسفلد، ص ۱۲۱)^(۱). «دریا»، دریای عمان و هند است و هند (= سند) و سگستان و تورستان (= تورگستان در نویکند کعبه زرتشت) سرزمین‌های جنوبی ایرانند. جغرافی‌نویسان دوران اسلامی هم توران (=طوران) را با سند و مکران از «بلادالسند» دانسته‌اند. تنها «یاقوت» است که توران را جزء بلاد ماوراءالنهر دانسته است که ناچار به سابقه و نام باستانی و داستانی آن نظر داشته‌است.

ناگفته نماند که نام رستم سگری، پهلوان داستانی ایران، هم که همه جا با نام‌های پادشاهان کیانی همراه است، در اوستا که مأخذ اصلی این داستان‌هاست نیامده است و بایستی در زمان ساسانیان و هنگام نوشتن خداینامه‌ها به داستان‌های کیانیان راه یافته باشد. چند نفری هم در تاریخ نام «تورانشاه» دارند که همه مربوط به جنوب ایرانند. چون تورانشاه غزنوی پسر ابراهیم، تورانشاه بن قاورد، تورانشاه بن طغرل شاه از سلجوقیان کرمان و خواجه جلال‌الدین تورانشاه، وزیر شاه شجاع و ممدوح حافظ و تورانشاه بن قطب‌الدین تهمتن پادشاه هرموز (نک. : زبان کنونی آذربایجان از نگارنده، نشریه دانشکده ادبیات تبریز سال ۵ و ۶)

این مقدمه برای آن بود تا نشان داده شود که سکاه و تورها که قبیله بنامی از سکاه هستند از دیرباز در جنوب ایران می‌زیسته‌اند.

اما دربارهٔ واژه قشقای: از دویاره ساخته شده است: کَو و سکا (Kava و Sakā_) Kavay به معنی پیشوا، شاه، بزرگ قبیله است و عنوانی است که در اوستا برای سران و پادشاهان دیویسن (غیرزرتشتی) به کار رفته است و با افتادن «-ی» (-y) از پایان آن

می شود کَو (Kava). سنج. Kava - usa (یشت ۵، ۴۵ نک. ۴۴۲ Aiwb) ولی در پارسی میانه و نو برای شاه به کار رفته است. سنج. کیقباد، کیکاووس، کیخسرو و بویژه کی ویشناسپ که رواج دهنده دین زرتشت بوده و جنگ او با «خیونان» دیویسن بر سر دینِ مزدیسنی بوده است (نک. یادگار زیریران). (این واژه (Kavay) در اوستا، گاه با «کرپان» به معنی پیشوای دینیِ دیویسنان، همراه است: Karpāno - Kavayača).

چنین است مراحل تغییر کَوَسکا (Kava - Saka) به قشقا:

۱- Kavaskā > Kavasakā. برای افتادن واکه «a» از یکی از هجاهای متوالی

سنج. : دادور، په: datawar > dātawara، فب. dātabara *

اسوار (سوار) > فب. asabara؛ بغداد > Bagadāta؛

شهریار (شهردار) > *xšaθradāra، فب. xšacadāra؛

سالار (سردار) > فب. saradāra؛ گریبان > griva - pāna؛

مهرداد miθradāta.

۲- kaskā > kavaskā. تبدیل ava به a (افتادن - va یا ava از ava) قانونی است

رایج در زبان. سنج: آوَرَد > آرد؛ شَوَد > شد. (فکر بلبل همه آنست که گل شد یارش.

حافظ)؛ نتوانم > نتانم؛ توانستن > تانستن (من نتانم فرق کردن از دلم دلداری. دیوان

شمس، ب ۱۸۲۰؛ ز نورافشان، ز نورافشان نتانی دید ذاتش را. همان، ۸۳۰؛

ندانی (=نتانی با تغییر حرف قریب المخرج دال به تاء). بچه اورا از او گرفت ندانی. ای: نتوانی)

۳- kaskā > kaškā. برای تبدیل س به ش سنج. آش > āsa * (نک. Persische

student از هوبشمن ص ۲۱۲)؛ خروش، خروشدن. په: xrosītan و فارسی خروس.

شهرزور > سیهرزور (جنگل سیاه)؛ کشف > ستا. kasyapa

۴- kaškā > qašqā برای تبدیل ک به ق سنج. : قباد > kavāta؛ saqziqaya

(سریانی) > سکزی ؛ قف (گوش شیرازی کهن) > کف. (چو الف جی منه قف نی که
 اُسج تو کنم = چون الف چیزی در کفم نیست که در مشت تو کنم. شمس پس ناصر) ؛
 قُهستان > کُهستان ؛ قیصر > kasiser. قسطنطنیه > Constantin- ؛ چاقاچاق >
 چاکاچاک ، چکاچک. (برکوه زداشراق تو بشنو تو چاقاچاق تو ، خودکوه سنگینی که
 بُوَد آنجا که شد موسی زبون، دیوان شمس تبریز ۱۸۷۰۳)

= kavasakā > kavaskā > kaskā > kaškā > qašqā با یاء نسبت در پایان =

فشقایی.

* * * *